

HYBRIDISME

In diskussie met Th.C.W. Oudemans, De Verdeelde Mens; Ontwerp van een filosofische antropologie (Boom, Meppel/Amsterdam 1980, 287 blz.).

door

A.Th. Peperzak

Een wijsgerige verhandeling over de mens, die niet opgaat in methodologische vragen vooraf noch de filosofie inruilt voor meta-theoretische beschouwingen naar aanleiding van positieve menswetenschappen, is in Nederland een zeldzaamheid. Vooral wanneer zo'n verhandeling — zonder met enige mode mee te huilen — diep ingaat op de kern van de moderne en post-moderne antropologie en ze op een eigen wijze opnieuw doordenkt. Oudemans' boek is namelijk niet alleen een lang kommentaar op werken van Pascal, Wittgenstein, Heidegger en Gadamer, maar tegelijk een zelfstandige meditatie over de aard en de zin van menselijk leven, die gevoed wordt door een zeer radicale levenservaring. Hij heeft daarbij groot gelijk, dat hij overvloedig citeert uit teksten waarin Aischylos, Dostojewski, Stendhal, Kierkegaard, Ibsen enz. echte en grondige levenservaringen en -wijsheid hebben vastgelegd. Ook wanneer hij met hetzelfde oogmerk uit de Bijbel citeert, maakt hij zich niet 'schuldig' aan theologische argumenten (een 'fout', die heel wat Nederlandse filosofen als hoofdzonde tegen de geest van de ware wijsbegeerte zien — veel erger dan bijvoorbeeld een naïef geloof in beweringen op basis van 'de huidige stand van de wetenschap', waar O. overigens ook geen last van heeft). Oudemans' filosofische zuiverheid impliceert niet, dat hij uiteindelijke en 'uiterste' — en in die zin religieuze — vragen schuwt. Zijn atheïsme is zo wars van de gebruikelijke oppervlakkigheid, dat het verwant schijnt met een radicale afwijzing van ficties en idolen die uit religieuze motieven voortkomt.

De opbouw van *De Verdeelde Mens* is helder, hoewel zij — mede doordat helaas slechts weinig ondertitels en kopjes in de inhoudsopgave (p. 5) zijn afgedrukt — niet bij een eerste kennismaking in het oog springt. Het eerste, 115 bladzijden lange hoofdstuk (p. 9-123) geeft kort (wellicht te kort) aan welke methodische principes het onderzoek leiden en stelt het probleem. Drie antropologische kernbegrippen, *ingrijpen*, *wedervaren* en *inzicht*, worden geanalyseerd in het licht van de menselijke eindigheid, die in konflikt schijnt met 's mensen aanspraken op volstrektheid (of 'oneindigheid'). Dit stelt het probleem van eigenlijkheid en oneigenlijkheid en bereidt de stelling voor, die

Adriaan Th. Peperzak is hoogleraar in de wijsgerige ethiek te Nijmegen. Adres: Filosofisch Instituut, Thomas van Aquinostraat 3, Nijmegen.

de kerngedachte van het boek is: Wij mensen leven noodzakelijk in oneigenlijkheid en het is ons onmogelijk deze oneigenlijkheid op ons te nemen of zelfs maar tot ons toe te laten. — Hoofdstuk 2 (p. 124-158) is een analyse van de menselijke *tijdelijkheid* als alomvattend aspect van onze eindigheid. Ze loopt uit op de zojuist geformuleerde stelling, terwijl de hoofdstukken 3, 4 en 5 de stelling meer gedetailleerd bewijzen met betrekking tot resp. (3) *autonomie* en *verantwoordelijkheid* (p. 159-209), (4) *logos/inzicht* (p. 210-227) en (5) *draagkracht* (p. 228-266). De hoofdstukken 2-5 zijn de uitwerking van de grondslag die in het eerste hoofdstuk is gelegd. Ze bevatten een lange serie variaties op een problematiek (en — zoals we zullen zien — op een wellicht niet houdbaar standaardargument) waarvan de kern in hoofdstuk 1 wordt onthuld.

Taak van de wijsgerige antropologie

In een eerste paragraaf legt O. uit hoe hij filosofische antropologie opvat. Ze is een onderzoek naar de 'algemene principes' of 'de mogelijksvoorwaarden' van menselijke levensuitingen (p. 9) of van 'het menselijk leven in het algemeen' (p. 14). Deze aan Kant herinnerende formule kan ook met Wittgensteiniaanse termen omschreven worden: De mogelijksvoorwaarden van de fenomenen waarin het menselijke van de mens blijkt, kunnen begrepen worden als 'levensvormen' en een filosofisch onderzoek naar deze levensvormen kan, met een aan de taalkunde ontleende beeldspraak, omschreven worden als de konstruktie van een 'dieptegrammatika' (p. 11, 14). Inhoever het begrip 'levensvorm' dat de op p. 17-18 geciteerde historicus Droysen hanteerde, al of niet overeenkomt met de betekenis die Wittgenstein en Oudemans eraan geven, wil ik hier niet onderzoeken. Ik vermoed dat de laatste het in een meer fundamentele zin verstaan.

De taak van de filosofische antropologie, waaruit het criterium voor haar beoordeling volgt, is de opstelling van een 'hermeneutisch ontwerp', d.i. 'een geheel van begrippen en uitgangspunten dat het te onderzoeken terrein zo laat verschijnen, dat er geen crisisverschijnselen ontstaan' (p. 17). Crises ontstaan wanneer een antropologie resulteert in

- a) tegenstrijdigheden (het is voor de beoordeling van O.'s boek van groot belang, dat de schrijver dit negatief criterium volmondig erkent); in
- b) 'het niet kunnen beschrijven van belangrijke gebeurtenissen' (hier is blijkbaar bedoeld, dat een goede antropologie niet alleen tegenspraakvrij, maar binnen bepaalde grenzen — ten aanzien van het 'belangrijke' (het wezenlijke?) — ook volledig moet zijn); in
- c) 'absurde consequenties' (in hoeverre verschilt dit criterium van de niet-absurditeit van (a) het criterium der niet-tegenstrijdigheid?); of in
- d) 'onleefbare opvattingen' (ook dit criterium laat zich m.i. opvatten als een verbod op tegenspraak, wanneer deze namelijk plaats vindt tussen een gehuldigde opvatting en het geleefde leven, zodat blijkt dat die opvatting onmogelijk te beleven, bijvoorbeeld te praktiseren, valt).

Voor een beoordeling van de vruchtbaarheid van zijn ontwerp noemt O. hier drie subcriteria: 1) Vermijdt het de crises in andere antropologieën? (dus: Is O.'s antropologie vrij van (a) logische en (d) existentiële tegenstrijdigheden?

(c) leidt ze niet tot absurde konsekwenties? en (b) maakt ze de beschrijving van geen enkele 'belangrijke gebeurtenis' onmogelijk? 2) Kan het 'een plaats geven' aan 'algemeen bestaande gedachten over de mens'? en 3) Kan het een aanzet geven tot verder onderzoek?

Het tweede criterium zal nader gepreciseerd moeten worden om er in het licht van het zoeken naar waarheid waarde aan toe te kennen. De bedoeling kan niet zijn, dat het antropologisch ontwerp moet overeenkomen met de common sense of met de meningen van speakers en andere mensen in de straat, want die zijn — volgens de konklusies van het boek — toonbeelden van oneigenlijkheid en daarmee zowel van onwaarheid als van onwaarachtigheid. De auteur hecht wel veel waarde aan een — zij het gedeeltelijke — overeenstemming van zijn stellingname met die van grote schrijvers als Aischylos, Pascal e.a. Maar het criterium dat hij hier formuleert, schijnt veeleer betrekking te hebben op het *voorwerp* waarvan de wijsgerige antropologie een zo adequaat mogelijke uitleg moet nastreven: Niet alleen essentiële ervaringen, maar ook uitspraken, opvattingen en gedachten die 'men' er 'algemeen' over menszijn en menselijkheid op nahoudt, moeten 'geplaatst' worden, d.w.z. (aldus versta ik dit:) op zo'n manier geïnterpreteerd en doorgelicht, dat begrijpelijk, plausibel of minstens aanvaardbaar wordt hoe ze als zeer verbreide meningen kunnen bestaan. Alle ('belangrijke' of wezenlijke) levensuitingen van de mens (als mens) moeten in een 'hermeneutisch' ontwerp zo 'gelezen' en 'uitgelegd' worden, dat ze naar hun aard, hun structuur en (de voorwaarden van) hun (reële) mogelijkheid klaarblijkelijk worden. Het criterium schijnt hiermee te bestaan in een combinatie van filosofisch vakmanschap (waarvan het vermijden van tegenspraken een onderdeel is), de niet-uitsluiting van volledigheid en een zekere overeenstemming van het resultaat met het menselijke leven zoals 'wij' (de mens? men? alle mensen?) het ervaren en 'algemeen' (over het algemeen?) interpreteren.

Verschillende malen insisteert O. op zijn opzet om een zuiver antropologische en *geen ethische* belichting van het menszijn te geven. De veronderstelling die hier achter zit, namelijk dat de eigen aard van het menselijke zich zou laten analyseren zonder dat men daarbij *ipso facto* stuit op in de strikte zin van het woord *morele* categorieën als geweten, verplichting en schuld, wordt door mij niet onderschreven. Zoals ik elders heb betoogd¹, kan menszijn alleen maar gedefinieerd worden door de kruising van een indicatief met een imperatief: de mens *is* een taak voor zichzelf en buiten of vóór die taak is hij niets menselijks, hoogstens een dier (wat hij natuurlijk *niet* — of 'ook' — is). Ook O. stuit bij zijn onderzoek naar de mogelijkhedenvoorwaarden van menszijn voortdurend op een aan dit menszijn inherente *oproep* (en wel tot eigenlijkheid en integriteit), maar hij ontkent uitdrukkelijk (o.a. op p. 252-253), dat men uit deze konstitutieve oproep een ethiek kan afleiden. Op de m.i. niet sluitende argumentatie die hij hiervoor geeft, kom ik terug. Voor een goed begrip van zijn opzet en werkwijze is het echter noodzakelijk goed in het oog te houden, dat de auteur niet als moralist noch als ethicus wil optreden en meent dat hij dit ook niet doet.

¹ Vgl. *Vrijheid*, Bilthoven 1975³, p. 29-41.

Een laatste opmerking vooraf over de methode. Hoewel het in de geciteerde formulering van de criteria niet zo duidelijk is gezegd, blijkt bij lezing van het boek, dat O.'s hermeneutische van menselijke levensuitingen, ondanks (of mede dankzij?) een voortdurend beroep op Wittgenstein, in hoge mate fenomenologisch is. Hij stelt zichzelf telkens opnieuw de eis dat hij moet 'laten zien' wat zijn stellingen inhouden en een beslissend argument bestaat telkens opnieuw in het gedrag dat wij vertonen, de typisch menselijke fenomenen die naar hun innerlijke mogelijkheid, hun instituerende regels en levensvorm geïnterpreteerd moeten worden. O. speelt het klaar op een eigen wijze Wittgenstein's manier van analyseren met de door Heidegger vooral in *Sein und Zeit* beoefende methode te verbinden. In de dertiende stelling die hij aan zijn boek toevoegde, toen hij het als dissertatie in Amsterdam presenteerde², verdedigt hij deze nabijheid van Wittgenstein en Heidegger door te stellen, dat 'de filosofie van de latere Wittgenstein niet in eerste instantie als taal filosofie dient te worden opgevat, maar als antropologie, waarin de ondoorzichtigheid van het menselijk leven de grondslag vormt'.

Een grote moeilijkheid waarop O.'s fenomenologische en hermeneutische methode stuit, bestaat hierin dat de hypothese die hij daardoor tot these wil verheffen, verschillende fundamentele onmogelijkheden van de mens betreffen: de mens is niet in staat om (geheel) autonoom te zijn, (geheel) geduldig te zijn, eigenlijk te zijn enzovoort. Maar hoe kan men 'laten zien', constateren, ontdekken, te voorschijn halen, dat iets niet alleen on-werkelijk, maar bovendien onmogelijk is? Door een innerlijke kontradiktie aan te wijzen, toont men aan, dat iets niet *kan* bestaan en zelfs niet denkbaar is. Vandaar het criterium van de niet-tegenstrijdigheid, dat O. onderkent (zie boven). Of men bij het aanwijzen van een logische tegenspraak nog kan spreken van een 'laten zien'? In ieder geval is die uitdrukking dan zo opgerekt dat ze niet meer typisch is voor een fenomenologische of een hermeneutische methode. De grootste moeilijkheid voor O. is echter, dat de konklusie van zijn boek vaststelt, dat de mens een wezenlijke en onophefbare doch levende tegenspraak en een radikale, doch bestaande onmogelijkheid *is*. Maar geeft hij dan het criterium van de niet-tegenstrijdigheid niet op? — Indien O. een existentiële, *niet-logische* onmogelijkheid van synthetische aard op het oog heeft, hoe kan hij deze dan aantonen? Hij stelt telkens opnieuw weer vast, dat dit of dat 'mens-onmogelijk' is. Maar hoe kan men zoiets weten? Ik kan vaststellen, dat ik of sommige of alle mij bekende mensen iets niet hebben gerealiseerd. Ik kan ook gissen of vermoeden dat mensen nog meer zullen kunnen of hebben kunnen realiseren dan ik weet. Maar hoe kan ik bewijzen, dat bepaalde zaken *principiële* voor mensen onmogelijk zijn? Deze vraag klemmt des te meer wanneer het gaat over 'zaken' als inzicht, vrijheid, verantwoordelijkheid, geduld enz., waarnaar wij intens verlangen en waarvan de meeste mensen denken dat ze (minstens tot op zekere hoogte) mogelijk zijn. Sommigen hebben zelfs gedacht dat ze in een absolute, honderdprocentige vorm mogelijk zijn. Hun opvatting wordt door O. krachtig bestreden, maar

² Zijn promotor was prof.dr. Th. de Boer; coreferent was prof.dr. O.D. Duintjer.

hoe onwaarschijnlijk hun pretentie ook is, dat volstreckte vrijheid etc. volstrekt onmogelijk is, kan niet onmiddellijk worden waargenomen of gevoeld, aangezien de *noodzakelijkheid* van iets negatiefs niet *onmiddellijk* kan worden gekend (evenmin trouwens als de noodzakelijkheid van iets positiefs *tenzij* – wellicht – dit positieve krachtens zijn aard zelf noodzakelijkheid impliceert, zoals o.a. in het ontologisch argument voor het bestaan van het Absolute tot uitdrukking wordt gebracht). Maar laten wij beginnen bij het begin.

Menszijn als taak

Uitgaande van het menselijke gedrag, onderscheidt O. daarin twee op elkaar betrokken, maar naar hun aard verschillende polen: 1) *ingrijpen*, dat ‘verband houdt met hebben van macht, autonomie’ en 2) *wedervaren* (of ondervinden), dat ‘te maken heeft met aangewezen zijn [op], soms ook [met] afhankelijkheid’ (p. 22). Ingrijpen heeft volgens O. meer te doen met *handelen* dan wedervaren. Menselijk handelen onderscheidt zich van andere gedragsvormen doordat ‘de beoordeling’ ervan ‘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’ (p. 24). O. schijnt (typisch menselijk) ‘ingrijpen’ en ‘menselijk handelen’ als synoniemen te zien, hoewel dit niet zonder meer aan de definities die hij geeft, afgelezen kan worden. Zo vervangt hij het begripspaar handelen – gedrag op p. 26 door het paar ‘verantwoordelijk ingrijpen en gedrag’ en ook in de rest van zijn boek staat ‘ingrijpen’ steeds voor activiteit, terwijl ‘wedervaren’ de onophefbare passiviteit van het menszijn aanduidt. Men kan zich afvragen of deze identifikatie van menselijk handelen met een greep die op macht en autonomie uit is en ervan getuigt, het eveneens bij de mens behorende ondervinden en wedervaren niet tezeer aan heteronomie, passiviteit en onmacht uitlevert, maar er is natuurlijk niets tegen om met betrekking tot het typisch menselijke gedrag een duidelijk principieel onderscheid te maken tussen een actief en een passief aspect. Het typisch menselijke zit echter *niet* in het actief zijn, noch in het passief zijn, noch in hun relatie, want die konstateren we ook bij dieren, maar in *een specifieke wijze* van actief- dan wel passief-zijn, die O. terecht aanduidt met het woord *verantwoordelijkheid*. Zelf zou ik liever – met een lange traditie – het woord ‘handelen’ ruimer nemen dan O. het doet, nl. als omvattend woord voor het menselijke doen (actio, ingrijpen) en ondergaan (passio, wedervaren) *voorzover* ze op typisch menselijke wijze plaatsvinden. Aangezien iedere menselijke handeling noodzakelijk zowel een actief als een passief moment bevat, zou dan van meet af aan duidelijk zijn, dat men ingrijpen en wedervaren niet los van elkaar behandelen kan, maar het een steeds moet begrijpen als met het ander verbonden tegendeel *binnen* een niet volledig actief (en in die zin niet-oneindig) en niet volledig passief (en in die zin niet volledig ‘hyletisch’ of slechts potentieel) handelen.

De gedachte aan ‘verantwoordelijkheid’ (p. 24) brengt O. op het voor hem buitengewoon belangrijke onderscheid tussen een *ethische* en een ‘*interne*’ beoordeling of ‘evaluatie’ van menselijke handelingen (p. 25). Een ‘interne’ beoordeling vraagt zich af of ‘de persoon erin slaagt, de handeling zo uit te

voeren als hij zich had voorgesteld, los van de vraag of het ingrijpen [handelen?] al dan niet ethisch [d.w.z. volgens ethische maatstaven] verantwoord is', m.a.w. 'of een actor een handeling al dan niet correct uitvoert naar de maatstaven die voor die handeling gelden' (p. 25). Aan de hand van Ryle en Wittgenstein geeft O. een toelichting op deze definitie van een interne evaluatie. Men moet daarbij dus van iedere *morele* maatstaf, waarde en gelding abstraheren om alleen naar de regel te kijken die – zoals verderop blijkt – *tegelijk instituerend* voor een bepaalde handelingsmogelijkheid (spel, taalspel, levensvorm) is en een *maatstaf* voor de beoordeling van de correctheid van het feitelijk handelen dat zich binnen die handelingsmogelijkheid vertoont. *Als* ik aan het schaken ben (mijn regelgeleid gedrag is dan volgens O. 'even direct waarneembaar als het gedrag van een organisme', p. 26), kan ik aangesproken worden op (d.i. verantwoordelijk gesteld worden voor) het onderhouden van de regels. Een zuigeling die toevallig een stuk verplaatst, vertoont echter *geen enkel*, ook geen dom of onjuist, schaakgedrag en kan daarom niet verantwoordelijk worden gesteld voor een schaakzet. O.'s boek gaat echter niet over schaken, maar over *menszijn*, en daaraan kan niemand ontkomen. Wanneer een antropologie de fundamentele mogelijkheidsvoorwaarden van menselijk leven in de vorm van 'regels' wil formuleren (waar ik overigens niet voor ben, evenmin als O. blijkens een opmerking op p. 13), dan zal niemand aan dergelijke 'regels' kunnen ontkomen, tenzij hij in alle opzichten en volslagen ontoerekeningsvatbaar is. Iedereen die nog een restje menselijkheid in zich heeft, zal dan 'beoordeeld', geëvalueerd en verantwoordelijk gesteld worden in het licht van de vraag: Wat ben je met je mens-zijn aan het 'doen'? Wat maak je ervan? Hoe verdraag je het en kom je ermee klaar? Nu begrijp ik niet hoe men *deze vraag*, de waarderende *beoordeling* die zij uitlokt en de *waarde* op grond waarvan de evaluatie plaats vindt, nog kan onderscheiden van een in de radikale zin van het woord *ethische* vraag en beoordeling. Wanneer straks de woorden 'eigenlijkheid' en 'oneigenlijkheid' gebezigd worden om de overeenstemming en het verschil van konkrete mensen met betrekking tot hun menszijn aan te geven, dan zijn dat noodzakelijke aanduidingen van de meest fundamentele (ver)houding die een konkreet individu karakterizeert als al of niet of tot op zekere hoogte 'menselijk' en 'echt' (of – zoals Plato zou zeggen: – 'waar') in de strikt-morele zin van het woord, die onderzocht wordt door het meest fundamentele onderdeel van de wijsgerige ethiek.

Aangezien O. over ethiek bijna uitsluitend op een afwerende wijze schrijft, is het moeilijk dit meningsverschil hier grondig te bediscussiëren. Op bladzijde 18 geeft O. een kernstuk van zijn boek aldus weer: 'In de antropologie bevindt zich, door de bepaling van de mens als wezen dat zichzelf realiseert, een oproep tot eigenlijkheid [. . .] – er bevindt zich in de bepaling van de aard van de mens ook een oproep tot menselijkheid'. In *Vrijheid* heb ik gepoogd aan te tonen, dat 'zelfrealisatie' voor een definitie van de mens niet voldoende is, omdat die bepaling – zoals Aristoteles duidelijk liet zien – ook opgaat voor planten en dieren³. De definitie moet aangevuld worden door de expliciete

³ *Vrijheid*, p. 37-38.

vermelding dat de zelfrealisatie iets is dat de mens zelf is *opgegeven*, d.w.z. door een vermelding van het taak- of oproep- en verplichtingskarakter dat aan de menswording vastzit⁴. Dit zit nog niet opgesloten in de gedachte aan zelfrealisatie, tenzij men het woord 'zelf' verstaat als aanduiding van het typisch menselijke zelfzijn, waardoor mensen van andere lichamelijke wezens verschillen. Maar om duidelijk te maken dat alleen mensen, en geen plant of dier, *in deze zin* 'zelf' iets zijn en worden, zal men dan toch weer direkt of indirekt een expliciet beroep moeten doen op het meest radikale begrip van de *ethiek*: het oorspronkelijke *moeten*, dat de menselijke zelfwording als taak radikaal doet verschillen van de vanzelfsprekendheid en onvrije spontaniteit die plantaardige en animale zelfontplooiing kenmerkt. Men kan hiertegen opwerpen, dat het voldoende is om de definitie die bij zelfwording of zelfrealisatie blijft staan, te verrijken met 'redelijkheid' (*animal rationale*) of 'spreken' (*zooion logikon*) of 'vrijheid' (*liberte incarnée*), maar als men nadenkt over de betekenis van die woorden, zal blijken, dat ze elkaar wederkerig impliceren. De onverbreeklijke eenheid van *vrijheid* en (de meest fundamentele, in het menszijn zelf geïmpliceerde) *verplichting* is door Kant samengevat in de formule 'Du kannst, denn du sollst'. De 'oproep tot menselijkheid' die een grondslag is van O.'s boek kan niet ethisch neutraal worden opgevat. Als deze radikale eigenlijkheid niet reeds moreel gekwalificeerd is, dan is moraal ofwel onzin ofwel (volgens sommigen, die ik niet begrijp) een geheel van levensvreemde, ons van buiten af overvallende eisen. Dit wil niet zeggen, dat het andere, de andere, de anderen of de Andere overbodig zijn voor de tot stand koming van een moraal en de opbouw van een ethiek, maar als het menszijn niet *van meet af aan* ('a priori') moreel 'bedoeld' en geperspektiveerd is, zal het een mens nooit mogelijk zijn goed of slecht of allebei te zijn. Maar dan is iedereen die in moraal 'gelooft' of 'zijn best doet', noodzakelijk van zichzelf vervreemd. En op dit punt ontmoeten de antimoralisten moralisten die de moraal zo 'hoog' achten, dat ze volgens hen geheel van buiten of van omhoog moet komen.

Naast *ingrijpen* en *wedervaren* omlijnt O. een derde antropologische grondcategorie: *inzicht* (p. 28-30). Ook deze wordt vanuit het menselijk handelen geïntroduceerd: (verantwoordelijk) handelen is (in zekere mate) weten wat men doet (p. 28). Dit inzicht is niet noodzakelijk reflexief op het handelen betrokken, maar een soort begeleidend (mede-)weten, waardoor de actor een eventuele vraag naar de juistheid of onjuistheid van zijn handelen kan beantwoorden.

Inzicht is intern verbonden met verantwoordelijkheid en keuzevrijheid, en alle drie samen kenmerken ze het handelen als menselijk, zoals alle traktaten over de *actus humanus* van Aristoteles tot Ricoeur⁵ hebben aangetoond. O.

⁴ Op p. 60 spreekt O. van een antropologische 'verplichting' die niet ethisch is. Wat voor een soort verplichting kan dit zijn? Aangezien ze met het menszijn gegeven is, kan ze alleen maar kategorisch zijn.

⁵ Ricoeur's *Philosophie de la Volonté*, deel I (*Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1949¹) is m.i. nog steeds het beste hedendaagse traktaat over de menselijke handeling. Met name over de instemming (*le consentement*) staan er zaken in, die belangrijke correcties op O.'s filosofie van de draagkracht zouden kunnen aanbrengen.

gaat niet in op de vraag naar precisering van de relaties die deze drie elementen met elkaar verweven, maar aan de hand van de trits ingrijpen, wedervaren, inzicht, stelt hij een min of meer parallelle trits van eigenschappen op. Hoewel *ingrijpen* 'meer of minder voldoet aan de eigenschappen van verantwoordelijkheid, keuzevrijheid en logos' (het laatste woord laat O. konsekwent onvertaald), terwijl *wedervaren* die eigenschappen niet of in mindere mate heeft (p. 30), bouwt hij zijn boek op rond de parallelle schema's: 1) ingrijpen, 2) wedervaren, 3) inzicht, en 1) autonomie, verantwoordelijkheid, keuzevrijheid, 2) draagkracht, 3) logos. Dat de verschillende elementen met elkaar verweven zijn en elkaar gedeeltelijk impliceren, wordt in de loop van het boek uitgewerkt en in een meer principiële beschouwing ten aanzien van de eerste trits gethematiseerd op p. 40-46.

In een volledige discussie met de hier voorgestelde antropologie zou ik moeten aangeven hoe de genoemde elementen naar mijn mening bepaald en gerelateerd moeten worden. Uitgaande van het handelen als moment van menselijke zelfrealisatie, die van meet af aan een pogen (conatus) is in het perspectief van de wezenlijke taakstelling, zou ik dan willen aantonen, dat het fundamentele perspectief tegelijk een spontane streving en een aan alle particuliere vormen van kennis voorafgaand (vóór-)weten is, dat juist in zover het in zijn oorsprong nog één is met het besef van de 'ware' (echt-menselijke) richting (het grondleggende weet-hebben van de eigenlijkheid, d.i. de *oorspronkelijke* 'kennis van goed en kwaad'), 'geweten' genoemd zou kunnen worden⁶. Daardoor zou ik hopen aan te tonen, dat handelen en denken, *ethos* en *logos*, goedheid en ware kennis in hun oorsprong onverbrekkelijk verbonden zijn, zodat ze nooit *volledig* uit elkaar kunnen raken en in geen enkele bespreking van elkaar te isoleren zijn. Vervolgens zou ik de eenheid van vrijheid en verantwoordelijkheid en zowel de ondergeschiktheid als de relativiteit van de keuzevrijheid in het licht stellen en duidelijk maken dat vrijheid een andere naam is voor de in het mens-moeten-woorden veronderstelde en gegeven mogelijkheid om op typisch menselijke wijze te handelen, d.i. allerlei *door en mee te maken*, wat *altijd tegelijk* — maar in verschillende graden en maten — een aktie ('ingrijpen') en een passie (wedervaren) is. Daardoor zou ik de verdenking willen voorkomen, dat de meest fundamentele vrijheid en verantwoordelijkheid van de mens meer met ingrijpen, heerschappij, beheersing en macht te maken zouden hebben dan met geduld, aanvaarding, lijden en ondergaan. Door een parallel te suggereren tussen ingrijpen en vrijheid, loopt men gevaar de mogelijke vrijheid van een zelfgekozen instemming met het onvermijdelijke niet te ontwaren of ze te misduiden als een vorm van zelfverlies en — toe nog maar één keer! — vervreemding. Indien het schema dat ik hier schets aanvaardbaar is; zouden de thema's die O. na elkaar behandelt, wellicht duidelijker verschillende facetten van één enkel thema blijken en zouden de argumenten die hij ontwikkelt, verenigd kunnen worden in één enkel kernargument, waarvan ik straks een formulering zal geven.

⁶ *Vrijheid*, p. 39-40.

Eigenlijkheid en oneigenlijkheid

Er is echter nog één fundamentele categorie, die O. in zijn eerste, grondleggende hoofdstuk moet behandelen, voordat hij op een meer konkrete wijze gaat kijken hoe het menselijke leven in elkaar zit. Deze categorie is de *eigenlijkheid* (p. 36-39, 46-50). O. bepaalt ze vanuit het begrip *oneigenlijkheid* en voert dit in als een versterking van het begrip *onjuistheid*.

Een handeling, bijvoorbeeld een schaakzet, is onjuist wanneer ze een instituerende regel (d.i. een regel die als mogelijksvoorwaarde van het schaakspel fungeert) overtreedt. Verondersteld is hierbij, dat de overtreder de regel kent. Daarom kan hij opgeroepen worden om zich aan de, ook hem bekende, regel te houden. De regel is tegelijk de mogelijksvoorwaarde van het schaken, die niet opgeheven wordt door een overtreding, en de *maatstaf* krachtens welke die overtreding veroordeeld wordt.

Toegepast op de mogelijksvoorwaarden (of levensvormen) van de menselijke levensuitingen resulteert dit in de volgende vaststelling: 'Antropologisch onjuist' is een menselijke handeling die de fundamentele 'regels' van het menszijn, de grondleggende levensvorm, overtreedt maar ze tegelijk intact laat. (Hier *kan* de regel niet opgeheven worden, zoals bij het schaken of rekenen). De levensvoorwaarden blijven noodzakelijk gelden, hoewel men er niet aan voldoet (p. 36-39). Van *oneigenlijkheid*, in onderscheid met *onjuistheid*, spreekt de auteur wanneer een mens min of meer systematisch langs de mogelijksvoorwaarden van het menselijke leven heen leeft. Dan is iemand niet wat hij is en wat hij eigenlijk zou moeten zijn; hij is 'van zichzelf vervreemd' (p. 48). Vluchten voor verantwoordelijkheid, maar ook doen alsof je een leed kunt dragen dat te groot voor je is, zijn voorbeelden van oneigenlijkheid. Men leeft daardoor in de irrealis. Eigenlijkheid daarentegen is realisme: leven in overeenstemming met datgene wat men 'au fond' al is (p. 47). O. geeft aan, dat het onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke levensuitingen veronderstelt, dat menszijn *uit zichzelf* (en *niet* omdat er door mensen afspraken, konventies, kontrakten of andere regelsystemen gemaakt zijn) een oproep met zich meebrengt, maar hij houdt, evenals Heidegger, vast aan het niet-ethische karakter van deze oproep. Telkens opnieuw lezen we in zijn boek dat 'de mens opgeroepen wordt' of 'opgeroepen kan worden tot ...', maar waar die zuivere vermaning tot eigenlijkheid vandaan komt en ten opzichte van wie wij ons voortdurend moeten verantwoorden, is mij niet duidelijk geworden. Misschien mag ik die vraag niet stellen en omvat echte eigenlijkheid ook erkenning van de anonimiteit van deze stem?

De centrale thesis

Op p. 50 van zijn boek constateert de auteur dat de kern van zijn antropologische dieptegrammatika nu ontvouwd is en formuleert hij de thesis die hij in de rest van zijn boek wil uitwerken en bewijzen. Deze thesis luidt: De mens *kan* zichzelf (zijn mogelijkheden) realiseren; hij realiseert zichzelf *noodzakelijk* (hij kan het niet laten); maar *tegelijkertijd* is het hem *onmogelijk* zich (zijn mogelijkheden) te realiseren. Hij doet noodzakelijk wat hij *wel* en *niet* kan (p. 50). Een mens kan niet leven naar datgene wat hem konstitueert. Het is dus

onvermijdelijk, dat hij op oneigenlijke wijze leeft. Hij is verdeeld tussen mogelijkheid en onmogelijkheid (p. 52). Hij is een levende en zeer reële tegenspraak.

Aan de hand van de weergegeven schema's analyseert O. nu zo ongeveer alle aspecten van het menszijn, die in de eindigheidsfilosofieën van Pascal, Wittgenstein, Heidegger en Gadamer ter sprake gekomen zijn. Allerlei wijzen van onvrijheid, ondoorzichtigheid, onzekerheid, onveiligheid, veranderlijkheid en vergankelijkheid, sterfelijkheid, verdeeldheid, schuld, uitzichtloosheid en overgeleverdheid worden in één onvermoeibare meditatie geanalyseerd en uitgespeeld tegen het menselijke verlangen naar inzicht, zekerheid, vrijheid, onsterfelijkheid enzovoort. *Media vita mortui sumus* Aischylos en Pascal (maar een gehalveerde!) zijn de koryfeeën van deze dodendans. Wie echter mocht menen, dat O.'s meditatio mortis op een pessimisme uitloopt, komt bedrogen uit: de tragiek van onontkoombare tegenspraak maakt de baan vrij voor de vrolijke onzin van de *comédie humaine*: menszijn is noodzakelijk en zonder onderbreking oneigenlijk en verdeeld, maar wij zijn zo eindig en oneigenlijk, dat wij deze waarheid gewoonlijk toedekken door illusies en blinde hoop. De waan waarmee wij door ons bestaan geslagen zijn, is niet alleen een noodlot, maar tegelijk de grootste troost.

Een bespreking van al O.'s deelbeschouwingen en van de briljante interpretaties die hij daarbij van literaire en filosofische teksten geeft, zou teveel plaats innemen. Voor een begrip van de kwintessens is dat ook niet nodig, omdat de kern van de argumentatie steeds om dezelfde premissen draait. Ik zal daarom een poging doen deze kern kort samen te vatten en er de houdbaarheid van te onderzoeken.

Op basis van zijn analyses in Hoofdstuk I kan O. beginnen met de vaststelling, dat een mens niet kan handelen zonder zich voor zijn handeling verantwoordelijk te weten en zonder de pretentie te hebben dat hij weet wat hij doet. (Op. p. 28 wordt dit — bij wijze van uitzondering — heel voorzichtig aldus geformuleerd: 'We gaan ervan uit dat [...] hij] een zekere mate van inzicht in zijn handeling heeft'.) Nu stelt O. in zijn verdere uitwerking deze mogelijkheidsvoorwaarde steeds gelijk met een aanspraak op *volstrektheid* van verantwoordelijkheid en inzicht (bv. p. 115, 116, 117, 121, 124, 220). Vervolgens laat hij uitvoerig en overtuigend zien, dat iedere mens noodzakelijk door allerlei belemmeringen, onzekerheden, bepalingen van buitenaf enz. in zijn inzicht en autonomie beperkt is en dat er daarom geen sprake van kan zijn, dat hij een volstreekte aanspraak op inzicht en verantwoordelijkheid kan waarmaken.

De konklusie die O. hieruit trekt, luidt, dat de mens het enerzijds niet laten *kan* bij zijn handelen een volstreekte, honderdprocentige vrijheid, verantwoordelijkheid, zekerheid en kennis te veronderstellen, anderzijds nooit over een dergelijke vrijheid en kennis kan beschikken. De mens is door zijn menszijn genooddaakt (*es muss sein!*) een volstrektheid aan eigenmachtigheid en inzicht te veronderstellen en als gerealiseerd te poneren, die op geen enkel moment ooit door welke mens dan ook te realiseren is. Een mens verwerkelijkst dus nooit de mogelijkheid die hij noodzakelijk is en waartoe hij door zijn

menszijn opgeroepen is (*er muss und soll es sein*). Een mens kan dus alleen maar oneigenlijk zijn. Geen enkele levensuiting is ooit eigenlijk. Menselijkheid is *altijd* en *onvermijdelijk schijn*. De mens is een levende kontradiktie. Geen mens is weliswaar in staat te menen, dat de kern van zijn leven een innerlijke tegenspraak is, maar evenmin is de mens in staat te menen dat zijn leven *geen* innerlijke tegenspraak is (p. 204).

Wie tot zover met de auteur is meegegaan, kan de gedachte opwerpen, dat een mens die het geschetste fatum onderkent, nog één mogelijkheid heeft om aan wezenlijke en totale oneigenlijkheid te ontkomen, nl. door, naar het voorbeeld van klassieke, moderne en postmoderne Stoïcijnen, de innerlijke tegenstrijdigheid van het menselijk bestaan op zich te nemen of minstens, als onvermijdelijk wedervaren dat nu eenmaal bij het menszijn hoort, tot zich toe te laten.

Maar ook deze vorm van eigenlijkheid is ons volgens O. niet gegund. Wij zijn *te* eindig om in staat te zijn onze eindigheid te aanvaarden. De zeer relatieve waarheid van de *oneindigheidsfilosofieën* (waarvan O. overigens nauwelijks een analyse geeft) bestaat volgens hem in een soort eindigheid tot de tweede macht: menszijn is een radikaal onvermogen om de realiteit van het menszijn te accepteren zoals zij is; het verkeert noodzakelijk in een radicale *waan*. Alleen de wereld van de *doxa*, niet die van de *alètheia* is bereikbaar, reëel mogelijk en in die zin 'waar'. Op het meest fundamentele niveau van menszijn bestaat alleen de (existentiële) tegenspraak.

Maar zijn het criterium van de logische niet-tegenstrijdigheid en dat van de (niet-on)leefbaarheid, die O. in het begin van zijn boek formuleerde, dan niet door het tragische resultaat van zijn onderzoek opgeheven? Nee, zegt de schrijver, want — *et hic incipit comoedia* — het is heel goed mogelijk om aan onze onmogelijkheden en innerlijke tegenspraken voorbij te gaan en wij mensen doen dit gewoonlijk ook. Zodra wij — in een van onze lucide ogenblikken (de beste? slechte? O. onthoudt zich van ethiek) — zodra wij beseffen wat er 'eigenlijk' (dus oneigenlijk) met ons aan de hand is, staan we even verstoeld, maar we dekken onze eigen werkelijkheid gauw toe en vergeten ze. Zo gaan we heen en weer tussen een waan die denkt dat wij eigenlijk, groot en goddelijk zijn, en een realiteitsbesef waarin ons onvermogen en onze leugenachtigheid tot ons doordringen — maar dit laatste gelukkig niet lang. Hoe we onszelf ook wenden of keren, we verkeren altijd in hybris: wanneer we ons groot, vrij, zeker en verantwoordelijk wanen, overschatten wij onze mogelijkheden; wanneer wij beseffen dat we klein, onzeker, verduisterd, onverantwoordelijk en schuldig zijn, kunnen we dit besef niet uithouden en vervallen we tot hoogmoed door te menen, dat we ons menszijn kunnen nemen zoals het is.

Maar is deze visie van O. zelf dan niet hybridisch, oneigenlijk, onwaar, verduisterd, met zichzelf in tegenspraak en alles wat men van een radikale skepsis maar zeggen kan?

Een louter formele weerlegging van de skepsis is makkelijk en werkt goedkoop. Men moet er bij een ongemakkelijke skepsis die van radikaliteit in het denken getuigt, rekening mee houden, dat ze — ondanks haar logische in-

consistentie — een diepe waarheid bevroedt en deze — zij het wellicht op een manke of overdreven wijze probeert te verwoorden. In zo'n geval leert men veel meer door een onderzoek van haar uitgangspunten en argumenten dan door een formeel-logische weerlegging van haar resultaat. Ik wil mijn kritische aandacht daarom concentreren op enkele uitgangspunten en veronderstellingen waarop de weergegeven argumentatie steunt.

Eindige en oneindige oneindigheid

In zijn herneming en uitbreiding van de thematiek van post-moderne eindigheidsfilosofieën geeft O. m.i. een overtuigende analyse van het feit, dat geen mens de kennis, de zekerheid, de veiligheid, de vrijheid, de verantwoordelijkheid, de geestelijke kracht en het geduld kan bereiken, waarnaar 'de mens', d.i. iedere mens au fond, noodzakelijk en onverliesbaar *verlangt* (p. 222, 228, 229). De kennis etc. waarnaar wij als mensen verlangen, gaat onze reële mogelijkheden te boven. Verlangen wij naar absolute, oneindigheid? Hier stelt zich een klassiek probleem, dat O. jammer genoeg niet thematiseert: Is het verlangde, dat de mens in beweging houdt (*kinei hoos eroomenon*) op te vatten als 1) een eindeloze veelheid (de Hegeliaanse 'slechte oneindigheid'), als 2) een totaliteit, of als 3) 'echte' oneindigheid? O.'s begrip van 'volstrekte' en 'oneindige' kennis, verantwoordelijkheid enzovoort schijnt tussen de eerste twee betekenissen te weifelen of ze te omvatten (vgl. p. 114-115, waar het over eindeloze reeksen gaat, met p. 117, waar alomvattendheid beoogd wordt). Menigmaal stelt O. volstrekt en onvoorwaardelijkheid gelijk met volledigheid (bv. p. 121, 220). Oneindigheid is voor hem het kontradictorische tegendeel van eindigheid, maar hij geeft geen antwoord op de beruchte vraag van Hegel of het zo voorgestelde oneindige dan niet zelf even eindig is als het door dit oneindige uitgesloten eindige. (Het universum is dan immers groter dan het oneindige). De idee van een volledigheid aan menselijke kennis en zekerheid, een soort totaaloverzicht over alles wat er is, geweest is en nog zal zijn, is — evenzeer als de idee 'alle tijd' of 'de (hele) geschiedenis' — geen echt begrip, maar hoogstens een vage voorstelling van iets dat principieel nooit afgesloten kan zijn en dus geen omspanning of definitie toelaat. Alle klassieke filosofieën van de oneindigheid hebben zich gekoncentreerd op argumentaties voor de *onmogelijkheid* om te blijven staan binnen de dimensie van de eindigheid, d.w.z. binnen de eindeloze reeksen en quasi-oneindige netwerken van tijdruimtelijke gebeurtenissen, met elkaar geschakelde gedachten van het verstand en partikuliere handelingen, die gemotiveerd zijn door partikuliere motieven. De bedoeling van wat potsierlijkerwijs 'Godsbewijzen' wordt genoemd, is steeds het openen van een dimensie die niet-eindig is (dus ook niet eindeloos en al evenmin een kontradictorisch, verpletterend tegendeel van het eindige). De nerf van deze 'bewijzen' bestaat in het tonen van een noodzakelijke kontradiktie, die ontstaat wanneer men het domein van het eindige identificeert met het bestaande of de werkelijkheid tout court.

Het is duidelijk, dat O.'s meditatie over de eindigheid in het licht van ons verlangen naar volstrekt en onvoorwaardelijkheid — ondanks de ver-

waarlozing van de genoemde onderscheidingen — verwant is met de klassieke overdenkingen van de verhouding tussen het begrensde en zijn radikale grond⁷.

Het *verlangen* naar oneindigheid, waarvan ik met Plato, Augustinus, Thomas, Descartes, Blondel en Oudemans aanneem dat het konstitutief is voor menszijn, wordt door O. echter voortdurend gelijk gesteld met een *aanspraak* en een *veronderstelling*. In ons handelen, denken, zoeken 'moeten wij' (d.i. zijn wij genoodzaakt te) 'veronderstellen' dat wij autonoom zijn, zeker zijn, weten wat de betekenis is van onze daden, ervoor verantwoordelijk zijn enzovoort. Wij kunnen het niet laten tijdens ons handelen aanspraak te maken op *volstrekte*, d.i. volledige en onvoorwaardelijke, niet relatieve maar absolute zekerheid, vrijheid, kennis enzovoort (p. 115-117, 121, 220 enz.).

Nu is het zonneklaar dat een dergelijke aanspraak niet waar te maken is, aangezien ze een fantastisch contrast met onze door O. ampel beschreven reële mogelijkheden vormt. Toch houdt O. eraan vast, dat iedere mens er noodzakelijk zulke exorbitante aanspraken en absurde veronderstellingen op na houdt. Zijn argument hiervoor is, dat men niet bij het verrichten van een handeling, die — zoals we hebben gezien — krachtens haar menselijke aard kennis, vrijheid, verantwoordelijkheid enz. veronderstelt, *tegelijkertijd* van zichzelf kan denken: ik ben niet vrij, niet zeker, niet verantwoordelijk voor wat ik nu doe. Als iemand zichzelf toch op zo'n manier verloochent, dan vervalt hij in *kwade trouw* (p. 172). Handelen is slechts mogelijk, doordat men zich afsluit voor de onzekerheid, de heteronomie, de ondoorzichtigheid, kortom de eindigheid die ons leven kenmerkt ondanks onze aanspraken op oneindigheid. O. meent, dat een mens niet in staat is om bij voorbaat binnen de grenzen van zijn menselijke mogelijkheden te blijven. Wij gaan noodzakelijk de perken te buiten, maar deze hoogmoed komt ten val, wanneer wij ons — o.a. met behulp van O.'s analyses — bezinnen op de disproportie die ons als wezen tussen eindigheid en oneindigheid bepaalt.

Het radikalisme van het Alles-of-Niets-denken, dat zich aldus baanbreekt is *tot op zekere hoogte* verwant met het dramatische denken van religieuze mensen als Pascal, die niet voor niets zo vaak — hoewel minder dan Heidegger en Wittgenstein — door O. geciteerd wordt. Voor Pascal is de intense beleving van de tegenstelling tussen menselijke grootheid en broosheid echter een voorportaal voor het enig noodzakelijke, waar het uiteindelijk om gaat. De impasse van een bepaalde levens- en denkwijze (O.'s levende tegenspraak) waarin Pascal's retoriek ons voert, moet ons tot bezinning brengen door het besef van de onmogelijkheid van die wijze. Een leven dat zich opsluit in de eindigheid is niet leefbaar. Ook al is datgene wat de rand van het eindige te buiten gaat, niet door ons beheersbaar, wij moeten het *daarop* wagen. De absurditeit van een leven in en uit alleen-maar-eindigheid roept ons op en dringt er bij ons op aan een waagstuk of weddenschap te ondernemen. *Le pari* opent een dimensie van het 'Vuur!' dat wel enigszins lijkt op dat van Herakleitos en de Stoa, maar toch heel anders is. Doordat O. Pascal's weddenschap

⁷ Vgl. mijn *Gronden en Grenzen*, p. 131-156.

ignoreert en blijft staan bij de onmogelijkheid van een synthese tussen ervaren eindigheid en geclaimde volstrektheid, hebben zijn analyses een *andere* betekenis, ook al schijnen ze woordelijk overeen te komen. Doordat het perspectief anders is, verandert hun zin. O. eindigt met de onmogelijkheid van authentiek mens-zijn en de vaststelling dat het divertissement, waarin men zich kan vergeten, onze uitkomst is. Vergetelheid en vertier zijn voor Pascal daarentegen de bronnen van zijn walging en de motieven voor zijn conversie naar een anderssoortig goed⁸.

Misschien ziet O. Pascal's weddenschap als een redeloze sprong. Dan zou hij aan de kant staan van hen, die de dimensie van het religieuze buiten de filosofie willen houden. Zij doen dit geheel ten onrechte, aangezien zij geen enkel goed argument kunnen geven om dit hartstuk van de menselijke levenservaring (waar 99% of meer van alle mensen in de geschiedenis achter staan) bij voorbaat uit te sluiten. Maar het lijkt me waarschijnlijk dat O. evenmin van anderssoortige waagstukken en risico's houdt; zijn filosofie lijkt althans weinig avontuurlijk. O's uitleg van het menselijke handelen als een eindig handelen waarover de actor zich door zijn absoluutheidsveronderstelling en -claim noodzakelijk illusies maakt, is m.i. onjuist. Ze doet me denken aan Zeno's beschrijving van de (onmogelijkheid van de desalniettemin ervaren) beweging door middel van een Parmenidiaanse definitie van honderdprocentige werkelijkheid. Een beetje potentialiteit of virtualiteit zou de vierkante tegenspraak tussen feitelijkheid en claim al kunnen voorkomen. Aristoteles' theorie van het midden tussen de uitersten waartussen de mens volgens O. heen en weer geworpen wordt, lijkt me een diepere wijsheid dan de schaduwloze hardheid van O.'s receptie (en acceptatie?!) van onontkoombare, zowel praktische als theoretische oneigenlijkheid.

Een wezenlijk en konstitutief element van menselijk handelen bestaat in het *risico*, de gedeeltelijke onzekerheid, de gedeeltelijke duisternis, de gedeeltelijke heteronomie, de gedeeltelijke schuld, die men daarbij altijd trotseert. Handelen is niet een som van feitelijke eindigheid en illusoire oneindigheid, maar een *beperkte* realisatie van iets positiefs op basis van een verlangen naar oneindigheid (die zich — als het goed is — niet inbeeldt het verlangde te kunnen opeisen). Het is altijd een avontuur en hoe meer het menselijk, zelfbewust en lucide is, des te meer is het een acceptatie van de mogelijkheid en zelfs de waarschijnlijkheid, dat wij in de loop van onze voortgang overvallen zullen worden door *het andere*, dat wij wel in zijn algemeenheid maar niet in zijn partikuliere konkreetheid kunnen voorzien en verwelkomen. Maar deze beschrijving van een echte ervaring laat zich slechts thematizeren in een theorie die tussen alles of niets gradaties kent.

Postmoderne antropologie

Het is een grote verdienste van de postmoderne eindigheidsfilosofie, dat zij onze illusies tot in de schuilhoeken van ons zelfbesef achtervolgt en ontmaskert. Het is haar zwakte, dat zij daarbij typisch moderne maatstaven blijft

⁸ Vgl. *Gronden en Grenzen*, p. 131-156 en 186-220.

hanteren, die door hun absolutisme wel moeten uitmonden in de skepsis van een teleurgestelde liefde. Ten aanzien van één kernthema van O.'s boek wil ik dit kort laten zien: zijn behandeling van de menselijke vrijheid of *autonomie*.

Er is reeds op gewezen, dat vrij en verantwoordelijk handelen voor O. bijna synoniem zijn met ingrijpen (p. 79). 'In onze macht krijgen' (p. 168), 'in handen krijgen' en 'in de hand hebben' (p. 171) schijnen nodig voor echte vrijheid en verantwoordelijkheid. Verschillende malen (heel duidelijk op p. 111-112, vgl. ook p. 165 en 176) wordt vrijheid geopponeerd aan bepaaldheid, afhankelijkheid, gewoonten (p. 29), autoriteit, traditie, ondoorzichtigheid, wedervaren. De definitie van vrijheid die hieruit volgt, maakt het onmogelijk, dat een mens *op vrije wijze* afhankelijk is (bv. dank zegt), een vaste levensstijl laat zien, gelooft, gehoorzaamt, verdraagt enzovoort. Vrijheid wordt opgevat als een kunnen kiezen dat niet door ongekozen bepaaldheden of gegevens wordt begrensd. De voorstelling die hier aan vast zit, is die van een volledig open en 'vrije' ruimte waarin nog niets is gegeven of beslist. De waarlijk vrije mens staat aan het begin, de oorsprong van zijn eigen bepaaldheid en ontwerpt zichzelf. Hoever deze voorstelling gaat, blijkt als we lezen dat een echt vrije keuze niet alleen betrekking heeft op partikuliere handelingsalternatieven, maar ook op het uitdenken van die alternatieven en op de kaders waarbinnen die alternatieven zich kunnen voordoen (p. 111). O. gaat tot het uiterste, wanneer hij zegt, dat wij zelfs verantwoordelijk zijn voor ziekte, zinloos lijden en dood, wanneer die ons overkomen (p. 168-169; hier schijnt vrijheid niet tegenover wedervaren te staan). De vrije mens staat (als het ware?) aan de oorsprong van zijn eigen leven; hij is tegelijk zijn vader en zijn zoon. O. zoekt naar een archimedisch punt buiten het menszijn-zoals-het-nu-eenmaal-is, maar hij vindt er alleen *in* de mens een plaats voor. Het lijkt mij duidelijk, dat deze overdrijving van het begrip vrijheid een regelrechte konsekwentie is van de moderne opvatting, dat de hoogste vrijheid een oorzaak van zichzelf (*causa sui*) zou zijn. Ze is solidair met een Cartesiaanse opvatting van logos (p. 104, 111) en zekerheid (p. 96-97, 101) als volkomen zelftransparantie en ze sluit in principe een synthese van vrijheid en aanvaarding (en dus van dankbaarheid, hoop, bemind-worden) uit. Alles wat een mens niet uit oneindige volmacht doet, heet dan vervreemding; wereld en samenleving galmen voortaan van onvervulde eisen en eindeloze onvoldaanheid.

O.'s boek is postmodern, omdat hij het moderne ideaal van de volstreckte autonomie onmogelijk verklaart. Maar evenals Sartre en andere postmoderne filosofen blijft hij schatplichtig aan dat ideaal, doordat hij volhoudt, dat het konstitutief voor menszijn is: wij moeten (zijn genoodzaakt te) veronderstellen, dat wij *au fond* vrij zijn. Maar hoe wij deze absurde veronderstelling kunnen continueren na lezing van O.'s ontnuchterende verslag, is mij een raadsel.

O. meent dit raadsel op te lossen door de vaststelling, dat wij op sommige ogenblikken de tegenspraak die wij zijn, wel kunnen onderkennen, maar desalniettemin niet in staat zijn deze tegenspraak, en de onvermijdelijke oneigenlijkheid die ze in ons teweeg brengt, te accepteren. Onze 'draag-

kracht', ons vermogen om de realiteit van ons konkrete menszijn affektief en praktisch te verwerken, is te zwak. Uit zwakheid vergeten wij wat zich op die ogenblikken aan ons bewustzijn opdringt; dat stelt ons in staat om — zelfs vrolijk — door te leven.

Deze wending is onverwacht. Wat er uitziet als een *reductio ad absurdum* om de onzinnigheid van het moderne begrip 'autonomie' te ontmaskeren, wordt geïnterpreteerd als een niet-tegenspraak-vrije, maar daardoor juist adequate weergave van het tegenspraakvolle menszijn (p. 204 en thesis 8). De sleutel tot deze interpretatie is het menselijke onvermogen om het *beseft* van de tegenspraak die men is, te verdragen. Maar is deze sleutel niet reeds vervat in, en zelf een andere gestalte van het uitgangspunt: de absolute autonomie of zelf-schepping, die het menszijn institueert? Als vrijheid niet met afhankelijkheid in de vorm van wedervaren, onvermijdelijke oneigenlijkheid, schuld en sterfelijkheid te harmoniëren is, dan is *iedere* vorm van aanvaarding vervreemdend, en geduld evenmin als dankbaarheid en medelijden een deugd.

Voor zijn stelling, dat het menselijke vermogen te klein is om de oneigenlijkheid die bij de mens hoort, te verdragen, voert O. telkens twee argumenten aan.

Het eerste bestaat in een onmiddellijke vaststelling: Het is de mens onmogelijk . . . (bv. p. 118, 119, 218, 237). Meestal wordt deze vaststelling retorisch voorbereid door de stereotype zin 'Het is de vraag of . . . de mens in staat is . . .', gevolgd door een even stereotyp 'Het is niet duidelijk hoe . . .'. Zoals ik reeds gezegd heb, lijkt het mij niet mogelijk de afwezigheid van een mogelijkheid of vermogen door een *onmiddellijke* vorm van kennis te konstateren. De suggestieve vraag en de vaststelling van onduidelijkheid *kunnen* door de lezer opgevat worden als een uitdaging om — als hij het er niet mee eens is — te laten zien dat het gezochte 'dragen' wel degelijk mogelijk is. Mijn antwoord op deze uitdaging zou zijn, dat een dergelijk (ver)dragen niet alleen denkbaar en mogelijk, maar ook werkelijk is, omdat minstens sommige mensen, die wij persoonlijk of door geschriften kennen, zich zichtbaar onderscheiden door een combinatie van grote vrijheid en groot geduld. Maar dit antwoord laat zich alleen rechtvaardigen door een uitgewerkte antropologie van fenomenen als bewondering, dankbaarheid, liefde, geduld en hoop. Indien O. mijn antwoord te half vindt (zoals ik zijn gebruik van Pascal maar half vind), is mijn verweer: Om de mogelijkheid van draagkracht aan te tonen, is het niet nodig voorbeelden van absolute draagkracht te geven. Een *beperkte* mate van eigenlijkheid bewijst haar *mogelijkheid*. Maar O. is niet tevreden met gradaties en voelt niets voor een dialectiek die eindigheid en oneindigheid met elkaar vermengt. Wellicht is een mengsel van beide echter niet de enige mogelijkheid van harmonie . . .

O.'s tweede argument voor zijn stelling, dat we noch onze eindigheid noch onze oneigenlijkheid kunnen aanvaarden (vgl. bv. p. 237, 279-280) luidt: Het is niet duidelijk hoe we aan de erkenning van onze eindigheid of oneigenlijkheid in onze levensuitingen gestalte kunnen geven. Ik versta dit argument aldus: Men kan wel *beweren*, dat men zich diep en konstant bewust is van eigen onvermogen en oneigenlijkheid, maar dit maakt voor het geleefde leven

en het handelen niets uit. Iemand die zichzelf naar waarheid kent, zelfs een filosoof van de (on)eigenlijkheid, leeft zoals iedereen: oneigenlijk en in vergetelheid. Ook de wijste gaat heen en weer tussen een waar besef en blinde hoop. Gelukkig zijn zij die niet weten, want zij zijn het minst verdeeld.

Ook dit argument is een uitdaging. Mijn antwoord erop zou bestaan in een poging om aan te tonen, dat er een groot verschil bestaat tussen de levensuitingen van iemand die de last van menszijn heeft leren onderkennen en dragen en iemand die door lijden alleen maar heeft geleerd zich 'ervoor af te sluiten' (p. 237). Op voorwaarde dat bepaalde dimensies niet zijn 'afgesloten', kan men reeds door onmiddellijke ervaringen ontdekken hoe origineel en eigen de praktische en vooral affectieve stijl is, waardoor bijvoorbeeld dankbare, heroïsche, tragische, romantische en cynische mensen zich van elkaar onderscheiden. Maar ook deze vaststelling krijgt eerst filosofische betekenis, wanneer ze wordt uitgewerkt in een theorie die fundamentele mogelijkheden van menselijke praxis en affectiviteit begrijpt als konkrete realisering van verschillen in radikale theorie⁹.

⁹ Doordat de noten niet onderaan de pagina en evenmin achterin staan, maar als overgang tussen de paragrafen het boek larderend, is de lezer gedwongen bij het begin van ieder nieuw stuk eerst naar bijbehorende noten te zoeken om het boek vervolgens krampachtig met beide handen vast te houden. Wie dan nog aantekeningen wil maken, is geneigd een rekening voor gederfde tijd bij de uitgever in te dienen. Helaas komen er steeds meer boeken in omloop, die dit verfoeilijke systeem volgen.