

# KAN ER EEN MENS ZIJN ZONDER PARADOX?

Antwoord aan prof. Peperzak  
door

Th.C.W. Oudemans

Gaarne wil ik prof. Peperzak danken voor zijn zorgvuldige recensie. Op basis van een zo duidelijke weergave van mijn dissertatie is het mogelijk een gesprek te voeren waarin het gaat om de zaken zelf. Een viertal punten uit zijn betoog wil ik in dit kort bestek nader beschouwen: 1. de aard van de verdeeldheid; 2. de verhouding tussen filosofische antropologie en ethiek; 3. de verhouding tussen eindigheid en niet-eindigheid; 4. de aard van vrijheid en onvrijheid.

*1. De aard van de verdeeldheid.* Filosofische antropologie zoals ik die opvat gaat uit van een fundamenteel gegeven, namelijk dat mensen, hoe ver ze ook van elkaar verwijderd zijn in plaats en tijd, elkaar tot op zekere hoogte kunnen begrijpen. Wanneer we een medicijnman in Afrika zien werken, wanneer we Herodotus' beschrijving van het lot van Cambyses lezen, wanneer we de inhoud van een graf uit de Klokbekecultuur onderzoeken, dan hebben we een onmiddellijk begrip van de betekenis der objecten en gebeurtenissen, al is dat aanvankelijk vaag en vol onjuistheden. Mensen hebben iets gemeenschappelijks, al ligt dat niet op de voorgrond, en is het aan variatie onderhevig. Filosofische antropologie zoekt in die variatie, dus niet als aparte eigenschap ernaast, datgene wat mensen tot mensen maakt.

Nu is filosofische antropologie geen wetenschap, maar wel een vorm van kennisverwerving die waar of onwaar kan zijn. Een antropologie die zichzelf tegensprekt is weerlegd (bij voorbeeld een indeterministische vrijheidsopvatting, waarin vrijheid onvoorspelbaarheid is, ook voor de 'vrije' mens zelf, die daarmee onvrij is). Ook een antropologie die een begrippenapparaat heeft dat algemeen erkende menselijke eigenschappen niet kan beschrijven is niet aanvaardbaar (bij voorbeeld: een verabsolutering van het causaal-mechanisch wereldbeeld is niet contradictoir, maar heeft voor vrijheid geen plaats). Hetzelfde geldt voor een antropologie die tot absurde, hoewel niet-contradictoire consequenties leidt (bij voorbeeld een opvatting die vrijheid uitsluitend situeert in een gouden tijdperk zonder onvrijheid, waarin vrijheid echter onbegrijpelijk is). Het belangrijkste criterium voor een antropologie is pragmatisch: kunnen mensen ernaar leven? (Bij voorbeeld: kunnen mensen leven

---

Th.C.W. Oudemans is wetenschappelijk medewerker voor filosofische antropologie aan de Universiteit van Amsterdam. Adres: Centrale Interfaculteit, Roetersstraat 15, Amsterdam.

naar de gedachte dat de mens werkelijk autonoom is, gezien het bestaan van onrecht, toeval en noodlot?). Dit criterium is niet het contradictiebeginsel, maar het menselijk leven dat zich al dan niet in een beschrijving laat vatten.

Wanneer het menselijk leven in een antropologische beschrijving niet meer te herkennen is, dan is er sprake van een mens-onmogelijkheid. Bij voorbeeld, wanneer we de vrijheid proberen te beschrijven van één mens, zonder een mogelijke relatie met anderen te veronderstellen, dan blijkt die beschrijving geen overeenstemming met de condition humaine te kunnen bereiken. Waarom zouden we zo niet kunnen laten zien dat iets voor mensen principieel onmogelijk is?<sup>1</sup> Ik kan het met P. eens zijn wanneer hij zegt dat hier niet van onmiddellijke kennis sprake is (Hyb 266). Antropologische kennis ontstaat in een procedure die te vergelijken is met Husserls eidetische variatie: het variëren van ontologische mogelijkheden (welke niet voor de hand liggen!), die soms wel, soms niet voor mensen leefbaar zijn<sup>2</sup>.

Uit het bovenstaande blijkt dat de beschrijving van het leven en het leven zelf niet op hetzelfde niveau staan — een beschrijving die consistent is kan niettemin door het leven omgeworpen worden. Het is dan evenmin in te zien waarom de beschrijving van de menselijke verdeeldheid zelf verdeeld, dus contradictoir zou moeten zijn (Hyb 254). Een beschrijving van de tragiek of onvrijheid van het bestaan hoeft toch niet zelf tragisch of onvrij te zijn? Wel is het zo dat de beschrijving van de verdeeldheid zelf tot het verdeelde leven behoort, en dus in de hybride aard ervan deelt — zoals ik in VM 259 laat zien is mijn antropologie op zichzelf van toepassing. Ook is het waar dat men ter beschrijving van het menselijk bestaan uitspraken doet die ten aanzien van objecten contradictoir zouden zijn, zoals 'de mens is wat hij (nog) niet is', 'mensen zijn in hun vrijheid onvrij'. Dergelijke uitspraken, die overigens worden gebruikt zolang er over mensen gedacht wordt wordt<sup>3</sup>, zijn geen contradicties omdat ze een werkelijkheid representeren die ook P. niet anders kan beschrijven dan als verstrengeling van mogelijkheid en onmogelijkheid<sup>4</sup>. Grond daarvan is dat mensen geen objecten zijn, maar wezens die in transcendentie (zelfoverschrijding) verkeren. Deze zelfwording en -verwording is een paradoxale, maar geen onmogelijke situatie, die om paradoxale maar niet-contradictoire uitspraken vraagt, omdat het schema van het toekennen van predicaten aan subjecten, zoals dat voor de objectkennis opgaat, hier inadequaat is.

Men kan P.'s probleem omkeren en de vraag stellen: hoe is het mogelijk dat juist mensen soms in contradicties vervallen? Dieren en dingen spreken zich-

<sup>1</sup> A. Peperzak, *Hybridisme*, (in dit nummer), 254. (In het vervolg afgekort als: *Hyb*).

<sup>2</sup> Th.C.W. Oudemans, *De verdeelde mens*, Meppel 1980, p. 75/6 (In het vervolg afgekort als *VM*).

<sup>3</sup> Men denke maar aan Herakleitos, *Fragmenten* (Diels) 8, 10, 58, en een tragedie als Sophocles' *Antigone*, verzen 74, 924.

<sup>4</sup> In *Vrijheid*, Baarn 1972 stelt P. dat menswording 'een mengsel (of synthese) van mogelijkheid en werkelijkheid, van (nog-)niet en wel menszijn' is (p. 35). In *Verlangen*, Baarn 1971, p. 172 spreekt hij over menszijn als '(schijnbare?) tegenspraak'. In *Gronden en Grenzen*, Haarlem 1966, p. 222 stelt P.: 'De ervaring van het feitelijk menszijn wordt . . . gekenmerkt door een zekere tweespalt of gebrokenheid . . . De vervreemding . . . is een onvermijdelijk element van het feitelijk-konkrete handelen' (Zic p. 206/7, 214).

zelf niet tegen. Uitspraken op zich vormen ook geen contradicties, dat worden ze pas wanneer *mensen* een en dezelfde uitspraak bevestigen en ontkennen. Blijkbaar is de menselijke aard zo dat hierop tegenstrijdige predikaten van toepassing *kunnen* zijn. Dat de logisch onmogelijke contradictie in de mens een paradoxale werkelijkheid is, laat zien dat de mens slechts als verdeeld te beschrijven is.

2. *Filosofische antropologie en ethiek.* Wanneer er een toneelstuk wordt opgevoerd, dan is er een duidelijk onderscheid tussen spelers en toeschouwers. Het is niet de bedoeling dat de laatsten, hoezeer ze ook door vrees en medelijden bewogen worden, eigenmachtig de loop van het stuk beïnvloeden. Hoewel het voor de hand ligt dat filosofen, in tegenstelling tot pastores en psychiaters, een toeschouwersrol vervullen — al behoeft hier niet van *zuivere* kennis van gereinigde subjecten sprake te zijn! —, kunnen velen van hen zich in onze door christendom en marxisme bepaalde tijd niet van pogingen tot beïnvloeding van het drama weerhouden<sup>5</sup>. Symptoom hiervan is de behoefte om mensen vanuit de filosofie tot handelingen op te roepen of te verplichten, hoewel filosofen nog nimmer overeenstemming hebben bereikt over zo'n oproep of verplichting<sup>6</sup>. In deze lijn stelt P. dat een antropologische vraag of beoordeling niet (steeds) te onderscheiden is van een ethische vraag of beoordeling (Hyb 257).

Allereerst heb ik steeds gesteld dat het een antropologisch fundamenteel gegeven is dat mensen hun levensuitingen beoordelen, ook op ethische wijze. Zoals ik betoogd heb is het niet te ontkennen *dat* mensen zichzelf en anderen verantwoordelijk stellen (zie VM 252). Men kan bij voorbeeld niet beschouwelijk zijn zonder beschouwelijkheid goed te vinden. Wat ik wel ontken is dat filosofisch te bepalen is *welke* handelingen op welke wijze ethisch beoordeeld moeten worden (bij voorbeeld: *is* het goed om beschouwelijk te zijn?)<sup>7</sup>.

Gaan we vervolgens uit van een eenvoudig voorbeeld, dat van het lenen en terugbrengen van boeken. Wil deze levensvorm kunnen bestaan, dan zal (ook) aan de volgende voorwaarden voldaan moeten zijn: a. mensen die boeken lezen, zullen die in het algemeen (normaal) terugbrengen; b. ze zullen dat normaal als verplichting erkennen; c. maar ze hoeven de boeken niet *altijd* terug te brengen om de levensvorm te handhaven, en ook niet altijd deze verplichting te erkennen. In het andere geval zou ethiek overbodig zijn. De interne beoordeling dan (mensen beschouwen het in het algemeen als verplichting om geleende boeken te retourneren) is antropologisch fundamenteel, maar ethisch irrelevant. De ethisch relevante vraag, of en wanneer men gerechtigd is geleende boeken te houden is filosofisch niet te beantwoorden, wegens de hier bestaande willekeurige variaties. Nu zou de levensvorm van

<sup>5</sup> Over de verhouding van skepsis en praxis zie Th.C.W. Oudemans, *Finaliteit in de geschiedenis, de skepsis van K. Löwith, Wijsg. Persp.* 21 nr. 1, 1980/1, pp. 24-32.

<sup>6</sup> Dat in tegenstelling tot antropologische uitspraken, als: de mens is een met rede begaafd wezen.

<sup>7</sup> Wellicht geeft Spinoza van deze stand van zaken het antropologisch fundament wanneer hij stelt dat mensen dingen niet verlangen omdat ze ze als goed beoordelen, maar dat ze datgene goed noemen wat ze verlangen (*Ethica* III.39, Scholium).

het lenen wellicht geheel kunnen verdwijnen — dat geldt echter niet voor betrouwbaarheid in sociale verplichtingen in het algemeen<sup>8</sup>.

Passen we bovenstaande gedachte ten slotte toe op een exemplarische uitspraak uit de filosofische 'ethiek': 'wanneer mensen elkaar niet gewoonlijk niet alleen als middelen, maar ook als doelen in zichzelf zouden bejegenen, en dat niet als waarde zouden erkennen, dan zou intermenselijk leven onmogelijk zijn' is een belangrijke antropologische waarheid, die echter alleen voor het normale geval te verdedigen is, niet voor alle gevallen (anders zouden ethische oproepen in deze overbodig zijn). De uitspraak geldt van kinderkamer tot concentratiekamp. Gaan we echter, net als Kant, vervolgens over naar de vraag *waar* we mensen niet als middelen *mogen* behandelen, dan is van een filosofisch aanvaardbare argumentatie geen sprake meer<sup>9</sup>.

Ethische oproepen behoren dus tot het menselijk leven, maar zijn niet op beschouwelijke wijze te funderen. Ik stel niet dat iedereen die moreel zijn best doet van zich zelf vervreemd is (Hyb 257), ik zeg wel dat de filosoof die meer dan toeschouwer wil zijn van zichzelf vervreemd is: hij verwacht toekijken (skepsis) met hoop op humaniteit, hoop die blind maakt voor de werkelijkheid van de condition humaine.

3. *Eindigheid en niet-eindigheid*. (Zie Hyb 262/4). In VM heb ik eindigheid in eerste instantie geplaatst tegenover volstrektheid, van de logos in onze inzichten, van de verantwoordelijkheid voor onze handelingen, van het dragen van wedervaren. Volstrektheid beduidt: niet-geïtueerdheid, onafhankelijkheid van ondoorzichtige, ons afhankelijk makende, eventueel bedreigende factoren (VM 113). Volstrektheid is geen oneindigheid in de zin van alomvattendheid, ook niet in de zin van eindeloosheid in ruimte en/of tijd, wel in de zin van onvoorwaardelijkheid. (Naast de volstrektheid bespreek ik, alleen wat de logos aangaat, de specifieke problemen van de eindeloze voortzetting van wiskundige reeksen (VM 114/5) en van de eindeloze vooruitgang in de kennis (VM 115)).

Het begrip van de volstrektheid culmineert in de notie van het *Unbedingte*, zoals Kant dat opvat, 'Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten'<sup>10</sup>. Over dit culminatiepunt heb ik mij, afgezien van de stelling dat het een transcendentale idee is die niet uitsluitend regulatief is (VM 220/1), niet uitgelaten. Over het oneindige dat, in de zin van bij voorbeeld het cartesians Godsbewijs, aan het menselijk besef van eindigheid voorafgaat (zie Hyb 262) heb ik in het geheel niet gesproken<sup>11</sup>. Men kan het met P. eens zijn dat de

<sup>8</sup> Zie hierover P. Winch, *Ethics and Action*, London 1972, p. 70.

<sup>9</sup> Wanneer Kant in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* zegt dat de mens niet uitsluitend als middel gebruikt kan worden heeft hij voor het normale geval gelijk (p. 429). Wanneer hij echter stelt dat het niet *toegestaan* is om uitzonderingen te maken (p. 424) begeeft hij zich in een rigoristische gezindheidsethiek die van diverse kanten bestreden is. Met name veronderstelt hij dat mensen in principe allen gelijkwaardig zijn, hetgeen een filosofisch aanvechtbare stelling is, die Aristoteles bij voorbeeld niet zou onderschrijven.

<sup>10</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. A322/B379, zie VM, p. 121, 220.

<sup>11</sup> Deze problematiek komt wel naar voren in mijn artikel: Relativiteit en volstrektheid van de kennis. Een overdenking bij de opvattingen van Descartes en Wittgenstein, dat in het voorjaar van 1982 in het *Tijdschrift voor Filosofie* verschijnt.

niet-eindigheid van de volstrektheid eindig is ten opzichte van de oneindigheid waarover de Gods 'bewijzen' spreken. Dit is echter geen argument tegen het hybridisme, dat slechts stelt dat volstrektheid van onze verlangens en aanspraken op bij voorbeeld inzicht tegelijk onvermijdelijk en onbereikbaar is. Daarmee wordt niet bestreden dat zowel wording als verwording voortkomen uit een oneindige wereldgrond. (Deze kan evenwel niet uitsluitend het goddelijke en goede behelzen, hier kan geen sprake zijn van het 'Transcendentale' 'dat vervult en oneindig voleindt', omdat dit oneindige niet uitsluitend grandeur, maar evenzeer bassesse die niet uitsluitend als *privatio boni* is op te vatten, mogelijk maakt<sup>12</sup>.)

Ten aanzien van het niet-eindige meent P. dat het voldoende is dit te *verlangen*, zonder van een gelijktijdige *veronderstelling* te spreken<sup>13</sup>. Dit geldt wellicht voor het oneindige dat alle eindigheid mogelijk maakt, maar niet voor aanspraken op volstrektheid. Dienaangaande sluit ik me aan bij Habermas, die met zijn begrip van de contra-feitelijkheid ten aanzien van de menselijke communicatie laat zien dat er sprake is van constituerende (en dus niet alleen regulatieve!) voorwaarden, die toch (nog) niet gerealiseerd zijn, een constituerende schijn dus. Ook kan men in deze te rade gaan bij geschriften van P.<sup>14</sup> Met 'contrafeitelijkheid' wordt gezegd dat bij voorbeeld de redelijkheid die we in een gesprek nodig hebben niet alleen verlangd wordt, maar reeds nu, tegen de feiten in, verondersteld moet worden, wil een gesprek kunnen bestaan. Immers, allereerst is het niet zo dat een gesprek dat op redelijkheid uit is nog niet bestaat, en alleen verlangd wordt: het gesprek *is* er, en wordt dus door redelijkheid geconstitueerd, al wordt die redelijkheid pas al dan niet gerealiseerd in het gesprek. Vervolgens is communicatie niet mogelijk zonder contrafeitelijkheid omdat hierop de mogelijkheid van kritiek berust. Het verwijt dat men onredelijk is, zou men anders onmiddellijk kunnen pareren met de opmerking dat men ook niet redelijk *is*, maar daar slechts naar verlangt. Dit geldt niet alleen voor gesprekken, maar voor menswording in het algemeen. Al moet een mens zichzelf worden, toch moet hij veronderstellen dat hij al mens is.

Anderzijds is het ook niet mogelijk om bij voorbeeld in gesprekken dan maar geen volstrektheid van de redelijkheid te veronderstellen en verlangen. Het is niet juist dat hier niet van potentialiteit sprake is, en ook niet dat er geen risico's genomen worden (Hyb 264). Er worden meer risico's genomen dan men kan verantwoorden, en P. geeft geen antwoord op de vraag *hoe* men in een gesprek een aristotelisch midden zou moeten vinden tussen redelijkheid en

<sup>12</sup> Ook Pascals 'pari' die immers Gods oneindigheid betreft (Pensées 418/233) is hier niet aan de orde (Hyb 263). Over de ontologische vraag of we moeten uitgaan van de ene, goede wereldgrond of van de verdeeldheid van opkomst en neergang zouden de opvattingen van denkers als Herakleitos en Sophocles gesteld moeten worden tegenover Plato's denken in bijvoorbeeld de *Timaeus*.

<sup>13</sup> Hyb, p. 263/4.

<sup>14</sup> J. Habermas, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt 1971, p. 140/1. P. stelt in *Verlangen* p. 99: 'De mens moet ... leren om concreet te worden wat hij radikaal of 'transcendentiaal' reeds is', en in *Vrijheid* wordt van de mens gesteld: 'Je moet worden wat je al bent' (p. 31, zie 29-41).

onredelijkheid (Hyb 264). Wie op kritieke punten zijn redelijkheid in een gesprek begrenst trekt zich eruit terug, en wie daar een gewoonte van maakt kan geen gesprek voeren. Is dat wat P. met een 'beperkte realisering van iets goeds' bedoelt (Hyb 264)? *Kunnen* mensen hun zelfwording tot een zelfgekozen punt begrenzen?

4. *Vrijheid en onvrijheid*. Terecht wijst P. erop dat ik 'vrijheid' in eerste instantie verbonden heb met 'ingrijpen'. Dat heb ik gedaan, omdat hier het meest voor de hand liggende voorbeeld van vrijheid te vinden is: een bewust gewilde handeling, die men anders had kunnen uitvoeren. Vervolgens heb ik vrijheid en verantwoordelijkheid verbonden met wedervaren, de verhouding met anderen, het leven als geheel (VM 162-164, 169-171). Met opzet heb ik daarbij vrijheid ten aanzien van het ingrijpen (autonomie) niet geïdentificeerd met vrijheid ten aanzien van wedervaren (bij voorbeeld verwerking van leed, aanvaarden van genegenheid) in de vrijheid van een '*actus humanus*' (Hyb 257), omdat beide vormen van vrijheid een verschillende, soms tegenstrijdige betekenis hebben. Zo zal het verwerven van autonomie, handelingsmacht, al spoedig ten koste gaan van de autonomie van anderen, en daarmee strijdig zijn met de vrijheid die ligt in het ontvangen van genegenheid. Spreekt men hier van één vrijheid van de *actus humanus*, dan dekt men de werkelijkheid toe in bezwerende formuleringen als: de mens is slechts vrij als hij de vrijheid van anderen respecteert. Uitgaan van zo'n 'synthese van vrijheid en aanvaarding' (Hyb 265) lijkt mij vooralsnog *wishful thinking*.

Nu meent P. dat ik in mijn beschrijving van het probleem van de autonomie schatplichtig ben aan de moderne opvatting dat de hoogste vrijheid een *causa sui* zou zijn (Hyb 265), terwijl ik de onzinnigheid van dit 'moderne' begrip had moeten inzien (Hyb 266).

Mijns inziens is de *causa sui*-gedachte weliswaar modern, maar niettemin een weergave van een probleem dat zo oud is als het menszijn zelf, namelijk het probleem van de oorsprong van vrijheid en schuld. Wanneer Kierkegaard erop wijst dat de verantwoordelijkheid dreigt te verdwijnen wanneer ze als komend van buiten wordt gezien, en dat de mens dus zelf de verantwoordelijkheid in de wereld gebracht moet hebben<sup>15</sup>, dan laat hij een probleem zien dat reeds de adamitische mythe bepaalt, zoals ook Ricoeur aantoon<sup>16</sup>. Gaat men er niet vanuit dat de mens *zelf* gezondigd heeft in het eten van de boom van goed en kwaad, hoewel hij pas *door* dat eten kennis kon hebben van goed en kwaad (een Münchhausen-effect), dan dreigt de vrijheid onder alibi's en verontschuldigen te verdwijnen<sup>17</sup>. Maar vervolgens realiseer men zich dat het auteurschap van de mens van zijn eigen autonomie en verantwoordelijkheid niettemin irreëel is: de mens is nu eenmaal aan noodlot en toeval

<sup>15</sup> S. Kierkegaard, *Het begrip angst* (Vert. J. Sperna Weiland), Utrecht 1958, p. 46.

<sup>16</sup> P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité 2. La symbolique du mal*, Paris 1960, pp. 218-220.

<sup>17</sup> 'affirmer la liberté, c'est prendre sur soi l'origine du mal ... je répudie comme un alibi l'allégation que le mal existe à la manière d'une substance ou d'une nature' — P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Paris 1969, p. 422.

gebonden, en is zo eindig dat het kwaad hem, door verblinding en passie, dus door zijn natuur, onvermijdelijk overkomt. Tegenover de adamtische mythe laat de aeschyleïsche tragedie de condition humaine, als verstrengeling van verantwoordelijkheid en bepaaldheid, op minstens zo adequate wijze zien (zie VM 173). P. zelf stelt ergens terecht dat er nagedacht moet worden over de menselijke vrijheid als gevangen vrijwilligheid en over zondigheid als quasi-natuur<sup>18</sup>. Het is zaak om hier niet op voorhand in een 'vrije afhankelijkheid' het onverzoenlijke te verzoenen.

<sup>18</sup> A. Peperzak, *Gronden en grenzen*, p. 251.