

Th.C.W. Oudemans

De verdeelde mens
Ontwerp
voor een filosofische antropologie

Boom

De verdeelde mens

De verdeelde mens
ontwerp van een filosofische antropologie

Th. C. W. Oudemans

Boom Meppel
Amsterdam

© Th. C. W. Oudemans 1980

Niets uit deze uitgave mag worden
verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door
middel van druk, fotocopie, microfilm
of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande
schriftelijke toestemming van de uitgever;
*no part of this book may be reproduced
in any way whatsoever without
the written permission of the publisher*

Verzorging omslag
Leendert Stofbergen, Amsterdam
Druk Boompers drukkerijen bv, Meppel
isbn 90 6009 442 5

Inhoud

Hoofdstuk 1. Levensvormen als eenheden van ingrijpen, wedervaren en inzicht	9
1.0. Filosofische antropologie: het expliciteren van levensvormen	9
1.1. Enkele antropologische grondbegrippen	21
1.2. Interne relaties	57
1.3. Gewoonte	87
1.4. Ondoorzichtigheid	87
1.5. Zekerheid	96
1.6. Eindigheid	110
Hoofdstuk 2. De tijdelijkheid van levensvormen	124
2.1. Levensvormen en wedervaren	125
2.2. Verandering van levensvormen	132
2.3. Tijd en verdeeldheid	143
Hoofdstuk 3. Autonomie en verantwoordelijkheid	159
3.1. Verdeeldheid in autonomie en verantwoordelijkheid	159
3.2. Verantwoordelijkheid en logos	180
Hoofdstuk 4. Logos	210
Hoofdstuk 5. Draagkracht	228
Literatuur	267
Zusammenfassung	277
Register	281
Over de auteur	287

Que deviendra donc l'homme? Sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes? Quelle effroyable distance! Que serons-nous donc? Qui ne voit par tout cela que l'homme est égaré, qu'il est tombé de sa place, qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus retrouver.

Pascal Pensées 430 (431)

Omdat wij, Karamazows, – zo zie ik het – een brede natuur hebben, in staat alle mogelijke uitersten te bevatten en met één oogopslag twee afgronden te overzien, een afgrond boven ons, vol hoge idealen en een afgrond onder ons, vol gemeen, stinkend bederf.

Dostojewski De Gebroeders Karamazow 848

εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν.

Herakleitos Fragment 49a

Als nagedachtenis aan mijn moeder.

Gesprekken met Th. de Boer en P. C. van Hartingsveldt hebben mij veel geleerd.

Hoofdstuk 1

Levensvormen als eenheden van ingrijpen, wedervaren en inzicht

1.0. Filosofische antropologie: het expliciteren van levensvormen

Inleiding

Wie zich wil uitspreken over de mens, zal moeten verduidelijken op welke wijze hij zijn onderwerp benadert. In paragraaf 1.0. zal blijken dat ons onderzoek filosofisch-antropologisch van aard is, wat inhoudt dat wij trachten om in menselijke levensuitingen algemene principes te vinden waardoor die uitingen mogelijk gemaakt worden.

Wij beginnen ermee, een beschrijving te geven van deze werkwijze – het opzoeken van mogelijkheidsvoorwaarden voor fenomenen –, die op diverse terreinen van de wijsbegeerte wordt gebruikt, om vervolgens te laten zien dat er ook een filosofische antropologie is, die zich van die methode bedient.

Nadat we de plaats van de filosofische antropologie hebben bepaald, vooral tegenover de wetenschap van de mens, zullen we de richting aangeven waarin wij onze vragen stellen, om te besluiten met een overzicht over de indeling van dit werk, en over de inhoud van het eerste hoofdstuk.

Mogelijkheidsvoorwaarden

Filosofen hebben zich veel moeite getroost, om de plaats van hun vakgebied te bepalen tegenover de positieve wetenschap, en tegenover bespiegelingen en aansporingen die niet op redelijke argumenten zijn gebaseerd. Sommige filosofen hebben gemeend, de positie van de wijsbegeerte te kunnen verhelderen, door haar te vergelijken met die van de grammatica.

Een dergelijke vergelijking is zinvol wanneer men de volgende visie heeft op de grammatica (die niet door iedere grammaticus gedeeld zal worden): in de grammatica ontdekken we niet primair empirische relaties tussen taaluitingen (dat gebeurt in de sociologie van de taal),

en we geven in de grammatica evenmin in de eerste plaats aansporingen om de taal zo en niet anders te gebruiken, zoals bij voorbeeld de purist dat doet. De grammaticus geeft een explicitering van de regels die we in ons taalgebruik steeds toepassen en dus impliciet al kennen. Anders gezegd: hij tracht een reconstructie te geven van de regels die ons taalgebruik mogelijk maken (bij voorbeeld de syntactische en semantische regels).¹ De grammaticus spoort niet direct aan, want hij reconstrueert het *bestaande* taalgebruik, en hij geeft geen nieuwe empirische kennis, want hij verheldert wat de taalgebruikers intuïtief al wisten.

Aan de hand van de opvattingen van twee filosofen, Kant en Wittgenstein, kan blijken dat het werk van de filosoof te vergelijken is met dat van de grammaticus.

Uitgangspunt voor Kant was de vraag hoe het de filosoof mogelijk is om kennis te vergaren die aan de ervaring voorafgaat (de ervaring is immers het terrein van de wetenschap), en die toch geen ijdele speculatie is. Hij vond die kennis niet buiten de ervaring, maar door een explicitering te geven van de uitgangspunten die in alle objectieve ervaring worden voorondersteld.² Zo wijst Kant op de vormen van de aanschouwing (ruimte en tijd), en op die van het verstand (bij voorbeeld het causaliteitsbeginsel) – uitgangspunten die ervaringskennis mogelijk maken.

Men kan zeggen: de relatie van Kants filosofie met de empirische kennis is te vergelijken met de verhouding van de grammaticus tot de taal – beide expliciteren regels die concrete verschijnselen naar hun mogelijkheid tonen, en die impliciet al bekend zijn. Het zal niemand verwonderen dat Kant zelf zijn onderzoek nauw verwant noemt aan het vinden van grammaticale regels.³

Wittgenstein neemt in zijn *Tractatus* Kants gedachten met betrekking tot de plaats van de filosofie weer op, zij het met enkele verschillen in accent (Wittgenstein stelt de taal als mogelijkheidsvoorwaarde voor de kennisverwerving meer in het middelpunt van de filosofische belangstelling). Volgens Wittgenstein laat de filosofie logische vormen zien die de speelruimte van mogelijkheden voor feiten ontsluiten.⁴ Ook in zijn latere filosofie laat Wittgenstein blijken dat het hem niet primair gaat om kennis van de verschijnselen in de wereld, maar om de mogelijkheidsvoorwaarden voor de fenomenen.⁵ Hij drukt hetzelfde op wat andere wijze uit, wanneer hij zegt: het gaat mij er niet om, een gebouw op te richten, maar de grondslagen te weten van de mogelijke gebouwen.⁶

Opvallend is dat ook Wittgenstein de filosofie vergelijkt met de grammatica, en wel met een dieptegrammatica die kan laten zien dat de oppervlaktegrammatica soms misleidend is⁷ (bij voorbeeld: woorden die het psychische betreffen lijken wat betreft hun oppervlaktegrammatica op woorden die over fysische gebeurtenissen gaan – men denke bij voorbeeld aan ‘bewustzijnsstroom’). Bij nader toezien blijken die begrippen verschillend gebruikt te worden, en leidt de analogie in oppervlaktegrammatica al gauw tot misleidende opvattingen over het psychische).

Vroegen Kant en de jonge Wittgenstein naar de vormen die onze kennis van de wereld mogelijk maken, later werd de vraag naar mogelijkheidsvoorwaarden uitgebreid, doordat ook andere levensuitingen dan de kennisverwerving in de beschouwingen werden betrokken.

Zo wijst de latere Wittgenstein erop dat onze taal niet alleen gebruikt wordt voor het verkrijgen van objectieve kennis, maar dat zij allerlei verschillende functies heeft, die alle op hun mogelijkheidsvoorwaarden onderzocht kunnen worden (bij voorbeeld: het stellen van vragen, het geven van bevelen).⁸ Bovendien laat hij zien dat taalgebruik en kennisverwerving levensuitingen zijn, net als bij voorbeeld handelingen en gelaatsuitdrukkingen, en dat ook daaraan mogelijkheidsvoorwaarden – levensvormen – ten grondslag liggen.

Dat het zinvol is om de vraag naar mogelijkheidsvoorwaarden uit te breiden naar andere levensuitingen dan de kennisverwerving laat Wittgenstein zien wanneer hij stelt dat we verschillende houdingen kunnen hebben tegenover activiteiten als spelen (en zo tegenover de vele handelingen die in dit opzicht lijken op spelen): we kunnen ons richten op de uitvoering van het spel, maar we kunnen ons ook buigen over de regels die de ruimte scheppen waarbinnen het spel tot ontplooiing kan komen. Het doen van een zet in een spel kan zo op verschillende manieren worden opgevat: als zet binnen een partij, maar ook als paradigma voor toekomstige zetten.⁹ Doordenkend komt Wittgenstein tot de opvatting dat we levensvormen kunnen onderscheiden als mogelijkheidsvoorwaarden (grammatica's) van levensuitingen. Bij voorbeeld: In welke omstandigheden noemen wij een uiting ‘bewust’? Kunnen wij het dier gemoedsbewegingen als verdriet toeschrijven? Is er verschil tussen handelingen die we zelf uitvoeren en gebeurtenissen die ons overkomen?

Wittgenstein was niet de eerste en enige filosoof die de kantiaanse vraag naar de mogelijkheidsvoorwaarden van de kennis heeft uitge-

breid. Zo is er recent een kennisantropologie ontstaan die de voorwaarden onderzoekt welke de activiteit van het stellen van wetenschappelijke vragen mogelijk maken¹⁰, er bestaat een universele pragmatica die de mogelijkhedenvoorwaarden voor de communicatie onderzoekt, en al veel langer is er een filosofische antropologie, die niet alleen de vormen van het denken en aanschouwen onderzoekt, maar, zoals Scheler stelt, ook de vormen van liefde en haat, van de esthetische smaak, van de wil, enzovoort.¹¹

Ook Heidegger wijst erop, zij het met het oog op de ontologie in het algemeen, dat filosofie de fundamentele begrippen betreft, die als mogelijkhedenvoorwaarden ten grondslag liggen aan de diverse onderzoeksterreinen. Het toepassingsgebied van de mogelijkhedenvoorwaarden wordt ook door hem uitgebreid.¹² Zo laat Heidegger zien dat wij niet alleen middels de ervaringskennis omgaan met de wereld, maar evenzeer hanterend, gebruikend. Behalve het objectiveren vindt ook het hanteren plaats in een geheel van verwijzingen dat vooronderstelling is voor de mogelijkheid van het hanteren. Een werktuig is niet alleen verbonden met ander gerei, het hoort allereerst thuis in een geheel van verwijzingen, zoals de geschiktheid, bruikbaarheid, handzaamheid ervan.¹³ Kortom: 'Jedes Werken und Verrichten, alles Handeln und Berechnen hält sich und steht im Offenen eines Bezirkes, innerhalb dessen das Seiende als das was es ist und wie es ist, sich eigens stellen und sagbar werden kann'.¹⁴

Men zou dan zo ver kunnen gaan, dat men stelt: alle handelen, verwerven van kennis, zelfs ondervinden, staat in de openheid van een door mogelijkhedenvoorwaarden omsloten gebied, waarbinnen dat handelen, die kennis en dat ondervinden pas aan het licht kunnen komen. Filosofen stellen de vraag naar mogelijkhedenvoorwaarden niet alleen aan de wetenschap en haar ervaringswijze, maar aan het geheel van het menselijk ingrijpen en wedervaren.¹⁵

Wanneer we mogen aannemen dat filosofie vaak bestaat in het expliciteren van vormen die als mogelijkhedenvoorwaarden het verschijnen van objecten, gebeurtenissen etcetera impliciet bepalen, dan ontstaat de vraag: wat is de betekenis van deze vormen?

Het antwoord kan luiden, dat deze voorwaarden een terrein ontsluiten van mogelijke fenomenen, en daarmee tegelijk een begrenzing geven van dat terrein. Zo begrenst de filosofie van de kennisvoorwaarden het terrein van mogelijke kennis, en wat daarbuiten valt is schijn, minder dan een droom.¹⁶ De kentheorie moet het ondenkbare van binnenuit afgrenzen door het denkbare.¹⁷ Men kan de opvatting ver-

dedigen dat bepaalde regels voor levensuitingen op analoge wijze een speelruimte afbakenen, en daarmee tevens aanduiden wat zich buiten die speelruimte bevindt. (Zoals later zal blijken, zijn levensvormen niet beperkt tot regels, maar vallen er ook gewoonten, paradigma's, zekerheden onder.)

De antropologische vraag naar levensvormen

Men kan de regels voor levensuitingen als handelingen wel vergelijken met de voorwaarden voor de ervaringskennis zoals Kant die gaf. Toch is er een groot verschil – wat buiten Kants transcendentale voorwaarden valt is zinloos, wat buiten de regels van handelingen valt hoeft dat allerminst te zijn. Andere handelingen veronderstellen andere regels. Daaruit ontstaat het gevaar dat het begrip 'levensvorm' als mogelijkhedenvoorwaarde van levensuitingen aan een ernstige inflatie onderhevig raakt, doordat het op iedere handeling, iedere vorm van communicatie, ieder ondervinden van toepassing is¹⁸, en zo zijn waarde verliest. Wanneer wij over levensvormen spreken, hebben we het over kaders die even fundamenteel zijn als de transcendentale voorwaarden van Kant. Door ons te bezinnen op het fundament van Kants transcendentale voorwaarden, kunnen wij aangeven welke mogelijkhedenvoorwaarden als werkelijk filosofisch antropologisch kunnen worden gekenschetst.

Dat Kant de kennis kan beperken tot zintuiglijke kennis, en tot kennis die voldoet aan de door hem genoemde transcendentale voorwaarden, komt niet uit de lucht vallen, maar is te danken aan zijn inzicht in wat *mensen* als eindige wezens al dan niet kunnen – de mogelijkhedenvoorwaarden voor de ervaring zijn mogelijkheden die de mens eigen zijn. Zo valt een niet-zintuiglijke aanschouwing buiten de zinvolle mogelijkheden, omdat zo'n wijze van aanschouwen, die misschien in abstracto denkbaar is, de onze niet zou zijn.¹⁹ Het is dan ook geen wonder dat volgens Kant de hoofdvragen van de filosofie²⁰ ten slotte zijn terug te voeren tot de vraag: wat is de mens?²¹ De bepaling van de voorwaarden die onze kennismogelijkheden afbakenen zegt iets over de wijze waarop wij als mensen zijn.

Deze opvatting willen wij handhaven wanneer de vraag naar mogelijkhedenvoorwaarden wordt uitgebreid naar andere menselijke levensuitingen: wij spreken slechts over levensvormen wanneer het gaat om voorwaarden die we zelf zijn, om voorwaarden die vervuld moeten zijn zolang wij als mens leven.²² Levensvormen zijn dan niet mogelijk-

heidsvoorwaarden voor bepaalde levensuitingen, zelfs niet voor de psychologische identiteit van mensen of groepen, maar uitsluitend mogelijkheidsvoorwaarden voor het menselijk leven *in het algemeen*, anders gezegd: regels die de menselijkheid van de mens laten zien (voor ons zijn die voorwaarden evenwel niet aan de tijd onttrokken).

Het is niet moeilijk om voorbeelden aan te wijzen van de aldus omschreven levensvormen. Wanneer men zijn aandacht vestigt op het omgaan van de mens met de wereld, kan men, zoals we hierboven al zagen, opmerken dat de mens dingen kan opvatten als objecten van beschouwing, maar ook als objecten van behandeling. De mens is niet te begrijpen wanneer men niet inziet dat hij meer en anders is dan alleen een beschouwend of denkend wezen: de mens zal handelend moeten optreden, en daaraan is, zoals nog zal blijken, een aparte vorm van kennisverwerving verbonden. Dat kennen en handelen aldus verschillen zegt iets over de aard van het menszijn.

Wanneer men zijn aandacht richt op het omgaan van de mens met zijn medemensen, dan zal blijken dat de mens niet te begrijpen is, wanneer men niet erkent dat hij op andere wijze omgaat met zijn medemensen dan met de natuur. Zo geldt bij voorbeeld dat de postulaten van de dialoog verschillen van die van de techniek, terwijl beide mede het statuut van de mens bepalen.²³ Onze instelling tot het leven-de (zowel organismen als mensen) is weer anders dan onze verhouding tot de dode natuur.²⁴

Wanneer men zijn aandacht vestigt op de omgang van de mens met zichzelf, blijkt dat die verhouding weer verschilt van die met de andere mensen (kennis over mijzelf is bij voorbeeld nooit 'vrijblijvend'). Ook hierin blijkt iets van onze menselijkheid.

Dergelijke bepalingen geven een dieptegrammatica die bepaalt welke dingen de mens mogelijk en niet mogelijk zijn. Hierdoor wordt iets onthuld omtrent de aard van de mens. Wij kunnen het met Wittgenstein eens zijn wanneer deze over zijn dieptegrammatica zegt dat daarin iets blijkt van de 'Naturgeschichte des Menschen'.²⁵

*Plaatsbepaling van de antropologie*²⁶

Wanneer men het antropologisch onderzoek vergelijkt met het transcendentaal onderzoek naar de voorwaarden voor de ervaring, moet er onmiddellijk op gewezen worden, dat er ook belangrijke verschillen zijn. Allerlei kantiaanse opvattingen, zoals de gedachte aan een transcendentaal subject als zuiver bewustzijn dat alle denken begeleidt, de transcendentale deductie, het a priori en tijdloos karakter van de

transcendentale voorwaarden, zijn, zoals in de loop van ons onderzoek zal blijken, niet zonder meer de onze. Wanneer men die term wil gebruiken, kan men ons onderzoek 'quasi-transcendentiaal' noemen.

Vervolgens is het van belang om de plaats van de antropologie te bepalen tegenover de wetenschap van de mens. Dat zullen wij doen op vier manieren.

(1) Om te beginnen is het duidelijk dat de antropologie geen nieuwe ervaringskennis over de mens aandraagt – er worden hier geen curieuze bijdragen gegeven aan de wetenschap van de mens, maar 'reminders' die ons moeten herinneren aan zaken die ons gewoonlijk ontgaan omdat we er te dicht op zitten, of omdat we ze stilzwijgend veronderstellen.²⁷

De antropoloog kan in de eerste plaats mogelijkheidsvoorwaarden aangeven voor de wetenschap van de mens – hij kan ons er bij voorbeeld aan herinneren dat aan diverse vormen van psychologie verschillende impliciete opvattingen over de mens ten grondslag liggen, die de psycholoog niet direct hoeven te interesseren, omdat ze voorafgaan aan zijn onderzoek. Zo gaat de empirische psychologie uit van een beeld van de mens als complex organisme dat nomologisch verklaarbaar is, terwijl de hermeneutische psychologie uitgaat van een opvatting over de mens als handelend en wedervarend wezen met een geschiedenis.

Omdat alle wetenschap uitgaat van impliciete opvattingen, en omdat alle wetenschap opkomt uit de 'gewone' levenservaring, en daarin weer vertaald moet worden, zal deze taak van de antropologie, het verhelderen van regels die uitgangspunt zijn voor de wetenschap, niet door de vooruitgang van de wetenschap overbodig gemaakt kunnen worden.²⁸

(2) Maar de taak van de antropologie is niet uitgeput met het geven van mogelijkheidsvoorwaarden voor de wetenschap. Immers, los van de wetenschappelijke observatie doen mensen in hun handelen en ondervinden steeds levenservaring op, die nogal eens onduidelijk en tegenstrijdig is, die grotendeels wordt vergeten, en vaak niet goed te beschrijven is. De taak van de filosofische antropologie hier is niet het toevoegen van nieuwe levenservaring, of het uitvoeren van 'zelfobservatie' of 'introspectie' – de antropoloog tracht zich op systematische wijze levenservaring te herinneren: 'Anthropologie ist der Versuch, im philosophischen Gespräch Lebenserfahrung auszutauschen'.²⁹ Dit zich-herinneren van levenservaring geschiedt niet alleen door 'op te halen' wat we vergeten waren, maar ook en vooral door te proberen de

levenservaring te beschrijven met behulp van een geschikte diept grammatica, zo dat ze op begrijpelijker en samenhangender wijze verschijnt dan ervoor.

Het uitwisselen van levenservaring geschiedt ook in het gewone gesprek, evenals in de literatuur. Toch verschillen die ondernemingen van de filosofische antropologie, aangezien het gesprek en de literatuur meestal individuele mensen of groepen betreffen, om aan zo beschrijving eventueel een gedachte van meer algemene strekking verbinden, terwijl de antropologie op systematische wijze die aspecten van de levenservaring ter sprake brengt, die de menselijkheid van de mens uitmaken.

(3) Dat de kennis van de antropoloog geen wetenschappelijke kennis is, blijkt niet alleen hierin dat het hem gaat om een herinnering aan al bekende levenservaring, maar ook in het gegeven dat deze herinnering, die een vorm van zelfkennis is, direct in ons leven ingrijpt zodat de distantie die vereist is voor wetenschappelijke kennis hier niet kan worden bereikt, wat ook niet nodig is: zodra we op filosofische wijze vragen naar de mens, zijn we daar zelf bij betrokken.³⁰ Het is niet mogelijk om de vraag te stellen of dergelijke kennis toegepast moet worden of niet. Zodra we antropologische kennis hebben, grijpt die in ons leven in, al is het maar doordat we ons eraan trachten te onttrekken. Filosofisch onderzoek is tegelijk zelfonderzoek, en dat houdt in dat het ook een terugvinden van mijzelf kan zijn.³¹ Wie de herinnerende zelfkennis wil verheffen tot een speciaal soort wetenschap (en dat geldt wellicht ook voor de hermeneutische psychologie) verkeert in een sciëntisme, dat de zaak gemakkelijk misleidend voorstelt. Vooralsnog kunnen wij ons verenigen met de gedachte van de 'unity of science': er is maar één grammatica van het wetenschappelijk onderzoek, maar in het wetenschappelijk onderzoek wordt niet alles gezegd wat er over de mens te zeggen is.³²

(4) Het verschil tussen filosofische antropologie en (in ieder geval toegepaste) wetenschap kan ten slotte hieruit duidelijk worden, dat de antropologie niet een systeem van uitspraken vormt, die bevestigd of weerlegd kunnen worden door een nauwkeurige vergelijking van deze uitspraken met hun objectgebied: de antropologie geeft begrippen en uitspraken die zo fundamenteel zijn, dat pas mede dankzij die begrippen en uitspraken de besproken zaak kan verschijnen (zie 1.1.).

Van een antropologie die afwijkt van voorgaande zal dan ook niet via een 'crucieel experiment' of door een nadere exploratie van het objectgebied kunnen blijken dat zij als vooruitgang moet worden beschouwd. Wat men kan vaststellen, is dat bestaande antropologieën

crisisverschijnselen vertonen, die blijken uit tegenstrijdigheden, uit het niet kunnen beschrijven van belangrijke gebeurtenissen, uit absurde consequenties, uit onleefbare opvattingen, etcetera.

Een nieuwe antropologie zal moeten trachten, een ander 'hermeneutisch ontwerp' op te stellen: een geheel van begrippen en uitgangspunten dat het te onderzoeken terrein zo laat verschijnen dat er geen crisisverschijnselen ontstaan. Maar van zo'n ontwerp moeten we maar afwachten of het zijn vruchten afwerpt in een beter begrip van de mens. De vruchtbaarheid van ons ontwerp zal moeten blijken uit de beantwoording van de vraag of wij de crises in andere antropologieën kunnen vermijden, of wij er algemeen bestaande gedachten over de mens een plaats in kunnen geven, en of wij een aanzet kunnen geven tot verder onderzoek.

Korte schets van ons 'ontwerp'

Wij willen beginnen met de omschrijving van het begrip 'levensvormen' zoals de geschiedfilosoof Droysen die gaf: 'diese Formen sind die sittlichen Gemeinsamkeiten, in denen wir leiblich und geistig werden, was wir sind, kraft deren wir uns über die klägliche Öde und Dürftigkeit unseres atomistischen Ichseins erheben, gebend und empfangend'.³³ Uit deze omschrijving willen wij een drietal punten naar voren halen:

(1) Allereerst wijst Droysen erop dat wij steeds onze individualiteit te buiten zijn in onze verhouding met de anderen (en met de wereld, voegen wij daaraan toe) – levensvormen laten niet zien hoe de mens 'sec', zonder zijn relaties is, maar geven weer hoe de mens zich verhoudt met het hem omringende.

(2) Levensvormen betreffen ons leven als geheel, zowel ons ingrijpen als ook ons ondervinden, en wel in hun onderlinge verhouding: we leven gevend en ontvangend.

(3) Droysen geeft een op het eerste gezicht raadselachtige formulering wanneer hij zegt dat we in onze levensvormen worden wat we zijn. Dat moet als volgt worden begrepen: in het voorafgaande zagen we dat het herinneren aan mogelijkhedenvoorwaarden van fenomenen ten slotte iets zegt over de aard van het menszijn. Maar waarom begrijpen we iets van de mens wanneer we mogelijkhedenvoorwaarden onderzoeken? Het antwoord op die vraag luidt: dat komt doordat de menselijke identiteit tot ontplooiing komt in levensvormen – de mens begrijpt zichzelf primair uit mogelijkheden.³⁴ Wij hopen duidelijk te maken dat de mens niet in eerste aanleg moet worden begrepen als object of

als subject, maar als wezen dat in mogelijkheden verkeert, en wel op specifieke wijze: de mens wordt in de realisering van zijn mogelijkheden niet iets anders, hij 'wordt in die realisering zichzelf'.

Wanneer de mens het wezen is dat zichzelf wordt, door het realiseren van zijn mogelijkheden, dan moet daaraan onmiddellijk worden toegevoegd, dat ook de mogelijkheid bestaat dat de mens zijn mogelijkheden niet realiseert, dat hij zichzelf niet is, dat hij 'oneigenlijk', 'van zichzelf vervreemd' is.

Alleen doordat de mens het wezen is dat zichzelf wel of niet kan realiseren heeft de antropologie betekenis voor de mens als een terugvinden van zichzelf. In de antropologie bevindt zich, door de bepaling van de mens als wezen dat zichzelf realiseert, een oproep tot eigenlijkheid, 'Sinnen und Sorgen, dasz der Mensch menschlich sei und nicht un-menschlich, "inhuman", das heiszt auszerhalb seines Wesens'³⁵ – er bevindt zich in de bepaling van de aard van de mens ook een oproep tot menselijkheid.³⁶

Wat wij willen laten zien, is, dat uit de aard van sommige fundamentele levensvormen blijkt, dat de mens niet alleen begrepen moet worden als wezen dat zichzelf wordt, maar ook en vooral als wezen dat zichzelf *niet* wordt, dat met andere woorden met zichzelf in tegenspraak is. Wij menen dat ook de antropologie als herinnering de mens niet zijn eenheid kan teruggeven, zoals veel filosofen menen. Naar onze mening is de mens naar zijn aard bepaald door oneigenlijkheid, die hij niet kan opheffen door eigenlijk te worden, en evenmin kan opheffen door haar gelaten te aanvaarden. Daardoor is de antropologische oproep tot eigenlijkheid en menselijkheid niet een manier, om de mens zijn eenheid te doen herkrijgen – de betekenis van die oproep is een andere dan gewoonlijk wordt gedacht.

Indeling van het werk

Wanneer het de taak van de antropologie is om de mens naar zijn mogelijkheden op te vatten, ligt het voor de hand, een onderzoek in te stellen naar de belangrijkste mogelijkheden waarin de mens leeft. In hoofdstuk 1 zullen we een schets geven van enkele fundamentele menselijke levensvormen die te beschrijven zijn als eenheden van ingrijpen en wedervaren, waarbij verantwoordelijkheid en keuzevrijheid, inzicht en draagkracht een bepalende rol spelen.

In hoofdstuk 2 zullen we ingaan op de tijdelijke aard van levensvormen: deze blijken, op grond van de rol van het wedervaren erin, historisch van aard te zijn, wat allerlei consequenties heeft voor ons

zelfbegrip – het is zelfs de vraag of we kunnen leven naar de tijdelijkheid onzer levensvormen.

In hoofdstuk 3 zullen we spreken over de verhouding van eindigheid en oneindigheid in de toekenning van autonomie en verantwoordelijkheid, in hoofdstuk 4 zal het gaan om de menselijke mogelijkheden en onmogelijkheden in het verwerven van inzicht, terwijl hoofdstuk 5 gewijd is aan de vraag of de mens de onvermijdelijkheid van zijn eindigheid kan dragen en aanvaarden.

Indeling van hoofdstuk 1

In de eerste paragraaf van hoofdstuk 1 zullen wij laten zien dat menselijke levensvormen eenheden zijn van ingrijpen, wedervaren en inzicht, in een specifieke verhouding, en dat daarin eigenschappen als autonomie en verantwoordelijkheid, logos en draagkracht een bepalende rol spelen.

In paragraaf 1.2 gaan wij verder in op de specifieke aard van het menszijn, dat we in 1.1 al omschreven als ‘zelfwording’: we laten zien dat deze zelfwording steeds geschiedt in specifieke relaties die ons met ons ingrijpen en wedervaren, in de wereld en met de anderen, verbinden. Wij noemen deze verbindingen: interne relaties.

In de daarna volgende paragrafen zullen wij onze dieptegrammatica aan een nader onderzoek onderwerpen, en wel door aspecten van levensuitingen te bespreken die met de eerder genoemde begrippen niet direct overeen lijken te komen. Zo zullen we in paragraaf 1.3 laten zien dat levensuitingen alleen kunnen bestaan wanneer er regelmaat in kan worden aangetroffen – de mens als wezen dat ingrijpt en ondervindt zal in gewoonten moeten verkeren.

Paragraaf 1.4 zal gewijd zijn aan de bespreking van een hiermee samenhangend aspect van levensuitingen – de onvermijdelijke ondoorzichtigheid ervan. De habituering en ondoorzichtigheid die we in onze levensuitingen moeten veronderstellen lijken op gespannen voet te staan met de gedachte aan zelf-inzicht, verantwoordelijkheid en draagkracht van de mens.

Hetzelfde lijkt op te gaan voor de zekerheden die ten grondslag liggen aan menselijke levensuitingen – daarvan is niet duidelijk of ze op inzicht berusten (1.5). Daarbij is ook onduidelijk hoe de mens de zekerheid, die hij in zijn levensuitingen verlangt en veronderstelt, in overeenstemming kan brengen met zijn verondersteld vermogen om wedervaren te dragen.

In paragraaf 1.6 geven we een samenvatting van onze bevindingen,

door een bespreking te geven van de verhouding van eindigheid en niet-eindigheid in onze levensuitingen: we moeten onze autonomie en ons inzicht aan dwang en duisternis onttrekken, maar zijn we daartoe in staat? We moeten aanvaarden dat we steeds aan niet-beheersbaar wedervaren zijn overgeleverd, maar kunnen we dat wel?

Noten

- 1 Zie bij voorbeeld Habermas 1976a 183, 187, 188, 191-198.
- 2 Zie bij voorbeeld Kant KrV 195.
- 3 Kant Prol 322/3.
- 4 Zie Wittgenstein Tr 4.463.
- 5 Zie Wittgenstein WWK 63; PB 51; BGM V15; PU 90.
- 6 Wittgenstein VB 22.
- 7 Wittgenstein PU 371, 373, 664.
- 8 Zie PU 23.
- 9 Zie Wittgenstein Z 294.
- 10 Zie bij voorbeeld Apel 1971 7.
- 11 Zie Scheler 1929b 111; 1929a 87.
- 12 Heidegger SZ 8-11, 38, 39.
- 13 Zie SZ 83: 'Die Dienlichkeit (Verweisung) aber als Zeugverfassung ist auch keine Geeignetheit eines Seienden, sondern die seinsmäßige Bedingung der Möglichkeit dafür, dass es durch Geeignetheit bestimmt sein kann' – zie voorts SZ 123/4.
- 14 Heidegger WW 80; zie 81, 85, 91; Hum 145, 188, 189, 191.
- 15 Zie Heidegger WW 80; Gadamer WM XVII.
- 16 Zie bij voorbeeld Kant KrV A112 265. Kant spreekt over het 'Land der Wahrheit, . . . umgeben von einem weiten und stürmischen Ozeane, dem eigentlichen Sitze des Scheins' (KrV 294).
- 17 Wittgenstein Tr 4.114.
- 18 Zie Van Heerden 1977 105.
- 19 Kant KrV 307; zie Brief an Herz, 26 mei 1789: 'wir können aber allen Verstand nur durch unseren Verstand und also auch alle Anschauung, nur durch die unsrige beurteilen'.
- 20 Wat kan ik weten? Wat moet ik doen? Wat mag ik hopen?
- 21 Kant WW (Cassirer) VIII 343, 344 – Zie Heidegger KM 199-202 (185-189).
- 22 Zie Duintjer 1966 351; Duintjer 1977 68.
- 23 De Boer 1975a 773.
- 24 Wittgenstein PU 284.
- 25 Wittgenstein BGM I 141; zie PU 415.
- 26 Wanneer wij over 'antropologie' spreken, bedoelen we steeds: filosofische antropologie.
- 27 Wittgenstein BGM I 141.
- 28 Zie bij voorbeeld Gadamer WM 522.

- 29 Kamlah 1973 42; vgl. Heidegger KM 226/7 (210, 211).
- 30 Zie bij voorbeeld Kamlah 1973 14, 15.
- 31 Zie De Boer 1975a 773.
- 32 Zie Gadamer WM 517.
- 33 Droysen, *Historik* ed. Hübner p. 401 (Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft).
- 34 Zie Heidegger SZ 145.
- 35 Heidegger Hum 151.
- 36 Wittgenstein VB 64.

1.1. Enkele antropologische grondbegrippen

Inleiding

Een voorbeeld dat bij Strasser te vinden is biedt een geschikt uitgangspunt voor onze uiteenzetting.¹

Wanneer wij twee waarnemingen hebben gedaan, bij voorbeeld: we hebben een stuk papier gezien dat werd opgejaagd door de wind, en we hebben een man gezien die werd opgejaagd door een woedende menigte, dan beseft iedereen dat ze verschillen. Het is echter de vraag waarin die verschillen gelegen zijn. Een viertal willen we hier noemen.

(1) De menigte is woedend, en de achtervolgde is angstig, beide ondervinden dus emoties, en dat is te zien, bij voorbeeld aan hun ge-laaitsuitdrukking. Bij het papier is dat niet het geval.

(2) Het gedrag van menigte en achtervolgde verschilt van dat van het papier. Zo kan men in het eerste geval allerlei waarderingen geven van het gedrag die in het tweede geval niet mogelijk zijn. Men kan bij voorbeeld vragen: 'Is de vlucht van de man geslaagd, of is de achtervolging geslaagd?', en ook: 'Behoorde de menigte wel een achtervolging in te stellen, behoorde de man niet stand te houden?'.

(3) Het is niet zinvol, om te zeggen dat het papier inzicht, of juist gebrek aan inzicht, heeft in zijn gedrag. Dat heeft wel zin ten aanzien van het gedrag van achtervolgers en vluchter.

(4) De toeschouwers van de twee gebeurtenissen kunnen juiste of onjuiste opvattingen hebben over die gebeurtenissen. Maar in het geval van de achtervolging is er meer mogelijk: de deelnemers aan de achtervolging kunnen disputeren over de betekenis van hun gedrag, zowel met elkaar als met de toeschouwers. Dit leidt tot de veronderstelling dat de mogelijkheidsvoorwaarden die de betekenis van het gedrag bepalen bij fysische gebeurtenissen een andere rol spelen dan bij mense-lijke levensuitingen.

In deze paragraaf zullen we allereerst ingaan op de hier geconstateerde verschillen tussen het gedrag van mens en papier: we zullen in het kort spreken over de plaats van het wedervaren in het menselijk leven, over het onderscheid tussen handelingen en gedrag, over de betekenis van zelf-inzicht, en over de plaats van mogelijkhedenvoorwaarden in het menselijk leven. Daarna zullen we, noodzakelijk op aanvankelijk summier wijze, ingaan op het onderscheid tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid in de diverse levensuitingen. We besluiten met een nadere concretisering van ons zoekontwerp: de verdeeldheid van de mens.

Menselijk wedervaren

De toeschouwer van de hierboven beschreven achtervolging zal het gedrag van de deelnemers eraan slechts kunnen begrijpen als 'opjagen en opgejaagd worden', wanneer hij ziet dat hun allerlei dingen overkomen. We zien dat zij emoties ondervinden als angst en haat, maar daar blijft het niet bij – de gebeurtenis is alleen te begrijpen wanneer we zien dat de achtervolgde het slachtoffer is van de menigte. Hij ondergaat hun achtervolging en antwoordt daarop met een vlucht. En ook de achtervolgers zijn niet uitsluitend actoren: ook zij ondervinden emoties, ook zij zijn in zekere zin het lijdend voorwerp van de achtervolgde. Zo bepaalt deze in welke richting de achtervolging zich zal voortzetten. Ook het slagen of mislukken van de nazetting zal beide partijen overkomen, bij voorbeeld als vreugde of pijn.

Kortom, in menselijke levensuitingen speelt niet alleen ingrijpen een rol, maar ook en vooral ondervinden, wedervaren. Ook blijkt dat ingrijpen en wedervaren niet los van elkaar staan: we grijpen veelal in op grond van iets dat we ondervinden, het gevolg van ingrijpen is vaak het ondervinden van iets, en het ingrijpen van de een betekent al gauw het ondervinden van de ander, die als antwoord de eerste weer iets kan doen wedervaren.

Hoewel ze op elkaar zijn betrokken, hebben ingrijpen en wedervaren toch verschillende eigenschappen: wedervaren is in ieder geval een gebeuren dat we, in tegenstelling tot het ingrijpen, niet zelf in de hand hebben, maar dat toch direct met onszelf te maken heeft. Ingrijpen houdt verband met het hebben van macht, autonomie – wedervaren heeft te maken met aangewezen-zijn, soms ook afhankelijkheid.

Het zal de lezer opgevallen zijn, dat wij in de beschrijving van de gebeurtenissen die mensen overkomen ouderwetse woorden als 'onder-

vinden' en 'wedervaren' toepassen, en niet gebruikelijker begrippen als 'beleving', 'ervaring', 'sensatie'. Dat heeft drie redenen, die meteen de aard van het wedervaren kunnen verhelderen:

(a) Wij gebruiken de term 'wedervaren' en niet begrippen als 'sensatie' of 'observatie', omdat die laatste begrippen, die onder de vigueur van empiristische of sensualistische opvattingen hun inhoud hebben gekregen, de suggestie wekken, als zou de mens, gelijk een onbeschreven blad, indrukken opdoen op gedistantieerde wijze, indrukken die hij vervolgens zou verbinden met een waardering, wat dan eventueel tot ingrijpen zou leiden.

Bij het wedervaren zoals wij dat opvatten daarentegen is de mens direct betrokken – wat de mens wedervaart is steeds direct 'goed' of 'slecht', 'aangenaam of niet' voor hem. Ons wedervaren is direct betrokken op onze behoefteigheid, en gaat dus vooraf aan het constateren van wat ons overkomt, of aan de reflectie op wat ons overkomt.² Wanneer ons bij voorbeeld vrees wedervaart, dan stellen we niet eerst een toekomstig kwaad vast, om dat vervolgens te gaan vrezen: het vrezen zelf ontdekt datgene wat bevreesd wordt op eigen wijze, en wel zo dat de persoon die bang is daar zelf direct bij betrokken is.³ Deze betrokkenheid bij het ondervinden bestaat doordat de mens een behoefteig wezen is.

(b) Wedervaren is niet hetzelfde als 'beleving' of 'ervaring', omdat ons veel gebeurtenissen wedervaren waarvan we geen besef hebben. Veel dingen overkomen ons zonder dat we ons ervan bewust zijn – gebeurtenissen als slaap, dood, geboorte overkomen ons, maar we beleven ze niet.⁴ Het is ons ook mogelijk om ons af te keren van datgene wat ons wedervaart, hoewel we soms zullen worden overvallen door het wedervaren waarop we, al dan niet met besef, zijn aangewezen.

Ook 'onbewuste motieven' overkomen ons, per definitie zonder dat we er besef van hebben. (Het wedervaren betreft niet in eerste instantie datgene wat in de objectiverende kennisverwerving blijkt – bij voorbeeld ons adrenalinegehalte –, maar datgene waarop we in ons leven zijn aangewezen).

(c) Wedervaren is niet hetzelfde als 'ervaring', omdat dat laatste begrip, behalve ter aanduiding van besef en bewustzijn, ook vaak wordt gebruikt om een mogelijk gevolg van wedervaren aan te duiden. Iemand die veel is overkomen, en die dat heeft 'verwerkt', noemen we vaak een persoon met veel ervaring. We gaan ervan uit dat hij iets met zijn wedervaren heeft weten te doen, ervan heeft geleerd. Maar uit het ondergaan van wedervaren volgt niet noodzakelijk ervaring in die zin: soms is wedervaren onverwerkbaar of onaanvaardbaar. Dit

onderscheid tussen wedervaren en ervaring kan ons er op wijzen dat wij niet zonder meer zijn overgeleverd aan ons wedervaren, maar er vaak een houding tegenover kunnen aannemen.

In het wedervaren wordt ons in ieder geval duidelijk dat we als mensen niet uitsluitend actors of denkers zijn, maar dat we zijn aangewezen op datgene wat we niet zijn. Nu is het wel zo dat wij door ingrijpen wedervaren kunnen opheffen (we kunnen bij voorbeeld behoeften bevredigen, en verdriet verwerken), maar dat betekent niet dat geleidelijk aan het wedervaren een minder belangrijke positie zou gaan innemen tegenover het ingrijpen, immers:

(a) het ingrijpen is, omdat het een al dan niet geslaagd resultaat heeft dat ons overkomt, steeds aangewezen op wedervaren;

(b) van de meest fundamentele vormen van wedervaren, zoals geboorte en dood, is het niet duidelijk hoe we die ooit zouden kunnen opheffen door ingrijpen;

(c) ook het machtigste handelen (het scheppende handelen) is aangewezen op bestaande omstandigheden, en wordt steeds bedreigd door mogelijke storingen.⁵

Een aanduiding van de, naar nog zal blijken, moeilijk te overschatten betekenis van het wedervaren in het menselijk leven, kan worden verkregen uit de volgende omschrijving van Heidegger: 'Im Verhalten zum Seienden, das der Mensch nicht selbst ist, findet er das Seiende schon vor als das, wovon er getragen wird, worauf er angewiesen ist, dessen er im Grunde bei aller Kultur und Technik nie Herr werden kann. Angewiesen auf das Seiende, das er nicht ist, ist er zugleich des Seienden, das er je selbst ist, im Grunde nicht mächtig'.⁶

Handelen en gedrag

In het voorbeeld van de achtervolging bleek het gedrag van de mensen anders beschreven te kunnen worden dan het gedrag van het papier, en wel omdat er beoordelingen aan te pas kunnen komen. Wat wordt daarmee bedoeld? Uiteraard kunnen we ook een beoordeling geven van het gedrag van het papier (we kunnen het bij voorbeeld onaangenaam vinden dat het wegwaait), maar ten aanzien van menselijk handelen kunnen we vaak op specifieke wijze beoordelingen geven, namelijk zodanig dat de beoordeling niet alleen wordt toegeschreven aan de actor, maar hem tegelijk kan worden toegerekend, wat inhoudt dat de actor verantwoordelijk kan worden gesteld voor datgene wat hij doet. Dat gebeurt op twee manieren: enerzijds beoordelen we hande-

lingen aan de hand van ethische maatstaven (behoort men zo'n handeling wel uit te voeren), anderzijds beoordelen we handelingen ook 'intern': we kunnen ons afvragen of de persoon erin slaagt, de handeling zo uit te voeren als hij hem zich had voorgesteld, los van de vraag of het ingrijpen al dan niet ethisch verantwoord is. We kunnen ons met andere woorden afvragen of een actor een handeling al dan niet correct uitvoert naar de maatstaven die voor die handeling gelden. (Los van de vraag of rekenen een goede zaak is, kan men berekeningen van een leerling beoordelen als correct of incorrect aan de hand van de maatstaven die voor het rekenen gelden).

Op handelingen die op een dergelijke manier geëvalueerd kunnen worden is de actor aanspreekbaar, wij kunnen hem daarover ter verantwoording roepen. Deze eigenschap van interne evalueerbaarheid maakt, dat menselijk handelen op andere wijze beschouwd kan worden, dan het gedrag van objecten en organismen (al kan men via abstractie menselijk handelen op dezelfde wijze beschouwen als het gedrag van een organisme). Men kan dit verschil laten zien aan zulke belangrijke menselijke levensuitingen als handelingen, taalgebruik en kennisverwerving.

Wanneer we, om een voorbeeld van Ryle aan te halen⁷, zien dat een zuigeling of dronkaard een loper op een schaakbord verplaatst, toevallig op een manier die bij een schaker als (on)juiste zet zou gelden, kunnen we toch niet zeggen dat baby of dronkeman een schaakzet uitvoerde. Het verplaatsen van een schaakstuk en het doen van een schaakzet zijn verschillende gebeurtenissen, hoewel er dezelfde fysische bewegingen bij betrokken kunnen zijn. Nu ligt dat verschil niet in een psychisch schaduwgebeuren dat het doen van een schaakzet zou begeleiden, zodat de gebeurtenis een fysische 'buitenzijde' en een psychische 'binnenzijde' zou hebben. Dergelijke psychische begeleidingsverschijnselen zijn vaak afwezig (schakers denken veelal niet aan de regels voor het schaakspel wanneer ze een zet uitvoeren), en als ze aanwezig zijn, zijn ze voor de evalueerbaarheid van het gedrag niet van belang. Het verschil tussen het fysische gedrag en de evalueerbare handeling ligt niet in een specifieke gebeurtenis bij de actor (waarin men zich dan via een analogieredenering of via empathie zou moeten verplaatsen), maar is hierin gelegen dat de schaker speelt volgens de regels van het schaakspel, en daarop aangesproken kan worden, wat in het geval van het louter verplaatsen van een schaakstuk niet mogelijk is. (We kunnen de dronkaard wellicht op ethische wijze verwijten dat hij het spel in de war heeft gestuurd, we kunnen hem niet intern verwijten dat hij volgens de maatstaven van het schaakspel een onjuiste

zet uitvoerde).

Net zo geldt: wat een op papier geschreven taaluiting onderscheidt van fysisch identieke inktvlekken, en het geven van een bevel onderscheidt van een verzameling klanken waarop een organisme een respons geeft, is het gebruik van de regels van een taal, die de betekenis van de inktvlekken en klanken bepalen, en daarmee de verantwoordelijkheid van sprekers en luisteraars mogelijk maken. Ook hier geldt dat het onderscheid tussen de aansporende stimulus waarop het organisme een respons geeft, en het bevel dat door een actor al dan niet wordt uitgevoerd, niet ligt in een subjectief gebeuren dat zich in de menselijke psyche zou afspelen, terwijl het organisme dat gebeuren zou moeten ontberen. Het verschil ligt hierin dat een bevel, in tegenstelling tot een stimulus, gegeven en uitgevoerd wordt volgens regels die interne en ethische evalueringen mogelijk maken. Voor de deelnemers is dat regelgeleid handelen even direct waarneembaar als het gedrag van een organisme. (De regels die bij voorbeeld bij het geven en opvolgen van een bevel een rol spelen betreffen niet alleen de syntactische en semantische grammaticaliteit van de uitingen, maar ook andere omstandigheden. Een bevel kan op interne wijze onjuist genoemd worden, wanneer de beveler (bij voorbeeld doordat hij de ondergeschikte is) niet in de positie verkeert om een bevel uit te vaardigen, of wanneer degene die het bevel krijgt niet in de positie verkeert om het uit te voeren).

Dit onderscheid tussen verantwoordelijk ingrijpen en gedrag betreft niet alleen handelingen en taalgebruik, maar ook de kennisverwerving. Men kan wel een omschrijving geven van de gedragingen van een persoon die kennis verwerft (hij wendt zich tot het object, kijkt aandachtig), maar daarmee hebben we de kennisverwerving nog niet volledig beschreven: daarvoor moet er ook sprake zijn van een criterium, aan de hand waarvan juiste kennisaanspraken van onjuiste worden onderscheiden.⁸ Degenen die kennisaanspraken doen gelden zijn dan ook verantwoordelijk voor die aanspraken: deze moeten in overeenstemming zijn met de werkelijkheid, en wanneer dat op grond van argumenten nodig is, moeten ze worden herzien.⁹

Het onderscheid tussen het gedrag van een organisme en het handelen van een mens blijkt niet alleen in de beschrijving ervan (toeschrijven versus toerekenen), maar ook in het antwoord op waarom-vragen met betrekking tot die uitingen: voor het gedrag van organismen en objecten geven we oorzaken aan, voor het handelen van mensen geven we vaak redenen aan in antwoord op waarom-vragen. Het woord 'omdat' speelt in de twee volgende gevallen een verschillende

rol: 'De rat kiest het linker hokje omdat hem geleerd is dat zich daarachter voedsel bevindt' en 'Piet opent de linker deur omdat hij weet dat zich daarachter de provisiekast bevindt'. Dit verschil is weer niet primair gelegen in een psychische voorstelling die Piet van de heerlijkheden achter de deur maakt, en die de rat niet zou hebben, maar hierin dat Piet verantwoordelijkheid draagt voor de redenen die hij voor zijn handelen geeft, niet alleen in ethische zin (redenen kunnen soms 'onbehoorlijk' worden genoemd), maar ook op interne wijze (we kunnen vragen of een gegeven reden wel voldoende is om het gedrag te rechtvaardigen; we kunnen ook vragen of de reden die de actor opgeeft wel de werkelijke is). Kortom, wie redenen heeft voor zijn ingrijpen, zal voor die redenen moeten instaan, en ook de verantwoordelijkheid moeten nemen voor de eventuele onjuistheid ervan – dat laatste blijkt hierin dat hij met zijn handelen moet ophouden of er betere redenen voor moet vinden.¹⁰

Men bedenke bij dit alles: in het geval van het gedrag van organismen kunnen we vaak in zekere zin wel onjuistheden toeschrijven (bij voorbeeld: 'de rat kiest het verkeerde hokje, hoewel hem geleerd is dat de beloning zich in het linker bevindt'), dat gebeurt zelfs ten aanzien van planten ('de tomaten voldoen niet aan de kwaliteitseisen', 'de sneeuwkllokjes houden zich niet best') en natuurgebeurtenissen ('de lente valt te laat in dit jaar') – we kunnen met betrekking tot het gedrag van organismen ook wel antwoorden op waarom-vragen met iets dat op een reden lijkt ('de hond doet een kunstje omdat hij op een beloning hoopt'), toch geschiedt het spreken over (on)juistheid en redenen in deze gevallen per analogiam; men kan de organismen en natuurgebeurtenissen immers niet ter verantwoording roepen over hun gedrag, en men kan evenmin zijn eigen gedrag tegenover hen verantwoorden.¹¹

Het is ons niet mogelijk, om onszelf en de anderen primair te beschouwen als organismen die gedrag vertonen en niet als mensen die handelen en daarmee verantwoordelijkheid dragen, al is die mogelijkheid er wel in tweede instantie. Een dergelijke opvatting immers vervalt in een pragmatische paradox – degene die de mens primair als organisme beschouwt, zal zichzelf niet als organisme kunnen beschouwen, omdat hij moet staan achter de waarheidsaanspraak van zijn opvatting. Bovendien kan hij zijn theorie alleen naar voren brengen wanneer hij erkenning ervan nastreeft door verantwoordelijke mensen.¹² (Zie appendix.)

Wanneer we zeggen dat het uitvoeren van handelingen, het gebruiken van taal en het doen gelden van kennisaanspraken te maken hebben met de verantwoordelijkheid van degene die die handelingen etcetera uitvoert, dan is daaraan tegelijkertijd nog een belangrijke aanspraak verbonden. We gaan ervan uit dat degene die een handeling uitvoert waarvoor hij verantwoordelijk kan worden gesteld, een bepaalde zelfstandigheid heeft, en daarmee bedoelen we dat hij de distantie heeft tegenover zijn handelen die we wel aanduiden met het begrip keuzevrijheid: we stellen gewoonlijk iemand alleen verantwoordelijk voor een handeling wanneer hij die handeling ook niet of anders had kunnen uitvoeren. De vluchtende uit het voorbeeld kan slechts verantwoordelijk worden gesteld voor zijn vlucht, wanneer hij de keuze heeft gehad om niet te vluchten. We kunnen iemand daarentegen voor een onwillekeurige niesbui niet verantwoordelijk stellen, want hij had geen andere keus.¹³

Aan fysische objecten kunnen we geen wedervaren toekennen, aan organismen in zekere zin wel. Maar organismen kennen geen autonomie. Hetzelfde geldt voor het inzicht.

Inzicht in levensuitingen

Het derde verschil tussen het gedrag van objecten of organismen, en dat van de personen die betrokken zijn bij de achtervolging, betreft de mogelijkheid, om te spreken van inzicht of de afwezigheid daarvan in het gedrag. We gaan ervan uit dat degene die een handeling uitvoert waarvoor hij verantwoordelijk kan worden gesteld, een zekere mate van inzicht in zijn handeling heeft. We veronderstellen dat hij weet wat hij doet, niet in de zin dat de betekenis van zijn handelen hem voortdurend voor ogen staat, of dat hij een nauwkeurige beschrijving kan geven van alle regels die het handelen bepalen, maar in die zin dat hij een vraag naar de (on)juistheid van zijn handeling zou kunnen beantwoorden wanneer die gesteld zou worden. Soms wordt deze voorwaarde nog sterker geformuleerd – soms wordt iemand verantwoordelijk gesteld voor een handeling, ook al zegt hij de betekenis ervan niet beseft te hebben, namelijk wanneer men van oordeel is dat hij de betekenis van zijn handeling wel had kunnen en moeten inzien. Wanneer de man die werd achtervolgd door de menigte niet beseftte dat hij werd nagezeten, en slechts naar zijn verloofde snelde, kan hem bezwaarlijk laf gedrag worden aangerekend, tenzij men hem nalatigheid wil verwijten door te stellen dat hij had behoren te weten dat hem een massa op de hielen zat.

Dus met het toeschrijven van verantwoordelijkheid is niet alleen het uitgangspunt van de keuzevrijheid verbonden, maar ook het uitgangspunt van de redelijkheid, de 'inzichtelijkheid' van handelingen: het kritiseren van verantwoordelijk handelen onderscheidt zich ook van het bestraffen van organisme-gedrag, doordat er een aanspraak op redelijk inzicht, zowel bij degene die de kritiek geeft als bij degene die hem ontvangt, mee is verbonden. Ook het verklaren van een gebeurtenis met een reden onderscheidt zich van het verklaren ervan met een oorzaak doordat een reden in ieder geval potentieel duidelijk is in zijn redelijkheid voor zowel actor als waarnemer.

Uiteraard kan de mens ook inzicht hebben in organisme-achtige gedragingen en oorzaken bij hemzelf (hij kan bij voorbeeld waarnemen dat zijn haar uitvalt) – maar dat inzicht bepaalt niet direct mede de verantwoordelijkheid voor die haaruitval. Wanneer men zichzelf observeert heeft men dus op andere wijze inzicht in zichzelf dan wanneer men middels het nemen en krijgen van verantwoordelijkheid blijk geeft van zelfinzicht (Op p. 43 zullen wij ingaan op de betekenis van zelfinzicht in het wedervaren).

Wanneer wij zeggen dat menselijk handelen zich door verantwoordelijkheid, keuzevrijheid en logos onderscheidt van het gedrag van een organisme, dan dient men het volgende in het oog te houden:

(a) Dat menselijk handelen bovenvermelde eigenschappen heeft, sluit niet uit dat het beschouwd kan worden alsof het het gedrag was van een organisme, door middel van een methodische reductie.

(b) Lang niet alle menselijk gedrag bestaat uit handelingen zoals we die hierboven omschreven – gedragingen als: schrikken, hoesten, struikelen zijn in eerste instantie geen handelingen die verbonden zijn met verantwoordelijkheid, keuzevrijheid en inzicht. Deze gedragingen zijn eerder verbonden met het menselijk wedervaren.

(c) Veel handelingen zijn aanvankelijk wel verbonden met keuzevrijheid en inzicht, maar verliezen, door gewoontevorming, dit karakter, en worden pure routine. Men denke maar aan het bedienen van de pedalen wanneer men voor het eerst autorijdt, en na enige jaren van oefening. Veel handelingen ook hebben de eigenschappen van verantwoordelijkheid, keuzevrijheid en inzicht nooit eigenlijk bezeten. Men denke maar aan tradities en zeden die nooit besproken, laat staan gekozen worden. Ook hier speelt het wedervaren een belangrijke rol.

(d) Sommige handelingen zijn wel verbonden met verantwoordelijkheid enzovoort, maar op gedistantieerde wijze: voor sommige dromen,

sommige onbewuste motieven, verdrongen doelstellingen etcetera kan iemand wel verantwoordelijk gesteld worden, maar alleen zo dat men begrijpt dat deze handelingen op allerlei manieren hun karakter van eigenlijke handelingen zijn kwijtgeraakt (bij voorbeeld doordat ze door de actor worden voorgesteld als wedervaren dat losstaat van hemzelf, of doordat ze verbonden zijn met verwrongen aanspraken op inzicht). Dergelijke handelingen moeten eerst hun werkelijke aard, waarvan ze zijn 'vervreemd', herkrijgen, alvorens ze handelingen in de meest pregnante betekenis kunnen heten.

Men kan nu de opvatting verdedigen: in menselijke levensvormen spelen zowel wedervaren als ingrijpen een rol. Het ingrijpen voldoet meer of minder aan de eigenschappen van verantwoordelijkheid, keuzevrijheid en logos, en hoe minder dat het geval is, des te meer heeft het handelen het karakter van wedervaren. In het hierna volgende zal blijken dat deze relatie tussen ingrijpen en wedervaren nog complexer is, doordat het wedervaren in zekere zin ook is verbonden met vrijheid, verantwoordelijkheid en inzicht.

We hebben drie eigenschappen van menselijke levensuitingen die verschillen van het gedrag van fysische objecten besproken (de betekenis van het wedervaren, van de verantwoordelijkheid en van het inzicht). Nu moeten we ingaan op het onderscheid in de mogelijkheden-voorwaarden voor de beide soorten van gebeurtenissen.

Mogelijkheidsvoorwaarden

De kennis die wij verkregen in het geval van de achtervolging bleek af te wijken van de kennis van het papier, doordat de deelnemers aan de achtervolging zelf ook kennis hebben over hun handelingen, en daarmee de kennisaanspraken van de toeschouwers kunnen betwisten. Dat brengt ons tot het vermoeden dat mogelijkheden-voorwaarden menselijk handelen op andere wijze bepalen dan het gedrag van organismen en objecten. Ten einde dat onderscheid goed te kunnen weer-geven, moeten we eerst verduidelijken hoe de verhouding is tussen de mogelijkheden-voorwaarden voor het verschijnen der fysische wereld, en de mogelijkheden-voorwaarden voor onze kennis daarvan.¹⁴

Willen we het gedrag van het stuk papier kunnen beschrijven, dan moeten we ervan uitgaan dat aan allerlei voorwaarden is voldaan: we moeten ervan uitgaan dat het papier eenduidig te beschrijven is, dat het zich in de ons bekende tijdsopvolging bevindt, dat het met be-

hulp van de drie primaire kleuren te beschrijven is, dat het een zekere uitgebreidheid heeft, dat het gedrag ervan te verklaren is met behulp van wetten die geen uitzonderingen toelaten (*natura non facit saltus*), enzovoort.

Nu is het opvallend, dat er geen mogelijkheid bestaat om dergelijke voorwaarden voor het verschijnen van het papier op hun juistheid te toetsen door ze met het actuele gedrag van het papier te vergelijken – immers, het gedrag van het papier kan ons pas verschijnen wanneer we uitgaan van deze voorwaarden. Dat heeft als belangrijke implicatie dat wij niet met onze kennis kunnen treden tussen de wereld zoals die ons verschijnt, en de voorwaarden voor onze kennis van deze wereld – het is ons niet mogelijk om de wereld zo te kennen als zij is los van de mogelijkheidsvoorwaarden voor onze kennis: ‘die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung’.¹⁵

Wittgenstein heeft deze gedachtengang toegespitst door erop te wijzen dat het spreken over de identiteit van een object of gebeurtenis slechts zin heeft wanneer er criteria zijn als mogelijkheidsvoorwaarden waardoor die identiteit wordt bepaald¹⁶ – men kan pas spreken over ‘hetzelfde’ wanneer er maatstaven zijn die bepalen wat kan gelden als ‘hetzelfde’. Dat geldt bij voorbeeld ook voor de identiteit van getallen: men begrijpt de aard van een getal *p* pas wanneer men het systeem kent waarin *p* zijn plaats heeft, en waardoor de identiteit van *p* wordt bepaald.¹⁷ Kortom, de identificatie van een ding als dit of dat, waardoor een uitdrukking wordt verbonden met iets in de werkelijkheid, is altijd de toepassing van een regel die de betekenis van de uitdrukking bepaalt.¹⁸

Net als Kant ziet ook Wittgenstein dat het niet mogelijk is om tussen de mogelijkheidsvoorwaarden voor de identiteit van objecten, en de mogelijkheidsvoorwaarden voor de kennis ervan te treden: ons verwerven van kennis geschiedt in een systeem van mogelijkheidsvoorwaarden die niet met de werkelijkheid kunnen worden vergeleken, omdat het systeem zelf het levenselement vormt waarin kennisverwerving pas kan optreden, en waarin de wereld voor ons ontsloten wordt: ‘Ich habe ein Weltbild. Ist es wahr oder falsch? Es ist vor allem das Substrat alles meinen Forschens und Behauptens’.

Het zal duidelijk zijn, dat men als filosoof niet kan spreken over grammaticale identiteits-regels zonder over de wereld te spreken, en dat men evenmin iets kan zeggen over de mogelijkheidsvoorwaarden voor de wereld buiten dergelijke regels van de dieptegrammatica om:

Nu is het opvallend dat de regels van onze dieptegrammatica een dubbele functie hebben: zij laten ons niet alleen het terrein van mogelijke objecten en gebeurtenissen zien, zij maken het ook mogelijk dat wij beoordelingen geven over gebeurtenissen in de wereld – de mogelijkheid-scheppende regels functioneren ook als maatstaven, zij maken 'Urteilskraft' mogelijk, het vermogen om te bepalen of een ding of gebeurtenis onder een gegeven regel valt of niet.²⁰

Dat het hier gaat om verschillende functies van mogelijkheidsvoorwaarden (het mogelijk maken van het verschijnen der wereld, en het mogelijk maken van de beoordeling van kennisaanspraken), blijkt hieruit, dat het zinloos is om aan te nemen dat zich een gat of onjuistheid bevindt in het verschijnen van de wereld middels de mogelijkheidsvoorwaarden, terwijl die mogelijkheid wel bestaat ten aanzien van menselijke beoordelingen van de wereld. Bij voorbeeld: het causaliteitsbeginsel als mogelijkheidsvoorwaarde voor het verschijnen der natuur laat oorzakelijke verbanden toe, en sluit andere relaties uit, er zijn echter geen onjuiste oorzaken.

In de menselijke kennisverwerving gaan we uit van een principe dat correspondeert met het causaliteitsbeginsel, Leibniz' principium reddendae rationis sufficientis: we moeten voldoende gronden aangeven voor onze kennisaanspraken met betrekking tot de natuur. Dit principe is mogelijkheidsvoorwaarde voor de kennisverwerving, zoals het causaliteitsbeginsel mogelijkheidsvoorwaarde voor het verschijnen der natuur is. Degene die zich niet aan dit principe wil confirmeren verworft eenvoudig geen kennis meer. Toch heeft het principe van voldoende grond nog een functie, die het causaliteitsbeginsel niet heeft – het kan ten opzichte van concrete kennisaanspraken een kritische betekenis hebben, het kan dienen als maatstaf ter beoordeling van kennisaanspraken, en wel op de volgende manieren:

(a) Het kan gebeuren dat iemand tracht kennis te verwerven onder de vigueur van het principe van voldoende grond, maar dit principe op onjuiste wijze gebruikt. In zo'n geval geldt de formulering van Hempel: de standaards voor de wetenschappelijke verklaring tonen enerzijds de logische structuur van ons verklaren, maar anderzijds geven ze 'criteria for the critical appraisal of particular proofs'.²¹ Zo is het mogelijk dat iemand wel volgens het beginsel van voldoende grond te werk gaat in zijn verklaring, maar op een zodanige wijze dat de wet die hij daarbij toepast onvoldoende is om de gebeurtenis waarom het gaat te verklaren, of zodanig dat de wet onduidelijk is geformuleerd,

of zo dat de specifieke omstandigheden waaronder wordt verklaard niet zijn verduidelijkt. In zo'n geval gaat men wel uit van het principe van voldoende grond, maar men doet het op onjuiste wijze. Men kan in zo'n geval ook aan de hand van het principe dat men zelf op verkeerde wijze huldigt worden opgeroepen tot verbetering.

Ditzelfde vindt men ten aanzien van andere mogelijkheidsvoorwaarden voor het verschijnen der natuur. De natuur kan slechts verschijnen wanneer gebeurtenissen eenzinnig zijn – een gebeurtenis moet aan het identiteitsbeginsel voldoen. Het equivalent van dit beginsel in de kennisverwerving is het principe van de analyseerbaarheid: dezelfde gebeurtenissen zijn op dezelfde wijze te beschrijven, en wanneer dat niet het geval is, dan zijn het verschillende gebeurtenissen; en, verschillende gebeurtenissen zijn verschillend te beschrijven, en wanneer dat niet kan, zijn het dezelfde gebeurtenissen.

Welnu, het identiteitsbeginsel bepaalt het verschijnen van gebeurtenissen, en wat er niet aan voldoet is geen gebeurtenis – het is onzinnig om te zeggen dat gebeurtenissen op onjuiste wijze aan dat beginsel voldoen. Het hiermee corresponderend principe van de analyseerbaarheid is evenzeer mogelijkheidsvoorwaarde, van de kennisverwerving: wie aan dit beginsel niet wil voldoen, doet niet mee aan de kennisverwerving. Maar het beginsel van de analyseerbaarheid functioneert ook als kritische maatstaf ten aanzien van menselijke kennisaanspraken. Het gebeurt nogal eens dat mensen wel uitgaan van dit beginsel, maar op onjuiste wijze (bij voorbeeld: de beschrijving van een gebeurtenis is niet onafhankelijk van de beschrijving van het fenomeen waardoor zij verklaard wordt, zodat ze deels door zichzelf verklaard wordt). In zo'n geval kan men worden opgeroepen om volgens het beginsel waarvan men altijd al uitgaat, op juiste wijze te denken.

(b) De voorwaarden die de mogelijkheid van het verschijnen van een werkelijkheidsgebied bepalen, gelden voor dat terrein en niet voor andere terreinen, en daarmee is alles gezegd. In het verwerven van kennis komt het evenwel voor, dat mensen voorwaarden voor één soort van kennis uitbreiden naar andere gebieden van onderzoek. Soms wordt een beginsel gebruikt voor een terrein waarop het in het geheel niet van toepassing is. We spreken dan van een 'categoriefout' (bij voorbeeld: het verwarren van fysische en mathematische uitgangspunten in de vraag of we getallen moeten zoeken in de geest of in de wereld). Soms ook wordt het toepassingsgebied van een beginsel zodanig uitgebreid, dat het niet langer 'werkt', crises veroorzaakt: er zijn bij voorbeeld mensen die bij het beschrijven van de menselijke verantwoordelijkheid zijn uitgegaan van het causaliteitsbeginsel zoals dat

voor de natuur is geformuleerd. Omdat het werkelijkheidsgebied van het verantwoordelijk handelen zoals we dat kennen niet op behoorlijke wijze verschijnt in het licht van die mogelijkheidsvoorwaarde, spreken we hier van een oneigenlijk uitgangspunt.

In dergelijke gevallen kunnen we weliswaar niet spreken over 'onjuistheid' in het leven naar de mogelijkheidsvoorwaarden, maar het is toch zo dat we degene die een categoriefout maakt of een beginsel oneigenlijk gebruikt, kunnen oproepen om het beginsel, dat hij kent, en waarnaar hij ook leeft, nu daar te gebruiken waar het thuishoort. Het is niet zo dat er bij een categoriefout of bij oneigenlijk gebruik in het geheel geen sprake meer is van het veronderstelde uitgangspunt: juist op grond van dat beginsel kan iemand worden opgeroepen om er op eigenlijke wijze naar te leven. Zoiets is met betrekking tot de natuur ondenkbaar. Zodra het causaliteitsbeginsel ergens niet van toepassing is, is het voor dat werkelijkheidsgebied opgeheven.

Kortom, we kunnen de voorwaarden voor het verschijnen der wereld niet los zien van de voorwaarden van de kennis ervan, maar er is wel een verschil: alleen in zoverre deze voorwaarden betrekking hebben op de menselijke kennis kunnen ze verondersteld en toch doorbroken worden. Juist doordat de mens, uitgaande van de mogelijkheidsvoorwaarden voor de kennis, juiste en onjuiste, eigenlijke en oneigenlijke kennisaanspraken kan hebben, heeft het zin om hem verantwoordelijk te stellen voor zijn claims, en kan hij opgeroepen worden om fouten en oneigenlijkheden te herstellen.²²

Bij dit alles dient men niet te vergeten dat wij spreken over regels die mogelijkheidsvoorwaarden zijn voor een werkelijkheidsgebied en de kennis ervan. In de kennisverwerving kan men, naast deze instituerende regels (die dus tevens kritisch zijn ten opzichte van concrete kennisaanspraken) ook andere regels ontdekken die niet instituerend zijn, bij voorbeeld methodische regels of regels voor de observatie. Dergelijke regels geven een nadere invulling van de instituerende regels, en kunnen evenzeer (on)juist worden gebruikt. Het verschil tussen instituerende en dergelijke modifierende regels ligt hierin dat men alleen de laatste in hun geheel kan laten vallen zonder de aard van de kennisverwerving aan te tasten. Men bedenke evenwel dat het onderscheid tussen instituerende en modifierende regels vloeiend is: het nu en dan doorbreken van een instituerende regel in de menselijke kennisverwerving heft de kennis nog niet op, en het systematisch doorbreken van modifierende regels heeft wel degelijk invloed op de aard van de kennisverwerving. (Wanneer bij voorbeeld de regels voor het onderzoeken

via microscopen, of voor het statistisch toetsen, voortdurend geschon- den zouden worden, zodat er geen overeenstemming meer bereikt zou kunnen worden over meetresultaten, zou de kennisverwerving ten slot- te onmogelijk worden).

Wanneer we nu het spreken over mogelijkheidsvoorwaarden uitbrei- den van de kennis der natuur naar andere menselijke levensuitingen, dan vallen ons de volgende verschillen op:

(a) Bij menselijke levensuitingen en de kennis ervan is er geen spra- ke van één systeem van mogelijkheidsvoorwaarden, die zowel voor de kennis als voor de objecten ervan gelden, maar gaat het om twee systemen van mogelijkheidsvoorwaarden: immers, niet alleen de ken- nis ervan, maar ook de menselijke levensuitingen zelf zijn bepaald door specifieke mogelijkheidsvoorwaarden. Wie bij voorbeeld de regen- dansen van een primitieve stam onderzoekt, heeft te maken met twee kaders van mogelijkheidsvoorwaarden: enerzijds gelden er voor de stam regels die bepalen wat een regendans is, en wanneer die moet worden uitgevoerd (en de onderzoeker zal die regels moeten leren ken- nen wil hij zijn werk kunnen verrichten), anderzijds heeft de onderzoe- ker ook te maken met de regels voor het wetenschappelijk onder- zoek.²³ Een en ander brengt ons ertoe, te zeggen: bij menselijke levens- uitingen kunnen we in zekere zin wel treden tussen de voorwaarden voor de uiting, en die voor de kennis ervan. Onderzoeker en onder- zochte kunnen een gesprek voeren waarin hun respectieve levensuitin- gen met elkaar kunnen worden geconfronteerd.

(b) Levensuitingen worden mogelijk gemaakt door levensvormen, maar dat gebeurt op andere wijze dan in het geval van natuurgebeur- tenissen: de levensvormen die levensuitingen van mensen mogelijk maken zijn tegelijkertijd voor diezelfde mensen criteria waarmee hun levensuitingen kunnen worden beoordeeld.

Dat is gemakkelijk aan te tonen in eenvoudige gevallen van spelle- tjes: de figuur van de loper in het schaakspel wordt naar haar moge- lijkheid bepaald door de regels van dat spel. Maar die regels bepalen meteen wat wel en niet mag in het spel: wie een loper per ongeluk rechtuit verplaatst wordt op zijn vingers getikt. We zeggen niet dat die man niet kan schaken, maar we roepen hem op om zich als schaker aan de grondregels van het spel te houden. Net zo geldt: de regels die bepalen wat een service is in het tennisspel, of wat geldt als het slui- ten van de gordijnen zijn voor degenen die die levensuitingen vertonen (en dus niet alleen voor de toeschouwers) tevens de maatstaven waar- mee een onjuiste van een juiste service, een goed van een half gesloten

gordijn worden onderscheiden.²⁴ (We hebben het hier niet over een 'goede' service in de zin van 'een bal die de tegenstander voor problemen plaatst' – dat is het gebruik van een modifierende regel – maar over een service die al dan niet juist is volgens de maatstaven voor het serveren (bij voorbeeld het al dan niet plaatsen van de voet over de baseline): wie op een dergelijke wijze onjuist serveert is niet iemand die in het geheel niet meer serveert, maar iemand die wel degelijk de regels voor het serveren volgt, zij het op onjuiste wijze, en die kan worden opgeroepen om zijn eigen regels te volgen).

Ook in andere menselijke levensuitingen ontmoeten we, net als in de kennisverwerving, behalve onjuistheden ook oneigenlijkheden. Zo is onze omgang met onze medemensen naar haar mogelijkheid bepaald door de regels voor de menselijke communicatie, terwijl onze omgang met objecten mede wordt bepaald door technische regels. Wie nu technische regels gebruikt in zijn omgang met andere mensen (bij voorbeeld ze uitsluitend als materiaal voor zijn doeleinden gebruikt) kan geen onjuistheid worden verweten, maar wel oneigenlijkheid: hij gaat van technische regels uit op een terrein dat beter wordt ontsloten middels regels voor de communicatie, en hij kan worden opgeroepen tot eigenlijkheid, doordat men hem kan wijzen op de regels voor communicatie en techniek, waarvan hij zelf uitgaat.

Dergelijke mogelijkheden van oproepen tot juistheid en eigenlijkheid kunnen slechts bestaan doordat de regels die menselijke levensuitingen institueren, niet alleen mogelijkheden bepalen en uitsluiten, maar ook maatstaven vormen die in een kritische verhouding staan tot de concrete levensuitingen die erdoor worden bepaald.

Men bedenke dat deze mogelijkheid niet beperkt is tot menselijk ingrijpen, maar evenzeer het wedervaren betreft: we kunnen kritiek hebben op bij voorbeeld het wedervaren van verdriet door iemand, omdat we van mening zijn dat het niet voldoet aan de maatstaven die voor verdriet gelden (hij beweent bij voorbeeld op hartverscheurende wijze een hem onbekende tante). Een dergelijke kritiek betreft niet alleen modifierende regels voor het wedervaren, maar ook instituerende: 'verdriet' is in zijn betekenis mede bepaald door onze gevoelens over het verlies van familieleden. Ook op de uiting van wedervaren, die intern met het wedervaren zelf is verbonden, kunnen we kritiek hebben: we kunnen iemand 'aanstellerig' vinden in zijn geschreeuw, al erkennen we dat hij zich gebrand heeft. Hier kan de kritiek eveneens instituerende regels betreffen: de betekenis van pijn staat niet los van het uiten van kreten na verbranding.

Wedervaren kan ook als 'oneigenlijk' worden bekritiseerd: zo kunnen hele terreinen van behoeften onwerkelijk worden genoemd, omdat ze, naar de mening van de beoordelaar, te zeer afwijken van datgene wat gewoonlijk een behoefte heet (bij voorbeeld de behoefte aan luxe-goederen, of aan alcohol).

Een belangrijke rol speelt de beoordeling als (on)eigenlijk in de verhouding van de mens tot zijn wedervaren: wij kunnen allerlei vormen van wedervaren tot ons toelaten, maar ze ook ontlopen. Iedere mens heeft bij voorbeeld met zijn sterfelijkheid te maken, en toch zal hij het besef daarvan gewoonlijk niet tot zich toelaten. Dat betekent niet dat hij niet langer door zijn sterfelijkheid wordt bepaald, maar dat hij zich er wel degelijk toe verhoudt, zij het op oneigenlijke wijze. Juist doordat de mens is aangewezen op zijn wedervaren, ook wanneer hij zich ervan afkeert, kan hij tot een eigenlijke verhouding ermee worden opgeroepen.

De plaats van onjuistheid en oneigenlijkheid in onze levensuitingen

Het belang van het gegeven, dat mogelijkhedenvoorwaarden voor menselijke levensuitingen niet alleen een terrein afbakenen, maar ook het onderscheid tussen juiste en onjuiste, eigenlijke en niet-eigenlijke levensuitingen binnen dat terrein aanduiden, kan moeilijk worden overschat. Allereerst willen we dit onderscheid aan de hand van enkele voorbeelden verduidelijken.²⁵

Wanneer een schaker bij hoge uitzondering een partij weggeeft, bij voorbeeld door schaakblindheid, dan zeggen we: hij heeft een onjuiste zet gedaan, maar daarmee bedoelen we niet te zeggen dat hij niet heeft geschaakt of niet kan schaken. Wanneer iemand zich echter voortdurend mat laat zetten in de eenvoudigste situaties, en ook geen moeite doet om zijn koning te beschermen, dan zeggen we dat hij niet kan schaken, of dat hij een ander spel dan het schaakspel speelt. Iets dergelijks vinden we in het onderscheid tussen de valsspeler en de spelbreker (met dat verschil dat de valsspeler zijn onjuistheden met opzet begaat).²⁶

Een voorbeeld uit het dagelijks handelen: tegen iemand die geleerd heeft wat het betekent om hamer en spijkers te hanteren, en die bij uitzondering een spijker krom slaat, zeggen we: 'sla die spijker er eens goed in' – maar iemand die nooit heeft leren timmeren kunnen we niet hetzelfde verwijt maken; in dat geval kunnen we hoogstens zeggen: 'jij kunt niet timmeren', maar dat is een ander soort, namelijk een

ethisch, verwijt. (Men mene niet dat het hier alleen een modificerende regel betreft: iemand die altijd spijkers krom slaat, en daarover zijn tevredenheid uit, weet niet wat instituerend is voor het begrip 'timmeren').

Wanneer er sprake is van een onjuistheid of oneigenlijkheid in levensuitingen, dan blijft het geheel van regels dat die levensuitingen mogelijk maakt, bestaan, en dat zou in de natuur niet mogelijk zijn. Zodra we zouden menen dat een opeenvolging van gebeurtenissen niet aan het causaliteitsbeginsel voldoet, is daarmee het beginsel omvergoorpen.²⁷ Het onderscheid tussen onjuistheden die worden bepaald aan de hand van toch veronderstelde mogelijkheidsvoorwaarden, en datgene wat wordt uitgesloten door die mogelijkheidsvoorwaarden, kan als volgt worden verduidelijkt:

(a) Wie een onjuistheid begaat binnen de regels die een levensuiting mogelijk maken, kan in principe zijn onjuistheid aan de hand van diezelfde regels onderkennen, en ook herstellen.²⁸ Pas degene die na lang pogen een dergelijk inzicht niet krijgt, begaat geen onjuistheid meer binnen de regel, maar volgt de regel in het geheel niet. Wie een reken-som verkeerd uitrekent, kan aan de hand van de regels voor het rekenen worden opgeroepen een verbetering aan te brengen. Alleen degene die ondanks alle kritiek volhoudt dat hij de som toch goed had uitgerekend, volgde blijkbaar niet de regels die instituerend zijn voor ons rekensysteem. (Wij verwijten hem dan eerst oneigenlijkheid, en wanneer ook dat geen resultaat heeft noemen we hem ontoerekeningsvatbaar).

(b) Een onjuistheid binnen de regels voor een levensuiting is als het ware binnen die regels te voorzien. Pas wanneer er een 'fout' in een geheel onvoorspelbare richting wordt begaan, wordt het twijfelachtig of we nog wel met dezelfde regels te maken hebben.²⁹ Men denke aan het onderscheid tussen de mening 'ik ben als kleuter in Drente geweest' en de opvatting 'ik ben als kleuter op Venus geweest'. De eerste opmerking kan juist of onjuist zijn, binnen ons systeem van kennisverwerving, de tweede maakt dat wij eraan twijfelen of onze communicatiepartner wel ons systeem van kennisverwerving deelt.

Dus een onjuistheid of oneigenlijkheid laat de regels waarbinnen zij ontstaat, en waaraan zij beoordeeld wordt, intact. Pas wanneer afwijkingen zo groot of systematisch zijn dat de regels die onze levensuitingen institueren werkelijk aan het wankelen raken, spreken we niet langer over onjuistheden binnen die regels. Wie een onjuiste berekening maakt bij het verkopen van hout per m^3 , door het per ongeluk per m^2

te berekenen, doet iets, dat volgens ons systeem dat instituerend is voor het verkopen van hout, verkeerd is, maar hij laat dat systeem intact. Wie echter met opzet hout per oppervlaktemaat verkoopt, en niet per inhoudsmaat, en volhoudt dat een plank op zijn kant gezet minder kost dan horizontaal, die zet het systeem dat instituerend is voor het verkopen van hout op de helling.³⁰ Een persoon die dit laatste doet en volhoudt kunnen we ten slotte niet langer weerspreken. We zeggen dat hij een andere levenswijze heeft dan wij.³¹

(c) Wie zich vergist of oneigenlijk is in zijn levensuitingen, wordt daarom nog niet als irrationeel of ontoerekeningsvatbaar beschouwd, in tegendeel, juist omdat deze persoon de regels voor de levensuiting beheerst, kan hij zijn fout of oneigenlijkheid herstellen. Pas wanneer iemand de regels voor menselijke levensuitingen herhaaldelijk en op fundamentele wijze violeert, achten wij hem niet langer toerekeningsvatbaar.³²

Het antropologisch belangwekkend aspect van de mogelijkheid dat de mens zich vergist of oneigenlijk is in zijn levensuitingen, en dus niet voldoet aan de voorwaarden voor die levensuitingen, terwijl die voorwaarden toch gehandhaafd blijven, ligt hierin, dat de mens blijkbaar kan worden aangesproken op iets dat hij is en toch nog moet worden. Wanneer ik iemand op een onjuiste berekening wijs, veronderstel ik juist dat hij kan rekenen: alleen daardoor kan hij de berekening verbeteren. De mens wordt dus redelijk op grond van zijn al veronderstelde redelijkheid. Omdat de mens een bepaalde soort van levensuitingen beheerst, kan hij worden opgeroepen om die levensuitingen dan ook uit te voeren.

Dit geldt ook voor het wedervaren – dat staat evenmin als het ingrijpen los van de menselijke zelf-wording. Juist doordat de lijder weet wat de voorwaarden zijn voor het wedervaren van verdriet, en doordat hij eraan voldoet, zij het op onwaarachtige wijze, kan hij worden opgeroepen tot authenticiteit in zijn beleving en uiting van smart. Alleen iemand die weet wat het is om verdriet te hebben, kan worden opgeroepen om zich niet aan te stellen. En degene die zijn wedervaren ontloopt, zodat hij het niet meer beseft, kan niet beschouwd worden als iemand die dat wedervaren niet langer overkomt, in tegendeel, juist doordat hij blijft voldoen aan de voorwaarden voor zijn wedervaren, kan zijn onbewustheid hem als vlucht voor de werkelijkheid worden aangewreven, en kan hij worden opgeroepen om op eigenlijke wijze te leven naar het wedervaren dat hem toch bepaalt.

Nu we hebben laten zien, dat menselijke levensvormen eenheden zijn van ingrijpen, wedervaren en inzicht, die hun geldigheid kunnen behouden ondanks onjuistheden en oneigenlijkheden, moeten we duidelijk maken, dat het niet zo is, dat de ene levensuiting uit wedervaren bestaat, en de andere uit ingrijpen, enzovoort, maar dat in alle levensuitingen deze drie elementen op interne wijze met elkaar zijn verbonden, zij het telkens op verschillende wijze.

Wedervaren in het ingrijpen. Allereerst willen we erop wijzen, dat ook daar waar we ingrijpen (en inzicht verwerven) het wedervaren zijn eigen rol heeft. Niet alleen de omstandigheden voor het ingrijpen zijn gebeurtenissen die ons overkomen, ook het ingrijpen zelf is onlosmakelijk met wedervaren verbonden. We zagen al dat menselijk ingrijpen gerelateerd is met de mogelijkheid van interne beoordelingen als juist of onjuist. Deze beoordelingen worden niet alleen toegeschreven aan de actor, maar hem ook toegerekend. Dit toerekenen is slechts mogelijk wanneer we ervan uitgaan dat de actor een zekere zelfstandigheid heeft, die hieruit blijkt, dat hij de handeling waarom het gaat ook niet of anders had kunnen uitvoeren. Maar het toerekenen van handelingen aan de actor is ook alleen maar mogelijk wanneer hij zich de kwalificaties van zijn handelingen aantrekt. Toerekenen van handelingen zou niet mogelijk zijn wanneer mensen door die beoordelingen niet geraakt zouden worden, deze niet zouden ondervinden als lof of blaam.³³

Zelfs een zo etherische activiteit als het denken, waarin de mens maximale vrijheid heeft, is niet mogelijk zonder dat het de denker wedervaart, dat bij voorbeeld het onlogische afkeurenswaardig is, en het logische lofwaardig. Het naast elkaar staan van tegengestelde uitspraken is op zich nog geen contradictie (er kan bij voorbeeld sprake zijn van een grap, of van een decoratie). Er zal, om een tegenspraak te krijgen, een regel moeten zijn, die het de denker verbiedt om beide uitspraken als waar te beschouwen. Soms worden tegenspraken als schijnbaar beschouwd, en dat komt doordat ze als onschadelijk worden ondervonden (men denke aan de tegenspraak van de kretenzische leugenaar) – contradicties zijn slechts belangrijk doordat ze mensen overkomen.³⁴

Dus een tegenspraak, en in het algemeen datgene wat in het denken als onjuist geldt, kan slechts bestaan voor mensen, die zoiets ondervinden als 'verboden', 'onmogelijk'. A fortiori geldt hetzelfde voor onjuistheden in de kennisverwerving en het ingrijpen. Men kan dit ook zo

formuleren: wanneer hij ingrijpt heeft de mens een zekere keuzevrijheid, in ieder geval de vrijheid om de handeling juist of onjuist uit te voeren. Maar die keuzevrijheid wordt direct begrensd, doordat het onjuiste de mens als blaam wedervaat, als iets waarvoor hij de verantwoording niet kan nemen. Dus ook het meest vrije ingrijpen is aangewezen op ondervinding.

Ingrijpen in het wedervaren. Niet alleen is het ingrijpen op wedervaren aangewezen, maar omgekeerd geldt ook dat het wedervaren ons niet zonder meer bepaalt: we hebben ook tegenover ons wedervaren een zekere vrijheid en verantwoordelijkheid.

(a) Soms kunnen we verantwoordelijk gesteld worden voor ons wedervaren, of voor de afwezigheid ervan, doordat wij ter verantwoording worden geroepen voor het ingrijpen dat tot het wedervaren heeft geleid, of dat het wedervaren heeft opgeheven. Van iemand die hoofdpijn ondervindt na een woelige nacht, zeggen we: hij heeft zijn kater aan zichzelf te danken. Net zo: iemand die in zijn eentje zijn honger stilt, terwijl zijn kinderen niets te eten hebben gekregen, kan verantwoordelijk gesteld worden voor de afwezigheid van het ondervinden van honger.

(b) Soms kunnen wij verantwoordelijk gesteld worden voor wedervaren dat in ons levensontwerp noodzakelijk is: wanneer iemand graag een studie wil voltooien, zal hij de daarbij behorende kwellingen 'op de koop toe moeten nemen' – wie zich tegen dat wedervaren verzet, kan in het licht van zijn ontwerp ter verantwoording worden geroepen.³⁵

(c) Ook wanneer wedervaren onvermijdelijk is (bij voorbeeld een ongeneeslijke ziekte) staat het niet los van onze verantwoordelijkheid – we kunnen immers het onvermijdelijke gelaten aanvaarden, en ons er ook innerlijk tegen verzetten.

(d) Van vele vormen van wedervaren hebben we geen besef, bij voorbeeld omdat het nog niet aanwezig is terwijl het toch onvermijdelijk komt, of omdat het zich achter onze rug afspeelt. Maar ook tegenover wedervaren dat niet tot ons doordringt kunnen wij een houding hebben die niet losstaat van onze verantwoordelijkheid: al kunnen wij onze geboorte en dood niet bewust ondergaan, toch kunnen we er een houding tegenover aannemen: we kunnen de dag van onze geboorte zegenen of vervloeken, we kunnen trachten op ons sterven vooruit te lopen of het juist te vergeten. Bovendien kunnen we ons al dan niet openstellen voor het besef dat veel wedervaren ons bepaalt zonder dat we er weet van hebben. Iemand kan ter verantwoording worden geroepen omdat hij er onvoldoende rekening mee hield dat hij in zijn

leven buiten wil en bewustzijn om door allerlei gebeurtenissen wordt bepaald.

Dus, wedervaren is doordrongen van verantwoordelijkheid, staat ook niet los van de menselijke autonomie. De vrijheid wordt in het ingrijpen begrensd, maar strekt zich uit tot over het wedervaren.

Hierbij willen we opmerken: hoewel ons ingrijpen steeds is doortrokken van wedervaren, zullen we ons, terwille van de duidelijkheid, concentreren op het ingrijpen dat het minst is bepaald door wedervaren – dat is het verantwoordelijk en vrij handelen. Net zo zullen wij speciale aandacht schenken aan het wedervaren dat het minst van ingrijpen is doortrokken – dat is het wedervaren dat ons onverwacht overkomt, terwijl het tevens onvermijdelijk is, dat wil zeggen niet door ingrijpen op te heffen. Om dit wedervaren (dat veelal een crisiskarakter heeft), van andere vormen van wedervaren te onderscheiden, zullen we het ‘wedervaren-bij-uitstek’ noemen.

Inzicht in ingrijpen en wedervaren. Dat kennisaanspraken iets te maken hebben met een openstaan van de mens naar de wereld en de anderen zal niet vaak worden bestreden: aanspraken op kennis kunnen slechts waar of onwaar zijn wanneer de mens zo openstaat naar de wereld, dat hem maatstaven zijn gegeven waaraan hij dergelijke aanspraken kan beoordelen. Niet alleen waarheid, maar ook onwaarheid, schijn, verhulling, zijn slechts mogelijk voor de mens als degene die openstaat naar de wereld – zoals Heidegger het uitdrukt: ‘Nur einem existenzial so gelichteten Seienden wird Vorhandenes im Licht zugänglich, im Dunkel verborgen’.³⁶ Omdat menselijke aanspraken op kennis steeds worden bedreigd door onwaarheid etcetera, zal de menselijke verhouding met de wereld er niet uitsluitend een van inzicht kunnen zijn: met het onthuld-zijn van betekenissen, maatstaven enzovoort zullen verhulling en ondoorzichtigheid onlosmakelijk verbonden zijn.

Minder algemeen is de gedachte dat niet alleen de kennisverwerving slechts mogelijk is dankzij het openstaan van mensen voor de betekenissen van de wereld waarin ze leven, maar dat hetzelfde geldt voor ingrijpen en wedervaren.

Toch zag reeds Aristoteles dat niet alleen de kennis, maar het ingrijpen in het algemeen te maken heeft met ‘ἀληθεύειν’ – onthuld-zijn.³⁷ Die gedachtengang is begrijpelijk wanneer men zich eraan herinnert, dat ingrijpen te maken heeft met verantwoordelijkheid, terwijl men slechts verantwoordelijk gesteld kan worden voor handelingen waarin men op een specifieke wijze inzicht heeft.

Hiervoor stelden we al dat de onthulling die samenhangt met het ingrijpen niet dezelfde is als die welke aan de kennisverwerving voorafgaat. Ryle verduidelijkt dat onderscheid door erop te wijzen dat 'knowing how' niet hetzelfde is als 'knowing that': wanneer we zeggen dat iemand tot een handeling in staat is (bij voorbeeld 'een spijker in de muur weet te slaan'), dan schrijven we hem niet een groot vermogen tot beschouwelijk observeren toe, maar een praktisch kunnen, een inzicht dat uit het ingrijpen zelf blijkt. Dat praktisch inzicht inderdaad verschilt van beschouwelijk inzicht kan hieruit blijken: vaak is iemand praktisch tot een handeling in staat, zonder daarvoor de criteria en regels te kunnen formuleren. Bovendien is het vaak slechts mogelijk, een handeling beschouwelijk tegemoet te treden wanneer men haar al op praktische wijze kent. Ten slotte moet iedere vorm van gedistantieerde kennisverwerving weer beschouwd worden als een activiteit die praktisch beheerst moet worden.³⁸

Heidegger laat de antropologische betekenis van dit onderscheid zien wanneer hij erop wijst dat het observerend toekijken een andere wijze van wereldontsluiting is dan het omzichtig ingrijpen. Hoe meer men bij voorbeeld een hamer aanstaart, des te minder ontdekt men ervan: men moet hem gebruiken, pas dan verkrijgt men het praktisch inzicht, dat door Heidegger 'Umsicht' wordt genoemd.³⁹ Dit omzichtig hanteren is slechts mogelijk wanneer wij zo openstaan voor de wereld, dat zij ons op een dergelijke manier kan verschijnen.⁴⁰ Zo moet de techniek niet in de eerste plaats worden opgevat als middel om doelen te bereiken, maar als manier om de wereld te ontsluiten.⁴¹ Dat ook het inzicht dat aan het ingrijpen ten grondslag ligt vermengd is met onwaarheid en verhulling, ligt, gezien de mogelijkheid van mislukking van ingrijpen en de onoverzichtelijkheid van de betekenis ervan, voor de hand.

Maar ook wedervaren is verbonden met een eigen wijze van inzicht, dat evenmin als het inzicht dat behoort bij het ingrijpen is af te leiden uit het gedistantieerd observeren. Hoe inzicht en wedervaren met elkaar zijn verbonden, willen we eerst aan een drietal voorbeelden laten zien.

(a) Zoals we hierboven al zagen: mensen zijn niet zonder meer aan hun wedervaren overgeleverd, ook hun verantwoordelijkheid is erbij betrokken. Maar zodra de menselijke verantwoordelijkheid er een rol in speelt, zal ook inzicht met wedervaren te maken moeten hebben. Dat kan men goed laten zien aan het wedervaren van een begeerte of verlangen. Een organisme wordt door zijn 'drive' zonder meer gedron-

gen tot het uitvoeren van gedrag (bij voorbeeld: door honger wordt het dier gedrongen tot het zoeken van voedsel). Maar de mens wordt zelden of nooit op een dergelijke wijze tot ingrijpen gedrongen – hij heeft besef van zijn 'drang', en daardoor is er geen sprake meer van drang maar van begeerte, waarin, door de mogelijkheid van inzicht, zich een component van ingrijpen bevindt.⁴² Begeerte leidt daardoor niet tot de respons van een organisme, maar tot het verantwoordelijk handelen van een mens. Door dit mede bepalend inzicht verschilt begeerte onder meer in de volgende opzichten van drang: we kunnen ons de bevrediging van de begeerte voorstellen, we kunnen erover praten, we kunnen verschillende manieren van bevrediging onderscheiden en vergelijken, we kunnen het begeren opschorten of inhouden. Kortom, doordat zijn wedervaren is verbonden met inzicht, wordt de mens niet zonder meer door zijn wedervaren bepaald – hij kan zich ertoe verhouden, en daardoor is zijn wedervaren deel van zijn zelf-wording. Wie meent dat er een 'laatste basis' van wedervaren is, waaruit ingrijpen en expressie onvermijdelijk voortkomen ('ik moest het wel doen, want ik voelde het zo'), die miskent de rol van het inzicht in het menselijk wedervaren, en reduceert de mens tot een mechanisch geduid organisme.

De verbondenheid met inzicht is niet alleen te vinden bij het wedervaren van begeerte, maar ook in andere gevallen van ondervinden – zo kunnen we soms redelijke kritiek hebben op de vrees die iemand wedervaart, door te stellen dat die vrees ongegrond is, dat wil zeggen geen reëel object heeft, en dus niet berust op juist inzicht. Ook op de uiting van wedervaren kunnen we kritiek hebben, bij voorbeeld 'hij laat zijn vrees niet tot zich toe'.

(b) Alleen door aan te nemen dat bij de mens inzicht en wedervaren met elkaar zijn verbonden, is te begrijpen dat de mens dingen kan ondervinden die hij niet 'van nature' ondervindt. Zo kan de mens door leren behoeften krijgen die hij aanvankelijk niet kon hebben omdat het benodigde inzicht hem ontbrak. Kinderen leren, spruitjes lekker te vinden, en er ten slotte naar te verlangen. Er zijn ook mensen die culturele behoeften hebben – sommigen hebben geleerd, te verlangen naar het lezen van een boek, of naar het beluisteren van muziek. Een bekend verschijnsel in dit verband is dat datgene wat aanvankelijk alleen middel was om een begeerte te bevredigen, later zelf object van verlangen wordt – hierbij kan geld als het standaardvoorbeeld dienen.

Door de verbondenheid met inzicht, kan de mens ook datgene ondervinden wat hij niet direct ervaart, hij kan terugreiken naar het verleden, en bij voorbeeld een besef van schuld ondervinden over een

handeling die hij jaren geleden heeft uitgevoerd. Hij kan ook vooruitgrijpen naar de toekomst, en bij voorbeeld angst ondervinden over een gebeurtenis die nog jaren op zich zal laten wachten. Anders gezegd: ook wanneer hem gebeurtenissen wedervaren verkeert de mens in mogelijkheden, wordt hij zichzelf.

(c) Uit de vorige voorbeelden moet gebleken zijn dat menselijk wedervaren verbonden is met inzicht. Daarbij gaat het om inzicht dat wordt geleverd door het gebruik van taal. Hoezeer de ontslotenheid die we door onze taal hebben bepalend is voor de aard van ons wedervaren kan blijken uit de manier waarop wij waarnemingen doen. Ons waarnemen heeft aspecten die aan ingrijpen herinneren (we moeten de werkelijkheid op een bepaalde wijze 'aansnijden' om iets te kunnen waarnemen), maar ook aspecten die met wedervaren te maken hebben. Die laatste aspecten zijn bepaald door de mogelijkheid van inzicht die de mens heeft dankzij de taal – in ons waarnemen zijn we afhankelijk van wat ons wedervaart, maar dat is gevormd door het inzicht dat de taal ons biedt. Wat wij bij voorbeeld primair horen, is niet een aantal geluiden, die we vervolgens samenstellen, om dan tot de conclusie te geraken dat we een auto horen voorbijgaan. Wat we primair horen is een auto die voorbijgaat (en vervolgens kunnen we via abstractie misschien de daarvoor specifieke geluiden onderscheiden).⁴³ Wat we horen is dus bepaald door wat we, dankzij de taal, kunnen weten. Hetzelfde geldt bij voorbeeld voor het tasten – wanneer hij een onbekend oppervlak betast zegt iemand bij ontdekking 'schuurpapier', en pas in tweede instantie, na abstractie, 'ruw', 'raspend'.⁴⁴ Dus waarnemen, ook als wedervaren opgevat, geschiedt primair middels onze wereldontsluiting die door de taal plaatsvindt, en is direct met het openstaan van de mens verbonden.

Nu is de openheid die wedervaren en het inzicht daarin mogelijk maakt, een andere dan die welke het gedistantieerd objectiveren mogelijk maakt, en die welke aan het omzichtig ingrijpen ten grondslag ligt. Dat kan men laten zien door te wijzen op de rol die het wedervaren te midden van ons ingrijpen speelt: wanneer wij omzichtig instrumenten hanteren, dan zijn we gewoonlijk niet op die instrumenten en hun omgeving gericht, maar op datgene wat bereikt moet worden. Maar soms wedervaart ons een crisis in het hanteren: het werktuig is onbruikbaar, er ontbreekt materiaal, er staat iets het bereiken van het doel in de weg. Een dergelijke crisis dwingt onze aandacht terug naar onze werktuigen en hun omgeving, die nu niet meer als onderdeel van het hanteren worden 'meegenomen', en evenmin als gedistantieerde

objecten worden geobserveerd: in het wedervaren laten de dingen zich zien als weerstand, onverzettelijkheid⁴⁵, datgene wat wij ondervinden treft ons. Dit ondervinden van weerstand (dat ten grondslag moet liggen aan het wedervaren-bij-uitstek) is slechts mogelijk dankzij een specifiek openstaan van ons naar de wereld: 'Das "Wider" und "Gegen" sind in ihren ontologischen Möglichkeit durch das erschlossene In-der-Welt-sein getragen'.⁴⁶ Ten slotte laat deze vorm van openstaan ons zien dat we niet alleen macht uitoefenen in de wereld, maar ook zijn overgeleverd aan datgene wat niet in onze macht is, waarop we zijn aangewezen.

Omdat we lang niet al ons wedervaren beseffen, omdat we langs ons wedervaren kunnen heenleven, is de ontslotenheid die wedervaren mogelijk maakt tegelijkertijd ook afgeslotenheid en verduistering.

Zo moeten we besluiten: dat wij leven in de wereld betekent niet alleen dat wij denken en waarnemen op redelijke wijze (waarheid en onwaarheid), maar ook en vooral dat ons ingrijpen en wedervaren doordrongen zijn van inzicht (bij voorbeeld in de beoordeling juist-onjuist, echt-onecht, terecht-niet-terecht). Ingrijpen zowel als wedervaren zijn dan slechts mogelijk dankzij het openstaan van ons naar de wereld en haar betekenis, dat echter onmiddellijk is verbonden met onwaarheid en verborgenheid.

Nu we een begin hebben gemaakt met een dieptegrammatica waarin de begrippen ingrijpen, wedervaren en inzicht in hun onderlinge verhoudingen een hoofdrol vervullen, willen wij laten zien welke betekenis de in het begin van de paragraaf gemaakte opmerking 'de mens wordt die hij is' in dit verband heeft.

Eigenlijkheid en oneigenlijkheid

In het voorgaande bleek, dat de menselijke aard verduidelijkt kan worden, wanneer wij menselijke mogelijkheden blootleggen. Wanneer de mens kan worden opgevat als (on)mogelijkheid, dan zal daarmee bedoeld worden, dat hij niet voltooid is, dat hij in (ver)wording is, waarbij hij niet iets anders wordt (zoals bij voorbeeld de eikel tot eik wordt) maar zichzelf. Dat deze opvatting van het menselijk leven verhelderend is, kan hieruit blijken dat alleen in het licht van deze mensopvatting begrepen kan worden welke rol ingrijpen en ondervinden in het menselijk leven spelen.

Hiervoor zagen we, dat de mogelijkheden voorwaarden voor het men-

selijk ingrijpen een opvallende status hebben, doordat ze doorbroken kunnen worden door onjuistheden, zonder dat ze hun gelding verliezen. In de regels voor het menselijk ingrijpen zijn dan 'zijn' en 'niet-zijn' op merkwaardige wijze met elkaar verbonden: wanneer iemand een handeling onjuist uitvoert, dan wordt die handeling niet ten volle gerealiseerd, en toch kunnen we ook niet zeggen dat er van die handeling in het geheel geen sprake is.

Bovendien viel het op dat iemand die een handeling onjuist heeft uitgevoerd, aan de hand van dezelfde regel die mogelijkheidsvoorwaarde voor de handeling is, kan worden opgeroepen tot het juist uitvoeren van de handeling. Die oproep is geen ethische aansporing, maar ligt besloten in de regels die de actor zelf ten uitvoer legt.

Moeten we dan niet zeggen: degene die op onjuiste wijze leeft naar een regel, wordt opgeroepen om zijn eigen regel te volgen, met andere woorden, wordt opgeroepen om te worden wat hij al is, namelijk volger van de regel in optimale betekenis? En hetzelfde geldt voor het juist toepassen van een regel: wanneer de boekhouder op het punt staat een berekening uit te voeren, realiseert hij de regels die hij toch al beheerst (het is niet zo dat hij door zijn berekeningen uit te voeren leert rekenen, zoals dat bij een scholier het geval is). Maar dan moeten we zeggen: wanneer mensen ingrijpen volgens maatstaven die mogelijkheidsvoorwaarden zijn voor hun ingrijpen, dan verwerkelijken zij wat er al is, en worden zij (dankzij hun verantwoordelijkheid) opgeroepen om te worden wat ze al zijn.

Hetzelfde kan gezegd worden van het wedervaren: de mens heeft steeds een verhouding tot zijn wedervaren, waaronder het wedervaren-bij-uitstek, dat hem als toekomstige mogelijkheid die onbeheersbaar en onverwacht is, toch reeds nu bepaalt, en kan daarom worden opgeroepen, om te leven naar het wedervaren dat bij zijn leven hoort. Zo kan degene die verliefdheid is overkomen worden opgeroepen, om naar dat wedervaren te leven (in plaats van blozende ontkenningen te ventileren). En wie bang is, maar toch fluitend door het donkere bos loopt, kan worden opgeroepen, zijn 'bange zelf te worden' – degene die een dergelijke oproep doet, maakt de ander niet bang, hij laat hem zo bang zijn als hij al is.

Wanneer iemand op onjuiste wijze ingrijpt of ondervindt, dan verkeert hij in de irrealis: hij leeft naar zijn levensvormen, maar op irreële wijze. Levensvormen zijn wel de grondslag van irreële levensuitingen, maar toch moeten die levensuitingen nog in overeenstemming worden gebracht met de regels ervoor.

Zoals we op p. 33 al zagen, kan de irrealis van onjuistheid en onechtheid worden versterkt tot oneigenlijkheid. Dat geschiedt, wanneer mensen niet zo maar onjuist ingrijpen of onecht wedervaren, maar min of meer systematisch langs vormen van ingrijpen of wedervaren heenleven. Wij drukken dat vaak uit door te zeggen: 'hij is zichzelf niet', 'hij is van zichzelf vervreemd'. Habermas spreekt in dat verband over 'contrafacticeit'.⁴⁷ Eigenlijkheid en oneigenlijkheid nu kunnen verschillende vormen aannemen. We zullen achtereenvolgens ingaan op de (on)eigenlijkheid die primair is verbonden met het ingrijpen (maar in tweede instantie ook op wedervaren van toepassing is), op de (on)eigenlijkheid die primair is verbonden met het wedervaren (maar ook met ingrijpen te maken heeft), en op de (on)eigenlijkheid die bij de logos hoort.

(a) Wanneer we ingrijpen, dan beschouwen we onszelf in de eerste plaats als toerekeningsvatbaar, en, daarmee samenhangend, als autonoom. Eigenlijkheid met betrekking tot het ingrijpen bestaat dan in het dragen van verantwoordelijkheid, en in het bezitten van keuzevrijheid. Oneigenlijkheid daarentegen bestaat in het vluchten voor verantwoordelijkheid, en in het zich systematisch onttrekken aan het doen van keuzes.

Deze vorm van oneigenlijkheid is diep in onszelf verworteld. Immers, we zijn met anderen verbonden, en worden daarmee ook door hun aansporingen en meningen bepaald, wat ertoe leidt, dat ons verantwoordelijkheid wordt ontnomen.⁴⁸ Ook is het duidelijk dat ons ingrijpen steeds mede wordt bepaald door omstandigheden en gebeurtenissen die wij niet zelf in de hand hebben, terwijl we vaak ook geen duidelijk inzicht hebben in de betekenis van wat wij doen. In dat licht bezien is het begrijpelijk dat het dragen van verantwoordelijkheid en doen van keuzes al snel op oneigenlijke wijze geschiedt.

Hoewel wedervaren ons in eerste aanleg overkomt, hebben wij er, zoals hierboven bleek, toch een zekere distantie tegenover die het mogelijk maakt dat er ook hier sprake is van verantwoordelijkheid en keuzevrijheid, waarnaar al dan niet op eigenlijke wijze kan worden geleefd. (Zo kunnen we verantwoordelijk worden gesteld voor de aan- of afwezigheid van vormen van wedervaren als vrees en behoeften).

Wanneer er sprake van is dat iemand op oneigenlijke wijze naar zijn verantwoordelijkheid en keuzevrijheid leeft, dus bij voorbeeld doet alsof allerlei gebeurtenissen hem buiten hemzelf om bepalen, terwijl hij daar wel iets aan zou kunnen doen, dan kunnen wij hem oproepen tot de verantwoordelijkheid waarnaar hij al leeft, zij het op oneigenlijke wijze. Zo kan hem, onder andere in het psychotherapeutisch ge-

sprek, verduidelijkt worden, dat hij naar zijn zelf veronderstelde verantwoordelijkheid en keuzevrijheid moet leren leven.

(b) Wanneer we onverwacht wedervaren opdoen, dat we niet via ingrijpen kunnen opheffen (dus wanneer we in het wedervaren-bij-uitstek verkeren – zie p. 42), bestaat het eigenlijk leven naar dit wedervaren hierin dat we het tot ons toelaten – degene die op oneigenlijke wijze in dit wedervaren verkeert, vlucht ervoor (of laat zich er juist overmatig door bepalen). Daar kunnen we aan toevoegen, dat ook degene die dit wedervaren-bij-uitstek wel tot zich toelaat, maar zich ertegen verzet, hoewel hij weet dat hij er toch niet aan kan ontkomen, in oneigenlijkheid verkeert. Eigenlijkheid in onvermijdelijk en onverwacht wedervaren, die bestaat in het openstaan ervoor, en in het aanvaarden ervan, kunnen we samenvatten met de term: draagkracht.

Oneigenlijk leven naar onvermijdelijk en onverwacht wedervaren, dus afzien van het dragen ervan, is evenals de andere vorm van oneigenlijkheid (het ontlopen van de verantwoordelijkheid), diep in ons leven verworteld. Immers, er zijn veel gevallen waarin we bescherming tegen wedervaren nodig hebben: we zijn behoeftig, aangewezen op datgene wat we niet zelf zijn. We zijn afhankelijk, zowel van goederen als van onze medemensen⁴⁹, en het is maar de vraag of we in die omstandigheden de mogelijkheid van onverwacht wedervaren met betrekking tot datgene waarop we zijn aangewezen op ons kunnen nemen. Daar komt bij, dat we niet alleen van andere mensen en zaken bescherming krijgen, maar dat ook de mogelijkheidsvoorwaarden voor levensuitingen die functie hebben: levensvormen bepalen niet zomaar mogelijkheden, ze bieden ons mensen de bescherming van het vertrouwde en bekende, de wereld waaraan we gewoon zijn.⁵⁰ Wanneer we deze bescherming door gewoonten en zekerheden nodig hebben, dan is het maar de vraag of we de mogelijkheid van onverwacht en onvermijdelijk wedervaren wel werkelijk tot ons kunnen toelaten en verdragen. Onze behoeftigheid lijkt dan in strijd te zijn met de eigenlijke verhouding tot het wedervaren: we kunnen de 'Unvertrautheit', de 'Unheimlichkeit' van ons leven dan niet verdragen.⁵¹

Deze vorm van eigenlijkheid, het kunnen dragen van onvermijdelijk en onverwacht wedervaren, heeft in tweede instantie ook betrekking op ons ingrijpen: wanneer we er niet aan kunnen ontkomen dat ons ingrijpen afhankelijk is van datgene wat niet in onze macht ligt, ook in die zin dat de onjuistheid van de uitkomst ervan ons op onverwachte wijze kan wedervaren, dan zal de eigenlijke draagkracht in dat geval hierin bestaan dat we de mogelijkheid van onjuistheid en oneigenlijkheid in ons ingrijpen op ons nemen.

Ook degene die op oneigenlijke wijze ondervindt, dus vlucht voor het wedervaren-bij-uitstek (bij voorbeeld wanneer hij zich van de mogelijkheid van zijn sterven afwendt, door zich gerust te stellen met de gedachte dat dat nu niet aan de orde is), kan worden opgeroepen om op eigenlijke wijze te leven naar het wedervaren dat hem toch bepaalt.

(c) De eigenlijkheid met betrekking tot onze inzichten kan worden opgevat als een samenvatting van de beide vorige vormen ervan: degene die inzicht verwerft zal autonoom moeten zijn, dat wil zeggen niet afhankelijk van factoren die zijn inzicht kunnen belemmeren of verdraaien, zodat hij niet langer de verantwoordelijkheid voor zijn aanspraken op inzicht kan dragen, en hij zal het vermogen moeten hebben, om de mogelijkheid van onvermijdelijke en onverwachte onjuistheid en oneigenlijkheid in zijn inzichten te aanvaarden.

Wanneer er sprake is van oneigenlijkheid, dan zijn we onszelf niet, maar dat betekent niet dat we iets anders worden – zoals Heidegger het uitdrukt ‘Diese Entfremdung . . . *verschlieszt*, liefert das Dasein (= de aard van de mens) jedoch nicht an Seiendes aus, das es nicht selbst ist, sondern drängt es in seine Uneigentlichkeit, in eine Seinsart *seiner selbst*’.⁵² Dat we vanuit de oneigenlijkheid kunnen worden opgeroepen tot eigenlijkheid is slechts te begrijpen wanneer we de mens beschouwen als degene die zichzelf wordt, en niet als degene die bij verlies van eigenlijkheid iets anders wordt dan hij zelf – wie uit de oneigenlijkheid wordt teruggeroepen, hervindt zichzelf, hij wordt degene die hij eigenlijk al was, maar van wie hij vervreemd was geraakt.

Het perspectief van de verdeelde mens

Nu we op summiere wijze een overzicht hebben gegeven over de hierna uit te werken dieptegrammatica met betrekking tot de mens als degene die zichzelf wordt in verantwoordelijkheid en keuzevrijheid, in het dragen van onvermijdelijk wedervaren, en in het openstaan naar de wereld (logos), is het mogelijk om te laten zien in welke richting ons onderzoek zich zal bewegen. Het is ons erom te doen, aan te tonen, dat mensen weliswaar zichzelf worden, maar dat zij ook zichzelf niet zijn, en evenmin kunnen worden. De menselijke aard wordt niet alleen door mogelijkheden, maar ook en vooral door onmogelijkheden bepaald: de mens is gedwongen om te leven naar mogelijkheden die hij niet *kan* realiseren, maar die hij ook niet terzijde kan leggen. Wij hopen dat te laten zien aan de hand van de voornaamste begrippen uit

onze grammatica: keuzevrijheid en verantwoordelijkheid, logos, en draagkracht.

(a) *Autonomie en verantwoordelijkheid.* Er zijn allerlei handelingen en vormen van ondervinden waarvoor wij ons niet verantwoordelijk achten, en die losstaan van onze keuzevrijheid, maar er zijn levensuitingen waarvoor we ter verantwoording worden geroepen. Zodra we daarvan uitgaan, ontstaan er problemen: bij voorbeeld, hoe kan de mens zelfstandig een handeling uitvoeren, wanneer hij afhankelijk is van het oordeel van anderen erover, en wanneer hij is aangewezen op een wereld die hij niet heeft gekozen, en die hij in haar betekenis niet kan overzien?

Ook ontstaat de vraag: wanneer de mens degene is die zichzelf wordt, en dus al zijn ingrijpen en wedervaren betreft in de eenwording van zijn leven, kan hij dan wel zijn niet-vrije levensuitingen aan zijn verantwoordelijkheid onttrekken? Wordt de mens niet opgeroepen om verantwoording af te leggen over al zijn levensuitingen, en ten slotte over zijn leven als geheel? Wordt hij dan opgeroepen tot een verantwoordelijkheid die hij niet kan dragen?

(b) *Logos.* Ingrijpen en wedervaren, en uiteraard ook het verwerven van inzicht, veronderstellen het openstaan van de mens naar de wereld. Maar wanneer we nader toezien, ontdekken we problemen in verband met die veronderstelde logos. Zelfs bij de meest doorzichtige handelingen en het meest duidelijke ondervinden, lijken steeds gewoonten en ondoorzichtigheid een rol te blijven spelen, terwijl we ook niet buiten zekerheden kunnen waarvan het inzichtskarakter twijfelachtig is. Het is dan de vraag of we wel aanspraak op inzicht kunnen maken, en of we, wanneer we erkennen dat we geen volstrekt betrouwbare inzichten kunnen bereiken, de mogelijke onwaarheid van onze aanspraken kunnen dragen.

(c) *Draagkracht.* We kunnen niet alle vormen van wedervaren opheffen door het verwerven van inzicht en het uitvoeren van handelingen, dus we verkeren in onvermijdelijk en onverwacht wedervaren. De vraag die ons zal moeten bezighouden is dan: stelt de bescherming en zekerheid die we nodig hebben ons wel in staat om op eigenlijke wijze naar ons wedervaren te leven? Zouden we, om op eigenlijke wijze in het wedervaren te verkeren, niet in het geheel geen bescherming nodig moeten hebben?

Wanneer we hebben vastgesteld dat mensen zichzelf niet kunnen

worden, dat zij niet kunnen leven naar de keuzevrijheid, verantwoordelijkheid, logos en draagkracht die ze toch bij zichzelf moeten veronderstellen, dan ontstaat de vraag welke betekenis deze onvermijdelijke oneigenlijkheid in het menselijk leven heeft. Wij hopen te laten zien dat de mens niet in staat is om zichzelf alsnog tot eenheid te smeden door de oneigenlijkheid geleidelijk aan te verminderen via ingrijpen en inzicht, en dat de mens evenmin zijn eenwording kan bereiken door zijn oneigenlijkheid gelaten te aanvaarden. Wanneer de mens aldus is verdeeld tussen mogelijkheid en onmogelijkheid, zal hij anders beschouwd moeten worden dan in de gangbare antropologieën gebruikelijk is.

Appendix. De mens als persoon

We kunnen in onze benadering van de mens enerzijds de nadruk leggen op de continuïteit tussen de mens en andere entiteiten (zoals dieren en machines), en anderzijds op het specifieke dat mensen van alle andere wezens onderscheidt (we kunnen niet alleen vragen wat de mens is, maar ook wie hij is).

Kunnen we nu volstaan met de gedachte dat de mens slechts kwantitatief verschilt van andere wezens, of moeten we wel aannemen dat hij een 'Sonderstellung' inneemt, zodat het niet voldoende is om hem een 'krankgewordenes Tier', of een robot te noemen?⁵³ Men kan ten aanzien van (a) het verwerven van inzicht, (b) het ingrijpen, en (c) het wedervaren, laten zien, dat het niet mogelijk is om de mens primair te beschouwen als een wezen dat slechts kwantitatief verschilt van organismen.

(a) Kant wijst erop dat denken alleen mogelijk is wanneer we een subject veronderstellen dat de gedachten verbindt⁵⁴ – onze identiteit als subject is voorwaarde voor de mogelijkheid van het hebben van voorstellingen.⁵⁵ Als subject kan ik geen object (of organisme) zijn, omdat ik als subject niet alleen bepaalbaar ben, maar zelf bepalingen in mijn oordelen uitvoer.⁵⁶

In de twintigste eeuw werd het probleem van het persoonzijn van de mens als subject van kennis en denken weer actueel, toen sciëntisme en behaviorisme de mens niet langer een uitzonderingspositie toestonden te midden van andere organismen. Zo meende Carnap dat iedere psychologische uitspraak kan worden vertaald in een uitspraak over het fysisch gedrag van een organisme.⁵⁷ En dat geldt volgens Carnap ook voor de psycholoog zelf: 'The utterance of the psychologist's protocol sentence is a reaction whose epistemological function

is analogous to the . . . barking of the diagnostic dog. To be sure, the psychologist far surpasses these animals in the variety of his reactions . . . But this constitutes only a difference of degree, not a difference of kind'.⁵⁸

Deze opvatting evenwel is antropologisch onmogelijk: er zal toch een subject moeten zijn, dat opvattingen huldigt, en dat verantwoordelijk gesteld kan worden voor de (on)waarheid van die opvattingen. Ook al beschouwt men de psycholoog slechts als meetinstrument, toch zal er een subject moeten zijn, dat in staat is om een oordeel te geven over de uitslag van het meetinstrument – als de mens een object is, dan geldt dat ook voor degene die dat beweert, en dan wordt het beveren van wat dan ook onmogelijk.⁵⁹

(b) Ook wanneer de mens ingrijpt, kan hem slechts verantwoordelijkheid worden toegekend, wanneer we ervan uitgaan dat hij een persoon is die niet tot het mechanisme der natuur behoort – '*Person* ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer *Zurechnung* fähig sind' – maar dat houdt in: vrijheid en onafhankelijkheid ten opzichte van de natuur.⁶⁰ De persoon doet dus niet alleen aan denken en verwerven van inzicht, maar laat ook 'volitive Akte' zien.⁶¹

Men dient dan te bedenken, dat autonomie en verantwoordelijkheid niet kunnen worden opgevat als verschijnselen die organisme-gedrag begeleiden – de aard van menselijk handelen *bestaat* in die eigenschappen, en verschilt daarom radicaal van het gedrag van een organisme. Wie inziet dat de autonome en verantwoordelijke persoon mogelijksvoorwaarde is voor het beoordelen van handelingen, die kan niet stellen dat verantwoordelijk handelen gedrag is plus een speciale *wills*-act die dat gedrag begeleidt – dergelijke bewustzijnsverschijnselen bestaan wel, maar moeten worden opgevat als wensen en verlangens, die niet de willekeurigheid en verantwoording van handelingen van een persoon kunnen verklaren. Autonomie en verantwoordelijkheid bestaan helemaal niet in een apart gebeuren naast de beweging: 'Dasz ich einen Vorgang *will*, besteht darin, dasz ich den Vorgang mache, nicht darin, dasz ich etwas Anderes tue, was den Vorgang verursacht'.⁶²

Niettemin lijkt het mogelijk te zijn om een fysische beweging uit te voeren die analoog is aan een willekeurige handeling, afgezien van de willekeurigheid (men denke aan Ryles schaakvoorbeeld). Hierop moet worden geantwoord, dat in de menselijke omgang niet het organisme-gedrag primair is (waaraan in tweede instantie autonomie wordt toegevoegd), maar het willekeurig handelen van de persoon – waarbij het organisme-gedrag het secundair gevolg van abstractie is. We hebben dan ook geen specifieke kenmerken, waaraan de willekeurigheid van

onze eigen handelingen, en die van anderen, wordt bepaald⁶³ – willekeurige levensuitingen zijn onderdeel van onze primaire levensvormen.⁶⁴

(c) Ten slotte kan ook wedervaren slechts worden ondergaan door een persoon die geen object is te midden van andere zaken in de wereld.

Allereerst is het onmogelijk om wedervaren te identificeren, zonder degene die het wedervaren overkomt, als persoon bekend te veronderstellen: 'One cannot properly say "This is a pain", because no sense can be given to the reference of the word "this" . . . One can only say "I am in pain", as a fact about me at this moment'.⁶⁵ De mens als subject van wedervaren gaat antropologisch vooraf aan dit wedervaren.⁶⁶

Vervolgens kan de persoon aan wie men wedervaren toeschrijft niet worden opgevat als object, bij voorbeeld als lichamelijke van een persoon, gelijk onder meer Ayer voorstelt.⁶⁷ Immers, in onze uitspraken over het lichaam van een persoon veronderstellen we al de persoonlijkheid van degene die het lichaam 'bewoont'. Wanneer Ayer zegt: 'het feit dat iemand bewustzijnstoestanden bezit, betekent dat deze in een bijzondere causale relatie tot het lichaam staan waardoor hij wordt geïdentificeerd'⁶⁸, dan veronderstelt hij al dat het lichaam waarover hij spreekt een 'iemand' is, en begaat dus een *petitio principii*. De vraag, hoe een lichaam een geest kan hebben, is absurd, want alleen van wat zich als mens gedraagt kan men zeggen dat het iets ondervindt.⁶⁹

Wanneer we besluiten dat de mens primair als persoon moet worden opgevat, en niet als ding of organisme, dan hebben we nog slechts een negatieve bepaling gegeven – men kan wel over de persoon spreken, maar laat daarmee zijn bestaanswijze nog in het duister.⁷⁰ In de loop van ons werk hopen wij een nadere bepaling van de persoon te geven als degene die zichzelf wordt, en ook niet wordt.

Noten

1 Strasser 1965 25.

2 Zie Kamlah 1973 36. Heidegger wijst erop dat de stemming die ons overvalt een eigen wijze van ontsluiten der wereld is.

3 Zie Heidegger SZ 141 – 'Nur Seiendes, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht, kann sich fürchten'.

4 Zie Kamlah 1973 39.

5 Kamlah 1973 35.

6 Heidegger KM 221 (205, 206).

- 7 Ryle 1949 44-50.
- 8 Ryle 1949 130-132; vgl. Wittgenstein PU p. 193-p. 214.
- 9 Zie Löwith 1928 66, 67.
- 10 Löwith 1928 113.
- 11 Winch 1958 60; Wittgenstein Z 518-522.
- 12 Zie Malcolm 1968 45-72; de Boer 1975a 744, 745.
- 13 Ryle legt het verband tussen verantwoordelijkheid en keuzevrijheid als volgt: 'In the ordinary use, to say that a sneeze was involuntary is to say that the agent could not have helped doing it' (Ryle 1949 68). Hij bevindt zich daarmee in een lange traditie. Zo wijst Aristoteles erop dat goed en kwaad van onszelf afhankelijk zijn (ἐφ' ἡμῖν ἡ ἀρετὴ ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία) – zodra er sprake is van goed en kwaad, is er sprake van 'προαιρεσις' (Eth Nic III v 1-4 1113b. Hetzelfde verband wordt door Kant gelegd: 'Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein' (Kant KpV 4 noot 1).
- 14 Wij spreken hier over de natuur, zoals die in de natuurwetenschappen verschijnt, niet over de natuur zoals ons die gewoonlijk wedervaart, laat staan over het Griekse begrip φύσις.
- 15 Kant KrV 197 vgl. bijv. A113, A126, 263, 280.
- 16 Zie Wittgenstein PU 215-217, 225, 253, 265, 269, 288, 322, 404; BB 24.
- 17 Wittgenstein PB 180, 231, 324.
- 18 Hampshire 1959 16.
- 19 Wittgenstein UG 162 zie 94, 105, 167, 191, 210, 211; Z 331-333; Tr 5.5542-5.5562, 5.62-5.641; 6.3-6.361; PU 373; Winch 1958 15.
- 20 Kant KrV 171.
- 21 Hempel 1965 414.
- 22 Zie Kant KrV 575.
- 23 Winch 1958 87; Schwemmer 1976 146.
- 24 Wittgenstein PB 327, 328.
- 25 Zie bijv. Wittgenstein PU 288; UG 29.
- 26 Huizinga 1938 11, 51.
- 27 Zie De Boer 1975a 770, 771.
- 28 Wittgenstein UG 3, 74; PU 143; PB 104: 'Ein Irrtum, der prinzipiell nicht entdeckt werden *kann* ist kein Irrtum'.
- 29 Wittgenstein Z 373; PU 54; UG 67, 300, 355, 647, 662.
- 30 Zie Wittgenstein Z 393; BGM I 76; UG 69, 138, 291, 292, 300-304, 420, 421, 617, 672.
- 31 Zie Wittgenstein VG 94, 95.
- 32 Zie Wittgenstein BGM I 112; UG 71-74, 453, 611, 659.
- 33 Wittgenstein WWK 118; PU 88.
- 34 Wittgenstein BGM Anhang I 13; zie II 80; PB 337, 339; WWK 124.
- 35 Zie Peperzak 1972 57.
- 36 Heidegger SZ 133.
- 37 Aristoteles Eth Nic I xiii (1102b 30), VI ii, iv (1139a b, 1140a); De Anima II iii (414a 31v).

- 38 Zie Ryle 1949 28-32.
 - 39 Heidegger SZ 69-71, 79, 88, 137, 138, 358, 359, 412.
 - 40 SZ 76.
 - 41 Zie Heidegger TK 12, 13, 18.
 - 42 Kamlah 1973 58.
 - 43 Zie Heidegger SZ 136.
 - 44 De Boer 1975a 725.
 - 45 Heidegger SZ 73, 74, 355, 356.
 - 46 SZ 210 vgl. 135, 136: 'Die Stimmung erschlieszt nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr'.
 - 47 Zie bijv. Habermas 1971a 139-141.
 - 48 Zie Heidegger SZ 126, 127.
 - 49 Zie Kamlah 1973 54, 83, 95.
 - 50 Heidegger SZ 54, 141.
 - 51 SZ 192.
 - 52 SZ 178, 179.
 - 53 Scheler 1929a 11; 1929b 93; De Boer 1975a 744.
 - 54 'Ich bin mir . . . des identischen Selbst bewusst, in Ansehung des Manigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesamt *meine* Vorstellungen nenne' (Kant KrV 135 zie 132-138).
 - 55 Kant KrV A116, zie A117, A123.
 - 56 'In allen Urteilen bin ich nun immer das *bestimmende* Subjekt desjenigen Verhältnisses, welches das Urteil ausmacht' (Kant KrV 407).
 - 57 Carnap 1959 183.
 - 58 Carnap 1959 185.
 - 59 De Boer 1975a 744.
 - 60 Kant KpV 101; MdS 223.
 - 61 Scheler 1929a 38.
 - 62 Wittgenstein NB 88; zie 76, 77, 87, 89; PU 174, 613-616, 621, p217; Z 44-50, 579, 580. Aanvankelijk meende Wittgenstein dat de wil niets in de wereld kan veranderen, omdat er slechts sprake zou kunnen zijn van een accidentele relatie tussen wil en wereld (NB 74; Tr 6.374) – hij beschouwde wilsacten als bewustzijnsverschijnselen, die de gedragingen begeleiden van het menselijk lichaam, dat geen voorkeurspositie zou hebben in de wereld (NB 82, 86). Maar later zag hij in dat zulke bewustzijnsverschijnselen accidenteel zijn, en dat daarom menselijk handelen radicaal verschilt van organisme-gedrag. Het probleem dat Wittgenstein in de *Notebooks* ontmoette is hetzelfde als dat wat Descartes enige eeuwen eerder zag: nadat Descartes het dierlijk lichaam als automaat had omschreven, wees hij erop dat de mens toch niet door een automaat vervangen zou kunnen worden, onder andere omdat hij de gave van het woord heeft (DM 5me partie).
- De vraag ontstaat dan: hoe blijkt het geestelijke in de willekeurige gedragingen van de mens, wanneer lichaam en geest geheel gescheiden zijn? In zijn *Traité de l'homme* gaat Descartes dan zo ver als Wittgen-

stein later deed, door zelfs willekeurige bewegingen uitsluitend uit lichamelijke disposities te verklaren: 'L'âme ne peut exciter aucun mouvement dans le corps, si ce n'est que tous les organes corporels, quis sont requis a ce mouvement, soient bien disposez; mais que, tout au contraire, lorsque le corps a tous ses organes disposez a quelque mouvement il n'a pas besoin de l'âme pour le produire; . . . et que mesme les mouvements, qu'on nomme *volontaires*, procedent principalement de cette dispositions des organes, puis qu'ils ne peuuent estre excitez sans elle, quelque volonté que nous en ayons, bien que ce soit l'ame qui les determine' (Descartes A-T XI, 225, in Löwith 1967 36).

- 63 Zo heeft de mens geen kinesthetische ervaring nodig om de willekeurigheid van het bewegen met zijn arm te bepalen – die willekeurigheid vormt zelf de maatstaf voor het onderkennen van handelingen (Wittgenstein PU 625). Van de bepaling van willekeurigheid geldt in het algemeen: 'Ich weisz es nicht, ich äuszere es' (Z 587, 600; PU 337).
- 64 Wittgenstein Z 577, 587, 594, 599 – dit heeft niets met een wetenschappelijke overtuiging te maken (VB 121).
- 65 Hampshire 1959 43.
- 66 Strawson 1959 97; zie 1964 390.
- 67 Ayer 1966 117 zie 128.
- 68 Ayer 1966 117.
- 69 Wittgenstein PU 283, 286. Bij Scheler vindt men dezelfde gedachten: men kan de persoon niet aan zijn lichaam onderscheiden, maar omgekeerd: 'ich erlebe meinen Körper als meinen . . . da es dieselbe konkrete einheitliche Person ist' – immers, 'jedes Erlebnis (ist) selbst nur dadurch ein konkretes Erlebnis . . . dasz ich *in* ihm gleichzeitig ein Individuum erfasse' (1923 262).
- 70 Heidegger SZ 46.

1.2. Interne relaties

Inleiding

Hierboven zagen we dat de antropoloog de mens niet geïsoleerd beschouwt, maar in zijn relaties, met zijn doelstellingen, met weerstand die hij ondervindt, met andere mensen, enzovoort. Wij willen ons hier buigen over de aard van die relaties, en wel in gesprek met de wijsgerige opvatting, dat de gebeurtenissen in de wereld zodanig van elkaar te onderscheiden zijn, dat de betekenis van het al dan niet voorkomen van een gebeurtenis niet van invloed kan zijn op de betekenis van andere gebeurtenissen. Alle reële relaties tussen gebeurtenissen zouden dan extern zijn, zoals Hume het uitdrukt: 'There is no object, which implies the existence of any other if we consider these objects

in themselves, and never look beyond the ideas which we form of them'.¹

Wat wij willen betogen, is dat het niet mogelijk is om van een dergelijke atomistische visie uit te gaan wanneer men menselijke levensuitingen en hun verschillende relaties wil begrijpen. (Of een dergelijke visie in de wetenschap wel houdbaar is laten we nu nog in het midden). We beginnen met een beschrijving van de interne relaties die bij het ingrijpen een rol spelen, vervolgens doen we hetzelfde met het wedervaren, en met het inzicht, daarna volgt een bespreking van onze verhouding met de anderen. We besluiten met een overzicht over de antropologische implicaties van datgene wat we gevonden hebben, en wel zo dat iets blijkt van de verdeeldheid van de mens.

Ingrijpen en interne relaties

Wanneer de wetenschappelijk onderzoeker beschrijft en verklaart, dan zal hij moeten spreken over feiten, die duidelijk van elkaar onderscheiden kunnen worden – het is niet mogelijk om oorzakelijke verbanden te leggen tussen feiten die niet wat betreft hun betekenis onafhankelijk van elkaar zijn, anders zou men die feiten immers gedeeltelijk door zichzelf verklaren, en in een *petitio principii* verzeild raken.² Wanneer de beschrijvingen van verschillende feiten niet van elkaar onafhankelijk zijn, is eerst een analyse nodig, die de begrippen en regels waarmee de feiten worden beschreven duidelijker afbakent.

In de dagelijkse omgang met de wereld daarentegen analyseren wij veelal niet eerst de feiten, om ze vervolgens causaal weer met elkaar te verbinden: we zien in de kleur van de appel de rijpheid van de vrucht, in de glans van de pels de gezondheid van het dier, in de schittering van de ogen de blijdschap van het kind.³ In dergelijke gevallen is het wel mogelijk om een analyse te geven, bij voorbeeld om 'kleur' en 'rijpheid' of 'gezondheid' en 'glans' onafhankelijk van elkaar te definiëren.

In sommige gevallen echter bestaat die mogelijkheid niet, en wel daar waar we, zoals we in 1.0. zagen, niet objectiverend maar hanterend omgaan met de wereld, en waar we mensen niet als objecten maar als gesprekspartners ontmoeten. Wie een steel en een borstel met elkaar verbindt, heeft een bezem, en toch is de bezem niet te analyseren als 'borstel met steel erin'.⁴ Hoe is het mogelijk om over een bezem te spreken, en het toch niet te hebben over een steel en een borstel? Dat komt doordat we een bezem primair naar zijn functie opvatten: een bezem is er *om* te vegen, een lamp is er *om* licht te geven,

de rest is niet direct van belang.⁵ Zo hebben gelijk uitziende handgrepen in een locomotief toch verschillende betekenissen, omdat ze er zijn om verschillende handelingen uit te voeren.⁶

Hoe goed men dergelijke voorwerpen ook analyseert, men ontdekt daarmee nog niet hun betekenis: die wordt pas duidelijk wanneer we zien hoe deze objecten gebruikt worden. Maar in deze gebruiksrelaties zijn de objecten niet langer in hun betekenis onafhankelijk van elkaar te beschrijven: de bezem en de asemmer zijn middels het gebruik dat we ervan maken naar hun betekenis met elkaar verbonden. Hetzelfde geldt voor de relatie tussen de sleutel en het slot: de betekenis van de sleutel is niet te begrijpen zonder dat het slot erbij te pas komt (al is het maar doordat hij niet past), en het slot is zonder bijbehorende sleutel niet zinvol te beschrijven.⁷ Kortom, datgene wat we gebruiken, het gerei, is bepaald door verwijzingen naar ander gerei dat er niet onafhankelijk van te beschrijven is – één stuk gerei heeft op zichzelf nog geen betekenis.⁸

Deze constatering zou triviaal zijn, ware het niet dat er antropologisch verstreckende gevolgen aan zijn verbonden: de betekenis van datgene wat we hanteren is niet in één oogopslag te overzien, maar wordt mede bepaald door datgene wat er na komt. Wanneer wij een ons onbekend werktuig zien of maken, dan moeten we het (zien) gebruiken om te weten wat er mee gedaan kan worden. De betekenis die het heeft wordt mede bepaald door datgene wat er in de toekomst mee gedaan kan worden. (Men denke maar aan de diverse betekenissen van grondstoffen zoals metalen). Werktuigen veranderen ook in betekenis wanneer het gebruik ervan verandert: de olielamp heeft zijn lichtgevende betekenis haast verloren door de elektrische lamp, en heeft daarvoor in de plaats een betekenis als antiquiteit gekregen. We zien daar een merkwaardige invloed van de tijd: wat later komt, bepaalt mede de betekenis van wat er eerder was. Maar hoe kan men dan op een bepaald tijdstip zeggen wat nu precies de betekenis is van een stuk gerei? Wie bepaalt bij voorbeeld wat de betekenis is van energiebronnen als de atoomsplitsing?

Iets dergelijks vinden we in de omgang van mensen met elkaar: wanneer we waarnemen dat iemand een bevel uitvaardigt, en wanneer we vervolgens zien dat een ander dat bevel uitvoert, dan kan er geen sprake zijn van het observeren van isoleerbare feiten: bevel en uitvoering zijn naar hun betekenis op elkaar betrokken. Waaruit blijkt die interne verbondenheid?

(a) Of een taaluiting van iemand kan gelden als 'bevel' zal ook moeten blijken uit het gedrag van degenen tot wie het bevel is gericht: wie de hele dag 'bevelen' uitdeelt, zonder dat iemand er ooit op reageert, die geeft in werkelijkheid geen bevelen. Wie dagelijks 'bevelen' ontvangt, en vervolgens in de zon gaat liggen, ook wanneer hij daarover reprimandes ontvangt, die weet niet wat het is om een bevel uit te voeren. Het is dus niet voldoende om een bevel de externe oorzaak te noemen van de uitvoering ervan.

(b) Wanneer gevallen van ingrijpen met elkaar zijn verbonden, dan bestaat die verbondenheid soms uit een verplichting om de ene handeling op de andere te laten volgen. Die verplichting is niet ethisch, maar volgt uit de betekenis-verbondenheid van die handelingen. Wie een boek leent, verplicht zich daarmee om het te zijner tijd terug te brengen. Wie voortdurend boeken leent zonder ze te retourneren, en zonder te beseffen dat hij daarmee zijn verplichtingen schendt, die weet niet wat lenen is. De oproep tot terugbrengen van het geleende bevindt zich in het begrip lenen zelf, en kan dus niet een ethische aansporing genoemd worden. Toch is de oproep reëel: het is een antropologisch gefundeerde oproep, om datgene wat intern met een handeling is verbonden ook uit te voeren, ten einde de betekenis van die handeling volledig te realiseren. Wanneer handelingen slechts extern met elkaar verbonden zouden zijn, zouden zulke antropologische verplichtingen niet kunnen bestaan.

(Vaak bestaat het geven van verklaringen van menselijk ingrijpen in het beschouwen van een handeling naar zijn interne verplichtingsrelaties: ik verbaas me erover dat Piet aan Jan een tientje geeft, en ben gerustgesteld wanneer ik verneem dat hij dat tientje geleend had, en het dus teruggeeft als delging van schuld. Het merkwaardige is, dat menselijke handelingen dus veelal verklaard worden, niet door externe oorzaken aan te geven, maar door ze op andere wijze te beschrijven, in andere interne verbanden te plaatsen – in het voorbeeld geef ik niet een oorzaak voor het gedrag van Piet, ik plaats het gedrag van Piet in een bredere context van interne relaties, en beschrijf het dan op andere wijze dan ervoor, zodanig dat mij de betekenis van zijn handelen door de interne verbindingen ermee duidelijker wordt).

Voor interne relaties tussen gevallen van ingrijpen geldt hetzelfde als voor datgene wat we in 1.1. tegenkwamen met betrekking tot onjuistheden en oneigenlijkheden: ze kunnen nu en dan doorbroken worden en toch hun betekenis behouden – wie boeken leent, en ze nu en dan vergeet terug te brengen, die voldoet toch aan de mogelijkheden-

voorwaarden voor lenen. Juist doordat mensen kunnen voldoen aan mogelijkheidsvoorwaarden, zij het in de irrealis, is het mogelijk, ze op te roepen tot eigenlijkheid. ('Je hebt dat boek toch geleend? Nou, breng het dan terug').

In het algemeen heeft het alleen zin om te spreken over interne relaties, die toch niet een volstrekte identiteit van gebeurtenissen inhouden, doordat die relaties nu en dan doorbroken kunnen worden zonder dat de gevallen van ingrijpen die erdoor zijn verbonden hun betekenis verliezen. Juist doordat er nu en dan doorbraken plaatsvinden moet ik twee beschrijvingen geven, en kan ik niet volstaan met één beschrijving (namelijk 'Piet heeft het boek geleend' en 'Piet brengt het terug') – toch zijn dit niet twee onafhankelijke feiten, want de beschrijving van het ene feit is van invloed op de beschrijving van het andere.

Merkwaardig is dan, dat handelingen steeds in zekere zin zichzelf (nog) niet zijn: een handeling is pas compleet in haar betekenis wanneer de handelingen die er intern mee zijn verbonden ook zijn gerealiseerd – maar die moeten veelal nog plaatsvinden in de toekomst, en worden deels ook niet verwerkelijkt. De betekenis van ingrijpen is dus nooit geheel gerealiseerd, en kan steeds door later komende gebeurtenissen veranderen. Bovendien is de betekenis van ingrijpen niet onafhankelijk van de handelingen die ervoor hebben plaatsgevonden.

Op grond van die onvolledigheid, bevindt zich in handelingen een oproep om die handelingen ten volle te realiseren naar de toekomst toe: om de handelingen die er intern mee verbonden zijn te verwerkelijken, en om doorbraken in de interne relaties te herstellen; naar het verleden toe om open te staan voor de verbondenheid van het handelen met datgene wat eerder is gebeurd. Hier is, net als bij het herstellen van onjuist uitgevoerde handelingen, sprake van het 'worden van wat er al is'.

Wedervaren en interne relaties

Niet alleen gevallen van ingrijpen zijn intern met elkaar verbonden, ook wedervaren bevindt zich in interne relaties, zowel met ander wedervaren, met ingrijpen, als met de expressie van het wedervaren. De relatie tussen de vrees van de achtervolgde uit het voorbeeld van 1.1., en zijn vlucht is intern, net als de relatie tussen de haat van de achtervolgers en hun nazetting. Maar ook de verhouding tussen de angst van de achtervolgde en zijn verwrongen gelaatstrekken is intern, evenals die tussen de haat van de achtervolgers en hun verwrongen gelaats-

trekken. De relatie tussen het wedervaren van vrees tijdens de achtervolging, en het ondervinden van opluchting wanneer het gevaar is geweken, kan evenmin extern worden genoemd.

Dat deze relaties intern zijn, kan hieruit blijken, dat het duiden van wedervaren of de uiting ervan niet geschiedt door het leggen van causale verbanden, maar van betekenisrelaties. Wie hevige hartkloppingen krijgt, telkens wanneer hij een specifieke dame ontmoet, is niet geïnteresseerd in de oorzaken van deze hartkloppingen: hij zal de betekenis ervan trachten te achterhalen, door ze naar hun betekenis met ander wedervaren (blozen) en ingrijpen te verbinden.

Dit geldt ook voor het begrijpen van het wedervaren van anderen: wie de gelaatsuitdrukking van een ander niet begrijpt (bij voorbeeld ogen als theeschoteljes boven een gapend geopende mond), die zal een omgeving zoeken waarbinnen die expressie past – dat geschiedt echter niet door causale verbanden te leggen met spiercontracties of iets dergelijks, maar door de uitdrukking in te passen in het geheel van overige levensuitingen, zodanig dat de betekenis ervan duidelijk wordt. De gelaatsuitdrukking blijkt bij voorbeeld een uiting van verbazing te zijn over een in de achtertuin gelande UFO – op deze wijze wordt de verwondering niet uiterlijk geassocieerd met het gezicht, maar de verbazing *leeft* in de gelaatsstreken wanneer we ze begrijpen.⁹ Hetzelfde geldt voor aanvankelijk onbegrijpelijk gehol door de straat: dat krijgt betekenis wanneer we zien dat het een angstige vlucht is. Het gedrag wordt hier niet verklaard via een oorzaak, en evenmin via een intern ermee verbonden reden, maar als uiting van intern ermee verbonden wedervaren. Er is hier zeker geen sprake van twee uiterlijk geassocieerde gebeurtenissen, bij voorbeeld een sensatie van angst, en een respons daarop. We geven een nieuwe beschrijving van het rennen als angstige vlucht – angst en vlucht kunnen niet onafhankelijk van elkaar worden beschreven. Maar omdat iemand die angst heeft nu en dan zijn vluchtneming beheerst, zelfs niet laat blijken, is er toch geen identiteit van angst en vlucht.

Iets dergelijks gebeurt bij het duiden van cultuuruitingen (bij voorbeeld stedenbouw, muziek, dichtkunst) – ook dan is er geen sprake van causale relaties bij het begrijpen. Wat we na de verheldering van de betekenis van een cultuuruiting zeggen, is: zo past dit stuk in de wereld van onze gedachten, gevoelens, en handelingen.¹⁰ Ook in het duiden van dromen leggen we interne relaties: we passen de droom in in het geheel van onze levensgeschiedenis.¹¹ Na een dergelijke duiding is zowel onze wereld als de uiting veranderd naar zijn betekenis.

Ingrijpen en wedervaren blijken begrijpelijk te zijn wanneer we ze op

interne wijze verbinden met andere levensuitingen – samenhang in de wetenschappelijk onderzochte natuur is blijkbaar iets anders dan samenhang in het leven: 'Der Zusammenhang der Natur ist abstrakt, der seelische und geschichtliche aber ist lebendig, lebensgesättigt'¹², zoals Dilthey het uitdrukt. We verbinden levensuitingen op interne wijze, hetzij met ingrijpen, hetzij met wedervaren: sommige levensgebeurtenissen beschouwen we als uitingen van kracht, keuzevrijheid (we begrijpen bij voorbeeld een handeling uit een voornemen), andere levensgebeurtenissen begrijpen we als uitingen van druk, benauwdheid, afhankelijkheid (we begrijpen bij voorbeeld een handeling of expressie uit angst voor onveiligheid). Het leven zelf moet blijkbaar niet beschouwd worden als opeenvolging van gebeurtenissen via oorzaakelijke relaties, maar als eenheid van betekenisrelaties.¹³

Het begrijpen van levensuitingen is niet zo bijzonder doordat we een 'levensgevoel' hebben, of doordat we ons in het 'innerlijk' van andere mensen zouden 'verplaatsen', zodat we met hun zouden 'meevoelen' – dit begrijpen is het inpassen van gebeurtenissen in het leven als geheel van intern verbonden ingrijpen en wedervaren. (Deze betekenissen staan geenszins gelijk met bedoelingen of intenties van mensen: ons ingrijpen heeft een betekenis die we veelal niet kunnen overzien, omdat we de toekomst niet kennen, en ons wedervaren bepaalt ons dikwijls achter onze rug om).

Het zal duidelijk zijn dat de betekenis van ons leven niet af is, maar zich steeds in zelfwording en -verwording bevindt. Bovendien zullen veel gebeurtenissen geen betekenis hebben, hoezeer we ook naar eenheid verlangen – juist doordat we het leven als geheel van betekenissen zien, kunnen levensuitingen als betekenisloos verschijnen (en streven we ernaar, ze alsnog betekenis te verlenen). Ook zullen de betekenissen die we in ons leven zien vaak niet worden gerealiseerd, en dus aan verandering onderhevig zijn.

Inzicht en interne relaties

Hierboven zagen we dat de mens zich ingrijpend en wedervarend via zijn inzicht met de wereld verhoudt. Nu heeft men zich in de filosofie vaak het hoofd gebroken over de vraag hoe de mens kan weten dat hij met zijn aanspraken op inzicht ook werkelijk vanuit zijn innerlijke sfeer de buitenwereld bereikt. Naar onze mening is dat een zinloze vraag, omdat het niet mogelijk is om de mens primair op te vatten als een op zichzelf staand subject, dat op externe wijze in verbinding gebracht moet worden met de buitenwereld.

Immers, menselijke relaties met de wereld, als het hebben van verwachtingen, het streven naar uitvoering van voornemens, het hebben van herinneringen, het zoeken naar dingen, het doen van voorspellingen, etcetera, kunnen niet beschouwd worden als 'innerlijke' gebeurtenissen in de mens, die vervolgens op externe wijze moeten worden verbonden met de buitenwereld. Dergelijke relaties zijn namelijk niet voorstelbaar, wanneer ze niet op grond van hun eigen betekenis informatie geven over hun mogelijke vervulling in de wereld. Wanneer we bij voorbeeld de verwachting van een persoon kennen, dan kennen we niet primair een bepaalde sensatie die hij bij voorbeeld in zijn hart ondervindt, maar we weten onmiddellijk wat geldt als de mogelijke vervulling van die verwachting. Een verwachting is altijd een verwachting *van* iets in de wereld, dat al dan niet verwerkelijk wordt – buiten deze gerichtheid op de vervulling ervan is de verwachting niet te beschrijven. Men kan met andere woorden niet op zinvolle wijze spreken over zulke gebeurtenissen als het hebben van doelstellingen, verwachtingen, kennisaanspraken, wanneer die niet intern zijn betrokken op de werkelijkheid buiten ons.

Deze verbinding met de werkelijkheid is niet een soort aura die tussen een losstaand psychisch fenomeen van een verwachting en de wereld zou hangen: het behoort tot de aard van een verwachting, dat daardoor onmiddellijk kan worden bepaald of de wereld er al dan niet mee in overeenstemming is. 'Die Erwartung bereitet sozusagen einen Maszstab vor, womit das eintretende Ereignis gemessen wird'.¹⁴ Hetzelfde geldt bij voorbeeld voor het willen uitvoeren van een handeling: zodra we van iemand weten wat hij wil, weten we ook welke verandering in de wereld geldt als vervulling van zijn wens. Zoals Wittgenstein het reeds in de NB uitdrukt: het is duidelijk dat we voor de wil een steunpunt in de werkelijkheid nodig hebben . . . De wilsact is niet de oorzaak van de handeling, maar die handeling zelf.¹⁵

Dat er tussen intenties e.d., en de werkelijkheid een interne relatie bestaat, blijkt hieruit, dat de vervulling aan een intentie niet wordt bewerkstelligd door een derde fenomeen, dat de verbindingsschakel zou vormen tussen intentie en werkelijkheid, en dat nog anders beschreven zou kunnen worden dan als: vervulling van de intentie. Husserl drukt dat zo uit: 'Es sind . . . nicht zwei Sachen erlebnismäßig präsent, es ist nicht der Gegenstand erlebt und daneben das intentionale Erlebnis das sich auf ihn richtet . . . Ist dieses Erlebnis präsent, so ist *eo ipso*, das liegt, betone ich, an seinem eigenen *Wesen*, die intentionale "Beziehung auf einen Gegenstand" vollzogen'.¹⁶ Deze ge-

dachtengang heeft twee implicaties die voor het verloop van ons onderzoek van belang zijn.

(a) Onze omgang met de wereld middels de logos, of het nu inzichten zijn die we via gerei, via taal, via kennisaanspraken of via weder-varen verkrijgen, kan niet worden gereduceerd tot het aangaan van extern-psychologische relaties door een op zichzelf staand subject met de buitenwereld. Het is mogelijk om dergelijke psychologische relaties te vinden, bij voorbeeld het verband tussen het aanbieden van een teken voor voedsel en speekselafscheiding (Pavlov), of het verband tussen het eten van een appel en het verdwijnen van een hol gevoel in de maagstreek. Maar primair is de redelijke verhouding van mens en wereld niet op een dergelijke externe wijze te beschrijven: de relatie tussen het verlangen naar voedsel en het al dan niet verkrijgen ervan is intern, evenals de relatie tussen de uitspraak 'ik heb zin in een appel' en het eten van de appel: verwachting en verlangen zijn niet onafhankelijk van hun mogelijke bevrediging te beschrijven.¹⁷ Levensrelaties, waarover de filosofische antropologie zich buigt, zijn andere relaties dan psychologische verbanden.¹⁸

Ook hier blijkt de mens als het wezen dat in logos leeft niet een losstaand subject te zijn, dat vervolgens inzicht verwerft over de wereld: in zijn verhouding tot de wereld realiseert de mens pas zichzelf, en zijn ontsluiting van de wereld middels hanteren en ondervinden is een proces van zelfwording: de betekenissen van hanteren en ondervinden zijn er, maar vragen tegelijkertijd om verwerkelijking. Die verwerkelijking (die uiteraard vaak mislukt) staat niet los van onze aard, maar is er de invulling van.

(b) Wanneer het voorgaande juist is, dan is de vraag hoe de mens als degene die ingrijpt en ondervindt uit zijn innerlijkheid naar de buitenwereld kan reiken, zinloos: we zijn intern verbonden met de wereld waarin we leven. De mens is niet een innerlijk wezen dat een band met de wereld moet zoeken, hij is altijd al 'buiten', in de wereld zoals hij hem ontdekt.¹⁹

De mens is buiten zijn wereld niet voorstelbaar, maar hij valt er toch niet mee samen: hij is intern verbonden met zijn wereld, en staat er dus ook buiten. Doordat onze inzichten veelal nog verwerkelijk moeten worden, doordat we in verhulling en onwaarheid verkeren, zijn we nogal eens op oneigenlijke wijze open voor de wereld en moeten we onze plaats nog zoeken.

Hiervoor zagen we dat de mens als degene die zichzelf middels inzicht verwerkelijk, direct is betrokken op de aldus ontsloten wereld – de mens kan niet worden begrepen als een losstaand subject voor wie vervolgens een band met de wereld moet worden gezocht.

Ditselfde geldt voor de verhouding van de mens met zijn medemensen: de mens kan zichzelf niet zijn wanneer hij niet in een verhouding tot anderen verkeert (al is het maar doordat hij 'alleen staat'). Het is dan ook zinloos om het bestaan van anderen te willen afleiden uit een analogie met mijzelf. Dat kan op de volgende manieren blijken:

(a) Men zegt wel dat we gebeurtenissen bij anderen als het weder-
varen van pijn via een analogieredenering zouden leren kennen. Maar in de praktijk voeren we zo'n redenering nimmer uit: wanneer iemand na een ongeluk krimpend van pijn op de grond ligt, dan redeneren we niet, maar helpen hem (of lopen juist weg). Ons getroffen worden door de ander gaat blijkbaar vooraf aan iedere redenering.²⁰

Sterker nog, het is ons in de praktijk niet mogelijk om te ontkennen dat de wezens die we op straat tegenkomen, onze medemensen zijn. Wanneer ik mij voorstel dat ik bij voorbeeld alleen automaten tegenkom, kan ik daar geen consequenties aan verbinden die in mijn leven een plaats hebben, ik verwek ten hoogste een vervreemd gevoel bij mezelf.²¹

(b) Het is ons niet mogelijk om in te grijpen zonder bij anderen betrokken te zijn. Immers, ingrijpen kan op juiste of onjuiste wijze geschieden, volgens de mogelijkheidsvoorwaarden voor dat ingrijpen, en die (on)juistheid kan de actor worden toegerekend. Het toerekenen van handelingen kan niet uitsluitend door de actor zelf geschieden, anders zou datgene wat hem juist zou toeschijnen per se ook juist zijn, wat het onderscheid tussen juist en onjuist zinloos zou maken. In principe moet de mens in zijn ingrijpen door anderen gecontroleerd kunnen worden op (on)juistheid, anders zijn begrippen als verantwoorde-
lijkheid zinloos.²²

(c) Ook naar zijn wedervaren beschouwd kan de mens niet onafhankelijk van anderen worden gedacht:²³ het wedervaren maakt de mens behoeftig en afhankelijk, en die behoeftigheid beperkt zich niet tot de objecten, maar de mens is ook aangewezen op zijn medemensen.²⁴ Mensen zijn bij elkaar betrokken, ook wanneer zij in staat zijn om van tijd tot tijd in eenzaamheid te leven: juist door de betrokkenheid op anderen heeft het zin om te spreken over 'alleen zijn', 'de anderen niet nodig hebben'.²⁵

Ook hier geldt: de mens is zichzelf niet zonder de anderen, pas verbonden met anderen is hij zichzelf. De mens is ook niet een naar zijn identiteit losstaand subject, dat vervolgens relaties aangaat met anderen: de mens moet als verwerkelijking van mogelijkheden gezien worden, dus ook als verwerkelijking van mogelijkheden in het samen-zijn met (of juist losstaan van) anderen. In de interne relaties met anderen, die, hoewel ze er zijn, toch om verwerkelijking vragen (men denke maar aan de vriendschap, die er is, en toch steeds verwerkelijk moet worden), wordt de mens zichzelf.

Men bedenke hierbij: de mens valt nooit samen met de anderen, hij is intern met hen verbonden: de mens is buiten een verhouding tot anderen niet te denken, toch is hijzelf degene, die die verhouding aangaat. De mens wordt ook zichzelf niet, doordat hij zich 'laat leven' door de anderen, of doordat hij juist geen eigenlijke verhouding tot de anderen kan vinden en vereenzaamt. Het zichzelf-worden met de anderen is uiteraard ook een zichzelf niet worden, in zoverre samenzijn voortdurend wordt doorbroken.

Antropologische implicaties

Uit het voorgaande moet een beeld naar voren komen van de mens als degene die op interne wijze is ingebed in de wereld en de mense-lijke gemeenschap, en die deze levensrelaties mede verwerkelijkt mid-dels ingrijpen, wedervaren, en het daarbij behorend inzicht. In de verwerkelijking van deze interne relaties worden niet alleen gebeurtenissen voortgebracht door andere gebeurtenissen, maar komt er ook en vooral een betekenisgeheel dat al verondersteld is tot werkelijkheid – en ook niet: de interne relaties zijn voortdurend doorbroken door onjuistheid, onwaarheid, onveiligheid, zinloosheid, oneigenlijkheid. We zullen de implicaties van deze visie laten zien aan enkele van de door ons besproken antropologische grondbegrippen: we zullen spreken over het zichzelf-worden, en, allereerst, over de noodzaak, aan het geheel van onze onderzoekingen een temporele interpretatie te geven.

Tijdelijkheid. Hiervoor moet duidelijk zijn geworden, dat de tijd een merkwaardige rol speelt wanneer gebeurtenissen op interne wijze met elkaar zijn verbonden: de betekenis van gebeurtenissen blijkt immers niet vast te liggen – zij kan veranderd of uitgebreid worden onder de invloed van gebeurtenissen die erna komen, en zij wordt ook steeds bepaald door datgene wat er eerder was.

Dus zelfs grondbegrippen en grondregels hebben geen vaste beteke-

nis, sterker nog, kunnen in hun ontwikkeling zinloos blijken te zijn, bij voorbeeld doordat er te veel onjuistheden mee verbonden zijn. Dat houdt tevens in, dat de relatie tussen mogelijkhedenvoorwaarden, en datgene wat erdoor wordt geïnstitueerd, niet zo simpel is als zij op het eerste gezicht lijkt: de betekenis van mogelijkhedenvoorwaarden kan veranderen onder invloed van datgene wat er op interne wijze uit voortvloeit.

Wanneer dat juist is, gaan allerlei filosofische vanzelfsprekendheden niet langer op. Bij voorbeeld: men gaat er in het algemeen van uit dat de waarheid van een uitspraak gaat over gebeurtenissen waarvan de betekenis bekend kan worden verondersteld. Maar nu zou kunnen blijken dat (on)waarheden van invloed zijn op de betekenis van de beschreven gebeurtenissen. Vervolgens: in het algemeen gaat men ervan uit dat maatstaven ons in staat stellen om (on)juistheden te bepalen, en niet omgekeerd. Maar nu zou kunnen blijken dat toepassingen van maatstaven van invloed zijn op de betekenis van die maatstaven, deze zelfs zinloos kunnen maken. De gedachte dat er een geheel van vaste regels, begrippen, criteria, kortom levensvormen is, die de zekere basis vormt van alle levensuitingen is niet langer houdbaar wanneer onze opmerkingen over interne relaties opgaan. Een vraag waarop we in hoofdstuk 2 uitvoerig zullen ingaan is dan: kan de mens wel leven naar deze veranderlijkheid van zelfs de meest vast lijkende levensvormen?

Zichzelf worden: eigenlijkheid. Het zichzelf worden waarover we in 1.1 spraken kan nu worden geconcretiseerd als het leven, middels ingrijpen en wedervaren, in interne relaties. In het ingrijpen wordt de mens opgeroepen om de betekenissen die besloten liggen in zijn handelen, maar ook in zijn samenzijn, te verwerkelijken, en te integreren in zijn leven. In het wedervaren stuit de mens op het gegeven dat hij aangewezen is, op de wereld en de anderen – ook dergelijke gebeurtenissen die ons overkomen, vragen erom, een betekenis te krijgen in het geheel van ons leven. Waar de mens interne verhoudingen realiseert, verwerkelijkt hij tegelijkertijd zichzelf. Zodra de mens iemand is, overstijgt hij dus zichzelf en de gebeurtenissen die hij ontmoet (vanuit het verleden naar de toekomst), en juist daardoor realiseert hij zichzelf. Zoals Heidegger het uitdrukt: *‘Im Ueberstieg kommt das Dasein (de aard van de mens) allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es selbst. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit. Aber wiederum nie zunächst nur diese, sondern der Ueberstieg betrifft je in eins auch Seiendes, das das Dasein “selbst” nicht ist.’*²⁶

We geven aan datgene wat we ontmoeten, betekenis, en daarmee worden we onszelf. Maar die interne relaties zijn nooit 'af', ze worden veranderd, doorbroken, vaak zelfs geheel zinloos. Aan de andere kant bepaalt het verleden (ook al wordt dat nogal eens vergeten) mede de betekenis van gebeurtenissen die nu plaatsvinden. Wanneer het leven in interne relaties aldus in de tijd staat, dan kan de mens niet beschouwd worden als subject, dat zich in de tijd beweegt, en dat het verleden achter zich laat, terwijl het de toekomst nog niet heeft bereikt: in het menselijk leven blijft het verleden zijn rol spelen als mede bepalend voor de betekenis van later komende gebeurtenissen, en in het menselijk leven zijn we reeds nu op de toekomst gericht die de betekenis van onze uitingen al mede bepaalt – door onze interne relaties leven we nu in het verleden op toekomstige wijze. Hoe vastbesloten we ook plannen maken voor de toekomst, steeds zullen we het verleden als last die ons wedervaart met ons mee moeten nemen, ook al vergeten we dat verleden. Hoe vastbesloten we ook zijn om 'in het nu te leven', steeds zullen we gericht zijn op de toekomst, al is het maar zo dat we haar zoveel mogelijk ontlopen.

Doordat de mens zich aldus in zijn leven uitstrekt over verleden en toekomst, is het mogelijk om op andere wijze over zijn eenheid te spreken dan dat bij een subject of object het geval is: in het menselijk leven wordt samenhang verondersteld, niet alleen tussen verschillende handelingen en gevallen van ingrijpen, maar zelfs tussen hele levensgebieden: iemand die tegelijk oranjegezind en lid van de PSP is, of iedere week van de ene opvatting naar de andere overgaat, beschouwen we als te weinig consistent. Iemand die jarenlang kloosterling is geweest, en dan in de Parijse nachtclubs wordt gesignaleerd, zal worden opgeroepen om de samenhang in zijn leven te laten zien. Deze samenhang wordt wel verondersteld, maar hij wordt ook voortdurend doorbroken. Mensen zullen trachten om iedere doorbraak van de eenheid in hun leven alsnog betekenis te geven, en waar dat niet lukt, blijkt de behoefte aan eenheid nog in de diskwalificerende opmerking 'aan die gebeurtenis kan ik geen enkele zin geven'.

Door deze steeds aanwezige doorbraken en verhullingen zijn interne relaties niet hetzelfde als zuiver grammaticale of conceptuele ontwikkelingen.²⁷ Wanneer men interne levens-relaties zou willen vergelijken met de opeenvolging van woorden en zinnen, die de eenheid van een boek uitmaken (zoals bij voorbeeld Dilthey heeft gedaan), dan dient men wel in het oog te houden, dat dit boek van het leven niet alleen onafgesloten is, maar ook vol witte plekken en zinloze passages zit, terwijl in het verloop van het feuilleton aanvankelijk zinvolle passages

zinloos worden, en omgekeerd.

Waar interne relaties verwijzen naar toekomstige vervulling ervan, wordt de mens zichzelf; waar ze doorbroken zijn; is de mens zichzelf niet, en wordt hij opgeroepen om te worden wat hij is; waar interne relaties systematisch doorbroken zijn, is de mens vervreemd van zichzelf, en kan hij worden opgeroepen om zichzelf te hervinden.

Verdeeldheid

De vraag die ons in dit werk zal bezighouden luidt: is de mens wel in staat om de interne relaties die leiden tot en het gevolg zijn van zijn ingrijpen en wedervaren en inzicht, te realiseren? Is de mens wel in staat om te aanvaarden dat hij ook vervreemd is van de betekenissen in het leven dat hij leidt? Die vraag kunnen we concretiseren, door haar te stellen, (a) ten aanzien van de tijdelijkheid van de betekenis der levensuitingen, (b) met betrekking tot de plaats van de logos in levensuitingen, (c) waar het gaat om de autonomie en verantwoordelijkheid in wedervaren en ingrijpen, en (d) ten aanzien van onze draagkracht waar het gaat om onvermijdelijk wedervaren.

Ad (a). Wanneer de betekenis van menselijke levensuitingen veranderlijk is, dan ontstaat de vraag of wij wel kunnen leven naar die veranderlijkheid. Kan bij voorbeeld iemand die ingrijpt om een doelstelling te bereiken, er rekening mee houden dat die doelstelling zowel als de daartoe aangewende middelen een andere betekenis kan hebben dan hij eraan hechtte? Hadden bij voorbeeld degenen die zich na de tweede wereldoorlog welvaartsvermeerdering ten doel stelden, rekening kunnen en moeten houden met de mogelijkheid dat hun ingrijpen een andere betekenis zou blijken te hebben, zoals nu, nu welvaart in enkele jaren door problemen in verband met milieu en grondstoffen een andere betekenis heeft gekregen dan ervoor? Kan degene die vriendschap voor een ander ondervindt er rekening mee houden, dat de betekenis van zijn gevoelens later heel anders kan blijken te zijn dan ze nu is, bij voorbeeld die van een preluderen op de naderende breuk? In hoofdstuk 2 zullen we ingaan op dergelijke vragen.

Ad (b). In 1.1 werd duidelijk dat zowel ingrijpen als wedervaren verbonden zijn met menselijk inzicht: wie op verantwoordelijke wijze ingrijpt gaat ervan uit dat hij weet wat hij doet, en ingrijpen zonder inzicht noemen we 'onbewust'. Aan de andere kant hebben we ook een verhouding met ons wedervaren: we kunnen het tot ons toelaten, het ontlopen, het veranderen.

Wanneer ingrijpen en wedervaren naar hun betekenis zijn ingebed

in interne relaties, dan zal ons inzicht erin onvolledig zijn, en mogelijk onwaar, wellicht zelfs systematisch verdraaid. Nu is het de vraag of we toch eigenlijkheid kunnen bereiken in de inzichten die we in onze levensuitingen veronderstellen. Kunnen we de onzekerheid en onduidelijkheid die het gevolg zijn van de onafgeslotenheid van onze interne relaties toch opheffen, door ingrijpen of inzicht?

Ad (c). Wie een handeling uitvoert en daarvoor de verantwoordelijkheid krijgt, geraakt al snel in verlegenheid, wanneer we hem vragen hoe hij die verantwoordelijkheid kan dragen, wanneer hij de betekenis van zijn handeling niet kan overzien, en er zelfs een onjuiste opvatting over kan hebben. Bovendien lijkt de verantwoordelijkheid onmiddellijk haar vastgestelde grenzen te verlaten wanneer we beseffen dat de ene handeling waarvoor verantwoordelijkheid wordt gedragen intern is verbonden met andere levensuitingen die erna komen en ervoor hebben plaatsgehad. Zou de mens in staat zijn om de verantwoorde-lijkheid die aldus uit de hand dreigt te lopen in toom te houden?

Ad (d). Uit het voorgaande zal duidelijk geworden zijn, dat de mens zich niet veilig kan stellen voor alle mogelijke wedervaren: de interne relaties tussen gevallen van ingrijpen worden steeds doorbroken, zelfs de betekenis van ons handelen is onzeker. Ook van ons wedervaren weten we niet wat de betekenis is. Het is maar de vraag of we die bedreiging door ingrijpen en inzicht kunnen afwenden, en, wanneer dat niet lukt, of we met die onveiligheid kunnen leven (door ons er op aanvaardende wijze voor open te stellen).

Appendix 1. Externe en interne relaties

Uit onze bespreking tot nu toe kan de indruk zijn ontstaan dat er een radicaal onderscheid bestaat tussen intern verbonden menselijke levensuitingen en extern verbonden natuurgebeurtenissen. Die indruk willen we hier wegnemen, door te laten zien dat in menselijke levensuitingen ook externe relaties een rol spelen, en dat natuurgebeurtenissen ook via interne banden zijn gerelateerd.

Dat menselijke levensuitingen intern met elkaar zijn verbonden sluit het bestaan van externe relaties geenszins uit. Allereerst: er zijn gebeurtenissen in het menselijk leven die met elkaar zijn verbonden, zonder dat ze elkaar naar hun betekenis beïnvloeden. Zo is het bekend dat er een negatieve correlatie bestaat tussen het voorkomen van cariës en de hoogte van de intelligentie. De betekenissen van deze gebeurtenissen staan geheel los van elkaar.

Toch dient men hierbij het volgende te bedenken: in het geval van

dergelijke 'zinloze' correlaties zal men begrippen zoeken, die het gevonden verband begrijpelijk maken op interne wijze – zo zal men al snel op de gedachte komen dat de sociale klasse waaruit iemand voortkomt naar zijn betekenis zowel verbonden is met de toestand van zijn gebit als met zijn IQ. Bovendien zullen aanvankelijk gevonden externe relaties, zodra ze bekend zijn, direct tot interne relaties worden. Zo was het verband tussen calvinisme en kapitalisme dat Weber signaleerde wellicht aanvankelijk extern – maar zodra dit verband bekend was geworden, veranderde het de betekenis van zowel het kapitalisme als het calvinisme. In het algemeen kunnen we zeggen: welke externe relaties er ook gevonden worden tussen levensuitingen, zodra ze bekend zijn krijgen ze meteen een betekenis in het leven, en worden daarin op interne wijze geïncorporeerd. Ten aanzien van relaties tussen menselijke levensuitingen kan niet, zoals in het geval van relaties tussen natuurgebeurtenissen, de vraag gesteld worden of er gebruik gemaakt zal worden van die relaties of niet – zodra ze bekend zijn spelen ze een rol in het leven.

Maar in de tweede plaats is het vooral zinvol om interne relaties die men niet vertrouwt aan externe kritiek te onderwerpen (zoals dat in de positieve menswetenschappen gebeurt) – interne relaties immers leiden onze verwachtingen, hoewel ze soms op meer dan incidentele wijze doorbroken zijn, wat niet tot ons doordringt door de vanzelfsprekendheid van de betekenisrelaties. Daarin ligt het belang van veel extern-wetenschappelijk onderzoek – de zin van psychologische intelligentietests bij voorbeeld ligt onder meer daarin dat we gewoonlijk een netwerk van handelingen van een persoon beschouwen als intern verbonden met zijn toekomstige intellectuele prestaties. Zo nemen wij een interne verbondenheid aan tussen het goed uitvoeren van rekensommen door de scholier van nu, en het goed functioneren van de toekomstige belastinginspecteur – toch is het van belang om hier nauwkeurig op externe wijze de verbindingen na te gaan, doordat sommige hardnekkige betekenisrelaties misleidend of onbelangrijk kunnen blijken te zijn voor de bepaling van toekomstig studiesucces. De psychologie kan verhelderen, en vooroordelen doorbreken, juist door af te zien van inhoudelijke relaties (bij voorbeeld 'test item content')²⁸ – zo kan de onberispelijkheid van iemands accent, of zijn fris gewassen voorkomen minder duidelijk met toekomstig succes verbonden zijn dan gewoonlijk wordt aangenomen. Uiteraard krijgen de extern-psychologische verbanden onmiddellijk betekenis in het leven (niet alleen het onderwijs kan veranderen door een dergelijke ontdekking, zelfs het begrip 'intelligentie' kan van betekenis veranderen).

Men zij in deze herinnerd aan de opmerkingen van De Groot, die erop wees dat de betekenis van hysterie voor het psychologisch onderzoek van Freud een andere was dan erna.²⁹

In de 'normale' natuurwetenschap (en menswetenschap op natuurwetenschappelijke basis) zal men waar mogelijk relaties zoeken tussen feiten die onafhankelijk van elkaar beschreven kunnen worden. Dat neemt niet weg dat ook feiten in de natuurwetenschap intern met elkaar verbonden zijn, en wel doordat ze altijd worden gezien in het licht van een specifiek theoretisch netwerk, buiten hetwelk ze niet zouden kunnen verschijnen.³⁰ De feiten zijn dan intern verbonden met dat netwerk, en in tweede instantie ook met elkaar, omdat omverwerping van het netwerk onder invloed van grote aantallen zich er tegen verzettende feiten van invloed is op de betekenis van andere feiten. Dat feiten binnen één theoretisch verband intern met elkaar verbonden zijn, kan ook hieruit blijken dat rivaliserende theorieën niet kunnen worden getoetst middels een 'crucieel experiment' dat terugvoert tot een feitenbasis die beide theorieën gemeen hebben – de feiten blijken pas in het licht van de theorieën, en dus telkens op verschillende wijze, wat maakt dat vervanging van de ene theorie door de andere op gecompliceerdere wijze verloopt.³¹

Nu is het opvallend dat de interne verbondenheid van feiten in het licht van theorieën alleen blijkt in fundamentele omwentelingen in die wetenschap: gewoonlijk zal het de beoefenaar van de natuurwetenschap erom gaan, zo zuiver mogelijke externe relaties te vinden, waarbij hij de interne relaties waar mogelijk als achtergrondkennis buiten zijn onderzoeksthema houdt. Dat neemt niet weg dat de belangrijkste (zij het niet de gebruikelijke) taak van de wetenschap niet bestaat in het ordenen van gegevens volgens externe relaties, maar in het ontsluiten van de ruimte van betekenis en waarheid van natuur en geschiedenis³² – en die taak wordt volbracht door het laten verschijnen van de wereld in verschillende netwerken van interne relaties.

Een verschil tussen mensenkennis en natuurwetenschap is wellicht hierin gelegen, dat het in het eerste geval niet mogelijk is om gevonden externe relaties zodanig te isoleren dat betekenisrelaties op de achtergrond blijven. Bovendien bestaat het grootste deel van het onderwerp van mensenkennis (in tegenstelling tot kennis van de natuur) uit het invoegen van specifieke gebeurtenissen in betekenis-gehele, zodanig dat ze begrijpelijk worden als levens-gebeurtenissen. Op de verbale aard van de mensenkennis zullen we in de volgende appendix ingaan.

Wanneer iemand vraagt wat de historische betekenis van de Napoleonfiguur is, wat de betekenis van de regelmatig terugkerende depressies bij een persoon is, wat de betekenis is van de Griekse tragedie in het moderne toneel, welke betekenis Descartes heeft als grondlegger van de moderne geneeskunde, dan kan hem een antwoord gegeven worden dat verheldering biedt. Een dergelijke verklaring, die een vergroting van iemands mensenkennis inhoudt, geschiedt niet door een theoretisch netwerk van geformaliseerde begrippen en wetmatigheden op te stellen, waaruit de gebeurtenis gededuceerd kan worden, maar door levensbegrippen te zoeken, waarin de gebeurtenis, in samenhang met de andere gebeurtenissen waarmee zij intern wordt verbonden, op begrijpelijker wijze verschijnt.

In deze gevallen bestaat het zoeken naar waarheid niet zozeer in het verzamelen van gegevens en regelmatigheden in het licht van theorieën (voor het verwerven van mensenkennis hebben we vaak niet veel nieuwe gegevens nodig), maar vooral in het zoeken van adequate netwerken van begrippen in het licht waarvan gebeurtenissen pas op zinvolle wijze kunnen verschijnen.³³ Hierbij spelen verbale disputen een belangrijke rol: door het gebruik van begrippen op onverwachte (bij voorbeeld paradoxale, of figuurlijke) wijze kunnen we associaties leggen die ons anders niet waren opgevallen, kunnen we overeenkomsten en contrasten zien, die ons niet voor de geest zouden komen wanneer we begrippen op de geijkte wijze zouden gebruiken.³⁴

Dit vermogen tot het leggen van begripsrelaties, dat in de wetenschap (en vanuit de wetenschap waarschijnlijk terecht) al snel als irrationele intuïtie wordt afgedaan, zal vooral in de mensenkennis van belang zijn, omdat daarin de meest algemene begrippen en relaties de geringste verklaringswaarde hebben (dat in tegenstelling tot de situatie in de natuurwetenschap) – in de mensenkennis moet in ieder geval opnieuw een intern systeem gevonden worden, waarin de gebeurtenissen hun eenheid kunnen vinden. Dat is bij voorbeeld het geval in het psychotherapeutisch gesprek, dat minder gebaat is bij begrippen en relaties naarmate ze algemener zijn, en dat erop gericht is, aan individuele levensuitingen op interne wijze betekenis te geven. (De extrapoleerbaarheid van de opgedane kennis naar andere gevallen is dan ook gering, en, voorzover ze plaatsvindt, analogisch, metaforisch).

Hoe komt het dat het in de mensenkennis nodig is om op een dergelijke wijze telkens opnieuw interne relaties te ontwikkelen? Gesprekken, historische perioden, culturele ontwikkelingen, biografieën zijn

interne patronen in de tijd die niet in één oogopslag te overzien zijn, en bovendien in voortdurende zelf-wording en -verwording verkeren. Om levensuitingen te begrijpen zal men zich dan talloze incidenten moeten herinneren, opvallende trekken uit de chaos moeten destilleren, kortom eenheid moeten brengen in het 'Mannigfaltige' dat nog iedere betekenis ontbeert³⁵, en waarvan de eenheid, gezien de steeds voortdurende interne ontwikkeling in de tijd, ook steeds wordt doorbroken en verduisterd. Dergelijke bezigheden kunnen worden vergeleken met datgene wat de litterator doet: het scheppen van eenheid in een leven, zodanig dat het als spiegel voor ons eigen bestaan kan functioneren.

Dat het zeer misleidend is om dergelijke activiteiten 'wetenschappelijk' te noemen, kan uit het volgende blijken:

(a) de extrapoleerbaarheid van het ene geval naar het andere is gering, en geschiedt niet op deductieve wijze;

(b) het proces van interpreteren en opnieuw interpreteren kan niet op duidelijke wijze beëindigd worden, omdat er in de loop van de geschiedenis steeds nieuwe gebeurtenissen opdoemen die erom vragen, geduid te worden, en die de betekenissen die tot dan toe gevonden waren kunnen omverwerpen;

(c) verschillende ontwerpen van betekenisssystemen kunnen niet op eenduidige wijze met elkaar worden vergeleken (bij voorbeeld een economische benadering van de 80-jarige oorlog versus een theologisch-historische), omdat pas in het licht van de verschillende systemen de feiten telkens op andere wijze oplichten – de kracht zowel als de zwakte van iedere duiding bestaat in een eenzijdigheid die de gebeurtenissen wel op onnavolgbare wijze doet oplichten, maar tegelijk blind maakt voor andere zienswijzen (zie 1.3).

Appendix 3. Een opmerking over antropologie

Uit onze bespreking van interne relaties moet naar voren zijn gekomen dat wij levensrelaties fundamenteeler achten dan formeel-logische relaties: niet alleen zijn formele contradicties slechts als zodanig te begrijpen wanneer men een beginsel aanvaardt dat geen uitspraak is maar een regel die bepaalde interne relaties in het leven uitsluit³⁶, bovendien zijn er ook andere doorbraken van interne relaties, die onleefbaar zijn.

Het principiële onderscheid tussen analytische relaties en interne relaties is hierin gelegen, dat analytische relaties een andere functie hebben in ons leven: analytische relaties zijn het gevolg van abstrac-

tie, ze vormen als het ware symbolen waarin we op grond van een afspraak geen inbreuken toelaten. Interne relaties daarentegen zijn onderdeel van ons leven, en kunnen daarom doorbroken worden.

Wittgenstein laat dit onderscheid zien aan het voorbeeld van de werking van een machine. Wanneer we die werking zien als symbool van de manier waarop zo'n machine functioneert (bij voorbeeld door op een blauwdruk te wijzen), dan zijn problemen als het kapot-gaan van de machine, of het bestaan van afwijkingen in de resultaten niet aan de orde: we beschouwen de werking van de machine op analytische wijze. Wanneer we daarentegen het reële gedrag van een machine voorstellen, dan laten we dergelijke mogelijkheden wel toe.³⁷ Deze mogelijkheid van inbreuken in de werking zijn echter niet zonder meer onderwerp van empirische voorspellingen: de werking van een ontworpen machine moet als intern verbonden worden beschouwd met de blauwdruk. Maar deze relaties kunnen doorbroken worden, en juist doordat het hier gaat over interne, en niet over externe relaties, is het mogelijk om te zeggen dat de machine niet aan zijn doel beantwoordt, verbetering behoeft, etcetera.

Eén functie van de filosofische antropologie nu ligt hierin, dat getoond wordt, welke interne relaties voor de mens onontbeerlijk zijn, door te laten zien dat doorbraken in die relaties misschien in beschouwelijke momenten wel voorstelbaar zijn, maar niet in de praktijk leefbaar.³⁸ Een hierbij vaak gebruikte methode is wat Husserl 'eidetische variatie' noemde, en Strasser 'dialectische fenomenologie': het oproepen (in een reël of gefingeerd gesprek) van afwijkingen in interne relaties die niet leefbaar zijn (krasse voorbeelden: de man die zegt dat de wereld schijn is, de man die beweert dat mensen niet kunnen denken). Wanneer iemand beweert, een interne relatie systematisch te kunnen doorbreken, dan kan de antropoloog bij voorbeeld ontdekken, dat er in zo'n geval niet langer van een menselijke gemeenschap sprake zou zijn³⁹ – men denke maar aan de uitspraak: 'misschien bedriegen alle mensen elkaar'.

Noten

1 Geciteerd in Winch 1958 123.

2 Zie bijv. Strasser 1965 123v.

3 De Boer 1975a 722.

4 Wittgenstein PU 60; BGM V 44, 47.

5 PU 62.

6 Wittgenstein PB 59; Z 48; PU 11, 12, 31.

- 7 Löwith 1928 59.
- 8 Heidegger SZ 68-76.
- 9 Zie Wittgenstein PU 537, p182, p183; VG 58; Z 224.
- 10 Wittgenstein VB 110.
- 11 Zie VB 131.
- 12 Dilthey VII 119.
- 13 Dilthey VII 288 zie 131, 150, 167, 253, 279, 287; vgl. Droysen 1937 par. 9; Ranke 1926 381; Ranke 1888 XIV.
- 14 Zie Wittgenstein PB 63, 66-72; Z 53, 54, 56, 60; PU 437, 438, 452, 453.
- 15 Wittgenstein NB 87 zie 88.
- 16 Zie Wittgenstein PB 63-66; Z 2, 53, 57, 66, 68; PU 440, 442; BB 20, 21 vgl. Kenny 1973 123, 124; Husserl LU II/1 46, 49, 371, 372, 375-377, 424, 425; Ideen I, 329; vgl. De Boer 1975c 57, 60.
- 17 Zie Wittgenstein PB 70; PU 440, 475, 476, 498.
- 18 Zie Dilthey VII 84, 85, 154, 282.
- 19 Heidegger SZ 62; zie Gadamer VZW 129.
- 20 Wittgenstein Z 537.
- 21 Wittgenstein PU 420.
- 22 PU 258. Men mene overigens niet dat Wittgenstein de eerste was die dergelijke gedachten naar voren bracht: bij filosofen als Droysen, Dilthey, Löwith, Scheler, Plessner, Heidegger spelen zij al een belangrijke rol. Een van de eersten die op de onontkoombaarheid van de intersubjectiviteit wees was Feuerbach: 'Du denkst nur, weil Deine Gedanken selbst gedacht werden können, und sie sind nur wahr, wenn sie die Probe der Objectivität bestehen, wenn sie der Andere auszer dir, dem sie auch Object sind, auch anerkennt' (Feuerbach 1843 51 zie 32, 36, 37, 41, 59-63).
- 23 Wittgenstein PU 206 zie Heidegger SZ 120.
- 24 Zie bijvoorbeeld Kamlah 1973 83, 95.
- 25 Zie Heidegger SZ 120, 123, 163.
- 26 Heidegger WG 34, 35.
- 27 Zie bijv. Ranke 1888 XIV.
- 28 Zie Drenth, De psychologische test, 1968 200, 201.
- 29 Zie De Groot 1969 37.
- 30 Zie bijv. Popper 1968 106, 107, 280.
- 31 Zie Popper 1968 108; Lakatos 1970 130.
- 32 Heidegger WiM 18
- 33 Zie Heidegger SZ 153.
- 34 Zie Wisdom 1969 264.
- 35 Wisdom 1969 274.
- 36 Wittgenstein PB 325, 337.
- 37 Wittgenstein PU 193, 194.
- 38 Zie bijv. Strasser 1965 263, 265; Steutel 1977 444-448, 481.
- 39 Zie Wittgenstein Z 371; PU 418-422; UG 255, 323-329, 370, 595.

1.3. Gewoonte

Inleiding

In het voorgaande hebben wij een begin gemaakt met een dieptegrammatica waarin de begrippen keuzevrijheid, verantwoordelijkheid, inzicht en draagkracht de hoofdrol spelen. In de volgende paragrafen zullen we een aantal aspecten van levensuitingen bespreken die daarmee niet direct lijken te stroken. Zo zullen we in deze paragraaf ingaan op de betekenis van gewoonten in menselijke levensuitingen, in 1.4 zullen we ingaan op de ondoorzichtigheid van levensuitingen, in 1.5 wordt gesproken over de noodzaak van zekerheid, terwijl 1.6 een samenvatting biedt in de bespreking van de menselijke eindigheid.

Regelmaat

In paragraaf 1,2 zagen we dat in het menselijk leven gebeurtenissen op interne wijze met elkaar zijn verbonden, hetgeen inhoudt dat ze naar hun betekenis afhankelijk zijn van andere gebeurtenissen. Waar we in 1.2 weinig de nadruk op hebben gelegd is, dat gebeurtenissen ook intern verbonden moeten zijn met andere gebeurtenissen van dezelfde soort, willen ze identificeerbaar zijn.

Deze bewering kan verduidelijkt worden, wanneer we ons een voorbeeld uit 1.1 herinneren: we zagen toen dat er een onderscheid bestaat tussen het doen van een schaakzet en het verplaatsen van een schaakstuk, en dat dat onderscheid niet bestaat in een specifieke toestand of gebeurtenis 'in' de schaker. Dat de schaker, in tegenstelling tot de dronkaard, schaakzetten uitvoert blijkt niet uit zijn bewustzijnstoestanden, en evenmin uit speciale eigenschappen van zijn bewegingen – dat kan alleen blijken uit de 'omgeving' van andere handelingen die hij aan het schaakbord uitvoert, vooral: andere schaakzetten van dezelfde soort.¹

Wanneer we één gebeurtenis zien die op een schaakzet lijkt, of één oplossing van een rekensom die op een goede oplossing lijkt, weten we nog niets: pas wanneer iemand regelmatig goede zetten doet, pas wanneer iemand regelmatig dergelijke sommen goed uitrekent, is er sprake van handelen dat al dan niet verantwoord kan worden.² Kortom, handelingen kunnen niet eenmaal door één persoon worden uitgevoerd, ze moeten onderdeel zijn van een gewoonte.³

Gewoontevorming is mogelijkheidsvoorwaarde voor identificatie.

Dat geldt niet alleen voor het bestaan van handelingen, maar ook van wedervaren: wanneer er bij voorbeeld geen karakteristieke uitdrukking van pijn, angst, vreugde zou zijn, en wanneer hier de uitzondering tot regel zou worden (bij voorbeeld een vrolijk gezicht hebben wanneer men pijn lijdt), dan zou het niet langer mogelijk zijn om wedervaren en uiting ervan te identificeren. Zouden bij voorbeeld bij iemand de expressies van woede en blijdschap elkaar afwisselen, als het tikken van een klok, dan zouden woede en blijdschap niet langer identificeerbaar zijn.⁴

Ook kennisverwerving is niet mogelijk zonder regelmaat in de methoden en objecten van die kennis. Kant laat dat in concreto zien, wanneer hij stelt dat slechts dankzij de regelmaat die het causaliteitsbeginsel garandeert, gebeurtenissen geïdentificeerd kunnen worden.⁵ In het algemeen kunnen gebeurtenissen geen identiteit krijgen, wanneer woorden nu eens op het ene ding, dan weer op het andere worden toegepast – er moet een regel zijn waaraan de verschijnselen onderworpen zijn.⁶ Deze noodzaak van regelmaat is zo dringend, dat in het algemeen overeenstemming moet bestaan tussen onderzoekers over de basisuitspraken van hun wetenschap – anders zou hun onderzoek aan absurditeit ten prooi zijn.⁷ Wetenschappelijke onderzoekers trekken zich dan ook weinig aan van individuele observaties die theorieën lijken te weerleggen: waarnemingen worden pas serieus genomen wanneer ze herhaalbaar zijn.⁸ Zeer duidelijk is deze eis van regelmaat van uitkomsten in de wiskunde – wanneer mathematici niet gewoonlijk tot overeenstemming zouden komen over berekeningen, zou ons begrip van de wiskundige zekerheid niet bestaan.⁹

Ten slotte is ook de omgang van mensen onderling niet voorstelbaar zonder een veronderstelde regelmatige overeenstemming tussen die mensen: we kunnen bij voorbeeld elkaars doelstellingen niet bespreken, wanneer we er niet van uitgaan dat we regelmatig dezelfde doelstellingen blijven nastreven, en ze niet dagelijks door andere vervangen.¹⁰ Menselijk leven als zelf-wording is slechts op grond van veronderstelde regelmaat te begrijpen. Wanneer er bij voorbeeld geen regelmatige samenhang zou zijn tussen taal en handelingen bij mensen, dan zouden we niet via een taal met ze kunnen spreken.¹¹ Als er geen regelmatige samenhang zou bestaan tussen handelingen en het op zich nemen van de gevolgen ervan die er intern mee verbonden zijn, dan zouden er geen sociale rollen kunnen bestaan.¹² In het algemeen is menselijke geschiedenis zonder de gedachte van continuïteit in gewoonten onmogelijk, een spel der winden.¹³ Kortom: levensuitingen komen slechts door regelmaat erin tot stand.¹⁴

Wanneer we zeggen: levensuitingen als ingrijpen, wedervaren en het verwerven van kennis zijn slechts mogelijk als onderdelen van gewoon-ten, gebruiken, instituties¹⁵, wat is daarvan dan de antropologische betekenis? Die betekenis kan verduidelijkt worden door aan te sluiten bij het denken van Aristoteles over de ervaring: Aristoteles vergelijkt de ervaring van de mens met een vluchtend leger – de mens leeft in een geheel van gewaarwordingen die elkaar op chaotische, onbepaalde wijze zouden afwisselen, ware het niet dat er gewaarwordingen zijn die herhaald worden, en daarmee een blijvende aard krijgen (μονη). Pas doordat wij aldus gewaarwordingen kunnen vasthouden blijft er één ervaring in de vlucht van beelden staan, die als zodanig te identificeren is.¹⁶ De mens zal, nog voordat hij begrippen en regels vormt, eenheid moeten aanbrengen in de chaos van zijn wedervaren – pas dankzij die regelmaat ontstaat identificeerbaar wedervaren (Aristoteles spreekt over een eenwording van niet onderscheiden zaken (ἀδιαφερόων)).

Nadat we aldus wedervaren middels de regelmaat ervan tot ons hebben kunnen toelaten, zal het moeten worden ingepast in het geheel van onze levensuitingen. Zo zullen we trachten om het wedervaren, dat ons nogal eens bedreigend voorkomt, in de regels van de taal te vatten. Daardoor wordt de dreigende en eventueel verlammen-de directheid van het wedervaren op afstand gehouden, in proportie gebracht, mededeelbaar gemaakt.¹⁷

Wanneer het wedervaren aldus is ingepast in het geheel van onze levensuitingen, dan 'doen' we dat wedervaren niet langer 'op', zoals aanvankelijk het geval was – we hebben het wedervaren nu in ons bezit, we kunnen nu ook, middels overzichtelijke interne relaties, datgene verwachten wat aanvankelijk onverwacht over ons heenkwam. We hebben het wedervaren, dankzij de regelmaat erin, nu in onze macht, we kunnen het in ons ingrijpen gebruiken, maar het heeft zijn directe aard verloren, en is tot regel gestold.¹⁸

Kortom: we kunnen slechts leven wanneer gebeurtenissen herhaald worden en aldus herkend kunnen worden¹⁹, en dat is alleen mogelijk wanneer we ons wedervaren ordenen, in identiteiten, en daarna in betekenisregels. Deze regels zijn uit gewoontevorming ontstaan, we zijn daardoor vertrouwd met de wereld die ons ontmoet. Datgene wat tot gewoonte is geworden, overvalt ons niet meer, het maakt niet zo'n indruk meer, valt soms in het geheel niet meer op (denk maar aan het binnenkomen in een vreemde kamer tegenover het betreden van de eigen kamer²⁰). We weten ons thuis in onze gewoonten, we hoeven geen duidingen te geven om onverwacht wedervaren te beheersen.²¹ Wie bij voorbeeld regels van de wiskunde, van technieken, etcetera,

kent, die past ze vanzelfsprekend toe, hij hoeft niet steeds op de influistering van de regel te letten, of gespannen af te wachten wat nu weer de uitkomst zal zijn: wie een regel kent, hoeft niet meer gespannen te zijn op wat hem kan overkomen, hij volgt de regel blindelings.²² Deze habituering heeft verschillende functies in ons leven:

(a) Gewoonten geven ons de gelegenheid om de chaos te overwinnen die zou ontstaan wanneer wij, onbeschermd door habituering, door wedervaren overspoeld zouden worden. De woning van onze ordebrengende gewoonten biedt ons de noodzakelijke bescherming tegen het wedervaren dat ons anders zou dreigen te verzwelgen.

(b) Doordat wedervaren en handelingen middels hun regelmaat kunnen worden geïdentificeerd, vervolgens in regels ingepast, om ten slotte tot gewoonten te worden, zijn wij in staat om nieuwe handelingen uit te voeren, en nieuw wedervaren op te doen: doordat we sommige handelingen zo leren, dat we ze als het ware slapend kunnen uitvoeren, kunnen we op die basis voortbouwen met nieuwe handelingen, waarop we nu onze aandacht kunnen richten.²³ Doordat we bepaalde vormen van wedervaren achter ons laten, zijn we in staat om ons open te stellen voor nieuw wedervaren (wie bij voorbeeld geleerd heeft, aan een chronische kwaal te wennen, of het sterven van zijn geliefde te vergeten, zal zijn aandacht op ander wedervaren kunnen richten). In het algemeen kunnen we zeggen, dat het open-staan naar de wereld en de anderen ons slechts mogelijk is dankzij een basis van gewoonten.

Doorbreking van gewoonten

Kenmerkend voor menselijke gewoonten, in tegenstelling tot natuurwetten, is dat ze doorbroken kunnen worden in uitzonderlijke gevallen, en toch gehandhaafd blijven – ze worden pas geheel omvergeworpen wanneer ze regelmatig verstoord worden. Wij willen dat laten zien aan de hand van de regels voor het ingrijpen – hetzelfde geldt van de regels voor de expressie van wedervaren.

Onze gewoonten geven ons houvast in de wereld, zij geven bij voorbeeld aan wat wij in de toekomst te verwachten hebben – maar nu en dan gebeurt toch datgene wat we niet hadden verwacht: de leerling van wie we weten dat hij een bepaald soort sommen kan uitrekenen, gaat toch fouten maken. De schaker laat zich nu en dan op voor de hand liggende wijze mat zetten. Nu en dan verzet de wereld zich zelfs tegen onze meest zekere kennisaanspraken. Dat is onvermijdelijk: zouden onze gewoonten nooit doorbroken worden, bij voorbeeld: de gewoonte dat we in onze kennisaanspraken met elkaar in overeen-

stemming zijn zou nooit door onenigheid verstoord worden, dan zou het begrip van dergelijke gewoonten niet kunnen bestaan.²⁴ Onze gewoonten leiden onze verwachtingen dus alleen *gewoonlijk* op juiste wijze, er zijn altijd uitzonderingen. Dit onderscheid tussen het gewone en het uitzonderlijke heeft de volgende eigenschappen die voor ons van belang zijn:

(a) Ook al worden onze gewoonten in uitzonderlijke gevallen doorbroken, toch houden we eraan vast – ook al ontstaan er nu en dan onverwachte gebeurtenissen, toch verliezen we ons vertrouwen niet.²⁵ Wanneer een ander (of ikzelf) zich vergist blijkt te hebben in een geval dat volstrekt zeker leek, dan gaan we niet alle zekerheden betwijfelen, en we gaan er ook niet aan twijfelen of wij de volgende keer wel weer van die zekerheid kunnen uitgaan. Van een grootmeester die eenmaal last heeft van schakblindheid blijven we meesterzetten verwachten. Het is zelfs niet in te zien hoe we ons vertrouwen in onze gewoonten zouden kunnen verminderen onder invloed van incidentele doorbraken van dat vertrouwen, gezien het gegeven dat we niet kunnen leven zonder gewoonten die onze verwachtingen leiden.

(b) Het ongewone dat de regelmaat van de gewoonten doorbreekt is dan altijd iets dat ons wedervaart: het overkomt ons als iets dat we niet verwacht hadden. Ook al is het zo dat de regelmaat die tot onze gewoonten behoort steeds wordt doorbroken, toch zijn die doorbraken niet door nieuwe regels en gewoonten te ondervangen, want ook die gewoonten kunnen doorbroken worden.²⁶ Dat wij in gewoonten moeten leven, betekent dan, dat het doorbreken van die gewoonten is gebonden aan onvoorzienbare omstandigheden, we kunnen in ons ingrijpen niet op sluitende wijze op een dergelijk wedervaren vooruitlopen. Dat leidt tot de opmerking dat onze gewoonten ons wel de veiligheid van een vertrouwde wereld geven, maar toch ons leven onveilig maken, doordat ze doorbroken kunnen worden op een wijze die niet is in te calculeren.

(c) Wie verneemt dat gewoonten in uitzonderlijke gevallen doorbroken kunnen worden en toch gehandhaafd blijven, zou kunnen menen dat doorbraken dan ook in alle of de meeste gevallen mogelijk moeten zijn. Die persoon ziet niet dat het tot de aard van het ongewone behoort dat het ongebruikelijk blijft: het ongewone is uitzonderlijk, en wanneer het dat niet meer is, dan is de gewoonte opgeheven.

Het kan voorkomen dat iemand nu en dan onjuiste zetten in een spel doet, maar daaruit kan niet worden geconcludeerd dat alle mensen in alle spellen niets dan onjuiste zetten zouden kunnen doen: onjuiste zetten moeten de uitzondering blijven, en als ze regel worden,

dan is het spel opgeheven waarin ze onjuiste zetten zijn.²⁷ Het heeft slechts zin om van het gewone en regelmatige uit te gaan, wanneer men ongeveer weet, hoeveel uitzonderingen maximaal in de gewoonte zijn toegelaten zonder dat hij omvergeworpen wordt.²⁸

Met deze uitspraken zeggen we iets over de wijze waarop mensen moeten leven: ze moeten uitgaan van vaste verwachtingspatronen, en kunnen niet toelaten dat de uitzonderingen tot gewoonte worden – maar zeggen we daarmee ook iets over de werkelijkheid? Het is in ieder geval voorstelbaar dat onze meest ingebakken gewoonten in meer dan uitzonderlijke gevallen omvergestoten worden. Het is zelfs denkbaar, dat er gewoonten zijn waarvan we wel moeten blijven uitgaan, willen we als mensen blijven leven, terwijl die gewoonten toch gewoonlijk doorbroken worden. Zodra dat het geval is, verkeren we in oneigenlijkheid. In hoofdstuk 3 zal blijken, dat we inderdaad, vooral in de menselijke omgang, van gewoonten moeten blijven uitgaan, die in meer dan uitzonderlijke gevallen worden doorbroken.

Antropologische implicaties

Logos. Gewoonten maken het ons mogelijk om in de wereld te leven – daarin in te grijpen en wedervaren op te doen. Zonder gewoonten zouden we niet aan ingrijpen toekomen, omdat we niets zouden weten over de identiteit van de objecten waarmee we te maken hebben²⁹, en we zouden ook niet aan wedervaren toekomen, omdat wij geen weg zouden weten in de chaos van gewaarwordingen.

Onze gewoonten maken dus ons openstaan naar de wereld mogelijk, maar het is de vraag of wij aanspraak op inzicht kunnen maken wanneer we ervan uitgaan dat we in gewoonten moeten verkeren. Immers, op onze gewoonten vestigen we onze aandacht niet, ons inzicht erin is gering of afwezig. Middels onze gewoonten zijn we wel gewend geraakt aan onze vertrouwde wereld, maar als basis voor aanspraken op inzicht moeten de gewoonten toch als oneigenlijk worden beschouwd. Door de glijbanen van onze habituering ontglippen ons mogelijkheden, veel mogelijkheden komen ons er zelfs niet door voor de geest.³⁰ Zoals we al in 1.1 stelden, berust eigenlijkheid in de logos op de zelfstandigheid van de persoon, het kunnen oordelen zonder op welke wijze ook afhankelijk te zijn, en die eigenlijkheid is niet in overeenstemming met het uitgangspunt van de gewoontevorming.³¹

Doordat wij bij voorbeeld gewoonlijk leven in overeenstemming met onze medemensen, ook wat betreft de begrippen en regels waarmee we vertrouwd zijn, zullen sommige mogelijkheden ons niet voor de

geest kunnen komen (bij voorbeeld: de middeleeuwer kwam aan twijfel over het geloof in God niet toe; de 20e-eeuwer komt aan de mogelijkheid van bevestiging van dat geloof niet toe). Dat geldt ook voor het wedervaren – de middeleeuwer zal de gedachte aan de dood die ons van ons lijden verlost minder snel voor de geest zijn gekomen dan de klassieke Griek. Het is maar de vraag of we hiervan als basis van onze aanspraken op inzicht kunnen uitgaan.

De oneigenlijkheid van de gewoontevorming waar het gaat om aanspraken op inzicht blijkt vooral hieruit: gewoonten moeten ons de zekerheid geven dat het wedervaren ons niet voor verrassingen zal stellen, en dat het ingrijpen verloopt volgens vaste verwachtingspatronen. Maar hoe meer we ons terugtrekken in het veilige huis van onze gewoonten, des te meer zijn we blootgesteld aan het gevaar dat we, door de ondoorzichtigheid er van, langs de werkelijkheid heenleven, en dan worden overvallen door onverwacht en bedreigend wedervaren. Zoals Heidegger het uitdrukt: 'In der Selbstverständlichkeit und Selbstsicherheit der durchschnittlichen Ausgelegtheit jedoch liegt es, dass unter ihrem Schutz dem jeweiligen Dasein selbst die Unheimlichkeit der Schweben, in der es einer wachsenden Bodenlosigkeit zutreiben kann, verborgen bleibt'.³²

Hoewel gewoonten onze aanspraken op inzicht met oneigenlijkheid bedreigen, is niet in te zien hoe wij als eindige mensen ons zouden kunnen losmaken van onze habitueringen.

Autonomie en verantwoordelijkheid. In 1.1 lieten we zien dat menselijk ingrijpen en wedervaren verbonden zijn, niet alleen met inzicht, maar ook met keuzevrijheid en verantwoordelijkheid. Uit deze paragraaf is in ieder geval duidelijk geworden dat de keuzevrijheid van de mens begrensd is tot de gebeurtenissen waarvoor hij aandacht kan opbrengen – met betrekking tot de gewoonten die niet met inzicht zijn verbonden bestaat geen keuzevrijheid (of de mens zou zijn aandacht erop moeten vestigen ten koste van andere levensuitingen). Wanneer al onze levensuitingen slechts kunnen bestaan dankzij gewoonten die ons levensuitingen van dezelfde soort doen verwachten, verwachtingen die ieder moment beschaamd kunnen worden en waarop we toch moeten blijven vertrouwen, dan is het ook de vraag hoe we de verantwoordelijkheid die we voor het overige bij onszelf veronderstellen kunnen realiseren.

Draagkracht. Wanneer we inzien dat we wel in gewoonten moeten blijven verkeren, en deze niet door ingrijpen of inzicht kunnen ophef-

fen, omdat wij eindig van aard zijn, dan kunnen we ons niet indekken tegen onverwacht en onvermijdelijk wedervaren dat deze gewoonten doorbreekt. De eigenlijke houding ten overstaan van onvermijdelijk wedervaren ligt in het openstaan ervoor en het aanvaarden ervan – in dat geval houden we rekening met de klaarblijkelijke eindigheid van onze verantwoordelijkheid en logos.

Maar ook van deze vorm van eigenlijkheid is het twijfelachtig of zij bereikbaar is. Hoewel we weten dat onze levensuitingen zijn aangewezen op de bevestiging ervan door gebeurtenissen van dezelfde soort, en dat die gewoonten doorbroken worden wanneer deze bevestiging uitblijft³³, kunnen we daar in onze concrete levensuitingen geen rekening mee houden. We moeten, zoals hierboven bleek, in onze levensuitingen een zekere geslotenheid hebben ten opzichte van de doorbraken in onze gewoonten – zodra we gaan ingrijpen of wedervaren, zal ons vertrouwen erin volledig moeten zijn, en kunnen we dit vertrouwen niet laten varen op grond van mogelijk of werkelijk negatief wedervaren.

Wanneer bij voorbeeld van tijd tot tijd de gewoonteregels voor het waarnemen worden doorbroken (bij voorbeeld door illusies of hallucinaties), dan kunnen we niet bij al onze kijkgewoonten een vraagteken gaan zetten. Wanneer het wetenschappelijk observeren een enkele keer door resultaten wordt doorbroken die volstrekt tegengesteld zijn aan de verwachtingen, kunnen wij niet het wetenschappelijk observeren gaan betwijfelen. Wanneer Descartes zegt: ‘*prudenciae est nunquam illis plane confidere qui nos vel semel deceperunt*’³⁴, dan moet hem geantwoord worden: het is ons blijkbaar niet gegeven om vooruit te lopen op doorbraken in onze gewoonten. Een crisis in de gewoonten van de mens doorbreekt een vaste verwachting, en overvalt hem, zonder dat hij zich, door minder op gewoonten te vertrouwen, en daarmee minder volstekte aanspraken op verantwoordelijkheid en logos te maken, tegen zulke doorbraken beter kan indekken.

Noten

1 Wittgenstein PU 33; Melden 1970 69.

2 Wittgenstein PU 145 zie 237.

3 PU 199, 225, 227.

4 PU 142, p 174.

5 Kant KrV 242, 247, 765, 811, 816.

6 KrV A101.

7 Popper 1968 104.

8 Lakatos 1970 107.

- 9 Wittgenstein PU p225, p227; BGM I 37, II 67, 73, V 2.
- 10 Schwemmer 1976 130.
- 11 Wittgenstein PU 207.
- 12 Winch 1972 61, 70.
- 13 Droysen 1937 48.
- 14 Wittgenstein Z 430; zie PU 224, p226; UG 628.
- 15 PU 198, 199.
- 16 Aristoteles Anal Post B 19 (99b, 100a).
- 17 Gadamer WM 429; zie Wittgenstein BGM II83.
- 18 Gadamer WM 336.
- 19 Wittgenstein UG 455.
- 20 PU 600, 603.
- 21 Wittgenstein Z 234.
- 22 PU 219, 223, 232, 238.
- 23 Kamlah 1973 60-66.
- 24 Z 430.
- 25 UG 549, 606, 630.
- 26 UG 26.
- 27 PU 142, 344, 345, p226, p227; UG 54, 496, 628. In dit verband kan het van belang zijn om aandacht te schenken aan een argument van Ryle, die net als Wittgenstein stelt, dat het onmogelijk is om aan te nemen dat gebeurtenissen nooit zo zijn als we denken dat ze zijn, dat we altijd verkeerde berekeningen zouden maken, dat alle munten die we gebruiken namaak zijn, want er moet een antwoord zijn op de vraag 'nagemaakt waarvan?' (Ryle 1969 93-98). Hamlyn daarentegen is van mening dat het niet nodig is om aan te nemen dat er echte munten moeten bestaan, willen er valse zijn – het is immers mogelijk dat misdadigers, of zelfs regeringen uitsluitend valse munten vervaardigen (Hamlyn 1970 18, 19). Hierbij is het van belang om te onderscheiden in welk verband men het (on)gewone constateert – wanneer men, zoals Ryle vermoedelijk zou doen, dit onderscheid wil hanteren ten aanzien van de bruikbaarheid van munten als betaalmiddel, dan is het inderdaad ondenkbaar dat munten gewoonlijk vals zouden zijn: het begrip 'munt' zou zijn betekenis verliezen wanneer we erop zouden rekenen steeds met valse munten te maken te hebben. Deze mogelijkheid bestaat wel wanneer men het begrip 'valse munt' binnen een breder verband definieert, bij voorbeeld als object waarvan men zegt dat het van goud is maar het niet is – binnen dit kader is het algemeen voorkomen van valse munten denkbaar; maar het blijft ondenkbaar, en daarin moeten we Ryle gelijk geven, dat de objecten waarvan we zeker zijn dat ze van goud zijn, plotseling gewoonlijk van koper blijken te zijn: het begrip 'goud' zou zijn dan zijn betekenis verliezen.
- 28 Wittgenstein PB 293.
- 29 Wittgenstein Z 376.
- 30 Zie Heidegger SZ 177.

- 31 J'apprenais à ne rien croire trop fermement de ce qui ne m'avait été persuadé par l'exemple et par la coutume' Descartes DM II, 10.
32 SZ 169, 170, 173.
33 Zie Gadamer WM 334.
34 Descartes, Med 18.

1.4. Ondoorzichtigheid

Inleiding

In 1.1 zagen we dat menselijk ingrijpen en wedervaren niet los gezien kunnen worden van de menselijke verantwoordelijkheid en logos. Een belangrijke vraag is of deze aanspraken kunnen worden ingelost. In 1.3 werd al een probleem gesignaleerd, toen we erop wezen dat levensuitingen altijd zijn ingebed in een geheel van gewoonten die niet volstrekt doorzichtig te maken zijn – in 1.4 zullen we een meer algemeen overzicht geven over de ondoorzichtigheid in het leven, en over de plaats van de reflectie daarin.

Ondoorzichtigheid in het ingrijpen

In Wittgensteins Tractatus vindt men een op het eerste gezicht raadselachtige passage, waarin gesteld wordt: wat in de tekens (van de taal) niet tot uitdrukking komt, laat de toepassing ervan zien. Wat de tekens inslikken, dat spreekt de toepassing ervan uit.¹ De lezer vraagt zich onmiddellijk af wat een welomschreven teken (of regel in het algemeen) nog inslikt alvorens te worden toegepast. Het gebruik van een regel moet immers door die regel zelf zijn voorgeschreven, dus het is niet op andere wijze te omschrijven dan als 'gebruik van regel x' – hoe kan bij die beschrijving dan toch iets ingeslikt worden?² De vraag wordt beantwoord wanneer we inzien dat een regel voor het gebruik ervan geen betekenis heeft – die betekenis blijkt pas in het gebruik.³

Een regel zonder toepassingsgevallen die dienen als voorbeeld voor de betekenis van die regel is leeg: wanneer we geen toepassingsgevallen van een regel kennen, dan hebben de tekens of klanken waaruit hij bestaat nog geen inhoud – ze kunnen nog alles betekenen, of niets. Pas door het gebruik ervan worden geluiden tot taal, pas door het gebruik ervan wordt een staaf met strepen tot meetlat, enzovoort.⁴ Zoals uit 1.3 kan worden afgeleid: dat gebruik zal ook regelmatig moeten zijn, wil de betekenis van de regel duidelijk worden.

Ook Kant heeft erop gewezen dat algemene regels, zoals de categorieën, slechts zin hebben wanneer we ze in onze omgang met de wereld kunnen gebruiken.⁵ Maar dan moet gelden dat Urteilskraft (het vermogen om regels in concrete gevallen te appliceren) een talent is dat niet wordt geleerd via abstracte regels, maar dat wordt uitgeoefend in de praktijk: Urteilskraft moet niet geleerd, maar geoefend worden, het geven van een regel hier is zinloos (want iedere regel kan op willekeurige wijze (mis)verstaan worden, zonder het vermogen tot gebruik ervan).⁶ In het algemeen geldt dat interne relaties tussen gevallen van ingrijpen (bij voorbeeld: het voortzetten van een mathematische reeks) slechts door concreet ingrijpen gelegd kunnen worden.⁷ Zo is het wijzen via een pijl slechts mogelijk doordat er een bepaald gebruik van die pijl bestaat.⁸

We willen nu op drie manieren laten zien dat het gebruik van regels voor levensuitingen niet uitsluitend met logos te maken heeft, maar ook ondoorzichtig (vitaal) is.

(a) Regels krijgen pas inhoud wanneer er gevallen zijn die ons het gebruik van die regels duidelijk maken. Maar dergelijke 'paradigma's' voor regels moet men niet verwarren met doorzichtige toepassingsgevallen die ons via ostensieve definities zijn gegeven: immers, ostensieve definities kunnen zelf steeds verschillend geduid worden, en veronderstellen daarom het hier bedoelde betekenis-gevend gebruik. Een ostensieve definitie verheldert een woord of handeling pas wanneer al duidelijk is welke rol dat woord of die handeling in ons leven speelt.⁹ Dan moeten we zeggen dat regels en het betekenis-bepalend gebruik ervan op eigenaardige wijze in elkaar grijpen: de regels krijgen pas inhoud door die toepassingen, maar de toepassingen zijn slechts te beschrijven als toepassingen van *die* regels.

We kunnen dit toelichten door aandacht te schenken aan ons gebruik van algebraïsche formules: los van het gebruik ervan kan men een formule interpreteren zoals men wil, wanneer men die duiding maar voldoende ingewikkeld maakt. De eenduidigheid die bestaat in het gebruik van algebraïsche regels, zal dan het gevolg zijn van voorbeelden, die inhoud hebben gegeven aan de formules, terwijl toch pas in het licht van die formules dergelijke voorbeelden hun betekenis krijgen.¹⁰ Om een ander voorbeeld te geven: wie de betekenis van de weegschaal leert kennen, heeft behalve de theorie daaromtrent ook concrete voorbeelden nodig die mede bepalen wat geldt als 'wegen'.

Het gebruik dat aan regels betekenis geeft berust dan niet op inzicht – immers, pas door dit gebruik krijgen die regels de inhoud die inzicht mogelijk maakt: het gebruik dat aan de betekenis van ons in-

grijpen, onze taal enzovoort ten grondslag ligt is blind. Wie zich tegen deze opvatting wil verzetten, zal genoeg moeten nemen met het bestaan van een actuele oneindige regressie: wanneer men bij voorbeeld leert om iets in een tabel op te zoeken, kan het niet anders zijn, dan dat men steeds nieuwe tabellen nodig heeft die ons inzicht geven in de wijze waarop we in tabellen moeten zoeken, wil men de blindheid van ons gebruik van regels ontkennen. Wil men die wel erkennen, dan zal men moeten zeggen: het zoeken van getallen enzovoort in tabellen leert men ten slotte door africhting, en niet door een leerproces dat geheel inzichtelijk te maken is.¹¹ Zelfs een oneindige reeks van regels zou ons overigens niet helpen, want ook in dat geval blijft er, zonder blinde toepassingen, de mogelijkheid van verschillende duidingen – wie een oneindige reeks wegwijzers voor zich heeft, kan toch onbekend zijn met het gebruik ervan.¹² (In 1.5 zullen we zien dat ook de kennisverwerving berust op een dergelijke niet-doorzichtige basis).

Wanneer dan een niet verder doorzichtig gebruik aan onze regels hun betekenis geeft, terwijl die regels ons pas in staat stellen om het gebruik te identificeren, dan is ons betekenis-geven ten slotte iets ondoorzichts: hier wordt de regel door het gebruik verklaard en niet omgekeerd.¹³ Wie bij voorbeeld de regels voor het tennisspel leert, door bepaalde slagen te moeten uitvoeren, en andere te moeten nalaten, kan die slagen niet met de regels vergelijken.

Maar dan moeten we zeggen: de regels die onze logos mogelijk maken, berusten ten slotte op een levensfundament – de grondslag van ons leven is niet inzicht, maar blind gebruik, het leven onttrekt zich in zijn grondslag aan de rede.

(b) Heeft men eenmaal de betekenis van regels door middel van gebruiksvoorbeelden vastgelegd, dan is het verder gebruik van die regels evenmin geheel doorzichtig. Vanuit de logos bestaat er een onoverbrugbare kloof tussen regel en toepassing, of wet en speciaal geval.¹⁴ Wanneer wij bij voorbeeld een leerling aan de hand van gebruiksvoorbeelden hebben geleerd hoe men een reeks als 2 4 6 . . . moet voortzetten, dan is het denkbaar dat deze leerling tot 1000 de reeks voortzet zoals wij, om vervolgens door te gaan met 1004 1008 1012 . . . Wanneer de leerling, ondanks onze aansporingen en reprimandes, daarbij blijft, kunnen we hem tenslotte niet via de rede tot andere gedachten brengen: de leerling heeft een andere levenswijze dan wij.¹⁵

Door dergelijke onwaarschijnlijke mogelijkheden worden wij in ons dagelijks gebruik van regels niet gehinderd – we hebben in het algemeen geen speciale duiding nodig om precies te weten hoe we onze regels voor levensuitingen moeten gebruiken.¹⁶ Toch kunnen dergelijke

voorbeelden ons leren, dat ons ingrijpen niet alleen wordt bepaald door onze inzichten, maar ook en vooral door ons handelen dat niet laat zien hoe ons inzicht is, maar hoe het met onze levenswijze gesteld is: de betekenis van levensuitingen is niet alleen te bepalen door duidingen, maar op een gegeven moment moeten we ingrijpen, zonder verder een appèl te doen op inzicht¹⁷: 'Wer den Wegweiser findet, sucht nun nicht nach einer weiteren Instruktion, sondern er *geht*'.¹⁸ Kortom, ook al kennen we de betekenis van regels voor levensuitingen, altijd blijft ons ingrijpen een levensgebeuren dat niet geheel onder de macht van de rede valt.

(c) Niet alleen de grondslag van ons ingrijpen, en het concrete gebruik van regels, zijn ondoorzichtige levensgebeurtenissen, ook zal zich op de achtergrond van ieder ingrijpen een geheel van niet-doorzichtige levensgebeurtenissen bevinden. In 1.3 zagen we al dat alle ingrijpen is ingebed in een geheel van niet-doorzichtige gewoonten, nu zullen we in meer algemeen perspectief laten zien, dat de aandacht van de mens eindig is, en dat bij het bewust uitvoeren van één handeling andere gebeurtenissen aan het zicht onttrokken moeten worden. Dat kunnen we op verschillende manieren aantonen:

(i) Wie ingrijpt kan niet tegelijkertijd nadenken over de regels die voor dat ingrijpen gelden, en over de vraag of dat ingrijpen wel onder die regels valt – wie ingrijpt is gericht op het bereiken van zijn doel, en is daarmee afgewend van de betekenis van zijn ingrijpen.¹⁹ Dat geldt ook voor de werktuigen die we gebruiken: wie aan het werk gaat, moet zich ophouden bij zijn doel, niet bij de betekenis van zijn gerei.²⁰ Ook het gebruik van taal (en het luisteren ernaar) is alleen mogelijk wanneer we spreken: dus we moeten het gesprokene over het hoofd zien, om te kunnen letten op het besprokene – en hetzelfde geldt voor de waarneming: 'Nur *überhörend* können wir zuhören, nur *übersehend* können wir aufmerksam "hinsehen" auf etwas'.²¹ Dus het ingrijpen dat we met besef uitvoeren, maakt onmiddellijk dat we niet alleen geen besef hebben van de omgeving van dat ingrijpen, maar ook dat we niet langer acht slaan op de betekenis van dat ingrijpen.

(ii) Wanneer de mens acht slaat op de doelstellingen van zijn ingrijpen, kan hij er niet tegelijkertijd op letten, in hoeverre hij met betrekking tot de betekenis van zijn ingrijpen, zijn doelstellingen, de keuze van zijn middelen, enzovoort, is bepaald door zijn gemeenschap met de anderen, die hem zijn regels en begrippen aan de hand doen. Veel moeten we aannemen van horen-zeggen, zodat we geen persoonlijk oordeel vellen, maar daarop kunnen we geen acht slaan wanneer we aan het werk gaan, dus de mens zal deze achtergrond van bepaald-

zijn door zijn medemensen op de koop toe moeten nemen. Daardoor zal de mens nogal eens langs werkelijk inzicht omtrent zijn mogelijkheden heen moeten leven.²²

(iii) Wanneer de mens opgaat in zijn ingrijpen, dan heeft hij geen tijd om op zichzelf te letten – bij voorbeeld om te bepalen welke betekenis dit ingrijpen heeft in zijn leven. In zekere zin verliest de mens dus de greep op zichzelf zodra hij zich overgeeft aan zijn ingrijpen – de mens wordt in zijn ingrijpen zichzelf, maar tegelijkertijd verliest hij daarin ook zichzelf.²³ Dat geldt evenzeer voor het omgaan met de anderen: we realiseren onszelf alleen door ons te verbinden met anderen, maar tegelijkertijd verliezen we daarin ons zelf.²⁴ Zoals Heidegger het samenvattend uitdrukt: ‘Das Aufgehen im Man und bei der besorgten “Welt” offenbart so etwas wie eine *Flucht* des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können’.²⁵

Dit vergeten van zichzelf ontstaat vooral ook hierdoor dat de mens zichzelf gewoonlijk begrijpt uit datgene wat hij doet. Maar het is de vraag of de mens niet langs zichzelf heenleeft wanneer hij zichzelf begrijpt uit zijn dichtstbijzijnde, al dan niet slagende, mogelijkheden. Vergeet de mens dan niet zijn werkelijke toekomst (bij voorbeeld zijn sterfelijkheid), en vergeet hij dan niet ook zijn werkelijk verleden (bij voorbeeld het gegeven dat hij is aangewezen op voorwaarden die hij niet in de hand kan hebben)?²⁶ Kortom, om aan het werk te kunnen gaan, en om met de anderen te kunnen omgaan, moet de mens zichzelf vergeten.²⁷

Ondoorzichtigheid in het wedervaren

Allereerst moet erop gewezen worden dat het beoordelen van de expressie van wedervaren (men bedenke dat het, gezien de interne relatie daartussen, gewoonlijk niet mogelijk is om te treden tussen het wedervaren en de uitdrukking ervan!²⁸) een gebeuren is, dat niet doorzichtig is. Men kan een uitdrukking van iemand gewoonlijk niet met zijn wedervaren vergelijken, en dat is ook niet nodig, want bepaalde vormen van expressie zijn voorbeelden die de betekenis van dat wedervaren bepalen. Bij voorbeeld, het vriendelijke oog, de vriendelijke mond, het kwispelstaarten van de hond, zijn voorbeeld-gevallen van het begrip vriendelijkheid – zij vormen mede de betekenis van dat begrip.²⁹

Dat juist dergelijke fenomenen voor ons bepalen wat vriendelijkheid is, is niet verder te verduidelijken – hoewel er allerlei andere duidingen denkbaar zijn, leven we zo, dat we op een vriendelijke lach zo en

niet anders reageren, er zo en niet anders door getroffen worden. Wie in een boek leest over de vijandige blik van de kwade genius, die begrijpt direct waar het om gaat, hij hoeft daar geen betekenis bij te denken en niets over gevoelens en dergelijke te raden.³⁰ Dat wij wederwaren zo en niet anders tegemoettreden is dan slechts te begrijpen als niet doorzichtige levenswijze. De betekenis van een wedervaren als pijn kan slechts blijken door de specifieke functies ervan in ons leven³¹, en de zekerheid of twijfel met betrekking tot de pijn van een ander kan slechts beschouwd worden als een ten slotte vitale verhouding – ons inzicht is slechts een uitbouw van dit vitale gedrag.³²

Niet alleen onze verhouding tot het wedervaren van anderen is een niet-doorzichtig levensgebeuren, ook ons inzicht in ons eigen wederwaren is, gezien de beperktheid van onze aandacht, steeds begrensd.

(a) Wanneer wij ingrijpen zijn we met onze aandacht afgewend van mogelijk wedervaren. Wanneer we aan het werk gaan, kunnen we ons niet tegelijkertijd bezighouden met de mogelijkheid van onverwacht wedervaren dat het werk zou kunnen doorkruisen. Een storing in ons ingrijpen is dus veelal niet te voorzien, overvalt ons op onverwachte wijze, omdat we gericht moeten zijn op de realisering van onze doelstellingen (wie op straat loopt kan niet met alle mogelijke bananenschillen rekening houden).

(b) Het wedervaren dat tot ons besef doordringt is in grote mate bepaald door de specifieke mogelijkheden die ons nu gegeven zijn, en door de opvattingen etcetera van de mensen met wie wij verbonden zijn: de heerschappij van de openbare mening bepaalt niet alleen de mogelijkheden van ons ingrijpen, maar evenzeer de mogelijkheden van ons bewust wedervaren; de wijze waarop wij ons laten bepalen door de wereld, waarop wij kijken, emoties ondergaan is mede bepaald door de cultuurkring waarin we verkeren.³³ De gedeeltelijke ondoorzichtigheid van het wedervaren als gevolg van de culturele bepaaldheid ervan blijkt niet alleen uit het gegeven dat steeds nieuwe behoeften 'gecreëerd' kunnen worden, maar ook uit de veranderlijkheid van vormen van wedervaren. Bij voorbeeld: de 19e-eeuwer, in tegenstelling tot de tijdgenoot, ondervond niets van schaamte over het koloniseren van onderontwikkelde gebieden; de middeleeuwer kende niet het wedervaren van de schoonheid der natuur, maar wel angst voor het hellevuur, terwijl dat voor ons andersom is.

(c) Zodra wij met een specifieke vorm van wedervaren bezig zijn, bij voorbeeld met onze vrees voor een naderend gevaar, dan zijn we uitsluitend gericht op (en realiseren we ons zelf in) die ons nabij staande

mogelijkheden. Maar wanneer dat ons gebeurt, verliezen we het overzicht over onszelf als geheel – de vrees voor specifieke gebeurtenissen maakt dat we niet alleen zijn afgewend van ander mogelijk wedervaren, maar ook van het wedervaren dat ons bestaan als geheel betreft (bij voorbeeld: het wedervaren van onze sterfelijkheid).³⁴ Wie een gebeurtenis als bedreiging ondervindt, klampt zich vast aan de mogelijkheden om zich eruit te redden, het gevaar te ontwijken, maar daardoor verkeert hij tegelijkertijd in vergetelheid: hij springt aldus van de ene mogelijkheid naar de andere, en kan geen aandacht hebben voor de betekenis van die vrees voor de eenheid van zijn leven.³⁵

Reflectie op de ondoorzichtigheid

In het voorgaande menen wij te hebben getoond dat het leven, zowel in het ingrijpen als in het wedervaren, ten slotte niet doorzichtig is, doordat de basis ervan aan de rede onttrokken is, en doordat het geven van aandacht in één richting het afgewend-zijn van andere gebeurtenissen impliceert.

Nu stellen sommige wijsgeren, dat de mens degene is die zichzelf wordt, en dat de aanspraak op inzicht, die we immers verbinden met ons ingrijpen en wedervaren zodra we verantwoordelijkheid dragen, toch steeds beter kan worden ingelost, en wel via reflectie of bewustwording. Zo zeggen filosofen als Descartes, Scheler en Habermas dat we de regels voor onze levensuitingen weliswaar op blinde wijze hebben geleerd, maar dat we via reflectie toch kunnen komen tot opheffing van deze blindheid en vervanging ervan door redelijkheid.³⁶ De schijnbare tegenstrijdigheid tussen onze aanspraken op inzicht en de ondoorzichtige aard van onze levensvormen zou dan zijn opgeheven. Maar daartegen spreekt, dat we kunnen laten zien, dat de blindheid van het leven (inclusief die van de gewoonten die we in 1.3 bespraken) niet geheel door reflectie kan worden opgeheven, zelfs zo is dat van een benadering van volledig inzicht geen sprake kan zijn.

(a) Wanneer men nadenkt over zijn leven, verwerft men kennis daaromtrent via de regels van de taal, enzovoort. Maar juist in dergelijke regels bevindt zich de ondoorzichtigheid van een aan de rede onttrokken levensgebeuren.³⁷ Zolang reflectie plaatsvindt via het gebruik van regels, bevat zij het daarbij horend ondoorzichtig moment. Op de taal kan ten slotte niet volledig gereflecteerd worden, omdat men zich niet buiten de taal kan begeven om er een oordeel over te vellen – wie over de taal nadenkt moet diezelfde taal al kennen en gebruiken.³⁸

(b) Het is ons niet mogelijk om in het denken op het leven vooruit

te lopen. Hoe goed we ook nadenken over onze regels voor het gebruik ervan, op dat gebruik is toch niet geheel middels de logos te anticiperen. Levensuitingen blijven een 'sprong in het diepe' die niet door nadenken volledig te overzien zijn.³⁹

(c) De opvatting als zou via reflectie de ondoorzichtigheid in het leven hand over hand kunnen worden opgeheven, laat niet zien hoe de mens de begrensdheid van zijn aandacht zou kunnen opheffen. Is het niet zo dat het nadenken over één levensuiting onmiddellijk vergetelheid met betrekking tot andere levensuitingen en de regels daarvoor met zich meebrengt? We moeten als eindige wezens toch erkennen dat we steeds verkeren in systemen van vanzelfsprekendheden die deels aan ons bewustzijn onttrokken zijn.⁴⁰

*Antropologische implicatie:
verantwoordelijkheid, logos en draagkracht*

Dikwijls vormt het geen probleem dat we geen inzicht kunnen hebben in, en geen verantwoordelijkheid kunnen dragen voor, al onze levensuitingen. Gewoonlijk grijpen we in en doen we wedervaren op zonder ons te bekommeren om de regels ervoor, of de betekenis ervan in ons leven. Ook het gegeven dat op sommige levensuitingen in het geheel geen reflectie mogelijk is, vormt meestal geen obstakel – dat Balzac over de kunst van de verleiding terecht stelt 'il n'y a pas de théorie, il n'y a que la pratique dans ce métier'⁴¹, zal de Don Juan een zorg zijn. Gewoonlijk maken we ons er niet druk over dat het leven niet voor de rechterstoel van de rede te brengen is.⁴²

Sterker nog, we mogen blij zijn dat onze levensuitingen ondoorzichtig zijn, want daardoor verkrijgen wij een ons onontbeerlijke bescherming. Zou ons ingrijpen niet ondoorzichtig zijn, dan zouden we aan leven niet toekomen – we zouden niet kunnen loskomen van de dwang, voortdurend te reflecteren en contempleren. En zouden we ons niet van ons wedervaren kunnen afwenden, dan zouden we evenmin aan leven toekomen. We zouden overweldigd raken door een chaos van wedervaren. Alleen al het voortdurend besef van ons sterven zou ons verlammen. Dus door de vitale achtergrond ervan zijn we gewoonlijk in staat om ons zonder bedenken aan ons leven over te geven.

Maar we kunnen die ondoorzichtigheid niet altijd laten voor wat zij is. Wanneer we verantwoordelijkheid dragen, of aanspraak op inzicht maken, dan kunnen we niet tegelijkertijd erkennen dat het leven ten slotte blind is. Wie aldus terugvalt op de ondoorzichtigheid van zijn

leven kan van kwade trouw worden beschuldigd. Daar komt bij dat we wel moeten beseffen, dat de ondoorzichtigheid van het leven ons een vorm van veiligheid biedt die oneigenlijk is, omdat ze niet berust op inzicht. Daardoor zijn we overgeleverd aan de mogelijkheid van onverwacht en onvermijdelijk wedervaren.

Het probleem is nu, dat het niet duidelijk is hoe we de ondoorzichtigheid van ons leven door reflectie zouden moeten overstijgen, of maar verminderen. En aan de andere kant is het ook niet mogelijk om de ondoorzichtigheid van het leven te aanvaarden: we blijven de bescherming van het leven nodig hebben, ook al weten we dat de hier geboden veiligheid oneigenlijk is, en we moeten aanspraak op verantwoordelijkheid en inzicht maken, ook al weten we dat onze levensuitingen doortrokken blijven van ondoorzichtigheid.

Noten

- 1 Wittgenstein Tr 3.262.
- 2 Zie Tr 5.25, 6.1261; NB 42, 64.
- 3 Zie Tr 3.328, 5.47321; NB 42.
- 4 Wittgenstein PB 85; zie PU 197; BGM V 3.
- 5 Kant KrV A245.
- 6 KrV 172, 173.
- 7 Zie Wittgenstein PB 67.
- 8 Zie PU 454.
- 9 PU 28, 30, 31; zie Tr 3.263.
- 10 PU 146.
- 11 PU 86; zie Z 318.
- 12 PU 85.
- 13 UG 28; Z 300, 301.
- 14 Wittgenstein PB 198.
- 15 PU 185.
- 16 PU 212.
- 17 Zie PU 198, 219, 228; Z 229, 230, 234, 235, 299; BGM V 46.
- 18 Z 277.
- 19 Zie Wittgenstein Z 591; BB 25; Heidegger SZ 75: 'Damit im alltäglichen Besorgen der "Umwelt" das zuhandene Zeug in seinem "An-sich-sein" soll begegnen können, müssen die Verweisungen und Verweisungsganzheiten . . . unthematisch bleiben'.
- 20 Heidegger SZ 69, 70, 354, 355.
- 21 Kamlah & Lorenzen 1967 59-62; Kamlah 1973 75, 76.
- 22 Heidegger SZ 169, 170, 172-174.
- 23 SZ 172-178.
- 24 SZ 194, 195, 268.

- 25 SZ 184.
- 26 SZ 336-339, 343-345, 409, 410.
- 27 SZ 354.
- 28 Wittgenstein PU 245.
- 29 Z 506.
- 30 PU 652.
- 31 PU p178.
- 32 Z 545 zie 536-545.
- 33 Heidegger SZ 169, 170.
- 34 SZ 251, 252.
- 35 SZ 342, 344.
- 36 Zie Habermas 1970a 284, 285; 1971a 119, 128; Scheler 1929a 30; De Boer 1974a 42. Descartes wijst erop dat we vol zijn van vooroordelen, die ons vanaf onze kindertijd bepalen: 'Milleque aliis ejusmodi praejudiciis, a prima infantia, mens nostra imbuta est; quae deinde in pueritia non recorderatur fuisse a se sine sufficienti examine recepta, sed tanquam sensu cognita, vel a natura sibi indita, pro verissimis evidentissimisque admisit' (Princ I 71).
Maar we kunnen ons volgens Descartes middels de rede van deze ondoorzichtigheden ontdoen: 'je me persuadai... que, pour toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, je ne pouvais mieux faire que d'entreprendre, une bonne fois, de les en ôter, afin d'y remettre par après, ou d'autres meilleures, ou bien les mêmes, lorsque je les aurais ajustées au niveau de la raison' (DM II 13, 14).
- 37 Zie Wittgenstein PU 10, 150.
- 38 Zie Wittgenstein Tr 3.263, 3.332, 4.0321, 4.04, 4.041, 4.12, 6.123; NB 12, 15; WWK 209; PB 54; PU 120; BGM II 80; UG 501.
- 39 Zie Ryle 1949 30, 31; Heidegger SZ 61, 67, 69, 74, 75, 86, 150, 354 – zie met betrekking tot de kennisverwerving Kant KrV 76, 77.
- 40 Gadamer WM 261, 285, 424; VZW 70, 71; Wittgenstein UG 87, 94, 102.
- 41 Balzac La cousine Bette éd. Folio 322. Zie Wittgenstein Tr 4.02, 4.021, 6.122; Z 295.
- 42 Dilthey VII 261; vgl. Wittgenstein PU p226.

1.5. Zekerheid

Inleiding

In onderstaande paragraaf zullen wij laten zien, dat menselijke levensuitingen niet alleen gebaseerd zijn op gewoonten en ondoorzichtigheid, maar ook op zekerheden, waarvan het twijfelachtig is of ze op inzicht berusten, en of ze te verantwoorden zijn.

Willen we aanspraak op inzicht en verantwoordelijkheid maken,

dan is het twijfelachtig of we wel zekerheden in onze levensuitingen mogen toelaten, en als we ze toelaten, dan zullen het zekerheden moeten zijn die door een loutering van methodische twijfel zijn heengegaan, zoals Descartes die voorstelt. De cartesische twijfel nu veronderstelt een onbegrensd vermogen tot twijfelen – twijfel mag uitsluitend afhankelijk zijn van onze vrije wil¹, pas dan kan de eruit voortkomende zekerheid redelijk zijn.

In deze paragraaf zullen wij laten zien, dat ons vermogen tot twijfelen eindig is, maar dat we ons toch niet kunnen onttrekken aan het verlangen naar en de aanspraak op zekere fundamenten in ons leven. 'Rejeter la terre mouvante et le sable, pour trouver le roc ou l'argile' behoort tot ons leven.²

Zekerheid en inzicht

Allereerst willen we laten zien dat het verwerven van inzicht altijd moet geschieden op basis van vaststaande zekerheden, die eerder tot de aard van ons leven behoren, dan tot het corpus van onze kennis.

(a) In paragraaf 1.4 lieten we zien dat regels die levensuitingen mogelijk maken niet zonder meer inhoud hebben, omdat er voorbeeldgevallen moeten zijn die aan die regels pas hun betekenis geven. Deze voorbeeld-gevallen nu kunnen aan de hand van de regel die zij bepalen niet betwijfeld worden – zij zullen als volstrekt zeker moeten gelden. Dat kan men goed laten zien aan het gebruik van maatstaven: om bij voorbeeld lengtes te kunnen bepalen moeten we niet alleen weten wat 'lengtebepaling' is, we hebben ook een meetlat van een bepaalde lengte nodig om die metingen te kunnen uitvoeren, en aan de lengte van die maatstaf kunnen we niet twijfelen. Bovendien moeten we die maatstaf in eenvoudige gevallen op zekere wijze kunnen aanleggen. Wanneer we een lengte willen bepalen, dan gebruiken we een meetlat van bij voorbeeld 1 meter lengte – maar *die* lengte kan niet aan twijfel onderhevig zijn, evenmin als het aanleggen van de meetlat in eenvoudige gevallen.³

Dit moet ons brengen tot het inzicht dat de beoordelingen die wij maken in het verwerven van kennis niet alleen worden mogelijk gemaakt door regels en begrippen, maar evenzeer door vaststaande zekerheden. Dergelijke zekerheden hebben een merkwaardige status: ze behoren niet tot datgene wat beoordeeld wordt, maar tot datgene waarmee wordt geoordeeld.⁴

Dergelijke oordelen moeten volstrekt vaststaan, op een manier die vergelijkbaar is met onze begrippen en regels⁵, ook al omdat deze

oordelen niet getoetst kunnen worden door ze met de werkelijkheid te vergelijken – ze bepalen immers mede de aard van onze kennis-verwerving.

Van dergelijke zekerheden die ons oordelen pas mogelijk maken zijn allerlei voorbeelden te geven. We moeten niet alleen zeker zijn van de aard en toepassing van onze meetinstrumenten, maar ook van allerlei uitspraken als: de aarde bestond al voor mijn geboorte, de anderen bedriegen mij niet steeds, in mijn dromen verlaat ik de wereld niet. Zulke uitgangspunten zijn niet te toetsen, omdat ze aan iedere beoordeling ten grondslag liggen. Zo kan men wel beoordelen of de aarde de laatste miljoenen jaren heeft bestaan, maar niet of zij de laatste vijf minuten heeft bestaan.⁶

Men zou kunnen zeggen dat wij altijd leven in een wereldbeeld, dat zekerheden bevat die ten grondslag liggen aan onze beoordelingen, en die dus niet aan twijfel onderhevig zijn. In ons verwerven van kennis bevindt zich een achtergrond van zekerheden (een soort mythen), die, net als de betekenissen en grondregels, de grondslag vormt van alle mogelijke beoordelingen.⁷

(b) We hebben niet alleen onbetwifelde zekerheden nodig om tot beoordelingen te kunnen komen, ook inzichten die aanvankelijk open hebben gestaan voor beoordeling worden tot vaststaande zekerheden – er is een punt waar verdere toetsing geen nieuwe vastheid aan een inzicht toevoegt, en waar de falsifieerbaarheid ervan nihil is geworden. Het inzicht dat schijnbaar getoetst wordt, kan niet werkelijk getoetst worden, omdat het even zeker is geworden als de toetsings-instantie.

Zo is de zekerheid van een vermenigvuldiging die we tweemaal hebben nagerekend niet geringer dan de zekerheid ervan na twintig controles – op een bepaald moment is de vermenigvuldiging volstrekt zeker geworden, en is zij beland in het wereldbeeld dat niet aan twijfel onderhevig kan worden, omdat het twijfel pas mogelijk maakt.⁸ Dit geldt niet alleen voor onze dagelijkse inzichten (tweemaal het gas controleren bij weggaan is zorgvuldigheid, dat twintigmaal doen is een dwangneurose), maar ook ten aanzien van fundamentele waarheden uit de natuurwetenschap: uitspraken als die over de rondheid van de aarde of het kookpunt van water mogen aanvankelijk open gestaan hebben voor omverwerping of versterking, in de loop van de ontwikkeling der natuurwetenschap hebben ze een zodanige vastheid verkregen, dat ze tot de grondslag van die wetenschap zijn gaan behoren, en meer zekerheid hebben verworven dan de uitspraken waar-

mee ze getoetst zouden kunnen worden.⁹ Dergelijke zekerheden zijn niet te betwijfelen zonder de hele wijze van kennisverwerving in de natuurwetenschap omver te werpen.

(c) Dat vele beoordelingen van ons niet volstrekt zeker zijn, en dus openstaan voor bekrachtiging of omverwerping, betekent niet dat alle of de meeste inzichten van ons tegelijk betwijfeld kunnen worden: in 1.3 zagen we dat regels niet te vaak doorbroken kunnen worden, willen ze blijven bestaan, zodat we niet van de mogelijkheid van enkele doorbraken op de mogelijkheid van regelmatige doorbraken kunnen concluderen – net zo kunnen we ook maar een begreind aantal omverwerpingen verdragen van onze aanspraken op inzicht – in het andere geval zou ons systeem van kennisverwerving als geheel aan het wankelen raken.

Zoals we al in 1.2 lieten zien: onze kennisaanspraken staan niet, zoals het logisch atomisme het voorstelt, los van elkaar maar vormen een door interne relaties bijeengehouden geheel. Buiten dat systeem hebben onze overtuigingen geen betekenis.¹⁰ Wanneer onze aanspraken op inzicht aldus intern met elkaar zijn verbonden, kunnen ze wel afzonderlijk in twijfel worden getrokken, maar niet alle tegelijk – wanneer enkele aanspraken aan twijfel onderhevig zijn, moet de rest als zekere achtergrond voor de beoordeling functioneren. De incidentele omverwerping van onze kennisaanspraken is nodig, wil het zinvol zijn om kennis te verwerven, maar die omverwerping kan slechts als uitzonderingsgeval plaatsvinden. Zoals Wittgenstein het uitdrukt: 'Da aber ein Sprachspiel etwas ist, was in wiederholten Spielhandlungen in der Zeit besteht, so scheint es, man könne in keinem einzelnen Falle sagen, das und das müsse ausser Zweifel stehen, wenn es ein Sprachspiel geben solle, wohl aber, dasz, *in der Regel*, irgendwelche Erfahrungsurteile ausser Zweifel stehen müssen'.¹¹

(d) Dat wij niet buiten zekerheid kunnen, kan ook getoond worden aan de aard van de twijfel die onze zekerheden zou kunnen ondermijnen: we kunnen laten zien dat twijfel alleen kan bestaan in een omgeving van vaststaande zekerheden:

(i) Wie aan alles tegelijk zou twijfelen, zou niet meer kunnen spreken, immers, de betekenissen waarin wij leven worden mede geschraagd door de feiten die dankzij die betekenissen verschijnen: wie van geen feit zeker is, die kan ook niet zeker zijn van de betekenis zijner woorden.¹²

(ii) Wanneer iemand bepaalde vormen van twijfel zou hebben, zou niet te begrijpen zijn waarom hij de maatstaf aan de hand waarvan hij twijfelt niet even twijfelachtig vindt – wie het bestaan van *zijn* twee

handen toetst door ernaar te kijken, kan even goed zijn ogen testen door naar zijn handen te kijken.¹³

(iii) Wanneer men bepaalde vormen van twijfel zou hebben, zou men van niets meer zeker kunnen zijn. Wie meent dat auto's opgroeien uit de aardbodem, deelt ons systeem van kennisverwerving niet. Twijfel veronderstelt een richting waarin wordt getwijfeld, ongerichte twijfel is een schijngebeuren. Men kan dan ook geen vragen stellen ten aanzien van datgene wat ons vragen pas mogelijk maakt, zonder de menselijke aard van de kennisverwerving op te geven.¹⁴ Kortom, twijfelen en toetsen is alleen mogelijk wanneer er zekerheid wordt verondersteld.¹⁵

(e) Dat wij vaststaande zekerheden behoeven om te kunnen leven, kan blijken uit de aard van ons leren. Wanneer wij een levensvorm leren, dan kunnen we niet meteen beginnen met onzeker te zijn over de daarin verworven inzichten – als er al twijfel ontstaat, dan toch na het zeker-zijn, immers, een kind dat meteen zou beginnen te twijfelen wanneer het iets leert, zou, in het licht van het gegeven dat levensuitingen bestaan uit herhaalbare, intern met elkaar verbonden gebeurtenissen, aan leren niet toekomen.¹⁶ Deze zekerheden zullen, gezien de begrensdheid van het menselijk reflectievermogen¹⁷, in een groot aantal gevallen ook later niet aan twijfel onderhevig worden. Veel van wat wij leren, beseffen wij niet uitdrukkelijk, maar wordt op onuitgesproken wijze in ons leren 'meegenomen'. Zo blijven veel van onze uitgangspunten vanzelfsprekend, sterker nog, ze worden vaak nooit uitgesproken.¹⁸

(f) Zoals we al eerder stelden: onze aandacht is begrensd – dus we kunnen ons wel nu en dan richten op de diverse vormen van onzekerheid die onze inzichten bedreigen, maar gezien onze eindigheid zullen we steeds weer moeten overgaan tot de gewone kennisverwerving, waarbij datgene wat ons door anderen is overgeleverd, en datgene wat ons door onze bekende wereld wordt aangereikt, als zekere achtergrond moet worden verondersteld. Er is zoiets als een algemeen geldende uitleg van de wereld, die de mogelijkheden van ons inzicht regelt, maar die algemeen geldige uitleg moeten we als zekere achtergrond aanvaarden, of we zouden aan inzicht niet meer toekomen.¹⁹

Aan de hand van deze punten menen we aannemelijk gemaakt te hebben dat we geen inzicht kunnen hebben zonder vaste punten, zekerheden die niet aan twijfel onderhevig worden – zoals we niets met onze handen kunnen bewegen zonder met onze voeten op vaste bodem te staan.²⁰ Het zal duidelijk zijn, dat al deze vormen van zekerheid eerder iets zeggen over het menselijk onvermogen om alle onzekerheid

tot zich toe te laten, dan over het menselijk vermogen, zich vastheid door inzicht te scheppen.

Zekerheid en ingrijpen

(a) Wanneer wij op verantwoorde wijze ingrijpen, dan veronderstellen wij, inzicht te hebben in de betekenis van ons handelen. Deze inzichten moeten op zekerheden berusten die dezelfde vitale aard hebben als de zekerheden die we in de kennisverwerving veronderstellen. Zodra we bij voorbeeld een spel gaan spelen is er ten opzichte van de regels van dat spel geen skepsis meer mogelijk – die hadden we voor het begin van het spel moeten hebben.²¹ Ons ingrijpen heeft iets definitiefs – zoiets als ‘twijfelend handelen’ bestaat niet. Zodra we ingrijpen moet het twijfelen voorbij zijn, want een eenmaal gestelde daad is onomkeerbaar. Uiteraard kan men achteraf een daad betreuren, maar het stellen van de daad en het nemen van de verantwoordelijkheid ervoor veronderstelt op het moment van ingrijpen de afwezigheid van onzekerheid.²² In het ingrijpen speelt nog een andere vorm van zekerheid een belangrijke rol. Zodra wij op verantwoorde wijze handelen, moeten we veronderstellen dat dit handelen begrepen kan worden in het licht van specifieke morele maatstaven, en dat we er zeker van zijn dat dit de juiste maatstaven zijn: wie niet zeker is van zijn morele uitgangspunten, zal zijn verantwoordelijk ingrijpen moeten opschorten tot hij die zekerheid wel heeft.

(b) Wanneer wij ingrijpen, dan gebeurt dat in een wereld die al voor ons ontsloten is, en die we als zekere achtergrond moeten veronderstellen. Dat blijkt hieruit dat we, om een verantwoorde keuze te doen, ervan moeten uitgaan dat we alle handelingsmogelijkheden overzien, en tegen elkaar kunnen afwegen.

(c) Wanneer wij ingrijpen, dan gebeurt dat vanuit een specifieke verbondenheid met de anderen, die wij als zekere achtergrond van ons ingrijpen moeten veronderstellen. We weten, dat we door het samen-zijn met de anderen niet alle keuzes in ons ingrijpen zelf uitvoeren: de anderen nemen veel verantwoordelijkheid voor ons waar, en we moeten er van uitgaan dat we er zeker van kunnen zijn, aan hun keuzes niet te hoeven twijfelen (anders zouden we ons verantwoordelijk ingrijpen moeten opschorten). We kunnen wel nu en dan aandacht hebben voor allerlei onzekerheden die ons bedreigen, maar gezien onze eindigheid zullen we al spoedig moeten overgaan tot ingrijpen, waarbij we onze afhankelijkheid van de anderen als onbetwijfelde zekerheid veronderstellen.

Niet alleen om te kunnen ingrijpen moeten we ons zeker achten, ook om concreet wedervaren op te doen moeten we in vitale zekerheden verkeren.

(a) Wedervaren staat niet los van aanspraken op inzicht: wanneer wij bij voorbeeld bang zijn voor een duisterling, dan veronderstellen we dat we er zeker van kunnen zijn dat de onverlaat er werkelijk is, en ons ook bedreigt. De aanspraken op inzicht die we in ons wedervaren hebben, berusten op zekerheid, die op dezelfde manier moet worden opgevat als de zekerheden in het ingrijpen.

(b) Vervolgens is het ons slechts mogelijk om wedervaren op te doen, wanneer we ons zeker achten in de levensvormen die dat wedervaren mogelijk maken – immers, volledig ongestructureerd wedervaren is onmogelijk, want chaotisch (zie 1.3). De mogelijkheid van menselijk wedervaren berust dan op een gesloten-zijn voor de mogelijkheid van wedervaren met betrekking tot de kaders die dat specifieke wedervaren mogelijk maken.²³ Dat geldt voor het wedervaren dat zich in de kennisverwerving bevindt (we kunnen ons slechts laten bepalen door datgene wat de ervaringswereld ons te bieden heeft, wanneer we ons zelf zo zeker achten dat we niet openstaan voor de mogelijkheid van het wedervaren ener crisis in de fundamenteën van onze kennisverwerving), maar ook voor meer primaire vormen van wedervaren als het ondervinden van vrees: wanneer we bang zijn voor de man die ons van onze spaarcenten wil ontdoen, dan laten we niet alleen andere vormen van vrees (voor het overkoken van de melk) niet tot ons toe, maar kunnen we ons evenmin bezighouden met de vraag welke betekenis deze angst heeft, of wat de voorwaarden ervoor zijn: dergelijke zaken worden als zekere achtergrond voor het wedervaren verondersteld.

Men kan dit ook aldus uitdrukken: willen we openstaan voor datgene wat ons wedervaart, dan zal dat openstaan een richting moeten hebben – onze levenswijze moet zodanig zijn dat het wedervaren erin *kan* verschijnen, en dat betekent dat we de horizon voor dit wedervaren als zekere achtergrond moeten veronderstellen: men kan zich slechts laten bepalen door wedervaren vanuit een standpunt.²⁴ We kunnen geen wedervaren tot ons toelaten dat niet in een bekende, vertrouwde omgeving terecht komt.²⁵ Met betrekking tot die omgeving laten we geen onzekerheid toe.

(c) We beschouwen niet alleen de kaders voor ons wedervaren als zekere achtergrond ervan, ook is het zo dat we, door het samenzijn

met de anderen, ons zeker achten met betrekking tot datgene wat ons kan overkomen (welke behoeften ons kunnen wedervaren, welke betekenis vormen van ondervinden als doodsangst hebben, in het algemeen welke betekenis het wedervaren, in vergelijking met het ingrijpen, in ons leven heeft, wordt bepaald door de cultuurkring waarin we zijn geboren en getogen). Omtrent deze bepaaldheid kunnen we ons niet steeds onzeker achten, willen we aan concreet wedervaren toe-komen.

Bovendien bepaalt ons samenzijn met de anderen ook welk bekend wedervaren ons treft, en tegen welk we ons verzekerd kunnen achten: gewoonlijk beschouwen we onszelf in het samenzijn met de anderen als veilig, we hoeven ons in groepsverband niet druk te maken over bedreigingen, die ons als eenling juist wel wedervaren (bij voorbeeld het ondervinden van een ethische crisis, het wedervaren van het leed van vreemden).

Gewoonlijk verkeren we dan in wat Heidegger noemt de 'Selbst-gewisheit und Entschiedenheit des Man'.²⁶

(d) Soms wedervaart de mens iets betreffende zijn leven als geheel: de vraag naar de betekenis van zijn diverse levensuitingen in het licht van zijn veronderstelde en toch wordende eenheid dringt zich op. Maar in ons dagelijks wedervaren (bij voorbeeld het vrezen van een naderend ongeluk) gaan we op in de mogelijkheden die zich op dat moment aanbieden, en achten we ons dus zeker met betrekking tot de betekenis van ons bestaan als geheel. Gewoonlijk moeten we ons wel zeker achten met betrekking tot ons bestaan als geheel, omdat we nu eenmaal in ons concreet wedervaren in de wereld met de anderen moeten opgaan.²⁷ Om in concreet wedervaren te kunnen opgaan moeten we ons thuis weten in het geheel van ons leven. Wie bij voorbeeld de hele dag zou worden besprongen door twijfel over de betekenis van zijn sterfelijkheid, zou aan dagelijks wedervaren niet toekomen.

Antropologische implicaties

Logos. Uit het voorgaande moet duidelijk zijn geworden dat de zekerheden die aan onze levensuitingen ten grondslag liggen niet op inzicht berusten, maar teken zijn van onze eindige bestaanswijze: niet alleen is het zo dat dergelijke zekerheden het verkrijgen van inzicht pas mogelijk maken, zodat ze op geen enkele manier getoetst kunnen worden, ook kunnen we van zekerheid die het gevolg is van onze afhankelijkheid van de wereld waarin we geboren zijn, en van de anderen met wie we verbonden zijn, en die berust op een zich afsluiten voor de

mogelijkheid van onzekerheid, niet zeggen dat zij op redelijke gronden rust.²⁸

Vanuit het standpunt van de logos moeten dan de zekere uitgangspunten voor onze levensuitingen als oneigenlijk worden beschouwd. We kunnen niet ontkennen dat het enig mogelijke redelijke standpunt dat van Albert is, die stelt dat er nimmer een archimedisch punt kan zijn voor onze levensuitingen, en dat er pas van logos sprake is, wanneer iedere vermeende zekerheid aan kritiek wordt onderworpen, of in ieder geval aan kritiek kan worden onderworpen. Albert verdedigt een onweerspreekbaar standpunt, wanneer hij zegt: 'Alle Sicherheiten . . . sind selbstfabriziert und damit für die Erfassung der Wirklichkeit wertlos', omdat 'sich Gewissheitsstreben und Wahrheitssuche letzten Endes ausschlieszen'.²⁹ Albert verkeert daarmee in een lange traditie van de verdediging der rede die alles aan twijfel moet kunnen onderwerpen – redelijkheid bestaat toch hierin dat we van al onze begrippen, meningen en beweringen, kortom, van al onze levensuitingen, rekenschap kunnen afleggen.³⁰

Nu kan een filosoof van de eindigheid als Wittgenstein daarop wel antwoorden dat ons leven nu eenmaal zo is, dat we niet alles onzeker kunnen vinden, toch neemt dat niet weg, dat we in momenten van crisis wel degelijk met de onzekerheid van onze zekerheden worden geconfronteerd – en juist dergelijke momenten zijn mede bepalend voor de logos in ons leven: ze laten ons zien dat vitale zekerheden niet aanvaardbaar zijn als grondslag voor de redelijkheid. De eigenlijkheid van de mens als degene die in redelijkheid leeft, moet bestaan in het vermogen, om alle vitale zekerheid op te heffen.

Zoals Heidegger het uitdrukt: onze dagelijkse zekerheden, die we aan ons opgaan in de wereld met de anderen te danken hebben, vormen het 'Gerede' dat wel nodig is om onze wereld te ontsluiten, maar dat ons ook afsluit van eigenlijke, want niet slechts van vitale factoren afhankelijke, inzichten. Het is evenwel niet duidelijk hoe we ons aan de zekerheid van deze 'alltägliche Ausgelegtheit' moeten onttrekken, wanneer we als eindige wezens niet alle onzekerheid kunnen opheffen.³¹

Dat de vitale zekerheid waarvan we uitgaan oneigenlijk is, blijkt het duidelijkst hieruit, dat zij geen eigenlijke zekerheid biedt: een fundament dat aan ons inzicht is onttrokken wordt permanent met onwaarheid bedreigd.³² Wanneer onze zekerheden niet op inzicht berusten maar op onze afhankelijkheid van de wereld en de anderen, en op ons onvermogen, onzekerheid tot ons toe te laten, dan geldt: 'Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelltheit und Ver-

geschlossenheit'.³³ Hoewel we ons met onze zekerheden tegen twijfel en onzekerheid beveiligen, is de dreiging van een doorbraak daarin niet opgeheven. Maar het ziet er ook niet naar uit, dat we onze vitale zekerheden stap voor stap overbodig kunnen maken door grote inspanning van de wil of het kenvermogen: hoeveel onzekerheid we ook tot ons toelaten, altijd zal dat moeten gebeuren op een basis die we als zeker beschouwen, en die aan het verwerven van inzicht onttrokken is, omdat hij er de grondslag van vormt. We kunnen dan met Dilthey stellen dat wij wel moeten streven naar zekerheid, maar dat die zekerheid strijdig blijft met de toevalligheid van ons bestaan.³⁴

Autonomie en verantwoordelijkheid. Het uitgangspunt van vitale zekerheid is ook oneigenlijk wanneer wij in onze levensuitingen aanspraak maken op autonomie en verantwoordelijkheid: we kunnen immers slechts op eigenlijke wijze verantwoordelijkheid dragen, wanneer we inzicht hebben in onze levensuitingen en de (onder andere morele) maatstaven ervoor, en dat is niet mogelijk wanneer we moeten uitgaan van zekerheden die wij niet in onze macht hebben, maar die tot ons ondoorzichtig leven behoren.

Willen we autonoom kunnen zijn, dan moeten we de mogelijkheden die we hebben ook alle werkelijk nagaan, om op grond daarvan een keuze te doen – maar dat is niet mogelijk wanneer we ons de mogelijkheden laten aanreiken vanuit de wereld zoals die ons gegeven is, want dan zijn de alternatieven al op voorhand beperkt tot het bekende en bereikbare, wat een 'Abblendung des Möglichen als solchen' betekent.³⁵ Dat geldt ook voor ons wedervaren: het nemen van de verantwoordelijkheid voor het toelaten van een behoefte is niet mogelijk, wanneer de daarbij behorende normen en uitgangspunten niet van onze keuze afhankelijk zijn, maar ons tevoren door de wereld zijn gegeven.

Ook wanneer we wat betreft onze zekerheden afhankelijk zijn van anderen, die ons de keuzemogelijkheden aanreiken, verkeren we op oneigenlijke wijze in onze bestaansmogelijkheden.³⁶ En ons wedervaren, bij voorbeeld van behoeften, kan evenmin worden verantwoord, wanneer onze mogelijkheden van wedervaren door anderen zijn bepaald (hoe kunnen we bij voorbeeld onze angst voor kernenergie verantwoorden, wanneer onze maatstaven en gegevens op ongecontroleerde wijze van de opvattingen van anderen afhankelijk zijn?). In het samenzijn met de anderen laten we de werkelijke onzekerheid niet tot ons toe – we vluchten voor de 'Unheimlichkeit'³⁷, maar dat betekent dat we niet op verantwoorde wijze in ons wedervaren verkeren.

Ten slotte is ook onze zekerheid met betrekking tot ons leven als geheel niet te verantwoorden. De zekerheid dat we tijdens onze levensuitingen niet zullen sterven bij voorbeeld moet worden opgevat als vlucht voor de onzekerheid, en dat houdt in dat het nemen van verantwoordelijkheid voor ons leven als geheel oneigenlijk wordt. Het is niet duidelijk hoe wij die vergetelheid zouden moeten opheffen: 'Um an die Zeugwelt "verloren" "wirklich" zu Werke gehen und hantieren zu können, musz sich das Selbst vergessen'.³⁸

Kortom, de vergetelheid die de ware aard van onze zekerheid is, is niet in overeenstemming met het dragen van verantwoordelijkheid en het uitoefenen van keuzevrijheid, maar het is niet duidelijk hoe zij kan worden opgeheven.

Draagkracht. In het voorgaande is gebleken dat onze vitale zekerheden als oneigenlijk beschouwd moeten worden, wanneer we aanspraak maken op inzicht en verantwoording. Onze zekerheden zitten vol onzekerheid, die niet via een grote inspanning van ingrijpen of inzicht is op te heffen – deze onzekerheid binnen onze zekerheden wedervaart ons dus op onvermijdelijke en onverwachte wijze. Willen we nu op eigenlijke wijze verkeren in dit wedervaren-bij-uitstek, dan zullen we de draagkracht moeten uitoefenen zoals we die in 1.1 hebben omschreven:

(a) Onze gangbare zekerheid is oneigenlijk, omdat we ons daarin afsluiten voor de onzekerheid die ons in werkelijkheid bedreigt. Pas degene die rekening houdt met de mogelijkheid van onzekerheid in al zijn zekerheden verkeert op eigenlijke wijze in dit onvermijdelijk wedervaren. Wie op eigenlijke wijze in de onzekerheid verkeert, meent niet dat hij zich zeker kan stellen door ingrijpen en inzicht, maar hij stelt zich in zijn levensuitingen open voor alle onzekerheid die hem kan wedervaren. Pas wie aldus in de onzekerheid kan verkeren, kan zeggen: ik ben zeker, wat er ook gebeurt.³⁹

(b) Om op eigenlijke wijze in de onzekerheid te verkeren, is het niet voldoende om zich voor dit wedervaren open te stellen – we moeten de mogelijkheid van onzekerheid ook aanvaarden. Wie wel voor onzekerheid openstaat, maar geen afstand kan doen van zijn bestaande zekerheden, verkeert nog niet op eigenlijke wijze in de onzekerheid.

Kortom, eigenlijke zekerheid bestaat in het openstaan voor en aanvaarden van onzekerheid. Wie zich bij voorbeeld op alle mogelijke manieren zeker wil stellen voor zijn dood, leeft langs de werkelijke onzekerheid heen – slechts door de dood als onzekerheid tot ons toe te laten en te aanvaarden, verkeren we op eigenlijke wijze in de onzeker-

heid, en verwerven we eigenlijke zekerheid.

Maar ook deze eigenlijkheid is niet te bereiken: wanneer wij in onze leunstoel reflecteren, kan het lijken of we al onze zekerheden zouden kunnen voorzien van een voorlopige twijfel. Gewoonlijk verloopt ons leven echter niet zo: onze levenszekerheden zijn volstrekt, en staan, zodra we tot de levensuiting overgaan, buiten iedere mogelijke twijfel, ook al is een dergelijke onzekerheid intellectueel wel voorstelbaar – we zijn gezien onze eindige aard niet in staat, om aan onze levensuitingen het voorbehoud van mogelijke onzekerheid toe te voegen. Dat kan blijken uit het volgende:

(a) We kunnen ons in onze beschouwelijke momenten allerlei vormen van onzekerheid voorstellen, waarnaar wij echter bij nader toezien niet kunnen leven. Zo kunnen we wellicht in een moment van reflectie menen dat we aan het bestaan van de wereld om ons heen twijfelen, toch is niet duidelijk hoe we ons iemand moeten voorstellen die zijn leven op grond van een dergelijke onzekerheid anders inricht dan wij het onze. In welk opzicht verschilt het leven van een kind dat idealistisch is opgevoed, van dat van een kind dat in het realisme opgroeit? Hetzelfde geldt ten aanzien van onzekerheid over het bestaan van objecten wanneer we ze niet waarnemen, het koken en niet bevriezen van water op het vuur, het bestaan van de aarde voor mijn geboorte, het gegeven dat ik niet op de maan ben geweest, enzovoort – onzekerheid in dergelijke gevallen is leeg, hangt niet met andere levensuitingen samen.

Dus, ook al weten we dat de mogelijkheid bestaat, dat we uit onze fundamentele zekerheden worden gestoten, toch kan dat uit onze levensuitingen niet blijken: we houden vast aan onze zekerheden, want wanneer we het wedervaren van de onzekerheid in onze zekerheden werkelijk tot ons zouden toelaten, zouden we aan ingrijpen, kennisverwerving en wedervaren niet meer toekomen, en ons krankzinnig wanen.⁴⁰

Een goed voorbeeld van ons eindig vermogen, te leven met de onzekerheid van onze zekerheden, vormt de overtuiging dat ik mijn hand zal branden wanneer ik hem in het vuur steek: die zekerheid is een uiting die verwant is met de vrees dat het vuur me zal branden – als er hier al intellectuele twijfel bestaat, speelt die toch geen werkelijke rol: wie eenmaal zijn hand heeft gebrand, zal hem onder geen beding nog eens in het vuur steken, en degene die zegt dat hier toch maar van inductieve zekerheid, of van een niet-redelijk gefundeerde denkgewoonte sprake is, bevindt zich blijkbaar niet in de buurt van de vlam-

men.⁴¹ Ook met betrekking tot het gebruik van regels voor levensuitingen, zoals het voortzetten van wiskundige reeksen, of het gebruik van weegschalen, kunnen we wel allerlei 'salontwijfels' hebben, maar wanneer er van levensnoodzaak sprake is, dan komen we ijlings tot actie, zonder een spoor van onzekerheid in onze levensuitingen te kunnen laten zien.

De eindigheid van ons vermogen, om met onzekerheid te leven, blijkt wel het duidelijkst wanneer we inzien, dat we na onze momenten van onzekerheid weer tot levensuitingen moeten overgaan die onomkeerbaar zijn, en waarvan we dus moeten veronderstellen dat ze te verantwoorden zijn – en daarmee op een volstrekt betrouwbare grondslag rusten. Zoals Gadamer het uitdrukt: 'Die Wissenschaft ist wesentlich unabgeschlossen – die Praxis verlangt Entscheidungen im Augenblick . . . Die Praxis verlangt Wissen, d.h. aber, sie ist genötigt, das jeweils verfügbare Wissen wie ein Abgeschlossenes zu behandeln'.⁴²

Kortom, we hebben niet naar willekeur de beschikking over onze levenszekerheden, zodat we ze desgewenst van een onzekerheids-teken zouden kunnen voorzien. Dat wij van onbetwijfelde zekerheden uitgaan, drukt dan niet onze lichtzinnige aard uit, maar de manier waarop we als eindige mensen onze draagkracht uitoefenen: "Aber schlieszt du eben nicht nur vor dem Zweifel die Augen, wenn du *sicher* bist?" – Sie sind mir geschlossen'.⁴³

(b) Ons onvermogen, naar de mogelijkheid van onzekerheid in onze zekerheden te leven, blijkt ook hieruit, dat we aan het geheel van onze zekerheden moeten vasthouden, ook wanneer ze van tijd tot tijd omvergeworpen worden. Wanneer een zekerheid geen stand blijkt te houden (bij voorbeeld een uitgangspunt van de natuurkunde, of een religieus inzicht), dan zijn we toch niet in staat om het vertrouwen in onze overige fundamenteën te verliezen, want we kunnen ons het leven naar een dergelijk verlies van vertrouwen niet voorstellen. Wittgenstein laat onze eindigheid met betrekking tot de draagkracht goed zien, wanneer hij zegt dat we ervan blijven uitgaan dat we ons in onze fundamentele zekerheden niet kunnen vergissen, ook wanneer we ons zo nu en dan wel vergist blijken te hebben.⁴⁴ Het aangeven van voorbeelden van wat als zeker gold, maar later niettemin omvergeworpen is (bijvoorbeeld de zekerheid dat de aarde plat is, de zekerheid dat ons geen schaarste aan energie kan wedervaren, de zekerheid dat onze daden aan het einde der tijden geoordeeld worden), heeft geen levensinhoud, want wij zijn niet in staat om naar die vorm van eigenlijkheden te leven. Wie aan al zijn zekerheden het voorbehoud toevoegt: 'Dit is alleen zeker voorzover we het nu, als eindige mensen, kunnen weten',

laat geen andere levensuitingen zien dan degene die dat voorbehoud niet maakt – hij laat slechts andere slogans horen.⁴⁵ Kortom, ook het dragen van de onzekerheid die onze levenszekerheid bedreigt kan niet op eigenlijke wijze geschieden.

Noten

- 1 Descartes DM III, p31 – zie Gilson 171, 285, 364; Med IV 56-61; Princ I 39.
- 2 Descartes DM III 29.
- 3 Wittgenstein PU 50, p225.
- 4 PU 50, 242.
- 5 Wittgenstein UG 126.
- 6 Wittgenstein PU p221.
- 7 PU 242, p230; UG 87, 88, 94, 124, 308, 319, 342, 401.
- 8 Zie Wittgenstein BGM II 74; UG 77, 212, 650, 654.
- 9 Zie Wittgenstein BGM V 48; UG 56, 82, 291-293, 299-301, 604.
- 10 Wittgenstein UG 102, 140, 141, 274, 410.
- 11 UG 519 zie 225, 232, 603, 630.
- 12 UG 114.
- 13 UG 125 zie 243.
- 14 Wittgenstein PB 202, 203; UG 24, 125, 217, 243, 279.
- 15 Wittgenstein UG 115, 163, 337, 341, 450, 519, 625.
- 16 Wittgenstein Z 410, 411; UG 160, 283.
- 17 Zie 1.4.
- 18 Wittgenstein PB 80; UG 87, 143, 152.
- 19 Zie Heidegger SZ 167-169, 174.
- 20 Wittgenstein PB 66.
- 21 Zie Huizinga 1938 11.
- 22 Wittgenstein UG 360. Zie Descartes DM 3e deel: 'Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions . . . nous devons néanmoins nous déterminer à quelquesunes, et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles s'appor- tent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines'. - Zie Med 16; Princ I par. 3; DM 4e deel.
- 23 Zie Wittgenstein PU 52, p224; UG 472.
- 24 Gadamer WM 346; Wittgenstein PB 77, 120, 175, 202.
- 25 Gadamer WM 418.
- 26 Heidegger SZ 126, 170, 177.
- 27 Heidegger SZ 184-189, 276, 277, 337-339, 354; WiM 9, 13 (31, 32, 36).
- 28 Wittgenstein UG 145, 191, 202, 205, 357, 370, 404; PU p224; BGM III 3, 32.
- 29 Albert 1969 30, 33.
- 30 Kant KrV 642.

- 31 Heidegger SZ 167-170, 173.
- 32 Zie Heidegger SZ 222: 'Das Entdeckte und Erschlossene steht im Modus der Verstelltheit und Verslossenheit durch das Gerede, die Neugier und die Zweideutigkeit . . . Das Seiende ist nicht völlig verborgen, sondern gerade entdeckt, aber zugleich verstellt . . . Das Dasein ist, weil wesentlich verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der "Unwahrheit".' (Zie SZ 256, 257, 276, 298; KM 226 (210, 211); WW 89-94 (21-26). Ook Wittgenstein ziet dat we in onze zekerheid onze ogen voor twijfel gesloten houden, en dus in onwaarheid verkeren: 'Dasz es mir – oder Allen – so *scheint*, daraus folgt nicht, dasz es so *ist*' (UG 2 zie 4, 549, 623).
- 33 Heidegger SZ 222.
- 34 Dilthey VII 3, 168, 169, 347. Ons vasthouden aan eenmaal verworven zekerheid, dat ons juist daardoor bedreigt wordt duidelijk weergegeven door vorst Myshkin in *de Idioot* van Dostojewski: 'Als wij Russen voet aan wal hebben gezet en ook werkelijk erin geloven, dat het vaste wal is, dan verheugen wij ons hierover zozeer, dat wij onmiddellijk tot aan de uiterste grens gaan . . . Dat komt, omdat wij dan menen een vaderland gevonden te hebben. Wie ergens vaste wal vindt, werpt zich ter aarde en kust de grond in extase. Wij hebben een heimwee naar geloof.'
- 35 Heidegger SZ 173, 178, 194, 195, 347.
- 36 SZ 174, 175, 221, 222, 391.
- 37 SZ 192, 252, 343, 344.
- 38 SZ 354.
- 39 Zie Kierkegaard 1847 97, 158; Wittgenstein LE 8.
- 40 Wittgenstein UG 89, 117, 120, 338, 420, 512, 516, 524, 607, 616; Z 414.
- 41 Wittgenstein PB 285; PU 472, 481.
- 42 Gadamer KS IV 175.
- 43 Wittgenstein PU p224, zie 217, p178; Z 407; UG 7, 56, 344, 358, 370, 512, 516.
- 44 Wittgenstein UG 549, 606, 620, 633, 648, 663.
- 45 UG 381, 382, 425, 599, 606, 624, 629, 633.

1.6 Eindigheid

Inleiding

In de voorgaande paragrafen kwam telkens de menselijke eindigheid naar voren: omdat de mens eindig is, kan hij de interne relaties waarin hij verkeert niet geheel overzien (1.2), verkeert hij in gewoonten (1.3), kan hij niet in al zijn ingrijpen en wedervaren inzicht hebben (1.4) en moet hij uitgaan van vaststaande zekerheden (1.5).

In deze paragraaf willen wij ons meer systematisch bezighouden met de zo veronderstelde eindigheid, en wel in betrekking tot de

grondbegrippen uit onze dieptegrammatica: autonomie en verantwoordelijkheid, logos, en draagkracht.

De eindigheid van autonomie en verantwoordelijkheid

In paragraaf 1.1 zagen we dat de mens als degene die verantwoordelijkheid draagt met betrekking tot ingrijpen en wedervaren ook een zekere zelfstandigheid moet hebben, en een vorm van inzicht, niet alleen in de middelen die hij denkt aan te wenden, maar ook in de mogelijkheden die hem ter beschikking staan.¹

Nu zijn onze keuzevrijheid en verantwoordelijkheid op diverse manieren begrensd, niet alleen op voor de hand liggende wijze, bij voorbeeld hierdoor dat we, eenmaal met een geheel van levensuitingen begonnen, gedwongen kunnen zijn om voort te gaan op de ingeslagen weg², maar zodanig dat ons twijfel aan onze autonomie kan besluipen.

(a) Mensen worden zichzelf in de mogelijkheden die hun zijn gegeven, en zijn autonoom in zoverre ze uit welomschreven mogelijkheden kunnen kiezen. Maar niet iedere mogelijkheid die er een lijkt te zijn, is er ook een: het leven begrenst niet alleen ons ingrijpen en wedervaren, maar ook ons bedenken van keuzemogelijkheden.

Er zijn filosofen die menen dat het denken willekeurig is, omdat er daarin geen controle is door de waarneming. Dat is echter niet het geval – ons bedenken van mogelijkheden kan tegen onze zin door het leven begrensd worden: 'Nicht mit jeder satzartigen Bildung wissen wir etwas anzufangen'.³ Er zijn dingen waarvan we menen dat we ze als mogelijkheid kunnen denken, maar waarvan dat, door de begrensdheid van ons leven, niet het geval is. (Bij voorbeeld: de trisectie van driehoeken, het uitgangspunt van het bestaan van meer dan drie primaire kleuren).⁴ Kortom, ons ingrijpen, dat realisering van mogelijkheden is, is al begrensd doordat het leven ons bedenken van mogelijkheden begrenst.

(b) Willen we verantwoord en vrij kunnen handelen, dan moeten de diverse denkbare mogelijkheden ons helder voor ogen staan. Ook daarin zijn we eindig. Omdat we in onoverzichtelijke interne relaties verkeren, habitueel zijn, ondoorzichtig zijn in onze levensuitingen, afhankelijk zijn van de anderen, in vitale zekerheid zonder voldoende rechtvaardiging verkeren, hebben we niet het vermogen om alle mogelijkheden te beseffen, die wellicht wel afzonderlijk tot ons bewustzijn kunnen doordringen.

Dat heeft twee belangrijke implicaties: allereerst zal de mens, wanneer de macht van zijn keuzevrijheid begrensd is, traditioneel zijn:

zijn beslissingen berusten op een overgeleverde achtergrond, die deels nooit beseft wordt, en deels onveranderbaar is – de macht van de traditie bestaat hierin, dat wij haar niet kunnen aanvaarden of afwijzen, leren of afleren, maar er tegen wil en dank in bestaan. Het bewust kiezen van alle aspecten der overlevering waarin we geboren zijn, zou een meer dan eindig vermogen vergen.⁵

In de tweede plaats zal de mens, wanneer de macht van zijn autonomie begrensd is, vertrouwen moeten hebben in de autoriteit van anderen. Wie wil oordelen en handelen, zal niet zelf al zijn uitgangspunten kunnen controleren, dus we hebben een grondeloos vertrouwen nodig in wat autoriteiten ons overdragen – we verkeren naar onze aard in niet-getoetste vooroordelen.⁶ (Dit volgt al uit datgene wat we in 1.5 stelden: wie leert, moet vertrouwen hebben in anderen, en kan niet meteen beginnen te twijfelen – dit grondeloos vertrouwen kan, gezien onze eindigheid, nooit geheel door redelijke inzichten worden vervangen: 'Das Wissen gründet sich am Schluss auf die Anerkennung'.⁷)

Kortom, hoe vrij we ook zijn, en hoeveel verantwoordelijkheid we ook dragen, altijd is ons ingrijpen doortrokken van wedervaren: ons leven geschiedt op een al gevormde, niet omver te werpen basis.⁸ Zoals het in de historische school wordt uitgedrukt: alle vrijheid staat te midden van noodzaak, van 'sittliche Mächte', 'unter Umständen'.⁹

Dit ingebed-zijn van de vrijheid in het wedervaren kan men laten zien in onze verhouding tot de wereld: we bevinden ons altijd al 'in einer bestimmten Welt und bei einem bestimmten Umkreis von bestimmten innerweltlichen Seienden'¹⁰, en ook in onze verhouding met de anderen: we gaan op in het samenzijn met de anderen, zij ontnemen ons, als autoriteiten, als degenen van wier meningen en belangstelling we afhankelijk zijn, de verantwoordelijkheid en keuzevrijheid.¹¹

Men mene niet dat wij, door een grote geestesinspanning, de begrensdheid van de vrijheid en verantwoordelijkheid zouden kunnen opheffen – wie die opvatting huldigt, en daarmee de menselijke eindigheid ontkent, wordt wellicht in nog sterkere mate bepaald door de aan de vrijheid ten grondslag liggende macht, dan degene die wel beseft heeft van zijn eindigheid: hij leeft langs wedervaren heen, waarop hij toch is aangewezen.

We moeten nu zeggen dat de mens zijn verantwoordelijke en vrije zelf op eindige wijze is. We zijn doortrokken van ondoorzichtigheid en afhankelijkheid. De vraag die dan opkomt, luidt: kan of wil de mens deze eindigheid aanvaarden, of kent hij toch een tendens tot veroneindiging, die in de begrippen vrijheid en verantwoordelijkheid zelf verankerd is?

Uit de voorgaande paragrafen moet duidelijk zijn geworden, dat menselijk inzicht begrensd is: we overzien niet al onze interne relaties, we leven in ondoorzichtige gewoonten, en waar we wel inzicht hebben, berust dat op een vitale basis.

We zullen dus moeten erkennen dat ons inzicht in ingrijpen en we-dervaren net zo eindig is als ons leven zelf: we kunnen van onze begrippen niet zeggen dat het *de* juiste begrippen zijn, we kunnen van onze zekerheden niet zeggen dat ze de volstreckte waarheid representeren.¹² De filosofie van de eindige mens is ook een filosofie van de eindige logos: menselijke inzichten staan niet hoger dan de mens zelf. Dat blijkt op verschillende manieren:

(a) De menselijke logos is niet de enig mogelijke, een andere dan de menselijke logos is niet uit te sluiten. Van ons inzicht kunnen we niet zeggen 'dasz sie die einzige mögliche Art der Anschauung sei'.¹³ Hoewel we ons niets kunnen voorstellen buiten onze logos om¹⁴, toch moeten we een niet nader uit te drukken besef hebben, dat onze inzichten niet *de* inzichten zijn, dat een andere dan de menselijke levensvorm weliswaar niet op heldere wijze voorstelbaar is, maar wel als begrenzing van onze vermogens aanwezig: 'eine ganz andere Erziehung als die unsere könnte auch die Grundlage ganz anderer Begriffe sein. Denn es würde hier das Leben anders verlaufen'.¹⁵

(b) Behalve de levensvormen die de aard van het menselijke bepalen, zijn ook 'gewone' inzichten, waarvan onze identiteit niet direct afhankelijk is, in hun gelding begrensd: we kunnen de mens, gezien zijn eindigheid, niet opvatten als subject dat zich zodanig boven de wereld verheft, dat alles (inclusief zijn eigen eindigheid) hem bewust kan worden – ook als kennissubject is de mens eindig, dat wil zeggen gesitueerd in een horizon van afhankelijkheden, traditionaliteit, cultuur, gewoonten: we bevinden ons altijd in een situatie waarvan de verheldering een taak is die niet eindigt.¹⁶ Ook wanneer we er kennis van hebben dat we in onze kennis begrensd zijn, is de eindigheid van onze kennis niet opgeheven.¹⁷

Het is niet zo dat wij als organismen opgaan in onze omgeving, we staan, zoals al eerder bleek, open naar de wereld – we hebben 'Umweltfreiheit' – maar die vrijheid betekent niet dat we buiten of boven onze leef-wereld verkeren als zwevende subjecten die alles kunnen objectiveren: het openstaan naar de wereld betekent niet het verlaten van de Umwelt, maar het hebben van een andere verhouding ermee.¹⁸ Dat kan niet anders, want onze inzichten vormen een geheel dat we

als eindige wezens niet volledig kunnen overzien, dat zo verankerd is in ons denken en leven dat we er niet aan kunnen komen – het systeem van onze inzichten is niet een uitgangspunt dat we kunnen aannemen of verlaten, maar het levenselement van ons denken.¹⁹ Van degene die meent dat hij zijn bepaaldheid door zijn niet-geobjectiveerde situatie middels inspanningen van het bewustzijn kan overstijgen, kan gezegd worden dat hij in een naïef oneindigheidsdenken bevangen is.²⁰

(c) De eindigheid van onze logos blijkt niet alleen hieruit dat al onze inzichten menselijk en situationeel van aard zijn, maar ook in het gegeven dat onze aanspraken op inzicht in concrete toepassingen van onze regels eindig zijn. Dat betreft uiteraard empirische voorspellingen, maar ook het successief toepassen van regels (bij voorbeeld: het uitvoeren van spelen, het toepassen van wetsteksten in een vonnis, het voortzetten van een wiskundige reeks). Wanneer we een wiskundige reeks hebben, dan gaan we ervan uit, dat we die telkens op inzichtelijke wijze kunnen voortzetten; wanneer we een juridische wet hebben, dan veronderstellen we dat we die op alle voorkomende gevallen duidelijk kunnen toepassen; wanneer we regels hebben ter bepaling van lengtes, dan gaan we ervan uit, steeds opnieuw lengten met behulp van die regels te kunnen vaststellen. Kortom, uit eindige regels volgen eindeloos veel toepassingsmogelijkheden.²¹

Toch is er in het gebruik van levensvormen geen sprake van een verheffing der menselijke geest tot oneindigheid: het successief gebruik van regels kan niet worden opgevat als een stap voor stap gaan langs een eindeloze reeks van toepassingen, want een niet-eindigende reeks is niet te omvatten. Goethe ten spijt moeten we zeggen: er is geen weg naar de oneindigheid, ook geen eindeloze.²² Wanneer men vraagt hoe wij als eindige denkers toch in staat zijn om niet eindigende reeksen toepassingen van regels te overzien, dan moeten we het volgende antwoorden:

(i) Men moet bedenken dat de eindeloze reeksen van toepassingen van bij voorbeeld wiskundige regels geen actualiteit vormen (als rails naar de oneindigheid) maar een oneindige mogelijkheid: 'oneindig' is niet een aantal, maar een open mogelijkheid. Bij voorbeeld: de oneindige getalsreeks is geen bestaande reeks, zelfs geen mogelijk bestaande reeks, maar de oneindige mogelijkheid van eindige getalsreeksen.²² De oneindigheid die uit regels volgt is niet betrokken op een mogelijke actualiteit, maar op een vergunning, het hebben van de permissie om niet op te houden.²³

(ii) Ook al is de oneindigheid in het gebruik van regels niet betrokken op een schimmige actualiteit, maar op de niet ophoudende moge-

lijkheid, dan nog blijft het de vraag hoe we in ieder nieuw geval kunnen zeggen dat de regel er zo en niet anders gebruikt moet worden. We moeten als eindige wezens toch een oneindige techniek leren, van het telkens in nieuwe gevallen toepassen van regels.²⁴ Wie nu de eindigheid van de menselijke geest ernstig neemt, zal dit telkens opnieuw toepassen van regels niet alleen kunnen beschouwen als een act van inzicht, die tevoren al alle mogelijkheden in één slag heeft omvat. Elk nieuw gebruik van een regel zal ook een ondoorzichtig levensgebeuren moeten zijn (zie 1.4), dat niet met volstrekte zekerheid op grond van inzicht te voorspellen is.²⁵ Men kan dan concluderen dat de algemeenheid in het toepassen van onze regels niets meer is dan een pijl die in een bepaalde richting wijst – het is niet ondenkbaar dat verdergaande toepassingen anders uitvallen dan we nu vermoeden. Ook ons eindeloos toepassen van regels is eindig, we kunnen de algemeenheid niet verder uitdijen dan onze logische blik reikt.²⁶

(d) Niet alleen naar de toekomst toe is onze logos eindig, maar ook naar het verleden toe: zoals in 1.5 al bleek, is ons vermogen tot het hebben van inzicht in onze levensuitingen eindig, zodat datgene wat aanvankelijk gerechtvaardigd leek, achteraf toch als irrationeel beschouwd kan worden. Bovendien zal ons inzicht in het verleden, gezien de eindigheid van de interne relaties (zie 1.2), naar zijn betekenis eindig zijn.

Ook hier kunnen we besluiten: alle inzicht is menselijk, en staat niet hoger dan de eindigheid der menselijke levensuitingen. Waar de mens aanspraak op inzicht maakt, zijn zijn claims doortrokken van eindigheid, en dus van ondoorzichtigheid en onwaarheid. Het is nu de vraag of de mens deze eindigheid van zijn inzichten door grote inspanningen kan opheffen. Er zijn filosofen geweest, die gesteld hebben dat de mens, als degene die in staat is om steeds meer zelfkennis te verkrijgen door de wereld steeds beter te leren kennen, zich in een progressie bevindt naar een toestand waarin hij op zodanige wijze inzicht kan verwerven, dat hij op geen enkele manier door zijn eindigheid wordt belemmerd. Het historisme bij voorbeeld beschouwde de logos van de mens als een steeds beter kunnen overzien van alle mogelijke levensvormen, zodat er ten slotte niets vreemds meer buiten die logos zou zijn.²⁷ Maar een dergelijke naar oneindigheid tenderende logos overstijgt de menselijke maat. Wij kunnen ons niet voorstellen dat menselijke vooruitgang zou tenderen in de richting van de oneindigheid. Wanneer we ons iemand voorstellen die alles zou willen objectiveren, dan blijkt hij op een mens zonder eigenschappen te gaan lijken, iemand die, gezien zijn feitelijke geslotenheid voor zijn eindigheid,

nog uitsluitend zou rondgaan in zijn eigen imaginair museum.²⁸

Draagkracht

Wanneer we weten dat de verantwoordelijkheid, autonomie en logos in onze levensuitingen eindig van aard zijn, en ook niet veroneindigd kunnen worden, zodat de eigenlijkheid die primair bij het ingrijpen behoort niet gerealiseerd kan worden, dan blijft ons geen andere vorm van eigenlijkheid over dan te pogen, te leven naar onze eindigheid.

Het eigenlijk leven naar onze eindigheid bestaat in de erkenning, dat onze levensuitingen uiteindelijk niet te verantwoorden en ondoorzichtig zijn, en daarmee doortrokken van onvermijdelijk en onverwacht wedervaren.

Zoals we al eerder zagen heeft het leven naar het wedervaren-bij-uitstek, dus het uitoefenen van draagkracht, twee aspecten:

(a) We moeten ons voor onvermijdelijk en onverwacht wedervaren openstellen. Wie deze onvermijdelijkheid ontkent, bij voorbeeld door te menen dat hij als autonoom actor kan opereren, of dat hij als onbevlekt subject kennis kan verwerven, die heft dit wedervaren niet op, maar laat het als vis a tergo bestaan. Dit openstaan voor onvermijdelijk en onverwacht wedervaren, bestaat niet in het vermogen, zoveel mogelijk levensvormen te overzien of beheersen, maar hierin dat we ons laten aanspreken door datgene wat ons overkomt, dat we zo min mogelijk langs dit wedervaren heenleven, ook in die zin dat wij de omverwerping van onze overtuigingen door anderen als mogelijkheid tot ons toelaten.²⁹

(b) Om op eigenlijke wijze in onvermijdelijk wedervaren te staan is meer nodig dan openstaan ervoor – de eindige mens kan ook niet vasthouden aan zijn eenmaal begonnen levensuitingen, maar moet bereid zijn om ze, waar dat door onvermijdelijk wedervaren nodig is, op te geven. Wie op eindige wijze leeft, weet dat hij op wedervaren-bij-uitstek niet kan vooruitlopen, en dat hem altijd iets onverwachts kan overkomen, dat hij niet door ingrijpen of inzicht kan herstellen. Degene die op eigenlijke wijze eindig is, zal dan moeten leven met zijn onveiligheid, hij zal niet kunnen vasthouden aan zijn doelstellingen en veiligheden, noch aan de relaties die hij met de anderen heeft aangeknoopt, en evenmin aan het begrensde wedervaren dat hij kan overzien. Wil de mens naar zijn eindigheid leven, dan zal hij naar zijn onveiligheid moeten leven, en dus vrij moeten worden van het zich vastklampen aan wat bescherming lijkt te bieden.³⁰ Slechts wie het aan-

gewezen-zijn op wedervaren aanvaardt, en daarmee alle mogelijke noodlot en toeval tot zich toelaat, zodat hij alle vastheid kan laten varen, verkeert op eigenlijke wijze in de eindigheid.³¹ Hieronder zullen wij ons afvragen of we naar deze draagkracht kunnen leven.

De verhouding van eindigheid en oneindigheid

Degene die op eigenlijke wijze eindig is, oefent zijn draagkracht uit. Nu doet zich het probleem voor, dat ook in het dragen van weder-varen-bij-uitstek een aanspraak op volstrektetheit zijn rol speelt: de eigenlijke draagkracht, als volledig openstaan voor, en aanvaarden van, onvermijdelijk wedervaren, is een vorm van oneindigheid. En het is de vraag of de mens deze vorm van eigenlijkheid wel kan bereiken. Wanneer dat niet het geval is, en wij op eindige wijze in onze eindigheid verkeren, dan is het niet onmogelijk dat de aanspraken op volstrektetheit in autonomie, verantwoordelijkheid en logos hun eigen recht behouden, niet op grond van het menselijke vermogen tot ver-oneindiging, maar op grond van het menselijk onvermogen, de eindigheid te dragen.

(a) Het moge waar zijn dat we slechts op eigenlijke wijze in weder-varen-bij-uitstek verkeren wanneer we er niet langs heen leven – toch moet uit de vorige paragrafen niet alleen de begrensdheid van de menselijke autonomie en logos naar voren zijn gekomen, maar ook de begrensdheid van ons openstaan voor onvermijdelijk wedervaren: we leven in gewoonten die ons openstaan voor de mogelijkheid van onverwacht wedervaren beperken (1.3), zelfs onze duidelijkste levensuitingen hebben ondoorzichtige aspecten, die ons afsluiten voor mogelijk wedervaren (1.4), en we moeten uitgaan van zekerheden die vitaal zijn, en dus aan crises onderhevig waarop niet vooruit te lopen is (1.5). Het moge dan zo zijn dat onze eindigheid blijkt uit het onvermijdelijk en onverwacht wedervaren waarvan onze levensuitingen doortrokken zijn, ook tegenover dit wedervaren staan we op eindige wijze, omdat we het slechts in begrensde mate tot ons kunnen toelaten.

(b) Wil de mens op eigenlijke wijze in onvermijdelijk en onverwacht wedervaren staan, dan zal hij niet moeten vasthouden aan zijn zekerheid en veiligheid, maar moeten aanvaarden dat wedervaren zijn levensuitingen kan doorbreken. Maar ook hier blijkt de mens op eindige wijze in zijn eindigheid te verkeren: om te kunnen leven zijn wij aangewezen op hulp, van goederen en medemensen. Aan die bescherming moeten we ons vastklampen, willen we het leven niet verliezen. (En

dat geldt ook voor de bescherming die onze levensvormen ons bieden). Maar voorzover we behoeftig zijn, staan we op eindige wijze in het wedervaren-bij-uitstek: we kunnen de mogelijkheid van omverwerking van datgene waarop we zijn aangewezen niet aanvaarden.

Men kan dit illustreren aan de duidelijkste vorm van onvermijdelijk en onverwacht wedervaren: onze sterfelijkheid. Degene die op eigenlijke wijze eindig is, zal op zodanige wijze zichzelf worden, dat hij in zijn levensuitingen niet verder reikt dan zijn moment van sterven. Nu is de zelfwording van de mens altijd op de toekomst gericht – we kunnen niet ‘in het ogenblik leven’ – dus eigenlijkheid met betrekking tot het sterven zal hierin moeten bestaan dat we ons ieder ogenblik openstellen voor de mogelijkheid dat onze levensuitingen door de dood doorbroken worden, zodat we noch aan onze levensuitingen, noch aan de anderen als zekerheid en bescherming moeten vasthouden, maar ze ieder moment moeten kunnen loslaten – de dood immers kan alle menselijke toekomstverwachtingen en alle bestaande veiligheid doorbreken.³² Het is echter maar de vraag of we niet toch gedwongen zijn om ons op eindige wijze tot onze eindigheid te verhouden: is het ons wel mogelijk om ons, wanneer we opgaan in concreet ingrijpen en wedervaren, aanvaardend open te stellen voor onze sterfelijkheid? Kan er wel verschil zijn tussen de mens die naar zijn eindigheid leeft, en de mens die zijn dood vergeet, wanneer ze eenvoudige handelingen uitvoeren, of behoeften bevredigen? En toch kan de mens ook niet uitgaan van zijn oneindigheid: alleen doordat menselijk leven begrensd is, is het voorstelbaar als zelfwording.³³

Indien wij niet alleen oneigenlijk zijn wanneer we aanspraak op inzicht en verantwoordelijkheid maken, omdat we eindig zijn, maar ook op oneigenlijke wijze in deze eindigheid moeten verkeren, dan zullen we ons aan aanspraken op volstrektheid niet kunnen onttrekken waar het gaat om autonomie en inzicht, ook al weten we dat dat een vorm van oneigenlijkheid is:

Autonomie en verantwoordelijkheid. Sommigen hebben de eindigheidsfilosofie verweten dat zij conservatief is.³⁴ Een dergelijk verwijt mist zijn doel, daar het de eindigheidsfilosofie er niet om te doen is, te zeggen hoe de mens behoort te zijn, maar hoe hij moet zijn (levensnoodzaak) gezien zijn begrensdheid. Toch schuilt er in dergelijke verwijten een kern van juistheid: het is namelijk de vraag of wij in al onze levensuitingen daadwerkelijk kunnen uitgaan van de eindigheid onzer vrijheid en verantwoordelijkheid. Wanneer wij bij voorbeeld door een

ander ter verantwoording worden geroepen over ons ingrijpen of we-dervaren, dan is het merkwaardig om te antwoorden, dat wij die ver-antwoordelijkheid slechts tot op zekere hoogte erkennen, en op een bepaald ogenblik terug te vallen op een niet te verantwoorden uit-gangspunt (dat bij voorbeeld is bepaald door autoriteit en traditionali-teit). Hetzelfde geldt voor het bespreken van doelstellingen voor de toekomst – wanneer iemand mij vraagt, een voorspelling te doen over mijn toekomstige levensuitingen, en ik doe dat door een extrapolatie te geven van mijn vroegere levensuitingen, zoals ze waren, aangewe-zen op een niet door mij gekozen wereld in een niet door mij gekozen gemeenschap, dan kan mij kwade trouw worden verweten.³⁵ Wie zich in het gesprek beroept op de begrensdheid van zijn verantwoordelijk-heid, wordt door ons niet gezien als iemand die zijn eindigheid bijzon-der ernstig neemt, maar als iemand die besloten heeft in het bestaan-de te berusten. In gesprek met elkaar (en in het gewetensonderzoek bij zichzelf) gaat men blijkbaar niet uit van de eindige autonomie.

Dit kan leiden tot het vermoeden, dat het ons niet gegeven is om zelf onze autonomie te begrenzen: zodra wij ter verantwoording wor-den geroepen, of worden aangesproken op onze keuzevrijheid, dan lij-ken wij als het ware gedwongen te zijn om onze begrensdheid te over-stijgen. Zoals Kant het uitdrukt: wat de hoogste graad van vrijheid is, waarbij de mens moet blijven staan, dat kan en moet niemand bepa-len, omdat het tot de aard van de vrijheid behoort, dat zij iedere aan-gegeven grens kan overschrijden.³⁶ Het is dan de vraag of de mens als degene die autonoom is wel op eindige wijze zichzelf kan worden. Aan de andere kant is het duidelijk dat het evenmin mogelijk is om van een oneindige vrijheid uit te gaan: zelfwording in autonomie is slechts mogelijk voor degene die een begrensde vrijheid heeft.³⁷

Logos. Ook met betrekking tot de steeds in ons ingrijpen en weder-varen veronderstelde logos is het de vraag, of het ons wel mogelijk is, om naar de eindigheid daarvan te leven.

Zo wezen we er hiervoor op, dat de mens, als eindig wezen, moet erkennen dat zijn logos niet de enig mogelijke is – de eindige mens zal een zeker relativisme ten opzichte van zijn kennisaanspraken moeten hebben. Maar *kan* de mens wel een dergelijk relativisme laten zien? Kan degene die met een ander spreekt over hun verschillende levens-vormen (bij voorbeeld het primitief-magisch wereldbeeld tegenover dat van de natuurwetenschap, of geloof versus ongeloof in het hierna-maals) er wel van uitgaan dat zijn wereldbeeld zoveel waard is als dat van de ander? Zeker moeten we in onze beschouwelijke momenten

erkennen dat er wereldbeschouwingen kunnen zijn die radicaal van de onze verschillen, maar het is de vraag hoe we naar een dergelijk besef moeten leven. In een gesprek waarin handelingsalternatieven op het spel staan zullen we er bij voorbeeld niet omheen kunnen, de andere wereldbeschouwing als de minder volmaakte te zien.³⁸ Het is immers mens-onmogelijk om op grond van inzicht tot verantwoorde-lijk ingrijpen over te gaan, terwijl men toch, zonder in lippendienst te vervallen, de mogelijkheid van radicaal andere levensvormen toelaat. Wie zich werkelijk stelt achter zijn levensovertuiging of wereldbeschouwing kan wellicht zienswijzen toelaten op terreinen die het zijne niet raken, maar niet: levensvormen die met de zijne in strijd zijn. De gelovige zal de ongelovige als dwaas, en in ieder geval als dwaler moeten zien, of hij heeft zijn geloof verloren.³⁹ Wie in een levensvorm verkeert, kan slechts aanspraak op inzicht hebben, en daarnaar leven, wanneer hij *geen* alternatieven toelaat.⁴⁰ Het ziet ernaar uit, dat de mens naar de eindigheid van zijn logos niet kan leven: het relativisme, dat stelt dat we slechts inzicht verkrijgen voorzover we als eindige mensen iets kunnen weten, is niet een opvatting waardoor we op een andere manier kunnen leren leven.⁴¹

We stelden hiervoor ook dat degene die naar de eindigheid van zijn logos leeft, zal moeten erkennen dat hij verkeert in een niet te objectiveren horizon, zodat hij moet aanvaarden dat hij in zijn inzichten door autoriteit en traditie wordt bepaald. Maar kunnen we wel *aan*-vaarden dat we aldus in een niet-doorzichtige horizon verkeren? De ondoorzichtigheid van bij voorbeeld onze vraag-horizon kan ons tot een systematisch scheve benadering van de werkelijkheid leiden, en als mensen die aanspraak op inzicht maken in onze levensuitingen kunnen we dat toch niet aanvaarden.⁴² Hetzelfde geldt voor traditionaliteit en autoriteit: we kunnen misschien nog aanvaarden dat onze inzichten aanvankelijk op die manier zijn ontstaan, maar we kunnen als redelijke wezens toch niet berusten in een dergelijke toestand van ondoorzichtige machtsuitoefening.⁴³

Ten slotte wezen we er in het voorgaande op, dat de eindige mens moet erkennen dat zijn aanspraken op inzicht naar verleden en toekomst eindig van aard zijn (de rechtvaardiging van inzichten komt aan haar eind, de bepaling van de betekenis van gebeurtenissen uit het verleden is eindig, het toepassen van regels naar de toekomst toe is deels ondoorzichtig). Ook hier is het de vraag of we naar die eindigheid van onze inzichten kunnen leven. Is het bij voorbeeld niet zo dat we, met

betrekking tot het gebruik van onze regels voor de toekomst vragen om inzicht in het gegeven, dat we dat gebruik zo en niet anders voortzetten (bij voorbeeld bij het toepassen van een rekenregel of van een wetsartikel)? Kunnen we ons wel onttrekken aan de aanspraak op inzicht, zelfs bij reeksen die eindeloos voortgezet moeten kunnen worden? Kunnen we wel laten blijken in ons handelen dat we slechts eindige aanspraken op inzicht maken? Wie kan er bij voorbeeld in zijn gebruik van wiskundige regels rekening mee houden dat de toepassing ervan wellicht niet eindeloos doorgaat op de wijze die hij nu verwacht?

Kortom, hoewel we de eindigheid van onze logos moeten erkennen (slechts uitgaande van die eindigheid is menselijk leven als zelfwording te begrijpen), ontkomen we er toch niet aan, te spreken over de 'Vernunft, die das Unbedingte fordert'⁴⁴, en over ons onuitroeibaar 'Verlangen nach Vollständigkeit'.⁴⁵

Dat wij niet kunnen ontkomen aan het maken van volstreckte aanspraken op verantwoordelijkheid en inzicht, betekent niet dat die aanspraken niet telkens door onvermijdelijk wedervaren zullen worden doorbroken. Hoewel we dan zullen trachten, op eigenlijke wijze in dat wedervaren te verkeren, zullen we vervolgens toch weer tot volstreckte aanspraken op inzicht en autonomie overgaan. Dat de mens inderdaad aldus heen en weer gaat tussen eindigheid en oneindigheid, hopen wij in de volgende hoofdstukken aan te tonen.

Noten

- 1 Zie Hampshire 1959 95; von Wright 1971 102.
- 2 Wittgenstein Tr 3.342; PU 219.
- 3 Wittgenstein PU 520 – reeds in de Tr verzet Wittgenstein zich tegen het conventionalisme met betrekking tot het denken: 'in der Logik drücken nicht *wir* mit Hilfe der Zeichen aus, was wir wollen' (Tr 6.124 – zie verder BGM I 73 PU 520; UG 56, 105, 172, 271, 317, 358, 370, 559). Niet alleen hier, maar ook in het vervolg zal herhaaldelijk de onjuistheid van conventionalistische interpretaties van Wittgensteins filosofie (bijv. Apel 1972 25; Stegmüller 1969 658vv) aan het licht treden.
- 4 Velen hangen met betrekking tot het bedenken van mogelijkheden (bij voorbeeld het wiskundig denken) een vorm van conventionalisme aan (de gedachte dat de regels van het denken afhankelijk zijn van menselijke beslissingen) omdat zij menen, anders in een begripsplatonisme te vervallen, dat aan bij voorbeeld mathematische entiteiten een plaats zou willen geven in een van de menselijke geest losstaande ruimte (wat absurd is gezien het dan verondersteld uitgangspunt dat er een rijk van

- zich tot in het oneindige uitstrekkende positieve en negatieve objecten zou bestaan).
- Aan een dergelijk conventionalisme, dat evenzeer absurd is, gezien het gegeven dat mensen elkaar van hun denken (bij voorbeeld mathematische inzichten) overtuigen, en op grond van die inzichten ingrijpen, komt men, door erop te wijzen dat denken deel is van ons leven: denken, redeneren, rekenen, zijn levensuitingen en geen tijdverdrijf – de rol van deze levensuitingen is dan evenmin als het leven zelf van onze willekeur afhankelijk: 'Die Grenzen der Empirie sind nicht unverbürgte Annahmen (conventionalisme), oder intuitiv als richtig erkannte (platonisme); sondern Arten und Weisen des Vergleichens und des Handelns' (zie Wittgenstein BGM I 4, 116; V 18, 26).
- 5 Zie Gadamer WM 264; Heidegger KM 2 (14); Wittgenstein UG 94, 102-105, 159; PB 80; VB 144; Hampshire 1959 31.
 - 6 Gadamer WM 262; Wittgenstein UG 128, 129, 160, 161, 170, 298, 493; VB 93.
 - 7 Wittgenstein UG 170, 283, 330, 378, 600.
 - 8 Zie Ranke 1888 XIII.
 - 9 Droysen 1937 41, 45; Dilthey V 266; VII 278.
 - 10 Heidegger SZ 87, 221; Heidegger spreekt in dit verband over 'geworpenheid'.
 - 11 Heidegger SZ 126, 275 – Heidegger spreekt hier over 'vervallen-zijn aan het men'.
 - 12 Wittgenstein PU p230; UG 108, 162, 403.
 - 13 Zie bijv. Kant KrV A248, A249, 310, 342, 343; Prol 350, 351.
 - 14 Kant KrV 310, 343, 347; Wittgenstein Tr 5.61, 6.45.
 - 15 Wittgenstein Z 387, 388; zie Tr 5.634.
 - 16 Gadamer WM 285.
 - 17 Gadamer WM 285, 424; Heidegger SZ 300, 307; KM 229, 230 (213).
 - 18 Gadamer WM 420, 421.
 - 19 Wittgenstein UG 102-105.
 - 20 Gadamer WM 281, 357.
 - 21 Zie Wittgenstein Tr 2.0131; 4.463; 5.43.
 - 22 Wittgenstein WWK 228, 229; PB 157, 158, 164; BB 95.
 - 23 Wittgenstein BGM Anhang II 4; IV 14.
 - 24 Zie Wittgenstein Tr 5.2521-5.2523; WWK 229; BGM IV 19.
 - 25 Het is interessant dat met betrekking tot dit punt nauwkeurig is vast te stellen waar Wittgenstein overging van het oneindigheidsdenken uit de Tr naar zijn latere eindigheidsfilosofie: in PB 171 stelt hij eerst dat de oneindige toepassing van regels op inzicht berust, om daar later in een voetnoot aan toe te voegen, dat het niet gaat om een telkens hernieuwd inzicht, maar om een telkens hernieuwde beslissing, – die als levensgebeuren moet worden opgevat.
 - 26 Wittgenstein PB 163; BGM II 84; Z 258.
 - 27 Zie bijv. Dilthey VII 225.

- 28 Zie Apel 1971 30; Gadamer WM 281, 357 – vgl. Sartre, *La Nausée*; Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*. – Dit alles uiteraard uitgaand van de veronderstelling dat het mogelijk is om naar een dergelijke openheid te streven.
- 29 Gadamer WM 278, 283, 287, 288, 344, 363, 370, 371, 464, 465.
- 30 Zoals Heidegger het uitdrukt: eigenlijkheid bestaat in de ‘*Entrückung*’ van de mens ‘an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet’ – SZ 338.
- 31 Zie Heidegger SZ 310, 338, 343-345, 348, 352, 384, 391; vgl. Wittgenstein NB 73-80, 88; VB 14, 74, 92, 111.
- 32 Zie Heidegger SZ 195, 262-266, 285, 299, 300, 308.
- 33 SZ 330.
- 34 Bij voorbeeld ten aanzien van Wittgenstein, Marcuse 1964/1969 192: ‘Wittgensteins verzekering dat de filosofie “alles laat zoals het is” – dergelijke uitingen vertonen naar mijn gevoel academisch sado-masochisme, zelfvernedering en zelfveroordeeling van de intellectueel . . . Dit bevestigen van de bescheidenheid en afhankelijkheid schijnt Humes mentaliteit weer op te roepen van een rechtmatige tevredenheid met de **beperingen** van de rede’ – zie ook Gellner 1959 247.
- 35 Zie Hampshire 1959 109.
- 36 Kant KrV 374.
- 37 Zie Heidegger WG 63.
- 38 Wittgenstein UG 286.
- 39 UG 611.
- 40 Wittgenstein BGM I 155; III 29; PU 219.
- 41 Wittgenstein UG 599, 607, 623.
- 42 De eindigheidsfilosofen Gadamer en Wittgenstein wijzen n.b. zelf op dit probleem – evenwel zonder de consequentie eruit te trekken dat de mens de eindigheid van zijn logos niet kan aanvaarden (Gadamer WM 346, 348; Wittgenstein PB 170; PU 517).
- 43 Zie bijv. Habermas 1971c 156; 1970 285. Wanneer Gadamer het eindigheidsdenken tegenover Habermas wil verdedigen door te stellen dat autoriteit toch in principe in te zien is, dat autoriteit eerder met inzicht dan met gehoorzaamheid te maken heeft (WM 264), dan lijkt hij impliciet toch weer in het oneindigheidsdenken te vervallen: wanneer de mens werkelijk eindig is, dan zal hij van het autoritaire van zijn inzichten (zijn afhankelijkheid van het men) niet kunnen loskomen. Bovendien is, ook al neemt men aan dat autoriteit zich kan waarmaken, niet duidelijk hoe hetzelfde kan gelden van traditionaliteit.
- 44 Kant KrV 592, 593.
- 45 Kant Prol 354.

Hoofdstuk 2

De tijdelijkheid van levensvormen

In hoofdstuk 1 bleken levensvormen, als eenheden van ingrijpen en wedervaren en inzicht, waarin autonomie en verantwoordelijkheid, logos en draagkracht kernbegrippen zijn, eindig van aard te zijn. Dat daaruit de noodzaak volgt, om het geheel van onze dieptegrammatica in de tijd te plaatsen, kan uit het volgende blijken. In paragraaf 1.2 bleken wij te verkeren in interne relaties die we niet geheel kunnen overzien, hetgeen inhoudt dat onze levensuitingen, en ook de daarvoor bepalende levensvormen, zich in de tijd kunnen ontwikkelen, en ook kunnen veranderen. In paragraaf 1.3 lieten we zien dat wedervaren en ingrijpen pas dankzij de regelmatige onderlinge bevestiging van onze ervaringen tot stand komen, wat inhoudt dat we de identiteit van ons ingrijpen en wedervaren, alsmede van de gebeurtenissen te midden waarvan dat plaatsvindt, nooit voltooid hebben, sterker nog, dat eenmaal vastgestelde identiteiten door later komende gebeurtenissen doorbroken kunnen worden. In paragraaf 1.4 lieten we zien dat de regels en begrippen waarin we onze levensuitingen vatten door het leven erin betekenis moeten krijgen, en dat die betekenis ook nog verder wordt ingevuld door het leven dat niet op voorhand geheel te overzien is – onze regels leggen dus niet eens en voor al ons leven vast, maar krijgen pas inhoud door het leven: onze regels laten achterdeurtjes open, en het leven moet voor zichzelf spreken. Wie een beschrijving geeft met behulp van een regel (bij voorbeeld van een wiskundige reeks, of van een reeks wetsovertredingen) weet niet meer dan hij zegt – dat wil zeggen, hij kan niet vooruitlopen op het gebruik dat hij in de toekomst van die regels zal maken. Wie na een aantal gevallen zegt ‘en zo verder’, die weet niet meer dan ‘en zo verder’ – onze regels zullen dan veranderlijk zijn, en wel op deels onvoorspelbare wijze. In paragraaf 1.5 lieten we zien, dat de zekerheden die de mens aan zijn levensuitingen onderstelt, eindig van aard zijn – maar dat betekent dat ook onze aanspraken op verantwoordelijkheid in het licht van morele maatstaven en onze aanspraken op inzicht in het licht van regels niet aan de tijd zijn onttrokken.

In dit hoofdstuk zullen wij dan ingaan op de vraag welke betekenis de tijd heeft in onze levensvormen. In paragraaf 2.1 zullen wij de invloed van wedervaren op levensvormen als geheel bespreken, in 2.2 gaan we in op enkele vormen van verandering in levensvormen, om in 2.3 te laten zien dat het verschil tussen de filosofie die de tijdelijkheid van levensvormen ernstig neemt, en de filosofie die meent dat levensvormen aan de tijd onttrokken zijn, uitdrukking is van de menselijke verdeeldheid.

2.1. Levensvormen en wedervaren

Argumenten tegen de tijdelijkheid van levensvormen

Lang niet alle wijsgeren zijn het eens met de gedachte dat niet alleen levensuitingen (zoals de kennisverwerving, het handelen, het wedervaren), maar ook de levensvormen die daaraan ten grondslag liggen (bij voorbeeld de criteria voor redelijkheid in kennis, handelen en wedervaren) historisch zijn. Zo is Kant van mening dat de relaties tussen de rede en de zintuiglijke aanschouwing zich in de tijd bevinden, dat echter de rede zelf niet aan de tijdsopvolging is onderworpen, maar eeuwig is.¹ En Husserl stelt dat de realiteit tijdelijk is, maar dat de idealiteit van de daaraan ten grondslag liggende essenties aan de tijd is onttrokken.²

Wie van mening is dat levensvormen aan de tijd onttrokken zijn, zal moeten poneren dat binnen die levensvormen wedervaren mogelijk is, maar dat die levensvormen zelf voorafgaan aan alle mogelijke wedervaren.

Zo noemt Kant de beginselen die ten grondslag liggen aan de empirische kennis a priori, ze zijn onafhankelijk van de ervaring, al maken ze de ervaring mogelijk.³ In zijn voetspoor is ook de jonge Wittgenstein van mening dat de logische vormen voor de kennis a priori zijn⁴: beginselen als die van de logica kunnen noch bevestigd noch weerlegd worden door de ervaring, anders zou een totaal nieuwe, als het ware logische ervaring moeten kunnen bestaan, wat volgens de jonge Wittgenstein absurd is.⁵ Voor een dergelijke opvatting zijn goede argumenten aan te voeren:

(a) Wanneer levensvormen, waaronder zelfs de criteria voor redelijkheid, aan verandering onderhevig zouden zijn, zouden we niets vast hebben, waarop we ons in onze beoordelingen zouden kunnen baseren: 'wo wollte selbst Erfahrung ihre Gewisheit hernehmen, wenn alle

Regeln, nach denen sie fortgeht, immer wieder empirisch, mithin zufällig wären'.⁶ Uit de paragrafen 1.5 en 1.6 moet al gebleken zijn, dat we zonder onveranderlijke fundamenteën niet kunnen leven.

(b) Wanneer levensvormen aan veranderingen onderhevig zijn waarop we niet kunnen vooruitlopen, dan kunnen we niet langer spreken over vooruitgang, bij voorbeeld in de kennisverwerving, in de bevrijding, of in de beveiliging van ons leven. De maatstaven voor vooruitgang zijn immers zelf aan verandering onderhevig, zodat datgene wat eerst een progressie was, achteraf een andere, regressieve aard kan krijgen.

(c) De identiteit van gebeurtenissen wordt bepaald door regels die de aard ervan institueren (1.1, p. 31). Wanneer deze regels zelf historisch van aard zouden zijn, omdat ze aan wedervaren zijn overgeleverd, dan zou de identiteit van de aldus bepaalde gebeurtenissen ook historisch worden. Maar dan lijkt een gebeurtenis op het ene tijdstip een andere identiteit te kunnen hebben dan op het andere, wat onaannemelijk is.

Tegen opvattingen als die van Kant en de vroege Wittgenstein kunnen we echter het bezwaar aanvoeren, dat zij uitgaan van een onhistorisch, in principe zelfs oneindig subject der levensvormen.⁷ Voor Kant geldt: 'das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperzeption) macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus'⁸, en de vroege Wittgenstein stelt dat het subject niet tot de wereld behoort, maar de grens ervan is.⁹ De filosofen die de menselijke eindigheid ernstig nemen, stellen daartegenover dat de mens ook als subject van levensvormen in de wereld staat en op wedervaren is aangewezen, zodat zelfs de meest fundamentele levensvormen (als die van de redelijkheid) in een historische context moeten worden geplaatst: zelfs Kants categorieën zijn op de tijd betrokken¹⁰, en dat geldt eveneens voor meer concrete levensvormen, zoals de kaders voor het verwerven van kennis van natuur en geschiedenis.¹¹

Op de hierboven vermelde argumenten voor en tegen de tijdelijkheid van levensvormen zullen we in de slotparagraaf van dit hoofdstuk terugkomen. Wij zullen nu eerst ingaan op de vraag of levensvormen inderdaad a priori zijn, of dat wedervaren er toch op van invloed is. We gaan achtereenvolgens in op de bevestiging en op de omverwerping van levensvormen door wedervaren.

Bevestiging van levensvormen in het wedervaren

In 1.3 bleek dat levensvormen deels bestaan uit regels die we kunnen opvatten als gestold wedervaren. Deze regels zijn niet los van het menselijk wedervaren ontstaan: pas doordat gewaarwordingen elkaar bevestigen, en vervolgens in een bepaalde regelmaat kunnen worden ingepast, ontstaat de regel. Soms worden we gedwongen om nieuwe regels te ontwerpen ten einde onbeantwoordbaar wedervaren te temmen. Maar dan moeten we zeggen: middels wedervaren komen we niet alleen tot empirische gegevens, maar soms ook tot de regels die de mogelijkhedenvoorwaarden zijn voor dergelijke gegevens. We moeten aannemen dat bij voorbeeld de regels voor het rekenen niet onafhankelijk van ons wedervaren zijn ontstaan, hoewel het rekenen daarmee nog geen experiment is.¹² Het ontstaan van levensvormen is niet los van wedervaren te denken.

Maar ook de eenmaal vastgelegde levensvormen staan niet los van wedervaren: al eerder zagen we dat levensuitingen niet eenmalig kunnen zijn – ze moeten in hun bestaan bevestigd worden door andere levensuitingen van dezelfde soort. Maar dat zal ook gelden voor de levensvormen die die levensuitingen institueren: wanneer levensuitingen niet meer voorkomen, dan raken tenslotte ook de levensvormen ervoor vergeten. We handhaven onze levensvormen (bij voorbeeld het systeem van de natuurwetenschap, of van de menselijke communicatie) omdat we er resultaat mee boeken.¹³ We kunnen als eindige mensen nu eenmaal niet alle levensuitingen die uit een levensvorm voortvloeien op voorhand overzien, dus we moeten afwachten of de levensvorm wordt bevestigd, doordat we ernaar blijken te kunnen leven: 'Erfahrung . . . ist ihrem Wesen nach auf ständige Bestätigung angewiesen und wird daher notwendigerweise selbst eine andere, wenn die Bestätigung ausbleibt'.¹⁴ Deze bevestiging van levensvormen heeft enkele opvallende eigenschappen:

(a) Er is hier sprake van een confirmatie van levensvormen, zoals uitspraken in de ervaring worden geconfirmeerd – het gaat hier om een bevestiging door wedervaren, dat door de levensvorm zelf is geïnstitueerd. Men moet zich die bevestiging voorstellen als een levensgebeuren: de levensvorm laat zich slechts van binnenuit bevestigen, doordat zij bruikbaar is, doordat ernaar te leven is. Men kan hier ook spreken van de 'Bewährung' die een levensvorm krijgt in de uitwerking ervan.¹⁵ Deze bevestiging kan niet zonder meer als rationele fundering worden beschouwd.

(b) Hoe moeten we ons deze bevestiging van levensvormen voorstel-

len, wanneer die bevestiging door de levensvormen zelf wordt bepaald? Men zou kunnen zeggen: door de afwezigheid van negatief wedervaren.¹⁶ Slechts van een geest die in principe oneindig is, kunnen we ons indenken dat hij geen bevestiging van zijn ontwerpen nodig heeft door positief wedervaren (het kunnen leven naar de uitgezette levensvorm).¹⁷

Omverwerping van levensvormen door wedervaren

Wanneer de mens eindig is, dan heeft hij geen volledig overzicht over de inhoud van zijn levensvormen, en is het mogelijk dat zij in de ontwikkeling ervan omvergeworpen worden door negatief wedervaren (het wedervaren-bij-uitstek).¹⁸ We moeten dan zeggen: 'Die von mir gegebene Regeln haben ein Resultat gezeitigt, das ich nicht vorausgesehen hatte und mir das Spiel verdirbt'.¹⁹ Wanneer een levensvorm omvergeworpen wordt, dan moeten we zeggen: we hebben een ontwerp van begrippen en regels gemaakt, waartegen zich de werkelijkheid, die door dat ontwerp ontsloten moest worden, verzet.²⁰ Dit negatief wedervaren met betrekking tot levensvormen als geheel heeft de volgende eigenschappen:

(a) Dergelijk wedervaren vormt geen disconfirmatie of falsificatie van uitspraken binnen een levensvorm, maar beduidt het falen van een levensvorm als geheel (die falsifieerbare uitspraken mogelijk moest maken).²¹

Dit falen kan niet onafhankelijk van de levensvorm worden beschreven, en moet dus worden opgevat als een crisis die daaruit blijkt, dat de levensvorm niet langer functioneert: 'Was kennzeichnet die Beliebigkeit sachunangemessener Vormeinungen anders, als dasz sie in der Durchführung zunichte werden?'.²²

(b) Het negatief wedervaren dat levensvormen in een crisis dompelt, wordt, in tegenstelling tot de bevestiging ervan, vaak wel opgedaan: we hebben in het algemeen slechts beseft van wedervaren met betrekking tot onze levensvormen wanneer het negatief is, de gewoontevorming doorbreekt. We kunnen dus, enigszins overdrijvend, met Scheler zeggen dat alle bewustzijn in lijden is gefundeerd.²³

(c) In 1.5 lieten we zien dat wij niet kunnen leven naar de onzekerheid die onze levensvormen bedreigt. Dat betekent, dat we op negatief wedervaren niet middels ingrijpen of inzicht kunnen vooruitlopen: we zijn verbluft wanneer de bevestiging van onze levensvormen uitblijft²⁴ – negatief wedervaren met betrekking tot levensvormen overvalt ons tegen onze zin en verwachting in.²⁵

Logos. Wanneer het juist is, dat levensvormen op wedervaren zijn aangewezen, dan kan iets meer duidelijk worden omtrent de interne verhouding van mens en wereld. Wanneer levensvormen kunnen stranden op onverwacht en onvermijdelijk wedervaren, dan kan men niet langer uitgaan van de eenheid van de mogelijkhedenvoorwaarden voor de ervaring, en die voor de objecten der ervaring, en kan men niet stellen dat het verstand de natuur de wet voorschrijft.²⁶ We kunnen de wereld weliswaar niet buiten onze levensvormen om benaderen, toch heeft de werkelijkheid een woordje mee te spreken. Zij kan van binnenuit onze levensvormen bevestigen of ontcrachten. Dat houdt in, dat de verhouding van onze levensvormen en de wereld intern is, en geen identiteit vormt. Dat houdt ook in dat onze logos, waarin de werkelijkheid is ontsloten, eindig is, en daarmee doortrokken van duisternis en onwaarheid, die pas kunnen blijken wanneer de werkelijkheid zich tegen onze levensvormen verzet.²⁷ Overigens is het niet alleen door een zich verzettende wereld, maar ook door de ontmoeting met de ander, dat wij uit de vanzelfsprekendheid van onze levensvormen kunnen worden gestoten. Exemplarisch is hier de ontmoeting met de ander die in een onderworpen positie verkeert, en ons een trauma bezorgt, dat onze autonomie (tijdelijk) door heteronomie vervangt.²⁸ Een vraag waarop we hieronder ingaan luidt dan: kunnen we ons als redelijke wezens openstellen voor deze mogelijkheid, dat de werkelijkheid zelfs onze meest fundamentele inzichten onverhoeds en tegen onze zin kan omverwerpen?

Draagkracht. Wat het wedervaren van crises ten aanzien van levensvormen laat zien, is, dat we geen goden zijn, ook niet wanneer we autonoom ingrijpen of denken, maar dat we ook en vooral lijdend voorwerp zijn.²⁹

Wanneer wij door het wedervaren-bij-uitstek in een crisis zijn geworpen, dan belanden wij in een eigenaardig soort openheid: hoewel we niet langer in staat zijn om vragen te stellen of gericht te zoeken (de levensvorm die vragen mogelijk maakt is immers aan het wankelen geraakt), trachten we toch om ons zodanig door de werkelijkheid te laten bepalen, dat ons een geschikte levensvorm toevalt. Het 'zoeken' hier is anders dan het zoeken van een voorwerp in een kamer, het is te vergelijken met het uitzenden van een poolexpeditie, terwijl men niet weet of er wel een route en een doel is – men kan het een 'Tappen im Dunkeln' noemen.³⁰ Het is hier mogelijk, dat datgene wat we zoeken,

niet eens kan bestaan. Als voorbeeld van een dergelijk openstaan kan men het zoeken in de wiskunde beschouwen: men 'zocht' naar de vergelijking van de derde graad, en naar de driedeling van hoeken met lineaal en passer – en de eerste levensvorm bleek te kunnen bestaan, de andere niet.³¹ De oplossing van een crisis bestaat dan ook niet hierin dat we de uitkomst van een raadsel vinden, maar dat ons de vraag invalt 'die ins Offene vorstöszt'.³²

Het zal duidelijk zijn, dat de mens als behoeftig wezen zich slechts bij wijze van uitzondering voor een dergelijke crisis kan openstellen. Hoewel we weten dat doorbraken in onze levensvormen altijd mogelijk zijn, kunnen we naar die mogelijkheid niet leven: we kunnen niet zonder de bescherming van onze gewoonten en zekerheden. Hier blijkt dan dat we pas in de eigenlijke openheid zouden verkeren, wanneer we ook crises in onze levensvormen altijd als mogelijkheid tot ons zouden toelaten, maar die eigenlijkheid lijkt mens-onmogelijk.

Autonomie en verantwoordelijkheid. Wanneer onze levensvormen op wedervaren zijn aangewezen, dan is onze autonomie begreepd: de wereld kan zich tegen onze ontwerpen verzetten. Nadat hem een dergelijke crisis is overkomen, zal de mens weer moeten overgaan tot autonoom en verantwoord ingrijpen. In het licht van hoofdstuk 1 is het twijfelachtig of de mens in die autonomie zodanig kan leven, dat hij laat zien, iets geleerd te hebben van het wedervaren dat hem is overkomen: hij zal er, omdat hypothetisch handelen nu eenmaal onmogelijk is, weer van uitgaan dat hij geheel zeker van zichzelf kan zijn, en volledige verantwoording van zijn daden kan afleggen.

Nu we in deze paragraaf hebben getoond, dat wedervaren van invloed is op levensvormen, en dat daarom veranderingen in levensvormen niet zijn uit te sluiten, moeten we ons in de volgende paragraaf afvragen welke vormen dergelijke veranderingen kunnen aannemen.

Noten

1 Zie bijv. Kant KrV A XII, 584.

2 Zie De Boer 1978c 228, 229; 1966 309.

3 Kant KrV 3.

4 Wittgenstein NB 40.

5 Wittgenstein Tr 2.0123, 6.1222, 6.125, 6.1251; NB 3, 75, 82, 89.

6 Kant KrV 5.

7 Zie Duintjer 1966 142; De Boer 1978c 234, 235.

8 Kant KrV A 123.

- 9 Wittgenstein Tr 5.632.
- 10 Heidegger KM 83 (83); SZ 20.
- 11 Gadamer WM 293.
- 12 Wittgenstein BGM V 20; zie II 83.
- 13 Wittgenstein UG 134, 161, 169, 281, 284, 434.
- 14 Gadamer WM 334, 335.
- 15 Gadamer WM 252; Duintjer 1966 369; vlg. Heidegger KM 210: de denkende bezinning 'macht sich in dem wahr, was ihr Entwurf sehen lässt'. Zie ook Wittgenstein UG 141, 142, 145, 149, 248, 275.
- 16 Gadamer WM 336
- 17 Dit geldt ook voor minder fundamentele regels, als die voor de speciale wetenschappen. Wanneer men, zoals Strasser, zegt dat ieder methodisch principe slechts een poging is om de onuitputtelijke vormenrijkdom van het menselijk leven te overzien (Strasser 1965 134), en wanneer men met Weber over wetenschappelijke begripssystemen zegt 'Ob es sich um ein reines Gedankenspiel oder um eine wissenschaftlich fruchtbare Begriffsbildung handelt, kann a priori niemals entschieden werden – Es gibt hier nur einen Maszstab: den des Erfolges für die Erkenntnis konkreter Kulturscheinungen', dan kunnen dergelijke systemen niet door een onafhankelijke ervaringsbasis getoetst worden, maar moet de vruchtbaarheid ervan blijken in de uitwerking: in de beantwoording van de vraag of ze bruikbaar wedervaren mogelijk maken.
- 18 Wittgenstein verlaat zijn apriorisch standpunt reeds in PB (214, 321, 322) en in WWK (124, 125).
- 19 Wittgenstein BGM V 10; vgl. PU 125; VB 63; Z 293. Dit geldt zelfs voor wiskundige axioma's (BGM III 4).
- 20 Heidegger SZ 150; Gadamer WM 252.
- 21 Zie Wittgenstein BGM I 76; III 4, 5; Z 393; UG 291, 292, 300, 419-421, 514, 515, 517, 614, 617, 647.
- 22 Gadamer WM 252 zie 337, 338; Wittgenstein PB 321, 322; UG 370, 613.
- 23 Scheler 1929a 15; zie 1929b 119; Gadamer WM 336, 337, 348.
- 24 Gadamer WM 335; Wittgenstein UG 355.
- 25 Dat is een inzicht dat we reeds bij de tragediedichter Aischylos vinden: we leren slechts door lijden (παθει μάθος) – we zijn onwilligen (ἀκοντες) die via geweld gedwongen moeten worden om inzicht via wedervaren te verwerven. Zie Ag 177-183, 250, 251; Prom 227, 278, 981, 982.
- 26 Kant KrV 197; Prol 320.
- 27 Een visie als bovenstaande wordt al bij Feuerbach aangetroffen: 'Der Schmerz ist eine laute Protestation gegen die Identifikation des Subjectiven und Objectiven' (1843 32, 33).
- 28 Over de filosofie van Levinas hieromtrent zie De Boer 1975a 810, 811; 1976c passim.
- 29 Zie Aischylos Prom 49; Gadamer WM 339.
- 30 Wittgenstein PB 190; zie BGM II 5.
- 31 Wittgenstein PB 177, 184, 185, 329; WWK 37; PU 334, 463, 517.

32 Gadamer WM 348 – Kuhn laat in zijn 1962 duidelijk zien hoe de wetenschapsbeoefenaar in een dergelijke crisis koortsachtig wacht op een inval.

2.2. Verandering van levensvorm

In deze paragraaf willen wij laten zien dat levensvormen als geheel kunnen opkomen en verdwijnen, en dat ze ook van binnenuit kunnen veranderen.

Opkomst en ondergang van levensvormen

Wanneer wedervaren van invloed is op levensvormen, gaat de geschiedenis ons op verschillende wijzen aan: er is niet alleen een geschiedenis van de feiten en levensuitingen, maar ook een geschiedenis van de verschijningswijzen van feiten, van de levensvormen waarin we ons bewegen en waarmee we de werkelijkheid benaderen.¹ Men kan levensvormen opvatten als de oevers voor de stroom onzer levensuitingen, waarbij een onderscheid gemaakt kan worden tussen de beweging van het water in de bedding, en de verschuiving van die bedding zelf.² Sommige maatstaven, begrippen en regels verstarren in de loop van de tijd, andere raken, door wedervaren, weer los.³ De verandering van levensvormen verschilt kwalitatief van de verandering van levensuitingen.⁴ In de geschiedenis van levensvormen zijn wij zelf betrokken: als degenen die zichzelf worden en niet worden, verkeren wij niet alleen in een opeenvolging van levensuitingen, maar bevinden wij ons ook in een geschiedenis van onze leefmogelijkheden.⁵

Men kan hierbij aan de volgende voorbeelden denken: fundamentele wetenschappelijke ontdekkingen bestaan niet zozeer in het onthullen van nieuwe gegevens, als wel in het geven van een nieuwe zienswijze. De verdienste van Copernicus of Darwin is niet gelegen in het ontdekken van nieuwe waarheden, maar in het aanwijzen van een nieuw aspect.⁶

Dat geldt niet alleen voor de wetenschap: ook criteria voor zoiets als 'schoonheid' zijn aan fundamentele veranderingen onderhevig – wij kunnen de criteria voor sommige middeleeuwse cultuuruitingen niet meer begrijpen.⁷ Als er zoiets als 'vooruitgang' in de kunst bestaat, dan is die te vinden in steeds nieuwe benaderingen van de werkelijkheid, niet in een lineaire opeenvolging van ontdekkingen.

Ook van uiterst fundamentele levensvormen, als de technische benadering van de natuur, is het voorstelbaar dat ze veranderen (de aard

van de techniek is ook veranderd – Aristoteles verstond iets anders onder techniek dan wij).⁸ Zo kunnen zelfs de maatstaven voor wat geldt als behorend tot de logos in beweging raken: ‘was Menschen vernünftig erscheint, ändert sich’.⁹

Innerlijke historiciteit van levensvormen

Wanneer wij spreken over de verandering van levensvormen, dan bedoelen wij niet alleen dat levensvormen in hun geheel opkomen en ten ondergaan, maar ook dat er verschuivingen kunnen optreden binnen levensvormen, die toch niet kunnen worden opgevat als opeenvolging van gebeurtenissen binnen blijvende kaders, maar die een verandering van die kaders zelf bewerkstelligen, zonder ze evenwel direct tot geheel andere levensvormen te transformeren.

Een dergelijke interne verandering zal vooral plaatsvinden na het wedervaren van een crisis in de levensvorm. Hiervoor zagen we dat het wedervaren van een crisis kan worden opgevat als het rondgaan in duisternis, waarin zelfs het stellen van vragen niet mogelijk is. Welnu, indien ons dan toch een vraag invalt, dan zijn we in een ‘wijdere’ levensvorm beland dan degene waarin de crisis ontstond, een levensvorm namelijk waarin een vraag zin heeft, die eerst slechts als crisis kon bestaan. Zo kan het probleem van de driedeling van hoeken, dat in de euclidische meetkunde geen zin kan hebben, in een andere geometrie wel een zinvolle vraag worden.¹⁰

Het verschil tussen het opkomen en vergaan van levensvormen, en de hier beschreven interne historiciteit, ligt hierin dat de oude levensvorm hier niet geheel verloren hoeft te gaan in de verandering, maar in zekere zin kan worden opgenomen in de nieuwe.¹¹

Bij wijze van voorbeeld denke men aan de verrassing die ontstaat wanneer we na veel geschuif een rechthoek uit vier driehoeken blijken te kunnen samenstellen – in zo’n geval zeggen we niet alleen een ontdekking gedaan te hebben, maar ook dat de aard van de geometrie is veranderd. Het opvallende is nu dat we ook na zo’n aspect-verandering blijven spreken over een rechthoek en over driehoeken: we hebben dat systeem niet verlaten maar uitgebreid.¹²

Iets analoogs geschiedt, wanneer we regels voor een spel, of rechtsregels ontwerpen, en in het gebruik ervan op onvoorziene problemen stuiten: we schuiven de bestaande regels dan niet terzijde, maar verbeteren ze.¹³ Een duidelijk voorbeeld van deze uitbreiding van levensvormen, waarin de oorspronkelijke regels niet geheel verloren gaan, vormt de ontwikkeling van de taal: de taal die we hebben geleerd

wordt steeds uitgebreid, doordat we, op grond van wedervaren dat verwerkt moet worden, steeds nieuwe begripsverbindingen moeten leggen.¹⁴ Hoewel hierin de oude taal deels verloren gaat, wordt zij ook bewaard en geïntegreerd met de nieuwe taalvormen: we maken nieuwe verkeerswegen, door het net van de oude uit te bouwen.¹⁵ Met Gadamer kunnen we deze vorm van verandering dan als volgt omschrijven: 'wenn wir durch das Eintreten in fremde Sprachwelten die Vorurteile und Schranken unserer bisherigen Welterfahrung überwinden, heisst das keineswegs, dass wir unsere eigene Welt verlassen und negieren'.¹⁶

Alvorens twee aspecten van deze interne historiciteit van levensvormen te bespreken, willen we een vraag aanroeren die ons in 2.3 uitvoerig zal bezighouden: ondergaan de begrippen en regels uit de oorspronkelijke levensvorm geen verandering doordat ze als het ware worden uitgerekt om ze op nieuwe terreinen bruikbaar te maken? Wanneer we iets 'getal' noemen, omdat het verwantschap heeft met datgene wat men tot dan toe zo genoemd heeft¹⁷, dan zullen de oorspronkelijke toepassingsgevallen van dat begrip in hun betekenis niet ongewijzigd kunnen blijven.¹⁸ Maar hoe is het dan mogelijk om over 'hetzelfde' te spreken na de verandering van een levensvorm? Hier stuiten we op een van de problemen die we aan het begin van 2.1 signaleerden: wordt het identiteitsbeginsel niet aangetast wanneer we veranderingen in levensvormen toelaten?

We willen ons nu bezighouden met twee manieren waarop de interne historiciteit van levensvormen blijkt, namelijk de applicatie en de ontmoeting met de levensvormen van anderen.

Levensvormen en applicatie. Wie van mening is, dat levensvormen niet aan verandering onderhevig kunnen zijn omdat ze a priori zijn, stelt dat de betekenissen die worden bepaald in die levensvormen vóór de toepassing ervan moeten vaststaan. Men dient grondbeginselen ineen op te stellen voor alle mogelijke gevallen, en de toepassing kan die beginselen niet veranderen of uitbreiden.¹⁹

Een dergelijke opvatting kan slechts bestaan, wanneer men van mening is dat interne relaties niet verschillen van analytische relaties, in die zin dat ze in één slag te overzien zijn. Wanneer echter de mens eindig is, ook in het overzicht over de interne relaties waarin hij verkeert, dan zullen er toepassingen van beginselen moeten zijn die geen zuiver externe ontwikkeling te zien geven, en ook geen puur tautologische, maar toepassingen die de betekenis van die beginselen ontvouwen en veranderen.

We moeten dan met Aristoteles stellen, dat beginselen niet altijd op

deductieve wijze leiden tot de concrete toepassing ervan, maar dat er vaak een apart vermogen, *phronesis*, nodig is, om de beginselen op rechtvaardige wijze met hun toepassing te verbinden. Zo laat Aristoteles zien dat de principes van het natuurrecht (*ἀρετή φυσική*) nog niet de werkelijke rechtvaardigheid opleveren (*ἀρετή νομική*). Het natuurrecht op zich is inhoudsloos, maar krijgt pas werkelijke betekenis door het gebruik ervan via bedachtzaam overwegen (*εὐβουλία*) en billijk toepassen (*ἐπιεικεία*). Het gaat hier dan niet om de juiste toepassing van een bestaand beginsel, maar om een samengaan van beginsel en gebruik: het beginsel op zich is leeg, en het gebruik op zich is zonder het beginsel onbegrijpelijk, maar uit het samengaan ervan ontstaat het werkelijke recht.²⁰ (Men denke in dit verband ook aan de 'rechten van de mens').

Wanneer dan beginsel en gebruik elkaar als het ware doordringen, zullen de beginselen niet a priori al hun toepassingsgevallen kunnen bevatten: ze zullen (a) verrijkt en (b) gewijzigd worden in de loop van het gebruik ervan in telkens nieuwe omstandigheden.²¹

(a) Een eenvoudig voorbeeld van de interne ontwikkeling van een regel, die noch analytisch noch extern-empirisch is, vindt men in het leggen van een keten van tien figuren in verschillende configuraties. Wat we dan leren, zijn geen empirische eigenschappen van de keten (de toepassingen volgen intern uit de betekenis ervan), maar toch leren we iets dat we tevoren niet wisten.²²

We moeten zeggen: dergelijke regels worden naar hun betekenis ontvouwen in de toepassing ervan. We voeren een 'intern experiment' uit, waarin de betekenis van de regel door het gebruik ervan wordt verrijkt.²³ Wie bij voorbeeld het getal 100 in diverse omstandigheden gebruikt, zal moeten zeggen: 'Was ich entfalte, kann man sagen, ist die *Rolle*, die "100" in unserm Rechensystem spielt'.²⁴

Dit ontvouwen geschiedt ook in het gebruik van begrippen als 'getal' – de uitbreiding van een dergelijk begrip is niet een optelling van vergelijkbare eenheden: na de uitbreiding van de positieve getallen naar de natuurlijke bij voorbeeld, is er sprake van een nieuw systeem, dat ook nog het oude behelst: 'wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen'.²⁵

Ook bij het veranderen van zoiets als de esthetische smaak, is er geen sprake van, dat men de oude criteria neemt, en die aanpast aan de nieuwe tijd, maar men spreekt de oude taal op een wijze, die tot de vernieuwde wereld behoort.²⁶

Kortom, van ons systeem van levensvormen geldt, dat ze hun betekenis pas werkelijk krijgen in de concrete ontvouwing ervan: 'Das Licht

geht nach und nach über das Ganze auf'.²⁷

Deze ontvouwing van begrippen en regels vindt men ook in de ethiek: wat de juiste handeling is, kan niet volledig bepaald worden, los van de situatie waarin die juiste handeling wordt gevraagd, maar ook niet los van een meer algemene regel.²⁸ In het algemeen is het verstaan van de wereld en onszelf niet een toepassen van klaarliggende begrippen, maar een gezamenlijk ontvouwen van regels en toepassingen.²⁹ Veelal krijgt het algemene pas door het individuele zijn betekenis.³⁰

Men bedenke: de applicatie van levensvormen, die door Wittgenstein 'Entfaltung' wordt genoemd, door Dilthey 'Entwicklung'³¹, en door Gadamer 'emanatie' of 'incarnatie'³² zal voor de mens een gebeuren in de tijd zijn, echter niet in de zin van een externe opeenvolging. Het ontwikkelen van regels gaat over van de ene toepassing naar de volgende, maar in die overgang gaat het eerdere niet verloren, de regel blijft in de voortgaande toepassing gehandhaafd, en wordt soms zelfs verrijkt. We moeten hier niet spreken over een externe tijdsopvolging, maar over een levensbeweging van de logos.³³

(b) Beginselen worden in de toepassing ervan niet alleen verrijkt – ontvouwing ervan leidt ook tot wijziging ervan. Levensvormen omgrenzen een terrein van mogelijkheden, en onverwachte uitkomsten van de applicaties van levensvormen kunnen leiden tot herziening van het terrein. Zo kan door een nieuw bewijs onze hele zienswijze op de wetkunde veranderd worden, zodat er een revisie ontstaat van wat voor ons geldt als gebied van het voorstelbare – aldus legt ieder bewijs, zelfs iedere berekening, nieuwe verbindingen.³⁴ Zo kunnen er ook situaties ontstaan waarin een wetstekst niet heeft voorzien, en die toch onder het toepassingsgebied van de wet vallen – dat kan leiden tot herziening van de betekenis ervan, zonder dat er van een andere wet sprake is.

Bij een dergelijke revisie van levensvormen is er niet zonder meer sprake van de opheffing der oude levensvorm, en vervanging ervan door een nieuwe: de oude levensvorm blijft in de nieuwe gehandhaafd, zij het op andere wijze: 'auch wenn ich von einer Begriffsbildung zu einer andern übergegangen bin, so bleibt der alte Begriff noch im Hintergrund'.³⁵

De ontmoeting van levensvormen. Wanneer de mens eindig is, ook in die zin dat hij de betekenis van zijn levensvormen niet overziet, dan is de ontmoeting met anderen, en ook het verstaan van anderen (bij voorbeeld via hun geschriften), niet altijd een inpassen van hun levens-

uitingen in de ons vertrouwde levensvormen – soms leren wij onze eigen levensvormen pas kennen door de ontmoeting met anderen, zoals Schleiermacher het uitdrukt: verstaan ‘ist das allmähliche Sich-selbstfinden des denkenden Geistes’.³⁶

Doordat wij onze levensvormen niet overzien en er toch in opgaan, kan de ontmoeting met de ander (ook via de literatuur) ons zelfs een crisis doen wedervaren: wij worden getroffen op dezelfde wijze als iemand, die men onomwonden de waarheid zegt. Wie op een dergelijke manier geraakt werd, is in zekere zin een ander geworden.³⁷

De eigenlijke ontmoeting bestaat dan niet in een discussie, waarin de deelnemers aan de hand van door beide partners erkende maatstaven tot een eindoordeel trachten te komen, maar in het laten openbreken van de eigen levensvorm, inclusief de ertoe behorende maatstaven, door het vreemde, zodat in sommige gevallen de mogelijkheid ontstaat van een overgang naar een nieuwe, gemeenschappelijke levensvorm: ‘Der eigene Gedanke entwickelt sich in und durch die Gegenrede des andern, und die vorläufig jeweils noch unbestimmte Bedeutung der Rede des einen und andern ermöglicht gerade ihr konkretes Bestimmtwerden im Miteinandersprechen’³⁸, zoals Löwith het uitdrukt.

Een dergelijke ontmoeting vindt niet plaats doordat men zijn eigen levensvorm loslaat, en in de huid van de ander kruipt, maar doordat men, vasthoudend aan de eigen levensvorm, deze, soms tegen wil en dank, laat veranderen door de ander.³⁹

Kortom, degene die zijn eindige tijdelijkheid erkent, zal ook moeten erkennen dat hij op de antwoorden die zijn medemensen hem geven, niet kan anticiperen: zij kunnen hem een crisis doen wedervaren, die kan leiden tot een gezamenlijk ‘zoeken’ naar een gemeenschappelijke levensvorm. Het is echter allerminst zeker dat die gemeenschappelijke taal ook gevonden wordt: soms stoot de ander mij uit mijn zelfwording, zonder dat deze breuk in een gemeenschappelijk standpunt wordt hersteld.

Antropologische implicatie: zichzelf worden

De tijdelijkheid van levensvormen, in het ontstaan en vergaan ervan, en in de verrijking en revisie ervan middels applicatie en ontmoeting, staat niet los van de menselijke identiteit (de persoonlijke identiteit zowel als de menselijkheid van de mens).

(a) Dat de mens zichzelf wordt in zijn interne relaties kan nu als volgt verduidelijkt worden: wanneer de mens zijn mogelijkheden reali-

seert, dan is hij niet een subject of object dat voortschrijdt in de lineaire tijd, maar is hij degene die zijn ontwerpen inhoud geeft (en daarmee zijn al veronderstelde identiteit verwerft) door toekomstig te zijn (het leven naar de toekomst toe is de interne ontwikkeling van het ontwerp), en door het verleden niet achter zich te laten, maar juist 'mee te nemen'. In het leven naar onze levensvormen, en in het ontmoeten van andere levensvormen, verkeren wij dus in een interne tijdsopenvolging – het heden is niet los te zien van de verbinding met verleden en toekomst. Zoals Pascal het uitdrukt: 'Nous ne nous tenons jamais au temps présent. Nous rappelons le passé; nous anticipons l'avenir'.⁴⁰ De huidige tijd is van verleden vervuld en draagt de toekomst in zich.⁴¹ De facticiteit is niet iets wat achter ons ligt, als gebeurtenis uit het verleden, maar stempelt onze huidige zijnswijze, net zo min als onze ontwerpen alleen verre toekomst zijn. De mens is zijn mogelijkheden, zoals hij ook zijn verleden is.⁴²

Aangezien menselijk leven zelfwording en -verlies is, in de ontplooiing van zijn levensvormen, leert de mens zichzelf niet kennen door zich nauwkeurig te bestuderen (via empirisch onderzoek, reflectie, of meditatie), maar door zich in zijn levensuitingen te werpen, en de toekomst af te wachten.

(b) De tijd brengt echter niet alleen de ontplooiing van levensvormen, maar ook de omverwerping ervan. Wanneer onze zelfwording door crises wordt doorbroken, dan moeten wij ons oorspronkelijk levensontwerp herzien: 'Beständig wechselt unsere Auffassung von der Bedeutung des Lebens'.⁴³

Aan de andere kant is het ons ook niet mogelijk om onze oude levensvormen geheel van ons af te schudden, wanneer we een fundamentele verandering hebben ondergaan: of we dat willen of niet, zelfs wanneer het leven zich stormachtig wijzigt, blijft er meer bewaard van het oude dan we vermoeden.⁴⁴ In ieder geval moeten we stellen dat de bepaling van de betekenis van ons leven, gezien de interne tijdelijkheid ervan, nooit is afgesloten.⁴⁵ Bovendien zullen, gezien de voortdurende omverwerping van uitgezette mogelijkheden, lang niet alle levensuitingen betekenis hebben in het leven.

(c) Tot de menselijke tijdelijkheid behoort het, dat op de veranderingen in de betekenis van het leven niet vooruit te lopen is: we kunnen de ontvouwing en ontmoeting van onze levensvormen niet voorzien, en worden dus tegen onze verwachtingen in getroffen door het wederbaren van fundamentele wijzigingen. Ons vooruitdenken is lineair van aard, en op richtingsveranderingen zijn we niet voorbereid.⁴⁶ Wij zijn in onze historiciteit afhankelijk ten overstaan van het onbeheersbare.⁴⁷

Wanneer wij werkelijk naar onze eindige tijdelijkheid leven, dan moeten we zeggen dat iedere status-quo in onze levensvormen gesteld is onder het voorteken van een mogelijke omwenteling: 'Genau das ist Geschichte, dasz wir nicht wissen, was mit uns geschieht, und dasz wir trotzdem in dies Spiel verwickelt sind'.⁴⁸

Appendix: Mensenkennis

Niet in alle levensvormen zullen regels en hun toepassingen elkaar zodanig doordringen, dat de betekenis van de regels door het gebruik ervan wordt ontvouwen en herzien. Zo zal dit probleem in het gebruik van bestaande technieken (bij voorbeeld de lengtemeting) nauwelijks een rol spelen. Ook de normale wetenschap (in tegenstelling tot de fundamentele wetenschap – zie 1.2 Appendix 1) zal waar mogelijk deductieve relaties tussen wetten en speciale gevallen leggen, en de toetsing door externe instanties doen geschieden.

In de mensenkennis, waarin immers de meest algemene regels en wetten de geringste inhoud hebben, en onze aandacht gericht is op telkens geheel nieuwe individuele gevallen, zal deze 'Vermittlung' echter een belangrijke rol spelen.

Aangezien we in onze ontmoeting met anderen veelal geen duidelijke wetten en regels tot onze beschikking hebben (meer 'reminders' en gezegden), en omdat de eigenlijke ontmoeting (waarin men elkaar pas werkelijk leert kennen) niet bestaat in het mechanisch toepassen van onze bestaande regels, maar in het geconfronteerd worden met het onverwachte, zal er in de mensenkennis een niet-technisch, en niet-deductief vermogen aanwezig moeten zijn, dat bestaande regels, en eerdere, analoge gevallen, met de casus in kwestie weet te integreren, dus datgene wat Aristoteles 'phronesis' noemt. Wij beschouwen dit als een vermogen van de logos, en niet als pure willekeur, want we gaan ervan uit dat de ene applicatie beter is dan de andere, dat de ene uitbreiding van de kennis na confrontatie rechtvaardiger is dan de andere. Van de uitleg van een wetstekst in een individueel geval geldt bij voorbeeld dat het geen willekeurige herziening is – niet voor niets spreken we van *jurisprudentie*.⁴⁹ Ook weten we dat de ene uitleg van een neurose meer verheldering biedt dan de andere.

De vraag die dan opkomt, luidt: hoe kan mensenkennis gerechtvaardigd worden, wanneer we aldus rekening moeten houden met de veranderlijkheid van de criteria ervoor?

(a) Allereerst zal dit geschieden door het leggen van analogieën. Wanneer we de stelling beargumenteren dat iemand 'nalatigheid' ver-

weten kan worden in de rechtszaal, of dat iemands gedrag met het begrip 'Oedipus-complex' beschreven kan worden, dan kan er geen sprake zijn van de deductieve toepassing van een gegeven regel – 'It is a presenting and representing of those features of the case which *severally co-operate* in favour of the conclusion, . . . in favour of calling the situation by the name by which (one) wishes to call it. The reasons are the legs of a chair, not the links of a chain'.⁵⁰ We leren hier dan geen techniek, omdat er sprake is van 'unwägbbare Evidenz'.⁵¹ Men moet hier, met Scheler, eerder spreken van een 'Anmessung' van de regels aan de individuele gevallen dan van een 'Anwendung'.⁵²

(b) Het vermogen tot het rechtvaardig toepassen van regels, en tot het leggen van verhelderende analogieën (interne relaties) tussen verschillende individuele gevallen is zelf geen vermogen dat middels algemene regels kan worden geleerd. Wat men daarvoor nodig heeft, is 'levenservaring', 'Bildungswissen' – er zijn hier wel regels, maar ze vormen geen systeem, zodat slechts de ervarene ze rechtvaardig kan toepassen, dat in tegenstelling tot de rekenregels.⁵³ Degene die ervaren is, heeft veel ondervonden, en weet die ondervinding (die non-specifiek is) telkens anders te gebruiken, zonder dat hij eenduidige algemene regels kan aangeven – zijn vermogen bestaat erin, in individuele gevallen vruchtbare interne verbindingen te leggen.⁵⁴ (Terecht wijst Aristoteles erop dat ervarenheid geen eigenschap van de jeugd kan zijn).⁵⁵

Ditzelfde vindt men ook in de waardering van cultuuruitingen: we onderscheiden ook daarin tussen mensen die weten waar ze het over hebben, en mensen die dat niet weten.⁵⁶ Er is echter geen sprake van vaststaande criteria⁵⁷, dus het kennerschap zal bestaan in 'eine verständige Einschätzung der Sache' – om deze waardering te analyseren, zouden we de hele bijbehorende wereld moeten beschrijven, dus wat men hier doet, is het leggen van veranderende interne relaties: 'Was wir wirklich brauchen, um ästhetische Rätsel zu lösen, sind bestimmte Vergleiche – das Zusammengruppieren bestimmter Fälle'.⁵⁸

Reeds vele denkers hebben erop gewezen dat deze ervarenheid, gezien de veranderlijkheid van deze kennis, niet zozeer bestaat in veel-weterij, als wel in de combinatie van een ethisch vermogen (prudentie) en het openstaan voor het nieuwe, ook waar het maatstaven betreft, dat ieder individu te bieden heeft.⁵⁹ We moeten in ieder geval zeggen dat slechts diegene mensenkennis kan hebben, die leeft naar de veranderlijkheid van zijn uitgangspunten en van zichzelf.

Noten

- 1 Duintjer 1966 9, 299.
- 2 Wittgenstein UG 97.
- 3 Wittgenstein UG 63, 65, 96, 99; Z 352.
- 4 Scheler 1929b 107, 108.
- 5 We moeten dus, met Heidegger, 'Innerzeitigkeit' onderscheiden van de eigenlijke historiciteit van de mens, die bestaat in 'die Geschichte der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschseins' – WW 86 zie SZ 375, 379-382, 388, 389; TK 46; KM 169 (160).
- 6 Winch 1958 121, 122; Duintjer 1966 366, 371; De Groot 1969 37; Wittgenstein VB 42.
- 7 Wittgenstein VB 149, 150; VG 28, 30.
- 8 Heidegger TK 37.
- 9 Wittgenstein UG 336.
- 10 Wittgenstein PB 177, 178.
- 11 Wittgenstein BGM I 44, 46.
- 12 Al kunnen we ons stammen voorstellen, die dat niet geloven – BGM I 50.
- 13 Wittgenstein Z 293; BGM II 77.
- 14 Wittgenstein Z 325.
- 15 Wittgenstein BGM I 165 – vgl. PU 18.
- 16 Gadamer WM 424.
- 17 Wittgenstein PU 67; PB 236.
- 18 Wittgenstein PB 180-183.
- 19 Wittgenstein TR 2.0123, 4.5, 5.123, 5.442, 5.451, 5.46, 5.47, 5.55, 5.5541, 5.557, 6.002, 6.124, 6.125, 6.1251, 6.1261, 6.1262; NB 9, 19, 27, 42, 61, 64; PB 145.
- 20 Aristoteles Eth Nic Z xiii.
- 21 Hegel wijst op de consequenties van een tegengestelde opvatting: 'so lange Gesetze das Höchste sind . . . , so lange musz das Individuelle dem Allgemeinen geopfert, d.h. es musz getötet werden' – Jugendschriften 278, gecit. in Habermas 1968a 23.
- 22 Wittgenstein BGM I 79, 85, 87, II 50; PB 147. Overigens vormt onze uiteenzetting betreffende de historiciteit van levensvormen, die voor een deel aansluit bij het denken van Wittgenstein, het levende bewijs van de onzorgvuldige interpretatie die deze filosoof vaak ten deel valt.
Zo zijn veel filosofen van mening dat Wittgenstein in zijn latere filosofie uitgaat van een monadische afgeslotenheid (dus onveranderlijkheid) van de beginselen uit alle levensvormen: 'Wittgenstein . . . sieht nur invariante Zusammenhänge von Symbolen und Tätigkeiten und erkennt, dass die Applikation der Regeln deren Interpretation und Fortbildung einschlieszt', waagt bij voorbeeld Habermas te beweren (Habermas 1970 258, zie 258-261; Wellmer 1969 28-31; Apel 1967 51-55).
- 23 Wittgenstein BGM I 75, 76, 78.
- 24 BGM I 81 zie 95.

- 25 Wittgenstein WWK 35-37; PU 67.
- 26 Wittgenstein VB 115; zie VB 148: 'Der Begriff des "Festes". Für uns mit Lustbarkeit verbunden; zu einer andern Zeit möglicherweise nur mit Furcht und Grauen. Was wir "Witz" und was wir "Humor" nennen, hat es gewisz in andern Zeiten nicht gegeben. Und diese beiden ändern sich beständig.'
- 27 Wittgenstein UG 141 zie 276; VB 50, 92, 100.
- 28 Gadamer WM 300 zie XX, 19, 292, 298.
- 29 Gadamer WM 381 zie Heidegger KM 19 (27): 'Nun ist es das notwendige Schicksal jedes echten Einbruches in ein bislang verborgenes Feld, dass dieses sich erst "nach und nach" bestimmt. Im Verlauf des Vordringens selbst festigt sich erst die Zugangsrichtung und bildet sich die Gangbarkeit des Weges'.
- 30 Gadamer VZW 70.
- 31 Dilthey VII 232, 253 – Daarbij geldt: 'das Neue ergibt sich nicht formal aus der Voraussetzung' (VII 234).
- 32 Gadamer WM 399, 400.
- 33 Gadamer WM 400, 411 – zie Wittgenstein BGM II 41.
- 34 Wittgenstein BGM II 41, 47; III 30; PU 517.
- 35 Wittgenstein BGM III 30; II 41, 77.
- 36 Schleiermacher 1835 365.
- 37 Buytendijk 1950 39, 44, 49.
- 38 Löwith 1928 118. Ook voor Heidegger is de eigenlijke ontmoeting het gesprek waarin 'die Sprechenden durch das Gespräch sich wechselweise erst in *den* Aufenthaltsort einlassen und sich zu ihm bringen, von dem her sie jeweils sprechen. Dieses Sicheinlassen ist die Seele des Gesprächs' – WhD 110.
- 39 Gadamer WM 288, 336, 364, 429.
- 40 Pascal P 47 (172).
- 41 Dilthey VII 232; zie Heidegger SZ 328, 329.
- 42 De Boer 1978c 479, 480.
- 43 Dilthey VII 220, 233; zie Duintjer 1966 367.
- 44 Gadamer WM 266; Wittgenstein VB 50; VG 25; BGM III 30 vgl. ook Nagel 1961 472, 473.
- 45 Dilthey VII 220, 233.
- 46 Wittgenstein VB 14.
- 47 Heidegger TK 43, 45.
- 48 Gadamer VZW 51; Duintjer 1966 356.
- 49 Gadamer WM 311.
- 50 Wisdom 1969 157; zie 250, 251; vgl. Wittgenstein PB 236, 237; PU 67. Wisdom noemt de redenering in dergelijke gevallen niet verticaal, maar horizontaal, ook in die zin dat het te appliceren begrip na de redenering in een ander licht kan komen te staan dan ervoor.
- 51 Wittgenstein PU p227, p228.
- 52 Scheler 1929b 109.

- 53 Wittgenstein PU p227, p228; Aristoteles Eth Nic Z vii, viii, xi.
- 54 Gadamer WM 336; Scheler 1929b 121. Een goede omschrijving van deze werking van het wedervaren vinden we bij Rilke: 'Man sollte warten damit und Sinn und Süszigkeit sammeln ein ganzes Leben lang und ein langes womöglich, und dann, ganz zum Schlus, vielleicht könnte man dann zehn Zeile schreiben, die gut sind. Denn Verse sind nicht, wie die Leute meinen, Gefühle (die hat man früh genug) – es sind Erfahrungen ... Und es genügt auch noch nicht, dasz man Erinnerungen hat. Man musz sie vergessen können, wenn es viele sind, und man musz die grosze Geduld haben, zu warten, dasz sie wiederkommen. Denn die Erinnerungen selbst *sind* es noch nicht. Erst wenn sie Blut werden in uns, Blick und Gebärde, namenlos und nicht mehr zu unterscheiden von uns selbst, erst dann kann es geschehen, dasz in einer sehr seltenen Stunde das erste Wort eines Verses aufsteht in ihrer Mitte und aus ihnen ausgeht' (Laurids Brigge, Ausgabe Suhrkamp 21, 22).
- 55 Aristoteles Eth Nic Z viii, 5, 6.
- 56 Wittgenstein VG 26.
- 57 Wittgenstein BB 166; VB 142, 155.
- 58 Wittgenstein VG 27, 57; VB 100.
- 59 Zie reeds Herakleitos Fr 40, 41; vgl. Scheler 1929b 110 en Gadamer WM 338, die erop wijzen dat ervarenheid geen alweten, maar integendeel 'docta ignorantia' is.

2.3. Tijd en verdeeldheid

Inleiding

In paragraaf 2.2 menen we aannemelijk gemaakt te hebben dat menselijke levensvormen veranderen, en dat de mens daarin mee-verandert. Nu is het moment gekomen om de argumenten van degenen die de filosofie van de tijdelijkheid bestrijden te bespreken. In 2.1 stipten we een drietal objecties aan: (1) wanneer onze levensvormen, waaronder de maatstaven voor redelijkheid, veranderlijk zijn, kunnen we dan nog wel van iets zeker zijn?; (2) hoe kunnen we in dat geval nog spreken van vooruitgang?; en (3) hoe kunnen we dan het identiteitsbeginsel nog handhaven? Deze argumenten zullen we nu achtereenvolgens bespreken.

1. Veranderlijkheid en onveranderlijkheid

Het is de vraag of wij naar de veranderlijkheid van onze levensvormen, waaronder de maatstaven voor redelijkheid, kunnen leven. Wan-

neer de mens het 'Wesen der Ferne' is dat zich door ondoorzichtigheid en onwaarheid bedreigd weet, dan is het de vraag of hij de ondoorzichtigheid van de zich buiten hem om voltrekkende geschiedenis van zijn maatstaven wel als behorend tot het waarheidsgebeuren kan aanvaarden – wij verlangen zekerheid en veiligheid, en zullen daarom de neiging hebben om een veranderlijke waarheid een onwaarheid te noemen: al eerder zagen we dat de mens geen verantwoording kan dragen, wanneer hij geen weet heeft van de betekenis van zijn levensuitingen, en bovendien stelden we vast dat de mens zich niet voor alle mogelijke veranderingen in zijn levensvorm kan openstellen, omdat hij op eindige wijze in zijn wedervaren moet staan. Als mensen die inzicht, verantwoordelijkheid en veiligheid zoeken, beschouwen we de ondoorzichtige geschiedenis der levensvormen als een geschiedenis van onwaarheid en geweld die voor ons onaanvaardbaar zijn.¹

De filosofie van de historiciteit moge gelijk hebben, dat het niet duidelijk is hoe de eindige mens zich in zijn waarheidsaanspraken aan de tijd kan onttrekken, aan de andere kant is evenmin in te zien hoe we de tijdelijkheid van de redelijkheid kunnen aanvaarden. Een filosoof als Dilthey onderkende deze dualiteit, toen hij stelde dat alle aanspraken op inzicht weliswaar bepaald zijn door de historische situatie waarin we verkeren, maar dat niettemin geldt: 'Zugleich aber ist doch in jeder Wissenschaft als solcher die Forderung der Allgemeingültigkeit enthalten'.² Daartegenover houdt Gadamer wel het gelijk aan zijn zijde, wanneer hij stelt dat we als degenen die verstaan ons in de geschiedenis bevinden, als eindige schakels van een voortrollende keten³, zodat de permanente verandering van de betekenis der geschiedenis objectieve kennis uitsluit, en historisch bewustzijn ten slotte een utopisch ideaal is, dat zichzelf weerspreekt⁴, toch blijft het de vraag of we ons met een dergelijke vereindiging van onze aanspraken tevreden kunnen stellen. Moeten we niet zeggen: de filosofie van de tijdelijkheid neemt tegenover de oneindigheidsfilosofie de menselijke eindigheid wel ernstig, maar zij houdt er geen rekening mee dat de mens als degene die zich niet voor alle mogelijke wedervaren kan openstellen, die eindigheid niet kan aanvaarden. Dat kan als volgt blijken:

(a) De filosofie van de historiciteit stelt dat de eindige mens moet erkennen dat alle levensvormen staan onder het voorteken van een mogelijke omverwerping. Het is echter de vraag of de mens zijn ontwerpen van levensvormen, en zijn aanspraken op inzicht onder invloed van dat besef kan vereindigen. Wij menen dat deze filosofie geen antwoord heeft op de opmerking van Habermas, dat overwegingen over de onuitputtelijkheid van de historische betekenissen en over de altijd open

mogelijkheid van nieuwe duidingen, leeg blijven: ze hebben geen gevolg voor wat bij voorbeeld de historicus doet.⁵

(b) De filosofie van de tijdelijkheid zou op deze vraag kunnen antwoorden dat degene die de tijdelijkheid van zijn levensvormen ernstig neemt, zich ten allen tijde openstelt voor de mogelijke verandering van zijn levensvormen.

Nu lieten we in 1.6 al zien dat het openstaan van de mens voor zijn eindigheid begrensd is: iemand die volstrekt open zou staan voor de mogelijke omverwerping van zijn levensvormen, zou aan verantwoordelijkheid handelen, dat immers onontkoombaar is, niet toekomen; iemand die zou openstaan voor die mogelijkheid, zou zelfs aan vragen of twijfelen niet toekomen, zoals in 1.5 bleek. (En ook wedervaren is slechts mogelijk binnen een gesloten horizon).

Wat moeten we nu uit deze impasse tussen historisch en niet-historisch denken concluderen? We moeten zeggen dat de filosofie van de historiciteit weliswaar een deel van de menselijke eindigheid laat zien, door ons te wijzen op de veranderlijkheid van zelfs onze meest vast lijkende levensvormen, als die van de redelijkheid. De filosofie van de eindigheid vervalt echter in een andere oneindigheidsdenken, door te menen dat de mens zich dan volstrekt zou kunnen openstellen voor zijn historiciteit – daarmee wordt onze eindigheid tegenover het wedervaren-bij-uitstek veronachtzaamd. Dat kan men goed laten zien aan de wijze waarop een filosoof als Gadamer het begrip ‘persoon met levenservaring’ omschrijft, namelijk als iemand die de grenzen van alle vooruitzien, de onzekerheid van alle plannen erkent, iemand die volstrekt open staat voor ieder mogelijk wedervaren, kortom in de docta ignorantia leeft.⁶ Gadamer vergeet hier, dat een dergelijke persoon even ondenkbaar is, als degene die zich aan zijn historiciteit onttrekt – hij veronachtzaamt, zo zou men kunnen zeggen, de eindigheid van de eindigheid, de onmogelijkheid, om op alle wedervaren voor uit te lopen.

Maar dan moeten we erkennen, dat de aanspraken van de filosofie van de onveranderlijkheid niet uit de lucht komen vallen – deze aanspraken behoren tot de wijze waarop de mens zijn levensvormen wel moet opvatten. De aanspraak op de onveranderlijk van levensvormen is echter niet primair een teken van het menselijk vermogen, de tijd te overstijgen, maar eerder van het menselijk onvermogen, om naar zijn tijdelijkheid te leven.

Men kan dit probleem van een andere kant benaderen, door te verwijzen naar het beroemde Davos-gesprek tussen Heidegger en Cassirer: op de vraag van Cassirer hoe de mens als historisch wezen tot waar-

heid kan komen, die tot aan de geschiedenis onttrokken moet zijn⁷, antwoordt Heidegger dat het eeuwige slechts de bestendigheid is, die dankzij de innerlijke transcendentie van de tijd mogelijk is.⁸ Daarin heeft Heidegger gelijk, maar hij laat niet zien hoe de mens moet staan tegenover doorbraken in de bestendigheid die hij in zijn gewone aanspraken veronderstelt.

2. Veranderlijkheid en progressie

Wie de veranderlijkheid van menselijke levensvormen ernstig neemt, zal niet kunnen stellen dat verandering progressie of regressie inhoudt, omdat er geen buitenhistorische maatstaf is waaraan dat beoordeeld kan worden. Het verstaan van de mens bij voorbeeld zal steeds anders zijn, niet steeds beter. En van de geschiedenis kunnen we niet zeggen dat zij al dan niet tendeert in de richting van een toestand van redelijkheid. Of een verandering van levensvorm in het licht van de levensbetekenis, of de verandering van een leven in het licht van de geschiedenis, al dan geen vooruitgang is, kan niet worden bepaald.⁹

Veel filosofen menen daarentegen dat we wel van een vooruitgangsgedachte moeten uitgaan. Zo wordt in de historische school wel erkend, dat wij veranderlijk zijn, maar er wordt gezegd dat we toch vooruitgaan in de richting van een kennis die objectief en dus aan de geschiedenis onttrokken is.¹⁰ Ook Strasser erkent wel dat onze levensvormen veranderen, maar meent toch dat we via de dialectiek, het systematisch kiezen en opheffen van beperkende horizons, kunnen komen in de richting van waarheden die aan de geschiedenis zijn onttrokken.¹¹

De moderne kritische theorie verdedigt expliciet tegenover de filosofie van de tijdelijkheid het standpunt, dat we van progressie in de geschiedenis kunnen spreken, onder andere waar het gaat om de omverwerping van dogmatisme.¹² Wil men aldus van progressie in het leven en de geschiedenis kunnen spreken, dan zal men een buitenhistorische toestand moeten kunnen aangeven, waarheen leven en geschiedenis al dan niet kunnen tenderen, en bovendien zullen veranderingen reeds nu beoordeeld moeten kunnen worden aan een maatstaf die aan de geschiedenis is onttrokken.¹³

Dus een dergelijke theorie erkent wel de historiciteit van de mens, ook als kennissubject, maar meent toch menselijke vooruitgang te kunnen onderkennen – dat moet gebeuren door een ‘regulatief begrip van absolute waarheid’ te aanvaarden.¹⁴

Deze visie is onzes inziens onweerlegbaar, omdat wij, als personen

die de verantwoordelijkheid moeten dragen voor onomkeerbare handelingen, niet kunnen ontkomen aan de beoordeling van de (on)juistheid van de levensvormen die aan die handelingen ten grondslag liggen. Wie niet in bovenhistorische maatstaven gelooft, kan geen onderscheid maken tussen positieve en negatieve tendensen in het leven, en het is niet in te zien, hoe we ons daaraan zouden kunnen onttrekken. Vandaar dat we altijd betrokken moeten zijn op een 'unbegrenzten möglichen Fortschritt, u.d.h. letztlich auf den idealen Grenzwert einer absoluten Wahrheit der Interpretation'.¹⁵ Dat geldt niet alleen voor het verstaan, maar voor de menselijke zelfwording in het algemeen. We kunnen ons er niet aan onttrekken onze zelfwording te beoordelen, bij voorbeeld door oneigenlijkheid als achteruitgang te diskwalificeren.

Hoe onweerlegbaar de argumenten van de vooruitgangsfilosofie ook zijn, de merkwaardige situatie doet zich voor, dat de historiciteitsvisie even onweerspreekbare bewijsgronden kan aanvoeren. Wij kunnen ons immers een toestand van juistheid en waarheid die aan de geschiedenis onttrokken is, niet voorstellen, en we kunnen zeker niet aannemen dat er nu reeds een maatstaf zou kunnen zijn aan de hand waarvan veranderingen in levensvormen beoordeeld kunnen worden: 'Die absolute Transparenz des Wissens kommt einer idealistischen Verschleierung der schlechten Unendlichkeit gleich'.¹⁶ De aanspraak op vooruitgang in de verandering van levensvormen moet dan beschouwd worden als hybris, die niet in overeenstemming is met 's mensen eindige tijdelijkheid.¹⁷

Ten einde uit dit dispuut te geraken, ligt het voor de hand om zich vervolgens af te vragen of deze verschillende filosofieën niet uitgaan van verschillende mensopvattingen, waarvan wellicht de ene boven de andere te prefereren is. De vooruitgangsfilosofie zegt terecht: wanneer menselijkheid intern is verbonden met redelijkheid en vooruitgang, dan betekent een volledige historisering van alle levensvormen een ont-menselijking.¹⁸ Maar de mensopvatting van de historische filosofie is niet minder aannemelijk: het ideaal van het opheffen van alle wedervaren en duisternis in redelijke vooruitgang vormt een dogmatisme dat niet in overeenstemming is met de condition humaine.¹⁹

Wanneer de confrontatie van deze mensbeelden ons ook niet op weg helpt, kunnen we besluiten, dat zowel de opvatting van de mens als eindig-historisch wezen, als de opvatting van de mens als wezen dat buiten de geschiedenis moet reiken, waarheid bevat, en dat *die* situatie iets zegt over het statuut van de mens.

Wij menen te mogen zeggen: de filosofie van de eindigheid en tijdelijkheid laat zien dat alle menselijke aanspraken op onveranderlijkheid berusten op hybris – onjuiste zelfveroneindiging, die het gevolg is van de ontkenning van de onbeheersbaarheid die bij het menselijk wedervaren hoort. Maar daar moet onmiddellijk aan worden toegevoegd dat de filosofie van de historiciteit evenzeer in hybris verkeert, namelijk daar waar ze de eindigheid van ons wedervaren veronachtzaamt: het is ons niet mogelijk om ons zo voor de tijdelijkheid van onze levensvormen open te stellen, dat we de verandering erin beschouwen als een anders-worden en niet als verbetering.

Een concreet voorbeeld kan dat verduidelijken: gezien de redelijke aard van de jurisprudentie, zijn toepassingen van wetten, en zelfs ontwikkelingen van wetten zelf, niet geheel willekeurig. Het is juist dat er geen vastliggende bovenhistorische maatstaf kan zijn, waaraan dat gemeten wordt. Toch is de gedachte van een *ius naturale*, dat mede door de rechtsvinding wordt ontwikkeld, noodzakelijk, wanneer men het rechtspositivisme wil vermijden.²⁰

In zoverre nu verschillende rechtssystemen al dan niet in de richting van de ontwikkeling van het natuurrecht tenderen, kunnen wij niet slechts spreken over een telkens anders worden van het recht, maar moeten we wel degelijk spreken van een verbetering of verslechtering ervan. Al is de maatstaf niet a priori duidelijk, en moet hij nog ontwikkeld worden, zodat zijn betekenis onvermijdelijk veranderlijk is, toch moeten we er wel van uitgaan dat de ene invulling adequater is dan de andere, en dat kunnen we niet, zonder een bovenhistorisch aspect van de regel aan te nemen – anders zouden we in een moreel relativisme vervallen, dat slechts met de mond te belijden is. (Hetzelfde geldt voor de zelf-ontplooiing in onze ontmoetingen met anderen).²¹

We moeten dan het volgende besluiten: zodra iemand er aanspraak op maakt, zijn levensuitingen te kunnen beoordelen aan een niet-historische maatstaf, dan moet hem hybris worden verweten – hij overschrijdt de menselijke maat, en bereikt het tegendeel van wat hij verlangt; hij plaatst zich niet boven de geschiedenis, maar staat juist gesloten tegenover wedervaren dat hem kan overkomen.²² Maar zodra iemand beweert, dat hij zich heeft geschikt in de eindigheid en veranderlijkheid van zijn levensvormen, zal hem evenzeer hybris worden verweten – ook hij overstijgt de menselijke maat, door te menen dat de mens zich volledig kan openstellen voor alle mogelijke wedervaren van verandering: zijn nadruk op de tijdelijkheid is inhoudsloos, omdat we als verantwoordelijke personen met aanspraken op inzicht en veilig-

heid, ons slechts met waarheid tevreden kunnen stellen die niet veranderlijk is, en die, als zij veranderlijk is, zich in een progressie bevindt.

Maar dan herkrijgt de ahistorische, apriorische filosofie gedeeltelijk haar rechten, echter niet zozeer op grond van het menselijk vermogen om zich boven zijn geschiedenis te verheffen, als wel op grond van het menselijk onvermogen om zich in de historiciteit te schikken.

Zo nemen we in de mens een voortdurend heen en weer gaan waar tussen de menselijk noodzakelijke hybris in de aanspraak, de geschiedenis te overstijgen, en besef van geringheid, dat de mens terugwerpt op zijn eindigheid en historiciteit, maar dat zelf tot hybris verwordt, zodra de mens meent, zich in zijn historiciteit te kunnen schikken: de mens is zo eindig, dat hij zijn eindigheid niet op zich kan nemen.

Deze antropologische beweging is niet in de ene of de andere richting te ontlopen – ons leven bestaat in het heen en weer gaan tussen eindige tijdelijkheid en tijdloosheid, en een aristotelisch midden tussen hyperbool en ellips is er voor ons niet. Met Pascal kunnen we zeggen, dat we onszelf steeds overstijgen, en dan worden teruggeworpen in het besef van geringheid, waarin we evenmin kunnen verblijven. Van de mens geldt:

*'S'il se vante je l'abaisse
S'il s'abaisse je le vante
Et le contredis toujours
Jusq'à ce qu'il comprenne
Qu'il est un monstre incompréhensible'.²³*

3. Verandering en identiteit

Levensvormen laten de mogelijkhedenvoorwaarden zien voor levensuitingen en gebeurtenissen. Zoals we in 1.1 lieten zien: levensvormen leveren de regels die bepalen wat geldt als 'hetzelfde'. Die opmerking moeten we hier preciseren, door erop te wijzen dat zulks op twee manieren gebeurt: instituerende regels stellen ons niet alleen in staat om gebeurtenissen of dingen van een bepaalde soort te onderscheiden van die welke behoren tot andere soorten, maar ook om dezelfde gebeurtenis of het zelfde ding te identificeren door de veranderingen ervan heen, als constant referentiepunt.²⁴ Kortom, de mogelijkhedenvoorwaarden maken de 'Sachheit einer Sache' uit, zowel als blijvende substantie, als in onderscheid van andere soorten dingen (de essentie).²⁵ Van oudsher heeft men deze mogelijkhedenvoorwaarden willen aan-geven, door te bepalen wat het blijvende is te midden van de wisselen-

de fenomenen (onder de veranderende eigenschappen bevindt zich een en dezelfde blijvende substantie; onder de wisselende individuele eigenschappen bevindt zich een en dezelfde soortelijke eigenschap (essentie)).²⁶ De begrippen 'identiteit' en 'onveranderlijkheid' zijn dus intern met elkaar verbonden.

Deze gedachte vinden we ook terug in de fenomenologie: alles wat geldt omtrent het wezen, moet ook gelden voor de individuele feitelijkheid – en via eidetische reductie verkrijgt men 'den Zugang zu den invarianten Wesensgestalten'.²⁷ Ook de jonge Wittgenstein legt deze interne relatie: men kan het essentiële van het symbool niet veranderen, zonder de zin ervan te veranderen.²⁸ (Wat hier wordt gezegd over de soortelijke identiteit geldt evenzeer voor de individuele identiteit).

Wie nu de historiciteit der menselijke levensvormen ernstig neemt, zal de mening zijn toegedaan dat de identiteit van gebeurtenissen zelf veranderlijk is: we kunnen de individuele en soortelijke identiteit niet bepalen door het onveranderlijke uit het wisselende te destilleren, want de mogelijkhedenvoorwaarden zijn zelf historisch van aard. (Anders gezegd: wanneer veranderlijkheid niet alleen modificerende, maar ook instituerende regels betreft, kunnen we niet langer spreken over de onveranderlijkheid van de aard der gebeurtenissen, zoals die door regels is omgrensd). Ter verduidelijking willen wij eerst een drietal filosofen van de historiciteit, Wittgenstein, Heidegger en Gadamer, aan het woord laten.

(a) De latere Wittgenstein bekritiseert zijn vroegere opvatting, door erop te wijzen dat de verschillende gebeurtenissen die onder één identificerende regel vallen (zoals de verschillende entiteiten die onder het begrip 'getal' vallen) niet één eigenschap gemeen hebben, zoals het essentialisme vraagt: 'es ist diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden'.²⁹ Nu hebben diverse commentatoren daaruit de conclusie getrokken, dat Wittgenstein niet langer van essenties zou willen en kunnen spreken.³⁰ Niets is echter minder juist: het is hem er om te doen, het essentiële van gebeurtenissen te onthullen, hij stelt echter dat we het essentiële niet kunnen opvatten als het onveranderlijke dat onder de fenomenen verborgen zou zijn. Hoewel er niet één wezenstrek is die bij voorbeeld alle spelen gemeen hebben, kan men toch 'wesentliche und unwesentliche Regeln' onderscheiden – de dieptegrammatica onthult het essentiële, dat echter niet als het onveranderlijke onder de oppervlakte ligt.³¹ Wanneer we allerlei dingen laten zien, die op grond van familie-gelijkenissen onder één begrip worden geïdentificeerd, dan tonen we

niet dat er geen soortelijke of individuele identiteit is, in tegendeel, juist zo komen we ertoe 'to find that what had seemed mere costumes were the essential features of the case'.³²

Dan moeten we besluiten: uiteraard spreken we over de identiteit van dingen en gebeurtenissen, maar die zijn slechts via gelijkenissen met elkaar verbonden. Bovendien zijn deze identiteiten van binnenuit veranderlijk: we noemen steeds nieuwe entiteiten 'getal', entiteiten die slechts gelijkenis hebben met wat we eerder getallen noemden – het hele gebied van de getallen wordt daardoor telkens in een nieuw licht geplaatst.³³ Niettemin blijven we al deze entiteiten identificeren met behulp van hetzelfde begrip 'getal' (deden we dat niet, dan zou identificatie ten slotte onmogelijk zijn). We moeten dan zeggen: de identiteit van getallen *bestaat* in deze interne ontwikkeling en verandering. We hebben te maken met een uitgestrekte, veranderlijke identiteit; door de interne ontwikkeling van de levensvorm wordt het begrip 'Gleichheit' niet opgeheven, maar 'umgebildet' (zou de identiteit zijn opgeheven door een verandering, dan zou de interne historiciteit van levensvormen onmogelijk zijn). Wanneer we erkennen dat gebeurtenissen door interne relaties met elkaar zijn verbonden, dan kunnen we niet alleen spreken over accidentele veranderingen binnen het identieke, tegenover totale wijziging van identiteiten, maar dan moeten we ook spreken over de interne veranderlijkheid van de identiteit, een 'kompliziertere Art von Identität'.³⁴

Wittgenstein laat deze veranderlijkheid ook zien aan diverse voorbeelden buiten de wiskunde. Zo geldt voor het begrip 'melodie', dat we ons niet moeten laten misleiden door het een-makend begrip: melodieën zijn geen vaste entiteiten, maar 'Stufen auf einem Weg' – en we kunnen evenmin over de vaste identiteit van één melodie spreken, 'denn das gleiche Stück kann auf unzählige Arten mit echtem Ausdruck gespielt werden'.³⁵ Zelfs van biologische soorten als bomen geldt: iedere boomsoort is in een andere betekenis boom. Het duidelijkst blijkt deze zich ontwikkelende identiteit in het onderwerp van de filosofie, die immers gehelen van interne, zich ontwikkelende verbindingen moet ontvouwen. Van de filosofie als herinnering geldt dat zij nieuwe dingen moet zeggen, maar toch louter oude. De filosofie draagt oude dingen bij, en brengt zo iets nieuws, voor een bouw.³⁶

(b) Ook Heidegger laat de historiciteit van de identiteit zien – zo wijst hij er met betrekking tot de aard van de techniek op, dat die geen essentie of soort in de klassieke zin kan zijn: de aard van iets wordt niet gevonden door één invariante eigenschap te destilleren, maar laat zich juist zien in het zich ontvouwen en veranderen van mogelijkheids-

voorwaarden: 'Schon wenn wir "Hauswesen", "Staatswesen" sagen, meinen wir nicht das allgemeine einer Gattung, sondern die Weise, wie Haus und Staat walten, sich verwalten, entfalten und verfallen'.³⁷ Zo kan Heidegger ertoe komen, te zeggen dat er onderscheid bestaat tussen hetzelfde en het gelijke – denkers denken steeds hetzelfde, juist door niet steeds het gelijke te denken³⁸: 'het geheimnisvolle "zelfde" betekent niet het gelijke, maar bergt de verwantschap van het saamhorige, dat niet binnen of boven het eigen tijdperk kan worden aangetroffen'.³⁹

(c) De gedachte van de historiciteit der identiteit is het meest concreet te vinden bij Gadamer. Hij wijst erop dat er geen sprake kan zijn van een onveranderlijke aard der dingen – de menselijke geest kan die wezenorde veranderen.⁴⁰

Dit kan blijken aan de uitleg van teksten. Men kan bij voorbeeld zien dat er verschillende uitleggingen zijn van het Oude Testament, maar men kan niet zeggen dat die verschillende interpretaties verschillende boeken op het oog hebben (er zou dan geen verschil in opvatting, zelfs in het geheel geen gesprek kunnen bestaan tussen bij voorbeeld de Joodse en Christelijke interpretatie) – verschillende interpretaties gaan over hetzelfde boek, maar ze laten het anders verschijnen.

Is er nu een eenduidige identiteit van de tekst, waarop de verschillende interpretaties als modificaties betrokken zijn? Die is er niet: allereerst zou er dan geen eeuwen durende interpretatiestrijd bestaan, en vervolgens is een alle richtingen (bij voorbeeld jodendom en christendom) omvattende geest, die de werkelijke aard van het Oude Testament zou bepalen, onafhankelijk van de verschillende invalshoeken, als menselijke geest onvoorstelbaar. Maar dan moeten we zeggen: de aard van een werk als het Oude Testament ontplooit zich slechts in de verschillende interpretaties, en kan niet los daarvan worden beschouwd – zo'n standpunt buiten de geschiedenis is er niet.⁴¹ Men kan dit voorbeeld met andere aanvullen: alle verschillende opvoeringen van een toneelstuk van Aischylos betreffen een en hetzelfde stuk, en toch vormen ze alle diverse aspecten van een zaak, die niet ook nog een aparte identiteit heeft, die als een substraat door alle uitvoeringen gedeeld zou worden.⁴² Dit geldt ook voor gebruiksvoorwerpen – zo zag de 17e-eeuwer de watermolen in een ander licht dan wij hem zien (practisch versus esthetisch-nostalgisch). Toch is er niet een identiteit van de molen die beide opvattingen gemeen hebben (ook het materiaal waaruit de molen bestaat heeft een verschillende betekenis). De aard van dingen en gebeurtenissen blijkt uit de verschillende

aspecten ervan, en niet uit een zich daaronder bevindende onveranderlijke identiteit, en toch blijven we spreken over dezelfde dingen en gebeurtenissen.⁴³ In elke wereldbeschouwing wordt de wereld zelf bedoeld, en toch is de wereld zelf niet iets dat nog verschilt van de diverse aspecten waarin zij verschijnt.⁴⁴ Daaraan moet worden toegevoegd dat de verschillende aspecten van een zaak elkaar evenmin opheffen, als verkeerden ze in progressie naar een bovenhistorische identiteit.⁴⁵

Wanneer aldus dingen en gebeurtenissen geen onveranderlijke identiteit hebben, omdat ze pas zichzelf worden in steeds verschillende invalshoeken, en in de ontwikkeling van de interne relaties waarin ze zich bevinden, dan zijn ze in zekere zin niet alleen zichzelf, maar als het ware zichzelf en iets anders: 'Der wahre historische Gegenstand ist kein Gegenstand, sondern die Einheit dieses Einen und Anderen'.⁴⁶

Wanneer er dan geen identiteit is, die de verschillende gezichtshoeken op gebeurtenissen gemeen hebben, en als die gezichtshoeken niet via argumenten tegen elkaar kunnen worden afgestreept, dan moeten we zeggen, dat met de historiciteit ook een spanning, een verdeeldheid is gegeven binnen de identiteit van dingen en gebeurtenissen. Gadamer spreekt terecht over 'Eines und dasselbe und doch ein anderes zu sein, dieses Paradox, das von jedem Ueberlieferungsinhalt gilt'.⁴⁷

We moeten dan erkennen: de eindige en historische mens ontdekt gebeurtenissen, waarvan zowel de soortelijke als de individuele identiteit, gezien de historiciteit van de interne relaties, veranderlijk en gebroken is.⁴⁸

Waar de filosofie van de eindigheid en tijdelijkheid evenwel onvoldoende de nadruk op legt, is dat de verbinding tussen het essentiële en tijdloosheid, zoals die al eeuwenlang wordt gelegd, geen willekeurig gedachtenspinsel is: wij zijn zo eindig, dat we met de tijdelijkheid van de identiteit der objecten en gebeurtenissen geen rekening kunnen houden. Volgens Gadamer moet de historisch bewuste mens aldus beschouwd worden, dat hij weet heeft van de niet af te sluiten openheid van het betekenis-gebeuren waaraan hij deelheeft⁴⁹, maar het is niet duidelijk hoe de mens, die aanspraak maakt op verantwoordelijkheid en inzicht, en die naar veiligheid voor wedervaren verlangt, in die openheid moet leren bestaan. Het ontvouwen van een levensvorm is slechts mogelijk vanuit een gesloten levenshouding, die zonder omzien naar mogelijke verandering ontwerpt – anders kunnen wij de noodzakelijke 'commitment' aan onze levensuitingen niet langer opbrengen. Omdat de ontvouwing van een levensvorm tijd nodig heeft, levert het op voorhand rekening houden met de mogelijkheid van wijzigingen hoogstens een gebrekkige ontwikkeling op. We kunnen niet meteen be-

ginnen, onze levensvormen te relativieren, en dus bestaat het uitzetten ervan in het opwerpen van hyperbolen, die moeten worden teruggenomen in de loop van de ontvouwing en verandering van de levensvorm, en die telkens worden hernieuwd – voorbijgaan aan deze weg, door op de historiciteit van de levensvorm vooruit te lopen, is mens-onmogelijk.

Onze levensontwerpen zijn dan noodzakelijk paradoxen – ze laten mogelijkheden zien, maar gaan meteen te ver – ze moeten teruggenomen worden, maar dat terugnemen is niet op voorhand te voltrekken. Wie al tevoren zegt: er is veel voor een ontwerp te zeggen, maar er zal ook veel tegenin te brengen zijn, is niet een bijzonder open persoon, maar iemand die aan de ontvouwing van zijn levensvorm niet toe komt.⁵⁰

Nu we iets hebben gezegd over de identiteit van objecten en gebeurtenissen, kan ook meer duidelijk worden omtrent de menselijke identiteit: in ons omgaan ermee verandert de aard van de wereld, maar we ontplooiën en wijzigen daarmee ook onze eigen identiteit. De omgang met dingen en andere mensen geeft inhoud aan onze levensontwerpen, en verandert ze ook (soms zelfs, in crises, zeer drastisch). Ondanks die veranderingen en doorbraken in onze levensuitingen, blijven we het *onze* levensuitingen noemen: de menselijke identiteit is er een die in de tijd verandert, en toch de identiteit van deze mens blijft.

Op deze veranderingen in de identiteit van een mens is niet vooruit te lopen: het wedervaren van zo'n crisis is een gebeuren, dat de mens, die op eindige wijze in het wedervaren staat, als ongewilde doorbraak overkomt. We zullen onszelf dan in ons ingrijpen beschouwen als onveranderlijk, omdat we op veranderingen niet kunnen vooruitlopen. Maar dan blijkt de apriorische filosofie, die uitgaat van de gedachte van een subject dat aan de tijd is onttrokken, wel degelijk waarheid te bevatten: op een dergelijke manier moet de mens wel zijn levensuitingen entameren – dat is echter niet primair een teken van zijn oneindige vermogens, maar van zijn onvermogen om in de historiciteit van zichzelf te verblijven.

We ontwerpen onszelf als eenheid, die niet aan verandering onderhevig kan zijn, en stuiten dan op doorbraken in die eenheid, die het hybride karakter van dit ontwerpen laten zien. De gedachte dat de mens dan zou kunnen leren, zich open te stellen voor de veranderlijkheid van zijn identiteit, berust echter evenzeer op overmoed: het is ons niet mogelijk om ons open te stellen voor zo'n verandering, zonder onze levensuiting te staken, door de afwezigheid van de noodzakelijk veronderstelde verantwoordelijkheid en logos. De tijdelijkheid van de

identiteit is teken van de menselijke verdeeldheid.

Wat wij hier zeggen over de persoonlijke identiteit, geldt ook voor de menselijkheid van de mens: het is duidelijk dat de mens verkeert in een diversiteit van levensvormen die opkomen en vergaan, en zich intern wijzigen. Toch zijn deze levensvormen geen buiten elkaar blijvende monadische eenheden: hoe verschillend onze levensvormen ook zijn, we kunnen elkaar toch als mensen herkennen. In zoverre wij elkaar als medemensen benaderen, delen wij dus in één enkele, menselijke, levensvorm – maar die menselijke levensvorm is niet een blijvende essentie, die alle mensen gemeen hebben: de menselijke identiteit is veranderlijk, en is ook steeds gebroken, bij voorbeeld in strijd en onbegrip. Er is zoiets als de menselijke levensvorm; maar die kan slechts blijken in de geschiedenis van het menselijke, die niet alleen aan onze wil, maar ook aan ons besef is onttrokken.⁵¹

Noten

- 1 Zie Wellmer 1969 41, 42, 48, 50-53.
- 2 Dilthey VII 137 zie 138, 238, 281 – Voor Dilthey vinden we bij Ranke eenzelfde gedachte: de geschiedenis wordt steeds herschreven, maar 'wie dem auch sei, es bleibt immer die Aufgabe, sich zu reiner Anschauung zu erheben' – Ranke 1925 52, zie 1926 13, 14, 16.
- 3 Gadamer WM 187, 208.
- 4 WM 217.
- 5 Habermas 1970a 273.
- 6 Gadamer WM 338, 339, 344.
- 7 Cassirer DD 249, 250, 255.
- 8 Heidegger DD 254 zie SZ 330, 331, 424-426.
- 9 Gadamer WM 280; 1971b 298, 299.
- 10 Zie bijv. Ranke 1925 53; Dilthey VII 290, 291.
- 11 Zie Strasser 1965 254, 262, 263.
- 12 Zie bijv. Habermas 1970a 287, 289; 1971c 147; Wellmer 1969 52.
- 13 'Unabhängig von der absoluten Bewegung der Reflexion ist es schwer, das Moment des Erkennens im hermeneutischen Verstehen festzumachen. Wenn der Traditionszusammenhang nicht mehr als Produktion der sich selbst ergreifenden Vernunft erkannt wird, kann auch die Fortbildung der Tradition . . . nicht eo ipso als vernünftig gelten' (Habermas 1970a 279; zie 1970b 102) – inderdaad kan volgens Habermas het belang aan 'mondigheid' a priori, dus onafhankelijk van de geschiedenis, worden ingezien (1968a 163)).
- 14 Apel 1970 138, 140, 143; 1972 5.
- 15 Apel 1970 140.
- 16 Gadamer 1971b 311 – dit geldt evenzeer voor het oneindigheidsdenken van de historische school (zie Gadamer WM 195, 198, 199, 205, 217-228),

- als voor dat van de kritische theorie. Zelfs voor een zeloof van die richting als Wellmer is het duidelijk dat in de vooruitgangsgedachte problemen huizen: 'Wir sind als Unfreie der Idee der Freiheit und des guten Lebens mächtig und sind ihrer doch nicht mächtig; hierin liegt eine Aporie, der in der Tat die kritische Theorie sich zu stellen hat, die die Zukunft ihrer eigenen Praxis noch nicht kennt' (Wellmer 1969 51).
- Ook Apel erkent dat er een 'Widerspruch' bestaat tussen het risico van dogmatisme dat het emancipatoir handelen op zich moet nemen enerzijds, en de wil tot vooruitgang anderzijds, maar meent dat deze tegenstrijdigheid toch door theoretische reflectie kan worden opgelost (Apel 1972 12). We zullen later zien dat Habermas dit probleem tracht op te lossen door de gedachte van een 'experimentele vooruitgang'.
- 17 Gadamer 1971b 307.
 - 18 Habermas 1971a 120 'auf dieser unvermeidlichen Fiktion beruht die Humanität unter Menschen, die noch . . . Menschen sind'.
 - 19 Gadamer VZW 99; 1971b 312.
 - 20 Gadamer WM 303.
 - 21 Dat blijkt ook uit de hybride aard van de eindigheidsfilosofie zelf: een wijsgeer als Gadamer stelt in diverse passages dat er sprake is van vooruitgang in de kennisverwerving: hij spreekt van de 'Berichtigung' van verwachtingen, en van het 'erweitern' van mogelijkheden tot verstaan. Zo ontstaat een 'Besserverstehen' over de 'wahren Gehalt' van levensvormen, dat wordt bereikt door 'die wahren Vorurteile, unter denen wir verstehen, von den falschen, unter denen wir missverstehen, zu scheiden' – op die wijze zijn we in staat om een 'höhere Allgemeinheit' te bereiken. Gadamer geeft ten slotte de volgende omschrijving van het menselijk bestaan: hij spreekt over 'das unendliche Gespräch in Richtung auf die Wahrheit das wir sind' (Gadamer WM 275, 280, 281, 282, 288, 289, 336, 337; KS I 111). Dergelijke opmerkingen zijn in tegenspraak met de gedachte van de onmogelijkheid van vooruitgang aan de hand van een buitenhistorische maatstaf.
 - 22 Gadamer WM 342.
 - 12 Pascal P 130 (420) – Vgl. de vergeefse aansporingen van Daedalus aan Icarus, in Ovidius, Metamorfosen VIII 203-207:
 'Medio ut limite curras, Icare,
 Moneo ne, se demissior ibis,
 Unda gravet pennas, si celsior
 Ignis adurat: inter utrumque
 Vola.'
 - 24 Hampshire 1959 16.
 - 25 Heidegger KM 217 (202).
 - 26 Zo zien Socrates en Plato de essentie van iets als het durende – 'sie denken das Währende als das Fortwährende (ἄει ὄν). Das Fortwährende finden sie aber in dem, was sich als das Bleibende durchhält bei jeglichem, was vorkommt. Dieses Bleibende wiederum entdecken sie im Aus-

- sehen (εἶδος, ἰδέα), z.B. in der Idee "Haus". (Heidegger TK 30).
- 27 Husserl *Phänomenologische Psychologie* 285, zie Steutel 1977 443, 446.
- 28 Wittgenstein Tr 4.465.
- 29 Wittgenstein PU 65 zie 65-72; BB 17-19, 86, 87, 124, 125. Wittgenstein was overigens niet de eerste die dit liet zien – zo wees James er al in 1901 op dat een begrip als 'religie' 'cannot stand for any single principle or essence, but is rather a collective name', immers, 'the boundaries are always misty' (James 1901 46, 57).
- 30 Zo meent volgens Stegmüller Wittgenstein dat 'solche auf das Wesen abzielenden Was-ist-Fragen nicht beantwortbar sind' (Stegmüller 1969 613). Hij denkt dan ook kritiek op Wittgenstein te geven wanneer hij stelt dat deze er toch van overtuigd moest zijn, 'eine tiefere Einsicht in das Wesen der Sprache gewonnen zu haben' (1969 622). Ook Strasser bekritiseert Wittgenstein door te poneren dat deze toch over essenties moet blijven spreken: 'Wittgenstein bemüht sich darzutun, was ein "Sprachspiel" ist. Es handelt sich bei ihm um die Erhellung des Wesens eine Urform menschlicher Kommunikation' (Strasser 1971 151).
- 31 – 'wenn wir auch in unsren Untersuchungen das Wesen der Sprache ... zu verstehen trachten, so ist es doch nicht *das*, was diese Frage im Auge hat. Denn sie sieht in dem Wesen nicht etwas, was schon offen zutage liegt und was durch Ordnen *übersichtlich* wird. Sondern etwas, was *unter* der Oberfläche liegt' (Wittgenstein PU 92 zie 371, 373, 564).
- 32 Wittgenstein BB 125.
- 33 'jede Änderung (z.B. Ergänzung) der Regeln bedeutet eine Änderung des Sinnes' PB 182 zie 180, 183.
- 34 Wittgenstein BGM III 36.
- 35 Wittgenstein VB 91, 92, 148, 155.
- 36 Wittgenstein VB 81 zie 22, 50, 89; PB voorwoord.
- 37 Heidegger TK 30.
- 38 Heidegger Hum 193.
- 39 Duintjer 1966 302 zie 393.
- 40 Gadamer WM 413 zie 412.
- 41 WM 357, 375, 423.
- 42 WM 376, 377.
- 43 WM 268, 355.
- 44 WM 423.
- 45 WM 268.
- 46 WM 283.
- 47 WM 448 zie 292, 449.
- 48 Wellicht kan vanuit deze opvatting verduidelijkt worden wat Herakleitos bedoelt wanneer hij zegt dat alles één is, maar dat daarmee gewezen wordt op een vereniging van tegenstrijdigheden, een spanning, als die van een boog (ἄρμονιη) – Herakleitos Fr 10, 51.
- 49 Gadamer WM 448.
- 50 Wisdom 1969 178, 263, 274.

- 51 Ten aanzien van Wittgensteins opvattingen met betrekking tot de identiteit van de menselijke levensvorm zijn dezelfde onjuiste interpretaties gemaakt als ten aanzien van Wittgensteins opvattingen over identiteit en essentie in het algemeen: het gegeven dat wij in een diversiteit van levensvormen leven, sluit niet uit dat er één menselijke levensvorm is. Zo stelt Apel: 'Wittgenstein argues implicitly in favor of the irreducibility of language games' waardoor 'a kind of "monadology" of different cultural systems' zou ontstaan (Apel 1967 54). Hij stelt dat 'es Wittgenstein in der Tat nahelegt, (dasz) die unbegrenzt vielen, verschiedenen Sprachspiele bzw. Lebensformen . . . die Letzten . . . Regel-horizonte des Sinnverstehens sein sollten' (Apel 1972 33). Ook Habermas spreekt met betrekking tot Wittgenstein over 'die im Pluralismus der Sprachspiele untergegangene Einheit der Sprache' (Habermas 1970 259). Hij schrijft Wittgenstein eveneens een monadologische opvatting toe (1970 251-257). Wittgenstein aanvaardt echter wel degelijk de gedachte van de ene menselijke levensvorm, zij het dat die steeds op gebroken wijze verschijnt – er is zoiets als een gemeenschappelijk kader waarbinnen we ons met elkaar kunnen verstaan, anders is er geen sprake meer van menselijkheid (Z 372, 390; UG 255), er is een 'gemeinsame menschliche Handelweise' (PU 206) waardoor we ons met elkaar kunnen verstaan, en er is een menselijk kader waarbinnen wedervaren wordt onderkend (PU 281), kortom, 'das menschliche Sprachspiel' is datgene wat ons verbindt (UG 108, 219, 220, 252, 254-256, 323-327, 554, 599; PU 357, 359).

Hoofdstuk 3

Autonomie en verantwoordelijkheid

Nu we in hoofdstuk 2 een temporele interpretatie hebben gegeven aan onze dieptegrammatica, moeten we in de nu volgende hoofdstukken laten zien dat de mens inderdaad is verdeeld tussen eindigheid en oneindigheid, waar het de kernbegrippen van die grammatica betreft. In hoofdstuk 3 zullen we ingaan op de noodzakelijk veronderstelde, maar niettemin onmogelijke autonomie en verantwoordelijkheid in de menselijke levensuitingen, in hoofdstuk 4 komt de niet in te lossen menselijke aanspraak op logos in levensuitingen aan de orde, terwijl hoofdstuk 5 aan de onvermijdelijkheid en onmogelijkheid van de menselijke draagkracht is gewijd.

Hoofdstuk 3 is in twee paragrafen verdeeld: in paragraaf 3.1 behandelen we de verdeeldheid binnen de autonomie en binnen de verantwoordelijkheid, terwijl we in paragraaf 3.2 de verbinding met hoofdstuk 4 tot stand brengen, door op de aanspraken op inzicht in verantwoordelijke levensuitingen in te gaan.

In 3.1 zullen we een uitbreiding geven van het gebruikelijke vrijheidsbegrip in drie fasen: allereerst laten we zien dat onze concrete vrijheid ook op ons wedervaren betrekking heeft, vervolgens zullen we tonen dat deze vrijheid zich uitstrekt tot over intern ermee verbonden gebeurtenissen, en ten slotte blijkt aan de concrete vrijheid de vrijheid tegenover onszelf als geheel vooraf te gaan.

3.1. Verdeeldheid in autonomie en verantwoordelijkheid

De begrensdeheid van autonomie en verantwoordelijkheid

In hoofdstuk 1 hebben wij laten zien dat we sommige levensuitingen van mensen slechts kunnen begrijpen wanneer we aannemen dat zij die levensuitingen kunnen verantwoorden. Deze verantwoordelijkheid bleek intern verbonden te zijn met keuzevrijheid. Bovendien werd duidelijk, dat het verantwoordelijk ingrijpen (en wedervaren) antropolo-

gisch de voorrang heeft boven organisme-gedrag.

Het is duidelijk dat de menselijke verantwoordelijkheid en keuzevrijheid begrensd zijn: het is niet mogelijk dat we voor al onze levensuitingen ter verantwoording worden geroepen, en we kunnen niet al onze levensuitingen zelf in de hand hebben.

Nu meent men nogal eens, dat de begrensdheid van verantwoorde-
lijkheid en autonomie gezocht moet worden in de causale verklaarbaar-
heid van levensuitingen, en daarmee in de regelmaat ervan. 'Vrijheid'
en 'gedetermineerdheid' zouden zelfs een tegenstelling vormen, een
opvatting die heeft geleid tot een omschrijving van de keuzevrijheid als
indeterminisme. Een dergelijke tegenstelling is niet alleen onjuist om-
dat dan de interne relatie tussen keuzevrijheid en verantwoordelijkheid
is verdwenen, maar ook omdat dan geen rekening wordt gehouden met
onze bevindingen uit 1.1: de uitgangspunten van causaliteit en vrijheid
zijn verschillende, elkaar niet noodzakelijk uitsluitende beschouwings-
wijzen. Wie vrijheid opvat als indeterminisme, vat het onderscheid tus-
sen deze visies onvoldoende radicaal op, door vrijheid met behulp van
het causaliteitsprincipe te willen omschrijven. Dat de stoot van de bil-
jarter met behulp van causale wetten te verklaren is, ontnemt de spe-
ler echter geenszins zijn keuzevrijheid of verantwoordelijkheid.¹

De onhoudbaarheid van de opvatting van vrijheid als indeterminis-
me blijkt het duidelijkst, wanneer we ons realiseren dat we onregel-
matig, chaotisch gedrag niet vrij noemen: de autonome persoon wordt
juist niet verrast door zijn eigen levensuitingen. Vrijheid heeft te ma-
ken met de menselijke zelfwording, en zal daarom juist in een zekere
regelmaat bestaan, niet de regelmaat van causale wetten, maar de
regelmaat van degene die zich achter zijn eenmaal aangevangen levens-
uitingen stelt, en de daaruit voortvloeiende interne relaties op zich
neemt.

De autonome persoon is dan het tegendeel van de onberekenbare
persoon: ook al gaat het er niet om, zijn gedrag vooruit te berekenen,
toch is hij iemand op wie we wel kunnen rekenen. Levensuitingen van
de autonome persoon zijn dus wel degelijk te voorzien, echter niet op
grond van een wetmatigheid, maar op grond van de interne relaties
waarin hij zich ophoudt. Wanneer een autonome persoon zegt: 'straks
zal ik twee poeders innemen', dan kunnen we even goed bepaalde le-
vensuitingen van hem verwachten, als in het geval van zijn voorspelling
'een half uur later zal ik misselijk zijn' – maar de basis voor de ver-
wachting verschilt: in het ene geval is het de interne relatie tussen een
besluit en de uitvoering ervan, in het andere is het een extern, causaal
verband.² (Het zal duidelijk zijn dat wij gewoonlijk ten aanzien van

onze eigen levensuitingen niet in staat zijn om de gedistantieerd observerende houding aan te nemen – dat kenmerkt zelfs de vrijwillige handeling).³

Het kunnen-rekenen op de autonome persoon is anders van aard dan de berekenbaarheid van causaal bepaald gedrag: in het eerste geval berusten onze verwachtingen op een interne relatie die te allen tijde doorbroken kan worden: tot de aard van de keuzevrijheid behoort het nu eenmaal, dat er sprake moet zijn van verschillende keuzemogelijkheden. Dus enerzijds kunnen interne relaties worden doorbroken door irrationeel of onjuist gedrag, anderzijds behoort tot het uitoefenen van de keuzevrijheid een zekere opaciteit, die slechts door het nemen van een besluit kan worden opgeheven. Tot de aard van de keuzevrijheid behoort het, dat op de volgende manier een eind wordt gemaakt aan twijfel: 'simply to decide to do one of the actions open to me, no matter which of them, without thinking any more of it. If I wish to avoid further uncertainty, I must wish to avoid further thought'.⁴ Kortom, tot de keuzevrijheid behoort iets onvoorspelbaars, dat slechts door de levensuiting zelf wordt opgeheven, maar er behoort ook een volharden toe aan eenmaal genomen besluiten en hun interne consequenties.

De begrensdheid van de menselijke autonomie is dus niet gelegen in de causale verklaarbaarheid van levensuitingen, maar is daarom niet minder reëel. Datgene wat de vrijheid begrenst, is dwang, gehinderd-zijn, onderworpenheid, noodlottigheid.

Zoals reeds in de historische school wordt opgemerkt: vrijheid staat niet tegenover causale noodwendigheid, maar tegenover 'Zwang leiden, willenstot, ichlos sein'.⁵ Deze levens-noodzaak, die tegenover de vrijheid staat, is aan de ene kant gelegen in de 'sittliche Mächte', ons bepaald-zijn door onze geschiedenis en onze medemensen⁶ – zoals Dilthey het uitdrukt: 'Jede Gestalt des geschichtlichen Lebens ist endlich und enthält demnach eine Verteilung von freudiger Kraft und Druck, von Erweiterung des Daseins und Lebensenge'.⁷ Men kan in dit verband wel over noodwendigheid spreken, men bedoelt daarmee dan echter niet causale noodzaak maar de weerstand die de zich ontplooiende kracht ondervindt.⁸

Aan de andere kant bestaat de begrenzing van de vrijheid in het noodlot, de macht van het toevallige of voorbestemde, dat niet van mensen afhankelijk is. Ook noodlottigheid is iets anders dan causale wetmatigheid: natuurwetten wil men bij voorbeeld redelijk funderen en toepassen, bij het noodlot kan dat geen rol spelen.⁹

De vraag die ons nu moet bezighouden luidt: wanneer onze keuze-

vrijheid en verantwoordelijkheid worden begrensd door macht en noodlot, zowel van de kant van de anderen, als vanuit de wereld, hoe kunnen we dan eigenlijkheid bereiken in onze aanspraken op vrijheid en verantwoordelijkheid? Om die vraag te beantwoorden, gaan we eerst dieper in op de aard van die eigenlijkheid. Daarbij wordt duidelijk, hoe het gezichtspunt van de autonomie wordt uitgebreid over het wedervaren (dat eigenlijke autonomie en verantwoordelijkheid ook op het wedervaren betrokken zijn, hebben we al in paragraaf 1.1 laten zien), hoe de verantwoordelijkheid die voor een levensuiting wordt aangegaan zich gaat uitstrekken over de intern daarmee verbonden gebeurtenissen, en hoe we ten slotte in iedere verantwoordelijke levensuiting die op eigenlijke wijze wordt voltrokken de verantwoordelijkheid voor onszelf als geheel moeten veronderstellen.

Concrete vrijheid, verantwoordelijkheid en wedervaren

In paragraaf 1.1 is duidelijk geworden, dat wij niet zonder meer worden bepaald door ons wedervaren, zoals een dier bij voorbeeld door zijn behoefteigheid wordt gedrongen. Daarom kan ons wedervaren niet los worden gezien van onze zelfbepaling en verantwoordingsplicht: wedervaren is onderdeel van onze zelfwording. Men kan trachten, eigenlijke vrijheid en verantwoordelijkheid voor het wedervaren te dragen, door het op een van de volgende manieren op te vatten:

(a) Soms kunnen wij ons van wedervaren bevrijden, door het via ingrijpen en inzicht op te heffen of te vermijden – sommige wedervaren is evenwel onvermijdelijk. Tegenover onvermijdelijk wedervaren kunnen we toch een toestand van vrijheid bereiken, en wel door wedervaren dat ons is overkomen te verwerken, en daarmee op toekomstig wedervaren zodanig te anticiperen, dat we het in onze macht krijgen, niet in die zin dat we het kunnen voorkomen, maar in die zin dat we het aanvaarden door ons erop voor te bereiden. (Deze vorm van bevrijding van wedervaren dient men niet te verwarren met het openstaan voor en aanvaarden van wedervaren dat de eigenlijke draagkracht belichaamt: in dat laatste geval lopen we niet vooruit op wedervaren om het in onze macht te krijgen, maar laten we het tot ons toe, hoe het ook uitvalt – eigenlijke draagkracht is het tegendeel van eigenlijke vrijheid tegenover wedervaren).

(b) We kunnen trachten een eigenlijke houding van vrijheid en verantwoordelijkheid tegenover wedervaren te krijgen, door ervan uit te gaan dat het bijdraagt aan onze zelfwording. Men kan bij voorbeeld leed beschouwen als 'zinnig', en dus niet als iets dat ons onvrij maakt,

omdat het bijdraagt aan onze 'innerlijke groei'. Zo kan men de verantwoordelijkheid voor onvermijdelijk wedervaren op zich nemen, door het te beschouwen als onontbeerlijke voedingsbodem voor de ontwikkeling der geschiedenis (de zin van het lijden van slachtoffers ener slagende revolutie), of als bijdrage aan het eigen zieleheil.¹⁰

(c) Hoe wij ons de eigenlijke verantwoordelijkheid voor wedervaren dat onvermijdelijk is moeten voorstellen kunnen wij leren uit het denken van Kierkegaard. Ook hij beveelt in zekere zin het op zich nemen van het wedervaren aan, maar bij hem betekent dat niet: het zich vrijmaken ervan, maar: het beschouwen van het wedervaren als iets waarvoor men zich verantwoordelijk weet. De onontkoombaarheid van de gedachte, dat eigenlijke verantwoordelijkheid ook op het wedervaren betrokken is, kunnen we hierin laten zien, dat degene die zich beklaagt over zijn lot (bij voorbeeld het wedervaren van pijn), of wijst op het tragische van zijn bestemming, in een bepaalde oneigenlijkheid verkeert (door Kierkegaard de 'esthetische houding' genoemd). Het is ons niet mogelijk om ons te beroepen op deze onvrijheid, ten einde een houding of karaktertrek van onszelf te rechtvaardigen. Wanneer iemand zich blijft beklagen over zijn lot, kan hem verweten worden dat hij eraan toegeeft (er zelfs een zeker genoegen in vindt).¹¹ Maar dan moeten we zeggen: om op eigenlijke wijze verantwoording te dragen, moeten we ook het wedervaren rekenen tot het gebied waarover we rekenschap moeten afleggen (bij voorbeeld door het als straf voor zonde te zien).

Men kan de eigenlijke verantwoordelijkheid met betrekking tot het wedervaren goed laten zien aan het voorbeeld van het wedervaren van een ziekte. Men zou de stelling kunnen verdedigen dat wij ziekten in steeds mindere mate beschouwen als onderdeel van onze zelfwording, doordat wij de mening zijn toegedaan dat zij als organische afwijkingen met behulp van extern-causale methoden dienen te worden opgeheven, en doordat we ze pas 'psychosomatisch' noemen op het moment dat een fysische therapie niet te vinden is, hetgeen betekent dat deze 'psychosomatische' ziekten een *asylum ignorantiae* vormen. Dat ziekten als vormen van wedervaren interne levensbetekenis hebben, is voor een deel vergeten, en wordt voor een ander deel geduid als iets dat wij door ingrijpen hadden moeten voorkomen (zo erkent men de levensbetekenis van kanker, zelfs zo dat men het verantwoordelijkheidsaspect erin erkent, dat geschiedt evenwel door te beweren dat wij onze leefgewoonten anders hadden moeten inrichten). Maar ook een ziekte die wordt opgeheven is een niet meer te achterhalen vorm van wedervaren, en wij verkeren slechts op eigenlijke wijze in dergelijk

wedervaren, wanneer wij er een betekenis aan hechten in het geheel van ons leven (of de ziekte nu fysisch op te heffen is of niet), al is het maar zodanig, dat hij met andere levensgebeurtenissen niet te verbinden is, en 'uit de lucht komt vallen' – en de mens draagt pas op eigenlijke wijze zijn verantwoordelijkheid wanneer hij inziet dat zijn ziekte niet onbegrijpelijk is, en zelfs niet onterecht in het licht van de aard van zijn leven.

(d) De verantwoordelijkheid betreft niet alleen het wedervaren dat ons vanuit de buitenwereld overvalt, maar ook het wedervaren dat het gevolg is van onze interne verbondenheid met de anderen. Verantwoordelijkheid is immers vaak plaatsvervangend: de chef wordt verantwoordelijk gesteld voor de daden van zijn ondergeschikten, de minister voor die van zijn ambtenaren, en toch hebben chef en minister geen werkelijke keuzevrijheid in dit opzicht.

De plaatsvervanging in de verantwoordelijkheid gaat nog verder: niet alleen worden ouders verantwoordelijk gesteld voor de levensuitingen van hun kinderen, en dierenliefhebbers voor de gevolgen van het gedrag van hun huisgenoten, ook weten mensen zich verantwoordelijk voor levensuitingen van hun voorzaten (regeringen zijn verantwoordelijk voor oorlogsschulden die het gevolg zijn van handelingen van personen die niet meer in leven zijn; de schaamte of trots van kinderen over hun familie is algemeen bekend), voor de handelingen van degenen met wie zij zich in een groep verbonden weten (mensen laten zich voorstaan, of juist niet, op hun nationaliteit, beroepsgenoten verdedigen hun beroepseer), en zelfs voor levensuitingen van diegenen met wie ze niet direct verbonden zijn (wie krult niet zijn tenen wanneer een toneelspeler uit zijn rol valt). Dat wij getroffen worden door het wedervaren van anderen, ons gedrongen voelen, hen te helpen, ons schamen voor onherstelbaar leed dat hun is aangedaan, zelfs wanneer we daar part noch deel aan hebben gehad (denk aan de houding van sommige representanten van de naoorlogse generatie voor de gebeurtenissen in de tweede wereldoorlog), is slechts te begrijpen uit een besef van verantwoordelijkheid dat voorafgaat aan de individuele keuzevrijheid, maar dat uiting is van de menselijke interne verbondenheid. (De mogelijkheid, mensen verantwoordelijk te stellen voor levensuitingen van hun groepsgeenoten, heeft ook haar keerzijde in de negatieve discriminatie naar ras enzovoort). Kortom, concrete verantwoordelijkheid gaat niet verder dan de grenzen van mijn autonomie, maar we dragen pas eigenlijke verantwoordelijkheid wanneer wij ons ook verantwoordelijk achten voor de daden van anderen.¹²

Onze keuzevrijheid is begrensd, niet alleen door onmacht en dwang, maar ook in die zin dat we ons niet kunnen afvragen of we wel vrij zijn tegenover onze keuzevrijheid: het heeft geen zin om te spreken over een 'willen te willen'¹³, dat leidt zelfs tot een oneindige regressie.¹⁴ Niettemin is het mogelijk om te laten zien, dat de eigenlijke vrijheid en verantwoordelijkheid hun begrensdheid overstijgen.

(a) Zodra we beginnen, onszelf vrijheid en verantwoordelijkheid toe te schrijven voor een bepaalde levensuiting, dan is het ons niet mogelijk om zelf aan die vrijheid en verantwoordelijkheid een grens te stellen: wanneer we laten zien dat de levensuiting is voortgekomen uit omstandigheden die wij niet in de hand hadden (onze karakterstructuur, onze omgeving, traditie, opvoeding), dreigen verantwoordelijkheid en keuzevrijheid te verdwijnen. Zodra men zijn autonomie en verantwoordelijkheid afhankelijk stelt van machten buiten de mens om, kunnen die machten worden beschouwd als excuus, of als voorwendsel om de autonomie en verantwoordelijkheid te ontkennen, hetgeen vanuit het gezichtspunt van de eigenlijkheid een vorm van kwade trouw is.

Eigenlijke verantwoordelijkheid is dan volstrekt in die zin dat ze moet worden opgevat als onafhankelijk van factoren die buiten onze beslissingsmacht liggen: 'Wie schuldig wordt wordt schuldig óók aan dat wat aanleiding tot de schuld was, want schuld heeft nooit een uiterlijke aanleiding, en wie in verzoeking valt is zelf schuldig aan die verzoeking'.¹⁵

Deze volstrektheid van de eigenlijke verantwoordelijkheid wordt vooral duidelijk wanneer we ons afvragen hoe het kind tot een levensuiting kan komen die kan worden beoordeeld als juist of onjuist: het kind immers is het product van zijn opvoeding en omgeving, ook in zijn maatstaven voor wat als redelijk geldt, en het is de vraag of het ooit tot een werkelijk onafhankelijk oordeel kan komen. Maar wanneer we zover zijn, is het begrip verantwoordelijkheid opgeheven, en dat is mens-onmogelijk. Willen we dan op eigenlijke wijze verantwoordelijkheid toeschrijven, dan moeten we aannemen dat het verantwoordelijk handelen uitsluitend door het kind zelf wordt geëntameerd, en dat ook de voorafgaande omstandigheden tot het terrein van de autonomie en verantwoordelijkheid behoren – verklaart men een onjuiste levensuiting uit de omgeving of het karakter van het kind, dan verdwijnt het begrip verantwoordelijkheid.¹⁶ De gedachte dat de mens tot zijn keuze en rekenschap is gepredisponeerd is in tegenspraak met zichzelf – hetgeen ook blijkt uit het gegeven dat men anders vervalst in

opvattingen als die van de predestinatie tot zondigheid. Men moet dan zeggen 'dat de zonde zichzelf onderstelt evenals de vrijheid en evenmin als de vrijheid zich laat verklaren uit iets, dat daaraan voorafgaat . . . De vrijheid is oneindig en komt voort uit niets. Te willen zeggen, dat de mens noodwendig zondigt, staat daarom gelijk met het uitbuigen van de cirkel, van de sprong tot een rechte lijn'.¹⁷ We kunnen dan zeggen dat de eigenlijke verantwoordelijkheid naar volstrektheid tendeert in die zin dat ze zich uitstrekt over de levensuitingen die op interne wijze voorafgaan aan de levensuiting waarvan aanvankelijk rekenschap wordt gegeven.

(b) Wanneer wij verantwoordelijkheid dragen voor een levensuiting, dan moeten wij beseffen dat die levensuiting slechts betekenis heeft in ons leven als geheel van interne relaties dat aan verandering onderhevig is, ook in die zin dat het later komende de betekenis van eerdere levensuitingen kan veranderen. We kunnen dan ook niet de verantwoordelijkheid dragen voor een geïsoleerde levensuiting, maar moeten de gebeurtenissen die er intern mee zijn verbonden eveneens in ogenschouw nemen. Wanneer we verantwoordelijk zijn voor een levensuiting moeten we niet alleen datgene wat eraan voorafgaat in de beschouwingen betrekken, maar ook datgene wat erop volgt (en wat dikwijls nog onbekend is). Degene die wel zijn levensuitingen wil verantwoorden (bij voorbeeld zijn machtsuitoefening), maar niet de interne consequenties ervan (bij voorbeeld het leed dat daarvan het gevolg is), verkeert op oneigenlijke wijze in de verantwoordelijkheid.

Vrijheid en verantwoordelijkheid met betrekking tot onszelf

Wanneer wij een levensuiting laten zien, dan zijn wijzelf bij die levensuiting betrokken, en wel als degenen omwille van wie de levensuiting wordt volvoerd.¹⁸ Zodra wij een concrete levensuiting laten zien, gebeurt dat in verhouding tot onszelf, als degenen die zichzelf uit hun mogelijkheden verwerkelijken. Aan de vrijheid en verantwoordelijkheid met betrekking tot concrete levensuitingen gaan dan de vrijheid en verantwoordelijkheid met betrekking tot onszelf vooraf. Hier is geen sprake van de vrijheid om dit of dat in de wereld te verrichten, maar 'vrijheid om met zichzelf méé te weten, dat hij vrijheid is'¹⁹ – we moeten voor onszelf kiezen, om voor een concrete levensuiting te kunnen kiezen. Zoals Heidegger het uitdrukt: omdat de mens uit zijn mogelijkheden begrepen moet worden, moeten we ook zeggen dat hij zichzelf kan 'kiezen', zichzelf kan winnen of verliezen.²⁰ Deze vrijheid, de verhouding tot onze eigen bestaansmogelijkheden, gaat als mogelijk-

heidsvoorwaarde vooraf aan de concrete vrijheid.²¹ Men kan dit ook zo uitdrukken: wanneer wij een levensuiting volvoeren, dan gaan we er stilzwijgend van uit, dat we de verantwoordelijkheid ervoor nemen, en ervoor gekozen hebben, ons leven op ons te nemen en zinvol te achten (we kunnen immers ons leven als geheel beoordelen, en in het geval van een negatieve beoordeling zijn we niet gedwongen om te blijven leven).²²

Onze vrijheid en verantwoordelijkheid strekken zich zelfs nog verder uit: menselijk leven immers is slechts voorstelbaar als zelfverwerkelijking in de interne verhouding met de wereld en de anderen, zodat vrijheid en verantwoordelijkheid in laatste instantie moeten worden opgevat als een verhouding van onszelf tot de wereld als geheel. Zoals de dienstplichtige in zekere zin de verantwoordelijkheid draagt voor de organisatie waaraan hij deelneemt (hij kan zijn verantwoordelijkheid niet laten ophouden bij zijn eigen levensuitingen – door zijn persoon met het leger te verbinden, laat hij zijn goedkeuring van die instelling blijken), en zijn vrijheid in deze laat blijken door zich al dan niet uit de organisatie terug te trekken, zo moeten wij de verantwoordelijkheid nemen voor het geheel van de wereld, omdat wij ons leven ermee verbinden, en ons er niet uit terugtrekken (bij voorbeeld middels zelfdoding). Zo is het voor de mens als werd hij door schuldig te worden schuldig aan de schuld van heel de wereld.²³ Zoals Heidegger het met de nadruk op het vrijheidsaspect uitdrukt: 'Der Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst . . . Das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt ist die Freiheit'.²⁴

De onontbeerlijkheid van het uitgangspunt, dat aan de concrete keuzevrijheid een vrijheid met betrekking tot onszelf voorafgaat, kan blijken uit het gegeven dat wij, als degenen die in zelfwording verkeren, reeds nu te maken hebben met onze sterfelijkheid. Men zou kunnen zeggen: zodra we de verantwoordelijkheid voor een levensuiting dragen, veronderstellen we stilzwijgend dat we het probleem van de sterfelijkheid, dat intern met iedere levensuiting is verbonden, hebben opgelost (dus onze sterfelijkheid op ons hebben genomen). Als personen die zich vanuit hun mogelijkheden verwerkelijken hebben we, impliciet, steeds te maken met onze uiterste mogelijkheid, die van de onmogelijkheid.²⁵ Degene die op eigenlijke wijze vrij en verantwoordelijk is, is ook vrij en verantwoordelijk tegenover zijn sterfelijkheid, hij 'weicht der Unüberholbarkeit nicht aus wie das uneigentliche Sein zum Tode, sondern gibt sich *frei für sie*'.²⁶

Nu is het ondenkbaar dat we ons leven geheel zelf in de hand zouden hebben²⁷ – het is doortrokken van onverwacht en onvermijdelijk wedervaren, wat niet alleen blijkt uit het aangewezen-zijn op de wereld en de anderen, maar ook uit het gegeven dat het leven tegen onze zin en verwachtingen in eindigt, en in het feit dat ten slotte de vrijheid niet van onszelf afhankelijk is, maar ons is opgelegd: niet de mens beschikt over de vrijheid, de vrijheid bezit de mens.²⁸ Wanneer wij aldus worden bepaald door wedervaren, zullen de vrijheid en verantwoordelijkheid voor ons leven als geheel bestaan in een uitbreiding van de autonomie tegenover het wedervaren.

(a) Eigenlijke vrijheid tegenover het leven als geheel, inclusief het erbij behorend onverwacht en onvermijdelijk wedervaren, moet te bereiken zijn door wedervaren dat ons overkomt te verwerken, en wel zodanig dat we in staat zijn om op het einde van ons leven vooruit te lopen en in onze macht te krijgen (voorverwerking). Zo zal de stervende zich van het neerdrukkende van zijn dood moeten bevrijden door diverse stadia te doorlopen, die hem in staat stellen, de dood in zijn macht te krijgen en op zich te nemen, hetgeen ook betekent dat hij vrij komt te staan tegenover zijn leven als geheel.²⁹

(b) Men kan ook de vereiste eigenlijke vrijheid tegenover het wedervaren dat ons leven als geheel bepaalt verkrijgen, door in te zien dat het leven een doorgangsfase is naar iets beters. Zo gaat Socrates in vrijheid de dood tegemoet, omdat het zijns inziens na zijn sterven er niet slechter op kan worden.³⁰ Men kan zich eigenlijke vrijheid tegenover het leven verschaffen door te stellen: 'De dood is het laatste stadium van groei in dit leven'.³¹

(c) Ten slotte moeten we inzien, dat eigenlijke verantwoordelijkheid eveneens het leven als geheel betreft, inclusief het wedervaren dat erbij hoort. Immers, wie zich beklaagt over zijn levenslot, of over zijn sterfelijkheid, verkeert in een zekere oneigenlijkheid – men kan zeggen dat hij de verantwoordelijkheid voor zijn bestaan ontloopt. Maar hoe kunnen we de verantwoordelijkheid dragen voor wedervaren dat zinloos is, bij voorbeeld uitzichtloos lijden, dat ons bestaan onmogelijk dreigt te maken? Hoe kunnen we zeggen: 'remember each time you throw yourself . . . into the world around you, that in this relation, you relate yourself to yourself as an individual with eternal responsibility'?³² Eigenlijke verantwoordelijkheid met betrekking tot het wedervaren dat ons leven als geheel bepaalt, zal slechts hierin kunnen bestaan dat we ook zinloos lijden en zelfs onze sterfelijkheid beschouwen als gebeurtenissen waarvoor we zelf de verantwoordelijkheid dragen, waaraan we, voor zover het wedervaren bij uitstek is, zelf schuldig zijn. Wie

zichzelf aldus verantwoordelijk acht voor het geheel van zijn leven, verkeert niet in de gedachte van een erfzonde die van ouders op kinderen wordt overgeleverd – in die opvatting wordt de verantwoordelijkheid voor het geheel van het leven in de predestinatie opgeheven – hij gaat ervan uit, door zijn eigen bestaan het wedervaren over zich heen gehaald te hebben: ‘Dat een mens in diepe ernst kan zeggen, dat hij in ongerechtigheid geboren werd en door zijn moeder in zonde ontvangen. dat is wel waar; maar feitelijk kan hij eerst dan daarover werkelijk bekommerd zijn, wanneer hij zelf de schuld in de wereld bracht en zelf dat alles over zich heen haalde’.³³

Kortom, eigenlijke vrijheid tegenover het leven als geheel bestaat in het verwerkend vooruitlopen op en op ons nemen van ons lot, en op de dood als zelfgekozen, maar ons toch wedervarende mogelijkheid. En de eigenlijke verantwoordelijkheid met betrekking tot het leven als geheel bestaat in het aanvaarden van de schuld voor alles wat ons wedervaart, waaronder de dood in het leven.

Wij menen dan te mogen besluiten: zodra we vrij en verantwoordelijk zijn in een bepaalde levensuiting, bestaat de eigenlijkheid in een veron-eindiging van die vrijheid en verantwoordelijkheid: ook het wedervaren moet erin worden betrokken, de intern met de levensuiting verbonden gebeurtenissen kunnen er niet los van worden gezien, en ten slotte moet de verantwoordelijkheid voor het geheel van het leven in iedere verantwoorde levensuiting worden verondersteld. Uiteraard zal men gewoonlijk niet naar deze eigenlijkheid leven – dat is echter geen aanleiding om haar te ontkennen, in tegendeel, wanneer wij dat doen, verkeren wij op oneigenlijke wijze in onze vrijheid en verantwoordelijkheid, door langs de werkelijkheid heen te leven. Het is echter niet duidelijk hoe we deze eigenlijkheid ooit zouden moeten bereiken, zoals in het volgende gedeelte zal blijken.

De verdeelde vrijheid en verantwoordelijkheid

(a) *Concrete vrijheid en verantwoordelijkheid.* Nu we hebben vastgesteld dat concrete vrijheid en verantwoordelijkheid pas eigenlijk zijn, wanneer ze volstrekt zijn in die zin dat we er geen externe aanleiding voor toelaten, en de interne consequenties erbij moeten betrekken, is het tijd om terug te keren tot onze bevindingen uit hoofdstuk 1. Daarin stelden we vast dat onze autonomie en verantwoordelijkheid begrensd moeten zijn, omdat de interne relaties waarin zich onze levensuitingen bevinden niet te overzien zijn, en omdat wij ons bevinden in ondoor-

zichtige gewoonten, in de afhankelijkheid van anderen, en in vitale zekerheden. Wanneer dan de eigenlijke vrijheid en verantwoordelijkheid toch volstrekt zijn, dan moeten we zeggen: we veronderstellen mogelijkheden bij onszelf die we niet kunnen realiseren – we gaan uit van een vrijheid en verantwoordelijkheid waarnaar we niet kunnen leven, dus we verkeren naar onze aard in oneigenlijkheid. Het is bij voorbeeld niet in te zien hoe we de verantwoordelijkheid voor een levensuiting kunnen dragen, terwijl de betekenis van die levensuiting niet duidelijk is (door de onafgeslotenheid ervan), terwijl de levensuiting niet alleen op een weloverwogen besluit berust, maar op een habitus, terwijl niet alleen wijzelf, maar ook de anderen aard en uitkomst van de levensuiting hebben bepaald.

Dit probleem wordt nog duidelijker zodra we de uitbreiding van de concrete verantwoordelijkheid naar het wedervaren in ogenschouw nemen. Om te beginnen is het niet duidelijk hoe we op alle wedervaren verwerkend zouden kunnen vooruitlopen, wanneer we, zoals in de paragrafen 1.3. en 1.5. bleek, naar onze aard in gewoonten en zekerheden verkeren die voortdurend zijn blootgesteld aan het gevaar van omverwerping tegen alle verwachtingen in. Eigenlijke vrijheid tegenover wedervaren veronderstelt de voorspelbaarheid ervan, en juist die is afwezig. Vervolgens is het onduidelijk hoe we ons vrij kunnen maken van wedervaren door het als zinvol te beschouwen, wanneer we geen overzicht kunnen hebben over de aard van het leven waarin het als zinvol moet worden beschouwd. Ook is het onduidelijk waar de mens de kracht vandaan moet halen om zichzelf voor zijn wedervaren verantwoordelijk te achten: het besef van verantwoordelijkheid voor bij voorbeeld onze ziekten kan toch slechts in momenten werkelijk tot ons doordringen. En hetzelfde geldt voor het dragen van verantwoordelijkheid voor de levensuitingen van anderen: de mens die al niet in staat is om zijn eigen verantwoordelijkheid te dragen, moet toch zeker niet in staat worden geacht, om voor de anderen in te staan. Het besef van een dergelijke verantwoordelijkheid kan niet dan alleen in ogenblikken bestaan, of de mens zou onmiddellijk onder de last ervan bezwijken. (Hoe moet men zich bij voorbeeld iemand voorstellen die werkelijk de misdaden der wereld draagt?).

Degene die oog heeft voor de plaats van het wedervaren in de menselijke levensuitingen (en zodoende niet in het activisme vervalt), maar stelt dat ook in het wedervaren eigenlijke vrijheid te bereiken is, heeft toch onvoldoende oog voor de onvrijheid waarvan onze levensuitingen doortrokken blijven.

De enige mogelijkheid om eigenlijkheid te bereiken schijnt nu hierin gelegen te zijn, dat men ten aanzien van de concrete vrijheid en verantwoordelijkheid zijn draagkracht uitoefent, dat wil zeggen zodanig openstaat voor de menselijke eindigheid, dat men rekening houdt met de onvrijheid (noodlottigheid, machteloosheid) waarvan de vrijheid doortrokken blijft, en met het gebrek aan verantwoordelijkheid dat al onze levensuitingen blijft bepalen. In een dergelijke visie wordt de menselijke eindigheid erkend, doordat men erop wijst, dat wij niet alleen ingrijpen, maar ook wedervaren ondergaan dat onze onmacht laat zien, terwijl men daaraan toevoegt dat wij ons niet alsnog van deze onmacht in het wedervaren kunnen bevrijden door erop vooruit te lopen en het te verwerken, of door het als zinvol te beschouwen.

Een dergelijke houding van lijdzaamheid (ἀπαθεία) tegenover de onvermijdelijke onvrijheid die toch niet te voorzien is, wordt goed verwoord door de stoïcijn Epictetus wanneer hij stelt: streef er niet naar dat de dingen die gebeuren, gebeuren zoals je het wilt, maar wil de dingen die gebeuren zoals ze gebeuren'.³⁴

Later verdedigt Wittgenstein een dergelijk standpunt wanneer hij stelt dat de mens zich slechts onafhankelijk van de wereld kan maken, en haar daardoor in zekere zin kan beheersen, doordat hij afziet van invloed op de gebeurtenissen: 'Nur das Leben ist glücklich, welches auf die Annehmlichkeiten der Welt verzichten kann. Ihm sind die Annehmlichkeiten der Welt nur so viele Gnaden des Schicksals'.³⁵ En ook bij Heidegger vinden we een hiermee vergelijkbare opvatting: van de eigenlijkheid in de vrijheid geldt dat zij 'jede Versteifung auf die je erreichte Existenz (zerbricht)'.³⁶ Oneigenlijkheid daarentegen bestaat in het angstig vooruitlopen op succes of wansucces van levensuitingen, en vormt het tegendeel van de 'Entrückung des Daseins an das, was in der Situation an besorgbaren Möglichkeiten, Umständen begegnet'.³⁷ Ook in zijn latere geschriften laat Heidegger zien dat degene die werkelijk openstaat geen 'Anhalt' in de zijnden zoekt, maar deze kan opofferen dankzij de 'Gleichmut' die bereid is tot ieder offer.³⁸

Wie meent via zijn draagkracht eigenlijkheid in vrijheid en verantwoordelijkheid te kunnen bereiken, bevindt zich weliswaar niet in de hybris van de opvatting dat de mens zijn veronderstelde vrijheid en verantwoordelijkheid ook daadwerkelijk kan uitoefenen, maar wel in de overmoed van de gedachte dat de mens zelf zijn vrijheid en verantwoordelijkheid in de hand heeft, door ze waar nodig te vereindigen.

Wanneer we echter een concrete levensuiting entameren, dan blijken we niet in staat te zijn de onvrijheid in de door ons veronderstelde

autonomie te dragen: we moeten immers de verantwoordelijkheid op ons nemen voor levensuitingen die onomkeerbaar zijn, en dus niet aan twijfel met betrekking tot autonomie en verantwoordelijkheid onderhevig mogen zijn, zolang we tenminste niet in kwade trouw willen verkeren. Ook wanneer we in gesprek met anderen of onszelf verantwoording afleggen, kunnen we niet op voorhand onze verantwoordelijkheid en autonomie vereindigen, door op onze mogelijke onmacht te wijzen, zonder in kwade trouw te vervallen.

Ook hier blijkt de al eerder gesignaleerde eindigheid van de mens met betrekking tot zijn eindigheid: we kunnen ons, als personen die in zekerheden en gewoonten moeten verkeren, niet openstellen voor alle mogelijke wedervaren, en daarom zal wedervaren dat onze levensuitingen doorkruist niet op voorhand beschouwd kunnen worden als iets dat nu eenmaal altijd kan gebeuren, en dat we daarom moeten aanvaarden – dergelijk wedervaren zullen wij als onvrijheid blijven beschouwen, en toch kunnen wij in onze levensuitingen met die onvrijheid geen rekening houden.

De hybris van het uitgangspunt van de menselijke draagkracht blijkt ten slotte hieruit, dat iedere poging tot vereindiging van het bereik der verantwoordelijkheid leidt tot opheffing ervan: wie rekening wil houden met de mogelijke omverwerping van zijn levensuitingen, en daarom zijn aanspraken op verantwoordelijkheid wil vereindigen, blijkt de verantwoordelijkheid voor zijn concrete levensuitingen niet meer te kunnen dragen.

Maar dan zijn we in onze vrijheid en verantwoordelijkheid werkelijk verdeeld: we kunnen de vrijheid en verantwoordelijkheid die we veronderstellen niet realiseren, en we kunnen ze evenmin vereindigen, laat staan afschaffen. Wij willen dat aan een tweetal voorbeelden illustreren.

(a) Deze verdeeldheid laat zich goed illustreren aan ons oordeel over een misdaad: zodra we iemand voor een misdaad verantwoordelijk hebben gesteld, zal de tendens ontstaan om de daarmee toegekende verantwoordelijkheid te vereindigen, en de daad te verklaren uit de sociale en karakterologische omstandigheden van de actor, die daarom al snel geen misdadiger, maar een zieke genoemd zal worden.³⁹ Maar zodra men de dader op een dergelijke 'humane' manier benadert, door de aanleiding tot zijn daad buiten het bereik van zijn verantwoordelijkheid te stellen, ontnemt men hem wel tegelijkertijd zijn verantwoordelijkheid en keuzevrijheid. Wie de dader aldus medelijdend verklaart, in plaats van hem op te roepen tot verbetering, neemt hem niet meer ernstig.⁴⁰ Wij kunnen niet ontkennen dat Dostojewski gelijk heeft wan-

neer hij stelt: 'door de mens afhankelijk te maken van elke fout in de maatschappelijke organisatie brengt de leer van het milieu de mens tot volkomen onpersoonlijkheid, maakt hem volkomen los van elke persoonlijke zedelijke plicht, van elke zelfstandigheid'.⁴¹ Maar daartegenover kan weer de vraag worden gesteld: wie kan van zichzelf zeggen dat hij een dergelijke verantwoordelijkheid, die ook nog de aanleiding tot een daad betreft, op zich neemt? Is het niet zo dat men de realiteit van de bepaaldheid door milieu en karakter ontkent, zodra men iemand op een dergelijke volstreckte wijze verantwoordelijk stelt?

We moeten dan zeggen: er heerst verdeeldheid waar autonomie en verantwoordelijkheid worden toegekend. Enerzijds tenderen we naar een volstrektheid die mens-onmogelijk is, anderzijds wordt in de vereindiging ervan de verantwoordelijkheid opgeheven. Maar dan gaan we heen en weer tussen de aanspraak op volstreckte vrijheid en verantwoordelijkheid, en de erkenning van de onmogelijkheid ervan, zonder een harmonieuze middenweg te kunnen vinden. Zoals Wittgenstein over de mensen zegt: 'sie sind sozusagen *alle* böse und *alle* unschuldig'.⁴²

(b) Alleen in het licht van deze verdeeldheid is ook de aard van het tragische te begrijpen: het leven van Orestes bij voorbeeld is slechts in zijn tragiek te begrijpen, wanneer we enerzijds weten dat de moord op zijn moeder te verklaren is vanuit de aard van het huis waaruit hij voortkomt, en vanuit het lot, dat hem geen andere keus laat dan zijn vader te wreken, terwijl we aan de andere kant beseffen dat moedermoord een ondraaglijke verantwoordelijkheid legt op de dader, welke achtergrond zijn actie ook heeft.⁴³

(b) *Vrijheid en verantwoordelijkheid tegenover ons zelf.* Wat wij hierboven stelden over de concrete vrijheid geldt a fortiori voor de vrijheid en verantwoordelijkheid tegenover onszelf: hoe moeten we de verantwoordelijkheid voor ons leven dragen, wanneer we er geen overzicht over hebben, wanneer de betekenis ervan voor ons grotendeels afhankelijk is van autoriteit en traditie, wanneer die betekenis ook telkens verandert? We kunnen geen antwoord geven op de vraag van Pascal, hoe we de verantwoordelijkheid moeten dragen voor ons bestaan als mens die is 'égaré dans ce recoin de l'univers sans savoir qui l'y a mis, ce qu'il est venu faire, ce qu'il deviendra en mourant'.⁴⁴ We zagen hierboven dat het uitvoeren van een concrete levensuiting veronderstelt dat we voor ons leven hebben gekozen – maar hoe moeten we ons het kiezen voor of tegen het leven voorstellen? Wie is degene die dan kiest? Dat zal degene moeten zijn die in zijn identiteit is bepaald door het leven waarover hij vervolgens moet beslissen: de gedachte dat de mens

als het ware buiten zichzelf zou kunnen gaan staan teneinde zichzelf te beoordelen, getuigt van een mens-onmogelijke zelfvergoddelijkheid.

En deze hybris verdwijnt niet, wanneer we erkennen dat het leven als geheel ons wedervaart. Om te beginnen is het niet duidelijk hoe we het wedervaren dat ons leven als geheel betreft zouden moeten verwerken. Het lijkt wel of men in een dergelijke opvatting rekening houdt met het wedervaren dat ons leven doortrekt, toch wordt de vraag niet beantwoord, hoe we als degenen die in vaste gewoonten en zekerheden verkeren op ons lot en onze dood vooruit kunnen lopen. Bovendien ziet het ernaar uit dat de poging tot een dergelijk verwerkend vooruitlopen geen effect in het leven heeft. De dichter Goodman laat de eindigheid van onze vrijheid tegenover wedervaren goed zien, wanneer hij stelt:

*'... that I change I do not find
nor that I triumph by embracing
my fate, nor that I suffer less'.⁴⁵*

En ten slotte is het niet duidelijk hoe we voor het einde van ons leven kunnen zeggen dat we op alle wedervaren, dat we immers nog niet kennen, kunnen vooruitlopen.

Iets dergelijks gaat op voor degene die zijn vrijheid met betrekking tot het wedervaren in het leven vindt in de gedachte dat het zinvol is voor een hoger doel. Men weet immers niet of dat doel bereikt zal worden, sterker nog, men heeft geen idee van de betekenis ervan.

Ten slotte moeten we zeggen: al dragen we pas eigenlijke verantwoordelijkheid tegenover het wedervaren wanneer we het op ons nemen, als was het van onze eigen schuld afhankelijk, toch is deze opvatting hybride: onze kracht is toch bij lange na niet toereikend om het leed van het leven op ons te nemen. En wie meent dat hij zijn sterven kan beschouwen als terechte straf voor zijn schulden, kan niet verklaren, hoe hij in die schuld toch kon blijven leven, zonder direct onder de last ervan te bezwijken.

Wanneer aldus de eindigheid van de vrijheid en verantwoordelijkheid tegenover het leven niet is op te heffen, en we met betrekking tot onszelf onmachtig en onverantwoordelijk blijven, dan schijnt eigenlijkheid slechts te bereiken zijn door onze draagkracht uit te oefenen.

Waar het gaat om de vrijheid ten aanzien van onszelf, oefenen wij onze draagkracht uit, niet door op het wedervaren van onvrijheid vooruit te lopen en het te verwerken, maar door ons open te stellen voor de mogelijkheid van onvrijheid. De belangrijkste vorm van onvrijheid die

ons met betrekking tot onszelf kan wedervaren, is ons sterven, en de houding van draagkracht daartegenover zal dit niet willen vermijden of verwerken, maar zal zich openstellen voor deze onvrijheid.

Zo laat Heidegger zien dat eigenlijkheid met betrekking tot onszelf slechts te bereiken is, wanneer we ons vrijmaken voor onze eigen dood, zodat we in de toestand komen van het 'Sichfreihalten für (die) mögliche und je faktische Zurücknahme'.⁴⁶

Waar het gaat om het dragen van de verantwoordelijkheid met betrekking tot onszelf, zullen wij onze draagkracht kunnen uitoefenen, niet door ons voor ons leven verantwoordelijk te stellen, maar door te aanvaarden dat wij onze verantwoordelijkheid niet kunnen dragen. Hoewel Heidegger soms de eigenlijkheid tegenover het leven beschouwt als het op zich nemen van het lot⁴⁷, stelt hij op andere plaatsen dat de eigenlijkheid bestaat, niet in het dragen van ons lot, maar in het aanvaarden van de onvermijdelijke oneigenlijkheid.⁴⁸ In een dergelijke opvatting zou de mens niet verdeeld zijn tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid, omdat het tot de eigenlijkheid behoort, dat zij de oneigenlijkheid aanvaardt. Heidegger spreekt dan ook wel over de 'Widerstreit' die in de aard van vrijheid en verantwoordelijkheid ligt, maar dat is zijns inziens een verdeeldheid waar 'hineinzukommen' is, zodat we in staat moeten worden geacht om 'vrij te worden voor de eindigheid van het bestaan'.⁴⁹

Van dergelijke opvattingen, die rekening trachten te houden met de menselijke eindigheid, moet gezegd worden, dat zij de hybris die zich bevindt in het uitgangspunt van de vrijheid tegenover het leven vermijden. Maar zij vervallen in de andere vorm van hybris, de gedachte namelijk dat wij met onze onvrijheid en onverantwoordelijkheid rekening zouden kunnen houden.

Om te beginnen is het de vraag hoe wij in onze dagelijkse levensuitingen voor het wedervaren van bij voorbeeld onze sterfelijkheid open kunnen staan, wanneer wij gewoonlijk in zekerheden en gewoonten verkeren. Iets dergelijks geldt voor het aanvaarden van ons gebrek aan verantwoordelijkheid (zie hoofdstuk 5).⁵⁰

Aan de draagkrachts-opvatting kleeft bovendien het bezwaar dat ze de vrijheid en verantwoordelijkheid opheft, zodra zij die wil vereindigen. Iets van die verdeeldheid vinden we in het probleem van de predestinatie: wanneer we de mens eigenlijke vrijheid en verantwoordelijkheid toekennen, dan kan zijn lot slechts beschouwd worden als afhankelijk van eigen verantwoordelijkheid (en zijn doodslot van eigen schuld). Maar zodra we de onmogelijkheid van een dergelijke opvatting

erkennen, en rekening trachten te houden met de kracht van de verzoeking, en de zwakte van de natuur, dan blijkt de verantwoordelijkheid te verdwijnen, en vervallen we in een predestinatiedachte, die ook niet leefbaar is.⁵¹

Appendix. De tegenstelling tussen vrijheid en verantwoordelijkheid

Tot nu toe zijn we ervan uitgegaan dat vrijheid en verantwoordelijkheid intern met elkaar zijn verbonden. Hoewel dat gewoonlijk zo is, zijn er toch momenten waarop wij beseffen, dat deze door ons noodwendig met elkaar verbonden begrippen ten slotte tegenstrijdig zijn.

Dat kan men als volgt laten zien: wanneer we ervan uitgaan, keuzes te kunnen doen, dan zal de eigenlijkheid wat betreft onze autonomie pas bereikt zijn, wanneer we ook voor onszelf en onze levensvormen kunnen kiezen. Maar dan zal degene die volstrekte autonomie nastreeft ook zijn eigen moraal willen scheppen; immers, de regels voor onze levensuitingen, en met name de bepaling of onze levensuitingen er wel mee in overeenstemming zijn, zijn niet van onze beslissingsmacht afhankelijk. Wie werkelijk autonoom wil zijn, zal niet afhankelijk kunnen zijn van regels, en van onjuistheden die hem worden toegerekend. Een moment, waarin de eigenlijkheid van onze keuzevrijheid naar voren komt, wordt door Sartre aldus verwoord in *Les Mouches*: 'tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transi, la nature a sauté en arrière, et je n'ai plus eu d'âge, et je me suis senti tout seul ... et il n'y a plus eu au ciel, ni Bien ni Mal, ni personne pour me donner des ordres ... je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne'.⁵²

Het opvallende nu van de eigenlijke autonomie is dat de verantwoordelijkheid erin wordt opgeheven. Het verschil tussen de filosofie van de autonomie (zoals die van Sartre) en de filosofie van de verantwoordelijkheid (bij voorbeeld bij Dostojewski) blijkt in de consequenties van het eigenlijke vrijheidsbegrip: zodra de mens niets en niemand meer boven zich kan erkennen, dan zijn er geen grenzen meer, ook niet van de moraal. Zoals Dostojewski het uitdrukt: 'Als God (als degene aan wie we verantwoording moeten afleggen, en tegenover wie we niet autonoom kunnen zijn) niet bestaat, dan is alles geoorloofd'.⁵³ En, zoals Dostojewski laat zien, juist doordat wij niet zonder het afleggen van verantwoording kunnen leven, is het leven in de eigenlijke zelfbepaling, dat 'jenseits von Gut und Böse' verkeert, mens-onmogelijk: menselijk leven zonder regels die de (on)juistheid van levensuitingen bepalen is ondenkbaar – het experiment van de moordenaar die zijn vrijheid wil bewijzen (Raskolnikow), zowel als dat van de zelfmoordenaar die het-

zelfde wil aantonen (Kirilow), is gedoemd te mislukken. Zo wordt bij Stendhal ook de machtsdenker Julien Sorel ten slotte teruggeworpen op de onontkoombaarheid van de moraal: 'je n'ai pas vécu isolé sur la terre; j'avais la puissante idée du devoir. Le devoir . . . a été le tronc d'un arbre solide auquel je m'appuyais pendant l'orage . . . Après tout je n'étais qu'un homme'.⁵⁴

Wie vervolgens meent, dat hij het standpunt van de eigenlijke autonomie kan inruilen voor het verantwoordelijkheids-gezichtspunt, vergist zich: zodra we ons in onze levensuitingen begeven, gaan we weer uit van onze volledige zelfstandigheid, en zijn we als de mens van wie in de psalm wordt gezegd: 'Hij zegt in zijn hart: Ik zal niet wankelen; want ik zal van geslacht tot geslacht in geen kwaad zijn'.⁵⁵

Noten

- 1 Ryle 1949 77; De Boer 1975a 752, 759.
- 2 Wittgenstein PU 629-632.
- 3 Wittgenstein BB 153.
- 4 Hampshire 1959 110 – zie Duintjer 1966 301.
- 5 Droysen 1937 75, 76.
- 6 Ranke 1888 XIII, XIV; Droysen 1937 41, 45; Dilthey V 266.
- 7 Dilthey VII 288 – zie 131, 150, 167, 253, 278, 279, 287; vgl. Löwith 1928 136.
- 8 Gadamer WM 194; VZW 16.
- 9 Wittgenstein VB 117.
- 10 Bijv. Mattheus 5 : 12 'Verblijdt u en verheugt u, want uw loon is groot in de hemelen' – zie Luc. 6 : 23.
- 11 'I divest myself of the hero's dress and the pathos of tragedy, I am not the victim who can be proud of his sufferings, I am the humbled man, conscious of my guilt, I have only one expression for what I suffer . . . guilt' (Kierkegaard 1843 II 242 – zie 1843 I 137-162; 1844 113; 1847 89, 90).
- 12 De Boer 1976c 131; zie 1975c 85; 1978a 24.
- 13 Wittgenstein PU 613, 618.
- 14 Ryle 1949 65, 66.
- 15 Kierkegaard 1844 114.
- 16 Kierkegaard 1844 81.
- 17 Kierkegaard 1844 117; zie 25, 40, 44-52, 68, 81, 114; zie 1843 II 222.
- 18 Heidegger SZ 191, 194.
- 19 Kierkegaard 1844 113; zie 1843 II 218.
- 20 Heidegger SZ 42.
- 21 'Im Sich-vorweg-sein als Sein zum eigensten Seinkönnen liegt die existenzial-ontologische Bedingung der Möglichkeit des *Freiseins* für eigentliche existenzielle Möglichkeiten' (Heidegger SZ 193; zie WG 59).

- 22 Lowith 1928 22, 110.
- 23 Kierkegaard 1844 114.
- 24 Heidegger WG 59, 60.
- 25 Heidegger SZ 262.
- 26 Heidegger SZ 264; zie WG 70.
- 27 Heidegger KM 221 (206).
- 28 Heidegger WW 85 (17) – zie SZ 12, 134, 144, 188; DD 261; WG 70.
- 29 Hier is sprake van de ‘mogelijkheid om zich met de eindigheid te confronteren, om ermee in het reine te komen’ (Zie Van der Wolk 1975 19, 22, 26, 32, 36). ‘Wanneer een patiënt voldoende tijd heeft gehad . . . en enige hulp heeft gekregen bij de verwerking . . . , zal hij een stadium bereiken waarin hij niet meer gedeprimeerd is of verontwaardigd om zijn “lot” . . . Hij zal getreurd hebben om het aanstaande verlies van zoveel mensen en plaatsen die voor hem veel betekend hebben en zijn naderende einde met een zekere mate van rustige afwachting overdenken’ (Kübler-Ross 1969 117) – ook hier moet men het uitoefenen van draagkracht ten aanzien van het leven – alles aanvaarden, wat er ook gebeurt – goed onderscheiden van de hier beschreven bevrijding door vooruitlopende verwerking.
- 30 Plato Ap 40B-42A.
- 31 Kübler-Ross 1975 28, 229.
- 32 Kierkegaard 1847 189.
- 33 Kierkegaard 1844 46; zie 78, 108-115; 1843 II 222. De gedachte van de erfzonde die zowel in het Joodse als in het Griekse denken aan te treffen is (bij de Joden: Gen. 3 : 22; Ex. 20 : 5; Num. 15 : 18; Deut. 5 : 9; Ps. 14, 51, 53 – bij de Grieken bij voorbeeld Oedipus en Aischylos Ag. 1341, 1342) wordt hier geradicaliseerd: de verantwoordelijkheid voor ons leven is uit niets dat eraan voorafgaat te verklaren, en ieder laadt de schuld voor zijn leven en sterven zelf op zich. Dostojewski’s starets Zosima laat goed zien dat eigenlijke verantwoordelijkheid slechts kan bestaan in het op zich nemen van de totale schuld: ‘Als hij inziet dat hij niet alleen slechter is dan alle mensen in de wereld maar ook tegenover iedereen schuldig is aan alles wat er gebeurt, aan de collectieve en individuele zonden der mensen, dan zal het doel van onze gemeenschap bereikt worden. Want weet wel, geliefde broeders, dat een ieder van ons beslist schuldig is tegenover alles en iedereen op aarde en dat is niet alleen een gemeenschappelijke maar ook een persoonlijke schuld (GK 204, zie 355-357).
- 34 Epictetus Ench 8; zie Descartes troisième maxime van de morale provisoire: ‘Ma troisième maxime était de tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l’ordre du monde; et généralement, de m’accoutumer à croire qu’il n’y a rien qui soit entièrement en notre pouvoir que nos pensées . . . Et ceci seul me semblait être suffisant pour m’empêcher de rien désirer à l’avenir que je n’acquiesce, et ainsi pour me rendre content’ – DM 3me partie. Ook Seneca, *De Vita beata* XV, 7.
- 35 Wittgenstein NB 73, 81.
- 36 Heidegger SZ 264.

- 37 Heidegger SZ 337, 338, 345.
- 38 Heidegger WiMN 106 (50).
- 39 Een fraai voorbeeld van deze heden ten dage vrijwel universele tendens vinden we bij Dostojewski in de woorden van Belinski: 'weet u wel dat men de mens niet mag belasten met zijn schulden . . . wanneer de maatschappij zo gemeen is ingericht dat het onmogelijk is dat de mens geen misdaden pleegt wanneer hij economisch gedwongen is tot misdaad, en het onzinnig en wreed is om van de mens datgene te eisen wat hij volgens de natuurwetten al niet vervullen kan zelfs wanneer hij het zou willen' DS 15.
- 40 Kierkegaard 1844 125; zie 1843 I 144.
- 41 Dostojewski DS 22; zie GK 396.
- 42 Wittgenstein VB 163 – In dit licht is het begrijpelijk, dat voor de rechtbank officier van justitie en psychiater elkaar blijven bestrijden: de een kan niet anders dan het verantwoordelijkheids-aspect van misdaden verabsoluteren, waar de ander toont dat er geen sprake van schuld kan zijn.
- 43 Zie Aischylos Eum 425vv: Het koor wijst op de verantwoordelijkheid van de moedermoordenaar, terwijl Athene, die Orestes verdedigt, stelt dat **zijn** daad onder invloed van de 'ἀνάγκη' (nood-zaak) is geschied, waarop het koor antwoordt: 'waar is een prikkel die zo sterk is dat hij tot moedermoord leidt?' (Zie ook Ch 923 tegenover 927). Zie ook het verwijt van Elektra aan Klytaimestra in Sophokles, El 559, 560.
- 44 Pascal P 198 (693) – zie P 68 (205), 194 (208).
- 45 Geciteerd in Rubinstein 1978 104.
- 46 Heidegger SZ 308, zie 262, 264 – In SZ bevinden zich nog elementen van de filosofie die verwerking van de dood aanbeveelt (bij voorbeeld in de termen 'Vorlaufen' en 'Uebernehmen') – in zijn latere filosofie gaat Heidegger volledig over naar het eindigheidsdenken, gesymboliseerd in de 'Gelassenheit' tegenover wedervaren.
- 47 Heidegger SZ 250, 263, 382-385.
- 48 'Vorlaufend entschlossen hält sich das Dasein offen für die ständige, aus dem Grunde des eigenen Seins mögliche Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man' (SZ 308 zie 299).
- 49 Heidegger DD 261.
- 50 De verdeeldheid van de vrijheid wordt door Heidegger nog verder verhuld, doordat hij stelt dat de oorspronkelijke vrijheid zowel concrete vrijheid als concrete onvrijheid mogelijk maakt: 'Hier enthüllt sich aber die Freiheit zugleich als die Ermöglichung von Bindung und Verbindlichkeit überhaupt' (WG 59, 60). Van deze oorspronkelijke vrijheid zegt Heidegger dat hij eindig is (WG 63) en dat hij kan worden opgevat als 'Einheit von Ueberschwung und Entzug' (WG 68). Door aldus de onvrijheid van een meer fundamentele vrijheid afhankelijk te achten, verhult Heidegger de verdeeldheid van vrijheid en onvrijheid – ook de oorspronkelijke vrijheid is doortrokken van zijn tegendeel, dat niet als eindigheid kan worden opgevat. Dit kan ook blijken uit Heideggers later gebruik van het begrip

‘Geschick’ (datgene wat ons is toe-geschiedt). Uit dit begrip is alle problematiek van dwang en noodlottigheid verdwenen, het kan geen dwang inhouden, enkel oorspronkelijke vrijheid: ‘es ist nie das Verhängnis eines Zwanges. Denn der Mensch wird gerade erst frei, insofern er in den Bereich des Geschickes gehört und so ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger . . . So halten wir uns schon im Freien des Geschickes auf, das uns keineswegs in einen dumpfen Zwang einsperrt’ (TK 24, 25).

- 51 Zie Wittgenstein VB 163. Een goede uitbeelding van de menselijke tegenstrijdigheid is te vinden in Genesis, waarin gesteld wordt dat God de mens gebod (Gen. 2 : 16), hoewel de mens geen kennis kon hebben van goed en kwaad, die immers pas door de slechte daad kon worden verkregen – en toch kreeg de mens een volstrekte verantwoordelijkheid te dragen, inclusief de schuld voor sterfelijkheid (Gen. 3 : 22).
- 52 Sartre 1942 182, zie 1954 35-37.
- 53 Dostojewski MS 31, 197, 267, 272, 431, 434; BG 119-121, 260, 638-642; GK 88, 167, 316, 319, 322, 388, 395, 396, 716, 765, 786, 787. Vgl. Oudemans 1975 b passim.
- 54 Stendhal RN 568 vlg. 566. Deze verdeeldheid tussen vrijheid en verantwoordelijkheid kunnen we aantreffen bij denkers als Wittgenstein en Heidegger. Zo acht Wittgenstein in de NB een volstrekte vrijheid mogelijk en gewenst. Maar in die toestand kan niets ons meer wedervaren, bij voorbeeld als schuld voor een onjuiste handeling. Toch moet ons leven volgens Wittgenstein zelf als al dan niet gelukkig kunnen worden beoordeeld. Maar dan verkeren we wel degelijk al dan niet in overeenstemming met de wereld (NB 75), en brengt ons geweten ons uit ons evenwicht wanneer dat niet het geval is. De eerder veronderstelde volstrekte vrijheid blijkt niet houdbaar te zijn – het is dan ook geen wonder dat Wittgenstein de mens aan de ene kant een godheid noemt, terwijl hij aan de andere kant aangeeft dat de mens afhankelijk is van een vreemde wil, die van God (NB 75, 74).
Heidegger, die meent dat de mens zichzelf ten slotte op zich kan nemen, stelt dat zelfs de roep van het geweten van onszelf afkomstig is (SZ 275 zie 288). Toch is die roep niet identiek met de keuzevrijheid – hij komt toch over mij: “‘Es” ruft, wider Erwarten und gar wider Willen’. Het is echter niet duidelijk hoe een dergelijke verantwoordelijkheid, die over ons heenkomt, toch als van onszelf afhankelijk kan worden voorgesteld.
- 55 Psalm 10 : 6, zie 53.

3.2. Verantwoordelijkheid en logos

Inleiding

In paragraaf 1.1. hebben we erop gewezen dat er een interne relatie bestaat tussen vrijheid en verantwoordelijkheid enerzijds, en logos an-

derzijds, die hieruit blijkt 'dat ik mijn verstand tot *daadwerkelijk* begrijpen en mijn wil tot *redelijke* uitdrukking wil brengen.¹ Bij wijze van overgang naar hoofdstuk 4 waarin we de verdeeldheid van de menselijke logos zullen bespreken, behandelen we hier de verhouding tussen verantwoordelijkheid en logos, en wel zodanig, dat blijkt hoe we aan onze verantwoordelijke levensuitingen aanspraken op inzicht verbinden die we niet kunnen inlossen. Achtereenvolgens zullen we dit laten zien met betrekking tot de intentionaliteit, de legitimiteit, de juistheid, de oprechtheid, de integriteit, en de eenheid van de geschiedenis, die alle verondersteld worden wanneer we op autonome en verantwoorde wijze levensuitingen entameren.

Uitgangspunten van de verantwoordelijkheid

Intentionaliteit. Wie verantwoordelijkheid draagt voor een levensuiting, moet weten wat hij doet, hij moet ervan uitgaan dat hij 'baas in eigen hoofd is'.² Dit uitgangspunt van de intentionaliteit heeft twee aspecten: enerzijds veronderstellen we dat levensuitingen van een toerekeningsvatbare persoon in taal zijn te vatten, anderzijds gaan we ervan uit dat hij ook beseft heeft van die betekenissen.³ Deze veronderstelling geldt zowel wanneer ik door mezelf of anderen verantwoordelijk wordt gesteld, als wanneer ik een ander als verantwoordelijke persoon ontmoet (bij voorbeeld in het verwerven van kennis over hem). Wie de ander niet aldus ernstig neemt, en op voorhand gaat zoeken naar een betekenis in zijn levensuitingen waarmee hij niet bekend is, zal niet kunnen deelnemen aan diens levensvorm, en hem zullen daardoor allicht betekenisnuances ontgaan.

Nu is het mogelijk, dat iemand die verantwoordelijk gesteld wordt wel aan de intentionaliteitsverwachting voldoet, maar op onjuiste of oneigenlijke wijze. Hetzelfde kan gelden voor degene die kennis wil verkrijgen over een ander. In zo'n geval kan men slechts verantwoordelijkheid blijven toekennen, wanneer men ervan uitgaat dat de persoon in principe wel de bij hem veronderstelde intentionaliteit kan verwerkelijken (zichzelf kan worden): we gaan ervan uit dat eventuele misverstanden over de betekenis van levensuitingen middels duidingen uit de weg geruimd kunnen worden.

Hierbij moet bedacht worden, dat de verantwoordelijkheid die een omstander aan iemand toekent niet symmetrisch is ten opzichte van de verantwoordelijkheid die we aan onszelf moeten afleggen: als omstanders zijn we vaak al tevreden wanneer we de betekenis van iemands levensuitingen kennen, en we kunnen de intenties die die persoon daar-

aan zelf verbindt terzijde laten (wanneer bij voorbeeld politici een kabinetsformatie laten mislukken, dan zijn de omstanders geïnteresseerd in de betekenis van dat gebeuren – welke intenties de politici aan hun handelingen hebben verbonden (bij voorbeeld van persoonlijke of partijpolitieke aard) kan ons koud laten). Ook wanneer we kennis over een ander verwerven, kunnen we het uitgangspunt van de intentionaliteit van de ander laten vallen wanneer het niet blijkt op te gaan, en kunnen we ons vervolgens tevreden stellen met het vaststellen van de betekenis zijner levensuitingen, zonder te denken dat hij daarvan beseft heeft. Maar we kunnen onszelf slechts verantwoordelijk noemen, wanneer we ervan uitgaan dat onze levensuitingen niet een betekenis hebben die onze bewuste bedoelingen overstijgt – het is ons niet mogelijk om zonder kwade trouw onszelf met de beschouwelijke houding te benaderen, die ten aanzien van anderen wel mogelijk is.

Legitimiteit. Zodra we aan onze levensuitingen aanspraak op inzicht verbinden, dan moeten we ervan uitgaan dat we die aanspraken kunnen rechtvaardigen. Zo heeft een uitspraak net zoveel geldigheid als er rechtvaardiging voor gegeven kan worden.⁴ In het algemeen kunnen levensuitingen slechts verantwoord worden, wanneer de betroffene ter verantwoording kan worden geroepen, en op een uiting van twijfel aan zijn levensuitingen een antwoord kan geven dat een rechtvaardiging inhoudt van die levensuitingen in het licht van regels: 'redelijk is elke handeling die in antwoord op een waarom-vraag verantwoord kan worden'.⁵ Het geven van oorzaken is niet voldoende om een levensuiting te verantwoorden, men zal er een redelijke fundering van moeten geven.⁶ De begrippen 'verantwoordelijkheid', 'inzicht' en 'rechtvaardiging' zijn dus intern met elkaar verbonden.⁷

Deze veronderstelling van de mogelijkheid, levensuitingen te legitimeren, is onderdeel van onze zelfwording: dus wanneer er onenigheid bestaat over die legitimiteit, of wanneer iemand er op onjuiste of oneigenlijke wijze aan voldoet, dan zal er een gesprek gevoerd moeten kunnen worden, dat eindigt in een redelijke overeenstemming, en tot herstel van onjuistheden en oneigenlijkheden. We verwachten dan niet alleen dat verantwoordelijke personen slechts levensuitingen laten zien die ze gerechtvaardigd achten⁸, maar ook dat beweerde rechtvaardigingen onderwerp van een discussie kunnen zijn⁹, die niet alleen gaat over de rechtvaardiging van levensuitingen in het licht van levensvormen, maar ook over de rechtvaardiging van die levensvormen zelf.¹⁰

Ook hier geldt dat we in de ontmoeting met anderen de veronderstelling van de legitimiteit hunner levensuitingen kunnen laten vallen wan-

neer zij niet blijkt op te gaan (we gaan er dan vanuit dat hun levensuitingen intern met elkaar zijn verbonden op een wijze, die hunzelf niet duidelijk is, en waar ze zich niet achter kunnen stellen), terwijl een dergelijke houding tegenover onszelf een teken van kwade trouw is.

Juistheid. Wanneer ik een toerekeningsvatbare persoon ontmoet, en hem intentionaliteit en het vermogen tot het geven van rechtvaardiging toeschrijf, dan kan ik verschillende houdingen aannemen: aan de ene kant kan ik stellen dat de ander zijn eigen inzichten heeft, die niet hoeven te stroken met de mijne (hij geeft zijn eigen betekenis aan zijn levensuitingen, die ik heel anders kan beschouwen, hij geeft zijn eigen rechtvaardigingen, die ik niet voor mezelf hoeft te erkennen), aan de andere kant kan ik de inzichten die ik bij de ander veronderstel ook voor mezelf ernstig nemen: ik kan me afvragen, of ik niet zelf dergelijke handelingen moet uitvoeren, of ik niet minder goede redenen voor mijn levensuitingen blijkt te hebben, nu ik die van de ander heb leren kennen.

Willen we de ander werkelijk in zijn verantwoordelijkheid ernstig nemen, dan kunnen we niet met het afstandelijk uitgangspunt, dat hij wel zijn eigen intenties en rechtvaardigingen zal kennen, genoegen nemen, maar zullen we ook de juistheid waarop de ander in zijn levensuitingen aanspraak maakt, ernstig moeten nemen, in die zin dat wij desnoods onze eigen levensuitingen herzien, wanneer we moeten erkennen dat die van de ander juist zijn.

Wie bij voorbeeld de godsdienstige gebruiken van een andere cultuur bestudeert, neemt die gebruiken pas ernstig, wanneer hij niet alleen de betekenis en rechtvaardiging ervan voor die samenleving vaststelt, maar ook zijn eigen religieuze overtuigingen op het spel zet, zodanig dat hij kritiek kan hebben op de zeden uit de vreemde cultuur, of zijn eigen inzichten onder hun invloed kan herzien. Degene die niet aldus de aanspraken op juistheid van andermans levensuitingen erkent, is in het historisme vervallen, terwijl we in paragraaf 2.2. al hebben laten zien, dat de eigenlijke ontmoeting daarin bestaat, dat we ons door een ander de waarheid kunnen laten zeggen, zodanig dat onze eigen levensvormen aan het wankelen kunnen raken. We nemen de ander pas ernstig in zijn verantwoordelijkheid, wanneer we erkennen, dat hij andere opvattingen kan hebben dan wij, die in hun juistheidsaanspraak tegen onze meningen uitgespeeld moeten worden.¹¹ Het is dan ook juist, wanneer Gadamer stelt dat we in onze ontmoeting met de ander uitgaan van een "Vorgriff der Vollkommenheit", die niet alleen de betekenis van levensuitingen betreft maar ook het uitgangspunt bevat, dat de ander juiste aanspraken met zijn levensuitingen verbindt.¹² (Dit geldt ook voor de

legitimizeitsaanspraken die hij met zijn levensuitingen verbindt: wie er slechts van uitgaat dat de ander voor zichzelf goede redenen heeft voor zijn levensuitingen, zonder zich af te vragen of het wel de juiste redenen zijn, beschouwt hem slechts in beperkte mate als verantwoordelijk).

Nu is het goed mogelijk, om in de ontmoeting met de ander de juistheidsverwachting met betrekking tot zijn levensuitingen te laten vallen, wanneer die niet opgaat – we gaan vervolgens alleen uit van de intentionaliteitsvoorwaarde. Zoals Gadamer het uitdrukt: ‘das Scheitern des Versuchs, das Gesagte (of de levensuiting) als wahr gelten zu lassen, führt zu dem Bestreben, den Text (of andere levensuiting) als die Meinung eines anderen – psychologisch oder historisch – “zu verstehen”’.¹³ We nemen de ander al ernstig, wanneer we primair uitgaan van de juistheid zijner levensuitingen, en dit uitgangspunt pas laten vallen wanneer dat noodzakelijk is. (Wanneer vervolgens ook de intentionaliteitsvoorwaarde niet opgaat, kunnen we die eveneens laten vallen ten gunste van een extern-causale beschouwingwijze).¹⁴ Een dergelijke ‘ladder van het verstaan’ kunnen we evenwel niet ten aanzien van onszelf hantieren: omdat ik niet beschouwelijk kan staan tegenover mezelf als drager van verantwoordelijkheid, is de opmerking, dat ik onjuiste of onbedoelde levensuitingen vertoon, een teken van kwade trouw, althans wanneer ik haar als constatering beschouw – de verantwoordelijkheid tegenover mezelf is niet op te heffen, zoals die welke ik anderen toeschrijf.¹⁵

Oprechtheid. Wanneer we iemand de verantwoordelijkheid toekennen voor een levensuiting, dan veronderstellen we nog een eigenschap, die niet is te reduceren tot intentionaliteit: we moeten ervan uitgaan dat hij oprecht is, dat wil zeggen geen bijbedoelingen heeft met zijn levensuitingen. Wanneer we er meteen van zouden uitgaan dat de ander onoprecht is, zouden we aan het toekennen van verantwoordelijkheid niet toekomen.¹⁶ Oprechtheid verschilt van intentionaliteit doordat ze niet hierin bestaat dat de verantwoordelijke persoon een gebeurtenis die zich in zijn bewustzijn bevindt, juist weergeeft, maar blijkt uit het antwoord op de vraag of de actor wel de interne consequenties van zijn levensuitingen in zijn overige levensuitingen op zich neemt.¹⁷ Of iemand oprecht is, kan niet uit zijn woorden worden afgeleid, maar moet blijken uit zijn leven.¹⁸ Wanneer we iemand oprecht noemen, dan moeten we er ook van uitgaan dat hij, in geval van twijfel over de eigenlijkheid van zijn oprechtheid, in zijn levensuitingen zijn waarachtigheid kan bewijzen.¹⁹

Dit uitgangspunt van de oprechtheid geldt ook voor datgene wat in-

tern met een levensuiting is verbonden: tot het oprecht lenen van een boek behoort het niet alleen dat ik tijdens het lenen geen bijbedoelingen heb, maar ook dat ik het later terugbreng: 'To lack integrity is to act with the appearance of fulfilling a certain role but without the intention of shouldering the responsibilities to which the role commits one'.²⁰

Ook waar het gaat om oprechtheid is er verschil tussen mijn houding tegenover anderen, en die tegenover mijzelf: allereerst kan ik er, zij het wellicht alleen in uitzonderlijke gevallen, toe overgaan anderen met opzet te bedriegen. Het is me ook wel mogelijk om mezelf te bedriegen, maar ik kan dat niet met opzet doen – wanneer ik met opzet tegen mezelf huichel, is er eerder sprake van, dat ik mezelf van ervaring buiten sluit. Aan de andere kant geldt: op den duur kan ik erin berusten, dat een ander in bepaalde opzichten als onoprecht gekwalificeerd moet worden, wanneer zijn levensuitingen niet anders te begrijpen zijn – maar tegenover mezelf kan ik het bij een dergelijke constatering niet laten: wanneer ik mezelf als 'onoprecht' betitel, kan dat slechts betekenen dat ik spijt heb over het verleden, en streef naar verbetering voor de toekomst.

Integriteit. Het dragen van concrete verantwoordelijkheid veronderstelt, zoals we in paragraaf 3.1 zagen, het dragen van de verantwoordelijkheid voor ons leven als geheel. Wanneer we aan onze verantwoordelijkheid de aanspraak op inzicht verbinden, zal dat ook moeten gelden voor ons leven als geheel – we kunnen slechts inzicht in ons verantwoordelijk handelen hebben, wanneer we veronderstellen dat we de betekenis ervan in ons leven (dat we immers opvatten als wordende eenheid van intern verbonden levensuitingen) duidelijk is. Wanneer wij de ander ontmoeten, en zijn schijnbaar ongerelateerde levensuitingen beschrijven, alsof ze in zijn leven geen betekenis hebben, in plaats van hun verbondenheid met het geheel van zijn leven te zoeken, dan zullen wij hem onnodig toerekeningsvatbaarheid ontnemen. Zo laat reeds Schleiermacher zien dat een werk pas te begrijpen is, wanneer we uitgaan van het overzicht over de eenheid van het leven van de auteur.²¹ Een levensuiting is slechts begrijpelijk, en daarmee te verantwoorden, wanneer de betekenis ervan in het levensverloop duidelijk is. De betekenis van de individuele delen waaruit het leven bestaat, is slechts duidelijk wanneer we menen het geheel van het leven te overzien.²²

Dit geldt niet alleen voor het verwerven van kennis: we kunnen in het algemeen slechts verantwoordelijkheid toekennen voor een levensuiting, wanneer we ervan uitgaan, de betekenis ervan voor ons leven te

overzien. Omdat ons leven een wordende eenheid is, die niet is afgesloten, zullen we onze integriteit deels nog moeten realiseren. We hebben dan geen werkelijk overzicht over ons leven, en kunnen er slechts de verantwoordelijkheid voor dragen, wanneer we mogen veronderstellen, dat we trouw aan onszelf kunnen blijven, wat er ook in ons leven gebeurt. We kunnen slechts verantwoording afleggen, wanneer we er zeker van menen te mogen zijn, dat onze zelfwording op integere wijze te realiseren is, en dat de verwording van onszelf op te heffen is. (Bij voorbeeld: wanneer verschillende levensvormen van ons niet met elkaar stroken, vraagt het uitgangspunt van de integriteit, dat we ze harmoniseren).

Het uitgangspunt van de integriteit gaat vooraf aan de andere vooronderstellingen voor de verantwoordelijkheid: oneigenlijkheid in intentionaliteit, legitimiteit, juistheid en oprechtheid is slechts te begrijpen als kwade trouw tegenover onszelf: het afwijzen van verantwoordelijkheid tegenover onszelf, die we toch moeten veronderstellen. Dit uitgangspunt wordt door Ibsen op verhelderende wijze geformuleerd:

*'Enjoy your life if you will
But be consistent, do it all the time,
Not one thing one day and another the next.
Be wholly what you are, not half and half.
Everyone now is a little of everything; . . .
A little sin, a little virtue;
A little good, a little evil; the one
Destroys the other, and every man is nothing'.²³*

Kortom, om verantwoordelijkheid te dragen, moeten we zelfinzicht veronderstellen, inzicht in de samenhang van ons leven, dat weliswaar niet is afgesloten, maar waarvan we nu al zoveel moeten weten, dat we er trouw aan kunnen blijven.²⁴

Uiteraard zijn we nogal eens van onze integriteit afgevallen – we zijn dan verstrooid in dagelijkse levensuitingen, en zijn de eenheid van ons leven vergeten. Willen we verantwoordelijkheid kunnen dragen, dan moeten we ervan uitgaan dat we niettemin ons uit die oneigenlijkheid kunnen bevrijden, ten einde ons verantwoordelijke zelf te worden. Terecht stelt Heidegger van het menselijk bestaan, dat het 'umgetrieben von seinen "Geschäften", aus der *Zerstreuung* und dem *Unzusammenhang* des gerade "Passierten" sich erst *zusammenholen* musz, so es zu ihm selbst kommen will'.²⁵ Uiteraard geldt ook hier, dat we het uitgangspunt van de integriteit ten aanzien van anderen kunnen laten val-

len wanneer dat nodig is, terwijl dat ten overstaan van onszelf een blik van kwade trouw is.

Eenheid van de geschiedenis. Hoe onwaarschijnlijk dat ook op het eerste gezicht lijkt: we kunnen slechts verantwoordelijkheid voor onze levensuitingen dragen, wanneer we ervan uitgaan dat we weten welke plaats deze levensuitingen hebben in de geschiedenis – we moeten in zekere zin veronderstellen het geheel van de geschiedenis te kunnen overzien, anders zouden onze levensuitingen een onvoorziene betekenis kunnen krijgen, en niet meer te verantwoorden zijn.

Dat geldt in de eerste plaats voor het verwerven van kennis: willen we de betekenis van een historische gebeurtenis kunnen bepalen, dan moeten we, gezien de interne verbondenheid van dergelijke gebeurtenissen, een idee omtrent de geschiedenis als geheel op de achtergrond hebben. Zo laat Dilthey zien, dat een historische persoonlijkheid niet op zich kan worden beschouwd, maar gezien moet worden als kruispunt van instituties als staat, religie en rechtsorde, terwijl die slechts in hun betekenis te begrijpen zijn in het licht van een ontwerp der geschiedenis als geheel.²⁶ Wanneer we niet zouden veronderstellen dat de geschiedenis een zin-eenheid is²⁷, dan zouden we het gevaar lopen, geen behoorlijke kennis meer te verkrijgen over de erbij betrokken verantwoordelijke personen. We moeten, om concrete kennis te kunnen verkrijgen, uitgaan van de mogelijkheid ener 'universalhistorischen Wissenschaft'.²⁸ Uiteraard is het uitgangspunt, dat we overzicht hebben over het geheel van de geschiedenis, een ontwerp: werkelijk overzicht zouden we pas aan het einde van de geschiedenis kunnen hebben.²⁹ Niettemin blijft opgaan wat Gadamer zegt: levensuitingen zijn alleen te begrijpen in het licht van de 'erratische Text der Weltgeschichte', waarin concrete gebeurtenissen de 'Sinnbruchstücke' zijn.³⁰

We kunnen dan zeggen: het is weliswaar onmogelijk, om op beschouwelijke wijze het geheel der geschiedenis te overzien, toch moeten we in iedere beschrijving als het ware een 'voorontwerp' van het geheel der geschiedenis maken: 'diese Erwartungen ergänzen die Fragmente der bisherigen Ueberlieferung hypothetisch zur Totalität der vorverstandenen Universalgeschichte'.³¹ Gezien de noodzaak, het aanvankelijk onduidelijk patroon van gebeurtenissen eenzinnig te interpreteren, vanuit een unificerend gezichtspunt, is aan een dergelijk ontwerpen van de universele geschiedenis niet te ontkomen.

Niet alleen in het onderzoek van de geschiedenis moeten we de veronderstelling van de eenheid ervan de onze maken, ook wanneer we ons tegenover onszelf verantwoorden, is het ons niet mogelijk om ons leven

los te zien van de geschiedenis waarin het een plaats heeft. (Hoewel we gewoonlijk niet zullen denken aan de wereldhistorische betekenis van onze levensuitingen, zijn er wel situaties waarin die betekenis een klemmend probleem vormt – men denke maar aan de houding van Ter Braak aan het begin van de oorlog).

*De onmogelijkheid van de uitgangspunten voor de
verantwoordelijkheid*

Boven beschreven uitgangspunten zijn onvermijdelijk wanneer we verantwoordelijkheid willen toekennen – en vooral ten aanzien van ons zelf kunnen we ons ook niet van deze stellingen losmaken. Hieronder willen we laten zien, dat deze uitgangspunten, die onontbeerlijk zijn om onszelf als verantwoordelijke personen te verwerklijken, niettemin onrealiseerbaar zijn, zodat we naar onze aard verdeeld zijn.

De onmogelijkheid van de intentionaliteit. Dat aan het uitgangspunt van de intentionaliteit niet kan worden voldaan, is al duidelijk geworden in de paragrafen 1.2–1.4: we zijn zo eindig dat we geen overzicht kunnen hebben over de betekenis van onze levensuitingen, door de onafgeslotenheid van de interne relaties, door onze gewoonten en de ondoorzichtigheid van onze levensuitingen. Dat willen we als volgt nog eens illustreren.

(a) Ook al zijn bepaalde huiselijke levensuitingen duidelijk naar hun betekenis, dat geldt niet voor levensuitingen in groter verband. Niet alleen spreekt men bij instituties over intenties die niemand persoonlijk hoeft te hebben (een regering kan een doelstelling hebben die door niemand gedeeld wordt)³², in het algemeen geldt dat de geschiedenis niet kan worden opgevat als het samenwerken van personen aan gemeenschappelijke doelstellingen.³³ De betekenis van historische gebeurtenissen valt niet samen met de intenties die wij met onze levensuitingen hebben (dat is al niet mogelijk, omdat er van strijdige intenties sprake is, die niet alle gerealiseerd kunnen worden). De betekenis van historische gebeurtenissen is vaak ook van een zodanige omvang, dat geen mens die betekenis kan overzien, laat staan intenderen. Wie in Stendhals *Chartreuse* de slag bij Waterloo zou meemaken, zoals Fabrice die ervaart, als soldaat die eenzaam door velden gaat, soms bij toeval op militairen stuit, die na een schermutseling de eigen nationaliteit blijken te hebben, die zou zich inderdaad aan het eind van de slag afvragen 'Ai-je réellement assisté à une bataille?'³⁴ Wat in de geschiedenis gebeurt, wordt door niemand bewust gedaan of gewild – de betekenis van

de gebeurtenissen blijkt pas achteraf – ‘Die Dinge gehen ihren Gang trotz des guten oder bösen Willens derer durch welche sie sich vollziehen’.³⁵

(b) Daar komt bij dat de betekenis van een levensuiting mede wordt bepaald door gebeurtenissen die erna komen, en die door de verantwoordelijke personen in kwestie vaak niet meer worden beleefd. Degenen bij voorbeeld die de Renaissance deden ontstaan, konden dat zo niet bedoeld hebben, omdat ze het pas later ontwikkelde begrip ‘Renaissance’ niet tot hun beschikking hadden.³⁶ Kortom, mensen ‘maken niet hun eigen geschiedenis’.³⁷ Deelnemers en later komende toeschouwers zullen levensuitingen verschillend beoordelen, en de gedachte dat er in principe overeenstemming tussen hen te bereiken moet zijn, is absurd, omdat de betekenis van de levensuitingen ook na de dood van de uitvoerder nog verandert. Degenen die later komen, zullen de levensuitingen van iemand anders beschouwen dan zijn tijdgenoten, en die beweging is niet af te sluiten.³⁸

(c) De kloof tussen de intentie van de actor, en de betekenis die zijn levensuiting later krijgt, is nog groter, doordat er niet alleen andere gebeurtenissen kunnen ontstaan die de betekenis doen veranderen, maar ook de vraaghorizon van de omstanders in beweging is, zodat deze vragen ten aanzien van levensuitingen kunnen stellen, die de deelnemers niet voor de geest hadden kunnen komen: ‘Man kann gar nicht vermeiden, das für einen Verfasser Fraglose und insofern von ihm nicht Gedachte zu denken und in die Offenheit der Frage hineinzubewegen’.³⁹ De hier beschreven onmogelijkheid van de intentionaliteit is principieel: om de ondoorzichtigheid van onze levensuitingen te doorbreken zouden we oneindige geesten moeten zijn. Hoe we echter het uitgangspunt van de intentionaliteit kunnen laten vallen is ook niet duidelijk.

De enige mogelijkheid, om de verdeeldheid tussen mogelijkheid en onmogelijkheid van het dragen van verantwoordelijkheid te vermijden, schijnt nu te liggen in het aanvaarden van de eindigheid onzer inzichten, dus in het uitoefenen van onze draagkracht. Inderdaad stelt de eindigheidsfilosofie, dat het uitgangspunt van zelfinzicht een illusie is, en dat we dat moeten aanvaarden: ‘Wir müssen auf die Illusion verzichten, das Dunkel unserer Motivationen und unserer Tendenzen ganz aufzuklären’.⁴⁰ Zoals Heidegger het uitdrukt: wanneer we op eigenlijke wijze in onze eindigheid willen verkeren, dan moeten we de zekerheid van onze ‘Verschlossenheit’ op ons nemen.⁴¹

Deze filosofie van de eindigheid, die laat zien dat aanspraken op zelfinzicht welke horen bij de verantwoordelijkheid hybride van aard zijn,

vervalt evenwel zelf in overmoed, door te menen dat de menselijke draagkracht voldoende is, om de ondoorzichtigheid van het leven op zich te nemen.

Immers, aan de ene kant kunnen wij proberen om in het licht van de ondoorzichtigheid onzer levensuitingen, onze verantwoordelijkheid te beperken – maar dat is niet mogelijk. De mens is zo eindig dat hij zich niet aan het eenmaal begonnen afleggen van verantwoording kan onttrekken. Wie een levensuiting moet verantwoorden, en na enig nadenken zegt: maar ik kan mijn verantwoordelijkheid niet dragen, omdat ik, gezien de eindigheid en historiciteit van mijn inzichten, mijzelf niet voldoende ken, kan worden verdacht van kwade trouw. Bovendien kan hij niet naar zijn eindigheidsbesef leven: men kan niet tot levensuitingen komen, zonder zich er zonder voorbehoud achter te stellen. Wie twijfelt aan zijn intenties en aan de betekenis van zijn levensuitingen, moet zijn handelen opschorten tot hij wel zekerheid heeft, of hij zou op oneigenlijke wijze in de verantwoordelijkheid verkeren.

Een andere mogelijkheid zou kunnen zijn, te stellen dat wij weliswaar slechts begrensd zelfinzicht hebben, maar dat niettemin de plicht tot verantwoording onverkort gehandhaafd moet blijven, sterker nog, dat wij ook nog verantwoording moeten afleggen omtrent onze begrensde en dus oneigenlijke kennisaanspraken.⁴² Maar in die opvatting wordt vergeten, dat wij de interne relaties waarin we verkeren niet zelf in de hand hebben: hoe zouden we in staat zijn om de verantwoordelijkheid los te maken van de plicht tot redelijke verantwoording? Een mens die zich stelt achter zijn levensuitingen, maar ze niet tegen objecties kan verdedigen, kan niet in eigenlijke zin verantwoordelijk genoemd worden.

We kunnen dan niet anders dan besluiten: zodra we verantwoordelijkheid dragen, kunnen we niet ontkomen aan de aanspraak op zelfinzicht, niet omdat we onze eindigheid kunnen overstijgen, maar omdat we op eindige wijze in onze eindigheid verkeren. Deze aanspraken op zelfinzicht zullen, zonder dat we daarop kunnen vooruitlopen, telkens worden doorbroken, maar uit die crises kunnen we geen zodanige leering trekken dat we vervolgens onze levensuitingen op eindige wijze entameren.

De mens is dan verdeeld tussen de onvermijdelijkheid van de zelfverantwoording, en de onmogelijkheid ervan – we kunnen naar onze aard onszelf niet worden. (Deze verdeeldheid is evenwel geen verscheurdheid, omdat we zo eindig zijn, dat we gewoonlijk op oneigenlijke wijze in de verdeeldheid verkeren: gewoonlijk leven we zowel langs onze verantwoordingsplicht, als langs de onmogelijkheid ervan heen).

De onmogelijkheid van de legitimiteit. Een probleem dat ontstaat zodra we er aanspraak op maken, onze levensuitingen redelijk te rechtvaardigen, is het volgende: dit redelijk funderen zal moeten geschieden aan de hand van een regel, die in sommige gevallen op haar beurt redelijk kan worden gefundeerd, maar men heeft het besef dat dit rechtvaardigen niet eindeloos kan doorgaan – daardoor wordt het verband tussen verantwoordelijkheid en rechtvaardiging kwestieus.

Wanneer men dit probleem even toespitst op de kennisverwerving, en met de klassieke kenleer alleen datgene kennis noemt wat omschreven kan worden als ‘gerechtvaardigd waar geloof’, dan blijkt men te veronderstellen dat men iedere rechtvaardiging op haar beurt weer kan rechtvaardigen, enzovoort.⁴³ Zo komen we terecht in het Münchhausen-trilemma, waarvan alle drie alternatieve mogelijkheden onaanvaardbaar zijn: men belandt in een oneindige regressie van funderingen, in een logische cirkel, of in een dogmatisch afbreken van het rechtvaardigen bij een uitspraak waarvan men op willekeurige wijze beslist dat men hem aanvaardt.

Een filosoof als Albert stelt nu dat het kritisch rationalisme van wijsgeren als Popper het trilemma zou vermijden, doordat die filosofie niet streeft naar zekerheid door rechtvaardiging.

Nu ontkomt het kritisch rationalisme slechts aan het trilemma wanneer het aannemelijk maakt, dat de mens geen fundamenteen voor zijn levensuitingen nodig heeft. Maar die hebben we wel nodig: niet alleen bleek in paragraaf 1.5. dat de mens niet zonder zekerheid kan, ook geldt dat ingrijpen en zelfs de meest beschouwelijke kennisverwerving bevestiging nodig hebben – we kunnen niet volstaan met de constatering dat omverwerpingen tot dat ogenblik zijn uitgebleven.⁴⁴ Hoe we ook een theorie kunnen toepassen zonder daarvoor de verantwoording te nemen middels een rechtvaardiging, is onduidelijk.

Het hoeft dan ook geen verbazing te wekken dat Popper zelf niet aan het trilemma ontkomt: enerzijds stelt hij een dogmatisch afbreken van de toetsingsprocedure voor, wat geen probleem zou vormen, doordat deze dogma’s gemakkelijk verder getoetst kunnen worden wanneer dat nodig is.⁴⁵ Maar dan ontstaat de vraag waarmee die toetsing geschiedt. Dat zal of gebeuren met dogma’s, of met al veronderstelde uitspraken, of via een oneindige regressie – de eindige mens die steeds zijn basisuitspraken zou blijven toetsen, zou aan het ontwikkelen van een wetenschap niet toekomen. Bovendien is niet in te zien hoe dit dogmatisme onschadelijk genoemd kan worden, wanneer we op grond van de kennis gaan ingrijpen op onomkeerbare wijze.

Anderzijds ontloopt Popper het trilemma evenmin door te stellen dat

basisuitspraken toetsbaar moeten zijn door observatie, waarmee hij bedoelt dat ze gaan over macroscopische fysische lichamen.⁴⁶ Hoe zonder in circulariteit te vervallen te rechtvaardigen is dat een uitspraak inderdaad over die macroscopische lichamen gaat vermeldt Popper niet.

Kortom, het kritisch rationalisme heeft met de formulering van het Münchhausen-trilemma een probleem aangegeven met betrekking tot onze inzichten, maar het heeft dat probleem niet opgelost door te stellen dat fundering en inzicht ten slotte elkaars tegendeel zijn.

Nu zijn sommige filosofen van mening dat het Münchhausen-trilemma geen reëel probleem aanduidt – het zou te vermijden zijn door aan onze niet door redenen gefundeerde levensuitingen een praktisch fundament te geven: het gegeven dat een stelsel van levensuitingen werkt, het doet, zou op zich de rechtvaardiging vormen voor het bestaan van de levensuitingen. Zoals Feuerbach het al uitdrukt: alleen datgene is werkelijk voor de mens, wat object van reële activiteit is⁴⁷, een gedachte die door Peirce is uitgewerkt: de mogelijkheid van praxis is de rechtvaardiging van iedere reële onderscheiding en ten slotte van de meest algemene levensvormen.⁴⁸ Ook al kunnen we van onze meest algemene uitgangspunten geen rechtvaardiging geven, toch kunnen ze met elkaar vergeleken worden in termen van praktische bruikbaarheid, aldus het pragmatisme, en daarmee kunnen we ook onze voorkeuren rechtvaardigen.⁴⁹ Wanneer regels niet te rechtvaardigen zijn, blijkt dat, volgens het pragmatisme, uit de onmogelijkheid, ze door te voeren – het standhouden van regels in het gebruik (dus de traditionaliteit ervan) zou de rechtvaardiging ervan vormen.⁵⁰

Nu is het de vraag of men het trilemma kan vermijden door te stellen dat het fundament voor niet-gerechtvaardigde opvattingen het daadwerkelijk functioneren ervan is. Inderdaad is het vaak zo dat we uitgangspunten handhaven omdat ze succes hebben⁵¹, maar het is de vraag welke betekenis dit 'omdat' heeft – is hier niet eerder van een oorzaak dan van een redelijk fundament sprake?⁵² Wanneer we, het pragmatisme aanvaardend, vaststellen dat een levensvorm werkt, dan weten we hoogstens waarom zij er is, daarmee is zij echter nog niet gerechtvaardigd: wie het succes van een levensvorm vaststelt zegt nog niets over de rationale ervan.⁵³

Voor deze kritiek op het pragmatisme is nog een goede reden aan te voeren: wanneer men het succes wil beschouwen als ratio van een levensvorm, ontstaat de vraag aan de hand van welke maatstaf men bepaalt of er al dan niet van succes sprake is. Onenigheid daarover moet met behulp van een reden kunnen worden opgelost (men denke maar

aan disputen over het functioneren van het marxisme). Maar dan ontstaat weer de problematiek van het Münchhausen-trilemma: er wordt opnieuw gevraagd naar de rechtvaardiging van ons inzicht in het succes van levensvormen. Met betrekking tot de meest algemene levensvormen zou die rechtvaardiging gegeven moeten worden vanuit die levensvormen zelf, hetgeen circulariteit oplevert: het is niet in te zien hoe een levensvorm eigen falen of slagen kan beoordelen.

We moeten besluiten dat ook het pragmatisme geen antwoord geeft op de problemen van het trilemma, namelijk dat we moeten veronderstellen, rechtvaardigingen te kunnen geven, terwijl niet duidelijk is hoe we daarin eigenlijkheid kunnen bereiken.

Willen we nu de verdeeldheid tussen de eis van legitimering en de onmogelijkheid ervan vermijden, dan zullen we moeten proberen om de eindigheid van ons rechtvaardigen te aanvaarden, dus onze draagkracht uit te oefenen.

Een filosoof van de eindigheid als Wittgenstein bij voorbeeld is van mening dat het inderdaad nodig is om rechtvaardigingen van onze levensuitingen te geven zonder in oneindige regressie of circulariteit te vervallen.⁵⁴ Het is de vraag of de filosofie van de eindigheid dan op de derde horen van het trilemma wordt genomen, en een dogmatisch afbreken van het rechtvaardigen voorstaat. Dat is naar de mening van een filosoof als Wittgenstein niet het geval, omdat we volgens hem wel ophouden met het geven van rechtvaardiging, maar daarmee nog niet dogmatisch zijn: we leven nu eenmaal zo dat we geen volstreckte rechtvaardiging hebben, niet omdat we geen fundamenteen willen of nodig hebben, maar omdat ons leven slechts begrensde fundering verlangt: 'Das Fehlen der Gründe stört mich nicht'.⁵⁵ Het trilemma zou dan uitdrukking zijn van de filosofische neiging om meer fundering te vragen dan ons leven verlangt.⁵⁶

De filosofie van de eindigheid verzet zich dan ook tegen het uitgangspunt dat we in onze kennisverwerving uitsluitend moeten uitgaan van de mogelijkheid van twijfel en rechtvaardiging: we moeten maar aanvaarden dat we niet al onze uitgangspunten kunnen rechtvaardigen.⁵⁷

Een dergelijke opvatting, dat wij in ons leven maar beperkte rechtvaardigingen verlangen, gaat gewoonlijk zeker op: mensen maken er zich meestal niet bezorgd over dat ze hun uitgangspunten niet verder rechtvaardigen. Dat neemt niet weg, dat er momenten zijn, waarin het ontbreken van fundamenteen de mens wel stoort – na een doorbraak in onze niet-gefundeerde uitgangspunten kunnen we gaan verlangen naar volstrektetheid in de fundering, en wanneer we in gesprek met elkaar

aanspraak maken op inzicht en verantwoordelijkheid, dan kunnen we ons niet beroepen op de ongefundeerdheid van onze uitgangspunten. Dat de filosofie van de draagkracht de problemen van het trilemma niet oplost, willen we laten zien aan twee consequenties ervan, die voor ons evenmin leefbaar zijn als de visie die door deze filosofie wordt bestreden.

(a) Wanneer 'inzicht' en de mogelijkheid van rechtvaardiging intern met elkaar verbonden zijn, dan kunnen de uitgangspunten en regels die niet verder te rechtvaardigen zijn niet gelden als redelijk: als het redelijke het gefundeerde is, dan is voor de filosofie van de draagkracht het fundament redelijk noch onredelijk.⁵⁸ Toch kunnen we niet ontkennen dat onze uitgangspunten betrekking hebben op de wereld. Bestaat er dan niet een tegenspraak tussen de eindige aard van deze uitgangspunten en de objectieve aanspraken ervan?

Evenmin kunnen we ontkennen dat de laatste regels voor ons ingrijpen en wedervaren betrekking hebben op onze verantwoordelijkheid. Bestaat er dan niet een tegenspraak tussen de niet-redelijke aard van deze uitgangspunten en de morele aanspreekbaarheid die erin vervat is?

(b) Tegenover de aanspraken op volstreekte rechtvaardiging stelt de filosofie van de draagkracht terecht dat de redelijke mens ophoudt met het geven van rechtvaardiging.⁵⁹ Dat is evenwel slechts één kant van de medaille – wanneer het ongefundeerde uiting is van onze eindigheid, dan is het de vraag of we dit ophouden met funderen niettemin een uiting van redelijkheid kunnen noemen. Kan degene die, zoals Wittgenstein, stelt dat onze uitgangspunten noch redelijk noch onredelijk zijn, en dat de mens uiteindelijk als primitief wezen zonder rede beschouwd moet worden⁶⁰, toch menen dat dit ophouden met funderen 'vernünftig' is? Het lijkt of we moeten zeggen: van een redelijke mens verwacht je dat hij rechtvaardigingen blijft geven, maar ook dat hij ermee ophoudt. Enerzijds is het onredelijk om niet op te houden met twijfelen en rechtvaardigen, en om zich niet neer te leggen bij datgene wat het leven ons biedt, anderzijds belanden we dan in een niet-redelijk fundament voor de verantwoordelijkheid. Anders gezegd: redelijkheid en eindigheid sluiten elkaar uit.⁶¹

Daar komt bij dat het wellicht in beschouwelijke momenten mogelijk is om te aanvaarden dat alle fundering eindig is, maar dat die mogelijkheid er niet is zodra we ingrijpen of wedervaren – dan is er sprake van een onomkeerbaarheid, die, wil ze verantwoord kunnen worden, volledige rechtvaardiging verlangt.

Tegenover de filosofie van de eindigheid moeten we dan zeggen dat ze in haar bestrijding van het absolutisme zelf vervalt in een uitgangs-

punt van bovenmenselijke draagkracht: we zijn zo eindig, dat wij niet kunnen beschikken over onze eigen rede, en niet kunnen ophouden met funderen wanneer ons dat goeddunkt. De vraag om rechtvaardiging wedervaart ons op onachterhaalbare wijze. Kortom, wie meent dat hij onvoorwaardelijke fundamenteën kan verkrijgen, verkeert in de zelfoverschatting van degene die meent zichzelf te kunnen veroneindigen, maar wie denkt dat hij het zonder onvoorwaardelijke fundamenteën kan stellen, verkeert in de zelfoverschatting van degene die meent alles, inclusief zijn eigen eindigheid, te kunnen dragen.

Toch is onze verdeeldheid tussen het uitgangspunt van de volledige rechtvaardiging, en de onmogelijkheid ervan, niet eigenlijk verscheurdheid: gewoonlijk verkeren we op oneigenlijke wijze in de verdeeldheid, door noch de aanspraak op volstrektheid, noch de onmogelijkheid ervan tot ons toe te laten; onze draagkracht is zo gering, dat we gewoonlijk door onze verdeeldheid niet werkelijk getroffen worden.⁶²

De onmogelijkheid van de juistheid. Wanneer we een ander of onszelf verantwoordelijkheid toekennen, kunnen we niet onder het uitgangspunt van de juistheid der levensuitingen uit. Het is echter de vraag hoe we onze eigen juistheidsaanspraken ernstig kunnen nemen (laat staan die van de anderen), wanneer we beseffen dat de meeste onzer aanspraken uitingen zijn van onbewuste motieven, dat we gewoonlijk verkeren in wat wel wordt genoemd: vervalst bewustzijn en ideologieën.

Veel van onze uitingen zijn niet serieus te nemen, omdat we ze zelf onjuist begrijpen (wat generaties lang kan duren)⁶³, de zichzelf ondoorzichtige mens heeft zich in zijn aanspraken 'je schon verlaufen und verkannt'⁶⁴, dus we moeten een scherp onderscheid maken tussen de regels die we denken te volgen, en de regels waar we ons in werkelijkheid aan houden.⁶⁵ Maar wanneer we altijd bevangen kunnen zijn in illusies die achter onze rug om ontstaan, dus illusies die vallen buiten het bereik van onze taal en ons bewustzijn, omdat die zelf door de buitentalige machten worden gemanipuleerd⁶⁶, dan is niet duidelijk hoe we in concreto het toch noodzakelijke onderscheid tussen werkelijke en schijn-regels kunnen maken. Het is met name twijfelachtig of aan de juistheidsvoorwaarde kan worden voldaan, wanneer we beseffen dat we in het geval van ideologische bepaaldheid vaak niet de indruk hebben, dat we in onze opvattingen door machten buiten ons om worden bepaald.⁶⁷ Het criterium ontbreekt waarmee we een onderscheid kunnen maken tussen onze eigenlijke aanspraken, en pseudo-aanspraken, die het gevolg zijn van verdringing, maatschappelijke machtsverhoudingen enzovoort.⁶⁸ Toch is niet duidelijk hoe we de juistheidsvoorwaarde kun-

nen laten vallen, wanneer we nu eenmaal niet onder onze verantwoordelijkheid uit kunnen. We kunnen nu op twee manieren proberen om de impasse te doorbreken:

(a) Men kan de mens toch het vermogen toekennen, zijn bepaaldheid door machten buiten hem om in te zien en op te heffen, zodat hij ten slotte in staat geacht moet worden, zichzelf ernstig te nemen. Zo meent Habermas dat die mogelijkheid er is, wanneer we een bepaalde vorm van macht-vrij discours tot instelling verheffen. Wanneer er instellingen zouden zijn, die symmetrie tussen gespreksdeelnemers zouden garanderen, zouden alle aanspraken op juistheid in principe 'in Frage gestellt' en 'überprüft' kunnen worden.⁶⁹

In deze opvatting schuilt echter een mens-onmogelijke zelfoverschatting: het is toch niet denkbaar dat we op alle mogelijke duisterheden van onszelf reflecteren, of zelfs maar in de richting van een dergelijke oneindigheid tenderen – wie zoiets gelooft, vergeet de menselijke eindigheid, en de begrensdheid van ons reflectievermogen.⁷⁰ (Zie verder hoofdstuk 4).

(b) Men kan vervolgens overgaan tot de opvatting dat we de eindigheid van ons zelfbewustzijn dan via onze draagkracht moeten aanvaarden – de mens moet leren leven met de eindigheid van zijn juistheidsaanspraken, en dus met de mogelijke onjuistheid en oneigenlijkheid ervan. Maar in dit uitoefenen van draagkracht huist evenzeer zelfoverschatting als in de vorige opvatting: wie kan in oprechtheid zeggen dat hij wellicht een onjuiste mening heeft over, en onbewuste motieven heeft voor zijn levensuitingen, terwijl hij er toch de verantwoordelijkheid voor blijft dragen? Ook hier moeten we zeggen, dat we zo eindig zijn, dat we de aanspraken die met onze verantwoordelijkheid samengaan niet zelf in de hand hebben. Maar dan zijn we verdeeld: we gaan heen en weer tussen de aanspraak op volledige juistheid onzer levensuitingen, en het door crises teweeggebracht besef dat dergelijke aanspraken absurd zijn, terwijl we daarna toch weer onze levensuitingen moeten entameren met de oude volstreckte aanspraken.

Zo blijkt dat hybris behoort tot de menselijke aard: om te kunnen leven moeten we onszelf te buiten gaan in onze aanspraken – we worden dan telkens tot de werkelijkheid teruggeroepen, zonder daarvan werkelijk voor de toekomst te kunnen leren. De menselijke onontkoombare hybris krijgt echter een deels overbodig karakter, wanneer het eindigheidsdenken (bij voorbeeld van Gadamer) of het oneindigheidsdenken (bij voorbeeld van Habermas) eenzijdig wordt verabsoluteerd, zonder dat de noodzakelijke sprong naar de tegengestelde opvatting met

besef wordt voltrokken: dergelijke opvattingen leven in overbodige hybris langs de werkelijkheid heen.

De onmogelijkheid van oprechtheid. Tot de oprechtheidsaanspraak, die voorwaarde is voor de mogelijkheid van het toeschrijven van verantwoordelijkheid, behoort het dat ook de intern met de levensuiting verbonden gebeurtenissen in die oprechtheid worden betrokken. Het probleem van de waarachtigheid is nu hierin gelegen, dat het onmogelijk is om een levensuiting oprecht te ondernemen, wanneer men rekening wil houden met de onvoorziene gevolgen ervan, en met de achteraf noodzakelijk gebleken middelen ervoor. Het voldoen aan de oprechtheidsvoorwaarde wordt onmogelijk, wanneer het later komende pas over de betekenis van de levensuiting beslist⁷¹, en wanneer de levensuiting veelal niet de uitkomst heeft die men zich ervan had voorgesteld.⁷² Bij wijze van voorbeeld kan men aan het volgende denken: geen auteur kan rekening houden met de gevolgen die zijn werken hebben – Goethe noch Marx hadden de realisering van hun gedachten kunnen voorzien. Toch zijn die relaties niet contingent: het verband tussen de gedachten van Marx en de werkelijkheid van het communisme is intern, evenals dat tussen Werther en de Weltschmerz.⁷³ Het is niet duidelijk hoe de auteur op oprechte wijze borg kan staan voor dergelijke onvoorziene ontwikkelingen in de betekenis van zijn werk.

Aan de hand van een ander voorbeeld kan verder verduidelijkt worden, dat hier sprake is van verdeeldheid: wanneer men huwt, en zijn jawoord oprecht uitspreekt, dan zal men die daad niet kunnen beperken tot dat moment zelf of de naaste toekomst. Men zal er het geheel van zijn leven op oprechte wijze in moeten dragen. Het is nu de vraag hoe die levensuiting te verenigen is met het besef dat de meeste huwelijken mislukken, dat men zichzelf noch de ander kent, laat staan de toekomst van de ontwikkeling van de levensvorm. Afgezien van de onmiddellijk als hybris te ontmaskeren bewering van een persoon dat hij wel een dergelijk overzicht over de toekomst bezit, kan men op twee manieren zijn draagkracht uitoefenen door te proberen rekening te houden met de menselijke eindigheid, en toch oprecht te blijven.

(a) Men kan ervan uitgaan dat men kan huwen, terwijl men toch rekening houdt met de mogelijkheid van mislukking. Men kan bij voorbeeld zeggen: 'zoals ik nu ben, denk ik dat ik in staat ben, een huwelijk aan te gaan, maar uiteraard kan ik de toekomstige ontwikkelingen niet voorzien, dus het is mogelijk dat ik er anders over zal gaan denken'. Wie dit aan de vooravond van zijn voorgenomen huwelijk zegt, is onoprecht – degene die op voorhand de eventuele duisternis en mislukking

in zijn levensuitingen incalculeert, kan niet zonder kwade trouw naar de toekomst toe leven. Wie met dergelijke inbreuken rekening houdt, doet er beter aan, deze levensuitingen niet te entameren – wie zich oprecht verbindt voor de toekomst, kan geen twijfel toelaten, niet omdat hij diepere inzichten heeft, maar omdat hij zo eindig is, dat hij de eindigheid van zijn ontwerpen niet kan dragen – degene die met zijn eindigheid rekening houdt, is niet een mens met uitzonderlijke draagkracht, maar een ‘dubbelhartige die onbestendig is in al zijn wegen’.⁷⁴

(b) Wanneer men inziet, dat men niet op voorhand rekening kan houden met de risico's die aan levensuitingen verbonden zijn, dan kan men op de volgende wijze trachten, naar zijn eindigheid te leven: men ziet er, gezien de gevaren, vanaf om zich voor de toekomst te verbinden. Aan een verbintenis als het huwelijk kan men beter niet beginnen, zo luidt de redenering, want de mens moet van ogenblik tot ogenblik zijn opvattingen kunnen herzien in het licht van de ontwikkelingen in zijn levensgeschiedenis – hij kan zijn levensloop nu eenmaal niet voorzien. In deze houding van aanvaarding van de eindigheid in het aangaan van levensuitingen schuilen echter evenzeer kwade trouw en overmoed als in de vorige: we zijn immers zo eindig, dat de interne relaties die onze levensuitingen met elkaar verbinden niet van onze beslissingsmacht afhankelijk zijn – wie probeert om zijn oprechtheid te begrenzen, en zo de verantwoordelijkheid voor zijn eindigheid te dragen, vermindert zijn oprechtheid en verantwoordelijkheid, door het terrein waarop machten van buiten hem bepalen groter te laten worden dan nodig is. Wie bij voorbeeld niet huwt, ten einde met zijn eindigheid rekening te houden, verkeert toch in zelfwording naar de toekomst toe, en aan het eind van zijn leven zal hij zichzelf toch als interne eenheid moeten beoordelen, die hij evenwel onnodig buiten hem om heeft laten ontstaan. Met Rubinstein kunnen wij over de draagkrachtige zeggen: ‘Hier is “wijsheid”: “Alle banden slijten, alle liefde passeert, dat wist je toch? Daarop had je je moeten voorbereiden”. Maar hoe, vraag ik, bereid je je daar dan op voor? Ik zie maar één manier: krentenweger worden, je hart niet investeren, of slechts voor een klein deel’.⁷⁵

We moeten zeggen: wie oprecht zijn levensuitingen aangaat, verkeert in overmoed, en zal zijn neus stoten, maar wie op voorhand zijn aangezicht wil beschermen, komt aan oprechtheid niet toe.

Ook ten aanzien van de hierboven besproken verantwoordelijkheid van de auteur voor zijn geschriften geldt: enerzijds is het hem niet mogelijk om rekening te houden met de betekenis die zijn werken kunnen hebben, anderzijds kan hij evenmin zijn oprechtheid beperken tot een door hemzelf gekozen terrein of periode. Wie er vervolgens van af

wil zien, zijn stempel op de toekomst te drukken middels zijn geschriften, die vergeet dat zijn leven toch toekomstig is, zij het nu op oneigenlijke wijze. We moeten dan besluiten: om oprecht te zijn, moeten we onze levensuitingen en de intern ermee verbonden gebeurtenissen op ons nemen, hoewel we weten dat die mogelijkheid er niet is: wie oprecht wil zijn, kan om die onoprechtheid niet heen, en evenmin kan hij die op zich nemen.

De onmogelijkheid van de integriteit. Voorwaarde voor de mogelijkheid van het toekennen van verantwoordelijkheid is het uitgangspunt van de integriteit. Dat dit uitgangspunt onrealiseerbaar is, is al uit het voorgaande duidelijk geworden: wanneer er voortdurend sprake is van gebrek aan intentionaliteit, van de onmogelijkheid van rechtvaardiging, van twijfel aan de juistheid van levensuitingen, en van onoprechtheid, terwijl die vormen van oneigenlijkheid niet tijdelijk zijn, maar, gezien de menselijke eindigheid, principieel, en wanneer we toch aan het dragen van verantwoordelijkheid niet kunnen ontkomen, dan is het niet mogelijk om onszelf als eenheid op te vatten.

Dat kan ook hieruit blijken: onze levensuitingen worden verantwoord in het licht van ons inzicht in ons leven als geheel. Maar dat inzicht kunnen we pas aan het eind van het leven hebben, omdat toekomstige levensuitingen de betekenis van ons leven telkens veranderen. Toch kunnen we niet nalaten, een dergelijk inzicht in de betekenis van ons leven te veronderstellen, wanneer we onze levensuitingen willen verantwoorden. Dilthey wijst op dit probleem, wanneer hij stelt dat we bij de beoordeling van ieder deel van ons leven inzicht in het geheel moeten veronderstellen, terwijl niettemin geldt: 'Man müsste das Ende des Lebenslaufes abwarten und könnte in der Todesstunde erst das Ganze überschauen, von dem aus die Beziehung seiner Teile feststellbar wäre'.⁷⁶

Om aan de verdeeldheid tussen integriteit en verstrooidheid te ontkomen, kan men nu zijn draagkracht proberen uit te oefenen, door ofwel te beweren dat wij toch eenheid kunnen bereiken door de verstrooidheid te aanvaarden, ofwel te poneren dat we onze eenheid kunnen beperken tot specifieke levensuitingen.

(a) Sommige filosofen menen dat we de problemen die voortvloeien uit de onmogelijkheid, onszelf als eenheid te beschouwen, kunnen opheffen door de verdeeldheid te aanvaarden. Zo stelt Heidegger dat de mens 'je schon in bestimmte Weisen des In-Seins zerstreut oder gersplittert' is⁷⁷, en dat die toestand niet is te vermijden door grote inspanningen, maar dat het ons niettemin mogelijk is om de oneigenlijkheid die bij ons bestaan hoort, op ons te nemen: we bereiken onze een-

heid, door ten allen tijde bereid te zijn onze eenheids-ontwerpen op te geven.⁷⁸ Ook een filosoof van de eindigheid als Gadamer meent, dat wij als degenen die naar de toekomst leven, in staat moeten zijn om de begrensdheid van een dergelijk ontwerp te aanvaarden, en om daarmee de begrensdheid van onze eenheid te erkennen, en wel door voor alle mogelijke doorbraken in onze eenheid open te staan. Hij spreekt dan over de integere persoonlijkheid als degene die weet 'dasz er der Zeit und der Zukunft nicht Herr ist. Der Erfahrene nämlich kennt die Grenze alles Voraussehens und die Unsicherheit aller Pläne . . . Die eigentliche Erfahrung ist diejenige, in der sich der Mensch seiner Endlichkeit bewusst wird. An ihr findet das Machenkönnen und das Selbstbewusstsein seiner planenden Vernunft seine Grenze'.⁷⁹

Tegenover deze filosofen van de eindigheid moeten wij wederom stellen dat zij onvoldoende rekening houden met de eindigheid van de menselijke eindigheid, het onvermogen van de mens om zijn eindigheid te dragen: we kunnen niet zo leven, dat we er tevoren rekening mee houden, dat de door ons ontworpen eenheid van het leven ieder ogenblik doorbroken kan worden. Wie leeft, stelt zich achter zijn levensontwerp; wanneer hij er tevoren rekening mee houdt dat zijn leven niet de eenheid zal hebben, die hij er nu aan onderstelt, dan zullen zijn ontwerpen al te voren de eenheid ontberen, die er toch achteraf aan zal worden toegekend. Bovendien is niet duidelijk hoe iemand in zijn levensuitingen kan laten zien dat hij rekening houdt met de mogelijke doorbraak in de eenheid van zijn leven.

(b) Hoewel we moeten erkennen, dat we onszelf niet als eenheid kunnen opvatten, toch kunnen we onze verantwoordelijkheid niet beperken tot bepaalde, door onszelf uitgekozen levensgebieden – in dat geval zouden we voor geen enkele levensuiting meer de verantwoordelijkheid kunnen dragen, omdat de betekenis van levensuitingen nu eenmaal pas duidelijk is vanuit een verondersteld overzicht over het geheel van het leven. Het is ons niet mogelijk, om onze eenheid te herstellen, door onszelf te verdelen in een deel dat wel, en een deel dat niet behoort tot de veronderstelde levenseenheid.

Zo moeten we zeggen: in iedere verantwoordelijke levensuiting veronderstelt de mens inzicht in zichzelf als levenseenheid, en hij kan niet leven met de gedachte dat die veronderstelde eenheid naar alle waarschijnlijkheid doorbroken zal worden. Er zullen telkens crises ontstaan, waardoor de mens wordt teruggeworpen in het besef van de eindigheid zijner inzichten, maar de aldus opgedane ervaring kan de mens niet verdisconteren in het daarop volgend eenheidsontwerp. (Ook langs deze

verdeeldheid leven we overigens gewoonlijk heen, zodat de verdeeldheid geen verscheurdheid is).

Wie beseft, dat wij in verdeeldheid verkeren, kan zichzelf soms illusies ontnemen. In onze tijd, waarin het dragen van de eindigheid (bij voorbeeld het aanvaarden van sterfelijkheid, het aanvaarden van de sociale en psychologische begrenzing van de verantwoordelijkheid, het aanvaarden van de onbewustheid onzer motieven) bon ton is, kunnen wij onszelf vooral leren, illusies te ontnemen met betrekking tot het menselijk vermogen om zonder illusies te leven: eenheidsontwerpen behoren evenzeer tot ons leven, als de onmogelijkheid ze te realiseren.

De onmogelijkheid van de integriteit der geschiedenis. Wanneer we stellen: om verantwoordelijkheid te kunnen dragen, moeten we uitgaan van de al dan niet stilzwijgende veronderstelling van het overzicht over het geheel van de geschiedenis, dan kan dat postulaat onmiddellijk als onvervulbaar worden gebrandmerkt. Wie kent de wetten waarnaar de samenleving zich ontwikkelt?⁸⁰ Wie kan er aanspraak op maken, dat hij inzicht heeft in het criterium, waaraan gebeurtenissen als al dan niet bevorderlijk voor de eenheid van de wereldhistorie kunnen worden beoordeeld, wanneer onze geschiedenis zich systematisch aan onze wil en ons bewustzijn onttrekt? De gedachte van een geest die de wereldgeschiedenis zou kunnen overzien is absurd: de historische bepaaldheid van het bewustzijn vormt daartegen een onoverkomelijke barrière.⁸¹ De impasse die nu ontstaat, kan men op twee manieren trachten te doorbreken: men kan proberen om toch de volstreekte aanspraak op inzicht in de geschiedenis op een of andere wijze te rechtvaardigen, en men kan proberen om via de draagkracht rekening te houden met de menselijke eindigheid, door te ontkennen dat we inzicht in de wereldgeschiedenis moeten veronderstellen.

(a) De filosofen van de 'kritische theorie' zien wel in dat het onmogelijk is voor de menselijke geest, die immers door machten buiten hem om is bepaald, om aanspraak te maken op inzicht in de ontwikkeling van de geschiedenis. (Hoe zouden we bij voorbeeld nu kunnen bepalen of historische ontwikkelingen wel of geen vooruitgang inhouden in de richting van eenheid?). Deze filosofen nu stellen dat we toch aanspraak op dergelijk inzicht kunnen maken, wanneer we om te beginnen erkennen dat die aanspraak hypothetisch is, dus in de loop van het 'schepjen van de geschiedenis' nog gerealiseerd moet worden (en ook omvergeworpen kan worden).⁸² Vervolgens moeten we er rekening mee houden dat wij op principieel oneigenlijke wijze in de geschiedenis staan, en dus op systematisch verdraaide wijze kennis verkrijgen, terwijl we

toch een zekere mate van aannemelijkheid moeten hebben voor onze aanspraken op inzicht, op grond waarvan we onze bijdrage aan de geschiedenis leveren. We kunnen dan slechts hopen op de mogelijkheid van een dergelijk totaal-overzicht, wanneer er reeds nu specifieke groeperingen zijn, die het recht hebben om zichzelf als 'theoretisch aufgeklärt' te verstaan.⁸³ Vanuit dat ontwerp kan een dergelijke groepering vaststellen dat zijn tegenstanders, die de realisering van het ontwerp trachten te voorkomen, 'temporär gesprächsunfähig' zijn, en dus met geweld bestreden kunnen worden. Volgens de kritische theorie is een dergelijk strategisch handelen, dat ervoor moet zorgen dat de veronderstelde eenheid van de geschiedenis ook wordt gerealiseerd, niet op voorhand te rechtvaardigen, omdat we de werkelijke ontwikkeling van de geschiedenis niet kennen.⁸⁴ Toch meent deze theorie, dat het ontwerp wel achteraf gerechtvaardigd kan worden, en daarom nu reeds, daarop vooruitlopend, op hypothetische wijze kan worden ondernomen.⁸⁵

Tegenover een dergelijke verdediging van de aanspraak op inzicht in de wereldgeschiedenis moeten wij het volgende stellen: deze opvatting is juist, waar ze erkent dat wij buiten een dergelijk uitgangspunt niet kunnen leven. Wat deze filosofie van de oneindigheid evenwel onvoldoende inziet, is dat deze aanspraak op inzicht niet voortkomt uit de grote, maar latente vermogens van de menselijke geest, maar uit de zwakte ervan, die hierin gelegen is, dat wij de eindigheid van ons inzicht in de geschiedenis niet kunnen dragen. Zij erkent niet, dat dergelijke ontwerpen uiting zijn van de menselijke hybris, die telkens onderbroken moet worden door besef van eindigheid. Degenen die dat niet inzien, en menen dat wij onze aanspraken op inzicht werkelijk zouden kunnen inlossen, verkeren in overbodige hybris. Dat blijkt op de volgende manieren:

(i) Een vermogen tot oordelen over de geschiedenis, dat nog bereikt moet worden door strijd tegen datgene wat men vooruitgrijpend beschouwt als belemmering van de voortgang van de geschiedenis, is mens-onmogelijk: wie in een ondoorzichtige geschiedenis zich op niet te rechtvaardigen wijze, onder andere via strijd, ontwerpt naar een toekomst, die moet uitwijzen of de gevolgde strategie juist is geweest in het licht van het aldus bereikte overzicht over de geschiedenis, zal niet kunnen bepalen of dit inzicht de interne consequentie is van de gebruikte machtsmiddelen, of van de logos. (Die bepaling is zeker onmogelijk wanneer tegenstanders daartoe (mond)dood gemaakt moeten worden). Wanneer wij via vooralsnog ondoorzichtige veranderingen worden gebracht tot de gedachte dat wij inzicht hebben, garandeert

niets ons, dat er geen sprake van zelfbedrog – ook een geest die zich bevrijd meent te hebben, blijft eindig, en dus blootgesteld aan de verdenking van ideologische bevangenheid.

(ii) Vervolgens moeten we erop wijzen, dat het niet mogelijk is, om zich onder hypothetisch voorbehoud naar de toekomst te ontwerpen: de levensuitingen die ons inzicht in de geschiedenis moeten garanderen, zijn even onachterhaalbaar als andere levensuitingen. Wie ingrijpt moet er nu van uitgaan, overzicht over de geschiedenis te hebben, en kan zich niet op het hypothetische van zijn inzichten beroepen, want twijfelend ingrijpen kan niet bestaan: 'falsificatie' van een levensuiting maakt die levensuiting niet ongedaan.

(b) Tegenover de filosofie van de oneindigheid bevinden zich diegenen die de eindigheid van onze inzichten ernstig willen nemen. Sommigen menen, dat men zijn verantwoordingsplicht tot bepaalde klassen en groeperingen beperkt kan houden, en toch levensuitingen kan laten zien, die wereldhistorisch te verantwoorden zijn.⁸⁶ Tegenover deze filosofen moeten wij zeggen dat zij, hoewel ze de eindigheid van onze verantwoordelijkheid ernstig nemen, toch in hybris verkeren, omdat ze menen dat de mens zijn verantwoordingsplicht in eigen hand kan nemen, door hem tot bepaalde groepen of perioden te beperken.

Anderen, zoals Gadamer, zijn van mening dat we, in het licht van de eindigheid onzer inzichten, ervan moeten afzien, een wereldhistorische betekenis te hechten aan onze levensuitingen. Natuurlijk moeten we in onze levensuitingen toekomstigheid veronderstellen, maar dat kunnen we slechts met een praktische bedoeling doen, niet verbonden met een aanspraak op theoretisch inzicht.⁸⁷ Terecht stelt deze filosoof van de eindigheid, dat de gedachte, als zouden we kunnen tenderen naar een toestand van inzicht in onze geschiedenis tegenstrijdig is, en dat het denkbeeld van een opheffing van alle macht buiten ons niets is dan een anarchistische utopie.⁸⁸ Toch moeten we tegenover de filosofie van de eindigheid zeggen: wie meent dat wij in staat zijn om de eindigheid van onze inzichten op ons te nemen, door ze slechts een praktische betekenis te geven, zonder werkelijke aanspraken op inzicht eraan te verbinden, die verkeert in een overschatting van de menselijke draagkracht: we kunnen onze verantwoordelijkheid, en daarmee onze verantwoordingsplicht, niet zelf beperken.

We zijn dan zo eindig, dat we niet aan volstrekte aanspraken op inzicht in de geschiedenis kunnen ontkomen. Dat filosofen als Ranke en Dilthey, die de eindigheid van de menselijke geest ernstig namen, ten slotte toch kwamen tot aanspraken op volstrektetheid aangaande de wereldgeschiedenis, kan niet uitsluitend worden bekritiseerd door te wij-

zen op de menselijke eindigheid: bij deze filosofen blijkt ook de werkelijke aard van onze eindigheid, die tevens bestaat in het onvermogen, onze eindigheid te dragen.

Uiteraard worden we wel voortdurend teruggeworpen in het besef van de absurde overmoed, die schuilt in een dergelijk ontwerpen. Toch kunnen we van dergelijke crises niet leren om op eindige wijze te leven, want afzien van het ontwerp ener universele geschiedenis betekent slechts dat deze intern zich ontwikkelende eenheid zich achter onze rug om voortzet. In dit heen en weer gaan tussen entameren en teruggeworpen-worden bestaat ons leven.

Uit onze bespreking van de onmogelijkheid van de uitgangspunten voor de verantwoordelijkheid kan men besluiten: zodra we onszelf of een ander toerekeningsvatbaar achten, veronderstellen we eigenschappen die er niet kunnen zijn. Daaruit volgt dat iedere levensuiting die verantwoord moet worden een schuldige levensuiting is. Omdat wij ons niet aan de verantwoordelijkheid kunnen onttrekken, zijn we dan naar onze aard schuldig, we verkeren op oneigenlijke wijze in de verantwoordelijkheid. Daar komt bij dat onze draagkracht niet voldoende is, om deze oneigenlijkheid aanvaardend op ons te nemen.

Het menselijk tekort nu is zodanig, dat wij ook nog tekort schieten in het leven naar dit tekort, en dat maakt dat onze verdeeldheid geen verscheurdheid is: we kunnen niet zo leven dat we onszelf als tekortschietend beschouwen, maar we moeten onszelf als integer beschouwen – het is immers niet mogelijk om verantwoordelijkheid te dragen in het besef dat het dragen van verantwoordelijkheid onmogelijk is.

Wanneer Peperzak stelt: 'geen mens is in staat te geloven en niemand kan echt menen, dat de kern van zijn leven . . . een innerlijke tegenspraak is. Want als dat waar zou zijn, is het niet meer mogelijk te spreken, te handelen . . . enz.'⁸⁹, dan heeft hij gelijk; maar er moet aan worden toegevoegd, dat de mens evenmin in staat is om te menen dat zijn leven geen innerlijke tegenspraak is. Het uitgangspunt van de eenheid van het leven is niet in de eerste plaats teken van de menselijke kracht, maar eerder van het menselijk onvermogen, om in de verdeeldheid te leven.

Noten

1 Hollak 1972 74.

2 De Boer 1976b 299; 1974a 42.

3 We gaan er dus van uit 'dasz alle extraverbalen Äusserungen erforder-

- lichenfalls durch sprachliche Äußerungen substituiert werden können' (Habermas 1971a 119; Gadamer WM 278), en ook dat de persoon in kwestie zelf besef heeft van de betekenis zijner levensuitingen.
- 4 Wittgenstein BGM Anhang II 8; PU p. 221; Heidegger KM 2 (14).
 - 5 De Boer 1975a 763 – zie Habermas 1971a 116-119; 1973 220, 226, 228; 1976a 251-255.
 - 6 Zie Dray 1957 124.
 - 7 Zie Habermas 1973 213, 218, 219, 225, 226, 239, 240.
 - 8 Zie Habermas 1971a 119.
 - 9 Habermas 1973 222, 225, 226; 1971a 119.
 - 10 Habermas 1973 228, 229; 1976a 254.
 - 11 Gadamer WM 173, 253, 254.
 - 12 Gadamer WM 278. Dezelfde gedachte is bij Habermas te vinden; we moeten er volgens hem niet alleen van uitgaan dat de ander betekenissen toekent aan zijn handelingen, maar ook dat hij in zijn uitspraken de waarheid kan zeggen, en dat zijn handelingen juist kunnen zijn in het licht van normen, die zelf ook op hun juistheid kunnen worden beoordeeld. Van de spreker geldt: 'indem er eine Proposition behauptet, kommt es nicht auf die Wahrhaftigkeit seiner Intention an, sondern auf die Wahrheit der Proposition', en bij interactie geldt dat 'es darauf ankommt, dass die Handlung zu einem anerkannten normativen Hintergrund passt' – Habermas 1973 220; 1976a 208, 209, 245.
 - 13 Gadamer WM 278.
 - 14 Zie De Boer 1975a 763 – Dray 1957 138.
 - 15 Winch 1972 185.
 - 16 Searle 1969 63, 66, 67; Habermas 1976a 245.
 - 17 Zie Wittgenstein PU 606, p. 180, p. 222.
 - 18 Habermas 1973 221; De Boer 1974a 35.
 - 19 Habermas 1976a 253.
 - 20 Winch 1972 70. Winch's 'integrity' is niet hetzelfde als ons begrip 'integriteit'. – Zie Kierkegaard 1847 111, 112; Habermas 1976a 249: 'der Sprecher muss sich "engagieren", d.h. zu erkennen geben, dass er in bestimmten Situationen bestimmte Handlungskonsequenzen ziehen wird'.
 - 21 Gedachten vormen slechts 'ein Ganzes unter sich . . . in Beziehung auf die Eigentümlichkeit des Urhebers' Schleiermacher 1835 III. 3. p. 372.
 - 22 Dilthey VII 232.
 - 23 Ibsen, Brand act I 29 zie 46, 53, 56, 57, 102.
 - 24 Heidegger SZ 384.
 - 25 SZ 390.
 - 26 'Jede Beziehung, die in der Darstellung dieser historischen Persönlichkeit herausgearbeitet werden muss, erhält die höchst erreichbare Sicherheit und Deutlichkeit erst durch ihre Bestimmung vermittle der wissenschaftlichen Begriffe über die einzelnen Gebiete. Und das Verhältnis dieser Gebiete zueinander ist schließlich in einer Gesamtanschauung der geschichtlichen Welt gegründet' – Dilthey VII 142, 143 zie 235, 256.

- 27 Dilthey VII 291.
- 28 Ranke 1888 XV zie 1925 57, 62.
- 29 Dilthey VII 233.
- 30 Gadamer WM 323.
- 31 Habermas 1970a 273.
- 32 Wittgenstein Z 48.
- 33 Dilthey VII 135.
- 34 Stendhal Chartr 69.
- 35 Drösen 1937 41 zie 45.
- 36 'It was not the intention of Aristarchus to anticipate Copernicus, nor of Petrarch to open the Renaissance. To give such descriptions requires concepts which were only available at a later time' Danto, *Analytical philosophy of History* 169, gecit. in Habermas 1970a.
- 37 Apel 1971 38.
- 38 In 1742 reeds stelt Chladenius: 'Insbesondere bei menschlichen Handlungen, wenn sie uns aus einem andern Sehepunkt, als wir sie vorher betrachtet haben, erzählt werden, finden wir nachfolgende unvermoute Eigenschaften' (Chladenius, Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden u. Schriften, par. 312, in Gadamer 1976b). Deze gedachte wordt vervolgens door Schleiermacher aldus verwoord: de geniale productie die een auteur onbewust voortbracht wordt door de interpretator opnieuw voltrokken, maar nu met bewustzijn: 'Die Aufgabe ist auch so auszudrücken "die Rede zuerst eben so gut und dann besser zu verstehen als ihre Urheber". Denn weil wir keine unmittelbare Kenntniss haben, was in ihm ist, so müssen wir vieles zum Bewusstsein zu bringen suchen was ihm unbewusst bleiben kann' (Schleiermacher 1835 I. 7, p. 32; vgl. III. 3, p. 362). Later stelt ook Dilthey dat 'Ausdrücke mehr enthalten, als im Bewusstsein des Dichters oder Künstlers liegt' (Dilthey VII 214). Van de betekenis van een muziekstuk geldt bijv. dat die 'meist dem Künstler nicht erlebbar sein (wird)' (Dilthey VII 222).
- 39 Gadamer WM 356 zie 280, 318, 354, 373.
- 40 Gadamer 'ZW 97, 98.
- 41 Heidegger SZ 222, 308.
- 42 Heidegger SZ 308.
- 43 Albert 1969 13; Wittgenstein BB 14, 15. Albert laat in zijn 1969 6 zien dat dit ook geldt voor andere terreinen dan dat van de kennisverwerving.
- 44 Zie Lakatos 1970 137 – ook Poppers begrip 'corroboratie' wijst in die richting.
- 45 Zie Popper 1968 105.
- 46 Popper 1968 102, 103.
- 47 Feuerbach 1843 15.
- 48 'The whole function of thought is to produce habits of action... To develop its meaning, we have, therefore, simply to determine what habits it produces, for what a thing means is simply what habits it involves... Thus we come to what is tangible and practical as the root of every real

- distinction of thought' (Peirce 1958 123; vgl. James 1901 427).
- 49 Zie bijv. Carnap 1956 49; 1970 214.
- 50 Zie Gadamer WM 252, 263, 265, 271, 279, 282.
- 51 Wittgenstein PU 320, 324; BGM V 19; UG 120, 196, 232, 395, 409, 411, 422.
- 52 Wittgenstein UG 474.
- 53 Wittgenstein BGM I 4; V 20.
- 54 Zie Wittgenstein PU 211, 217, 324, 326, 482-485; BGM I 146; UG 130, 131, 146, 150, 164, 166, 191, 192, 204, 205, 253, 370, 429, 471, 475; vgl. Duintjer 1977 72.
- 55 Wittgenstein PU 212 zie 654; UG 471.
- 56 Ook de latere Heidegger is van mening dat we pas op eigenlijke wijze denken, wanneer we de aanmatiging van het onvoorwaardelijke laten vallen – het willen blijven geven van redenen is niet in overeenstemming met het wereld-gebeuren: de onvoorwaardelijkheid van het rechtvaardigen staat in lijnrechte tegenstelling met de 'Fragwürdigkeit' van het denken – Heidegger VA 178, 179; WhD 110 – zie Duintjer 1966 308, 384.
- 57 Gadamer WM 265.
- 58 Wittgenstein UG 174, 205, 403.
- 59 UG 219, 220, 252, 254, 323-327, 334.
- 60 UG 475, 559.
- 61 UG 425.
- 62 Men zou kunnen proberen om de problemen die ontstaan uit de nauwe verbondenheid van 'rede' en 'rechtvaardiging' op te lossen door te stellen dat er ook sprake kan zijn van logos, wanneer het probleem van de rechtvaardiging nog niet aan de orde is.
- Daartoe zou men zich kunnen beroepen op Heidegger die er immers op wijst dat ieder redelijk funderen een voorafgaand verstaan vereist van zowel het funderende als het gefundeerde – de waaromvraag kan men pas stellen wanneer men al iets verstaat, het 'Seinsverständnis ermöglicht erst das Warum' (WG 65). Dit verstaan is gegeven met dat er menszijn is, en staat evenmin als het menszijn open voor het al dan niet rechtvaardigen ervan (SZ 229; Hum 150). Dit openstaan betreft niet de menselijke subjectiviteit alleen, maar maakt de verbondenheid van mens en wereld (die bepalend is voor het menszijn) pas mogelijk (SZ 17, 227, 228; Duintjer 1966 275, 276). Wie hier naar fundamenteën vraagt, beseft niet van welke aard dit bedenken van het zijn is (WiME 210).
- Men dient er evenwel acht op te slaan, dat het ingebed-zijn van de waaromvraag in een ontslotenheid die deze vraag pas mogelijk maakt, geen oplossing biedt voor de verdeeldheid tussen de noodzaak aan de ene kant, en de onmogelijkheid aan de andere kant, om op te houden met het redelijk funderen wanneer men eenmaal in de ontslotenheid verkeert. Volgens Heidegger zelf 'muss alles ontische Entdecken und Erschlieszen in seiner Weise "begründend" sein, d.h. es muss sich *ausweisen*' (WG 65). Het probleem dat juist dit ontisch rechtvaardigen niet eindeloos mogelijk is, wordt niet opgelost door te wijzen naar de ontologische dimensie die het

- vragen om redelijke fundering pas mogelijk maakt.
- 63 Wittgenstein PB 172, 173.
 - 64 Heidegger SZ 144 zie 58, 222.
 - 65 MacIntyre 1967 101.
 - 66 De Boer 1976b 284. Habermas stelt expliciet dat in onze overlevering 'sich die Repressivität eines Gewaltverhältnisses durchsetzt, das die Inter-subjektivität der Verständigung deformiert und die umgangssprachliche Kommunikation systematisch verzerrt' (Habermas 1970b 99).
 - 67 'Permanenz gewinnt Gewalt ohnehin nur durch den objektiven Schein der Gewaltlosigkeit eines pseudokommunikativen Einverständnis' – Habermas 1970b 101; zie 1971a 120. Vgl. Holzkamp over de secundaire bepaaldheden, die ertoe dienen, macht aan het zicht te onttrekken – Holzkamp 1972 33, 40, 118.
 - 68 Habermas 1971a 121.
 - 69 Habermas 1971a 136; 1970b 102.
 - 70 Gadamer 1971a 74, 78.
 - 71 Gadamer WM 191.
 - 72 Wittgenstein VB 113 zie 118.
 - 73 Zie m.b.t. het marxisme bijv. het betoog van Wellmer die laat zien dat 'die autoritär-bürokratische Organisation gesellschaftlicher Un-Freiheit' zich kan beroepen op 'latente Grundzüge des Marxschen Denkens selbst' (1969 67).
 - 74 Jac. 1 : 6, 8.
 - 75 Rubinstein 1978 59.
 - 76 Dilthey VII 233. Dilthey was niet de eerste die op dit probleem heeft gewezen; zie Sophokles, OR 1529, 1530. Reeds Aischylos laat zien dat het menselijk leven een zodanige eenheid vormt dat het niet tijdens dat leven **beoordeeld** kan worden 'ὀλβισαὶ δεῖρον βίον τελευσάντ' ἐν εὐεστοὶ φιλῇ' (Ag. 928: 'Het is slechts toegestaan een leven gelukkig te noemen wanneer het in welzijn eindigt'). Dezelfde gedachte wordt opgenomen door Ovidius in zijn Metamorfosen: 'ultima semper/Expectanda dies hominis, dicique beatus/Ante obitum supremaque funera debet' (Met III 135).
 - 77 Heidegger SZ 56.
 - 78 SZ 391 zie 299, 308.
 - 79 Gadamer WM 339, 340.
 - 80 Wittgenstein VB 120.
 - 81 Gadamer WM 217.
 - 82 Zo zegt Habermas over de universele geschiedenis: 'Das Ende kann nur situationsgebunden aus der Erfahrung der Reflexion vorweggenommen werden. Deshalb behält der allgemeine Interpretationsrahmen... ein hypothetisches Moment: die Wahrheit des historisch gerichteten Funktionalismus bestätigt sich... allein praktisch in der gelingenden Fortsetzung und Vollendung eines Bildungsprozesses' (1970a 308). Deze gedachte wordt door Wellmer als volgt verwoord: 'Kritik als Wissenschaft kann nur in Verbindung mit einer gelingenden emanzipatorischen Praxis

zwingend gemacht werden; erst ein neuer Zustand erfahrener Freiheit kann die Antizipation möglicher Freiheit bestätigen'. (1969 151).

83 Habermas 1971d 43.

84 Habermas 1971d 44.

85 Habermas 1971d 44.

86 Bijv. Giegel: 'Keineswegs aber ist eine revolutionäre Klasse für die Rechtfertigung ihres Kampfes auf ein solches nachträgliches Einverständnis angewiesen' (1971 280).

87 Gadamer 1971a 77.

88 Gadamer 1971a 74, 82.

89 Peperzak 1972 43.

Hoofdstuk 4

Logos

Inleiding

Nu we de menselijke verdeeldheid hebben laten zien met betrekking tot de telkens veronderstelde maar niet in te lossen aanspraak op autonomie en verantwoordelijkheid, willen we, na de verkennende besprekingen in 3.2., dieper ingaan op een ander aspect van onze dieptegrammatica: de logos die wij in onze levensuitingen veronderstellen te bezitten.

We zullen eerst de verhouding van logos en ondoorzichtigheid behandelen, om daarna in te gaan op de eindigheid van de logos. Ten slotte zullen we ons afvragen of het mogelijk is om met betrekking tot de logos eigenlijkheid te bereiken, hetzij door de eindigheid van onze inzichten op te heffen, of althans te verminderen, hetzij door op aanvaardende wijze open te staan voor de eindigheid.

Logos en ondoorzichtigheid

Willen wij in onze levensuitingen aanspraak op inzicht kunnen maken, dan moeten we veronderstellen dat we deelhebben aan het 'licht' dat de wereld en onszelf doet verschijnen. Zoals Plato het uitdrukt: ons oog is de zon niet, maar moet wel 'ἡλιοειδης' (gelijkend op de zon) zijn¹, willen we in staat zijn, zicht op de wereld te krijgen.

Al kunnen wij slechts aanspraak op inzicht maken dankzij de fundamentele waarheid (ontslotenheid) waaraan we deelhebben, toch zijn we, als eindige mensen, slechts intern verbonden (en niet analytisch – zie 1.2.) met die waarheid: we staan er ook buiten, en richten ons dan ook regelmatig op duisternis en onwaarheid.² Zoals Heidegger het uitdrukt: we kunnen niet leven, wanneer we niet veronderstellen, in ontslotenheid te verblijven³, maar we verkeren evenzeer in verborgenheid en daarmee in onwaarheid⁴, alleen al door onze historische begrensdheid. De vraag is nu, hoe we in concrete gevallen moeten bepalen of we in de waarheid verkeren of niet. Dat is nodig wanneer we onomkeerbare

levensuitingen entameren, waarbij we ons op redelijke wijze door onze inzichten willen laten bepalen (ook al om in staat te zijn die levensuitingen te verantwoorden).

Van oudsher heeft men getracht de zuiverheid van ons inzicht, dat niet langer van onwaarheid doortrokken mag zijn, te bereiken door een verdeling aan te brengen in de mens, tussen een zichzelf niet doorzichtig en een zichzelf wel doorzichtig gedeelte: lichaam en geest. Zo belemmert volgens Plato het lichaam de zuiverheid van onze logos, zodat we er verachting voor moeten hebben, en ons er zoveel mogelijk van moeten losmaken (ἡ ἀπαλλαγῇ).⁵

Ten einde heldere en onbetwifelbare kennis te verkrijgen vatte de grondlegger van de moderne filosofie, Descartes, de scheiding van lichaam en geest nog radicaler op: 'je connus . . . que j'étais une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser, et qui, pour être, n'a besoin d'aucun lieu, ni ne dépend d'aucune chose matérielle; en sorte que ce moi, c'est-à-dire l'âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement distincte du corps'.⁶

Kant heeft weliswaar kritiek op Descartes (omdat deze het ik als object van innerlijke aanschouwing opvat, en niet als subject van het bewustzijn⁷), toch handhaaft hij de cartesische tegenstelling van lichaam en geest, door deze op te vatten als het tegenover elkaar staan van het transcendentale subject dat slechts gedacht kan worden, en de wereld, inclusief het empirisch subject, die gekend wordt middels aanschouwing. Hierdoor behoudt Kant eveneens de zelfdoorzichtigheid van de logos.⁸ Ook Husserl gaat in laatste instantie uit van een scheiding tussen het transcendentale ego dat 'nicht menschliches Ich' is⁹, en de daardoor geconstitueerde wereld, waaronder de mens.¹⁰ Ten slotte vinden we bij Scheler de gedachte dat de mens weliswaar een psychofysische eenheid is (een 'beseeltes Leib' en niet een organisch lichaam waaraan de geest moet worden toegevoegd¹¹), maar dat de zuiverheid van de logos toch bereikt kan worden, wanneer we beseffen dat de mens als persoon zich kan verheffen boven zichzelf en de wereld om 'von einem Zentrum gleichsam *jenseits* der raumzeitlichen Welt aus *alles*, darunter auch sich selbst, zum Gegenstand seiner Erkenntnis zu machen'.¹²

Alle hier beschreven filosofen hebben gemeend de zuiverheid van de menselijke logos, die deelheeft aan de waarheid, en niet doortrokken is van onwaarheid, te kunnen bereiken of bewaren door een verdeling in de mens aan te brengen, tussen een doorzichtig en een niet-doorzichtig deel. We moeten ons nu afvragen, of het aanbrengen van een dergelijke verdeling van de mens een houdbare opvatting is.

Tegen de opvatting dat er zuiver inzicht te bereiken is door de mens in een geest en een lichaam, of in verschillende subjecten te verdelen, is het bezwaar aan te voeren dat de mens zo niet verdeeld is, omdat hij een eenheid vormt. Wanneer Descartes zegt dat de geest (a) zuiver denken is, (b) niet-gesitueerd is, en (c) van niets materieels afhankelijk is, dan kan daarop de volgende kritiek uitgeoefend worden:

(a) In paragraaf 1.1 hebben we laten zien, dat de menselijke logos niet tot het denken beperkt kan blijven, maar zich uitstrekt over ingrijpen en wedervaren, zodanig dat de mens in zijn rol van actor niet kan worden gezien als subject dat bewegingen van zijn lichaam begeleidt met denken¹³, en zodanig dat de mens als degene die wedervaren overkomt niet kan worden opgevat als denker die impressies via zijn lichaam opvangt. Dat de mens als degene die ondergaat als eenheid moet worden opgevat, blijkt al hieruit dat wij zonder verbazing 'psychische' en 'lichamelijke' uitdrukkingen in één adem gebruiken (bij voorbeeld: 'hij leed pijn en wierp zich onrustig heen en weer')¹⁴ Kortom, zoals in de mythe van Prometheus is gebleken, het gegeven dat de mens 'vous' heeft, en 'φρενες', zegt iets over zijn gehele identiteit, die zich uitstrekt tot over zijn vaardigheden, en over zijn wedervaren.¹⁵

(b) Tegenover Descartes moeten we ook in die zin vasthouden aan de eenheid van de mens, dat hij als degene die inzicht verwerft altijd gesitueerd moet zijn: we zouden geen enkel object kunnen identificeren (bij voorbeeld door ernaar te wijzen), wanneer we extensieloze punten zouden zijn. Om tot waarheid te komen moeten we ons als wereldse personen kunnen richten tot onze omgeving: 'it becomes impossible to understand how any identifiable object could be indicated . . . if the perceiver is thought of as an extensionless point, an unsituated consciousness'.¹⁶

(c) De mens als degene die ingrijpt en ondervindt is niet te verdelen, en dat betekent dat er niet een onderscheid gemaakt kan worden tussen de materie en de daarvan onafhankelijke geest, in tegendeel: het hele bestaan van de mens moet doortrokken zijn van logos (en van de afwezigheid ervan). Zoals Feuerbach het uitdrukt: het lijf behoort tot de aard van de mens als degene die in logos leeft, maar dat betekent niet dat de mens wordt gereduceerd tot materie of een organisme – de lijfelijke mens is in zijn geheel degene die in logos leeft, en die logos kan niet worden opgevat als abstracte rede *in* de mens. Er is sprake van een 'vernünftige Einheit von Kopf und Herz, von Denken und Leben'¹⁷, dus de mens als degene die in logos verkeert, is niet een geest naast een

lichaam maar de eenheid van een geestelijke lijfelijheid.¹⁸

Analoge kritiek kan worden uitgeoefend op de radicalisering van het cartesianisme, zoals we die bij voorbeeld bij Kant aantreffen: Kant moet wel tot de gedachte van twee subjecten in de mens komen – het ik als denkend subject kan niet gekend worden, maar kan toch kennis hebben van het ik als fenomeen (het empirisch ego).¹⁹ Maar de mens is niet in twee subjecten, een transcendentiaal en een empirisch ego, op te delen. Hetzelfde probleem ondervindt ook Scheler: hij wijst er wel op dat de mens een psychofysische eenheid is, maar toch handhaaft hij een verdeling in de mens op een hoger niveau: 'Nicht . . . , Leib und Seele oder Körper und Seele oder Gehirn und Seele im Menschen sind es, die irgend einen ontischen Gegensatz bilden. Der Gegensatz, den wir im Menschen antreffen . . . ist von viel höherer und tiefgreifender Ordnung, es ist der *Gegensatz von Geist und Leben*'.²⁰ Maar de mens kan niet worden verdeeld in een machtloze geest, en een blind leven.

Ook Husserl ontkomt niet aan soortgelijke bezwaren: in zijn opmerkingen bij Husserls Encyclopaedia Britannica artikel wijst Heidegger diens gedachte dat er een niet-menselijke transcendentiaal ego is af met de opmerking dat het hier juist een vermogen van de mens als eenheid betreft. In de transcendentale constitutie is er sprake van een 'menschliche Möglichkeit, in der der Mensch gerade zu sich selbst kommt'. We kunnen, zo stelt Heidegger, de mens-in-de-wereld niet verdelen in een transcendentiaal subject en een daarvan afhankelijke wereld die er in principe van los te denken is: 'Gehört nicht eine Welt überhaupt zum Wesen des reinen ego?' – maar dan is de logos niet een vermogen van een transcendentiaal subject, maar een mogelijkheid van onszelf als eindige mensen – en als zodanig vormen we een eenheid die oorspronkelijker is dan de dualiteit van lichaam en ziel.²¹ Het ideale subject 'in' de mens is een 'phantastisch idealisiertes Subjekt'.²²

Zodra men het dualisme loslaat, heeft men wel de menselijke eenheid hersteld, het probleem doet zich echter onmiddellijk voor, hoe men in deze omstandigheden de zuiverheid van de logos moet bewaren tegenover de bedreiging van duisternis en onwaarheid – de menselijke eenheid van lijfelijheid en gesitueerdheid is immers eindig²³, zodat de toch onontbeerlijke interne relatie tussen menselijke logos en doorzichtigheid duurzaam is doorbroken. Anders gezegd: wanneer de mens als degene die in logos leeft lijfelijk en gesitueerd is, vormt het cogito niet een zichzelf doorzichtig bewustzijn: het zelfbewustzijn kan niet langer beschouwd worden als het laatste fundament van de kennis – we weten wel dat we er zijn, maar daarmee weten we nog niet wie we zijn.²⁴

We lijken nu in een impasse te zijn beland: enerzijds moeten we zeker zijn van onze inzichten wanneer we onze onomkeerbare levensuitingen op redelijke wijze willen entameren, anderzijds is er geen instantie in ons die het mogelijk maakt om op definitieve wijze waarheid en onwaarheid en duisternis te onderscheiden, omdat we weliswaar een eenheid vormen, maar daarmee ook aan eindigheid en historiciteit zijn overgeleverd. Men kan nu de eigenlijkheid in de logos op twee manieren proberen te realiseren, hetzij door aan de eindigheid van de logos te ontkomen (a), hetzij door deze eindigheid op open wijze te aanvaarden (middels het uitoefenen van draagkracht) (b).

(a) Opheffing van de eindigheid. Wanneer men wil vasthouden aan de gedachte dat wij in onze aanspraken op inzicht op volstrektheid moeten bogen, dan zal men de eindigheid van de logos als accidenteel moeten beschouwen: zij moet in principe op te heffen zijn, althans verminderd kunnen worden.

Men kan dan allereerst, met de historische school, stellen dat het besef van onze eindigheid en historiciteit ons meteen uit die eindigheid en historiciteit verheft. Zo benadert volgens Ranke de historicus, die zich van de eindigheid zijner levensvormen bewust is, de goddelijke kennis, en vinden we bij Dilthey de opvatting, dat het historisch bewustzijn van de eindigheid van ieder historisch fenomeen de 'letzte Schritt zur Befreiung der Menschen' is, en dat daarmee de mens souvereiniteit bereikt: 'der Geist wird souverän allen Spinneweben dogmatischen Denkens gegenüber'. Maar een dergelijke opvatting is niet houdbaar, zoals Gadamer terecht heeft opgemerkt: Dilthey ging aanvankelijk wel uit van de eenheid van leven en logos, maar verviel ten slotte toch in een vorm van cartesianisme, door te menen dat we middels besef van historiciteit in staat zouden zijn volstrekt zekere en onvoorwaardelijke waarheid te bereiken, en dat is 'eine gegen das Leben gerichtete Bewegung', want daarin wordt de onvermijdelijkheid van de ondoorzichtigheid, die het gevolg is van de historiciteit, die ons immers blijvend onverwacht wedervaart, vergeten.²⁵

Men kan ook trachten, de gedachte aan vooruitgang van de menselijke logos naar volstrektheid aannemelijk te maken door aan te sluiten bij de gedachte dat de mens nog moet worden wie hij is (paragraaf 1.1): men stelt dan dat de mens in zijn aanspraken op inzicht 'contra-feitelijk' is, waarmee wordt bedoeld dat hij ervan uitgaat in een vorm van eigenlijkheid te verkeren, die onbelemmerde en onvoorwaardelijke

waarheid garandeert, hoewel hij weet dat die eigenlijkheid nog niet is gerealiseerd. De mens wordt echter wel opgeroepen om de eigenlijkheid, die hij wel moet veronderstellen, te verwerkelijken. Zo aanvaardt men in de 'kritische theorie', zoals Habermas die opvat, de gedachte dat aanspraken op inzicht onvoorwaardelijk zijn, terwijl men ook erkent dat wij in duisternis en eindigheid verkeren. Niettemin kunnen wij onze onvoorwaardelijke aanspraken op inzicht handhaven, aldus deze opvatting, door in te zien dat ze gemaakt worden, op contra-feitelijke wijze, onder aanname van een ideale gesprekssituatie.²⁶

Ook een dergelijke opvatting echter is onhoudbaar: in de eerste plaats is niet in te zien hoe het contra-feitelijke van deze uitgangspunten te verminderen zou kunnen zijn, wanneer onverwacht en onvermijdelijk wedervaren behoort tot de menselijke aard, en dus ook tot de menselijke inzichten. Hoewel men in de kritische theorie erkent, dat we in de regel niet voldoen aan de ideale voorwaarden die het bereiken van onvoorwaardelijke waarheid mogelijk moeten maken, meent men toch dat realisering van de volstreekte logos niet a priori onmogelijk is.²⁷ Maar levensuitingen en levensvormen moeten regelmatig worden uitgevoerd, en kunnen slechts in uitzonderlijke gevallen worden doorbroken, willen ze hun identiteit bewaren (zie 1.3). Het is niet duidelijk hoe men verbeteringen in een bestaande levensvorm zou kunnen aanbrenge, wanneer aan die levensvorm gewoonlijk niet kan worden voldaan, of men zou alsnog de mens moeten verdelen in een eigenlijk a-historisch zelf en een oneigenlijke historische persoonlijkheid (zie hieronder).

In de tweede plaats vormt het uitgangspunt van de contra-feitelijkheid van onze kennisaanspraken slechts een verschuiving van het logos-probleem: men zal immers als eindig en historisch subject telkens in concrete gevallen moeten kunnen bepalen, of er sprake is van een vooruitgang in de richting van de veronderstelde ideale situatie, en wel aan de hand van een maatstaf die op dat moment universeel en onvoorwaardelijk kan worden toegepast – en juist dat is de eindige en historische mens niet gegeven. Wanneer men dan, met Habermas, terugvalt op de stelling dat de bepaling van vooruitgang in onze kennisaanspraken, en de maatstaven daarvoor, slechts hypothetisch is en in de loop van de geschiedenis kan veranderen²⁸, dan is men niet in staat om het probleem waar het om gaat op te lossen, namelijk de onontbeerlijkheid van onvoorwaardelijke inzichten in het licht van de onomkeerbaarheid van levensuitingen die redelijk te verantwoorden moeten zijn – en de kritische theorie kan ook niet aangeven onder welke omstandigheden het hypothetisch karakter van de onvoorwaardelijkheid opgeheven kan worden. Kortom, het is niet duidelijk hoe de contra-feitelijkheid,

die men inderdaad moet aannemen om de onvoorwaardelijkheid van onze aanspraken op inzicht te handhaven, ooit in feitelijkheid om te zetten is.

Men kan vervolgens trachten om de eindigheid van de logos op te heffen, of althans te verminderen, door de mens als eindig subject van de logos aan een analyse te onderwerpen, en wel zodanig dat de duisternis en onwaarheid waarin hij verkeert tot zijn besef doordringen, en in doorzichtigheid verkeren. Men kan bij voorbeeld de psychoanalyse als volgt opvatten: het menselijk zelfbewustzijn is geen laatste instantie die volledige waarheid garandeert, omdat de mens wordt bepaald door onbewuste motieven, verdringen enzovoort. Via het analytisch gesprek evenwel kan men een zelf-reflectie bewerkstelligen, die ons in staat stelt om op bewuste wijze tot onszelf te komen, en daarmee op eigenlijke wijze in de logos te leven. Om Freud aan het woord te laten: 'Es musz wohl die Ersetzung des Unbewuszten durch Bewusstes, die Uebersetzung des Unbewuszten in Bewusstes sein, wodurch wir nützen. Richtig, das ist es auch. Indem wir das Unbewusste zum Bewussten fortsetzen, heben wir die Verdrängungen auf, beseitigen wir die Bedingungen für die Symptombildung'.²⁹

Een dergelijke analytische zelfreflectie, hoe nuttig ze ook kan zijn ter bestrijding van neurosen, is evenwel niet geschikt om de zuiverheid van de logos veilig te stellen of maar te vergroten. Wanneer men aan de analytische zelf-reflectie, zoals bij voorbeeld Habermas, een meer dan incidentele, afwijkingen bestrijdende betekenis geeft, dan miskent men in de eerste plaats dat de criteria voor wat geldt als neurotische afwijking, en wat geldt als verbetering daarvan, zelf historisch van aard zijn, op een wijze die ons op onachterhaalbare wijze wedervaart.

En in de tweede plaats vervalt men dan weer in het dualisme, zij het op specifieke wijze: wil men de analytische zelfreflectie beschouwen als teruggave van het eigenlijke zelf, dat zich in een volledige zelf-doorzichtigheid bevindt, dan veronderstelt men impliciet dat de mens uit twee zelden bestaat, een oorspronkelijk zelf, dat onder ideale omstandigheden tot volstreekte waarheid had kunnen komen, en een historisch zelf dat in duisternis en onwaarheid is komen te verkeren door bij voorbeeld onderdrukkende omstandigheden en een onjuiste opvoeding. Zo spreekt Habermas over de 'virtuelle Ganzheit' van de mens, die door het model van de zuivere communicatie wordt gepresenteerd, en die doorbroken is door maatschappelijke onderdrukking en 'fehlgeleitete Bildung'. Wanneer we analytische zelfreflectie uitoefenen, zouden we onszelf als eenheid kunnen hervinden.³⁰ Maar dan ontstaan weer alle problemen van het dualisme: de mens kan toch niet verdeeld worden in een eigen-

lijk subject dat zichzelf doorzichtig is, en een maatschappelijk en pedagogisch bepaald deel dat voor onwaarheid en verhulling zorgt. De mens is een eenheid waarvan historische en opvoedkundige relaties niet zijn los te maken, en daarmee is hij op onachterhaalbare wijze aan weder-varen overgeleverd. Onwaarheid en verhulling zijn dan onlosmakelijk met onze logos verbonden – via analytische zelfreflectie kunnen wij niet een zelf met paradijselijke eigenlijkheid bereiken, dat ons van de smetten van onwaarheid en duisternis zou bevrijden. (Bovendien is er geen enkele garantie dat zelf-inzicht wat op analytische wijze is verkregen ook de obstakels voor de zuiverheid van de logos uit de weg zou ruimen – het is heel wel denkbaar dat die beperkingen ons blijven wedervaren, ondanks het inzicht dat wij erin verworven hebben).

We moeten dan besluiten dat veroneindiging van de logos onmogelijk is, omdat het onaanvaardbaar dualisme er het onvermijdelijk gevolg van is.

(b) *Aanvaarding van de eindigheid.* Wanneer de mens zich niet van zijn eindigheid kan bevrijden, zodat zijn logos doortrokken zal blijven van duisternis en onwaarheid, schijnt de enige mogelijkheid om op eigenlijke wijze in de logos te verkeren, hierin gelegen te zijn dat men zijn draagkracht uitoefent, dus de eindigheid van de logos aanvaardt, en zich openstelt voor de steeds bestaande en niet te keren dreiging van onwaarheid. Zo wijst Gadamer erop dat het ondenkbaar is dat wij zelf-doorzichtigheid zouden bereiken³¹: de gedachte van een volledig zelf-inzicht is 'ein hybrider Ehrgeiz'. Niettemin meent Gadamer dat er eigenlijkheid is te bereiken in de logos: er bestaat zijns inziens geen werkelijke tegenstelling tussen het bewuste en het onbewuste.³² Eigenlijkheid is te bereiken wanneer we ons openstellen voor ons niet-weten: de delfische oproep 'ken uzelve' betekent: zie in dat ge mens zijt en geen god.³³

Al eerder had Heidegger gezegd dat de logos, die 'Sorge um das Endlich-sein-können' is, onherroepelijk eindig blijft: de beschrijving van de eindigheid is zelf eindig, en kan geen enkele aanspraak op volstrektheid maken: 'Wir haben die Anmaszung alles Unbedingten hinter uns gelassen'.³⁴ Hij stelt dat de mens weliswaar 'bedrängt' is door de 'Irre' die tot de aard van de logos behoort, zodat het denken altijd in tweespalt verkeert, maar dat er toch eigenlijkheid voor hem te bereiken is, door zich voor de verborgenheid en de onwaarheid open te stellen – we moeten komen tot de 'Gelassenheit der Milde, die der Verborgenheit des Seienden im Ganzen sich nicht versagt'. De werkelijke openheid 'eignet sich die Unwahrheit eigentlich zu'.³⁵ Het gevaar voor de eigenlijkheid

van de logos is niet gelegen in de verborgenheid, maar in het hybride vergeten van die verborgenheid. Onwaarheid en verborgenheid zijn niets negatiefs, maar juist 'ein Bergen, das noch Unentborgenes verwahrt'.

Op twee manieren moeten wij nu laten zien dat de eindigheidsfilosofie niet in staat is om de menselijke aanspraken op inzicht te verantwoorden, en daarmee de integriteit van de logos te bewaren.

(a) Zoals we al eerder opmerkten bevindt zich in de opvatting dat we de verborgenheid en onwaarheid in de logos zouden kunnen dragen een impliciete aanspraak op oneindigheid, die mens-onmogelijk is, de aanspraak namelijk op draagkracht, met betrekking tot de logos geconcretiseerd als *docta ignorantia*. In deze *docta ignorantia* verkeren is ons niet mogelijk, want in onze concrete levensuitingen moeten we aanspraak maken op de volstreckte juistheid van onze inzichten. Ten overvloede kunnen we dat nog eens aan enkele voorbeelden illustreren.

Om te beginnen is het duidelijk dat het de eindige mens niet mogelijk is om zich tevreden te stellen met de mogelijke onwaarheid van zijn inzichten – zodra men bij voorbeeld met Heidegger de mening is toegedaan dat in de technologische wereldontsluiting mogelijk(er)wijze onwaarheid schuilt omdat andere mogelijke verhoudingen met de wereld niet meer tot ons doordringen, dan is men niet langer in staat om op integere wijze gelatenheid te betrachten: wie zich tegen de onwaarheid niet verzet, kan direct van fatalisme beschuldigd worden. (Zo noemt Apel de filosofie van de gelatenheid een 'neuartige Schicksalsgläubigkeit').³⁶ We zijn zo eindig dat we met onwaarheid niet kunnen leven, ook al weten we dat wij ons nooit van de onwaarheid los kunnen maken.

Hetzelfde geldt voor de verborgenheid die met onze levensuitingen samengaat. Niemand kan ontkennen dat de inzichten die in onze cultuur opgeld doen relatief zijn: we zijn niet in staat om de inzichten van andere levensvormen te beoordelen, en we zijn evenmin in staat om in de historische wijzigingen van de meest fundamentele inzichten progressie of regressie te ontdekken.³⁷ En toch zijn we zo eindig, dat we niet in een dergelijke relativisme kunnen verkeren: we kunnen niet in onze levensuitingen laten zien dat we andere levensvormen in hun mogelijke waarheid ernstig nemen.³⁸ Om een voorbeeld aan te halen: hoe moeten wij in onze tijd, die de gedachte aan het voortbestaan na de dood niet langer aannemelijk acht, erkennen dat de Middeleeuwer die haast niet anders kon dan geloven in het hiernamaals, ook aan de eindige waarheid deel heeft – toch niet door te stellen dat de gelovige op zijn wenken bediend wordt, en in de hemel komt, en de ongelovige niet?

Zodra wij een opvatting huldigen, zijn we, gezien de eindigheid van onze draagkracht, niet langer in staat om tegengestelde opvattingen als mogelijk waar te beschouwen.

Aldus blijkt de filosofie van de oneindigheid niet volstrekt terzijde geschoven te kunnen worden. Het valt niet te ontkennen dat de mens naar de zuiverheid van de logos streeft, en deze ook veronderstelt te kunnen bereiken. Wanneer bij voorbeeld Husserl op zijn beurt Heidegger bekritiseert, door te stellen dat deze op dogmatische wijze uitgaat van de eindige mens als kennissubject, terwijl in een dergelijk eindig 'Weltbegriff' van de mens nu juist de volstreekte subjectiviteit verondersteld moet zijn³⁹, dan moeten we Husserl in zoverre gelijk geven, dat wij ons niet tevreden *kunnen* stellen met de inzichten van een eindige en veranderlijke mens. In tegenstelling tot de filosofie van de oneindigheid moeten wij er echter de nadruk op leggen, dat onze aanspraken op onvoorwaardelijk inzicht niet alleen het gevolg zijn van onze bijzondere kenvermogens, maar ook van ons onvermogen, ons in de eindigheid te schikken.

(b) Op een andere manier, namelijk via de verhouding tussen het kennissubject en zijn object, blijkt nogmaals, dat we ons aan de aanspraak op onvoorwaardelijkheid van onze inzichten niet kunnen onttrekken.

De gedachte dat de mens zich in zijn logos boven de wereld en zichzelf verheft ligt immers in de aard van de subject-object verhouding zelf – wij kunnen het verwerven van inzicht niet anders zien dan als begrijpen: we krijgen via inzicht macht, over de wereld en onszelf – bevatten is tegelijkertijd vatten, in de hand krijgen, het is ons haast niet mogelijk om objectivering niet te beschouwen als het zich toeëigenen van het gekende. Toen bij voorbeeld Einstein in de klassieke natuurwetenschap problemen ontdekte, die het gevolg waren van de eindigheid van de onderzoeker, calculeerde hij in zijn relativiteitstheorie de lijfelijke standplaats van die onderzoeker in – dat nu heeft slechts zin wanneer men ervan uitgaat dat door het verwerven van inzicht de eindigheid verminderd wordt.⁴⁰ En hetzelfde geldt voor de kennis van geschiedenis en cultuur: we kunnen er niet omheen, dergelijke kennis als 'verruiming' van onze mogelijkheden te zien, als 'verheffing' of 'verrijking' van onze persoonlijkheid. De eindigheidsfilosofie kan er wel op wijzen dat er van een dergelijke vooruitgang geen sprake is, toch kan ze er geen behoorlijk alternatief voor geven: de eindigheidsfilosofie kan wel uitgaan van een 'wirkungsgeschichtliches Bewusstsein', een bewustzijn dat de eindigheid en historiciteit niet vermindert door het besef ervan, toch is een dergelijk bewustzijn niet voorstelbaar. Zoals eindigheids-

filosofen zelf ook wel toegeven behoort het tot de aard van de logos, zich te verheffen boven datgene waarvan hij het besef is.⁴¹ Een wijsgeer als Gadamer erkent dan ook dat het de kracht van de reflectiefilosofie is, dat er geen positie denkbaar is, die niet in de reflectiebeweging van het bewustzijn kan worden opgenomen⁴² – en het is opvallend dat Gadamer deze opvatting nergens werkelijk bestrijdt: in zijn filosofie blijven de tot zelfdoorzichtigheid leidende reflectie en het besef van eendigheid naast elkaar staan, zonder dat ze met elkaar geconfronteerd worden.

Wanneer dan Gadamer de reflectiefilosofie van hybris beschuldigt⁴³, dan moeten wij hem gelijk geven, maar eraan toevoegen, dat de eendigheidsfilosofie zelf in de hybris verkeert van de gedachte dat de mens zich in zijn draagkracht zou kunnen onttrekken aan de aanspraak op zelftoeëigening die zich in iedere inzietsrelatie bevindt.⁴⁴

Wederom moeten wij besluiten dat de mens niet kan leven naar de logos waarin hij toch moet veronderstellen te leven: de mens als degene die waarheid verlangt en veronderstelt te hebben kan zichzelf niet worden. We kunnen ons aan het maken van onvoorwaardelijke aanspraken op inzicht niet onttrekken, al weten we dat onze logos niet te veroneindigen is.

We moeten besluiten dat de mens als degene die in logos leeft verdeeld is. Die verdeeldheid is echter niet gelegen in het naast elkaar bestaan van diverse subjecten, of van een lichaam en een geest, maar in het gegeven dat we in onze volstreckte aanspraken op waarheid telkens buiten onszelf treden, terwijl we even vaak uit deze hybris in onze eendigheid worden teruggeroepen, zonder dat we, door onze draagkracht uit te oefenen, kunnen afleren, om vervolgens weer tot volstreckte aanspraken over te gaan. De verdeeldheid van de mens is niet een tegenstelling van geest en lichaam, of van een eindig en een oneindig gedeelte, maar is hierin gelegen, dat de aardse en stoffelijke mens zichzelf te buiten moet gaan in goddelijke aanspraken op inzicht, die zijn aardsheid niet verminderen.

Aldus bevinden wij ons in de nabijheid van de opvattingen van Kant, die erop wijst dat de menselijke rede 'das Unbedingte . . . verlangt'.⁴⁵ Dit onvoorwaardelijke wordt evenwel nooit in de ervaring aangetroffen, maar is een transcendentale idee, die weliswaar haar oorsprong vindt in de ervaring, maar uiteindelijk slechts te begrijpen is vanuit de subjectieve behoefte van de menselijke logos aan volledigheid.⁴⁶ Voor Kant evenwel is deze volstrektheid slechts een regulatief principe, dat de rede tot vervolmaking aanspoort, maar er niet een constituerend begin-

sel voor is.⁴⁷ De filosofie van de verdeeldheid daarentegen wijst erop dat de onvoorwaardelijkheid van de logos op onontkoombare wijze contrafeitelijk is: er wordt niet alleen op geantecipeerd, maar er wordt reeds nu van de verwerkelijking ervan uitgegaan, hoewel die realisering niet door de eindige mens kan worden bereikt.

Onze opvatting aangaande de verdeeldheid van de mens die in logos moet leven, een verdeeldheid die niet als het naast elkaar bestaan van verschillende subjecten in de mens kan worden opgevat, wint aan aan-nemelijkheid, doordat de grondslagen van het westers denken, de joodse en Griekse traditie, slechts in het licht van deze opvatting van de verdeeldheid te verstaan zijn. Wij willen met enkele aanduidingen volstaan.

– Wanneer in het Bijbels scheppingsverhaal wordt gesproken over de formatie van de aardemens, vergankelijke stof waarin de levensadem wordt geblazen⁴⁸, dan is er geen sprake van een psycho-fysisch dualisme, of van een naast elkaar plaatsen van een eindig en een niet-eindig gedeelte: de stof waarover het hier gaat, zal aanduiding zijn van de vergankelijkheid en beperktheid van het aardse, de levensadem moet verwijzen naar het hogere waaraan de mens deelheeft.⁴⁹

Dat in deze verhouding van aardseheid en goddelijkheid verdeeldheid schuilt, blijkt dan uit de episode van het eten van de boom der kennis. Na deze daad sprak God: 'Zie, de mens is geworden als onzer één, kennende het goed en kwaad'⁵⁰ – maar juist deze kennis houdt een duivelse verlokking in voor de mens: wij kunnen niet leven met een dergelijk inzicht, en zijn daarmee schuldig geworden aan onze eindigheid: 'De mens is, in zijn formeel vermogen tot zelftranscendentie, in feite zijn creatuurlijke levensvorm te buiten gegaan'.⁵¹

– Hierboven lieten we zien dat er in de Griekse tragedie, althans bij Aischylos, geen sprake is van een verdeling van de mens in een lichaam en een daarvan onafhankelijke geest. Dat neemt niet weg dat Aischylos wel degelijk de nadruk heeft gelegd op de verdeeldheid van de menselijke logos, maar dan opgevat als hybris die hoort bij de eindige mens die vergeefs voor de zelfvergoddelijking opteert. De misdaad van Prometheus is hierin gelegen dat hij het vuur van de logos, dat tot de waardigheid van de goden behoort, heeft gegeven aan de ἐφήμεροι, de creaturen van één dag⁵² – dat geschenk nu gaat de juiste maat te buiten (καίρου πέρα), zodat de verblinde mens veroordeeld is tot krachteloosheid, en als het ware permanent in een droom verkeert.⁵³

– De gedachte van de verdeelde logos, die niet bestaat in een naast elkaar bestaan van verschillende objecten in de mens, is in de moderne

tijd het duidelijkst verwoord door Pascal: de mens heeft deel aan het aardse zowel als aan het hemelse (hij is 'roseau pensant')⁵⁴, en dat betekent dat de mens zichzelf in zijn aanspraken op inzicht overstijgt (L'homme passe infiniment l'homme'), maar onmiddellijk wordt teruggeroepen uit die hybris in het besef van zijn eindigheid.⁵⁵ Dit besef van eindigheid leert ons echter niet de overmoed van onze onvoorwaardelijke kennisaanspraken te laten varen: we zijn niet in staat om niet naar de waarheid te verlangen.⁵⁶ Kortom: 'Nous sentons une image de la vérité et ne possédons que le mensonge. (Nous sommes) incapables d'ignorer absolument et de savoir certainement'.⁵⁷

Noten

- 1 Plato Rep 508b; zie Aristoteles Met II 993a/b.
- 2 Plato Rep 508d.
- 3 Heidegger SZ 229.
- 4 Heidegger KM 24 (31), 134 (128).
- 5 Plato Phaed 65 c, d, 66a.
- 6 Descartes DM 4me partie. In zijn monadologie voert Leibniz Descartes' gedachte door, en schrijft een geprestabiliseerde harmonie toe aan geest en lichaam, zodanig dat ook het lichaam van de persoon nog wordt gepresenteerd in de monade). Leibniz Monadologie par. 62). Descartes stelde weliswaar dat de menselijke geest eindig is (dat in tegenstelling tot de menselijke wil), hij meende niettemin dat wij, na de zuivering van onze geest, kennis kunnen verwerven die volstrekt zeker is – onjuistheden ontstaan slechts wanneer we ons door onze wil laten meeslepen en oordelen geven over zaken die ons niet op evidente wijze voor ogen staan: 'quoties voluntatem in iudiciis ferendis ita contineo, ut ad ea tantum se extendat quae illi clare et distincte ab intellectu exhibentur, fieri plane non potest ut errem' (Med IV 62).
- 7 Kant Prol. 337; KrV 402, 405.
- 8 'Es kann uns hier nicht entgehen, weil, was Vernunft gänzlich aus sich selbst hervorbringt, sich nicht verstecken kann, sondern selbst durch Vernunft ans Licht gebracht wird' – KrV AXX; zie Refl. 3: 'Aber ich suchte etwas Gewisses, wenn nicht in Ansehung des Gegenstandes, doch in Ansehung der Natur und der Grenzen dieser Erkenntnisart'.
- 9 Husserl, Huss. IX 275 – vgl. Cartesianische Meditationen 189, waar het gaat over 'das mediterende ego, das sich als die absolute und letzte Voraussetzung findet für alles, was überhaupt ist, und das sich nun nicht mehr als Mensch in der Welt, sondern als dasjenige ego findet, in dem wie die Welt überhaupt so dieser Mensch Seinssinn erhält' (In Huss I 189).
- 10 Zie De Boer 1978c 493, 494.
- 11 Scheler 1923 243 zie 257, 262.
- 12 Scheler 1929a 47 zie 80; 1929b 97, 120.

- 13 Zie ook Hampshire 1959 69 over de mens: 'Intentional movement gives him his sense of being in the world, and prevents him from thinking of himself as a neutral point. He could not think of his experience of the world as a succession of impressions and ideas, unless he thought of his own movements as mere impressions also'.
- 14 Wittgenstein PU 421.
- 15 Zie Aischylos Prom 444, 506 – met betrekking tot de logos in het weder-varen denke men aan het koor dat in de Ag. Cassandra vergelijkt met de klagende nachtegaal, waarop Cassandra antwoordt dat de nachtegaal die geen weet heeft van het sterven dat hem wacht, een zoete levenstijd heeft zonder tranen, terwijl zij daarentegen weet dat haar de vernietiging wacht (Ag. 1147vv).
De onvermijdelijkheid van de eenheidsopvatting van de mens met betrekking tot zijn logos blijkt ook bij Aristoteles: hij is weliswaar van mening dat de mens verdeeld is in een deel dat 'a-logos' is, en in een deel dat in logos verkeert (zie bijv. Eth. Nic. I 1102a 29, 30), maar stelt toch dat delen van de geest die a-logos zijn, niettemin aan de logos deelhebben (ibid. 10vv). Als het 'orektikon' (het strevende gedeelte) dat a-logos is, niet toch aan de logos zou deelhebben, zou er geen sprake kunnen zijn van aansporing en afwijzing met betrekking tot strevingen (ibid. 30vv). (Men bedenke overigens: wij bekritisieren Descartes niet omdat hij de rede tot het denken beperkt – zijn begrip 'cogitatio' omvat immers 'voluntatis, imaginationis et sensuum operationes' – maar omdat hij de logos losmaakt van het ingrijpen en wedervaren van de mens).
- 16 Hampshire 1959 41, 45, 54-58; zie Plessner 1953 139; Wittgenstein PB 86, BB 72: "'Ich" ist wesentlich etwas, was an einem Ort ist, und an einem Ort desselben Raumes, in dem auch die andern Körper sind'.
In een andere denktraditie verkerend laat ook Heidegger zien dat de ongesitueerdheid van het cartesians subject onmogelijk is, omdat de mens noodzakelijk met de wereld omgaat: 'Das Zuhandene der Umwelt . . . begegnet in der umsichtig besorgende Alltäglichkeit des Daseins' (SZ 106). Net als Hampshire wijst hij erop dat dat inhoudt dat de mens naar zijn aard gericht is op zijn omgeving: 'Jede Näherung hat vorweg schon eine Richtung in eine Gegend aufgenommen, aus der her das Ent-fernte sich nähert' (SZ 108).
Heidegger gaat een stap verder dan de hierboven aangehaalde denkers, door te laten zien dat de ruimtelijkheid van de mens niet kan worden opgevat als voorhanden stuk van de driedimensionale ruimte dat door een lichaam wordt opgevuld, juist doordat de mens in zijn ruimtelijkheid in logos verkeert. Wanneer de mens *in* zijn zich-richten tot de wereld geestelijk is, kan hij ook op specifiek-menselijke wijze ruimtelijk zijn. Zoals Heidegger het uitdrukt: 'Das Dasein kann, weil es "geistig" ist, und nur deshalb in einer Weise räumlich sein, die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft unmöglich bleibt' (SZ 368).
- 17 Zie Feuerbach 1843 36, 50, 51, 53, 56, 57 – vlg. Scheler 1929a 72-75.

18 Zie Plessner 1953 165, 166. De gedachte dat de mens als verkerend in de logos niet losgedacht kan worden van zijn lijfelijheid, en dat de onafhankelijkheid van lichaam en geest zoals Descartes die opvatte, een schijn-tegenstelling is, heeft langzamerhand vrij algemeen ingang gevonden in de moderne wijsbegeerte. Wij willen hier, ter illustratie, de opvattingen van een viertal wijsgeren in het kort weergegeven.

Hampshire laat zien dat het besef van de gesitueerdheid van de mens ook moet leiden tot het besef van zijn lijfelijheid: 'As soon as the possibility of external reference is conceded, . . . the perceiver must be thought of as a persisting body among others' (1959 41). Vandaar dat we moeten zeggen dat het noodzakelijk en niet contingent is dat mijn lichaam niet van mij als persoon verwijderd is (ibid. 81).

Apel bewandelt een andere weg wanneer hij erop wijst dat Leibniz' monadologie, waarin het lichaam van de persoon wordt beschouwd als deel van de objectieve buitenwereld, leidt tot een oneindige regressie van subjecten, zodat de conclusie moet luiden: 'Hier scheint . . . eine Identifikation des Erkenntnissubjekts mit dem Körper qua Leib gefordert, anders gesagt: ein "Den-Leib-sein" statt "Den-Körper-(sich-gegenüber-)haben".' (1975 268).

Ook Wittgenstein wijst erop, bij voorbeeld in de BB, dat het 'dode' lichaam geen pijn kan hebben, terwijl het subject van de pijn evenmin niet-materieel of psychisch van aard kan zijn (BB 73). Alleen wat zich gedraagt als een mens kan pijn hebben, en de mens kan niet worden opgevat als verdeeldheid van lichaam en geest. Van het subject geldt 'dasz es nicht der Körper ist', immers, 'wie kann ein Körper eine Seele haben?'; onze instelling tot het dode lichaam is dus heel anders dan die tegenover het levende, bezielde lijf (PU 283-286). En we kunnen onszelf evenmin losdenken van ons eigen lijf: 'Wenn Einer sagt "Ich habe einen Körper", so kann man ihn fragen "Wer spricht hier mit diesem Munde?".' (UG 244). Heidegger ten slotte wijst erop dat het misleidend is om de mens een dier met geest te noemen, omdat in de animalitas niet de aard van de mens kan liggen, ook al zou men daaraan de logos toevoegen: 'Der Leib des Menschen ist etwas wesentlich anders als ein tierischer Organismus' (Hum. 155, 156): men kan aan het lijfelijke van de mens niet achteraf een ziel of een geest toevoegen.

19 Kant KrV 155-158, 274vv.

20 Scheler 1929b 97, 1929a 80.

21 Zie tegenover Husserl: Heidegger in Huss IX, 274A, 276A, 601 – vgl. De Boer 1978c 493, 494. Vgl. de opmerkingen van Ingarden bij Husserls Cartesianische Meditationen in Huss I 213, die wijst op de 'grosze Schwierigkeit . . . wie ein und dasselbe zugleich konstituierendes, reines Ich und konstituiertes reales Ich sein kann, wenn die ihnen zugesprochenen Eigenheiten sich gegenseitig ausschliessen und somit nicht in der Einheit eines Gegenstandes bestehen können?' – zie ook Löwith 1967 47, 48.

22 Heidegger SZ 204 zie 229; WG 34; ZSf 236.

- 23 Zie Heidegger KM 209, 210 (195, 196), 222 (206/7): 'die menschliche Vernunft verrät nicht nur Endlichkeit . . . , sondern ihr innerstes Interesse geht auf die Endlichkeit selbst' – de menselijke logos is 'Verendlicning, d.h. "Sorge" um das Endlich-sein können'.
- 24 Gadamer VZW 93; KS IV 180; De Boer 1975a 740, 741, 768, 772.
- 25 Zie Dilthey VII 290, 291; Gadamer WM 224-228.
- 26 Zie bijv. Habermas 1971a 140, 141; 1968b 164; 1970b 100; 1973 219, 234, 257-259; 1976a 177; 1976b 11; Apel 1972 5, 8, 10.
- 27 Habermas 1971a 120; 1973 257; 1976a 177.
- 28 Bijv. Habermas 1973 259.
- 29 Freud 1917 451.
- 30 Zie Habermas 1968b 288: 'die Einsicht zu der die Analyse führen soll, ist ja einzig die, dass sich das *Ich* des Patienten in seinem durch die Krankheit repräsentierten Anderen als in *seinem* ihm entfremdeten *Selbst* wiedererkennt und mit ihm identifiziert' – zie 277, 285, 286.
- 31 Gadamer VZW 97, 98; zie Heidegger KM 226 (210).
- 32 Gadamer stelt 'dass das Unbewusste und Implizite zu unserer bewussten menschlichen Existenz nicht einfach den Gegensatz bildet' (VZW 104).
- 33 Gadamer VZW 122, 124.
- 34 Heidegger VA 179; zie KM 229, 230 (213); DD 252, 268.
- 35 Zie Heidegger SZ 299; WW 93, 94 (25, 26); Hum 189; ZSf 243; TK 32; Gel 51.
- 36 Apel 1973 41.
- 37 Gadamer WM 448 zie 267-269, 275, 280, 289, 336-338, 371, 433.
- 38 Zie Gadamer 1971b 316.
- 39 Zie De Boer 1978c 470, 471, 472.
- 40 Apel stelt dan ook 'dass es in der Relativitätstheorie dem menschlichem Geist in der Tat gelungen ist, gewissermaßen aus *exzentrischer* Positionalität heraus ein Relationssystem zu denken, in dem der eigene leibzentrische Gesichtspunkt möglicher Weltvorstellung objektiv erhalten und dergestalt zu einem möglichen empirischen Datum geworden ist' (Apel 1975 270 zie 286).
- 41 'Man mag noch so sehr betonen, dass das wirkungsgeschichtliche Bewusstsein gleichsam in die Wirkung selbst eingelegt ist. Als Bewusstsein scheint es wesensmäßig in der Möglichkeit, sich über das zu erheben, wovon es Bewusstsein ist. Die Struktur der Reflexivität ist Grundsätzlich mit allem Bewusstsein gegeben' – Gadamer WM 324.
- 42 Gadamer WM 326.
- 43 'Dass Wirkungsgeschichte je vollendet gewusst werde, ist eine ebenso hybride Behauptung wie Hegels Anspruch auf absolutes Wissen' – WM 285.
- 44 Dit blijkt al uit het gegeven dat Gadamer tegenstrijdige aspecten van de ervaring, namelijk het dialectisch (tot oneindigheid leidend) en het hermeneutisch (tot aanvaarding van de eindigheid leidend) aspect ongeconfronteerd naast elkaar laat bestaan – zie WM 336-340.

Nu is het de verdienste van Heidegger dat hij heeft laten zien dat de subject-object verhouding niet het laatste fundament is in de verhouding van de mens met zijn wereld. De mens kan zich slechts als subject tot een object verhouden dankzij een oorspronkelijke 'lichting' waarin de wereld, de anderen en ikzelf even oorspronkelijk zijn ontsloten. De mens kan dan niet in de eerste plaats worden beschouwd als degene die zich in een subject-object relatie bevindt – hij moet allereerst worden gezien als uitstaand in de lichtung van het zijn, die noch van objecten noch van subjecten afkomstig is: 'Er ist ... nie erst nur Subjekt, das sich zwar immer zugleich auch auf Objekte bezieht, so dass sein Wesen in der Subjekt-Objekt-Beziehung läge. Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das "Zwischen" lichtet, innerhalb dessen eine "Beziehung" vom Subjekt zum Objekt "sein" kann' (Hum 180, 181).

Zou men de zelf-verabsolutering die ligt in de subject-object verhouding dan niet kunnen vermijden door de mens oorspronkelijker op te vatten als degene die aldus in het zijn staat? Het objectiverend voorstellen van de realiteit is immers maar een beperkte en verhullende zijnswijze (zie SZf 230). We moeten juist aan het een-zijn van de mens en het zijn denken, en wel zo dat de relatie primair is, en niet de constituenten ervan. 'Sein gehört – mit dem Denken – in das Selbe' (ID 15 zie ZSf 239; KTS 304), en dit Gehören moet niet worden gedacht vanuit denken of zijn, maar omgekeerd: we moeten de eenheid van denken en zijn ervaren vanuit dit Gehören.

Toch kan men zich aldus niet uit de verabsolutering van de subject-object-relatie onttrekken – immers, de mens kan op eigenlijke, en op niet-eigenlijke wijze in het zijn 'gehören': 'Wir halten uns noch nicht genügend dort auf, wo wir eigentlich schon sind' (ID 21). Zodra we echter de mogelijkheid toelaten dat de mens op ware of onware wijze in het zijn verkeert, zullen we toch weer een subject moeten veronderstellen, dat waarheid van onwaarheid kan onderscheiden. Wederom blijkt de mens zo eindig te zijn dat hij zich aan de zelf-verabsolutering niet kan onttrekken.

45 Kant KrV XX, 364, 379, 380, 388, 444, 592, 594, 612; Prol 349.

46 Kant KrV 642 zie 393.

47 Kant KrV 536, 537: 'Er ist also kein Prinzipium der Möglichkeit der Erfahrung und ... auch kein konstitutives Prinzip der Vernunft ... sondern ein Grundsatz der grösztmöglichsten Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung ... Daher nenne ich es ein regulatives Prinzip der Vernunft' – zie 544, 647, 692, 699, 710-714.

48 Gen. 2 : 7. Vertaling uit Dippel en De Jong 1965 25.

49 'Bedoeld moet zijn dat de mens een openheid naar, een intrinsiek verband heeft zowel met de aarde als met zijn God' – Dippel en De Jong 1965 25.

50 Gen. 3 : 22 (Statenvertaling).

51 Dippel en De Jong 1965 27. Anders gezegd: 'De verhouding van de mens tot God en medemens wordt in dat verhaal getekend als een ten diepste

gestoorde verhouding. De grond van deze gestoorde verhouding is, dat de mens wil zijn "als God", d.w.z. zichzelf genoeg' (Beek en De Jong 1952 190, 191). Dezelfde opvatting vinden we bij Pascal in diens weergave van Gods schepping: 'je l'ai rempli de lumière et d'intelligence . . . Il n'était pas alors dans les ténèbres qui l'aveuglent, ni dans la mortalité et dans les misères qui l'affligent.

Mais il n'a pu soutenir tant de gloire sans tomber dans la présomption. Il a voulu se rendre centre de lui-même et indépendant de mon secours. Il s'est soustrait de ma domination et s'égalant à moi par le désir de trouver sa félicité en lui-même je l'ai abandonné à lui . . . en sorte qu'aujourd'hui l'homme est devenu semblable aux bêtes'.

52 Aischylos Prom 82vv, 255, 944vv.

53 Aischylos Prom 507, 545. – Ook Sophokles wijst op de aardsheid van de mens, die niet op een psychologisch dualisme duidt, maar op de menselijke nietigheid: de mens is sterfelijk, en dat houdt in dat hij 'γα τε καὶ οὐδέν ὄν' (aarde en niets) is (El. 246) – de mens is 'σποδος τε καὶ σκιά' (as en schaduw) (El. 1159). (Vgl. Horatius Oden 4, 7, 16: pulvis et umbra sumus).

54 Pascal P 113 (148).

55 'Connaissez donc, superbe, quel paradoxe vous êtes à vous-même. Humiliez-vous, raison impuissante' (P131 (434)).

56 Pascal P401 (437) – er zijn echter ook passages bij Pascal die in de richting van de aanvaarding van de eindigheid wijzen – zie bijv. P 71, 114-118, 122.

57 Pascal P131 (434). Vanuit deze verdeeldheid is volgens Pascal te begrijpen dat sommigen tot de opvatting zijn gekomen dat zich in de mens twee subjecten bevinden: 'Cette duplicité de l'homme est si visible qu'il y en a qui ont pensé que nous avons deux âmes. Un sujet simple leur paraissant incapable de telles et si soudaines variétés, d'une présomption démesurée à un horrible abattement du coeur' (P 629 (417)).

Hoofdstuk 5

Draagkracht

ὁδοιπορὶ πρὸς τὸν ἄλκιμον ἄνθρωπον
Aischylos: *Prometheus* 514

Inleiding

Wij vatten menselijk leven op als zelfwording. Van degene die zichzelf is geworden, en die niet in verwording verkeert (een overigens imaginaire persoon) zeggen we dat hij in eigenlijkheid verkeert. Vooral nog gaan we ervan uit dat menselijke eigenlijkheid samenvalt met menselijke integriteit: de levensuitingen en -vormen van de eigenlijke persoon vormen een eenheid, ze zijn niet met elkaar in strijd. Menselijke zelfwording is eenwording.

De menselijke integriteit nu vormt een probleem, omdat de mens in zijn levensuitingen aanspraken doet die zijn eindige aard te boven gaan. Dit gebrek aan integriteit, dat het gevolg is van een tegenstelling tussen eindigheid en niet-eindigheid in het menselijk leven, kan men op twee manieren trachten op te heffen, door zelfveroneindiging, en door het uitoefenen van draagkracht.

Nu hebben we inmiddels gezien dat zelfveroneindiging mens-onmogelijk is. In de hoofdstukken 3 en 4 werd duidelijk dat de volstreckte autonomie, en de volledige logos, die we bij onszelf moeten veronderstellen, niet te realiseren zijn. Gevolg daarvan is dat onvrijheid en onwaarheid ons telkens op onvermijdelijke en onverwachte wijze wedervaren. (We zullen aan het begin van dit hoofdstuk nog in het kort ingaan op het activisme, de filosofie die dit wedervaren niet in voldoende mate ernstig neemt).

We moeten ons vervolgens bezighouden met de vraag welke verhouding we dan kunnen hebben met het wedervaren-bij-uitstek, dat niet alleen onvrijheid en onwaarheid behelst, maar ook vormen van ondervinding als onvermijdelijk leed, de scheiding van anderen, de dood. In de voorafgaande hoofdstukken is al gebleken dat het niet aannemelijk is, dat we onze draagkracht ten aanzien van het wedervaren-bij-uitstek kunnen uitoefenen, en die gedachte zal hieronder bevestigd worden.

Wanneer dan de mens zijn eindigheid niet kan opheffen, en evenmin kan dragen, dan moeten we zeggen dat hij zichzelf niet kan worden,

dat hij van zijn eenheid, die hij toch veronderstelt, is afgevallen, en dat daarmee eigenlijkheid voor hem niet te bereiken is, al moet die worden verondersteld.

Nu hebben sommige filosofen, met name Heidegger, wel erkend dat de mens verdeeld is tussen zijn verlangde en veronderstelde integriteit en het gebrek eraan, en daarmee ook tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid – zij menen evenwel dat op een ander niveau toch weer integriteit te bereiken is, namelijk door de draagkracht niet alleen ten opzichte van ‘gewoon’ wedervaren uit te oefenen, maar deze uit te breiden naar de onvermijdelijke oneigenlijkheid. We zullen dan de vraag moeten stellen, of we aldus toch in zekere zin integriteit en eigenlijkheid kunnen bereiken, namelijk door te aanvaarden dat we niet-integer en oneigenlijk zijn.

Wanneer ook die vraag negatief beantwoord blijkt te moeten worden, is de mens werkelijk verdeeld tussen eindigheid en niet-eindigheid, tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid. Zodra we logos en autonomie bij onszelf veronderstellen, zijn we oneigenlijk, door de volstrektheid van onze aanspraken – we vergeten dan immers het wedervaren-bij-uitstek (en toch behoren die volstreekte aanspraken tot onze zelfverwerkelijking); zodra we echter onvermijdelijk en onverwacht wedervaren denken te kunnen aanvaarden door ons ervoor open te stellen (en dus, onder meer, denken onze logos en autonomie te kunnen vereindigen), zijn we oneigenlijk in de niet in te lossen aanspraak op draagkracht (hoewel de draagkracht tot onze zelfverwerkelijking behoort).

Wanneer gebleken is dat we geen integriteit kunnen bereiken, en daarmee ook geen eigenlijkheid, in zo verre die met integriteit samenhangt, zullen we vervolgens aanduidingsgewijs laten zien dat de menselijke verdeeldheid zich nog verder uitstrekt: het is namelijk maar de vraag of de menselijke zelfwording uitsluitend als het bereiken van eenheid (integriteit) kan worden opgevat. We zullen er in het kort op wijzen dat er andere vormen van zelfwording (en dus van eigenlijkheid) zijn, die naast de integriteit (en soms ertegenin) ook het menselijk leven bepalen, en die niet opgeheven kunnen worden.

Ten slotte zullen wij ingaan op de vraag waarom de menselijke verdeeldheid geen verscheurdheid is, door te laten zien dat wij op oneigenlijke wijze in de verdeeldheid verkeren.

Onvermijdelijk en onverwacht wedervaren

Gezien onze eindigheid zijn we overgeleverd aan onachterhaalbaar wedervaren, zo, als Sartre de emotie omschrijft: ‘nous ne pouvons plus

demeurer dans un monde si urgent et difficile. Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir'.¹ In de voorgaande hoofdstukken is duidelijk geworden dat het niet mogelijk is om dergelijk wedervaren altijd te vermijden, of om er verwerkend op vooruit te lopen, ook niet door een analytische reiniging van de menselijke geest.

Een belangrijke consequentie van deze gedachtengang is dat alle activistische antropologieën inadequaat zijn, omdat zij de onverwacht-heid en onvermijdelijkheid van het wedervaren, dat behoort tot het menselijk leven, miskennen. Heel in het kort willen we twee welhaast universele vormen van dit activisme aanstippen.

In de eerste plaats vinden we een specifieke vorm ervan bij Marx en zijn volgelingen: de mens wordt wel beheerst door de bestaande maatschappelijke tegenstellingen, aldus Marx, maar dat wedervaren zou niet behoren tot de eigenlijke menselijke aard, waarvan we juist door die onderdrukking vervreemd zijn.² De eigenlijke menselijke aard zou uitsluitend als praxis moeten worden opgevat: 'Alle gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch'.³ Ook een neo-marxist als Habermas blijft uitgaan van een dergelijke activistische antropologie: we zijn wel overgeleverd aan machtsverhoudingen die niet van onszelf afhankelijk zijn, maar die behoren niet tot de eigenlijke menselijke aard, waarvan we juist vervreemd zijn – de eigenlijkheid is te vinden in de volstrekt mondige 'Selbsterzeugung', die in de loop van de geschiedenis tegelijk verondersteld en verwerkelijk moet worden⁴: 'Net als Marx denkt Habermas het subjeet wezenlijk als zelfontplooiing'.⁵ Hoe in dergelijke antropologieën de wedervarende aard van de mens wordt genegeerd, kan blijken uit hun beschrijving van de diverse mogelijke verhoudingen van de mens met de wereld en de anderen. Marx krijgt nogal eens het verwijt, dat hij arbeid als enige wijze van omgang met de wereld beschouwt, reden voor het neo-marxisme om de volgende differentie aan te brengen: met de natuur gaan we technisch om, de cultuur, of tweede natuur, benaderen we praktisch, terwijl we onszelf reflexief kunnen benaderen. Maar dan zouden overlevering en traditie (de tweede natuur) in beginsel uitsluitend door de mens worden gemaakt⁶: dat traditie ons nu wedervaart, betekent niet dat we haar niet toch, middels reflectie, in onze macht zouden kunnen krijgen.⁷ En via wetenschap en techniek zou ook de macht van de eerste natuur verkleind kunnen worden – via de natuurwetenschap wordt onze 'technische Verfügungsgewalt' vergroot. Aldus blijft de menselijke verhouding tot zijn omgeving beperkt tot de *activiteiten* van techniek en communicatie, die door zelfreflectie en discours gereinigd kunnen worden van irrationele elementen – maar dan heeft het wedervaren afgedaan, en is een accidenteel fenomeen ge-

worden, dat slechts vervreemding brengt, en niet behoort tot de menselijke aard. Het is duidelijk dat dit activisme vervallen is in de hybris dat de mens zichzelf en zijn wereld in de hand zou kunnen krijgen, in een combinatie van volstrekt inzicht en volstreckte (zelf)beheersing. Welke gevolgen ons door de hybris van het activisme wedervaren, kan dagelijks aan de 'praxis' van het marxisme getoond worden. (Dit neemt niet weg dat er een kern van juistheid schuilt in activistische antropologieën – het is ons immers niet mogelijk om ons op de onvermijdelijkheid van wedervaren te beroepen, of ons erbij neer te leggen, zonder in kwade trouw te vervallen).

Wat ons de onontkoombaarheid van het wedervaren in de tweede plaats kan leren, is dat de mens zichzelf niet in het middelpunt van het universum kan plaatsen, zoals dat, na de schijnbare domesticatie van de natuur in de natuurwetenschappen, en de teloorgang van het goddelijke in de menselijke zelfontplooiing, in humanisme en liberalisme is geschied.⁸ De mens is niet het hoogste in de wereld, omdat hij, zowel in zijn ingrijpen als in zijn verwerven van inzicht, is overgeleverd aan datgene wat hem uit de wereld wordt toebeschikt. Humanistische filosofieën, die de mens in het middelpunt stellen (Sartre: 'précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes')⁹, verkeren in een zelfvergoddelijking, die de afhankelijkheid van de mens wil ontkennen, het aangewezen-zijn, zowel op de macht van de traditie, op de niet door onszelf geschapen moraal, als op de natuur, die zich wel laat 'plooiën' in onze wetenschappelijke ontwerpen, maar zich daar ook op onverwachte wijze tegen kan verzetten (men denke maar aan crises in milieu, energievoorziening en geneeskunde).

Tegenover het activisme houdt de filosofie van de eindigheid vast aan de onontkoombaarheid van onverwacht wedervaren in het menselijk leven. In de voorgaande hoofdstukken is gebleken dat deze filosofie van de draagkracht de menselijke eindigheid maar ten dele ernstig neemt, en verkeert in de hybris van de gedachte dat de mens zich voor al zijn wedervaren op aanvaardende wijze zou kunnen openstellen. We zullen eerst nog eens ingaan op het wedervaren van crises in het algemeen, en vervolgens het wedervaren van de dood, en dat van het verlies van de ander bespreken.

Crisis en draagkracht

Bij de behandeling van de draagkracht zullen we achtereenvolgens het aanvaarden van (a) en het openstaan voor (b) onvermijdelijk en on-

verwacht wedervaren bespreken.

Ad (a). Dat het niet mogelijk is om crises in ons leven als mogelijkheid te aanvaarden, blijkt uit de aard van onze levensuitingen zoals we die in 3.1, p. 166, hebben omschreven: levensuitingen entameren we als vorm van zelf-wording, we zijn zelf als persoon bij onze levensuitingen betrokken. Zoals Heidegger het uitdrukt: de mens existeert omwille van zichzelf, zonder dat daarmee overigens een egoïstische doelstelling is aangegeven.¹⁰ Deze betrokkenheid bij de eigen levensuitingen blijkt hierin dat de mens, om ze tot een goed einde te kunnen brengen, zich ermee moet identificeren, en dat betekent dat het entameren van levensuitingen ernstig is.¹¹

We lijken dan te moeten zeggen dat het menselijk leven geen spel kan zijn. Dat is deels juist, deels onjuist. Het is juist, in zoverre het spel een uitzonderlijk verschijnsel moet blijven in ons leven: 'Spel is niet het "gewone" of "eigenlijke" leven. Het is een uittreden daaruit in een tijdelijke sfeer van activiteit met een eigen strekking'.¹² Die opvatting is evenwel onjuist, omdat er zich de suggestie in bevindt, als zou spel geen ernstig ontwerpen zijn – maar wie speelt beseft maar ten dele dat het hem geen ernst is, hij moet opgaan in het spel, zich eraan geven, zich ermee identificeren: 'Wer das Spiel nicht ernst nimmt, ist ein Spielverderber'.¹³

In het begrip ernst, dat aldus onlosmakelijk met onze levensuitingen is verbonden, ligt het volgende besloten: we kunnen niet onszelf verwerkelijken, en indifferent blijven wanneer de door ons ontworpen mogelijkheden niet realiseerbaar blijken te zijn – falen of slagen van de zelfverwerkelijking waaraan we ons met huid en haar hebben overgeleverd kan ons niet onverschillig laten: 'nous ne pouvons prendre plaisir à une chose qu'à condition de nous fâcher si elle réussit mal'.¹⁴ Hoewel we ons tijdens een spel met onze ontwerpen moeten identificeren, kunnen we ons daarvan distantiëren, door met het tijdverdrijf op te houden. Die mogelijkheid bestaat in onze gebruikelijke levensuitingen, die immers in het geheel van de door ons ontworpen integriteit moeten passen, niet.

Maar dan moeten we ons met onze levensuitingen identificeren, op zodanige wijze dat we niet op voorhand de mislukking van de levensuitingen kunnen aanvaarden. Aldus blijkt de eindigheid van de menselijke draagkracht: we kunnen onszelf niet losmaken van de door ons geëntameerde levensuitingen – anders zouden ze kunnen mislukken door nalatigheid onzerzijds –, en daardoor is de ene levensuiting ons dierbaarder dan de andere, wat tot gevolg heeft dat de mislukking van die levensuiting ons in onze integriteit zal aantasten.

Degene die zijn draagkracht wil uitoefenen door dergelijk wedervaren te aanvaarden, zal zichzelf als speler moeten beschouwen, van wie alle delen der wereld even ver verwijderd zijn.¹⁵ Volgens de jonge Wittgenstein, die van de 'Annehmlichkeiten der Welt' wilde afzien, zou het dan ook onverdragelijk en onmogelijk zijn, wanneer het ene deel van de wereld hem nader zou zijn dan het andere.¹⁶ En Heidegger noemt de 'hang' van de mens, om geleefd te worden door succes of mislukken van levensuitingen een vorm van oneigenlijkheid, die staat tegenover de eigenlijkheid, die 'jede Versteifung auf die je erreichte Existenz (zerbricht)'¹⁷, door de 'Entrückung' van de mens aan datgene wat hem kan overkomen – deze eigenlijkheid zou bestaan in de 'Gleichmut' die in de wereld geen steun zoekt, maar 'sich die verborgene Bereitschaft für das abschiedliche Wesen jedes Opfers nicht anfechten lässt'.¹⁸ Kortom, wie naar de menselijke eindigheid leeft, en zijn draagkracht uitoefent, zal alle levensuitingen beschouwen als uiteindelijk niet-noodzakelijke bezigheden, wat inhoudt: een afscheid kunnen nemen van alle verschijnselen zoals die binnen de heersende levensvormen bekend zijn.¹⁹

Het is nu duidelijk dat in deze filosofie van de eindigheid de menselijke draagkracht overschat wordt: we kunnen niet alle gebeurtenissen in de wereld op gedetacheerde wijze bejegenen. Wie een boterham naar de mond brengt, kan het niet koud laten of de versnapering op de grond valt of niet – in dat geval zou het een ongehoord toeval zijn, wanneer het voedsel ook werkelijk zijn plaats van bestemming zou bereiken. Een levenshouding 'waarbij je je geheel inzet bij (elke) aktuele gedraging . . . en je tegelijk je zelf niet vastklampt aan enige aktuele gedraging of aktueel verschijnsel'²⁰ is een vorm van hybris in het licht van de eindige verhouding van de mens tot zijn eindigheid.

We moeten dan zeggen: het moge waar zijn dat de mens zichzelf niet kan beschouwen als centrum van het universum zonder in hybris te vervallen – hetzelfde geldt voor de opvatting dat de mens zichzelf niet zou hoeven plaatsen in het middelpunt der wereld. Dat we ons aldus in het middelpunt plaatsen is niet het gevolg van onze buitengewone vermogens, maar van onze behoefte: we moeten ons wel vastklampen aan de veiligheid die onze levensuitingen ons bieden, al is het duidelijk dat die veiligheid oneigenlijk is.

De eindigheid van de menselijke draagkracht houdt ook in dat de mens naar zijn aard kwetsbaar blijft. Hoezeer wij ook heden ten dage nog ons best doen om in het stoïcijns denken ten aanzien van onvermijdelijk en onverwacht wedervaren te verkeren, dat ons aanspoort om lijden te aanvaarden waar het niet te vermijden is, toch kan niemand die leed ondervindt (bij voorbeeld van een ongeneeslijke ziekte) zich zo

van zichzelf losmaken dat hij wedervaren waardoor zijn meest fundamentele levensuitingen worden doorkruist zou kunnen aanvaarden. (Wanneer er van aanvaarding van lijden en ziekte sprake lijkt te zijn, is er eerder zoiets als 'berusting' in het spel: het onvermogen om de strijd tegen het wedervaren voort te zetten).

Kortom, we kunnen ons niet veilig stellen, door alle mogelijke onveiligheid te aanvaarden: de mens verkeert in onveiligheid, en toch moet hij zich veilig wanen wanneer hij zich met zijn levensuitingen verbindt. Pascal kan wel bidden om een 'uniformité d'esprit toujours égale'²¹, dat neemt niet weg dat we vol zijn van de zaken die ons buiten die sereniteit werpen²²: doordat de mens niet buiten 'divertissements' kan leven, is hij 'sujet à être troublé par mille accidents, qui font les afflictions inévitables'²³. Net zo kan Wittgenstein wel vragen om een toestand van veiligheid, wat er ook moge gebeuren²⁴ – een dergelijk stoïcisme kan niet bestaan voor de mens die slechts een eindig vermogen tot aanvaarding bezit omdat hij zich aan zijn levensuitingen moet vastklampen, en niets daarbuiten heeft.

De verdeeldheid van draagkracht en het gebrek daaraan blijkt dan hierin dat we, nadat we in een onverwachte en onvermijdelijke crisis zijn gestort, niet in staat zijn om vervolgens onze levensuitingen wat voorzichtiger te ondernemen – zodra we weer tot ingrijpen overgaan verkeren we opnieuw in 'grondeloos vertrouwen'²⁵: anders zouden we aan verantwoordelijke en inzichtrijke levensuitingen niet toekomen, die immers zonder omzien en met volstreekte aanspraken moeten worden ondernomen.

Ad (b). Om op eigenlijke wijze in onverwacht en onvermijdelijk wedervaren te verkeren, zouden we het niet alleen dienen te aanvaarden, maar mogen we er ook niet langs heen leven: we moeten steeds voor een dergelijke mogelijkheid openstaan. Zodra we echter aldus in de 'Unheimlichkeit' willen leven²⁶, blijken we toch te worden vastgehouden door onze dichtstbijzijnde mogelijkheden: we kunnen ons, zoals in hoofdstuk 1 bleek, niet aan gewoonten, ondoorzichtigheden en zekerheden onttrekken. Gesloten-zijn voor mogelijke gevaren behoort tot de aard van onze levensuitingen – zouden we die geslotenheid niet hebben, dan zouden we, verlamd door het vooruitzicht van het wedervaren van crises, aan leven niet toekomen. Onze eindigheid strekt zich zover uit dat we ons tegen mogelijk wedervaren moeten beveiligen, al weten we dat er geen eigenlijke veiligheid bestaat in een wereld waarmee we niet samenvallen, maar waarmee we slechts intern zijn verbonden (en niet analytisch).

Bovendien is het de vraag, of zich in het uitoefenen van draagkracht door open te staan voor onverwacht en onvermijdelijk wedervaren niet toch een laatste rest van activisme bevindt. Men kan dat laten zien aan de hand van de opvattingen van de latere Heidegger met betrekking tot de techniek: Heidegger heeft, naar het schijnt, de laatste resten van het activisme uit zijn filosofie verwijderd toen hij de nadruk van het 'Übernehmen' van het lot, zoals hij dat in SZ verwoordde, verlegde naar de gelatenheid ten overstaan van het zijnsgebeuren.²⁷ Zo geldt volgens Heidegger, dat we door de technische levenswijze worden bedreigd, en wel omdat de techniek een verhullende wijze van wereldontsluiting is, in die zin dat andere wijzen van omgang met de wereld er niet door aan bod komen.²⁸ Omdat wij evenwel geen heer zijn over de techniek, is het niet voorstelbaar dat we door ingrijpen dit gevaar zouden kunnen keren.²⁹ Toch zijn we niet volledig overgeleverd aan de overmacht van deze levensvorm: we kunnen ons op gelaten wijze openstellen voor de eigenlijke aard van de techniek, en dat zou ons van het gevaar kunnen redden: 'wenn wir uns dem *Wesen* der Technik eigens öffnen, finden wir uns unverhofft in einen befreienden Anspruch genommen'.³⁰

Door ons aldus voor onverwacht wedervaren open te stellen, zijn we niet in staat dit wedervaren te overwinnen, aldus Heidegger, maar wel tot de 'Verwindung' ervan, dat te vergelijken is met het te-boven-komen van pijn, door zich ervoor open te stellen.³¹ Juist dit openstaan voor het zijnsgebeuren zou ons kunnen bevrijden van het gevaar, en ons een nieuw fundament kunnen verschaffen.³²

In een dergelijke opvatting wordt terecht op de menselijke eindigheid gewezen – Heidegger bedenkt 'dasz nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein'³³ – de mens is niet heerser, maar herder. Toch is het hybris, te menen, dat het herdersambt de mens elk houvast in het zijnde zou kunnen ontnemen.³⁴ Het is wel zo dat we geen eigenlijk houvast hebben, maar we moeten toch erop vertrouwen dat we vaste steunpunten hebben: we moeten ons voor het gevaar van wedervaren afsluiten, willen we tot levensuitingen komen, en in die zin kunnen we ons niet aan de wereld overgeven, maar moeten we onszelf vooropstellen. Bovendien: wie garandeert ons dat het openstaan voor wedervaren ons redding biedt? Of we ons nu openstellen voor de mogelijkheid van concreet wedervaren als pijn, voor verdrongen jeugdtrauma's, of voor de verborgenheid die met een levensvorm als de techniek samengaat, er is geen enkele waarborg dat een dergelijk zich-open-laten-stellen van onze kant de gevaren van het wedervaren zou kunnen keren: in die gedachte bevindt zich een laatste rest van activisme – een daad van ons (al is het een paradoxale daad, die ons juist openheid moet verschaffen

voor ons gebrek aan daadkracht) zou de redding van onverwacht en onvermijdelijk wedervaren naderbij brengen³⁵ – maar dan wordt toch de menselijke eindigheid vergeten, die geen enkele garantie heeft dat ze zich tegen onverwacht wedervaren kan beveiligen, ook niet door van ingrijpen af te zien. Hoe gelaten de mens ook is, het wedervaren laat zich toch niet temmen, en blijft een bedreiging voor de eenheid.

Dat neemt niet weg dat het uitgangspunt van de draagkracht antropologisch fundamenteel is: zodra we verkeren in het besef van (de mogelijkheid van) onvermijdelijk wedervaren, kunnen we slechts de ontredde van de verscheurdheid vermijden, door te denken dat we dat wedervaren kunnen dragen. Maar dat is niet zozeer een uiting van onze draagkracht, als wel een blijk te meer van de mens-onmogelijkheid, met wedervaren-bij-uitstek te leven.

De menselijke verdeeldheid blijkt dan aldus: we zijn overgeleverd aan onverwacht en onvermijdelijk wedervaren, dat telkens een inbreuk blijft vormen op de door ons ondernomen levensuitingen, omdat we het niet kunnen aanvaarden, en ons er evenmin voor kunnen openstellen. (Al eerder hebben we gezien dat dergelijk wedervaren ook niet als zinvol in het leven te integreren is, en dat het evenmin vooruitlopend te verwerken is). Bovendien kunnen we niet in die zin van ons wedervaren leren, dat we na het ondergaan ervan onze levensuitingen verbeteren.

Wij menen dat bovenstaande opvatting aan aannemelijkheid wint, doordat ze bevestiging vindt in het werk van de oudste tragicus, Aischylos: hij wijst erop dat geen sterveling (en ook geen god) zonder lijden is – wie ingrijpt is aan wedervaren overgeleverd (*δρασαντι παθεῖν*).³⁶ Toch lijkt hij de mens een zekere macht tegenover zijn wedervaren toe te kennen, door van *‘παθεῖ μαθὼς* (leren door lijden) te spreken.³⁷

Maar in de eerste plaats bedoelt Aischylos daar niet mee, dat de mens op leed zou kunnen anticiperen: het leren door lijden is een leren te vrezen. Ook degene die weet heeft van zijn toekomstig lijden blijft zich daartegen verzetten. En in de tweede plaats bestaat het leren door lijden evenmin daarin dat we ons voor mogelijke gevaren openstellen, en ze daarmee aanvaarden. Aischylos wijst er juist op dat een schaduw ons al uit onze levensuitingen kan werpen, maar dat we niettemin vasthouden aan het *‘εὖ πρᾶσσειν’*. Al weten we dat bij voorbeeld ziekte als een ‘buurman ons op de huid zit’, toch blijven we vasthouden aan onze toestand van gezondheid.³⁸ Ook wie het juk van het lot op zich neemt, blijft hybride in zijn aanspraken.⁴⁰

Maar waarin bestaat dan het leren door lijden, wanneer we ons er niet voor kunnen openstellen, en het evenmin kunnen aanvaarden? Het

enige dat lijden ons leert, is ons ervoor af te sluiten. We moeten, voordat het leed er is, maar in vreugde leven, aldus Aischylos, en het beste ervan hopen. Nadat we wedervaren hebben ondergaan, moeten we het vergeten, en ons hopen naar de toekomst wenden, zonder rekening te houden met wat we hebben ondergaan, en met wat we nog zullen ondergaan.⁴¹ Uiteraard verkeren we zo in hybris, want in de hoop vergeten we het wedervaren waaraan we zijn overgeleverd.

Sterfelijkheid

De hybris die schuilt in de gedachte van de menselijke draagkracht willen wij nu nog duidelijker aan het licht brengen door twee vormen van wedervaren te bespreken, waarbij de draagkracht wel bij uitstek nodig zou zijn.

Allereerst gaan wij in op de menselijke sterfelijkheid, en stellen vast dat van het menselijk leven als zelfverwerkelijking de laatste mogelijkheid, de dood, niet is los te maken: de dood hoort bij het leven, want de mens die zijn integriteit tracht te verwerkelijken zal zijn sterfelijkheid als uiterste mogelijkheid niet kunnen ontkennen of vergeten.

Wanneer de dood een vorm van wedervaren is, die niet door ingrijpen is op te heffen, en waarop niet verwerkend is vooruit te lopen (hoofdstuk 3), dan kunnen we slechts onze integriteit bewaren, indien we onze dood kunnen aanvaarden, en ons voor de mogelijkheid ervan openstellen.

Wanneer we onze sterfelijkheid willen aanvaarden, dan zullen we niet aan het leven moeten hechten, maar ons ervan moeten kunnen losmaken: 'Wer glücklich ist, der darf keine Furcht haben. Auch nicht vor dem Tode'⁴² – we kunnen slechts op integere wijze leven, wanneer we kunnen sterven, wanneer de vermijding van de dood voor ons geen absolute noodzaak meer is.⁴³ En het openstaan voor de sterfelijkheid betekent voor de mens: 'Sich freihalten für seine mögliche und je faktisch notwendige Zurücknahme'.⁴⁴

Dit uitgangspunt van de draagkracht is antropologisch fundamenteel – wanneer we de onvermijdelijkheid van ons sterven beseffen, dan kunnen we ons slechts bevrijden van de bevangenheid door dit wedervaren, wanneer we menen het te kunnen dragen. Maar die gedachte zegt meer over de menselijke behoefte dan over de menselijke draagkracht, want het is niet duidelijk hoe we aldus werkelijk de sterfelijkheid in ons leven zouden kunnen integreren. Ons leven is immers naar zijn aard ernstig – zodra de mens ervan blijk geeft te willen leven, zal hij toch alle mogelijkheden van niet-leven moeten afwenden, anders zou

het voortleven onwaarschijnlijk toevallig worden. Wie leeft, moet zichzelf verbinden met de afwijzing van de dood – maar dan kan hij daartegenover niet tegelijkertijd indifferent zijn. Wij menen dat er waarheid schuilt in het denken van Tolstoj en Weber, die stellen dat wij cultuurmensen wel moeten leven in de gedachte van ‘vooruitgang’, zodat wij niet in staat zijn om de dood een zinvol fenomeen te noemen, ‘und zwar deshalb nicht, weil ja das zivilisierte, in den “Fortschritt” in das Unendliche hineingestellte einzelne Leben seinem eigenen immanenten Sinn nach kein Ende haben dürfte’.⁴⁵ Menselijk leven is toekomstig, en daarmee is de inbreuk op de realisering van het leven door het sterven een doorbraak van de menselijke eenheid. Het is juist, wanneer Heidegger zegt dat we niet eigenlijk tegenover de dood staan wanneer we hem vrezen – we sluiten ons zo af voor de levensbetekenis van onze sterfelijkheid.⁴⁶ Maar deze oneigenlijkheid behoort tot het leven, want als behoeftige mensen kunnen we onze sterfelijkheid niet tot ons leven toelaten. Wanneer we met Pascal moeten zeggen over het leven: ‘Le dernier acte est sanglant, quelque belle que soit la comédie en tout le reste’, dan kunnen we slechts voortleven wanneer we die laatste acte waar mogelijk buiten ons leven houden. En aan dat gebrek aan integriteit valt niet te ontkomen: L’unique bien des hommes consiste . . . à être divertis de penser à leur condition’.⁴⁷

De onvermijdelijke oneigenlijkheid in ons leven naar de dood toe blijkt dan hierin, dat we, zolang we leven, on-sterfelijk moeten zijn. Zouden we ons niet aldus voor de dood afsluiten, dan zouden we ons sterven bespoedigen, in plaats van het te aanvaarden, want aan ingrijpen en inzicht zouden we niet meer toekomen. Dit on-sterfelijk leven is hybride, omdat het onvermijdelijk blijft dat onze eenheid door de dood wordt doorbroken. Zolang we ingrijpen verkeren we in hybris, want dan vergeten we de onvermijdelijkheid van ons sterven; en wanneer we zo nu en dan in het besef van de onvermijdelijkheid van dit wedervaren verkeren, dan moeten we in onze vermeende draagkracht de onaanvaardbaarheid ervan vergeten. Tussen die twee vormen van hybris gaan we heen en weer, en een gulden middenweg is ver te zoeken.

Ook voor deze gedachtengang kunnen we steun vinden bij het denken van Aischylos. Al zegt bij voorbeeld Cassandra dat zij het sterven dat haar is aangezegd, aandurft, zij voegt daar toch onmiddellijk aan toe, dat zij hoopt dat het wel zonder strijd mag gebeuren: geen gelukkig mens verneemt zijn stervensuur.⁴⁸ Wanneer dan Gadamer stelt dat de Griekse tragedie ons het besef van onze eindigheid bijbrengt⁴⁹, dan

heeft hij maar ten dele gelijk: wat de tragedie ons leert is niet alleen onze eindigheid, maar ook en vooral onze eindigheid tegenover onze eindigheid: we kunnen met onze sterfelijkheid niet leven, dus we moeten wel verkeren in de verhulling van de hoop op leven. Prometheus, die ons het licht van de logos gaf, schonk ons pas een draaglijk leven op de volgende wijze:

Pr: Ik heb ervoor gezorgd dat de stervelingen hun doodsbeschikking niet voorzien.

Koor: Wat voor geneesmiddel heb je voor die ziekte gevonden?

Pr: Ik heb de blinde hoop metterwoon in hen gevestigd.⁵⁰

Verlies van de ander

Een andere vorm van wedervaren-bij-uitstek, waarvoor wij onze draagkracht hard nodig zouden hebben, is het verliezen van de ander met wie wij ons verbonden weten: is het al zo dat het verbonden raken met een ander een gebeuren is dat maar ten dele in onze macht ligt, het onverwacht verliezen van een geliefde ander is een vorm van wedervaren, dat in het geheel niet door ingrijpen is op te heffen, en evenmin vooruitlopend te verwerken is. Wanneer wij dan onze persoonlijke integriteit willen bewaren, zullen wij ons voor het naderend verlies van de ander moeten openstellen, en het op voorhand moeten aanvaarden. Dit zal slechts kunnen geschieden, door een gedetacheerde verhouding met de ander te hebben: rekening te houden met de eindigheid van de relatie. We kunnen slechts onze eenheid bewaren, wanneer we openstaan voor de mogelijkheid van het sterven van de ander, zoals Duintjer het uitdrukt: 'de mogelijkheid van eigen dood en die van de anderen in de ogen durven zien; zichzelf dood kunnen laten zijn in de ogen van anderen en in eigen oog, anderen dood kunnen laten zijn in eigen oog; kunnen sterven en kunnen laten sterven'.⁵¹

Deze opvatting vormt een bevestiging van het denken van Pascal: wie de eenheid van zijn leven wil bereiken, kan niet aan anderen gebonden zijn, want zij benemen mij het zicht op de dood die bij mijn leven hoort, en die ik toch alleen tegemoet zal moeten treden.⁵² Omgekeerd kan ik het zonder kwade trouw ook de anderen niet aandoen dat ze zich aan mij binden, daar ik hun in dat geval zou voorspiegelen, dat ik hen niet in de steek zou laten, bij voorbeeld door te sterven.⁵³ Het is geen wonder dat ook Heidegger stelt: het is onmogelijk dat de ene mens het sterven van de ander op zich neemt: wanneer we tegenover de dood staan hebben we elkaar niets meer te bieden.⁵⁴ Heidegger noemt zijn filosofie dan ook een existentieel solipsisme: we kunnen de anderen

pas op eigenlijke wijze ontmoeten, wanneer we niet van hun afhankelijk zijn.⁵⁵

Onze verdeeldheid in de omgang met de anderen blijkt dan hieruit dat de gedetacheerde houding ten overstaan van degenen met wie ik verbonden ben, welke noodzakelijk is om mijn eenheid te bewaren, tegelijkertijd mijn relatie met hun zou opheffen (wat mens-onmogelijk is). Wanneer wij de ander kunnen laten sterven, is er geen manier meer om een onderscheid te maken tussen bij voorbeeld beminnen en onverschilligheid: wie zich openstelt voor het wedervaren van de breuk met zijn beminde, heeft op dat moment al met zijn geliefde gebroken, want die is hem indifferent geworden. De verdeelde aard van de min blijkt dan hierin, dat we heen en weer gaan tussen het leven met de ander dat met Marcel zegt 'tu ne mourras pas', en het integere leven dat de ander kan laten vallen. Wie met Duintjer gelooft in een 'vrije liefde' die 'niet de kleverig liefde (is), die zich aan de ander vastzuigt of vasthecht'⁵⁶, is blind voor de menselijke verdeeldheid, door te denken dat de mens bij een ander betrokken zou kunnen zijn, zonder zich zelf in die betrokkenheid op het spel te zetten. Men kan dit ook aldus uitdrukken: we kunnen slechts integriteit bereiken, door de onveiligheid die hoort bij de verbondenheid met anderen op ons te nemen, maar onze verhouding met anderen kan slechts werkelijk zijn, wanneer we ook als behoeftige wezens met hun omgaan: veiligheid bij hun zoeken, en aan hun verschaffen. Misschien kunnen we van Dostojewski leren, wanneer deze zegt: 'tegenwoordig tracht iedereen zichzelf van de anderen los te maken, hij wil in zichzelf de volheid van het leven vinden; met al zijn inspanningen bereikt hij echter niet de volheid van het leven, maar in tegendeel volledige zelfmoord. Want in plaats dat hij zijn persoonlijkheid volledig bevestigt, wordt hij in een volkomen eenzaamheid geworpen'.⁵⁷ Maar die eenzaamheid is niet op te heffen door ons in de armen van anderen te werpen: door ons vermogen tot reflectie hebben we ons nu eenmaal altijd al losgemaakt van de anderen, hoewel we weten dat we zonder hen niet kunnen.⁵⁸

In het algemeen kunnen we nu de menselijke verdeeldheid met betrekking tot de draagkracht aldus beschrijven: onverwacht en onvermijdelijk wedervaren behoort tot ons leven, maar we kunnen het niet inpassen in het geheel ervan, want wanneer we ingrijpen moeten we langs dergelijk wedervaren heen leven, en wanneer we dit wedervaren toch opdoen, kunnen we ons daardoor niet beteren. Niettemin blijft het uitgangspunt van de draagkracht antropologisch fundamenteel, omdat we anders door wedervaren overweldigd zouden kunnen worden. Dat is

echter niet zozeer teken van het menselijk vermogen, open te staan voor wedervaren en het te aanvaarden, als wel van de antropologisch onvermijdelijke geslotenheid voor wedervaren die teken is van de menselijke behoefte. De mens als degene die zichzelf moet worden, verkeert dan naar zijn aard in de oneigenlijkheid, zowel wat betreft zijn ingrijpen als naar zijn wedervaren. We zullen nu de vraag naar de menselijke draagkracht opnieuw moeten stellen, niet ten aanzien van het normale wedervaren, maar ten aanzien van de oneigenlijkheid die tot het menselijk leven behoort: kunnen we die oneigenlijkheid dragen, of zijn we werkelijk in verdeeldheid vervallen? We zullen die vraag beantwoorden in het kader van een bespreking van misverstanden over de menselijke verdeeldheid.

Misverstanden over de verdeeldheid

Wij menen nu aannemelijk gemaakt te hebben dat de mens zichzelf niet kan worden, en dus verdeeld is, niet alleen tussen zijn aanspraken op inzicht en autonomie, en de onrealiseerbaarheid daarvan, maar ook tussen zijn aanspraken op draagkracht, en de onmogelijkheid, die uit te oefenen. Deze verdeeldheid, die de mens als degene die is opgeroepen om zichzelf te worden, bepaalt, wordt in de filosofische zowel als in de literaire traditie dikwijls wel onderkend, maar even vaak onjuist begrepen. We willen enkele misverstanden bespreken, alvorens dieper in te gaan op de werkelijke aard van de verdeeldheid.

1. Dikwijls wordt de menselijke verdeeldheid opgevat als het strijden van twee partijen in de boezem van de mens. Zo wordt de mens nogal eens beschouwd als 'vat vol tegenstrijdigheden', het toneel van een gevecht tussen 'de geest' en 'de passies', tussen 'de ziel' en 'het lichaam', tussen 'plicht' en 'neiging', enzovoort.

Dergelijke opvattingen laten wel iets van de menselijke verdeeldheid zien, maar ze doen dat op onheldere en misleidende wijze: de mens wordt hier gezien als object, of als daarop lijkend subject, dat ten grondslag ligt aan elkaar bestrijdende instanties. Dat is misleidend, omdat de mens dan impliciet toch wordt beschouwd als de eenheid waarbinnen zich conflicten afspelen, en omdat de tegenstrijdigheid hier ten onrechte wordt gezien als strijd tussen verschillende entiteiten of processen, die op zich weer als eenheden zouden kunnen worden opgevat.

De tegenstrijdigheid van de mens is echter niet de strijd binnen een 'voorhanden' object of subject, maar een eigenschap van de mens als

degene die is opgeroepen om zichzelf te worden. Wie met Augustinus spreekt over twee willen, een vleselijke en een spirituele, die met elkaar strijden in de ziel⁵⁹, of het met Pascal heeft over 'deux pièces' in de mens, het geestelijke en het automatische, waarbij er sprake is van een 'guerre intestine' tussen rede en passie⁶⁰, heeft een scheef beeld van de menselijke verdeeldheid: we zijn niet in eerste instantie een 'divided self' dat een strijd representeert tussen het werkelijke en het ideale ik⁶¹, maar we zijn degenen die opgeroepen worden, zichzelf te worden, en daartoe niet bij machte zijn.

2. Sommigen zien wel in dat de mens niet in onderdelen gespleten is, maar verkeert in een problematische zelfwording en -verwording. Zij menen echter dat die verdeeldheid toch ongevaarlijk is, omdat de mens zich in de richting van een eigenlijke zelfwording kan bewegen.

Zo ziet Droysen heel goed dat de mens als eindig wezen toch in de oneindigheid moet verkeren⁶² – de mens kan zichzelf niet als godheid opvatten, al moet hij daarnaar verlangen, niet omdat hij een vat vol tegenstrijdigheden is, maar omdat hij nog moet worden wie hij is.⁶³ Op grond van deze verdeeldheid van eindigheid en oneindigheid is het begrijpelijk dat zich het kwade van de mens heeft meester gemaakt: dat is de schaduw van de menselijke eindigheid die naar het licht is toegewend. Omdat hij aldus in duisternis verkeert, heeft de mens een verlangen naar het volmaakte en eeuwige, dat staat tegenover ons 'dürftiges, ephemerer, bruchstückhaftes Sein' – en juist deze tegenstelling tussen ideaal en werkelijkheid wedervaart ons als verdeeldheid.⁶⁴

Toch ontgaat Droysen de werkelijke verdeeldheid van de mens, doordat hij meent dat we, al zullen we de oneindigheid niet bereiken, toch vooruitgang in die richting kunnen boeken – de menselijke uitdrukking van het oneindige wordt steeds adequater, en in de geschiedwetenschap worden we ons van onszelf bewust, wat inhoudt: begin en einde van de geschiedenis zijn voor het eindig oog verhuld, maar het kan de richting van de stroom onderkennen. Bovendien is het eindige 'zum Untergang bestimmt'.⁶⁵

Eenzelfde deels verhullende opvatting van de menselijke verdeeldheid vinden we bij Dilthey. Hij ziet dat de mens als gevolg van zijn eindigheid noodwendig verkommerd, vol knechtschap, kortom vol van onvervuld verlangen is.⁶⁶ Ook erkent hij dat de menselijke eindigheid is geënt op een veronderstelde en verlangde oneindigheid: wij lijden aan de eindigheid, en streven naar opheffing van onze grenzen. Deze betrokkenheid bij de oneindigheid vormt tegelijkertijd de tragiek van de eindigheid en

de motor van de menselijke vooruitgang: 'Es ist die Tragik der Endlichkeit und zugleich ihr Antrieb, über (die Begrenzung) hinauszugehn'.⁶⁷

En toch ziet Dilthey de menselijke verdeeldheid niet op scherpe wijze, doordat hij meent dat de mens begrepen is in een 'Entwicklung', het schone gevoel, voorwaarts te kunnen gaan. Via het historisch bewustzijn van de eindigheid zouden we ons kunnen bevrijden en soevereiniteit kunnen bereiken.⁶⁸

Hoewel het Habermas niet in eerste instantie om een filosofische antropologie te doen is, vinden we ook bij hem de gedachte van de menselijke zelfwording, gerepresenteerd in de opvatting van de contra-feitelijkheid: onze menselijkheid bestaat in het maken van aanspraken op inzicht en verantwoordelijkheid, die niet gerealiseerd zijn, en om werkelijkheid vragen, maar toch reeds nu als werkelijk bestaand worden verondersteld. Ook Habermas miskent echter de menselijke verdeeldheid, door te denken dat we vooruitgang zouden kunnen boeken in de richting van een feitelijk-worden van de contra-feitelijkheid, hoewel hij erkent dat de gevallen van contra-feitelijkheid en oneigenlijkheid geen uitzonderingen maar 'den historischen Regelfall' vormen.⁶⁹ Al eerder is gebleken dat een levensvorm waaraan gewoonlijk niet wordt voldaan geen criterium kan vormen voor vooruitgang in levensuitingen.⁷⁰

Filosofen als Droysen en Dilthey laten in ieder geval enkele belangrijke menselijke eigenschappen zien, namelijk dat we in een beweging van zelfwording verkeren, en wel tussen de polen van eindigheid en oneindigheid in. Zij onderkennen echter niet dat de gedachte aan menselijke vooruitgang weliswaar antropologisch fundamenteel is (zie hoofdstuk 2), maar toch de werkelijkheid verhult, omdat terzijde blijft dat we blijvend tekortschieten tegenover onze verlangde en veronderstelde oneindigheid.

3. Enkele filosofieën van de eindigheid onderkennen wel dat de mens als eindig wezen op oneindigheid is betrokken, zodat zij ook wel oog hebben voor de menselijke verdeeldheid, temeer omdat ze inzien dat de gedachte van een vooruitgang in de eindigheid schijn is – eindigheid kan oneindigheid immers niet benaderen. Toch vatten zij de menselijke verdeeldheid niet op adequate wijze, doordat zij menen, dat wij ten aanzien van die verdeeldheid onze draagkracht kunnen uitoefenen (het gaat dan niet om de draagkracht met betrekking tot concreet wedervaren, maar om draagkracht ten aanzien van de menselijke verdeeldheid die daarvan het gevolg is).

Zo stelt Gadamer dat de behoefte van de menselijke rede aan eenheid 'unabweisbar' is, hoewel aan die behoefte niet kan worden voldaan. De mens als wezen met besef van en behoefte aan oneindigheid is dan verdeeld: ondanks ons vermogen tot zuivere logos blijven we een 'gebrochene und untergeordnete Erscheinung' – we zijn naar onze aard instabiel⁷¹, en van een beweging in de richting van oneindigheid is geen sprake.

Toch zou er volgens deze eindigheidsfilosofie niet van werkelijke verdeeldheid sprake zijn: volgens Gadamer zijn we in staat, de behoefte aan eenheid, en de onmogelijkheid van het bereiken ervan te aanvaarden.⁷²

Binnen de filosofie van de eindigheid is Heidegger degene geweest die een scherp oog had voor de menselijke verdeeldheid – hij heeft die zowel met betrekking tot autonomie en verantwoordelijkheid, de logos, als voor wat betreft de draagkracht laten zien.

Ten aanzien van de autonomie geldt: we moeten ons eigen fundament leggen, hoewel we dat nooit baas kunnen, en toch moeten we het fundament-zijn op ons nemen – we hebben geen macht over onszelf, en toch wordt die van ons gevraagd.⁷³ Dit samengaan van macht en onmacht heeft Heidegger ook als volgt weergegeven: we kunnen slechts worden opgevat als mogelijkheid, als kunnen, wanneer we in een niet-kunnen staan – een almachtig wezen hoeft niet te vragen naar wat het kan, en dus niet kan.⁷⁴ Iets dergelijks geldt voor de verantwoordelijkheid: omdat we als vrije personen onszelf niet kunnen funderen, eindigt het proces van rechtvaardiging van onszelf in een afgrond. Het rechtvaardigen heeft zijn 'Un-wesen' omdat het ontstaat uit de eindige vrijheid.⁷⁵

Ook onze verdeeldheid met betrekking tot de logos haalt Heidegger naar voren: we verkeren niet per accidens in de onwaarheid, zodat we ons in de richting van de waarheid zouden kunnen bewegen, maar de onwaarheid behoort tot de aard van ons leven: 'Das Dasein ist, weil wesenhaft verfallend, seiner Seinsverfassung nach in der "Unwahrheit".'⁷⁶ De onwaarheid is dus niet in de eerste plaats een toevallige fout, die de mens moet worden toegerekend – zij behoort tot de kern van de waarheid zelf.⁷⁷ En doordat hij noodwendig in de 'Irre' verkeert, en zich van de eigenlijke waarheid afwendt, verkeert de mens in nood.⁷⁸ Ook de filosofie is doortrokken van onwaarheid, en is daardoor 'zwiespältig'.⁷⁹

Tenslotte is de mens ook verdeeld ten overstaan van zijn wedervaren: we zijn pas eigenlijk wanneer we leren om in de onveiligheid van het

'Un-zuhause' te leven: 'Unheimlichkeit' is de eigenlijke aard van het menszijn.⁸⁰ Maar dat neemt niet weg dat het ons gewoonlijk te doen is om de 'Sicherung' van onszelf door het op dat moment toegankelijke gangbare.⁸¹ En die gewoonte is niet door grote inspanning op te heffen.

De condition humaine bestaat dan in een problematische verhouding van eindigheid en oneindigheid: de menselijke eindigheid vormt een probleem, omdat er oneindigheid in wordt verondersteld.⁸² En de menselijke oneindigheid is wellicht niet alleen het gevolg van menselijke kracht, maar juist van het menselijk onvermogen, de eindigheid te dragen: 'So abgründig gräbt im Dasein die Verendlichkeit, dasz sich unserer Freiheit die eigenste und tiefste Endlichkeit versagt'.⁸³ Heidegger voegt daaraan toe, dat de verdeeldheid in de wereld zo duidelijk is, dat het goede een even oorspronkelijk gegeven is als het kwade.⁸⁴ Hij komt dan dicht in de buurt van onze bepaling van de menselijke verdeeldheid als verhouding van verhevenheid en geringheid, wanneer hij stelt dat de mens zichzelf moet overstijgen, 'um sich aus dieser Erhöhung allererst als Abgrund verstehen zu können'.⁸⁵

Hoewel Heidegger iets bevroedt van de menselijke verdeeldheid, ook al doordat hij niet aanneemt dat de mens zich bevindt in een vooruitgang vanuit de eindigheid weg naar de oneindigheid, menen wij toch dat hij de kern ervan niet vat, en wel omdat hij de verdeeldheid van eigenlijkheid en oneigenlijkheid opvat als gegeven met betrekking waartoe de mens zijn draagkracht kan uitoefenen.

Hoewel Heidegger soms de eigenlijkheid opvat als het vermogen om wedervaren te dragen (bij voorbeeld van de dood), zijn er ook passages bij hem te vinden, waarin hij de eigenlijkheid op een meer fundamenteel niveau plaatst, en haar beschouwt als het dragen van de onvermijdelijke oneigenlijkheid. Zo geldt volgens Heidegger dat de nietigheid van de vrijheid niet het karakter van een privatio heeft: we kunnen en moeten ons openstellen voor het vervallen-zijn aan het men.⁸⁶ En van het 'Unwesen' van het rechtvaardigen zou gelden dat het 'überwunden' kan worden, terwijl tegenover de onwaarheid die bij de waarheid hoort een eigenlijke houding mogelijk zou zijn, die zich de onvermijdelijke onwaarheid zou toeëigenen.⁸⁷ De eindigheid van de menselijke mogelijkheden kan niet overwonnen worden, maar we kunnen leren, ons op te houden in de eindigheid, aldus Heidegger.⁸⁸ Kortom, tegenover de menselijke verdeeldheid, die tot uiting komt in de verdeelde filosofie, zouden we aanvaardend kunnen staan. Van de verdeelde filosofie zou dan gelden dat haar denken een gelaten mildheid is, die openstaat voor de verborgenheid die bij het zijnde hoort.⁸⁹ Die verborgenheid zou niets negatiefs zijn: 'Alles Nein ist nur die Bejahung des Nicht'.⁹⁰

Maar hier wordt de menselijke verdeeldheid verhuld in de gedachte, dat we toch integriteit zouden kunnen bereiken, en wel door de on-eigenlijkheid die tot ons bestaan hoort op ons te nemen, of op gelaten wijze te aanvaarden – de werkelijkheid van de verdeeldheid is echter niet te dragen.

4. Een aparte vorm krijgt het misvatten van de menselijke verdeeldheid in de romantische verhouding ermee: de romanticus onderkent de menselijke verdeeldheid en ziet vaak ook wel dat de mens zijn verdeeldheid niet kan dragen – toch leeft hij langs de verdeeldheid heen, doordat hij die meent te kunnen overwinnen in een esthetische levenshouding die zich verlustigt in de eigen wanhoop. Reeds Pascal verwerpt deze houding wanneer hij zegt dat het spreken over de geringheid van de mens onderwerp van hovaardij is bij de roemzuchtigen.⁹¹

In onze afwijzing van deze houding: het zich laten voorstaan op het diabolische in de mens⁹², kunnen wij aansluiten bij Wittgenstein die in VB stelt dat er in zijn wereldbeeld geen plaats is voor tragiek. Daarmede bedoelt hij niet te zeggen dat de verdeeldheid de wereld uit is, hij verzet zich echter tegen de verdeeldheidsromantiek: hardheid en conflict zijn niet aangenaam te maken, maar blijven ons wedervaren tegen onze zin in.⁹³

De werkelijkheid van de verdeeldheid

Uit het geheel van het voorgaande moet duidelijk zijn geworden, dat de aard van ons bestaan op de volgende wijze moet worden begrepen:

(a) Wanneer wij ingrijpen of wedervaren opdoen, hebben wij te maken met mogelijkheden. Zoals Pascal het uitdrukt: we kunnen de mens wel beschouwen zoals we organismen zien (*par la multitude*), maar we kunnen hem ook '*selon la fin*' ontmoeten.⁹⁴ In dit verband wijst Kierkegaard erop dat mensen, in tegenstelling tot organismen, in de angst verkeren, 'terwijl de angst is de werkelijkheid van de vrijheid als mogelijkheid vóór de mogelijkheid'.⁹⁵ Zoals we al eerder zagen, vormen de (on)-mogelijkheden, ons wedervarend uit het verleden, en ons richtend naar de toekomst, de menselijke werkelijkheid.⁹⁶ In de verwerkelijking van mogelijkheden, zijn we voortdurend bezig, de werkelijkheid om ons heen, en ook onszelf, te transcenderen.⁹⁷ Onze eigenschappen zijn mogelijke manieren om te bestaan.⁹⁸

(b) In de realisering van mogelijkheden wordt de mens niet iets anders, maar zichzelf, en wel zodanig dat hij wordt opgeroepen, zichzelf te worden. De mens is 'nicht ein Faktum sondern nur eine mögliche

Prozessrichtung, und zugleich für das Naturwesen Mensch eine ewige *Aufgabe*⁹⁹. Men kan zeggen: de mens is wat hij (nog) niet is, maar hij moet zichzelf worden, en daartoe wordt hij opgeroepen.¹⁰⁰ Dit zichzelf worden hebben wij nu geconcretiseerd als eenwording, in de veronderstelde en toch nog te realiseren verantwoordelijkheid, logos en draagkracht. De eenheid waarom het hier gaat is niet het unieke van een substantie, of de bestendigheid van een subject, maar het 'Standgewonnenhaben', dat staat tegenover gebrek aan eenheid.¹⁰¹

(c) Wanneer de mens zichzelf niet wordt (van zichzelf vervreemd is geraakt), dan wordt hij van uit zichzelf op antropologische wijze (volgend uit de aard van zijn levensuitingen), en niet op ethische wijze, opgeroepen om de toch veronderstelde eenheid te herstellen.

De menselijke verdeeldheid is nu hierin gelegen dat we van de eigenlijke eenheid waartoe we worden opgeroepen permanent zijn afgefallen, en ons niet in de richting van die eenheid kunnen bewegen, terwijl we evenmin ons gebrek aan eenheid kunnen aanvaarden: we worden opgeroepen om onszelf te worden, maar we kunnen onszelf niet worden. Hoewel we onszelf niet kunnen worden, en dat ook soms wel beseffen, hebben we toch geen andere keuze, dan onze volledige eenheid te veronderstellen en verlangen.

Wanneer we dan onszelf telkens transcenderen, zonder dat we daarmee eenheid bereiken, moet de menselijke verdeeldheid gezien worden als verdeeldheid van verhevenheid en geringheid, van hybris die ten val komt. Deze hybris heeft de volgende eigenschappen:

1. Zodra we een levensuiting entameren verheffen we ons in onze zelfwording boven onszelf, in volstreekte aanspraken op verantwoordelijkheid, autonomie en logos. Omdat we onszelf van niets en niemand afhankelijk kunnen achten in deze aanspraken, beschouwen we onszelf impliciet als onuitputtelijk zelf van wie alles afhankelijk is.¹⁰²

Dergelijke aanspraken zijn voor de eindige mens niet in te lossen, omdat aldus in overmoed het wedervaren-bij-uitstek wordt vergeten. Toch kunnen we er niet aan ontkomen, dergelijke volstreekte ontwerpen te maken. Dat betekent dat hybris geen incidentele afwijking is, maar behoort tot de menselijke aard. Deze hybris bestaat in een mengeling van verhevenheid en geringheid, immers, de volstrektheid van onze machts- en inzichtsontwerpen stelt ons enerzijds in staat, onze eindigheid te overstijgen, en daadwerkelijk deel te hebben aan verantwoordelijkheid en logos, terwijl we anderzijds juist door onszelf aldus te overstijgen onherroepelijk worden teruggeworpen op onze geringheid: ons gebrek aan macht en inzicht. De menselijke verhevenheid verwordt dus

onmiddellijk, en blijkt ijdelheid te zijn, die niet in overeenstemming is met onze 'bassesse'. Maar in het besef van onze geringheid kunnen we niet blijven verkeren: we zijn zo gering, dat we van onze geringheid niet kunnen leren onze ijdelheid te verminderen. De 'vanité' en 'orgueil' waarvan Pascal spreekt, zijn in ons leven verankerd.¹⁰³

We moeten nu zeggen: de mens moet deelhebben aan het 'goddelijke', anders zou hij geen idee hebben van waarheid, geluk of autonomie, en de mens moet deelhebben aan het 'aardse', anders zou het bereiken van die veronderstelde en verlangde zijnswijzen hem niet onmogelijk zijn. Zoals Pascal het uitdrukt: enerzijds kunnen we niet leven buiten de waarheid, en moeten we onszelf als soevereine oordeelaars van de wereld beschouwen¹⁰⁴, anderzijds is er voor ons geen waarheid te vinden, en worden we al uit ons evenwicht gebracht door het geringste wedervaren: we zijn afhankelijk, al moeten we onafhankelijk zijn.¹⁰⁵ In het licht hiervan is het te begrijpen dat de mens heen en weer gaat tussen de opvatting dat hij niets is, en de mening dat hij een godheid is.¹⁰⁶ Buiten dit wankelen tussen 'grandeur' en 'bassesse' is menselijk leven niet denkbaar: wanneer we onszelf slechts als verheven zouden beschouwen, zouden we in een onhoudbare en irreële ijdelheid vervallen, wanneer we onszelf slechts zouden zien als iemand die te verafschuwen is, dan zouden we zo abject voor onszelf zijn, dat we ons onmiddellijk het leven zouden benemen.¹⁰⁷

Wie aldus poneert dat de mens verdeeld is tussen goddelijkheid en aardsheid, kan gemakkelijk terugvallen in een oppervlakkige opvatting van de mens als object of subject, wanneer hij meent dat deze verdeeldheid bestaat in het elkaar tegenwerken van krachten (het verhevene en het lage), die elkaar in de mens min of meer in evenwicht kunnen houden, als de schalen van een balans. De opvatting van Pascal, dat degene die zich verhoogt vernederd zal worden, en omgekeerd, zodat er geen sprake is van een vernedering die ons geheel van het verhevene buitensluit, en evenmin van een goddelijkheid die zonder kwaad is, zou in die richting geïnterpreteerd kunnen worden. Maar dan herstelt men de verdeeldheid van de mens op premature wijze: het gebeuren van verhoging en vernedering kan niet door een evenwichtstoestand tot staan worden gebracht: deze eigenschappen kunnen niet tegen elkaar worden afgestreept, tot een juist midden gevonden is.

Pascal laat zien dat zowel verhevenheid als geringheid ons bestaan bepalen, en dat het inzicht daarin ons niet de gevraagde eenheid kan schenken: naarmate we meer inzicht hebben ontdekken we zowel meer nederigheid, als meer grootsheid bij onszelf.¹⁰⁸ Pas wanneer we het

evenwichtsmodel laten vallen, kunnen we inzien, dat het tot onze aard behoort, dat we onszelf niet kunnen zijn, en toch moeten worden, zoals Pascal het weergeeft: 'Que deviendra donc l'homme? Sera-t-il égal à Dieu ou aux bêtes? Quelle effroyable distance! Que serons-nous donc? Qui ne voit par tout cela que l'homme est égaré, qu'il est tombé de sa place, qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus trouver'.¹⁰⁹

Tot de menselijke verdeeldheid behoort het, dat de geringheid telkens moet omslaan in verhevenheid, en omgekeerd: enerzijds blijkt juist in zijn geringheid de menselijke grandeur – we zijn immers in staat om kennis te nemen van onze vernedering. Sterker nog, we zouden niet gering kunnen zijn, wanneer we geen 'rois dépossédés' zouden zijn – hoe zouden we anders eindigheid als vernedering kunnen ervaren. Aan de andere kant slaat onze vernedering ook om door onze eindige verhouding met onze eindigheid: we zijn zo gering dat we naar onze geringheid niet kunnen leven – dat blijkt al uit ons onvermogen, ons zonder kwade trouw tot onze nederigheid te bekennen: ook degene die de mensen het meest veracht, wil door hen geloofd en erkend worden, zodat zijn leven in tegenspraak moet zijn met zijn leer. En wie zegt dat hij zichzelf veracht, laat in iedere ondernomen levensuiting zien dat hij het met zijn eigen opvatting niet eens is.

Maar zodra mensen van hun grandeur overtuigd raken, blijken ze te verkeren in trotse overmoed, die de menselijke eindigheid vergeet, en daarmee op zijn beurt een bron van vernedering wordt. Die vernedering blijkt via de crisis die weer besef van geringheid brengt.

Hybris behoort tot de menselijke zelfwording, maar tot die zelfwording behoort ook de omslag ervan, het nu en dan tot ons doordringend besef van de mens-onmogelijkheid van onze hybride aanspraken. De onvermijdelijke hybris nu verwordt tot overbodige overmoed, wanneer het nederige besef van de onmogelijkheid ervan ons ontbreekt: het hybride karakter van de hybris wordt dan vergeten.

Wij menen te mogen stellen dat onze tijd wordt gekenmerkt door een nog ongekennde menselijke zelfverhoging, die nauwelijks meer in besef van nederigheid omslaat. Niet alleen hebben wij ieder besef van geringheid tegenover het goddelijke verloren (en terecht heeft Aischylos erop gewezen dat hybris het gevolg is van gebrek aan eerbied, een gedachte die Dostojewski verwoordde in de formulering: als God dood is, is alles geoorloofd), ook is onze beheersing van de wereld schijnbaar zozeer toegenomen, dat wij de natuur nauwelijks meer als ons wedervarende macht kunnen erkennen¹¹⁰, en ten slotte kunnen wij ons, met onze tech-

nieken van manipulatie, communicatie, en verzorging, niet meer voorstellen, dat ons van de kant van een ander iets zou kunnen wedervaren dat ons uit ons evenwicht brengt. Dit laatste geldt te meer, omdat we ook via de inmiddels ontwikkelde leedverwerkingsindustrie menen op alle onvermijdelijke wedervaren verwerkend te kunnen vooruitlopen. In het tegemoet treden van wedervaren, alsof het te vermijden, verwerken, aanvaarden, of in de persoonlijkheid te integreren is, schuilt in zoverre een overbodige hybride machtsaanspraak, dat de niet-antecipeerbaarheid, het overval-karakter, de onverwerkbaarheid en de onaanvaardbaarheid van wedervaren geheel uit het zicht is verdwenen.

2. Onze hybris betreft de menselijke levensvorm als eenheid van ingrijpen en ondervinden: zij bestaat niet alleen hierin dat wij moeten menen, dingen te kunnen doen die onze macht te boven gaan, en dingen te weten die onze logos te boven gaan, maar ook daarin dat wij moeten menen dingen te kunnen dragen, die onze draagkracht te boven gaan.

Deze laatste vorm van hybris is vaak het gevolg van het besef van de onmogelijkheid der zelfvergoddelijking: sommigen erkennen de hybris van het activisme, maar menen dat wij ons aan de zelfvergoddelijking kunnen onttrekken door te leren leven met onze eindigheid. De zelfverhoging keert dan terug in de gedachte dat de mens zijn geringheid op zich kan nemen, of in ieder geval: gelaten kan laten zijn.

Ook deze hybris is onvermijdelijk: wanneer we geconfronteerd worden met onvermijdelijk en onverwacht wedervaren, kunnen we ons slechts aan de macht daarvan ontworstelen, wanneer we menen het te kunnen verdragen. Maar deze hybris wordt overbodige hybris, wanneer ze niet van tijd tot tijd omslaat in het besef van de geringheid van de menselijke draagkracht, die met het wedervaren-bij-uitstek geen raad weet, omdat wij als behoeftige mensen nu eenmaal niet zonder bescherming kunnen (en het zoeken van veiligheid is toch steeds oneigenlijk, omdat een doorbraak door onverwacht wedervaren er niet door wordt uitgesloten). Ook deze overbodige hybris is in onze tijd algemeen: niet alleen allerlei (quasi-)boeddhistische filosofieën moeten aldus bekritiseerd worden, veel algemener is het stoïcijnse denken, dat de filosofie in ieder geval van Descartes tot en met Heidegger heeft bepaald.

Wij menen dat bovenstaande bepaling van de menselijke verdeeldheid bevestiging vindt in de oudste denkradities.

– Zo wordt in de Bijbel veelvuldig de gedachte geuit, dat mensen zo zijn, dat ze zichzelf verheffen, om vervolgens met vernedering te worden geslagen. In de Psalmen wordt bij voorbeeld opgemerkt dat de

mens in zijn rijkdom niet zal blijven wonen: als een stom beest komt hij aan zijn eind. De mensen zijn dwazen, die de God boven zich ontkennen, zodat zij allen afzwerven, en er niet een is die oprecht handelt. Maar dat gebeurt slechts zolang, tot zij met schrik worden geslagen, en er een ommekeer komt. Wanneer wij letten op de hemel, met maan en sterren, wat is dan de mens? En toch heeft God de mens een haast goddelijke staat gegeven: alles is aan zijn voeten gelegd.¹¹¹

– Ook het begin van de Griekse filosofie kent de gedachte van de menselijke verdeeldheid in verhevenheid en geringheid. Herakleitos zegt bij voorbeeld: de mens heeft iets goddelijks, maar is toch kinderachtig, wanneer hij met de goden vergeleken wordt – de mooiste aap is lelijk, bij de mens vergeleken, de wijste mens is een aap, bij de goden vergeleken.¹¹² Ook in de Griekse tragedie vinden we twee vormen van hybris terug die wij onderkennen:

1. Aischylos gebruikt nogal eens vergelijkingen ter uitbeelding van de menselijke hybris die verwijzen naar een opvatting dat de mens niet zomaar slecht is door overmoedig te zijn, maar dat hij zich aldus allereerst in zijn verhevenheid doet kennen – hij treedt daarin echter buiten zichzelf, en doorbreekt de hem gestelde maat – de hybride mens doet niet zonder meer het slechte, maar hij doet wat ‘ὅπερ το βέλτιστον’ is, het beste te boven. Juist omdat de mens meer wil zijn dan het hoogste dat hem gegeven is, keert zijn lot zich tegen hem: de trotse gedachten van de mens, die tot aan de hemel reiken, ondergaan een ommekeer, en verdwijnen onder de aarde.¹¹³

Hoewel wij onophoudelijk worden opgeroepen om het ons toebschikte midden te bewaren, en dus om onze hybris te verlaten, kunnen we aan die oproep niet voldoen: geen sterveling is met ongeschonden bestemming geboren, of komt er zonder kleerscheuren af, want de stervelingen in het algemeen worden verleid tot het ‘παντοτολμον φρονεῖν’.¹¹⁴

2. Ook bij Aischylos wordt de hybris niet eenzijdig geduid als betrekking hebbend op het menselijk ingrijpen: hybris heeft ook met wedervaren te maken. De hybride mens wordt meestal aangeduid met woorden die samenhangen met het begrip ‘τολμαω’.¹¹⁵ Dit begrip nu betekent in de eerste plaats: doorstaan, uithouden, volharden, en pas in tweede instantie: durven, moed hebben, wagen. De mens wordt dan niet alleen opgevat als al-durvend, maar ook als alles uithoudend, doorstaand wat niet te dragen is. Niet in de eerste plaats het ingrijpen brengt de mens tot zelfvergoddelijking, maar de voorspoed, die is meer dan een god voor de stervelingen.¹¹⁶ Dat blijkt bij voorbeeld ten aanzien van het wedervaren van ziekte: de gezonde mens kan met de mogelijkheid van ziekte geen rekening houden, dus hij vaart rechtuit, en

komt dan onverwacht en tegen zijn zin op de klip die hem schipbreuk doet lijden.¹¹⁷ Het onheil voor de mens heeft dus twee wortels, niet alleen de overmoed van de macht, maar ook de 'παντολμους ἐρωτας' – de alles uithoudende verlangens.

Wat wij dan volgens Aischylos kunnen leren, is de vrees, die niet alleen onze aanspraken op macht en inzicht doorbreekt, maar ook ons dragen van wedervaren: vrees is immers iets anders dan de alles uithoudende angst.¹¹⁸

Hierbij moeten we wel bedenken dat we niet bij voortduring in vrees kunnen leven: de hybris behoort nu eenmaal tot onze bestaanswijze, dus we zullen telkens terugkeren in de zelfvergoddelijking van het ingrijpen met volstrekte aanspraken, en van het wedervaren in volledige draagkracht – wanneer dat niet zou gebeuren, zou het tragische, en daarmee het menselijke, zijn opgeheven.

Nu we een schets hebben gegeven van de menselijke verdeeldheid, moeten we ons afvragen, waarom die verdeeldheid gewoonlijk niet wordt onderkend, en ons ook, naar het schijnt, niet werkelijk bepaalt. Allereerst zullen wij een relativering in de gedachte aan de verdeelde zelfwording aanbrengen en vervolgens zullen wij ingaan op de oneigenlijkheid van de verdeeldheid.

Eigenlijkheid en integriteit

Sommigen zullen opmerken: het moge nu gebleken zijn dat de mens zijn integriteit niet kan bereiken, dat neemt niet weg dat de oproep tot integriteit onmiskenbaar is; maar dan kunnen we alsnog houvast in het leven krijgen, en een bepaalde vorm van eenheid verwerven, wanneer we ons maar consequent richten naar de oproep tot integriteit. Op die grond kunnen we zelfs een ethiek van de integriteit ontwerpen die universele geldigheid heeft, zo zou men daaraan kunnen toevoegen. Maar ook op deze manier kan de menselijke integriteit niet behouden worden, en wel om de volgende redenen:

1. Het valt niet te ontkennen dat zich in het menselijk leven een oproep tot integriteit bevindt – wij kunnen niet voor of tegen die oproep kiezen, hij is dus antropologisch fundamenteel. Toch is uit deze onmiskenbare oproep tot integriteit niet een universele ethiek af te leiden, of in het algemeen houvast in het leven te verkrijgen: we zijn niet alleen in staat om in de hoop onze integriteit te vergeten, we kunnen ook, op grond van onze al eerder vermelde eindigheid tegenover de oneigenlijkheid, de oproep tot integriteit naast ons neerleggen, zonder dat ons

leven daarmee werkelijk wordt aangetast. De boekhouder die de rekeningen vervalst, degene die zich voor wedervaren afsluit, degene die voor zijn vrijheid vlucht, de onoprechte, de inconsequente, worden wel opgeroepen tot integriteit, maar zij kunnen die oproep naast zich neerleggen, omdat zij een andere waarde (bij voorbeeld persoonlijk gewin) verkiezen boven integriteit. Tegenover degenen (bij voorbeeld de aanhangers van de kritische theorie) die menen een logisch-antropologisch gefundeerde ethiek te kunnen geven, moeten wij wijzen op de eindigheid van de menselijke openheid, die langs de integriteit heen kan leven, en door geen argument overtuigd hoeft te raken.

2. De onmogelijkheid van het beroep op integriteit ter fundering van een ethiek die de mens houvast moet geven blijkt pas uit het volgende. De integriteit die verondersteld en verlangd wordt in de diverse vormen van eigenlijkheid zoals wij die hebben omschreven (autonomie, verantwoordelijkheid, logos en draagkracht) zou namelijk de mens zijn eigenlijkheid niet kunnen hergeven. Ook al zouden we, per absurdum onze eindigheid overstijgend, integriteit kunnen verwerven, dan nog zouden we geen werkelijke eigenlijkheid bereiken: de begrippen 'integriteit' en 'eigenlijkheid' zijn niet synoniem. Een fundamentele menselijke verdeeldheid is hierin gelegen, dat integriteit vanuit andere levensinzichten, die antropologisch even fundamenteel zijn als dat van de menselijke eenheid, als oneigenlijk beschouwd moet worden. Anders gezegd: er zijn andere vormen van eigenlijkheid dan de integriteit, en er is geen rationele ethiek, die ons een redelijke keuze kan doen maken tussen de verschillende vormen van eigenlijkheid. We willen dat ten aanzien van de drie nu beschreven vormen van integriteit laten zien:

(a) Wanneer wij onze autonomie uitoefenen, en onszelf verantwoordelijk stellen, dan verkeren we in zelfwording, en leven dus toekomstig. We zijn dan afgewend van het heden: de eigenlijk verantwoordelijke en vrije mens verkeert in een 'Entgegenwärtigung des Heute', door de toekomst vanuit het verleden naar zich toe te halen.¹¹⁹ Het zich ophouden in het heden, zonder oog te hebben voor toekomstige bestaansmogelijkheden, is vanuit het integriteitsgezichtspunt een vorm van oneigenlijkheid. Maar vanuit een ander gezichtspunt, dat een levensvorm sui generis representeert, is het toekomstig-zijn een vorm van oneigenlijkheid: we zijn dan immers beroofd van het opgaan in het heden, zoals Pascal het uitdrukt: 'le seul avenir est notre fin. Ainsi nous ne vivons jamais, mais nous espérons de vivre'.¹²⁰

Iets van de hier heersende verdeeldheid laat Pascal zien, wanneer hij erop wijst dat wij op een vorm van eigenlijkheid uit zijn die bestaat in het opgaan in het ogenblik, het 'demeurer en repos'. En die eigenlijk-

heid is juist door de toekomstigheid van ons verantwoordelijk leven niet te bereiken: 'Ainsi s'écoule la vie; on cherche le repos en combattant quelques obstacles et si on les a surmontés le repos devient insupportable par l'ennui qu'il engendre'.¹²¹ Zo geldt: aan de ene kant kunnen we ons met onze integriteit in toekomstigheid niet tevreden stellen, omdat we weten van een rust die in het heden te vinden moet zijn¹²², terwijl aan de andere kant daarin ook geen eigenlijkheid te vinden is: 'Notre nature est dans le mouvement, le repos entier est la mort'.¹²³

Dat het najagen van integriteit een vorm van oneigenlijkheid kan zijn, wordt ook duidelijk wanneer we beseffen dat het soms een morele plicht kan zijn om onze integriteit op te geven. Dat kan bijvoorbeeld nodig zijn uit liefde voor een ander. Een wat melodramatisch voorbeeld vinden we bij Winch: de principiële aanhanger van geweldloosheid die de aanvaller van zijn dochter doodt, verliest zijn integriteit (hij kan zijn beginselen niet opgeven!), maar hij zou, ook wanneer hij die integriteit wel zou behouden (door de aanvaller niet te doden, of zijn beginselen op te geven), toch geen eigenlijkheid bereiken, omdat hij het bereiken van die integriteit toch als moreel verwerpelijk zou beschouwen. Sterker nog, hij bereikt een andere vorm van eigenlijkheid, door zijn verlangen naar integriteit ondergeschikt te maken aan de liefde voor zijn dochter. Terecht zegt Winch over dergelijke gevallen: 'one's own moral perfection is not a possible end of one's conduct at all'.¹²⁴ Het ten koste van alles nastreven van integriteit kan vanuit de daarmee niet altijd verenigbare levensvorm van de liefde als oneigenlijkheid worden beschouwd. Van Ibsens Brand, die terwille van de consistentie van zijn leven kudde en kind heeft opgegeven, wordt terecht gezegd:

*'In your ledger your credit account
For strength of will is full, but . . .
Your love account is a white virgin page'.¹²⁵*

(b) Slechts diegene is integer die in de waarheid verkeert, en de onwaarheid kan dragen. Maar is het verkeren in de logos altijd een vorm van eigenlijkheid? Kan de verhulling, bij voorbeeld die van de hoop, vanuit een ander gezichtspunt niet evenzeer als eigenlijkheid worden opgevat? Men zou met Ibsen ook het zelfbedrog een vorm van eigenlijkheid kunnen noemen, door te wijzen op de destructieve gevolgen die volledig zelfinzicht met zich mee kan brengen. In De wilde eend laat de arts Relling in zijn gesprek met Gregers Werle deze alternatieve eigenlijkheid duidelijk naar voren komen:

- R. Almost everybody is sick, unfortunately.
 G. And what cure are you prescribing . . . ?
 R. My usual one. I am trying to keep up the saving lie . . .
 G. The saving lie? Did I hear you properly?
 R. Oh yes. I said "the saving lie". Because that lie is the stimulating principle of life, you see . . .
 G. Dr Relling, I shan't give up until I have rescued Hjalmar from you clutches.
 R. All the worse for him. Take the saving lie from the average man and you take his happiness away, too'.¹²⁸

(c) Dat de integriteit die blijkt in onze draagkracht niet altijd als eigenlijkheid kan worden opgevat is in dit laatste hoofdstuk al gebleken: vanuit het standpunt van de integriteit is het zoeken van bescherming bij anderen, of in een huis dat veiligheid tegen de 'Unheimlichkeit' biedt, een vorm van oneigenlijkheid. Maar dat neemt niet weg dat de liefde en de huiselijkheid ook als levensvormen op zich kunnen worden beschouwd, die hun eigen eigenlijkheid met zich meebrengen (voor degene die bescherming bij anderen zoekt – en wie doet dat nooit – is juist het uitoefenen van de eenzame draagkracht, die de ander kan laten vallen wanneer dat nodig is, een vorm van oneigenlijkheid). Ook hoop en vrees moeten worden beschouwd als levensvormen sui generis die een specifieke vorm van eigenlijkheid met zich meebrengen, welke tegengesteld is aan de draagkracht (de vrees laat zich door het nabije gevaar meeslepen, de hoop vergeet de mogelijkheid van wedervaren).

Oneigenlijkheid van de verdeeldheid

Wie zich er na het voorgaande over verbaast dat de mens, die naar zijn aard zichzelf niet kan worden, nog niet ten onder is gegaan, zal van zijn verwondering kunnen bekomen, wanneer hij inziet dat we gewoonlijk niet verscheurd maar verdeeld zijn.

In paragraaf 1.3 wezen we erop dat ons leven zich meestal in niet-doorzichtige gewoonten afspeelt, en in de loop van ons werk werd in het algemeen duidelijk dat ons openstaan voor wedervaren begrensd is. Welnu, het onvermijdelijk verhuld en verhullend karakter van ons leven stelt ons ook in staat om gewoonlijk langs het wedervaren van onze verdeeldheid heen te leven, en daarmee niet werkelijk verscheurd te raken. Men begripe ons hier goed: wij willen niet alsnog het standpunt verdedigen dat het grootse en het geringe van de mens toch elkaar beperkende krachten zijn. Wij houden vast aan de volledigheid van de

menselijke verdeeldheid, maar wij voegen daaraan toe dat het tot onze aard behoort, dat we langs die verdeeldheid heen leven.

Maar, zo zou men bij wijze van tegenwerping kunnen stellen, ligt in die verhulling niet meteen een afzwakking van de verdeeldheid, beperken het verhevende en het geringe elkaar niet, zodat er van verdeeldheid en verhulling niet gesproken hoeft te worden? De reden waarom wij menen dat die opvatting onhoudbaar is, en stellen dat de mens én door verdeeldheid én door de verhulling ervan wordt bepaald, ligt hierin dat het alleen in deze opvatting te begrijpen is, dat er ogenblikken zijn waarin we beseft kunnen hebben, zowel van onze verhevenheid als van onze geringheid, en dat die ogenblikken geen psychologische gebeurtenissen zijn die slechts op contingente wijze verbonden zijn met de gewone stroom van het leven, maar mede bepalend zijn voor de aard ervan.

Bovendien is slechts in onze visie te begrijpen (en niet in de opvatting dat de verhulling ervan de verdeeldheid opheft), dat de tragiek behoort tot de aard van ons leven, maar toch ons bestaan niet continu bepaalt, doch alleen in momenten die toch mede de betekenis van het leven uitmaken. Daar komt bij dat we alleen in onze opvatting kunnen begrijpen dat een deel van de tragiek in het leven hierin bestaat, dat wij de betekenis van die tragiek niet tot ons kunnen laten doordringen (dat blijkt bij voorbeeld hierin dat wij niet kunnen leven met onze sterfelijkheid, en deze wel moeten vergeten, al hoort hij bij het leven, en dat we de betekenis van het verlaten-worden door de ander met wie wij verbonden zijn niet werkelijk kunnen beseffen, en zelfs in de schijn van verwerking die in feite habituering is, nog verder vergeten). En ook deze tragiek, die ligt in de begrensdheid van ons tragisch vermogen, bepaalt ons leven niet geheel, maar staat er evenmin geheel buiten.

Aldus menen wij de opvattingen van Pascal te moeten interpreteren: hoewel de mens verdeeld is tussen verhevenheid en geringheid, geldt toch dat hij 'ni ange ni bête' is. Het vermogen van de mens om naar zijn verdeeldheid te leven is zo gering dat hij gewoonlijk noch naar het een nog naar het ander leeft: 'Peu de chose nous console parce que peu de chose nous afflige'.¹²⁷

Het is ook geen wonder dat we in verhulling moeten verkeren: Pascal wijst erop dat we wel in 'divertissements' moeten opgaan, willen we het leven kunnen behouden. Wanneer we onszelf van dood, ellende en onwetendheid niet kunnen genezen, en ze evenmin kunnen dragen, terwijl we toch op ons geluk uit moeten zijn, dan blijft ons maar één mogelijkheid: niet aan onze toestand denken, en ons aan het leven overgeven.

We kunnen slechts voortleven wanneer we van onze werkelijke toestand van verscheurdheid worden afgeleid, door bezigheden, passies, spel, gewoonte: 'La seule chose qui nous console de nos misères est le divertissement'. Maar door dit opgaan in de wereld verliezen we ons verdeelde zelf – we gaan zorgeloos de afgrond tegemoet (bij voorbeeld die van de dood), nadat we ons een doel voor ogen hebben moeten stellen, dat ons verhindert die afgrondelijkheid op te merken.¹²⁸

Dit opgaan in de wereld, waardoor we onszelf kunnen vergeten, heeft dikwijls de aard van de hoop (die in het wedervaren als tegenhanger de vrees kent, welke ons evenzeer afhoudt van het besef van onze toestand). Deze verhulling is niet uitsluitend een teken van de menselijke geringheid: Gadamer wijst er terecht op dat de hoop een menseijke ervaringswijze sui generis is, die niet uitsluitend beoordeeld kan worden aan de maatstaven van de objectiverende realiteitszin.¹²⁹ Hoewel het zeker is dat door het wedervaren onze hoop de bodem zal worden ingeslagen, blijven we hopen op het goede leven, en dat kan niet anders, want het is letterlijk juist dat slechts deze hoop doet leven.

Reeds Aischylos laat zien dat de hoop weliswaar blind is, maar dat zij ons toch in staat stelt, al is het maar tijdelijk, om onze bevangenheid over de toekomst te vergeten. Typerend bij hem is de uitdrukking 'εὖ γὰρ εἶν' (moge het goed zijn) – in die uitdrukking, die vaak in een toestand van uitzichtloos wedervaren wordt gebruikt, wordt niet een voorspelling gedaan over ons toekomstig leven (die zou zonder meer gefalsifieerd worden), en evenmin een op redelijke gronden gebaseerde verwachting uitgesproken (redelijke gronden voor zo'n verwachting zijn er niet). Hopen gaat in tegen iedere realiteitszin, en is als zodanig teken van de menselijke geringheid, maar is toch ook een teken van onze grandeur, want het is uitdrukking van het menselijk vermogen om langs de verdrukking van bestaand en toekomstig wedervaren heen te leven. Hoewel we onszelf niet kunnen worden, omdat we door ondoorzichtigheid, schuld en lijden worden bepaald, blijven we verkeren in de hoop op het goede leven, ook al bevindt zich daar hybris in: niet alleen zullen wij, als verantwoordelijke en redelijke mensen, gedwongen zijn om de blinde hoop uit te geven voor een redelijke verwachting, ook blijft die hoop verhullend. Het lijkt of we langs het wedervaren zouden kunnen blijven heenleven, maar van tijd tot tijd zal de werkelijkheid er doorheen breken, en de hoop doen omslaan in besef van de werkelijkheid. Uit dat besef komt geen nieuwe beheersingsmacht voort, en evenmin grotere draagkracht, uit de realiteitszin kunnen slechts nieuwe hoop en nieuwe wanhoop voorkomen.

Het is opvallend dat de Oresteia (en alle literatuur met een 'happy end') die structuur van onze ervaring weerspiegelt: eerst wordt een gebeuren van onherstelbare schuld en onherstelbaar lijden geschilderd, en in het slot wordt niet een redelijke oplossing voor het probleem gevonden: de mensen worden opgeroepen tot het goede leven, na te zijn ondergedompeld in het besef van leed en schuld, maar de gedachte dat dit ondernemen van levensuitingen zonder wedervaren zal blijven is vanuit de realiteitszin ijdele hoop, die toch antropologisch onontbeerlijk is.¹³⁰

Slot

In paragraaf 1.2 hebben we laten zien dat de mens niet los te denken is van zijn wereld, hoewel hij er zich toch in zekere zin buiten bevindt. Hierdoor is het ons mogelijk, ons te buigen over onze verhouding met de wereld in het algemeen, waarbij bedacht moet worden dat met 'wereld' niet in de eerste plaats bedoeld wordt: een stelsel van objecten en processen, maar het geheel van betekenissen en zekerheden waarin wij verkeren (het geheel dat onze levensvormen draagt), en ten slotte zelfs: de 'grond' waaruit alle mogelijke levensvormen opkomen.

Deze verhouding met de wereld kan men beschrijven als verwondering erover.¹³¹ Een dergelijke verwondering is, gezien onze betrokkenheid bij onze verhouding tot de wereld, steeds aanvaardend of afwijzend. Aan de ene kant kennen wij bij voorbeeld de positieve verwondering, dat het ons is gegeven te bestaan in een wereld die ons bestaan niet onmogelijk maakt. Ook kunnen we er ons over verwonderen dat we iets kunnen weten: onze kennis is immers niet van onszelf afkomstig, en al kunnen wij niet over de wereld spreken buiten ons kennisvermogen om, toch kunnen wij ons erover verwonderen dat ons een kenbare wereld gegeven is: 'Es ist immer von Gnaden der Natur, wenn man etwas weisz'.¹³² Hetzelfde geldt voor de autonomie die ons is gegeven, en voor onze veiligheid voor wedervaren.

Dergelijke gevoelens van verwondering over het geheel der wereld vormen de basis van de religieuze houding van de mens (bij voorbeeld de gedachte aan een goede Schepper die ons het herderschap over de aarde heeft gegeven, alsmede het vermogen namen toe te kennen; en ook de gedachte aan een goede God in wiens hand wij ons veilig weten).¹³³

Het denken over onze verhouding tot de wereld als geheel wordt een klemmende noodzaak, wanneer we beseffen dat onze verwondering niet uitsluitend positief kan zijn: de verdeeldheid is niet uitsluitend van ons afhankelijk, maar is ons opgelegd: de wereld heeft ons niet alleen

macht, inzicht en veiligheid gegeven, maar ook onmacht, onzekerheid en onveiligheid – in laatste instantie laat de filosofie van de verdeelde mens iets zien over de verdeelde wereld waarin wij leven.

Het is misschien een onnodig en primitief antropomorfisme om te spreken over de boosaardigheid van objecten – dat neemt niet weg dat we worden geconfronteerd met het kwaad dat ons uit de wereld als geheel tegemoetkomt: 'Der Mensch befindet sich in dieser Welt, in der die Dinge zerbrechen, rutschen alles mögliche Unheil anstiften'¹³⁴ en daarin blijkt dat onze wereld niet alleen van goddelijke oorsprong kan zijn. Zo zijn we, in sporadische momenten, verdeeld tussen verwondering over de schoonheid der wereld, en verbijstering over het diabolische ervan. Hierover kunnen wij Dmitri Karamazow aan het woord laten: 'de kwestie is: hoe ga ik een verbond aan met de aarde. Ik kus de aarde niet en splijt haar borst niet open, of moet ik soms een boer worden of een herder? Ik ga mijn gang en weet niet of ik in schande en gemeenheid gevallen ben of in licht en vreugde. Ziedaar de moeilijkheid want alles op aarde is een raadsel! . . . Als ik de afgrond inspring, dan ook zonder aarzelen met het hoofd naar beneden en de voeten omhoog en ik voel me zelfs voldaan dat ik in zo'n vernederde toestand val en vind dat bij me zelf iets moois. En in die uiterste schande begin ik dan opeens een hymne te zingen . . . De schoonheid is een verschrikkelijk en beangstigend ding. Verschrikkelijk omdat de schoonheid onbehaalbaar is, omdat God ons alleen raadselen heeft opgegeven. Hier komen de oevers bij elkaar, hier wonen de tegenspraken samen . . . Daar is sprake van een gevecht tussen de duivel en God en het slagveld is het menselijk hart'.¹³⁵

De filosoof legt het probleem van de verdeeldheid van mens en wereld bloot, zonder er overigens rekening mee te houden dat zijn aanspraken even hybride zijn als alle andere. Hij laat zien dat van hem geen oplossing van dat probleem is te verwachten, zo min als van welke beschouwingswijze ook. We zullen slechts tijdelijk worden bevangen door het besef van onze verdeeldheid, want we wenden ons al spoedig af van de filosofie, ten einde ons bestaan zonder omzien te hervatten, waarbij we ons er niet om bekommeren dat we daarna weer tot bezinning gebracht zullen worden.

Groot Schermer 28-6-79

Noten

- 1 Sartre 1937 33 – zie Frijda 1958 46.
- 2 Zie Kunneman en Korthals 1978 47: 'Maatschappelijke verhoudingen zijn niet van god gegeven, noch hebben zij een natuurlijk of onveranderlijk karakter, maar zij zijn het resultaat van praxis. . . De mens wordt beheerst door zijn objectivatie in plaats van dat hij deze zelf beheerst. Dit zelfverlies is echter niet totaal: de konstellatie arbeid-kapitaal is een noodzakelijke maar voorbijgaande fase in het wordingsproces van de mensheid.'
- 3 Marx, *Thesen zu Feuerbach*, 8.
- 4 Zie Habermas 1968a 163, 164; Apel 1973 112, 113, 122, 424, 425.
- 5 Kunneman en Korthals 1978 168, 169.
- 6 'Kultur besteht aus Aeuszerungen (oder Sedimenten von Aeuszerungen), die durch sprach- und handlungsfähige Subjekte nach Regeln hervorgebracht werden' – Habermas 1973 227.
- 7 Volgens Habermas is er sprake van de 'Kraft der Reflexion, die sich doch darin bewährt, dass sie den Anspruch von Traditionen auch abweisen kann. Substantialität zergeht in der Reflexion' (1970a 284).
Ook voor Holzkamp is de enige tegenhanger voor de natuurwetenschap, die onze technische macht vergroot, de opvatting van de mens als degene die zichzelf schept – zie Holzkamp 1972 54, 64, 110.
- 8 Zie bijv. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*: 'Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec mundus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas. Definita ceteris natura intra praescripta a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praeфинies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas'. – Wij hebben u, o Adam, geen bepaalde woonplaats, geen eigen aangezicht, geen enkele speciale taak gegeven, opdat ge die woonplaats, dat aangezicht en die taak die ge verkiest, verwerven en bezitten zult naar uw eigen wil en wens. Voor alle andere wezens is de natuur vastomlijnd en binnen de door ons voorgeschreven wetten beperkt. Gij zult die voor uzelf bepalen, door geen grenzen belemmerd, naar eigen vrije wil, waaraan ik u heb toevertrouwd. Ik heb u midden in het heelal gezet, opdat ge van daaruit gemakkelijker alles rondom u zien kunt wat er in de wereld is. En We hebben u niet hemels of aards, niet sterfelijk of onsterfelijk gemaakt, opdat ge als vrij en soeverein kunstenaar uzelf boetseert en modelleert in die vorm, die ge verkiest' (Vert. J. Hemelrijk 1968).
- 9 Sartre 1954 36 – zie de Beauvoir 1947 23, 24: 'Ce qui définit tout humanisme, c'est que le monde moral n'est pas un monde donné, étranger à l'homme . . . c'est le monde voulu par l'homme en tant que sa volonté

- exprime sa réalité authentique'.
- 10 Heidegger SZ 84, 86, 123, 143, 191; WG 54, 55.
 - 11 Zie Kierkegaard 1844 149.
 - 12 Huizinga 1938 8 – zie Gadamer WM 97: 'Der Spieler weisz selber, dass das Spiel nur Spiel ist und in einer Welt steht, die durch den Ernst der Zwecke bestimmt wird'.
 - 13 Gadamer WM 97; zie Huizinga 1938 5.
 - 14 Pascal P 45 (181).
 - 15 Een goed voorbeeld van deze houding van draagkracht vinden we in de beschrijving van de Indiaan Don Juan door Castaneda: "My acts are sincere", he said, "but they are only acts of an actor . . . Everything is equal and therefore unimportant. For example, there is no way for me to say that my acts are more important than yours, or that one thing is more essential than another, therefore all things are equal and by being equal they are unimportant". (Castaneda 1971 84-91).
Zie Descartes DM 3me partie: 'il est certain que, si nous considérons tous les biens qui sont hors de nous comme également éloignés de notre pouvoir, nous n'aurons plus de regrets de manquer de ceux qui semblent être dus à notre naissance' (III 26).
 - 16 Wittgenstein NB 81, 88; zie VB 92.
 - 17 Heidegger SZ 264, 337: 'Das alltägliche Besorgen versteht sich aus dem Seinkönnen, das ihm aus möglichem Erfolg und Misserfolg mit Rücksicht auf das je besorgte entgegenkommt' – zie 310, 343, 344, 384.
 - 18 Heidegger SZ 345; WiMN 106 (50).
 - 19 Duintjer 1977 89, 123.
 - 20 Duintjer 1973 27.
 - 21 Pascal, Opuscles, in Oeuvres 365 – Zie Descartes DM 25-27.
 - 22 Pascal P 143 (464).
 - 23 Pascal P 123 (170) zie 198 (693).
 - 24 Wittgenstein LE 8; VB 92; vgl. Kierkegaard 1847 97, 158.
 - 25 Wittgenstein UG 509.
 - 26 Zie Heidegger SZ 189, 192, 287, 344.
 - 27 Zie Heidegger Hum 145, 146, 162, 172, 173, 191; WW 83, 84 (15, 16); WiMN 105, 106 (49).
 - 28 Volgens Heidegger 'zieht mit dem Atomzeitalter eine unheimliche Veränderung der Welt hinauf' (Gel 20), en die dreiging ziet er als volgt uit: 'Die Herrschaft des Ge-stells (de aard van de techniek) droht mit der Möglichkeit, dass dem Menschen versagt sein könnte, in ein ursprünglicheres Entbergen einzukehren' (TK 28).
 - 29 'Die Technik ... lässt sich durch den Menschen niemals überwinden. Das hiesze jedoch, der Mensch sei der Herr des Seins' (TK 38 zie Gel 20-22).
 - 30 Heidegger TK 24, 25, 32.
 - 31 Heidegger TK 38; zie ID 25, 30.
 - 32 Heidegger Gel 24, 26. Zoals IJsseling het uitdrukt: 'Er is één mogelijkheid om aan het noodlot en aan het uiterste gevaar te ontkomen. Deze moge-

- lijkheid is het *aandenkende Denken* . . . En dit denken is een “danken”.
(IJsseling 1964 140).
- 33 Heidegger Hum 164 – zie IJsseling 1964 99: ‘Het danken is het erkennen dat de mens niet de bron en de oorsprong is van alles wat is, maar de luisterende en ontvangende . . . De nederige mens erkent dat alles wat hij heeft en alles wat hij is, hij niet uit zichzelf heeft en is, maar *dank* zij een ander’.
 - 34 Zie Duintjer 1966 305; Heidegger WiMN 106 (50).
 - 35 Zie Heideggers citaat uit Hölderlin: ‘Wo aber Gefahr ist, wächst /// Das Rettende auch’ (TK 28, 41). Heidegger stelt wel dat filosofische ‘Besinnung . . . anderen Wesens (ist) als das Bewusztmachen und Wissen der Wissenschaft’, toch bestaat volgens hem daarin de mogelijkheid dat ‘das Fragwürdige wieder die Tore zum Wesenhafte aller Dinge und Geschehnisse öffnet’ (VA 69).
 - 36 Zie Aischylos Ag 553, 554, 1564; Ch 313, 338, 1018; Prom 49, 277, 278.
 - 37 Aischylos Ag 177, 250, 251; Eum 520, 521.
 - 38 Aischylos Eum 520, 521; Prom 105, 106.
 - 39 Aischylos Ag 1001, 1002, 1331, 1332.
 - 40 Aischylos Ag 219-221; Ch 594, 595.
 - 41 Aischylos Ag 252-254; Ch 410 vv; Prom 537vv.
 - 42 Wittgenstein NB 73, 74; vgl. Castaneda 1971 157.
 - 43 Duintjer 1977 124, 132 – zie Heidegger SZ 384.
 - 44 Heidegger SZ 308 zie 262, 264, 310, 382, 384.
 - 45 Weber 1928 536.
 - 46 Heidegger SZ 254, 341, 342.
 - 47 Pascal P 165 (210); 136 (139).
 - 48 Aischylos Ag 1303, 1331, 1332.
 - 49 Gadamer WM 339.
 - 50 Prom 250-253: Overigens heeft Gadamer in een later geschrift een adequatere opvatting met betrekking tot de dood het licht doen zien: ‘Ist nicht der Gedanke des Todes, weil er noch ein ertragener Gedanke ist, deswegen ein Verdecken des Todes durch die Sicherheit unserer Lebensgewissheit?’ (KS IV 69).
 - 51 Duintjer 1977 125 – zie Castaneda 1971 85.
 - 52 Pascal P 151 (211): ‘Nous sommes plaisants de nous reposer dans la société de nos semblables, misérables comme nous, impuissants comme nous; ils ne nous aideront pas: on mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul. Zie ook ’t Hart 1978 47: ‘Maar zie je dan niet hoe gevaarlijk het is om van een ander te houden? Houden van is immers niets anders dan het verdriet om haar dood’.
 - 53 Pascal P 396 (471) zie 421 (477): ‘Il est injuste qu’on s’attache à moi . . . Je tromperai ceux à qui j’en ferais naître le désir, car je suis la fin de personne et n’ai de quoi les satisfaire. Ne suis-je pas prêt à mourir et ainsi l’objet de leur attachement mourra. Donc . . . je suis coupable de me faire aimer’.

- 54 Heidegger SZ 187, 190, 191, 240.
- 55 Heidegger SZ 188, 263, 298.
- 56 Duintjer 1977 125.
- 57 Dostojewski GK 374.
- 58 In dit verband wijst Kierkegaard op het onderscheid tussen de klassieke en de moderne tragedie, in zijn 1843 I 141-147: 'In ancient tragedy the action itself has an epic moment in it; it is as much event as action. The reason for this naturally lies in the fact that the ancient world did not have subjectivity fully self-conscious and reflective. Even if the individual moved freely, he still rested in the substantial categories of state, family and destiny . . . The hero's destruction is, therefore, not only a result of his own deeds, but is also a suffering, whereas in modern tragedy, the hero's destruction is really not suffering, but is action . . . The tragic hero, conscious of himself as a subject, is fully reflective, and this reflection has . . . reflected him out of every immediate relation to state, race, and destiny . . . Our age has lost all the substantial categories of family, state, and race. It must leave the individual entirely to himself, so that in a stricter sense he becomes his own creator'.
- 59 Agustinus Conf VIII cap v vii xi.
- 60 Pascal P 821 (252).
- 61 James 1901 176.
- 62 Zoals Droysen het uitdrukt: de mens is 'im Endlichen unendliches Subjekt'.
- 63 Droysen 1937 47.
- 64 Droysen 1937 81.
- 65 Droysen 1937 81, 83, 85. Voor de vooruitgangsgedachte, zie: 15, 42, 43, 46, 48, 76, 80, 81.
- 66 Dilthey VII 187.
- 67 Dilthey VII 244 zie 238.
- 68 Dilthey VII 290, 291 zie 244.
- 69 Habermas 1971a 120; 1976a 177. Zie Apel 1973 430, 431. Deze spreekt over een 'werkelijke tegenspraak', maar de oplossing ervan zou meteen moreel gepostuleerd moeten worden.
- 70 'Wanneer er teveel afwijkingen voorkomen in datgene waarvan we dachten dat het de handelingen van een persoon waren, is het taalspel waarbinnen die handelingen beschreven werden niet meer van toepassing' Oudemans 1975 122.
- 71 Gadamer VZW 28-31, 63.
- 72 Gadamer VZW 28.
- 73 Heidegger SZ 284; KM 221 (206).
- 74 Heidegger KM 209 (195).
- 75 Heidegger WG 69.
- 76 Heidegger SZ 222, 223, 229, 298, 308; DD 247, 253.
- 77 Heidegger WW 82, 86 (14, 18).
- 78 WW 93 (25).

- 79 WW 94 (26).
 80 Heidegger SZ 277.
 81 Heidegger WW 91 (23).
 82 Heidegger KM 239 (222) zie DD 252.
 83 Heidegger WiM 15.
 84 Heidegger Hum 189.
 85 Heidegger WG 70.
 86 Eigenlijkheid bestaat, aldus opgevat, niet hierin dat we ons verzetten tegen de oneigenlijkheid, bij voorbeeld het vervallen-zijn aan het men, maar juist hierin dat we die oneigenlijkheid op ons nemen: 'Vorlaufend entschlossen hält sich das Dasein offen für die ständige . . . Verlorenheit in die Unentschlossenheit des Man' – SZ 308.
 87 Heidegger WG 70; SZ 299.
 88 Heidegger KM 210 (196).
 89 Heidegger WW 94 (26).
 90 Heidegger Hum 189; ZSf 243.
 91 Pascal P 655 (377).
 92 Zie bij voorbeeld het gedicht van O'Neddy: Va, que la mort soit ton refuge / A l'exemple du Rédempteur, / Ose à la fois être le juge, / La victime et l'exécuteur'. Eén citaat, van Sainte Beuve, over de romantische houding moge verder voldoende zijn: 'La manie et la gageure de tous les René, de tous les Chatterton de notre temps, c'était d'être grand poète et mourir'. Over de houding van de Franse romantici in de jaren dertig van de vorige eeuw zie Heumakers 1978 56-59, 66-72 – hij spreekt terecht over de toen heersende 'satanische tentatie'.
 93 Wittgenstein VB 27.
 94 Pascal P 127 (145).
 95 Kierkegaard 1844 49; zie Heidegger SZ 190, 251.
 96 Kierkegaard 1844 95: 'het toekomstige is in zekere zin het geheel, waar- van het verleden een deel is, en het toekomstige kan in zekere zin het geheel betekenen' – zie Pascal P 47 (172); Dilthey VII 140.
 97 Scheler 1929a 56; zie 1929b 114; Heidegger WG 61, 62: 'Transzendenz heisst Weltentwurf, so zwar, dass das Entwerfende vom Seienden, das es übersteigt, auch schon gestimmt durchwaltet ist'.
 98 Heidegger SZ 42, 43.
 99 Scheler 1929b 98.
 100 Zoals Heidegger het uitdrukt: van het menselijk bestaan geldt 'Das, was es in seinem Seinkönnen noch nicht ist, ist es existenzial' (SZ 145 zie 233). In deze transcendentie wordt de mens zichzelf: 'Im Ueberstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es "selbst". Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit' (WG 34, 35). Aldus wordt de mens opgeroepen, zichzelf te worden: 'weil (das Dasein) ist, was es wird bzw. nicht wird, kann es verstehend ihm selbst sagen: "werde, was du bist!"' (SZ 145, 276).
 101 Heidegger SZ 308, 322, 375, 390, 391.

- 102 Duintjer 1977 120; 1973 32, 33.
- 103 Pascal P 627, 477, 806 (150, 406, 147).
- 104 P 401, 406, 905 (437, 395, 385).
- 105 P 48, 78 (366, 126).
- 106 P 2 (227).
- 107 P 351, 353 (537, 529). Het is opvallend dat het zo veel gesmade dualisme van Descartes juist voortkomt uit het inzicht in de verdeeldheid van verhevenheid en geringheid: 'quamdiu de Deo tantum cogito, totusque in eum me converto, nullam erroris aut falsitatis causam deprehendo; sed, postmodum ad me reversus, experior me tamen innumeris erroribus esse obnoxium, quorum causam inquirens animadverto non tantum Dei, sive entis summe perfecte, realem et positivam, sed etiam, ut ita loquar, nihili, sive ejus quod ab omni perfectione summe abest, negativam quandam ideam mihi observari, et me tanquam medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens ita esse constitutum, ut, quatenus a summo ente sum creatus, nihil quidem in me sit, per quod fallar aut in errorem inducar, sed quatenus etiam quodammodo de nihilo, sive de non ente, participo, hoc est quatenus non sum ipse summum ens, desuntque mihi quamplurima, non adeo mirum esse quod fallar' (Med IV 54).
- 108 P 613 (443).
- 109 P 430 (431).
- 110 Tekenend voor de alomtegenwoordigheid van het menselijk ingrijpen in de natuur zijn begrippen als 'natuurbeheer' en 'landschapsbescherming' waar het onze verhouding tot de niet voor productiedoeleinden beheerste natuur betreft. Zie Heidegger TK 26, 27: 'Indessen spreizt sich gerade der so bedrohte Mensch in die Gestalt des Herrn der Erde auf. Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemächte des Menschen sei'.
- 111 Psalmen 8, 49, 53.
- 112 Herakleitos Fr 78-83.
- 113 Zie Aischylos Ch 796, 1022; Ag 467vv; Eum 368vv – vgl. Heering 1961 26, 27: 'behoort (Prometheus!) de hybris niet tot de gevaarlijkste maar tegelijk tot de hoogste vermogens van de mens: het uitstijgen boven eigen beperktheid'.
- 114 Aischylos Ag 218vv.
- 115 De mens wordt παντολος, υπερτολος, αντιτολος genoemd – Klytimestra wordt ergens aangeduid als ἀτλησα τλασα.
- 116 Aischylos Ch 59vv.
- 117 Aischylos Ag 1001vv, Eum 536vv.
- 118 Aischylos Eum 517 vv: Er is een tijd waarin vrees goed is / en moet blijven zitten / als wachter van het middenrif / Dat brengt verstandig overwegen / in benauwdheid / Zal degene die niet zijn hart / opvoedt in vrees, / om het even of het een gemeenschap is / of een sterveling, / het recht nog in ere houden?

- 119 Heidegger SZ 391, 392, 397.
- 120 Pascal P 47 (172) zie 148, 427, 888 (425, 194, 165).
- 121 P 136 (139) zie 622 (131).
- 122 Zie ook Wittgenstein NB 74-76: 'Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich . . . Nur wer in der Gegenwart lebt, lebt ohne Furcht und Hoffnung'.
- 123 Pascal P 641, 143 (464, 129).
- 124 Winch 1972 186, 187.
- 125 Ibsen, Brand, 3e bedrijf.
- 126 Ibsen, De wilde eend, 5e bedrijf.
- 127 Pascal P 43 (136).
- 128 Pascal P 133, 134, 136, 166 (168, 169, 139, 183).
- 129 Gadamer WM 332. Maar Gadamer vergeet te vermelden dat **hoop en realiteitszin** elkaar uitsluiten.
- 130 Het is geen wonder dat in het slotkoor van de Eumeniden herhaaldelijk wordt uitgeroepen 'εὐφαιμείτε' – de burgers worden opgeroepen tot eufemisme.
Wanneer Aristoteles stelt dat de tragedie langs de weg van medelijden en vrees een katharsis teweegbrengt, kan die reiniging niet een loutering zijn die ons inzicht, macht of lijdzaamheid biedt, maar alleen een aanzet tot hoop.
- 131 Zie bij voorbeeld Wittgenstein LE passim; WWK 68, 69, 92, 115vv.
- 132 Wittgenstein UG 505.
- 133 Wittgenstein LE 10; Psalmen 8, 139.
- 134 Wittgenstein VB 136.
- 135 Dostojewski GK 134-136.

Litteratuur

- Adorno 1969 – Th. W. Adorno u.A., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt 1969; 2 1972.
- Aischylos Perz – Aischylos, *De Perzen*, Londen 1922.
- Aischylos Prom – Aischylos, *Prometheus*, Londen 1922.
- Aischylos Ag – Aischylos, *Agamemnon*, Londen 1926.
- Aischylos Ch – Aischylos, *Choëphoroi*, Londen 1926.
- Aischylos Eum – Aischylos, *Eumeniden*, Londen 1926.
- Albert 1969 – H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 2 Tübingen 1969.
- Albritton 1959 – R. Albritton, On Wittgenstein's use of the term 'criterion', in Pitcher (ed.) 1966.
- Apel 1967 – K.-O. Apel, *Analytic philosophy of language and the Geisteswissenschaften*, Dordrecht 1967.
- Apel 1970 – K.-O. Apel, Szientismus oder transzendente Hermeneutik, in Bubner (ed.) 1970.
- Apel 1971 – K.-O. Apel, Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971.
- Apel 1972 – K.-O. Apel, Die Kommunikationsgesellschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften, in *Neue Hefte f. Philosophie*, 2/3 Göttingen 1972.
- Apel 1973 – K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie* Bd 1, 2, Frankfurt 1973.
- Apel 1975 – K.-O. Apel, Das Leibapriori der Erkenntnis, in Gadamer u. Vogler (eds.) *Neue Anthropologie* Bd 7, Stuttgart 1975.
- Aristoteles An Post – Aristoteles, *Analytica Posteriora*.
- Aristoteles Eth Nic – Aristoteles, *Ethica Nicomachea*.
- Austin 1961/1970 – J. L. Austin, *Philosophical Papers*, 2 Oxford 1970, 1e editie 1961.
- Ayer 1959 – A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York 1959.
- Ayer 1966 – A. J. Ayer, *Over de persoonlijkheid*, Utrecht 1966 (Oorspr.: The concept of a person, Londen 1963).
- De Beauvoir 1947 – S. de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Parijs 1947.
- Beek en De Jong 1952 – M. A. Beek en J. M. de Jong, *Bijbelse Knooppunten*, Den Haag 1952.

- De Boer 1966 – Th. de Boer, *De ontwikkelingsgang in het denken van Husserl*, Assen 1966.
- De Boer 1969 – Th. de Boer, *Wijsgerige en wetenschappelijke antropologie*, Assen 1969.
- De Boer 1974a – Th. de Boer, *Vooronderstellingen van een kritische psychologie*, Amsterdam 1974 (typoscript).
- De Boer 1975a – Th. de Boer, *Vooronderstellingen van een kritische psychologie*, *Ned. Tsch. Psych.* 30 (1975) 715-818.
- De Boer 1975c – Th. de Boer, De eindigheid van de mens en de oneindigheid van de waarheid, in Struyker Boudier (ed.) 1975.
- De Boer 1976 a/b – Th. de Boer, Hermeneutiek en ideologiekritiek, *Amst. Sociol. Tsch.* 3 (1976) nr. 3.
- De Boer 1976c – Th. de Boer, *Tussen filosofie en profetie – de wijsbegeerte van Emmanuel Levinas*, Baarn 1976.
- De Boer 1977a – Th. de Boer, *De mens – een taaldier* (typoscript).
- De Boer 1977b – Th. de Boer, *Filosofie en theologie: geloof en rede*, in *God, goed en kwaad*, feestbundel voor H. Heering, 1977.
- De Boer 1978a – Th. de Boer, *Het wijsgerig kader van de theologie* (ongepubliceerd concept) Amsterdam 1978.
- De Boer 1978b – Th. de Boer, Inleiding, bij Giorgi 1978.
- De Boer 1978c – Th. de Boer, Heideggers kritiek op Husserl, *Tijdschr. voor Fil.* 40 (1978) nrs 2 en 3.
- Bubner 1970 – R. Bubner u.A. (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Band 1, 2, Tübingen 1970.
- Buytendijk 1950 – F. J. J. Buytendijk, *De psychologie van de roman* 1950, 2 Utrecht 1966.
- Camus 1942 – A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Parijs 1942.
- Carnap 1956 – R. Carnap, The methodological character of theoretical concepts, in Feigl en Scriven, 1956.
- Carnap 1959 – R. Carnap, Psychology in physical language, in Ayer 1959.
- Carnap 1970 – R. Carnap, Empiricism, semantics, and ontology, in *Meaning and Necessity*, 6 Chicago/Londen 1970.
- Cassirer 1962 – E. Cassirer, *An essay on man*, 3 New Haven/Londen 1962.
- Castaneda 1970 – C. Castaneda, *The teachings of Don Juan*, 2 Harmondsworth 1970.
- Castaneda 1971 – C. Castaneda, *A separate reality*, 2 Harmondsworth 1971.
- Chorus 1972 – A. Chorus, Natuurwetenschappelijke en gewone psychologie, *ANTW* 64 (1972) nr. 4 264-291.
- Coope 1971 – C. Coope c.s., *A Wittgenstein workbook*, 2 Oxford 1971.
- Cronbach en Meehl 1956 – L. J. Cronbach en P. E. Meehl, Construct validity in psychological tests, in Feigl en Scriven 1956.
- Descartes DM R. Descartes, *Discours de la Méthode*, met commentaar van E. Gilson, Parijs 1954.
- Descartes Med – R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, div. uitgaven.

- Diels 1954 – H. Diels (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6e druk 1954.
- Dilthey V – W. Dilthey, *Die geistige Welt*, in *Gesammelte Schriften V*, Leipzig u. Berlin 1924.
- Dilthey VII – W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Schriften VII*, Leipzig u. Berlin 1927.
- Dippel en De Jong – C. J. Dippel en J. M. de Jong, *Geloof en natuurwetenschap* deel 1, Den Haag 1965.
- Dostojewski MS – F. M. Dostojewski, *Misdaad en straf*, uitg. Russ. Bibl., deel V.
- Dostojewski I – F. M. Dostojewski, *De idioot*, uitg. Russ. Bibl. deel VI.
- Dostojewski BG – F. M. Dostojewski, *Boze geesten*, uitg. Russ. Bibl. deel VII.
- Dostojewski GK – F. M. Dostojewski, *De gebroeders Karamazow*, uitg. Russ. Bibl. deel IX.
- Dostojewski DS – F. M. Dostojewski, *Dagboek van een schrijver*, uitg. Russ. Bibl. deel X.
- Dostojewski 1854 – F. M. Dostojewski, *Brief aan N. D. Fonwisina*, in *Gesammelte Briefe*, München 1966.
- Dostojewski 1880 – F. M. Dostojewski, *Brief aan K. F. Junge*, in *Ges. Briefe*.
- Dray 1957 – W. Dray, *Laws and explanation in history*, Oxford 1957.
- Droysen 1937 – J. G. Droysen, *Historik*, München 1937 (er wordt naar paragraafnummers verwezen).
- Duintjer 1966 – O. D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale*, Leiden 1966.
- Duintjer 1972 – O. D. Duintjer, *Existentieel-metafysische achtergronden van regelgeleid gedrag*, Amsterdam 1972 (Typoscript).
- Duintjer 1973 – O. D. Duintjer, *'Transcendentie' en de dubbelzinnigheid van regelgeleid gedrag*, Amsterdam 1972 (typoscript).
- Duintjer 1977 – O. D. Duintjer, *Rondom regels*, Meppel 1977.
- Engelmann 1967 – P. Engelmann, *Letters from Ludwig Wittgenstein*, Oxford 1967.
- Epictetus Ench – Epictetus, *Encheiridon*, Londen 1925.
- Feigl en Scriven 1956 – H. Feigl en M. Scriven (eds.), *Minnesota studies in the philosophy of science*, vol. I, Minnesota 1956.
- Feuerbach 1843 – L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843, Frankfurt 1967 (er wordt naar paragraafnummers verwezen).
- Freud 1917 – S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Ges. Werke XI, Londen 1917, 2e druk 1940.
- Frijda 1958 – N. H. Frijda, *De betekenis van de gelaatsexpressie*, Amsterdam 1958.
- Gadamer WM – H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1960, 3e druk 1972.
- Gadamer KS I – H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften I* (Philosophie. Hermeneutik), Tübingen 1967.
- Gadamer 1971a – H.-G. Gadamer, *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik*, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971.

- Gadamer 1971b – H.-G. Gadamer, Replik, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971.
- Gadamer VZW – H.-G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt 1976.
- Gadamer 1976b – H.-G. Gadamer en G. Böhm (eds.), *Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt 1976.
- Gadamer KS IV – H.-G. Gadamer, *Kleine Schriften IV. Variationen*, Tübingen 1977.
- Gellner 1959/1968 – E. Gellner, *Words and Things*, 2 Harmondsworth 1968.
- Giegel 1971 – H. J. Giegel, Reflexion und Emanzipation, in *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971.
- Giorgi 1978 – A. Giorgi, *Fenomenologie en de grondslagen van de psychologie*, Meppel 1978.
- De Groot 1969 – A. D. de Groot, *Elementair begrip van de psychologie*, 4 Haarlem 1969.
- Gustafson 1964/1970 – D. F. Gustafson (ed.), *Essays in philosophical psychology*, Londen 1964, 2e druk 1970.
- Habermas 1968a – J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Frankfurt 1968.
- Habermas 1968b – J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 2e druk 1973.
- Habermas 1969a – J. Habermas, Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik, in Adorno 1969.
- Habermas 1969b – J. Habermas, Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus, in Adorno 1969.
- Habermas 1970a – J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt 1970.
- Habermas 1970b – J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in Bubner ed. 1970.
- Habermas 1971a – J. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, (ism Luhmann), Frankfurt 1971.
- Habermas 1971b – J. Habermas, Zu Gadamers 'Wahrheit und Methode', in Apel 1971.
- Habermas 1971c – J. Habermas, Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in Apel 1971 (idem als 1970b).
- Habermas 1971d – J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 4 Frankfurt 1971.
- Habermas 1973 – J. Habermas, Wahrheitstheorien, in *Wirklichkeit und Reflexion*, ed. H. Fahrenbach, Pfullingen 1973.
- Habermas 1976a – J. Habermas, Was heisst Universalpragmatik? in Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt 1976.
- Habermas 1976b – J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976.
- Hamlyn 1970 – D. W. Hamlyn, *The theory of knowledge*, Londen 1970.
- Hampshire 1959 – S. Hampshire, *Thought and action*, New York 1959.
- 't Hart 1978 – M. 't Hart, *Een vlucht regenwulpen*, Amsterdam 1978.

- van Heerden 1977 – J. van Heerden, *Tussen psychologie en filosofie*, Meppel 1977.
- Heering 1961 – H. J. Heering, *Tragiek, van Aeschylus tot Sartre*, Den Haag 1961.
- Heidegger SZ – M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.
- Heidegger KM – M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, (1925-1929), (de paginanummers verwijzen naar de 4e druk, tussen haakjes worden die uit de 3e druk vermeld).
- Heidegger DD – M. Heidegger, *Davoser Disputation*, (1929) – gecit. in KM, 4e druk, Anhang, 243-268.
- Heidegger WiM – M. Heidegger, *Was ist Metaphysik* (1929), met een *Nachwort* uit 1943 en een *Einleitung* uit 1949. (geciteerd uit WM, met tussen haakjes de oorspronkelijke paginering).
- Heidegger WG – M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes* (1929), geciteerd uit WM.
- Heidegger WW – M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, (1931), geciteerd uit WM, tussen haakjes de paginering uit de eerste druk.
- Heidegger PLW – M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, (1931), gecit. uit WM.
- Heidegger Hum – M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, (1947), gecit. uit WM.
- Heidegger VA – M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.
- Heidegger TK – M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962.
- Heidegger Gel – M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.
- Heidegger ZSF – M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, (1955), gecit. uit WM.
- Heidegger ID – M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957.
- Heidegger KTS – M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, (1963), gecit. uit WM.
- Heidegger WM – M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt 1967.
- Hempel 1965 – C. G. Hempel, *Aspects of scientific explanation*, New York 1965.
- Herakleitos Fr – Herakleitos, Fragmenten, in Diels 1954.
- Heumakers 1978 – A. Heumakers, *Grote en kleine romantici*, Amsterdam 1978 (typoscript).
- Hollak 1972 – J. H. A. Hollak, *Vrijheid en noodzakelijkheid*, *Wijsg. Persp.* 1972/3 p. 65vv.
- Hollak 1975 – J. H. A. Hollak, *Wijsgerige reflecties over de scheppingsidee*, in Struyker Boudier 1975.
- Holz kamp 1972 – K. Holz kamp, *Kritische Psychologie*, Frankfurt 1972.
- Hospers 1956 – J. Hospers, *An Introduction to philosophical analysis*, 2 Englewood Cliffs 1967.
- Huizinga 1938 – J. Huizinga, *Homo ludens*, Groningen 1938, nieuwe druk 1974.
- Husserl LU – E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1900 1901.
- Husserl Huss I – E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Den Haag 1973.

- Husserl Huss IX – E. Husserl, *Husserliana IX*, Den Haag 1962.
- Ibsen, Brand – H. Ibsen, *Brand*, gecit. uit de Engelse vertaling, Londen 1960.
- Ibsen, De Wilde Eend – H. Ibsen, *The wild duck*, in Hedda Gabler and other plays, Harmondsworth 1961.
- James 1901 – W. James, *The varieties of religious experience*, 7 Londen 1975.
- Janik 1973 – A. Janik en S. Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York 1973.
- Kamlah 1967 – W. Kamlah en P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*, 2 Mannheim 1973.
- Kamlah 1973 – W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie*, Mannheim 1973.
- Kant KrV – I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (de paginanummers verwijzen naar de twee Originalausgaben).
- Kant Prol – I. Kant, *Prolegomena*, (de paginanummers verwijzen naar de Akademie-ausgabe).
- Kant KpV – I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (Meiner).
- Kant GMS – I. Kant *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Meiner).
- Kant MS – I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (Meiner).
- Kenny 1973 – A. Kenny, *Wittgenstein*, Londen 1973.
- Kierkegaard 1843 – S. Kierkegaard, *Either-Or*, 2 delen, vertaald door D. en L. Swenson, Princeton 1959.
- Kierkegaard 1844 – S. Kierkegaard, *Het begrip angst*, vert. J. Sperna Weiland, Utrecht 1958.
- Kierkegaard 1847 – S. Kierkegaard, *Purity of heart*, Engelse vertaling New York 1956.
- Körner 1966 – S. Körner, *Experience and theory*, Londen 1966.
- Korthals en Kunneman 1978 – M. Korthals en H. Kunneman, *Arbeid en normativiteit bij Marx en Habermas*, Amsterdam 1978.
- Kübler-Ross 1969 – E. Kübler-Ross, *Lessen voor levenden*, Baarn 1969.
- Kübler-Ross 1975 – E. Kübler-Ross, *Dood*, Baarn 1975.
- Kuhn 1962 – T. S. Kuhn, *The structure of scientific revolutions*, Chicago 1962, 2e dr. 1970.
- Kunneman 1976 – H. Kunneman, De surplusbetekenis van het wetenschapsbegrip, in *Amst. Sociol. Tschr.* (1976) 185-196.
- Lakatos en Musgrave 1970 – I. Lakatos en A. Musgrave, *Criticism and the growth of knowledge*, Cambridge 1970.
- Lavrin 1963 – J. Lavrin, *Fjodor M. Dostojewski*, Reinbek 1963.
- Linschoten 1964 – J. Linschoten, *Idolen van de psycholoog*, Utrecht 1964.
- Löwith 1928 – K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, München 1928.
- Löwith 1967 – K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt*, Göttingen 1967.
- MacIntyre 1967 – A. C. MacIntyre en D. R. Bell, Symposium on Winch's, 'The Idea of a social science'; in *The Aristotelian Society, Suppl. Vol. XLI* 1967, 95-114; 115-132.
- Malcolm 1958 – N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, A memoir, 2 Londen 1960.
- Malcolm 1964 – N. Malcolm, Knowledge of other minds, in Gustafson 1964.
- Malcolm 1968 – N. Malcolm, The inconceivability of mechanism, *Phil. Review*

- 77 (1968) 45-72.
- Marcuse 1964 – H. Marcuse, *One-dimensional man*, Boston 1964 (Ned. vert. Bussum 1969).
- Melden 1970 – A. I. Melden, Action, in Gustafson 1964.
- Mooij 1978 – A. W. M. Mooij, *Aspecten van handelen*, voordracht Wijsg. ver. Th. v. Aquino.
- Nagel 1961 – E. Nagel, *The structure of science*, Londen 1961.
- Nuchelmans 1967 – G. Nuchelmans, *Proeven van analytisch filosoferen*, Utrecht 1967.
- Oudemans 1974a – T. C. W. Oudemans, *De theorie van de taalspelen*, Amsterdam 1974 (typoscr.).
- Oudemans 1974b – T. C. W. Oudemans, Filosofische opmerkingen aangaande 'transcendentie', *Intermediair*, oktober 1974.
- Oudemans 1975 – T. C. W. Oudemans, De aard van rationele verklaringen, *ANTW* 67 afl. 2, april 1975.
- Pascal P – B. Pascal, *Pensées*, gecit. uit de Oeuvres Complètes, éd. du Seuil, 1963. (De corresponderende paragraafnummers uit de édition Brunschvicg worden tussen haken vermeld).
- Pascal 1666 – B. Pascal, Prière pour demander à Dieu le bon usage des Maladies, in *Opuscules*, Oeuvres complètes, 362-365.
- Peirce 1958 – C. S. Peirce, *Values in a universe of chance*, selected writings of Charles S. Peirce, ed. P. P. Wiener, New York 1958.
- Peperzak 1972 – A. Peperzak, *Vrijheid*, Bilthoven 1972.
- Peters 1967 – J. Peters, *Metaphysica*, Utrecht 1967.
- Peters 1960 – R. S. Peters, *The concept of motivation*, 2 Londen 1960.
- Pitcher 1964 – G. Pitcher, *The philosophy of Wittgenstein*, Englewood Cliffs 1964.
- Pitcher 1966 – G. Pitcher (ed.), *Wittgenstein, the philosophical investigations*, Londen 1966.
- Plato Ap – Plato, *Apologie*.
- Plato Phaed – Plato, *Phaidoon*.
- Plato Rep – Plato, *Republiek*.
- Plessner 1953 – H. Plessner, Die Deutung des mimischen Ausdrucks, in *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Bern 1953.
- Popper 1968 – K. R. Popper, *The logic of scientific discovery*, 2 New York 1968.
- Popper 1961, K. R. Popper, *The poverty of historicism*, Londen 1961.
- Popper 1970 – K. R. Popper, Normal science and its dangers, in Lakatos and Musgrave, 1970.
- Psalmen, Vertaling door I. Gerhardt en M. van der Zeyde, Wageningen 1972.
- Ranke 1888 – L. v. Ranke, *Weltgeschichte* IX deel 2, Leipzig 1888.
- Ranke 1925 – L. v. Ranke, *Das politische Gespräch*, ed. E. Rothacker 1925.
- Ranke 1926 – L. v. Ranke, Das Lutherfragment, in *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation* Bd. 6, München 1926.
- Rhees 1968 – R. Rhees, Can there be a private language?, in Pitcher 1968.

- Rubinstein 1978 – R. Rubinstein, *Niets te verliezen en toch bang*, Amsterdam 1978.
- Ryle 1949 – G. Ryle, *The concept of mind*, 1949, 2 Harmondsworth 1963.
- Ryle 1969 – G. Ryle, *Dilemmas*, Cambridge 1969.
- Sartre 1942 – J.-P. Sartre, *Les Mouches* 1942, 2 Parijs 1947.
- Sartre 1954 – J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 1954, 2 Parijs 1970.
- Scheler 1955 – M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Ges. Werke Bd. 3, 4 Bern 1955 (oorspr. 1915).
- Scheler 1923 – M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 5 Frankfurt 1948 (oorspr. 1923).
- Scheler 1929a – M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern 1929 8e druk 1975.
- Scheler 1929b – M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Bonn 1929.
- Schleiermacher 1835 – F. Schleiermacher, *Sämtliche Werke*, ed. L. Jonas 1835vv.
- Schleiermacher I.7 – F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, in Schleiermacher 1835.
- Schleiermacher III.3 – F. Schleiermacher, *Ueber den Begriff der Hermeneutik*, in Schleiermacher 1835.
- Schwemmer 1976 – O. Schwemmer, *Theorie der rationalen Erklärung*, München 1976.
- Searle 1964 – J. R. Searle, How to derive 'ought' from 'is', *Ph. Review*, jan. 1964.
- Searle 1969 – J. R. Searle, *Speech acts*, Cambridge 1969.
- Shwayder 1965 – R. Shwayder, *The stratification of behaviour*, Londen 1965.
- Sophokles El – Sophokles, *Elektra*, Cambridge/Londen 1913.
- Sophokles OR – Sophokles, *Oidipous Rex*, Cambridge/Londen 1913.
- Specht 1963 – E. K. Specht, *Die Sprachphilosophischen und ontologischen Grundlagen im Spätwerk Ludwig Wittgensteins*, Keulen 1963.
- Stegmüller 1969 – W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 4 Stuttgart 1969.
- Stegmüller 1974 – W. Stegmüller, *Ueber den sogenannten Zirkel des Verstehens* (Typoscr.).
- Stendhal RN – Stendhal, *Le rouge et le noir*, éd. Folio.
- Stendhal Ch – Stendhal, *La chartreuse de Parme*, éd. Folio.
- Steutel 1977 – J. Steutel, Fenomenologische wezensanalyse in de pedagogiek: feit of fictie?, *Ped. Tijdschr.* 2 (1977) 425-450; 481-507; 541-564.
- Strasser 1965 – S. Strasser, *Fenomenologie en empirische menskunde*, 2 Arnhem 1965.
- Strasser 1971 – S. Strasser, Was ist eine Sozialwissenschaft? in *Zeitschr. für Sozialpsychologie* 1971.
- Strawson 1959 – P. F. Strawson, *Individuals*, Londen 1959, 2e druk 1971.
- Strawson 1964 – P. F. Strawson, *Persons*, in Gustafson 1964.
- Stroud 1966 – B. Stroud, Wittgenstein and logical necessity, in Pitcher 1966.

- Struyker Boudier 1975 – C. Struyker Boudier (ed.), *De eindige mens?* Bilthoven 1975.
- Waismann 1967 – F. Waismann, *Wittgenstein und der Wiener Kreis*, Oxford 1967.
- Weber 1928 – M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 2 Tübingen 1928.
- Weber 1968 – M. Weber, *Methodologische Schriften*, Frankfurt 1968.
- Wellmer 1969 – A. Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Frankfurt 1969.
- Winch 1958 – P. Winch, *The idea of a social science*, Londen 1958.
- Winch 1972 – P. Winch, *Ethics and action*, Londen 1972.
- Wisdom 1969 – J. Wisdom, *Philosophy and psycho-analysis*, 2 Berkeley 1969.
- Wittgenstein Tr – L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (div. uitgaven; de paragraafnummers worden geciteerd).
- Wittgenstein NB – L. Wittgenstein, *Notebooks 1914-1916*, New York 1961, (de paginanummers worden geciteerd).
- Wittgenstein PB – L. Wittgenstein, *Philosophische Bemerkungen*, Oxford 1964 (de paginanummers worden geciteerd).
- Wittgenstein LE – L. Wittgenstein, *A lecture on ethics*, *Phil. Review*, vol. 74, 1965.
- Wittgenstein WWK – zie Waismann 1967.
- Wittgenstein BB – L. Wittgenstein, *The blue and brown books*, Oxford 1958. (De paginanummers worden geciteerd).
- Wittgenstein Z – L. Wittgenstein, *Zettel*, Oxford 1967. (De paragraafnummers worden geciteerd).
- Wittgenstein PU – L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Oxford 1968. (De geciteerde nummers verwijzen naar de paragrafen uit deel I, tenzij ze vooraf worden gegaan door 'p' – dan betreft het de paginanummers van deel II).
- Wittgenstein BGM – L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik*, Oxford 1967 (de paragraafnummers worden geciteerd).
- Wittgenstein VG – L. Wittgenstein, *Vorlesungen und Gespräche*, Göttingen 1971.
- Wittgenstein LF – L. Wittgenstein, *Briefe an Ludwig von Ficker*, Salzburg 1969.
- Wittgenstein UG – L. Wittgenstein, *Ueber Gewissheit*, (Oxford 1969 – de paragraafnummers worden geciteerd).
- Wittgenstein VB – L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt 1977.
- Van der Wolk 1975 – E. van der Wolk (ed.), *Het naderend einde*, Meppel 1975.
- Von Wright 1971 – H. von Wright, *Explanation and understanding* Londen 1971.
- IJsseling 1964 – S. IJsseling, *Heidegger – Denken en danken – geven en zijn*, Antwerpen 1964.

Zusammenfassung

Kapitel 1

Unsere Frage nach der Geteiltheit des Menschen ist philosophisch-anthropologischer Art, was bedeutet: gesucht wird nach Möglichkeitsbedingungen für Lebensäußerungen (Lebensformen), die die Menschlichkeit des Menschen zeigen. Im ersten Kapitel wird eine Tiefengrammatik skizziert, in der einige anthropologische Grundbegriffe miteinander verbunden werden: das Widerfahren (das, was uns zustoßt), das Eingreifen (das, was wir selbst tun), und die Einsicht.

Aus dem ersten Abschnitt ergibt sich, daß der Mensch in seinen Lebensäußerungen auf andere Weise durch seine Lebensformen bestimmt wird als die Natur durch ihre Möglichkeitsbedingungen: Dem menschlichen Leben liegen Lebensformen zugrunde, denen der Mensch teilweise nicht genügt, weil er sich auf unrichtige oder uneigentliche Weise in ihnen befindet. Diese Lebensformen, denen der Mensch genügt, und sei es auf unvollkommene Weise, funktionieren, wie sich erweist, nicht nur als Möglichkeitsbedingungen, sondern auch als Maßstab für die Beurteilung von Lebensäußerungen. Mit ihrer Hilfe kann der Mensch zu jener Richtigkeit und Eigentlichkeit aufgefordert werden, die er bei sich selbst schon voraussetzt. Das menschliche Leben kann in dem Fall aufgefaßt werden als Selbstwerdung, entsprechend einer gleichzeitig vorausgesetzten und geforderten Eigentlichkeit.

Was die von uns unterschiedenen Grundbegriffen angeht, so gelten verschiedene Formen von Eigentlichkeit: Das eigentliche Eingreifen ist **autonom** und verantwortlich, die eigentliche Einsicht ist vernünftig im weiten Sinne des Wortes (sie entspricht den Maßstäben für den Logos), das eigentliche Widerfahren wird auf tragkräftige Weise erfahren. (Unter Tragkraft verstehen wir das Aufgeschlossensein für und das Hinnehmen von Widerfahren, das unerwartet und unvermeidlich ist.) Die Hypothese unserer Arbeit lautet, daß Eigentlichkeit für den Menschen nicht erreichbar ist. Wir **sind so**, daß wir nicht wir selbst werden können, unsere Selbstwerdung ist **immer** auch Selbstentartung.

Abschnitt 1.2 zeigt eine Erweiterung unserer Tiefengrammatik, die darin besteht, daß Lebensäußerungen nicht unabhängig von verschiedenen internen Beziehungen denkbar sind, die weder empirische noch analytische Verbindungen bezeichnen. Weder Widerfahren noch Eingreifen und Einsicht

können unabhängig von internen Verbindungen gesehen werden, und darüberhinaus ist das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit und zu den anderen als interne Beziehung aufzufassen.

Daß die menschliche Eigentlichkeit ein Problem darstellt, zeigt sich in diesem Abschnitt darin, daß interne Beziehungen ihrem Wesen nach unvollständig sind. Die Frage ist, ob wir das akzeptieren können, wenn wir Verantwortlichkeit, Logos und Tragkraft für uns in Anspruch nehmen.

Die Abschnitte 1.3–1.6 zeigen verschiedene Aspekte der menschlichen Endlichkeit, die in einem gespannten Verhältnis stehen zu der Vorausgesetzten und geforderten menschlichen Eigentlichkeit: Es erweist sich, daß der Mensch seinem Wesen nach in Gewohnheiten, Undurchsichtigkeit und Lebenssicherheit lebt. Dadurch ist es nicht nur zweifelhaft, ob wir die Verantwortlichkeit und die Einsicht, die zu besitzen wir voraussetzen, erreichen können, sondern auch, ob wir das Widerfahren, das die unvermeidliche Folge dieser Endlichkeit ist, tragen können.

Kapitel 2

In diesem Kapitel wird die Gesamtheit unserer Tiefengrammatik einer temporalen Interpretation unterworfen. Es zeigt sich, daß die Zeitlichkeit unsere Lebensäußerungen zwar ermöglicht, gleichzeitig aber das Erreichen von Eigentlichkeit problematisch macht. In der Zeitlichkeit unserer Lebensäußerungen, die sich sogar über Lebensformen als Ganzes (einschließlich der Maßstäbe für Vernünftigkeit) erstrecken muß, zeigt sich die menschliche Endlichkeit, aber es wird auch deutlich, daß der Mensch nicht nach dieser Endlichkeit leben kann: er befindet sich auf endliche Weise in ihr. Daß wir in unserem Anspruch auf Autonomie, Logos und Tragkraft glauben müssen, der Zeit entzogen zu sein, ist nicht primär die Folge unseres Vermögens, die Zeit zu überwinden, sondern unseres Unvermögens, mit der Zeit zu leben. So ergibt sich, daß wir die Veränderlichkeit unserer Lebensformen nicht leugnen können, aber doch von ihrer Unveränderlichkeit ausgehen müssen; daß wir nicht von Fortschritt in unserem Leben sprechen können und dennoch den Fortschritt nicht entbehren können; und schließlich, daß wir in unserem Leben nicht von dem Identitätsprinzip ausgehen können, obwohl wir dieses Prinzip auch nicht fallenlassen können.

Kapitel 3

Auch der erste Abschnitt des Kapitels über Autonomie und Verantwortlichkeit zeigt die Endlichkeit der menschlichen Endlichkeit. Zunächst einmal gehen die zumeist von uns vorausgesetzte und geforderte Autonomie und Verantwortlichkeit weiter, als man gewöhnlich denkt: Sie erstrecken sich über unser Widerfahren, über Ereignisse, die intern mit den ursprünglichen Lebensäußerungen verbunden sind, und sogar über unser Leben als Ganzes.

In Anbetracht der menschlichen Endlichkeit ist diese anthropologisch un-

abdingbar vorausgesetzte und geforderte Eigentlichkeit in der Autonomie und in der Verantwortlichkeit unerreichbar. Aber mit dieser Endlichkeit können wir nicht leben: Es zeigt sich, daß die Hinnahme einer begrenzten Autonomie und Verantwortlichkeit deren Aufhebung bedeutet. Außerdem ist nicht klar, wie wir in unseren konkreten Lebensäußerungen, die ja unumkehrbar sind, diese Endlichkeit berücksichtigen sollen.

Der zweite Abschnitt von Kapitel 3 zeigt die interne Verbundenheit von Verantwortlichkeit und Logos in einer Anzahl unerläßlicher Ausgangspunkte für die Verantwortlichkeit: Intentionalität, Legimität, Richtigkeit, Integrität und Einheit der Geschichte. Wie unentbehrlich diese Ausgangspunkte auch sein mögen, sie erweisen sich doch bei näherer Untersuchung als nicht realisierbar.

Kapitel 4

In diesem Kapitel, das dem Logos in unseren Lebensäußerungen gewidmet ist, zeigen wir, daß auch in unserem Anspruch auf Vernünftigkeit keine Eigentlichkeit zu erreichen ist, weil die Endlichkeit unserer Einsichten sich nicht verringern oder aufheben läßt und auch nicht durch die Ausübung von Tragkraft akzeptiert werden kann. Der Dualismus von Körper und Geist, mit dem man den Menschen in einen durchsichtigen und einen nichtdurchsichtigen Teil aufteilen zu können glaubte, erweist sich als unhaltbar und muß als Geteiltheit von 'grandeur' und 'bassesse' im Logos aufgefaßt werden. Die Auffassung, die die Einheit von Körper und Geist proklamiert (und damit die Endlichkeit des Logos akzeptieren will), hat auch nur teilweise recht und befindet sich in einer besonderen Form von Übermut, der Vorstellung nämlich, daß der Mensch die Endlichkeit seiner Einsichten auf sich nehmen oder gelassen hinnehmen könnte. Dafür reicht die menschliche Tragkraft jedoch nicht aus.

Kapitel 5

In dem Schlußkapitel, das der menschlichen Tragkraft gewidmet ist, zeigen wir zunächst, daß der Mensch in Anbetracht der Begrenztheit seiner Autonomie und seines Logos einem unerwarteten und unvermeidlichen Widerfahren ausgeliefert ist. Das hat zur Folge, daß jede Anthropologie, die dieses Widerfahren *par excellence* unbeachtet läßt, einen Aktivismus beinhaltet, der Mensch-unmöglich ist. Beispiele für diesen Aktivismus finden wir bei Vertretern des Marxismus und des Humanismus.

Anschließend gehen wir auf Philosophien ein, die der Endlichkeit von Autonomie und Logos zwar Beachtung schenken, aber dennoch in einer Form von Unendlichkeitsdenken befangen bleiben, weil sie meinen, daß der Mensch sich für seine Endlichkeit auf akzeptierende Weise aufgeschlossen zeigen kann. Wir zeigen, daß in solchen Philosophien (besonders in denen von Wittgenstein und Heidegger) die menschliche Tragkraft überschätzt wird.

Die Geteiltheit von Endlichkeit und Nichtendlichkeit, der man sich nicht entziehen kann, wird dann an Hand des menschlichen Verhältnisses zur Sterblichkeit und zum Verlust des geliebten anderen illustriert.

Die Wirklichkeit der menschlichen Geteiltheit muß demnach folgendermaßen aufgefaßt werden: In unserem Anspruch auf Autonomie, Verantwortlichkeit und Logos befinden wir uns in einer Hybris, die uneigentlich, aber dennoch unvermeidlich ist und die notwendigerweise von Krisen durchbrochen wird, die uns mit unserer Nichtigkeit konfrontieren. Wir sind aber so endlich, daß wir aus solchen Krisen nicht lernen können, unsere Macht zu vergrößern, und auch nicht, unsere Ohnmacht zu tragen. Nach Krisen gehen wir wieder zu den alten hybriden Lebensäußerungen über. Diese Geteiltheit ist jedoch keine Zerrissenheit, da wir für gewöhnlich in der Hoffnung auf das Gute an ihr vorbeileben.

Übersetzung: Dr. I. Heinemann

Register

Namen

- Agamemnon 178n
 Aischylos 131n, 152, 178n, 179n,
 208n, 221, 222n, 227n, 228, 236,
 237, 238, 249, 251, 252, 256, 262,
 265n
 Albert, H., 104, 109n, 191, 206n
 Apel, K.-O. 20n, 121n, 123n, 141n,
 155n, 156n, 157n, 218, 224n,
 225n, 260n, 263n
 Aristoteles 42, 55n, 80n, 86n, 133,
 134, 135, 139, 140, 141n, 143n,
 149, 222n, 223n, 266n
 Augustinus 242, 263
 Ayer, A. 54, 57n
 De Balzac, H. 94, 96n
 De Beauvoir, S. 260n
 Beek, M. A. 227n
 De Boer, Th. 20n, 21n, 55n, 56n,
 70n, 77n, 130n, 131n, 142n,
 177n, 204n, 205n, 208n, 224n,
 225n
Brand 254
 Buijtendijk, F. J. J. 142n
 Carnap, R. 52, 56n, 207n
 Cassirer, E. 20n, 145, 155n
 Castaneda, C. 261n, 262n
 Copernicus 132, 206n
 Danto, A. C. 206n
 Descartes, R. 56n, 57n, 74, 85,
 87n, 93, 96n, 97, 109n, 178n,
 211, 212, 222n, 223n, 224n, 250,
 261n, 265n
 Dilthey, W. 63, 69, 77n, 96n, 105,
 110n, 122n, 136, 142n, 144, 155n,
 161, 177n, 187, 199, 203, 205n,
 206n, 208n, 214, 225n, 242, 243,
 263n, 264n
 Dostojewski, F. M. 7, 110n, 172,
 176, 178n, 179n, 180n, 240, 249,
 263n, 266n
 Dray, W. 205n
 Drenth, P. 77n
 Droysen, G. 17, 77n, 86n, 122n,
 177n, 206n, 242, 243, 263n
 Duintjer, O. D. 20n, 21n, 130n,
 131n, 141n, 142n, 157n, 177n,
 207n, 239, 240, 261, 262n, 263n,
 264n
 Einstein A. 219
Elektra 179
 Epictetus 178n
Fabrice 188
 Feuerbach, L. 77n, 131n, 192,
 206n, 212, 223n
 Frijda, N. H. 259n
 Gadamer, H. G. 20n, 21n, 77n,
 86n, 87n, 96n, 108, 109n, 110n,
 122n, 123n, 131n, 134, 136, 141n,
 142n, 143n, 144, 145, 150, 152,
 153, 155n, 156n, 157n, 177n, 183,
 184, 187, 200, 203, 205n 206n,
 207n, 208n, 209n, 214, 217, 220,
 225n, 238, 244, 256, 261n, 262n,
 263n, 266n
 Gellner, E. 123n
 Giegel, H. J. 209n

- Gilson, E. 109n
 Goethe, W. 144, 197
Gregers Werle 254
 De Groot, A. D. 73, 77n, 141n
 Habermas, J. 20, 48, 56n, 93, 96n, 123n, 141n, 144, 155n, 156n, 157n, 196, 205n, 206n, 208n, 209n, 215, 225n, 230, 243, 260n, 263n
 Hamlyn, D. W. 86n
 Hampshire, S. 55n, 57n, 121n, 122n, 123n, 156n, 177n, 223n, 224n
 't Hart, M. 262n
 van Heerden, J. 20n
 Heering, H. J. 265n
 Hegel, G. W. F. 141n, 225n
 Heidegger, M. 12, 20n, 21n, 24, 42, 43, 50, 54n, 55n, 56n, 57n, 68, 77n, 84, 86n, 95n, 96n, 103, 104, 109n, 110n, 122n, 123n, 131n, 141n, 142n, 145, 146, 150, 151, 152, 155n, 156n, 157n, 166, 167, 171, 175, 177n, 178n, 179n, 180n, 186, 196, 199, 205n, 206n, 207n, 208n, 210, 213, 217, 218, 219, 222n, 223n, 224n, 225n, 226n, 232, 233, 235, 238, 244, 245, 250, 260n, 261n, 262n, 263n, 264n, 265n
 Hemelrijk, J. 260n
 Hempel, C. G. 32, 55n
 Herakleitos 7, 143n, 157n, 251, 265n
 Heumakers, A. 264n
 Hölderlin 262
 Hollak, J. H. A. 204n
 Holzkamp, K. 208, 260n
 Horatius 227n
 Huizinga, J. 55n, 109n, 261n
 Hume, D. 57, 123n
 Husserl, E. 64, 76, 77n, 125, 157n, 211, 213, 219, 222n, 224n
 Ibsen, H. 186, 205, 254, 266n
 Ingarden, R. 224n
 Jacobus 208n
 James, W. 157n, 207n, 263n
 Kamlah, W. 21n, 54n, 56n, 77n, 86n, 95n
 Kant, I. 10, 11, 13, 20n, 31, 52, 55n, 56n, 79, 85n, 88, 95n, 96n, 109n, 119, 122n, 123n, 125, 126, 130n, 131n, 211, 213, 220, 222n, 224n, 226n
Kassandra 22n, 238
 Kenny, A. 77n
 Kierkegaard, S. 110, 163, 177n, 178n, 179n, 205, 246, 261n, 264n
Kirilow 177
Klytaimestra 179n, 265n
 Korthals, M. 260n
 Kübler-Ross, E. 178n
 Kuhn, T. 132n
 Lakatos, I. 77n, 85n, 206n
 Leibniz, G. W. 32, 222n, 224n
 Levinas, E. 131n
 Löwith, K. 55n, 57n, 77n, 137, 142n, 177n, 178n, 224n
 Lucas 179n
 MacIntyre, A. C. 208n
 Malcolm, G. 240
 Marcuse, H. 123n
 Marx, K. 197, 230, 260n
 Mattheus 177n
 Melden, A. J. 85n
 Mirandola (Pico della) 260n
 Musil, R. 123
 Nagel, E. 142
Oedipus 178n
 O'Neddy, T. 264n
Orestes 173, 179n
 Oudemans, T.C. W. 180n, 263n
 Ovidius 156n, 208n
 Pascal, B. 7, 138, 142n, 149, 156n, 173, 179n, 222, 227n, 234, 238, 239, 242, 246, 248, 249, 253, 256, 261n, 262n, 263n, 264n, 265n, 266
 Pierce, C. S. 192, 207n
 Peperzak, A. 55n, 204, 209n

- Petrarca 206n
 Plato 156n, 178n, 210, 211, 222n
 Plessner, H. 77n, 223n, 224n
 Popper, K. R. 77n, 85n, 191, 206n
Prometheus 212, 221, 239, 265n
 Ranke, L. 77n, 122n, 155n, 177n, 203, 206n, 214
Raskolnikow 176
 Rilke, R. M. 143n
 Rubinstein, R. 179n, 198, 208n
 Ryle, G. 25, 43, 53, 55n, 56n, 86n, 96n, 177n
 Sartre, J. P. 123n, 176, 180n, 230, 231, 259n, 260n
 Scheler, M. 12, 20n, 56n, 57n, 77n, 93, 96n, 128, 131n, 140, 141n, 142n, 143n, 211, 213, 222n, 223n, 264n
 Schleiermacher, F. 137, 142n, 185, 205n, 206n
 Schwemmer, O. 55n, 86n
 Searle, J. R. 205n
 Seneca 178n
 Socrates 156n, 168
Sorel 177
 Sophocles 179n, 208n, 227n
 Stegmüller, W. 121n, 157n
 Stendhal 177, 180, 188, 206n
 Sleutel, J. 77n, 157n
 Strasser, S. 21, 54n, 76, 77n, 131n, 146, 155, 157n
 Strawson, P. F. 57n
 Tolstoj, L. N. 238
 Weber, M. 72, 131n, 238, 262n
 Wellmer, A. 141n, 155n, 156n, 208n
Werther 197
 Winch, P. 55n, 76n, 86n, 141n, 205n, 254, 266n
 Wisdom, J. 77n, 142n, 157n
 Wittgenstein, L. 10, 11, 14, 20n, 21n, 31, 55n, 56n, 57n, 64, 76, 77n, 85n, 86n, 87, 95n, 96n, 99, 104, 108, 109n, 110n, 121n, 122n, 123n, 125, 126, 130n, 131n, 136, 141n, 142n, 143n, 150, 151, 157, 158n, 171, 173, 177n, 178n, 179, 180n, 193, 194, 205n, 206n, 207n, 223n, 224n, 233, 234, 246, 261n, 264n, 266n
 Von Wright, H. 121n
 IJsseling, S. 261n, 262n
Zozima 178n

Zaken

- aanvaarden (van wedervaren) 106, 116, 117, 118, 175, 217-222, 232-234
 activisme 230, 231, 235, 236
 de anderen 66, 67, 92, 101, 102, 136, 137, 164, 181, 182, 184, 185, 187, 239-241
 antropologie, filosofische 9, 13-17, 65, 75, 76
 a-patheia zie: draagkracht
 applicatie 114, 115, 134-136, 139
 autonomie en verantwoordelijkheid 25-28, 51, 53, 84, 105, 106, 111-113, 118-119, 130, 159-177, 180-204, 244
 autoriteit 112
 causaliteit en noodwendigheid 160-162
 dood 118, 167-169, 175, 237-239, 240
 draagkracht 49, 50, 51, 84, 85, 106-109, 116-121, 129, 162, 171, 172, 174-176, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 217-222, 228-259
 eigenlijkheid en oneigenlijkheid 33, 36-39, 46-50, 52, 84, 104, 163, 169, 170, 171, 175, 176, 177,

186, 190, 201, 202, 214-222, 228, 229, 240, 252-259

eindige eindigheid 117-121, 145, 146, 149, 153, 154, 171, 172, 175, 190, 196, 200, 203, 204, 218-222, 233, 239, 249

eindigheid en niet-eindigheid 104, 110-121, 126, 143-146, 159-161, 188, 189, 190, 193, 196, 200, 202-204, 202, 203, 207-222, 235-242, 243, 245

ernst en spel 232-234, 237, 238

externe relaties 57, 58, 7-73

fronesis 135, 139, 140, 148

gedrag (tegenover ingrijpen) 25, 26, 27, 29, 53, 53

geschiedenis (universele) 187, 188, 201-204

gewoonte 78-85

grammatica 9, 10, 31, 32, 150

grandeur en bassesse 247-252, 256, 257

handelen zie: ingrijpen

historiciteit zie: tijd

hoop 237, 239, 254, 257, 258

hybris 148, 149, 154, 171, 172, 174, 175, 189, 190, 195, 196, 202-204, 220, 222, 231, 233, 235, 237, 238, 247-252, 257-259

identiteit 31, 126, 134, 149-155, 212

ideologie 195, 202, 203

ingrijpen 24-28, 41, 42, 58-61, 87-91, 101

instituerend 34, 149

integriteit 69, 185-187, 199-201, 212, 213, 216, 217, 228, 238, 239-241, 247, 252-255

intentionaliteit 181-182, 188-190

interne relaties 57-76, 129, 134-137, 151, 160, 161, 163, 165, 166, 167, 184, 185, 197-199, 210, 234

inzicht 28-30, 42-46, 63-65, 97-101

juistheid 183, 184, 195-197

kwade trouw 172, 182, 184, 186, 190, 231

legitimiteit 182, 183, 191-195

levensuiting

levensvorm 11, 13, 14, 17, 68, 127, 132

lichaam en geest 211, 212, 213, 221

logos 29, 30, 50, 51, 83, 84, 87-95, 103, 104, 113-116, 119-121, 129, 180-204, 210-222, 224

mensenkennis 74, 75, 136, 137, 139, 140, 181, 183

mogelijkheidsvoorwaarden 10, 11, 12, 30-37, 46, 47

Münchhausen-trilemma 191

ondoorzichtigheid 87-95, 113-115, 144, 161, 210, 211, 214

oneigenlijkheid: zie: eigenlijkheid en oneigenlijkheid

onjuistheid 32, 33, 35, 36, 37-39

openstaan (voor wedervaren) 106, 116, 117, 129, 130, 137, 145, 154, 234-237, 255-258

oprechtheid 184, 185, 197-199

oproep 35, 36, 39, 47, 50, 60, 61, 215, 245, 252, 253

persoon 52-54, 172, 173

pragmatisme 127, 192, 193

reflectie 93, 94, 113, 114, 115, 116, 196, 215, 216, 220

tijd 59, 67, 68, 70, 124-155, 189, 199

traditie 111, 112

tragiek 173

verantwoordelijkheid zie: autonomie en verantwoordelijkheid

143-155, 172, 173, 175, 176, 177,

verdeeldheid 18, 50-52, 70, 71, 188-204, 220-222, 229, 236, 240-252, 258, 259

verscheurdheid 190, 195, 201, 204, 236, 255-258

voortgang 115, 126, 146-149, 153, 215-217, 219, 238, 242, 243

voortuitlopend verwerken 162, 168,
174
waarheid 210, 211, 217, 218, 244
wedervaren 22-24, 36, 37, 40, 41,
42, 43-46, 54, 61-63, 91-93, 102,
103, 112, 127, 128, 138, 162-164,
168, 169, 170, 172, 174, 228, 229-
231, 236, 237, 239-241, 249, 250,
251, 252, 257, 258

wetenschap 15, 16, 75, 132
wezen 149-155
zekerheid 96-109
zichzelf worden 17, 18, 39, 44,
45, 46, 47, 61, 65, 67, 68-70, 137-
139, 186, 190, 214-216, 228, 229,
232, 238, 242, 243, 246, 247,
249, 253
ziekte 163, 164, 234, 251, 252

Over de auteur

Th. C. W. Oudemans werd op 30-10-'51 in Amsterdam geboren. Na zijn studie in de psychologie en wijsbegeerte werd hij in 1974 wetenschappelijk medewerker bij de vakgroep Filosofische Antropologie aan de Universiteit van Amsterdam.

In dit werk wordt een filosofische antropologie geschetst, waarin enkele wijsgerige vraagstukken aan de orde komen welke samenhangen met de menselijke eindigheid, en de overstijging of aanvaarding ervan. Daarbij komen ook levensvragen, zoals die met betrekking tot de menselijke sterfelijkheid, ter sprake.

Boom

isbn 90 6009 442 5