

OVER DE NATUUR VAN MENSEN

inleiding in de
filosofische antropologie

Th.C.W.Oudemans
R.D.de Jong

samsom reeks moderne filosofie

Over de natuur van mensen

reeks moderne filosofie

adviseurs:

dr. R. C. Kwant

drs. C. Schavemaker

prof.dr. J. Sperna Weiland

prof.dr. S. IJsseling

OVER DE NATUUR VAN MENSEN

Inleiding in de filosofische antropologie

Th.C.W. Oudemans
R.D. de Jong

Samsom Uitgeverij Alphen aan den Rijn/Brussel 1983

CIP-gegevens

Oudemans, Th. C. W.

Over de natuur van mensen: inleiding over de filosofische antropologie / Th. C. W. Oudemans, R. D. de Jong. – Alphen aan den Rijn [etc.]: Samsom. – (Reeks moderne filosofie)

Met lit. opg., reg.

ISBN 90 14 03289 7

SISO 127 UDC 111

Trefw.: filosofische antropologie.

ISBN 90 14 03289 7

D/1983/0247/005

Copyright © 1983 Th.C.W. Oudemans en R.D. de Jong, Grootshermer

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze dan ook zonder de voorafgaande schriftelijke toestemming van Samsom Uitgeverij bv, gevestigd te Alphen aan den Rijn, die daartoe door de auteursrechthebbende met uitsluiting van ieder ander is gemachtigd.

Inhoud

Inleiding	9
1 Enkele opmerkingen over filosofische antropologie	11
1.1 Inleiding	11
1.2 Omschrijving van het vakgebied	17
1.3 Methoden	18
1.4 Vormen van betekenis	27
1.5 Betekenis: ingrijpen, inzicht en wedervaren	30
1.6 Indeling van het boek	34
<i>Discussiepunten:</i>	
– Regels en intenties	35
– Ontwikkelingsregels en wetten	36
– Hermeneutiek en filosofische antropologie	37
2 Dieren en mensen	39
2.1 Inleiding	39
2.2 Leven van dieren en mensen	39
2.3 Wat onderscheidt mensen van dieren?	58
2.4 De betekenis van de evolutie in het menselijk leven	64
<i>Discussiepunten:</i>	
– De toepassing van gegevens over dieren op mensen	70
– De veranderbaarheid van mensen	71
3 Mensen als levende wezens: filosofische samenvatting	75
3.1 Inleiding	75
3.2 Distantie	75
3.3 Zelfverwerkelijking	79
3.4 Wat de zelfverwerkelijking begrenst en doorbreekt: wedervaren	82

4	Mensen in uiteenlopende samenlevingen	87
4.1	Inleiding	87
4.2	Cultureel relativisme	88
4.3	Culturele vooruitgang	94
4.4	Verdere indeling van het boek	109
	<i>Discussiepunt:</i>	
–	De melodische opvatting van culturele verscheidenheid	110
5.	Beheer (techniek en werkelijkheidsindeling)	112
5.1	Inleiding	112
5.2	Beheer: het aspect van ingrijpen	112
5.3	Beheer: het aspect van inzicht	115
5.4	Veranderingen in beheer	120
5.5	Beheer: wedervaren	121
	<i>Discussiepunt:</i>	
–	Beheer en psychologie	126
6	Verkeer (algemeen)	128
6.1	Inleiding	128
6.2	Beperktheid van het beheer	128
6.3	Verkeer: het aspect van ingrijpen	132
6.4	Verkeer: het aspect van inzicht	135
6.5	Verkeer: begrenzend wedervaren	140
6.6	Verkeer: doorbrekend wedervaren	147
	<i>Discussiepunten:</i>	
–	Vrijheid	150
–	Verantwoordelijkheid	151
7	Vormen van menselijk verkeer	154
7.1	Inleiding	154
7.2	Anoniem verkeer	159
7.3	Functioneel verkeer	163
7.4	Persoonlijk verkeer	173
8	Harmonie en kakofonie	178
8.1	Inleiding	178
8.2	Houdingen tegenover wedervaren: tussen hoop en beschouwing	178

8.3	Hoop op historische harmonie	182
8.4	Hoop op persoonlijke harmonie (actief)	187
8.5	Hoop op persoonlijke harmonie (passief)	195
Noten		203
Literatuur		206
Personenregister		212
Zakenregister		215
Over de auteur		221

INLEIDING

In dit boek hebben wij geprobeerd geïnteresseerde leken iets te laten zien van de aard van de filosofische antropologie. Dat is niet eenvoudig, enerzijds doordat het onderwerp – mensen in het algemeen – gecompliceerd is, anderzijds doordat er geen vaste kern van opvattingen bestaat die gedeeld wordt door alle filosofisch antropologen.

Het koor van stemmen op ons terrein klinkt noch eensluidend, noch harmonisch. Een inleidend boek moet in het gewemel van klanken toch een bepaalde orkestratie aanbrengen. Daarvoor kent de filosoof twee manieren: de historische en de systematische.

Volgens de historische methode worden stromingen en opvattingen over mensen uit verleden en heden weergegeven. Een voordeel van die werkwijze is dat veel bestaande opvattingen nauwkeurig kunnen worden weergegeven. Een nadeel ervan kan zijn dat de lezer in de wirwar van meningen het onderwerp – de aard van mensen – uit het oog verliest.

In de systematische opvatting staan een aantal eigenschappen van mensen als zodanig centraal. Diverse filosofieën uit verleden en heden worden alleen besproken als ze van belang zijn voor die eigenschappen. Ook deze benadering heeft onplezierige kanten. Zo moeten de auteurs zelf een aantal kenmerken van mensen in het algemeen uitzoeken die zij van belang vinden. Maar niet alle antropologen zullen het met die keuze eens zijn, bij gebrek aan de boven vermelde vaste kern van grondslagen voor het vak. Bovendien kan aan bestaande stromingen en opvattingen niet in ieder opzicht recht worden gedaan. Ze worden immers alleen behandeld waar ze van belang zijn voor het te bespreken onderwerp.

Wij hebben ondanks deze nadelen voor een systematische opzet gekozen, omdat wij verwachten dat onze lezers meer in mensen dan in filosofische debatten zijn geïnteresseerd, en omdat wij geloven dat onze lezers heel wel in staat zullen zijn de eenzijdigheden in onze benadering te onderkennen (die daarmee overigens nog geen onwaarheden zijn).

Het belangrijkste systematische uitgangspunt van ons is wel de poging om op *beschouwelijke* wijze *betekenis* te zoeken in het menselijk leven.

Dat wij beschouwelijk proberen te zijn houdt in dat we ons verre willen houden van alle uitspraken over de manier waarop mensen *behoren* te zijn, en willen bezien hoe mensen *zijn*. Dat wij naar betekenis zoeken in het menselijk leven beduidt dat wij ons niet verbinden met een bepaalde wetenschapstheorie zoals die van de natuurwetenschappen, maar dat wij iedere manier waarop structuur, samenhang, duidelijkheid in het menselijk leven blijkt, verwelkomen. Daarbij spelen een tweetal wetenschappen als fundamenteen een belangrijke rol. Dat is de vergelijking tussen mensen en dieren (ethologie¹) en de vergelijking tussen mensen van uiteenlopende culturen (culturele antropologie).

Enkele concrete punten:

- Om de leesbaarheid te vergroten hebben wij de vrijheid genomen om citaten door te laten lopen, ook waar gewoonlijk met puntjes wordt aangegeven dat een passage is overgeslagen.
- Aan de hoofdstukken zijn discussiepunten toegevoegd. Als deze ‘algemeen’ heten betreffen ze controversiële zaken die bij voorbeeld in klasseverband kunnen worden besproken. Als ze daarentegen het predikaat ‘filosofisch’ hebben, vormen ze het onderwerp van gesprekken met andere filosofen. Daarmee zijn ze moeilijker dan de rest van de tekst. Deze filosofische discussiepunten kunnen desgewenst zonder bezwaar worden overgeslagen.
- Boeken die éénmaal worden aangehaald zijn niet vermeld in de literatuurlijst, maar worden in de noten weergegeven. Boeken die vaker worden aangehaald staan in de literatuurlijst.

Grootschermer, 1-9-82

Th. C. W. Oudemans
R. D. De Jong

Graag bedanken wij K. van Beurden voor haar hulp, en drs. M. B. de Jong en drs. R. Künzel voor hun belangrijke bijdragen aan het vierde hoofdstuk. Ook zijn wij de verschillende klassen van de HBOV en de SOSA te Amsterdam erkentelijk omdat zij als ‘proefkonijn’ voor eerdere versies van het boek hebben willen dienen.

1 ENKELE OPMERKINGEN OVER FILOSOFISCHE ANTROPOLOGIE

1.1 Inleiding

Het is niet eenvoudig om via algemene uitspraken te verduidelijken wat het onderwerp en wat de methode is van de filosofische antropologie. Om kennis te maken met deze tak van wijsbegeerte is het nodig de uitoefening van het vak een eindweegs mee te maken. Om de lezer daartoe in staat te stellen leggen wij een gedeelte voor uit een tragedie van *Sophocles*, de *Antigone*, die in de vijfde eeuw voor Christus in Athene werd opgevoerd. Een koor geeft zijn inzichten weer in wat mensen al dan niet kunnen.

‘Veel dingen zijn overweldigend en niets is zo overweldigend als de mens; deze gaat over de grijze zee heen met stormachtige zuidenwind, en gaat voort onder de golven die rondom oprijzen. Hij slijt de eerbiedwaardigste der goden, de onvergankelijke en onvermoeibare aarde, af. Hij keert haar door het wenden van de ploeg, jaar in jaar uit, met het paardenras.

En hij maakt het geslacht van de lichtzinnige vogels, en de stammen wilde dieren en wat leeft in de zee buit, door ze te vangen in gevlochten netten, de schrandere mens; en met zijn kunstgrepen heerst hij over het dier dat in het wild weidt in de bergen; en hij temt het langmanige paard met een juk om zijn nek en de onvermoeibare bergstier.

Hij heeft en de taal, en het snelle denken, en het temperament voor stedenvorming geleerd; ook om te vluchten voor het bijten van de vorst, als het moeilijk bivakkeren is onder de blote hemel, alsmede voor de lelijke striemen van de regen; hij vindt voor alles een weg. Zonder uitweg gaat hij niets tegemoet wat de toekomst betreft. Alleen uit de Hades zal hij zich geen ontsnapping verwerven; maar uit ziekten waartegen geen middel opgewassen was heeft hij een vluchtweg gevonden.

Al heeft hij meer subtiële vindingrijkheid dan hij kon hopen, toch sleept hij zich nu eens naar het slechte, dan weer naar het goede’ (Sophocles Ant 332-367).

Met deze uitspraken bevinden we ons op twee manieren midden in de filosofische antropologie.

(1) Het eerste dat opvalt is dat Sophocles bijna 25 eeuwen geleden leefde in een heel andere cultuur dan de huidige, en dat het toch duidelijk is waarover hij spreekt. Hij hecht aan sommige woorden wel een andere betekenis (hij

beschouwt de aarde als een god bij voorbeeld), maar over het geheel genomen is het stuk goed te volgen. In het algemeen geldt dat het leven van mensen uit het verleden en uit andere culturen te begrijpen is, zij het nooit volkomen. In vreemde culturen kunnen dingen gebeuren die aanvankelijk onzinnig lijken te zijn. Maar de ervaring leert dat die dingen toch vaak met bekende Europese verschijnselen in verband kunnen worden gebracht. Een voorbeeld kan dat verduidelijken. Op het eerste gezicht lijkt het uitvoeren van regendansen door primitieve volkeren wel een heel merkwaardig gebeuren. Immers, zo'n dans heeft geen enkel zichtbaar effect. Er ontstaat geen regen door. En het uitvoeren van zo'n dans vlak voordat het regenseizoen toch invalt, lijkt wel een erg doorzichtige truc te zijn. De conclusie ligt voor de hand dat er in een cultuur als die van de Bosjesmannen sprake is van een onderontwikkeld begripsvermogen, of, als men dat onvriendelijk vindt klinken, dat er sprake is van een logica die voor een Europeaan onbegrijpelijk is.

Bij nader toezien blijken de Bosjesman en de Europeaan echter meer gemeen te hebben dan veel Europeanen lief zal zijn. Het is maar de vraag of Bosjesmannen in eerste aanleg de bedoeling hebben regen te produceren met hun dans. Zoals de cultureel antropologe *Douglas* het beschrijft:

'Op een keer, toen een troep 'Kung Bosjesmannen hun regenrituelen hadden opgevoerd, verscheen er een wolkje aan de horizon, en het werd groter en donkerder. Toen viel er regen. Maar de antropologen die vroegen of de Bosjesmannen nu dachten dat de rite de regen had bewerkstelligd werden uitgelachen' (PD 58).

Hier is dus sprake van een Europese naïveteit. Men denkt dat de Bosjesmannen met een volkomen ondeugdelijk middel de werkelijkheid willen beïnvloeden.

De primaire betekenis van een ritueel als een regendans zou wel eens een andere kunnen zijn. Bij voorbeeld, zoals *Douglas* stelt, het markeren van de overgang van het ene seizoen naar het andere. Door de rite zou de anders onduidelijke overgang structuur krijgen. Als dat het geval is kan de rite van de Bosjesmannen vergeleken worden met die van Europeanen. Ook die kennen bijvoorbeeld de viering van de zonnewende (het lengen van de dagen) met Kerstmis en Nieuwjaar, die als functie: markering zou kunnen hebben.

Uiteraard bestaan er grote verschillen tussen de levensuitingen van uiteenlopende culturen, toch kunnen zij elkaar *in* die diversiteit begrijpen. Maar dan is het niet zinloos om te zoeken naar algemeen-menselijke eigenschappen die zich in die verschillende culturen uiten. Juist dat doet de filosofische antropologie.

(2) Ook inhoudelijk is het koor van de Antigone interessant. Er wordt iets

gezegd over mensen in het algemeen. Het koor verwondert zich over het overweldigende van de mens. Mensen verrichten allerlei verbazingwekkende prestaties. Om te beginnen hebben zij een zekere macht over de elementen: aarde, wind en water. Vervolgens hebben zij ook de beschikking over andere levende wezens, die zij vangen en dressereren. Maar ook met elkaar hebben mensen bijzondere relaties. Ze gebruiken taal, ze doen aan stedeninrichting, woningbouw en geneeskunde. Als mensen maar hun inzicht en hun vermogen tot ingrijpen gebruiken, kunnen ze veel wat andere levende wezens niet kunnen. Daarbij is het opvallend dat het beheren van de natuur anders van aard is dan het met elkaar verkeren van mensen onderling.

Op het eerste gezicht lijken mensen almachtige heersers die de hele aarde aan zichzelf onderwerpen door hun inzicht en ingrijpen. Maar Sophocles had er als Grieks auteur een sterk besef van dat men mensen en goden niet met elkaar moet verwarren. Goden kunnen alles en zijn onsterfelijk, mensen zijn eindig en sterfelijk. Zo kunnen mensen wel ziekten uitbannen, maar met hun medische techniek kunnen ze de dood toch niet overwinnen. Die *overkomt* mensen, of ze dat willen of niet.

Sophocles wijst nog op een tweede aspect van de menselijke eindigheid. Hoeveel verstand en vindingrijkheid mensen ook hebben, toch is succes niet gegarandeerd. Ondanks al hun vermogens doen mensen soms wat goed is, soms wat slecht is. Mensen hebben geen vaste regels voor wat ze moeten doen, zij blijven in het ongewisse over wat goed is (Jens AI 301).

Mensen zijn dus in Sophocles' opvatting enerzijds groots in hun prestaties, maar anderzijds toch eindig en geneigd hun maat te overschrijden. Zij worden daarom *overweldigend* genoemd. Dat woord is dubbelzinnig. Enerzijds wordt ermee gezegd dat mensen verbazingwekkend, machtig zijn. Anderzijds houdt het in dat mensen ook gewelddadig, onmatig zijn, omdat ze geneigd zijn hun grenzen te overschrijden (Heidegger EM 116). Op grond daarvan hebben mensen niet alleen het verlangen naar beheer en verkeer, maar ook naar een zekere *harmonie* in hun leven (Lardinois/Oudemans NOM 1-9).

In Sophocles' koor vinden we zo enkele thema's die ons in dit boek zullen bezighouden. Mensen zijn bijzondere levende wezens, die grote macht hebben in het *beheren* van de werkelijkheid, die op speciale wijze met elkaar *verkeren*, en die voor hun problemen *harmonische* oplossingen zoeken. Daarbij zijn mensen enerzijds actief: ze hebben inzicht en grijpen zelf in, en anderzijds passief: gebeurtenissen overkomen hen.

In de volgende paragrafen zullen wij iets zeggen over de aard van de filosofische antropologie (1.2), en over de daarbij gebruikte methode (1.3). Daarna bespreken wij enkele vormen van betekenis die men tegenkomt in

het menselijk leven (1.4), en de verhouding tussen activiteit (*ingrijpen* en *inzicht*) en passiviteit (*wedervaren*) daarin (1.5). De laatste paragraaf is gewijd aan een overzicht over de indeling van het boek.

1.2 Omschrijving van het vakgebied

In een vijftal aspecten willen wij de filosofische antropologie onderscheiden van andere ondernemingen, zoals de wetenschappen van de mens en de ethiek.

1. *Argumentatie*

Over aard en grondslagen van de filosofische antropologie wordt verschillend gedacht. Toch zullen de meeste beoefenaren ervan het erover eens zijn dat zij *redelijk gefundeerde* uitspraken doen. Filosofisch antropologen geven geen persoonlijke ontboezemingen, en ook geen literaire beschrijvingen. Ze doen uitspraken die waar of onwaar kunnen zijn, en die op redelijke gronden kunnen worden aangevallen en verdedigd. Filosofische antropologie is ‘kritisch’ in die zin dat ervoor of ertegen geargumenteed kan worden. Dit onderscheidt filosofische antropologie allereerst van literatuur. Het heeft geen zin om een romancier te vragen of het wel waar is wat hij beweert. Hij wil geen bestrijdbare uitspraken doen. Maar ook verschilt filosofische antropologie hierdoor van theologie en politiek. In die laatste disciplines gaat men uit van opvattingen die niet verder voor discussie vatbaar zijn. Een theologie die zich blijft afvragen of God wel bestaat komt niet van de grond. Een politieke stroming zoals liberalisme of socialisme kan niet blijven discussiëren over een vraag als: is de staat ondergeschikt aan het individu of omgekeerd? Op een bepaald moment moet er een beslissing genomen worden over de uitgangspunten. De filosofisch antropoloog hoeft zulke beslissingen niet te nemen.

2. *Beschouwelijkheid tegenover objectiviteit*

Alle wetenschappen, of dat nu natuur- of cultuurwetenschappen zijn, verzamelen ervaringsgegevens, en trachten die zodanig te ordenen dat ze verklaard kunnen worden. Dat gebeurt via natuurwetten en theorieën of via interpretatieschema's. Het zou onjuist zijn wanneer de filosoof uitspraken zou gaan doen over de gebieden die door de wetenschappen worden bestreken. Hij zou met recht het verwijt krijgen dat hij inzichten wil verwerven zonder het daarvoor geschikte wetenschappelijke instrumentarium te bezitten.

Filosofische antropologie onderscheidt zich van de positieve wetenschappen doordat ze *geen* nieuwe feiten aan de bestaande wil toevoegen, maar eerder een hergroepering van bekende feiten nastreeft. Zoals *Plato* opmerkt is filosofie een vorm van *herinnering* aan wat mensen impliciet wel weten, maar waar ze gewoonlijk niet aan denken. Men drukt dit wel uit door te zeggen dat filosofie *reflectie* is, nadenken over wat men, deels onbewust, al weet. Dat betekent niet dat filosofen niets over de werkelijkheid kunnen zeggen. Ze kunnen mensen herinneren aan aspecten van de werkelijkheid waaraan ze gewoonlijk niet denken, of die ze, soms om gewichtige redenen, geneigd zijn te vergeten.

Eenzijds spreekt de filosofische antropologie over de mensopvattingen die impliciet aan diverse wetenschappen ten grondslag liggen. Wetenschappen werken immers, zeker als ze over mensen gaan, al vanuit een aanvaarde omgangstaal en vanuit impliciete inzichten van het gezond verstand (die uiteraard deels door de wetenschap gecorrigeerd worden).

Anderzijds is wetenschappelijke observatie niet de enige bron van kennis voor de filosofische antropologie. Wetenschappelijke observatie wordt op specifieke wijze verkregen, op gecontroleerde, systematische, liefst experimentele manier. Maar buiten de wetenschappen om doen mensen al *ervaring* op. Deze levenservaring is vaak schijnbaar chaotisch, kan soms haast niet worden benoemd. Een van de uitgangspunten van de filosofische antropologie is dat ook in deze levenservaring structuur en orde is te vinden (zie Kamlah PA 42).

Filosofische antropologie dan *is* geen objectieve wetenschappelijke observatie, en ook geen levenservaring, maar het reflecteren op observaties en ervaringen die al opgedaan zijn, met het oog op datgene wat mensen tot mensen maakt. Wij noemen daarom de filosofische antropologie niet objectief, maar *beschouwelijk*.

Omdat de filosofische antropologie gericht is op de vraag: wat maakt mensen tot mensen, is ze niet beperkt tot het geven van grondslagen voor de wetenschap. Ze wil, met gebruik van de resultaten van wetenschap en levenservaring, spreken over de werkelijkheid, namelijk die van mensen in het algemeen.

Dat de filosofische antropologie niet objectief maar beschouwelijk is betekent niet dat ze subjectief of willekeurig is. Filosofisch antropologen stellen ideeën op in het licht waarvan de menselijke werkelijkheid wordt geïnterpreteerd. De geïnterpreteerde werkelijkheid staat daarbij niet los van de filosofische ideeën. Toch kunnen deze in zekere zin 'weerlegd' worden. Dat gebeurt wanneer filosofische uitgangspunten in de doorvoering ervan *falen*, wanneer ze in confrontatie met ervaringen in crisis raken (zie Gadamer WM 252). Zo hebben filosofen lange tijd de geschiedenis geïnterpreteerd vanuit de idee van een vooruitgang naar bevrijding. Nu er steeds ervaringen

opdoemen die niet met die idee stroken (bijvoorbeeld oorlogen, wreedheden) wordt dit interpretatieschema steeds moeilijker houdbaar.

3. *Beschouwelijkheid tegenover ethiek.*

Als filosofisch antropoloog kan men enerzijds uitgaan van een praktische doelstelling, bij voorbeeld het verbeteren van het lot van mensen. Anderzijds kan men uitzijn op een zo beschouwelijk mogelijke benadering van mensen. Wij kiezen voor die laatste aanpak. Of die vruchtbaar is of niet zal in de loop van het boek moeten blijken.

Uiteraard heeft degene die beschouwelijk is een ethiek: hij wil zo onbevooroordeeld mogelijk zijn. Ook beseft hij dat beschouwelijkheid slechts in begrensde mate mogelijk is: men kan zich als mens niet volkomen losmaken van zichzelf als handelende persoon.

Een beschouwelijke opvatting van filosofische antropologie probeert zich zoveel mogelijk los te maken van het interpreteren van menselijke levensuitingen vanuit de *hoop op de toekomst*. Wie mensen vanuit die hoop probeert te begrijpen zal al spoedig bepaalde waardeoordelen in zijn beschrijvingen vooropstellen (bijvoorbeeld de waarde van vrijheid of de dictatuur van het proletariaat). En wie mensen vanuit de hoop op de toekomst beschrijft zal ook al spoedig bepaalde ervaringen als wel en andere als niet relevant voor die toekomstverwachting selecteren. Wie hoopt op vrijheid zal geneigd zijn om gebruik van geweld of agressiviteit te beschouwen als 'niet wezenlijk voor de mens'. Men gaat dan onderscheid maken tussen wat er *in feite* te zien is, en wat er '*eigenlijk*' is of zou moeten zijn. Onrecht of macht zouden bij voorbeeld wel feitelijk bestaan, maar tegen de eigenlijke menselijke natuur ingaan (Van Velthoven OIA 13).

Voor een beschouwelijk antropoloog schuilt in zulke ethisch gekleurde opvattingen het gevaar van een rooskleurige visie op de mens, die met de werkelijkheid niet strookt. Hoop doet leven, niet kijken. In een niet aflattende *ascese* probeert de beschouwelijke antropoloog zoveel mogelijk af te zien van de hartstochten en belangen die het zelfinzicht van mensen in eerste instantie bepalen (zie Scheler SMK 55). Hij probeert zo mogelijk aan alle observaties en ervaringen van mensen een *gelijke waarde* toe te kennen. Verschijnselen als slaap of agressie zijn voor deze antropologen niet minder belangrijk dan vrijheid of zelfopoffering.

Deze beschouwelijkheid hopen wij te bereiken door een relatieve *afstand* te bewerkstelligen tegenover de zeer algemene neiging van mensen zichzelf centraal te stellen (het *antropocentrisme*). Dat gebeurt in eerste instantie door te vragen naar overeenkomsten en verschillen tussen mensen en *andere levende wezens*. En in tweede instantie door te vragen naar overeenkomsten en verschillen tussen mensen van de meest *uiteenlopende culturen*. Ten slotte

worden bestaande filosofische opvattingen die sterk de nadruk leggen op de menselijke mogelijkheden (bij voorbeeld in techniek, vrijheid, verantwoordelijkheid, harmonie) gerelativeerd. Dat doen wij door te wijzen op factoren die die menselijke mogelijkheden begrenzen of doorbreken

Dat wij tegenover een ethische filosofie een beschouwelijke filosofie nastreven betekent daarbij *niet* dat wij ons beperken tot wetenschappelijke uitspraken of oordelen uit de wetenschap (het zogeheten *positivisme*). In het vorige punt hebben wij erop gewezen dat beschouwelijkheid iets anders is dan observatie.

4. Vooruitgang

Filosofische antropologie verschilt van ondernemingen als techniek en natuurwetenschap doordat ze zich niet op dezelfde manier in een vooruitgang bevindt. In techniek en natuurwetenschap worden theorieën opgesteld die worden vervangen door andere. In beginsel gaat men ervan uit dat een nieuwe theorie een verbetering inhoudt ten opzichte van de voorgaande. In ieder geval wordt deze na vervanging als verouderd beschouwd.

In de filosofische antropologie is de situatie anders. Het is niet zo dat de opvattingen van klassieke filosofen als Plato en Aristoteles in de loop van de geschiedenis steeds minder betekenis hebben gekregen. Ze zijn niet ‘achterhaald’ door moderne filosofen. In de loop van de geschiedenis der filosofie is hun waarde eerder toe- dan afgenomen.

Dit hangt samen met het gegeven dat filosofische problemen anders van aard zijn dan technische of wetenschappelijke problemen. Die laatste zijn in beginsel oplosbaar. De vooruitgang van wetenschap en techniek dient ertoe bestaande onwaarheden of obstakels uit de weg te ruimen. Sommige filosofen zullen daar ook wel naar streven. Maar de geschiedenis van de filosofie leert dat de meeste problemen hier van een zo algemene aard zijn en zo diep in de menselijke natuur verankerd liggen dat zij niet voor definitieve oplossingen vatbaar zijn. Filosofen in het algemeen en antropologen in het bijzonder moeten zulke reusachtige en chaotische hoeveelheden ervaringen en observaties ordenen dat ondubbelzinnigheid of een definitieve afrekening met een probleem niet te verwachten is. Iedere filosoof zal de werkelijkheid op nieuwe wijze samenvatten (uiteraard in aansluiting bij bekende filosofen) zo, dat telkens andere aspecten uit het onuitputtelijk reservoir van menselijke levensuitingen de nadruk krijgen. Elke filosofie heeft daarmee iets paradoxaals. Ze laat aspecten weg en legt de nadruk op andere. Ook onze filosofie lijdt aan dit onvermijdelijk euvel.

5. *Systematiek en geschiedenis*

In ieder filosofisch antropologisch werk zijn twee aspecten te onderscheiden, een systematisch (op de kennis van de werkelijkheid gericht) en een historisch (op de kennis van de filosofische traditie gericht) aspect. De meest historische filosofie werkt, bewust of niet, altijd vanuit een systematische optiek die de keuze en indeling van onderwerpen en filosofen bepaalt. En een systematische filosofie kan niet bestaan zonder het filosofisch gesprek aan te gaan met de bestaande filosofische traditie.

Niettemin bestaan er verschillen tussen filosofische boeken in de nadruk die ze leggen op historische of op systematische aspecten. Naar onze mening is filosofische antropologie systematisch. Zij wil iets zeggen over de aard van de menselijke werkelijkheid. Maar uiteraard gaat zij daarbij het filosofisch gesprek met de bestaande tradities niet uit de weg, en leert zij daarvan.

1.3 Methoden

De meest succesvolle methode die in de geschiedenis van de wetenschappen ontwikkeld is, is de *empirisch-analytische*. Deze is aanvankelijk ontworpen voor de kennis van de natuur, en is later ook in de mens- en cultuurwetenschappen een rol gaan spelen. Daarnaast kent men, vooral in de mens- en cultuurwetenschappen, een aparte methode. Deze wordt aangeduid als de *hermeneutische*. Wij zullen deze methoden achtereenvolgens bespreken. Daarbij zal de nadruk komen te liggen op de hermeneutische, omdat de filosofische antropologie zoals wij die opvatten berust op deze methode (zie discussiepunt).

1. *De empirisch-analytische methode*

De natuurwetenschappelijke benadering van de werkelijkheid is buitengewoon succesvol. Niet alleen heeft deze sedert de zeventiende eeuw geleid tot een explosieve toename van het menselijk inzicht in de werkelijkheid, ze heeft ook een belangrijke bijdrage geleverd aan het vermogen van mensen om hun directe omgeving in te richten naar eigen behoeften en verlangens. Dankzij de natuurwetenschap heeft de menselijke *techniek* een grote vlucht genomen.

Deze werkelijkheidsopvatting heeft een zo groot succes verworven dat nogal wat filosofen en wetenschapsbeoefenaars tot de opvatting zijn gekomen dat zij de *enig mogelijke* benadering van de werkelijkheid is. De gedachte vatte post dat de natuur uitsluitend via de empirisch-analytische benadering te kennen is, en dat over dierlijk en menselijk gedrag alleen echt wetenschap-

pelijke kennis te verkrijgen is wanneer men de in de natuurwetenschap ontwikkelde methoden erop toepast. In een dergelijke gedachtengang is de natuurwetenschappelijke benadering van *een* visie op de werkelijkheid geworden tot *het* ware inzicht. Ze is een *wereldbeschouwing* geworden. Een van de taken van de filosoof is het kritisch bezien van wereldbeschouwingen. Wanneer men die van de natuurwetenschap onderzoekt, dan blijkt deze van enkele specifieke veronderstellingen uit te gaan die een ware en vruchtbare benadering van de werkelijkheid mogelijk maken, maar die niet noodzakelijk iedere wijze van kennis daarvan hoeven te bepalen:

a. *Atomisme.* Voor de empirisch-analytische benadering is het nodig te beschikken over feiten die *onafhankelijk van elkaar* te beschrijven zijn. Het kookpunt van water en een temperatuur van 100° C moeten los van elkaar te beschrijven zijn, anders zijn ze niet op wetmatige wijze met elkaar te verbinden (zie b).

Deze logische onafhankelijkheid van twee of meer beschrijvingen is niet vanzelfsprekend. In het dagelijks leven beschrijven mensen gebeurtenissen dikwijls juist wel indirect met behulp van andere gebeurtenissen die ermee verbonden zijn. In de alledaagse ervaring spreekt men over een 'dreigende lucht' of een 'gezond ogende appel'. In de beschrijving van de lucht zegt men meteen dat het wel eens kan gaan regenen, in de beschrijving van de appel zegt men tevens dat die lekker, eventueel bevorderlijk voor de gezondheid zal zijn. Dat is in de empirisch-analytische wetenschap niet toegestaan. Daarin zal men van de dagelijkse beschrijvingen abstraheren, en een *analyse* uitvoeren. Gevolg is: gebeurtenissen die los van elkaar *beschreven* worden, zodat ze via *wetten* weer verbonden kunnen worden. Men noemt dit het uitgangspunt van het *atomisme* (zie Wittgenstein Tr. 2.062, Winch ISS 123). Zonder dit atomisme zouden in een wetmatig verband oorzaak en gevolg niet meer los van elkaar beschreven zijn, wat het gevaar oplevert dat men een gebeurtenis gedeeltelijk door zichzelf verklaart (Von Wright EU 93).

b. *Herhaalbaarheid.* Wanneer twee gegevens aldus logisch van elkaar geïsoleerd zijn, worden ze in de empirisch-analytische wetenschap vervolgens weer met elkaar verbonden. Dat gebeurt via *wetmatige verbanden*, natuurwetten (bij voorbeeld: 'alle water kookt bij 100° C).

Men dient zich goed te realiseren wat zo'n wet beschrijft. Niet een speciale 'band' of 'lijn' tussen twee gebeurtenissen. Zij is uitdrukking van het *regelmatig samengaan* van twee aspecten van gebeurtenissen, dat in een theorie verklaard moet worden. Een natuurwet is *voorwaardelijk*. Dat wil zeggen: er wordt niet gezegd dat een bepaald gevolg zich zal voordoen, maar alleen: *als* een bepaalde gebeurtenis als oorzaak plaatsvindt, *dan* zal dit of dat gevolg ermee verbonden zijn.

De natuurwetenschap is alleen geïnteresseerd in wetmatige verbanden, en dus in *herhaalbare* gebeurtenissen. Ze veronderstelt daarbij dat de opeenvolging van natuurlijke processen onveranderlijk is: het beginsel van de *uniformiteit* van de natuur (Popper LSD 252).

c. *Empirische observatiebasis.* De empirisch-analytische wetenschapsopvatting gaat ervan uit dat wetten die in theorieën verenigd zijn, hetzij op zichzelf hetzij in een gevecht tussen rivaliserende theorieën, geconfronteerd moeten worden met een specifiek soort ervaringen, *wetenschappelijke observaties*. Wetten moeten in overeenstemming zijn met de observaties die mensen hebben uitgevoerd en kunnen gaan uitvoeren. Deze moeten aan diverse regels voldoen. Zo moeten ze door meerdere onderzoekers kunnen worden uitgevoerd (intersubjectiviteit), en moeten ze herhaalbaar zijn (Popper LSD 44/5). De observaties die worden uitgedrukt in *basisuitspraken* gaan over direct waarneembare fysische objecten (Popper LSD 103). Ze zijn tevoren geselecteerd met het oog op de toetsing van theorieën.

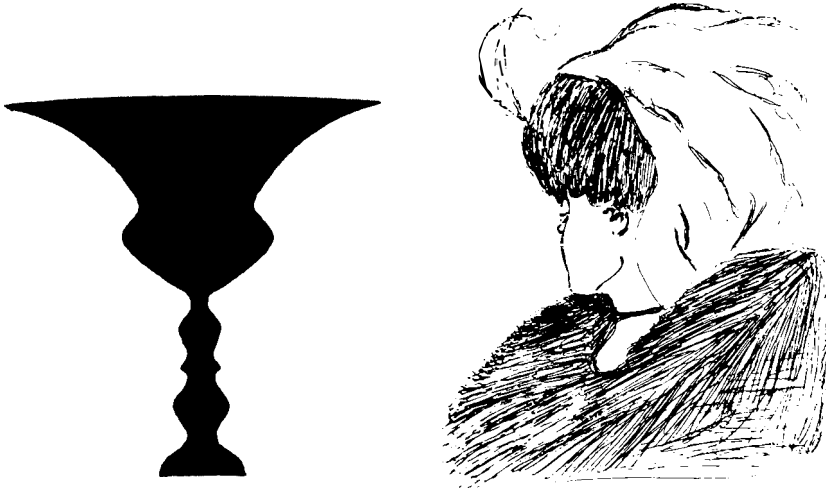
2. *Hermeneutiek*

De grondbeginselen van de empirisch-analytische wetenschap die we hierboven besproken hebben bepalen een wereldbeeld. Dit wereldbeeld is niet het enig mogelijke. Er bestaan alternatieve opvattingen, die uitgaan van *gehelen* waarin twee of meer gebeurtenissen *niet los van elkaar* kunnen worden gezien, maar met elkaar vervlochten zijn. Deze vervlochtenheid kan *ruimtelijk* zijn. Er is dan sprake van een geheel van relaties tussen gebeurtenissen die op hetzelfde moment van elkaar afhankelijk zijn. Tegenover het atomisme is dit het uitgangspunt van het *holisme*. De vervlochtenheid kan zich ook in de *tijd* bevinden. Dat is het geval wanneer de ene gebeurtenis een *spoor* achterlaat dat de betekenis van volgende gebeurtenissen bepaalt. Tegenover de herhaalbaarheid noemt men dit het uitgangspunt van de *historiciteit*. Daarbij is de basis niet: empirische observatie, maar: *levenservaring*. Wij bespreken deze drie uitgangspunten nu achtereenvolgens.

a. *Holisme.* De hermeneutiek probeert *gehelen* te beschrijven waarin de delen niet logisch onafhankelijk van elkaar zijn, maar zo onzelfstandig dat zij pas betekenis verkrijgen dankzij andere delen.

Een eerste aanleiding om het holisme als zinvolle opvatting te zien is te vinden in de aard van het menselijk *waarnemen*. Het is opvallend dat mensen de werkelijkheid in eerste instantie niet zien als een verzameling losse elementen. In hun waarneming zien ze de werkelijkheid als een geheel met structuur, waarin de delen pas dankzij het geheel betekenis krijgen. Men kan

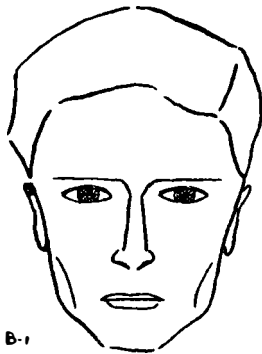
dit goed opmerken bij plaatjes die afwisselend op twee manieren te bekijken zijn, zoals 'de vaas en de twee gezichten' en de 'echtgenote en schoonmoeder'.



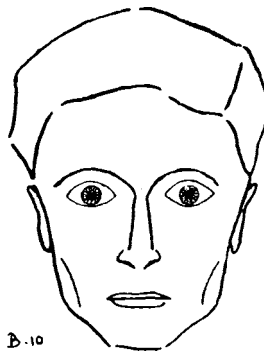
(Uit: Dember, *The psychology of perception*, p. 158, 299).

Bij de tweede figuur bij voorbeeld blijkt het haast niet mogelijk te zijn om de lijntjes anders te interpreteren dan in het licht van het geheel (echtgenote of schoonmoeder). Wie in het licht van het geheel 'schoonmoeder' kijkt ziet een *linkeroog*. Maar wie in het licht van het geheel 'echtgenote' kijkt ziet dezelfde lijntjes als *linkeroor*. De betekenis van de delen is dus niet los te zien van die van het geheel. Het atomisme kan hier niet opgaan. Er is sprake van een geheel van intern verbonden delen.

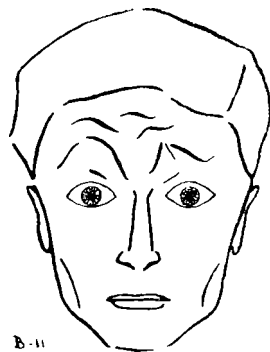
Nog duidelijker wordt deze interne verbondenheid wanneer men let op de betekenis van *gelaatsuitdrukkingen*.



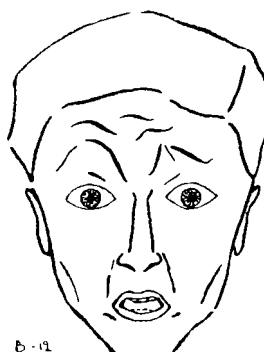
B.1



B.10



B.11



B.12

(Uit: H. N. Frijda, *De betekenis van de gelaatsexpressie* pp. 96, 98).

Van bovenstaande plaatjes is B.1 neutraal, terwijl B.10-12 verschillende soorten schrik laten zien. Men ziet in B.12 bij voorbeeld direct het gezicht van een geschrokken man. Opvallend is dat er verschil is met B.11. Dit plaatje kan behalve schrik ook ironische verwondering uitdrukken. Maar het is niet meteen te zien waarin nu het fysieke verschil zit. Dat blijkt bij nader toezien *alleen* in de mondstreek te zitten. Maar de betekenis van het *hele gezicht* is anders. Zo zijn bij B.11 en B.12 de wenkbrauwen fysiek gelijk, maar ze hebben binnen het geheel van de verschillende gezichten een verschillende betekenis. Weer blijkt de waarneming van het geheel primair te zijn. De betekenis van de delen wordt erdoor beïnvloed. Daardoor zijn de delen onzelfstandig.

Niet alleen in het zien nemen mensen gehelen met onzelfstandige delen waar, dat gebeurt ook in het horen. Het schoolvoorbeeld daarbij is het

beluisteren van een muzikaal akkoord. Een en dezelfde toon heeft een andere klank in een harmonie dan in een disharmonie. De betekenis ervan is dus afhankelijk van de betekenis van de 'omliggende' tonen. Hetzelfde geldt voor de betekenis van de klank van een instrument, die mede bepaald wordt door de klanken van de andere instrumenten die tegelijkertijd klinken (zie Lévi-Strauss AS 234).

Soms zijn de gehelen waarbinnen gebeurtenissen betekenis krijgen niet direct zichtbaar. Zij vormen dan de onderliggende *structuur* voor veranderende gebeurtenissen. Zo bestaat een melodie uit reeksen noten die achter elkaar komen. Maar die opeenvolging is gereguleerd volgens een vast systeem. Zo heeft een melodie een vaststaande *toonsoort*. De afzonderlijke tonen krijgen in hun opeenvolging pas betekenis door die steeds gebruikte toonsoort. Net zo kennen specifieke vormen van muziek specifieke, vaststaande regels die de aard ervan bepalen. Zo bestaan er regels die bepalen hoe een fuga gemaakt en begrepen moet worden.

Zoiets is ook in het gebruik van *taal* te vinden. De woorden die mensen spreken worden achter elkaar gezegd. Maar 'onder' die woorden bevindt zich een grammaticale structuur. Pas door het geheel van de regels van de grammatica dat hetzelfde blijft, hebben de woorden en zinnen die elkaar opvolgen betekenis. Daarbij is het duidelijk dat woorden pas betekenis hebben wanneer ze in een *geheel van contrasten* zijn opgenomen. Eén woord betekent op zich nog niets. Pas doordat verschillende woorden voor verschillende dingen worden gebruikt wordt de betekenis ervan duidelijk.

Dat is in het algemeen het geval met tekens. Tekens hebben alleen betekenis binnen een geheel van contrasten. Ja-schudden met het hoofd heeft pas betekenis wanneer men het contrast met nee-schudden kent. Dat een rood stoplicht 'stoppen' betekent is pas te begrijpen vanuit een systeem van contrasten, waarbij rood en groen tegengestelde betekenissen hebben (Leach CC 33).

Maar ook in groter verband vindt men de verhouding tussen onzelfstandige delen en betekenisgehelen. Zo moet men de werkplaats van een timmerman opvatten als een betekenisgeheel waarbinnen pas de individuele instrumenten hun plaats hebben. Spijkers en hamers, schaar en lijmpot verwijzen naar elkaar, en kunnen niet zonder elkaar begrepen worden. Een knopje van het licht is te herkennen aan de vorm en de zinvolle plaats ervan. Als het op straat ligt in plaats van aan de muur te hangen heeft het zijn betekenis verloren.

Dat geldt ook voor cultuurgehelen. Een schilderij van Rembrandt verkrijgt betekenis doordat het thuishoort in een aantal culturele contexten, zoals de rest van het oeuvre van de schilder, de werken van zijn tijdgenoten en leerlingen, de symboliek die in de zeventiende eeuw in Holland heerste, de stand van de schildertechniek in die tijd.

Zo kan men bij een culturele instelling als een rechtbank allerlei deelgebeurtenissen onderscheiden, zoals het uitreiken van oproepen, de specifieke kleding van rechters, de functie van de parketwachters, de rol van de officier van justitie, het gebruik van wetboeken. Al die deelgebeurtenissen hebben alleen betekenis binnen het geheel van de rechtspraak die uit die deelgebeurtenissen is opgebouwd. Deze zijn intern met elkaar verbonden en dus onzelfstandig. Het dragen van een toga heeft binnen de rechtspraak een andere betekenis dan het dragen van diezelfde toga op straat, of tijdens een carnavalsoptocht. Daarbij speelt de ruimtelijke indeling een belangrijke rol. In de rechtbank heeft ieder zijn plaats: de verdachte achter het hekje, de rechter op zijn zetel. De sociale verhoudingen worden zo uitgedrukt in een ordening van de ruimte, waarbij de diverse plaatsen van de diverse personen weer alleen betekenis hebben door hun onderlinge contrast (zie Leach CC 52).

b. Historiciteit. Maar ook in de tijd staan gebeurtenissen niet los van elkaar. Ze *werken* in elkaar *door*. Men kan weer allereerst denken aan het voorbeeld van een melodie. Wanneer een melodie droevig is zal een akkoord daarin anders klinken dan hetzelfde akkoord klinkt in een vrolijk stuk. Eerder waargenomen tonen blijven doorwerken in de latere, de latere wijzen weer terug naar de eerdere. Alleen zo is ook te begrijpen dat mensen variaties op een muzikaal thema herkennen: het eerder gespeelde moet in hun herinnering zijn blijven hangen.

Dat geldt ook voor het gebruik van taal. Een en hetzelfde woord kan een heel andere betekenis hebben binnen een lofrede, een lijkrede of een grap. Pas vanuit het geheel van de opeenvolging van de woorden worden de individuele woorden gekleurd.

Deze historiciteit is ook in menselijk *gedrag* goed te zien. Individuele bewegingen van mensen, zoals voetstappen, armbewegingen of veranderingen van de ogen hebben zelden op zichzelf betekenis. Pas binnen een *bewegingspatroon* worden de bewegingen duidelijk. Het bewegen van de arm is onderdeel van een hardlooptwedstrijd, oogveranderingen horen thuis in een angstreactie. Men kan hier metaforisch spreken van een *bewegingsmelodie*, een zinvolle opeenvolging van fasen waarin de ene doorwerkt in de andere.

Dit voortleven van het verleden in het heden hoeft mensen niet voor ogen te staan, ze kunnen er onbewust van zijn. Zo weet iedereen dat in Frankrijk het aperitief een belangrijke rol speelt. Maar weinigen beseffen dat in dat gedrag een middeleeuwse gewoonte *voortleeft*, de gewoonte om gekruide wijnen te drinken (zie Lévi-Strauss AS 17). Net zo zijn Europeanen bepaald door christelijke waarden die in hen voortleven zonder dat ze zelf christelijk zijn. Een gewoonte als het doen van giften aan ontwikkelingslanden is slechts

goed te begrijpen binnen het historische geheel van de christelijke traditie van naastenliefde . . .

Wij menen aannemelijk gemaakt te hebben dat er zowel in de ruimte als in de tijd gegevens en gebeurtenissen zijn die niet los van elkaar kunnen worden gezien. Zodra er sprake is van zulke intern verbonden gebeurtenissen spreken wij van *betekenissen*. Een gelaatsexpressie heeft zo goed betekenis als een woord of een christelijk gebruik. De leer die betekenissen zoekt in gebeurtenissen door deze te begrijpen binnen grotere gehelen noemen wij de *hermeneutiek*. In onze opvatting strekt de hermeneutiek zich uit over alle zinvolle levensuitingen van mensen en dieren. Volgens de hermeneutiek zijn de samenhangen die in de natuurwetenschappen worden onderzocht abstract, maar zijn er feiten en gebeurtenissen in het leven die intern met elkaar verbonden zijn en daarom concreet zijn (zie Dilthey GS VII 119,197).

c. *Levenservaring als basis.* De observaties van de empirisch-analytische wetenschappen zijn zo gereguleerd dat men uiteindelijk uitkomt op de waarneming van fysische objecten in het licht van een natuurwetenschappelijke theorie. De hermeneutische kennisverwerving daarentegen heeft levenservaring als basis die niet op dezelfde wijze is gereduceerd. Hermeneutiek berust niet op de observatie van fysische objecten, maar op het *zien van betekenis*.

Daarbij is het een misverstand te menen dat het zien van betekenis zou bestaan in het kennen van een bewustzijn dat zich achter of buiten de fysieke werkelijkheid bevindt. Wanneer mensen bij voorbeeld het gedrag van advocaten en rechters bij een rechtbank zien, dan is het niet zo dat ze allereerst een aantal fysische objecten zien, om vervolgens een conclusie te trekken over hun geestelijke gesteldheid. Wie vertrouwd is met de regels voor het gedrag van rechters en advocaten kan onmiddellijk *zien* wat er gebeurt. Sterker nog, rechters en advocaten hebben lang niet altijd 'in' hun bewustzijn wat ze doen. Ze volgen de regels voor hun omgang als het ware automatisch.

Het onderscheid tussen empirisch-analytische observatie en hermeneutische waarneming is niet een onderscheid tussen 'objectief, in de buitenwereld' en 'subjectief, in het bewustzijn'. Het is een onderscheid in belangstelling voor de werkelijkheid: in het ene geval is men gericht op objecten, in het andere op betekenissen. Zoals Dilthey, een negentiende-eeuws Duits filosoof opmerkt: wie een gedicht leest gaat het niet om de bewuste verschijnselen in de geest van de dichter (die zijn onachterhaalbaar), maar om datgene wat in de woorden van het gedicht als betekenis is uitgedrukt. Die betekenissamenhang bevindt zich in de werkelijkheid, los van het innerlijk gebeuren in de dichter (GS VII 85).

Dat het waarnemen en begrijpen van betekenis niet een zich verplaatsen in een bewustzijn is blijkt al heel duidelijk hieruit dat ook andere levende wezens dan mensen gedrag met betekenis laten zien. De agressie van een chimpansee, de hiërarchische verhoudingen binnen kudden hoefdieren, het aanleggen van wintervoorraden door eekhoorns zijn gebeurtenissen met betekenis, die waarneembaar en begrijpelijk zijn. Maar daarvoor hoeft men zich niet in de psyche van die dieren te verplaatsen.

Een verdergaande fundering van het waarnemen van betekenis is, net zo min als een verdere fundering van de empirisch-analytische observatie te geven. Met Dilthey kan men zeggen: leven is voor ander leven begrijpelijk. Leven is het grondgegeven dat het uitgangspunt voor de hermeneutische filosofie vormt. Het is van binnenuit bekend, en er is niet achter terug te gaan (GS VII 136, 261).

Typerend voor het begrijpen van betekenissen binnen grotere gehelen is dat men zich daarbij in een positie tussen *vreemdheid* en *vertrouwdheid* bevindt. Een van de grondleggers van de negentiende-eeuwse hermeneutiek, *Schleiermacher*, wijst erop dat het begrijpen van betekenis niet *nodig* is wanneer er helemaal geen vreemdheid zou zijn, en dat het niet *mogelijk* is wanneer de betekenis volkomen vreemd zou zijn.¹ Om betekenis in het leven van andere mensen te begrijpen moet men er tevoren al een zekere globale vertrouwdheid mee hebben, anders kan men met begrijpen niet beginnen. Hermeneutisch verstaan is het via waarneming invullen of corrigeren van wat men tevoren al begreep of dacht te begrijpen (het zogeheten *Vorverständnis*).

Dit uitgaan van een voor-begrip is nodig omdat men de betekenis wil begrijpen van gehelen die men niet in één maal kan overzien, zoals teksten, instituties, regelgeleide handelingen. Maar bij de eerste zin of de eerste handeling moet men al beginnen met begrijpen, anders komt dat nooit van de grond. Men moet die eerste zin of handeling dus al *hypothetisch* binnen een betekenisgeheel plaatsen. Deze veronderstellingen die men aan het begin heeft over het geheel worden dan in de loop van het onderzoek door waarneming ingevuld en gecorrigeerd.

Men kan dit illustreren aan het lezen van een detectiveroman. Zo'n boek vormt een geheel van onzelfstandige woorden en zinnen, dat men bij het begin van het lezen niet kan overzien. Toch moet men van het begin af verwachtingen hebben omtrent de betekenis van het geheel van de roman. Men verwacht een bepaald soort verhaal (geen wetenschappelijke verhandeling), met een bepaald soort figuren (detectives, misdadigers), geschreven in een bepaalde stijl. Het lezen van de detective kan die verwachtingen bevestigen of beschamen, maar het is altijd een invulling of correctie van verwachtingen die men al heeft.

Zo gaat het ook met het lezen zelf. Uit opmerkingen uit het begin van het boek krijgt men allerlei verwachtingen over de handelingen en identiteit van de vermoedelijke dader. Dit begin is intern verbonden met het vervolg. Daardoor kan het slot ook verrassend zijn: een verwachting wordt doorbroken. En aan het eind van het boek wordt het begin pas duidelijk. Men heeft bij voorbeeld een beslissende aanwijzing in het eerste hoofdstuk over het hoofd gezien. Men zal het boek voor de tweede keer met heel andere ogen lezen.

Dit heen en weer gaan tussen het hebben van veronderstellingen over gehelen en het waarnemen van de delen ervan vanuit die veronderstellingen, waarbij deze laatste worden ingevuld en herzien door het waarnemen is een procedure die overal wordt toegepast waar er sprake is van betekenis. Bij voorbeeld bij teksten, menselijke handelingen, cultuurpatronen, historische opeenvolgingen, gelaatsuitdrukkingen, levensuitingen van dieren. Een historicus begrijpt het gedrag van Lodewijk XVI binnen het geheel van de hofstijl uit de achttiende eeuw, een cultureel antropoloog begrijpt een regendans als deel van het cultuurpatroon der Bosjesmannen, de etholoog begrijpt agressief gedrag van een chimpansee binnen het geheel van de bekende gedragsriten van die dieren. (In discussiepunt 3 komt de uitbreiding van de hermeneutische methode naar de filosofische antropologie aan de orde).

1.4 Vormen van betekenis

Het menselijk leven bevindt zich in uiteenlopende netwerken van betekenissen. Wij willen daarin enige ordening aanbrengen. Daarbij gaan wij ervan uit dat menselijke levensuitingen interacties vormen waarin de verschillende aspecten met elkaar verbonden zijn. In de eerste plaats is er het *natuurlijk aspect*. Mensen worden in hun levensuitingen bepaald door hun omgeving, hun lichaam, hun instincten. Daartegenover is er het *menselijk aspect*. Mensen laten iets van zich uitgaan: uitdrukkingen, gedragingen. Ten slotte laten menselijke levensuitingen sporen achter die volgende levensuitingen bepalen: de *neerslag* ervan (bij voorbeeld: de technische en culturele wereld). Wij bespreken deze aspecten, die in concrete gedragingen alle tegelijkertijd bepalend kunnen zijn, achtereenvolgens.

1. Het natuurlijk aspect

Mensen zijn wat betreft de betekenis van hun levensuitingen allereerst bepaald door de niet-levende natuur, en vervolgens ook door de levende natuur.

a. *De niet-levende natuur.* Men kan het leven van mensen niet goed begrijpen wanneer men niet inziet dat het een interactie vormt met de natuur waartoe het enerzijds behoort, en waarop het anderzijds reageert. Zoals de achttiende-eeuwse filosoof *Herder* het uitdrukt: de levenswijze van mensen wordt voor een deel bepaald door hun geografische plaats, door de grondstoffen die de natuur hun biedt, door hun klimaat. Dankzij de vruchtbare aarde is landbouw mogelijk, wind en zee zijn nodig om scheepvaart te kunnen bedrijven. Door uiteenlopende natuurlijke omstandigheden kunnen mensen tot uiteenlopende vormen van gedrag en cultuur komen. Een goede omschrijving vinden we in *Herders* weergave van de natuurlijke omstandigheden die de opkomst van de Egyptische cultuur bepaalden:

‘Egypte had geen hout: men moest met stenen leren bouwen. En er waren daar steengroeven genoeg. De Nijl lag daar handig om stenen weg te brengen. De Nijl overstroomde: men had metingen, omleidingen, dammen, kanalen, steden, dorpen nodig. Op wat voor uiteenlopende manieren was men niet vastgeklonken aan de aardkloot. Maar hoeveel ordening bracht de aardkloot niet tevens voort. Zo specifiek als dit land en zijn produkten zijn, zo heeft het ook zijn eigen mensensoort. Het menselijk verstand heeft in dit land veel geleerd, en misschien is er geen streek op aarde waar dit leren zo klaarblijkelijk een cultuur van de bodem is geweest als hier’.²

b. *De levende natuur.* Op uiteenlopende manieren worden menselijke levensuitingen bepaald door de levende natuur. Allereerst hebben mensen een levensomgeving nodig om te kunnen bestaan, net zo als ze een geografische omgeving nodig hebben. Ze hebben bossen nodig om hout te krijgen en te jagen, weilanden om vee te weiden. Bovendien hebben mensen levende wezens nodig als voedselbron, en als gebruiksvoorwerpen (lastdieren etc).

Maar ook hun eigen leven is vol betekenis. Net als andere levende wezens zijn mensen bepaald door het lichaam dat hun mogelijkheden bepaalt en begrenst. Ze laten ook zinvolle gedragingen zien die, net als gedragingen van dieren, vastgelegd zijn in een lange evolutiegeschiedenis. Wij zullen in het vervolg laten zien dat niet alleen instinctieve gedragingen zoals het glimlachen van kleine kinderen zo bepaald zijn door de geschiedenis van de soort, maar ook andere gedragingen, bij voorbeeld verzoenende gebaren als het neerleggen van wapens op de grond of het deemoedig buigen. Zulke gedragingen vertonen zoveel verwantschap met dierlijk gedrag dat het aannemelijk is dat hun betekenis mede bepaald is door de evolutiegeschiedenis.

2. *Het menselijk aspect*

Aan de ene kant zijn mensen bepaald door hun omgeving, door hun lijf, door vastgestelde gedragsgewoonten, maar aan de andere kant gaat er ook iets

van *henzelf* uit. Beide aspecten zijn natuurlijk ten nauwste met elkaar verbonden in iedere levensuiting. Wij onderscheiden hier twee hoofdvormen, namelijk expressie en gedrag.

a. *Lijfelijke expressie.* Het uiterlijk van levende wezens laat allerlei betekenissen zien. Sommige zijn puur functies van de levende natuur. Zo zijn er vlinders waarvan het uiterlijk in de loop van de evolutie zo gevormd is dat zich op de vleugels twee ogen lijken te bevinden. De levensbetekenis (op grond waarvan dit uiterlijk waarschijnlijk geselecteerd is in de evolutie) van deze ogen zou kunnen zijn dat ze potentiële aanvallers misleiden. Dit gebeurt echter, zo zou men kunnen zeggen, helemaal buiten het dier om. Net zo gaat het verwijden van de pupillen van mensen bij verliefdheid buiten die mensen om.

Bij lijfelijke expressie is er meer aan de hand. Daar gaat de vorm van het uiterlijk uit van het levend wezen zelf, zou men kunnen zeggen. Typische voorbeelden van lijfelijke expressie zijn: de gespannen aanvalshouding bij rivaliteit (bij mensen en dieren), vriendelijk glimlachen.

b. *Gedragsbetekenis.* Levensuitingen zijn niet alleen te begrijpen als uitdrukkingen, maar ook als gedragingen. Het onderscheid ligt hierin dat een expressie, zoals een glimlach of een agressieve houding, haar betekenis helemaal op één moment laat zien. Er is sprake van een ruimtelijke, niet temporele betekenis. Men neemt agressiviteit ook waar wanneer er van daden geen sprake is.

Gedragingen daarentegen hebben hun betekenis buiten zichzelf, ze vormen een reactie op een gebeurtenis uit het verleden, en zijn gericht naar een toekomstig doel. Expressie wordt begrepen als beeld, gedragingen worden begrepen uit gebeurtenissen die erbuiten liggen (zie Plessner DMA 166/7).

Zodra er van gedrag sprake is moet de levensuiting verbonden worden met andere levensuitingen, die er soms nog niet zijn. Wie wil begrijpen waarom iemand razend snel over straat fietst moet iets over zijn doel in de toekomst weten, bij voorbeeld: hij wil ergens op tijd verschijnen.

Gedragingen verschillen, zoals in de loop van het boek zal blijken, naar hun aard. Zo zijn mensen er aan de ene kant op uit hun omgeving zuiver als middel te gebruiken om hun eigen doelstellingen te bereiken. Wij noemen dat het *beheer*. Maar in veel gevallen houden mensen ook rekening met de eigen betekenis van die omgeving, vooral wanneer die uit medemensen bestaat. Mensen beheren hun medemensen meestal niet, maar gaan met ze om. Zij *verkeren* met elkaar. Ten slotte zijn veel menselijke gedragingen er niet op uit een speciale verandering teweeg te brengen in de werkelijkheid, maar eerder om mensen hun eigen plaats in de werkelijkheid te geven. In dat

verband kan men denken aan rituelen, aan godsdienstige handelingen, aan houdingen tegenover de werkelijkheid. Mensen zijn daarbij uit op *harmonie*.

3. *De neerslag van levensuitingen*

De betekenis van de levensuitingen van mensen is niet uitsluitend te begrijpen uit de natuurlijke omstandigheden en de reacties daarop. Mensen bevinden zich ook altijd in een omgeving die mede het produkt is van hun eigen activiteiten. Ze leven temidden van gebruiksvoorwerpen, zoals kleren, tafels, tuinen. Ze hebben een hele culturele wereld geschapen: boeken, muziekinstrumenten, instellingen, zoals rechtbanken, economische structuren, religies. In die neerslag van vroegere levensuitingen worden mensen geboren, en ze worden er voor een groot deel door bepaald. Culturele instituties zoals familieverhoudingen, staatsinstellingen zijn het gevolg van eeuwenoude tradities die het leven in latere tijden bepalen. Een duidelijk voorbeeld vormt de *taal*. Mensen worden in een bepaalde omgangstaal geboren en zullen zich moeten voegen in die taal.

1.5 Betekenis: ingrijpen, inzicht en wedervaren

Uit de vorige paragraaf kan duidelijk zijn geworden dat menselijke levensuitingen allerlei betekenissen hebben, maar dat aan die betekenissen verschillende aspecten zitten. Aan de ene kant komen ze voort uit mensen zelf, mensen *grijpen* zelf *in*, hebben zelf *inzicht* in wat ze doen, aan de andere kant worden mensen erdoor bepaald. Sommige betekenissen komen voort uit het leven of de geschiedenis; ze worden niet beseft, en evenmin door mensen zelf bewerkstelligd. Waar dat het geval is zeggen wij dat de betekenissen mensen *wedervaren*, overkomen. Een van de kernvragen in dit boek zal luiden: in hoeverre spelen in de betekenis van menselijke levensuitingen zelfdoen en eigen inzicht een rol, en in hoeverre overkomen ze mensen? Wij willen hier bij wijze van voorschot iets laten zien van die verstrengeling van activiteit en passiviteit, en gaan weer de soorten van betekenis die we in de vorige paragraaf hebben onderscheiden na.

1. *Het natuurlijk aspect*

a. *De niet-levende natuur*. Mensen worden bepaald door geografische omstandigheden. Ze kunnen daar zelf tot op zekere hoogte verandering in aanbrengen. Ze kunnen land egaliseren, rivieren beheersen. Maar dat veranderen van de natuurlijke omgeving heeft een grens. Mensen worden

bepaald door bij voorbeeld getijdenbewegingen op zee, en de opeenvolging van de seizoenen, maar ze kunnen daar weinig aan doen. Daar komt bij dat mensen wel door hun ingrijpen de natuur veranderen, maar dat het dikwijls zo is dat de resulterende verandering een *andere betekenis* krijgt dan wat ze *bedoelden*, en dus niet strookt met het inzicht dat ze dachten te hebben. Betekenis en bedoeling gaan lang niet altijd samen. Zo hebben mensen behoefte aan hout. Daarom kappen ze bossen. Maar het resultaat daarvan is anders dan ze zich hadden voorgesteld: bij voorbeeld bodemerosie, woestijnvorming. Hun leven wordt door die nieuwe natuurlijke gesteldheid sterk beïnvloed. En hoewel deze het gevolg is van hun ingrijpen is dat geenszins de bedoeling ervan geweest.

b. De levende natuur. Nergens blijkt duidelijker dat levensuitingen zinvol kunnen zijn zonder dat ze op eigen ingrijpen of inzicht berusten, dan in het menselijk leven. Met de Franse denker *Merleau-Ponty* kan men het eens zijn dat leven ondenkbaar is zonder dat zich daarin betekenisgehlen ontplooien. Hij spreekt, net als Hegel, van de ‘zichzelf verborgen geest van de natuur’. Men kan hier wel van geest spreken, wanneer men zich goed voor ogen houdt dat het daarbij gaat om betekenissen, niet om bewustzijn (*Merleau-Ponty* SC 175). De hedendaagse denker *Ricoeur* stelt dat de betekenissen die het leven laat zien van een minstens zo grote ‘scheppingskracht’ getuigen als de menselijke techniek:

‘Zodra men inderdaad de vindingrijkheid en doelgerichtheid in de biologie vergelijkt met de menselijke vindingrijkheid en doelgerichtheid, wekt die eerste noodzakelijk verbazing; vergeleken met de moeizame voortgang van het menselijk construeren doet de organische opbouw ons versteld staan; terwijl de mens van buitenaf werktuigen fabriceert door delen aan elkaar toe te voegen, bouwt het leven zijn organen op van binnenuit door gerichte groei. Alles vindt plaats alsof een intelligentie die zichzelf niet kent, maar wel een oneindig meer doorziende en machtiger intelligentie, de materie reguleert’ (*Ricoeur* VI 392).

Volgens de Duitse filosoof *Löwith* is het een misvatting dat er slechts van betekenis sprake is wanneer er zelfbewustzijn in het geding is:

‘Slechts als de geest wordt bepaald als ‘zijn voor zichzelf’ (= zelfinzicht) en dus slechts *is* voorzover hij zichzelf *kent* moet de natuur wel geestloos lijken. Wanneer echter ergens duidelijk *logos* (= redelijke orde) verschijnt, dan juist niet in de menselijke geschiedenis, maar wel in alles wat van nature gebeurt, of dat nu gelegen is in de kringloop der sterren of in de bloedsomloop’ (*KCU* 128/9).

Als voorbeelden van zulke niet-bewuste levensbetekenissen kan men denken aan de betekenis van de menselijke lichaamsbouw en het daarbij behorend gedrag (bij voorbeeld de rechtopgaande houding), of aan instinctieve

gedragingen. Wanneer een mens zich bij voorbeeld op straat bedreigd voelt, ontstaat er een geheel van zinvolle gebeurtenissen, zoals het spannen van bepaalde spieren, het veranderen van de pupil, het aannemen van een lichtgebogen lichaamshouding, vergroting van de aandacht, snellere ademhaling, het uiten van dreigende of angstige geluiden. Al die gedragingen zijn zinvol als levensgebeurtenissen, maar ze gebeuren niet bewust en evenmin met opzet. Ze berusten dus niet alleen op ingrijpen en inzicht. (Zie verder discussiepunt 1).

2. *Het menselijk aspect*

a. *Expressie.* Hoewel de lijfelijke expressies van een mens van hemzelf uitgaan, zijn deze toch naar hun betekenis voor een deel voorgeprogrammeerd. Zo gaat een glimlach wel van de persoon uit, maar in het algemeen is het uiten en herkennen van vriendelijkheid in een glimlach ook een niet-gekozen *levensgebeuren* (zie Eibl-Eibesfeldt SA 13vv). Zulke uitingen zijn in alle culturen herkenbaar, net zo als dreiging met wapens, vrolijkheid, huilen of jammeren van verdriet.

Maar ook de culturele omgeving bepaalt mede welke betekenis iemands expressie heeft. Zo zal huilen in de ene culturele context een andere betekenis hebben dan in de andere. De mate waarin het een aanvaard verschijnsel is wisselt immers. In sommige culturen is bijvoorbeeld de glimlach een teken dat men in staat is leed of pijn te verdragen. In andere culturen zou die expressie niet herkend worden. Ook hier zijn dus ingrijpen en inzicht niet alles bepalend.

b. *Gedrag.* Het valt niet te ontkennen dat mensen handelingen uitvoeren die *opzettelijk* en *bewust* zijn (dus op eigen ingrijpen en inzicht berusten). Een vraag die ons in dit boek voortdurend zal bezighouden is: welke plaats hebben deze *intentionele* handelingen in het menselijk leven? Daarbij houden wij in het achterhoofd dat mensen geneigd zijn om de betekenis van dit intentioneel handelen te overschatten. Wij willen hier in het voorbijgaan enkele punten aanstippen.

Allereerst voeren mensen vaak bewust gewilde handelingen uit, terwijl tegelijk dat handelen toch al min of meer in hun leven voorgeprogrammeerd is. Velen zullen denken dat een man die op moedige wijze een drenkeling uit het water vist, met gevaar voor eigen leven, dat helemaal bewust en gewild doet. Maar er zit ook een andere kant aan dat handelen. Zo is de tendens om zich instinctief op te offeren voor soortgenoten een gedragswijze die voorkomt bij dierlijke verwanten van mensen (Lorenz SB 338). Wellicht kent dit gedrag dus een levensondergrond, die vooraf gaat aan ingrijpen en inzicht.

Naast expressies zijn ook gedragingen ingebed in maatschappelijke en culturele contexten die er de betekenis mede van bepalen zonder dat degene die handelt daar veel aan kan doen. Zo zal het zich galant voor een dame opofferen in de ene cultuur eerder als een zinvolle gedraging geaccepteerd worden dan in de andere.

Ten slotte willen we er hier vast op wijzen dat de uitkomsten van bewust bedoelde handelingen nogal eens aanzienlijk verschillen van de vooropgezette doelstellingen. Mensen bereiken met hun bedoelingen soms zelfs betekenissen die er tegengesteld aan zijn. Revolutionairen die een staatsgreep plegen met de bedoeling een regime omver te werpen, bereiken nogal eens een versterking van de positie der machthebbers. Regeringen die sociale zekerheid bedoelen te scheppen ondermijnen soms onbedoeld hun economie, en stellen daarmee die sociale zekerheid pas werkelijk in de waagschaal.

3. *De neerslag van levensuitingen*

Wat mensen ook doen en denken te weten, toch zijn ze in hun leven in hoge mate bepaald door de stand van de techniek en de cultuur van de periode en de omgeving waarin ze leven. Mensen verkeren in de betekenisstructuren van hun technische en culturele wereld zonder dat ze die volkomen kunnen doorzien en ook zonder dat ze daar veel verandering in kunnen aanbrengen. Dat geldt al voor allerlei schijnbaar oppervlakkige sociale gebruiken. Wij laten de antropoloog *Lévi-Strauss* aan het woord:

‘Er is geen twijfel aan dat de onbewuste gronden waarom men een gewoonte uitoefent, een geloof deelt, ver verwijderd zijn van de redenen die men aanvoert om ze te rechtvaardigen. Zelfs in onze samenleving worden tafelmanieren, sociale gebruiken, kledingvoorschriften en veel morele, politieke en religieuze houdingen zorgvuldig door iedereen nageleefd, zonder dat de reële oorsprong en functie ervan ooit voorwerp van doordacht onderzoek zijn geweest’ (AS 25).

Zo bevinden mensen zich met hun gedrag zonder het te beseffen in allerlei betekenisstructuren. Wie in een bedrijf in een bepaalde positie terechtkomt, bij voorbeeld als chef, zal zich al spoedig, vaak zonder daar erg in te hebben, gaan gedragen volgens de ongeschreven regels die daar gelden voor bazen.

Tot de opvallendste cultureel bepaalde regels die noch bewust noch veranderbaar zijn, behoren de regels voor de *omgangstaal*. In het algemeen kunnen mensen de regels van hun taal heel goed toepassen. Maar ze hebben geen bewust besef van die regels. Nederlanders weten heel goed dat het voltooid deelwoord van ‘zeggen’ is: ‘gezegd’, en van ‘pochen’: ‘gepocht’. Maar welke regel dat gebiedt weten ze vaak niet. Sterker nog, wanneer men die regel wel

zou kennen, zou er niet veel veranderen. Zoals Lévi-Strauss het omschrijft:

‘Bijna alle taalgedrag bevindt zich op het niveau van het onbewuste denken. Terwijl we spreken hebben we geen bewustzijn van de syntactische en morfologische regels van de taal. Zelfs de wetenschapsbeoefenaar slaagt er nooit in om zijn theoretische kennis en zijn ervaring als spreker met elkaar te verbinden. Zijn manier van spreken verandert erg weinig als gevolg van de interpretaties die hij ervan kan geven’ (AS 65).

Wij menen te kunnen concluderen dat de betekenissen in menselijke levensuitingen niet altijd van het menselijk ingrijpen of het menselijk inzicht afhankelijk hoeven zijn, maar ook uit het leven, de techniek of de cultuur afkomstig kunnen zijn, en ook dat de dingen die mensen wel zelf doen met besef, gedragen worden door niet-bewuste betekenissen, en daar soms door doorbroken worden.

Over deze problematiek zullen wij ons in het vervolg herhaaldelijk buigen. Hier willen we het laten bij een citaat van de al eerder genoemde *Herder*:

‘Niet alleen filosofen hebben de menselijke rede verheven tot een oorspronkelijk, zuiver vermogen, onafhankelijk van zintuigen en organen; maar ook de zintuiglijke mens waant in de droom van zijn leven dat hij alles wat hij is door zichzelf is geworden. Deze waan is verklaarbaar, vooral bij de zintuiglijke mens. Het gevoel van autonomie dat de Schepper hem gegeven heeft, prikkelt hem tot handelingen, en belooft hem met het allerzoetste loon van de zelf voltooide handeling. (Echter), net zo min als een mens volgens zijn natuurlijke geboorte aan zichzelf ontspruit, net zo min is hij iemand die uit zichzelf geboren is in het gebruik van zijn geestelijke krachten’.³

1.6 Indeling van het boek

Zoals wij al eerder hebben betoogd ligt het in onze bedoeling een beschouwelijke antropologie te leveren. Om daartoe in staat te zijn is het nodig vergelijkingspunten te zoeken voor de beoordeling van menselijke levensuitingen. Wie het algemeen-menselijke wil destilleren uit de eindeloze variëteit van levensuitingen zal vaste referentiepunten moeten hebben. Die menen wij allereerst te kunnen vinden in het vergelijken van het leven van *mensen en dieren*. Daaraan is hoofdstuk 2 gewijd. Hoofdstuk 3 biedt een filosofische samenvatting van de concrete resultaten uit hoofdstuk 2. Aan de andere kant is zo’n vast referentiepunt te vinden in een vergelijking tussen de uiteenlopende menselijke *cultuurvormen*. Wat telkens in uiteenlopende cultuurvormen terugkeert kan met grote mate van waarschijnlijkheid algemeen-menselijk worden genoemd. Hieraan besteedt hoofdstuk 4 aandacht.

De hoofdstukken die daarna komen zijn erop gericht in een aantal fundamentele menselijke levensuitingen de bijdrage van mensen zelf daaraan (ingrijpen en inzicht) en de begrenzendende of doorbrekende factoren erin (wedervaren) te onderscheiden. Dat gebeurt in discussie met een aantal filosofen die sterk de nadruk leggen op menselijke vermogens, en weinig op wat mensen draagt en bedreigt.

Wij delen die hoofdstukken in naar de soorten van gedrag die wij hierboven al hebben onderscheiden. (Omdat de problematiek van zelf-doen en bepaald-zijn van minder belang is in de expressie laten we dat aspect van het menselijk leven verder buiten beschouwing). Allereerst gaan we in op het menselijk *beheren* van de werkelijkheid (hoofdstuk 5), vervolgens op het menselijk *verkeren* met hun omgeving en met andere mensen (hoofdstuk 6 en 7) en ten slotte op het menselijk streven naar *harmonie* tussen zelf-doen en bepaald worden (hoofdstuk 8). In al die vormen van menselijk gedragen zullen wij de aspecten van *ingrijpen* (activiteit) en *inzicht* van elkaar onderscheiden en plaatsen tegenover het *wedervaren* (datgene wat ingrijpen en inzicht bepaalt of doorbreekt).

Discussiepunten

1 (filosofisch): *Regels en intenties*

In de hierboven geschetste opvatting over regels en structuren die ten grondslag liggen aan menselijke levensuitingen, gaan wij uit van een tweetal eigenschappen die voor die regels en structuren bepalend zijn. De eerste is dat gebeurtenissen buiten die regels en structuren geen zelfstandige betekenis hebben, de tweede dat ze historisch van aard zijn in die zin dat het vroegere in het latere kan doorwerken. Wij menen dat deze voorwaarden voldoende zijn om het uitgangspunt van de hermeneutiek te onderscheiden van dat van de natuurwetenschap. Op grond van die opvatting is betekenis niet beperkt tot bewuste menselijke handelingen, maar strekt ze zich ook uit over de structuur van het leven, de techniek, de cultuur en de geschiedenis.

Met deze opvatting gaan wij in tegen een algemeen verbreide gedachtengang, namelijk dat men natuurwetenschap en hermeneutiek niet naar hun gerichtheid moet onderscheiden, maar naar hun onderwerp. De natuurwetenschap zou er zijn voor de natuur, de hermeneutiek voor menselijk handelen dat idealiter bewust en bedoeld is.

In zo'n *dualistische* opvatting zou betekenis uiteindelijk het gevolg zijn van menselijke intenties, van regels die in eerste instantie door mensen zelf zijn ingesteld (al hebben ze die vaak weer vergeten). Zo is de Britse filosoof *Winch* van mening dat alleen mensen zinvolle gedragingen vertonen, omdat alleen zij nadenken, en zich dus bewust kunnen zijn van wat ze doen. Volgens hem geven dieren daarentegen alleen reacties op prikkels, of vertonen ze blind gewoontegedrag (Winch ISS 63). De Nederlandse filosoof *De Boer* vindt

weliswaar dat Winch te veel nadruk legt op bewuste bedoelingen, maar hij is het met hem eens dat men menselijke sociale verschijnselen moet onderscheiden van natuurverschijnselen. De eerste worden volgens hem bepaald door potentieel bewuste regels, de laatste door empirisch-analytisch op te vatten wetten (GKP 143).

In zulke filosofieën is men afhankelijk van het natuurwetenschappelijk denken. Men probeert een apart terrein daarnaast te claimen. Maar de hermeneutiek is een *andere benadering*, die in beginsel ook voor de natuur te gebruiken is. Dat blijkt hieruit dat filosofen als Winch of De Boer geen recht kunnen doen aan het holistisch en historisch karakter van het *leven* bij mensen en dieren. Dat is niet intentioneel, maar ook niet zonder betekenis en geschiedenis.

Bovendien verbinden deze filosofen regels met eigenschappen die slechts voor enkele vormen van regels wezenlijk zijn, zoals de mogelijkheid van verandering, van redelijke fundering en de mogelijkheid van reflectie. Maar veel menselijke regels, ook wanneer ze geen direct levensfundament hebben, zijn niet te veranderen (bij voorbeeld de regels voor de logica). Veruit de meeste regels zijn niet te funderen op redelijke gronden (uiteindelijk komt men steeds uit bij levensgrondslagen of cultuurgewoonten). Ten slotte is reflectie op regels een randverschijnsel. Mensen kunnen heel goed handelen en taal gebruiken zonder daarover na te denken. De meeste cultuurgewoonten vinden ongereflekteerd plaats. En als mensen al zouden gaan reflecteren kan dat slechts geringe onderdelen van hun gedrag betreffen.

2 (filosofisch): Ontwikkelingsregels en wetten

Zoals wij hierboven al gesteld hebben is de natuurwetenschap slechts geïnteresseerd in voorwaardelijke samenhangen. Het gaat haar niet om concrete opeenvolgingen van gebeurtenissen die door hun betekenis met elkaar verbonden zijn. Wij laten *Popper* aan het woord:

‘hoewel we kunnen aannemen dat elke actuele opeenvolging van verschijnselen volgens de natuurwetten verloopt, is het van belang zich te realiseren dat praktisch geen enkele opeenvolging van zo’n drie of meer causaal verbonden concrete gebeurtenissen verloopt volgens één enkele natuurwet. Als de wind een boom doet trillen, en Newtons appel valt op de grond, dan zal niemand ontkennen dat deze gebeurtenissen beschreven kunnen worden in termen van causale wetten. Maar er is niet één enkele wet, zoals die van de zwaartekracht, en ook niet één bepaald stelsel van wetten dat de actuele of concrete opeenvolging van causaal verbonden gebeurtenissen kan beschrijven. Het idee dat een concrete opeenvolging of verloop van gebeurtenissen (afgezien van voorbeelden als de beweging van een slinger of een zonnestelsel) beschreven of verklaard kan worden door één wet, of door één bepaald stelsel van wetten, is eenvoudigweg fout. Er zijn noch opeenvolgingswetten, noch evolutiewetten’ (PH 117).

Deze gedachtengang is vanuit natuurwetenschappelijk oogpunt juist. Dat neemt niet weg dat concrete opeenvolgingen zoals historische ontwikkelingen of fasen in de evolutie niet te reduceren zijn tot verzamelingen van losse feiten. Er zijn hier wel degelijk regels en structuren aan te wijzen. Maar die regels zijn geen wetten:

(1) Wetten zijn universeel of desnoods statistisch. Zij worden in geringere of

grotere mate bevestigt of weerlegt door concrete gevallen van die wetten. Bij regels ligt dat anders. Die kunnen niet universeel van aard zijn omdat ze doorbroken kunnen worden. Bovendien bestaan hier *uitzonderingen*. Een natuurwet kent alleen gevallen die er wel of niet aan voldoen, maar de uitzonderingen op een regel zijn niet zo maar weerleggingsinstanties, maar *betekenisafwijkingen*. Een afwijkend dier (bijv. albino), een kind met een genetische storing (bijv. Mongool) vormen uitzonderingen in de normale geregelde ontwikkeling.

(2) Typerend voor ontwikkelingen volgens regels is dat men bij de bepaling van een relatie tussen gebeurtenissen gebruik maakt van 'the benefit of hindsight' (het voordeel van wijsheid achteraf). Men weet dat een ontwikkeling op een bepaalde wijze verlopen is en gaat van daaruit terugredeneren. Bij voorbeeld: men weet dat via een aantal tussenstadia de voorpoten van landdieren tot de vleugels van vogels geworden zijn. Dat had men tevoren nooit kunnen voorspellen. Maar nu men het weet kan men wel terugredeneren en zich afvragen volgens welke ontwikkelingsregels poten tot vleugels geworden zijn.

In de empirisch-analytische wetenschappen wordt gevraagd om universele relaties tussen aspecten van gebeurtenissen. Een gevolg moet dus uit een oorzaak te voorspellen zijn voordat men het gevolg kent. Die procedure is bij regels vaak niet mogelijk. Daar moet men gebruik maken van de kennis van de later voorgevallen gebeurtenis om de betekenisrelatie met de voorgaande aannemelijk te maken. Dat betekent dat men ook niet kan verklaren waarom een gebeurtenis *noodzakelijk* heeft plaatsgevonden, maar alleen hoe een al bekende gebeurtenis op grond van de betekenisstructuur van het verleden *mogelijk* is geweest. Op dit punt wijst wat de evolutie betreft een paleontoloog als *Schindewolf*: de evolutie is een onherhaalbaar en onomkeerbaar proces. Er is wel sprake van terugkerende trends en periodiciteiten, maar die zijn niet universeel geldig. Men kan hier dus alleen van *regels* spreken (Schindewolf PA 258).

3 (filosofisch): Hermeneutiek en filosofische antropologie

Alle kennis, of die nu via observatie of hermeneutische waarneming wordt verworven, betreft de werkelijkheid en behoort tot een bepaalde wetenschap. De vraag ontstaat dan: als wetenschap en hermeneutiek de werkelijkheid met hun uitgangspunten geheel kunnen bestrijken, wat blijft er dan nog over voor de filosofie?

Het probleem van de verhouding tussen wetenschappelijke en filosofische kennis is duidelijk verwoord door *Kant*. Hij stelt dat kennis die over de werkelijkheid gaat niet aan de ervaring vooraf kan gaan, maar daar altijd op moet berusten. Maar hoe kan de filosofie, die niet kan bogen op een eigen soort ervaring van de werkelijkheid, daar toch iets over zeggen? Anders uitgedrukt: hoe te vermijden dat de filosofie vervalt in pure speculatie, ijdel gesnap zonder deugdelijk fundament?

Kant loste dit probleem op door te stellen dat de filosofie niet direct over de werkelijkheid gaat, maar datgene onderzoekt waar men in de ervaringskennis altijd al van uit moet gaan. Zulke postulaten van de kennis noemt hij vormen en categorieën. De filosofie die deze vormen en categorieën laat zien is aldus gebonden aan de bestaande ervaringskennis over de werkelijkheid. Ze bespreekt

niet zomaar veronderstellingen, maar alleen de veronderstellingen van de bestaande wetenschappelijke kennis. Daarmee wordt speculatie vermeden. Nu heeft Kant de grondslagen onderzocht van de natuurwetenschap zoals die in zijn tijd opgeld deed. Zoals we hebben gezien is dit niet de enige vorm van kennisverwerving; er is ook hermeneutiek.

De hermeneutiek zoekt naar regels en structuren die de betekenis van gebeurtenissen bepalen. Maar die gebeurtenissen behelzen eigenlijk *alle menselijke levensuitingen*. Wat de filosofische antropologie dan doet is de hermeneutiek naar het filosofische niveau verheffen en, analoog aan Kants vraag naar de veronderstellingen voor de natuurwetenschap, vragen naar de veronderstellingen van het leven in het algemeen, die bestaan in algemene regels en structuren. Zulke regels die menselijke levensuitingen in het algemeen mogelijk maken noemen wij *levensvormen*.

Met de filosofisch antropoloog *Plessner* bepalen wij dan aldus de filosofische status van de wijsgerige antropologie:

‘Categorie betekent in het filosofisch taalgebruik een vorm waarnaar de ervaring zich voegt, maar die niet voortkomt uit de ervaring. Waarom zou het nu niet toegestaan zijn om de functie van de categorie los te maken uit de bijzondere toespitsing op de denk- en kennisvorm, en de vraag op te werpen naar andere, meer primitieve of fundamentele lagen van het bestaan? Moeten we de gedachte helemaal van de hand wijzen dat er voorbewuste, tot diepere bestaanslagen van de dragers van het leven, de organismen, behorende a priori vormen, existentiecategories, levenscategories zijn, waarop de oppositie en het samenzijn van het organisme en de wereld om hem heen berust?’ (SOM 65/6).

2 DIEREN EN MENSEN

2.1 Inleiding

Wanneer men iets over mensen in het algemeen wil zeggen, dan zal men vergelijkingspunten moeten hebben, waarmee het menselijk leven in verband kan worden gebracht. Een belangrijk vergelijkingspunt is gelegen in de verhouding van mensen met dieren.

Wanneer blijkt dat mensen en dieren verwant zijn in hun levensuitingen, wint ook de gedachte aan aannemelijkheid dat men mensen *in het algemeen* bepaalde kenmerken kan toeschrijven. Aan de ene kant zijn mensen en dieren verwant: ze zijn levende wezens die zich staande moeten houden onder uiteenlopende natuurlijke omstandigheden. Aan de andere kant zijn mensen, op grond van een aantal van hun natuurlijke eigenschappen, anders van aard dan dieren. Op die overeenkomsten en verschillen gaan we in de volgende paragraaf in.

De derde paragraaf betreft de vraag, waarin nu het verschil tussen mensen en dieren ligt. Daarin wordt een discussie gevoerd met degenen die menen dat mensen zich door een aparte eigenschap, de geest, van dieren onderscheiden.

De vierde paragraaf is gewijd aan een korte bespreking van de evolutieleer en de betekenis daarvan voor de plaats van mensen in de natuur.

2.2 Leven van dieren en mensen

In hoofdstuk 1 hebben we laten zien dat menselijke levensuitingen nooit op zichzelf staan, maar onderdelen vormen van grotere gehelen. Wij hebben daarbij het natuurlijk aspect onderscheiden van de aspecten van de mens zelf, en van de neerslag van zijn levensuitingen (p. 27 vv). In deze paragraaf gaan we die betekenisstructuur nogmaals na, nu met het oog op de overeenkomsten en verschillen tussen mensen en dieren.

1. Het natuurlijk aspect

We delen dit aspect weer in naar de invloed van de niet-levende natuur (a) en die van de levende natuur (b), al zijn die invloeden uiteraard niet van elkaar te scheiden.

a. *De niet-levende natuur.* Het leven van dieren is niet te begrijpen wanneer men het niet beschouwt in relatie tot de natuur waartoe zij behoren. Allereerst moet men hierbij denken aan de invloed van de elementen als aarde, lucht en water. Maar ook geografische en klimatologische omstandigheden, zoals de wisseling der jaargetijden, bepalen het bestaan van dieren. Deze betekenisafhankelijkheid van dieren van hun natuurlijke omgeving wordt duidelijk verwoord door Löwith:

‘De aarde, de aardse atmosfeer en kosmische stralingen zijn geen puur uiterlijke levensvoorwaarden, omdat ze bepaalde stoffen en energieën bevatten die nodig zijn voor het leven, maar de aardse levende wezens vormen samen met de levende aarde een hogere levenseenheid die een systeem van wederzijds op elkaar aangevoelen blijkt te zijn. Alle leven is afhankelijk van het ritme der jaargetijden en is dus niet alleen aards, maar ook kosmisch bepaald’ (KGE 229).

Nu is de natuurlijke omgeving voor levende wezens als dieren op andere wijze van betekenis dan voor niet levende dingen. Organismen ondergaan de invloed van de natuur anders dan stenen.

Allereerst is er bij levende wezens sprake van *aanpassing* aan de natuurlijke omgeving. Een pinguïn is door zijn bouw en gedrag toegerust om in het poolklimaat te leven. Dieren zijn door hun lijf aangepast aan uiteenlopende omstandigheden. Nu ondervinden ook stenen de invloed van elementen en klimaat: rivieren slijpen een bedding in de rotsen uit, een ijstijd drukt gesteenten op, zodat bergen en dalen ontstaan. Men kan echter niet zeggen dat de gesteenten op het klimaat zijn *afgestemd*, zoals dat bij dieren het geval is. In levende wezens onderkent men een *wisselwerking* met de natuur. Dat is ook hieraan te zien dat dieren niet alleen de invloed van de natuur ondergaan, maar daar ook als het ware vanuit zichzelf op reageren. Bij planten is het al zo dat ze niet alleen het effect van het licht ondergaan, maar zich daar ook naar toekeren. Vogels worden bepaald door klimatologische omstandigheden als zomer en winter. Maar ze reageren daar ook vanuit zichzelf op: ze trekken bij voorbeeld in de winter naar warme streken. Er is dus sprake van een ontvangen van prikkels, en een eigen transformatie daarvan in gedrag.

Op grond hiervan kan men vervolgens zeggen dat niet-levende dingen plaats innemen in de ruimte, maar dat dieren een eigen natuurlijke plaats hebben: de omgeving waarin ze verkeren en waarop ze reageren. Een steen in het

water is daarom iets anders dan een vis in het water. In het laatste geval is de natuurlijke omgeving een bestaansvoorwaarde voor de vis die er vanuit zichzelf op reageert (Plessner SOM 131). Op grond van deze relatie met de natuurlijke omgeving zijn dieren niet alleen lichamen, dingen, maar ook *lijven* die een zinvolle relatie hebben met die omgeving (Plessner DMA 173). Doordat de ene diersoort in zijn gedrag en lichaamsbouw aangepast is aan de ene omgeving en het ene klimaat, en de andere soorten aan andere omgevingen en klimaten, is er zoiets als een diergeografie: de gebieden waar soorten kunnen gedijen.

Hoewel mensen zichzelf graag beschouwen als vrije of geestelijke wezens zijn ook zij aangewezen op de natuur waartoe ze behoren. Ze worden bepaald door de opeenvolging van de seizoenen, moeten zich bijvoorbeeld tegen de winterkou beschermen. Om rechtop te kunnen lopen moeten ze zich, via een orgaan in het binnenoor, richten naar het veld van de zwaartekracht van de aarde.¹ Ook mensen reageren vanuit zichzelf op de natuurlijke omstandigheden waarop ze zijn aangewezen. Maar dit alles gebeurt bij mensen op andere wijze dan bij dieren. Een van de opvallende kenmerken van mensen is dat ze in hun aanpassing aan de natuur niet tot bepaalde omgevingen of klimaten beperkt zijn. Mensen kunnen op bijna alle plekken van de aarde, van polen tot evenaar, wonen. Men kan zeggen dat mensen met hun grote diversiteit aan bewoningsmogelijkheden, gespecialiseerd zijn in ongespecialiseerdheid. Ze bezitten meer bewoningsplaatsen dan welk ander levend wezen ook (Mayr PSE 395), en dat wijst erop dat mensen een nog grotere afstand hebben van hun natuurlijke omgeving dan dieren. Zoals Löwith het uitdrukt:

'Er is een planten- en een dierengeografie, die de verbreiding onderzoekt van bepaalde planten en diersoorten op aarde, terwijl de menselijke soort alomtegenwoordig is op aarde, als gevolg van de universaliteit van de menselijke organisatie' (FPA 335).

b. De levende natuur. Dieren verkeren niet alleen in wisselwerking met de niet-levende natuur, maar ook met de levende natuur.

Zij worden bepaald door hun levensomgeving: roofdieren hebben prooidieren nodig, tropische vogels kunnen alleen in regenwouden gedijen. Ook aan hun levensomgeving zijn dieren *aangepast*, in hun lichaamsbouw en gedrag: roofdieren hebben grote tanden en klauwen, prooidieren moeten het van hun snelheid hebben.

Dankzij de wisselwerking tussen dieren en gewassen, en tussen dieren onderling kan men spreken van een zeker *evenwicht* in de levende natuur, dat ook blijkt uit de zogeheten *voedselketens* (dieren en planten die elkaar nodig hebben als voedsel).

Levensomgeving, lichaamsbouw en gedrag van levende wezens vormen hierbij een *betekenisgeheel*: roofdieren kunnen slechts leven in bepaalde omgevingen (bijvoorbeeld savannen), zijn afhankelijk van bepaalde prooidieren, en die afhankelijkheid blijkt weer in hun lichaamsbouw (klauwen, tanden) en gedrag (snelheid, coördinatie van een aanval). Bepaalde soorten gedrag, zoals het kunnen besluipen van een prooi, zijn daarbij als het ware in de lijfelijke constitutie van het dier ‘ingebakken’: ze zijn instinctief. Samenvattend kunnen we zeggen dat de betekenis van het leven van dieren een ingewikkelde interactie vormt tussen factoren van omgeving, lichaamsbouw en gedrag (Plessner FCH 194/5).

Juist zo’n betekenseenheid is ook in het menselijk leven aan te treffen, maar die eenheid is, door de specifieke aard van het menselijk lichaam, de menselijke omgeving en het menselijk gedrag, anders van aard. Wij gaan dus uit van de hypothese van *Portmann* dat ook het menselijk leven een eenheid van omgeving, constitutie en gedrag is.

‘Gedaante en psyche, bestaanswijze en ontwikkeling blijken één geheel te vormen. Onze taal en onze van inzicht getuigende gedragingen, maar ook onze rechtopgaande lichaamshouding, ze komen tot ontwikkeling in een voortdurende wisselwerking tussen erfelijke aanleg en het al bestaande sociale milieu. Dit proces houdt ten nauwste verband met de schijnbaar zo zuiver somatische processen als het oprichten van het lichaam, en de vorming van de wervelkolom en het bekken, met processen dus die men vaak kunstmatig tracht te isoleren, omdat ze de dierlijke aspecten van ons menszijn zouden vertegenwoordigen. De eenheid in het menselijk bestaan treedt in dit ontwikkelingsproces zo duidelijk aan de dag, dat het zonder meer duidelijk wordt dat wij in elke beschrijving van de menselijke zijnswijze de voor beperktere doeleinden zinvolle scheiding tussen natuur- en geesteswetenschappelijke benaderingswijzen moeten laten varen’ (BM 130/1).

In een aantal concrete punten willen wij nu laten zien waarin mensen en dieren overeenstemmen en verschillen wat betreft deze levensbetekenissen.

- (1) *Omgeving*. Mensen zijn net als dieren afhankelijk van een levensomgeving. Zo hebben ze planten of dieren nodig om zich te kunnen voeden. Daar blijkt meteen een specifiek menselijke eigenschap: mensen hebben een veelzijdig dieet. Ze kunnen zowel plantaardig als dierlijk voedsel verwerken. Hun gebit en ingewanden zijn voor beide geschikt (Mayr PSE 383). Dat betekent dat mensen relatief onafhankelijk zijn van hun levensomgeving.
- (2) *Hersenomvang*. Het meest opvallende anatomische verschil tussen mensen en dieren is wel de reusachtige grootte van de menselijke hersenschors. Door deze omvang van de hersenen hebben mensen allerlei specifieke gedragsmogelijkheden, zoals het gebruiken van werktuigen en wapens op grote schaal, het instellen van cultuur.

(3) *Rechtopgaande houding.* Net zoals dat bij andere levende wezens het geval is, is het menselijk bestaan in hoge mate bepaald door de lichaamsbouw en de daardoor mogelijk gemaakte motoriek. Bij mensen heeft er wel een specifieke ontwikkeling plaatsgevonden. Hun skelet en motoriek zijn zo dat ze op twee benen kunnen lopen. (Bij chimpansees gebeurt dat slechts van tijd tot tijd) (Kortlandt AHE 59/60).

Door het lopen op twee benen kunnen mensen hun voorste ledematen vrijmaken voor nieuwe taken, zoals het gebruik van werktuigen en wapens (Mayr PSE 383/4). Bovendien maakte de rechtopgaande houding de specifieke menselijke vorm van de schedel mogelijk, waardoor deze een grote hoeveelheid hersenen kan bevatten. Ten slotte hangt de rechtopgaande houding samen met het verbeterd gezichtsvermogen van mensen (overigens ten koste van het reukvermogen) (Schindewolf PA 263).

Zo kunnen mensen dankzij deze rechtopgaande lichaamshouding hun handen vrijmaken, en hun omgeving van een grotere hoogte overzien. Die factoren dragen bij tot een relatief grote zelfstandigheid ten opzichte van de omgeving. Zoals *Plessner* het weergeeft:

‘Met de overgang naar de rechtopgaande houding heeft het naar voren gericht zijn van de ogen een groter blikveld bij draaiing van het hoofd tot gevolg, en levert de vrijheid in het bewegen van de arm een vergroting van het terrein van handelen op. In het samenwerken van oog en hand ligt tegelijkertijd een loskomen van de steunpunten van de grond. Zo bewerkstelligt een zuiver biologisch bepaalde verandering van de houding van het lichaam een verandering van het gedrag, die kan leiden tot de drempel van het maken van werktuigen’ (FCH 36).

(4) *Extra-uterien jaar.* De bioloog *Portmann* heeft erop gewezen dat de hogere zoogdieren hun voornaamste groei doormaken in de baarmoeder, zodanig dat ze vrijwel gereed voor het leven geboren worden. Hij noemt dieren die direct na hun geboorte zelfstandig zijn (bij voorbeeld paarden): *nestvlieders*, in tegenstelling tot de *nestblijvers* die nog lange tijd verzorging nodig hebben na hun geboorte (bij voorbeeld roofdieren). De hoogste zoogdieren zijn nestvlieders, ze zijn slechts korte tijd door de behoefte aan moedermelk (*Portmann* BM 66) en door de behoefte aan geborgenheid (*Bowlby* AL I 230/1) aan de moeder gebonden. Zo zijn jonge apen al in hoge mate zelfstandig, aldus *Portmann*.

Nu kunnen mensen net als dieren ingedeeld worden binnen dit schema van nestblijvers en -vlieders. Maar zij blijken een heel eigen status te hebben. Het eigenaardige van mensen is dat zij alle kenmerken hebben van nestvlieders, maar dat zij toch relatief veel te vroeg geboren worden. Ze blijven heel lang afhankelijk van de ouderlijke zorg. Omdat de mensenbaby zo lang onzelfstandig blijft noemt *Portmann* hem een ‘*secundaire nestblijver*’. Eigenlijk zou de mens een jaar langer in de baarmoeder moeten blijven. *Portmann* noemt

dat het *extra-uteriene* jaar. Dit jaar van afhankelijkheid van de moeder heeft een belangrijke betekenis. Allereerst is aldus te begrijpen hoe mensen zich via een leerproces kunnen ontwikkelen tot de rechtopgaande lichaamshouding. Maar bovendien wordt zo duidelijk hoe het mogelijk is dat het gedrag van mensen meer losstaat van aangeboren eigenschappen dan dat van dieren. In het extra-uteriene jaar kunnen mensen veel van hun omgeving leren. Gevolg is dat ze veel aan opvoeding te danken hebben en minder afhankelijk van instincten zijn dan dieren (zij het dat ze er niet los van staan!). Alleen door deze biologisch te vroege geboorte is dus de ontwikkeling van de wendbare menselijke intelligentie mogelijk. Aan dit voorbeeld kan men goed zien hoezeer 'biologische' en 'psychische' factoren met elkaar verweven zijn.

(5) *Permanente seksualiteit.* Net als de meeste hogere dieren planten mensen zich voort via paring. Opvallend is dat er bij de meeste dieren sprake is van een ritmische activiteit in de afwisseling tussen bront en seksuele onverschilligheid. Deze nu is bij de hogere apen al minder uitgesproken en bij de mens zo goed als verdwenen (Portmann BM 75). Deze factor is van betekenis, bij voorbeeld bij de grote verspreiding en de snelle toename van de menselijke bevolking over de aarde. Ook is het mogelijk dat de permanente seksuele bront betekenis heeft voor het sociaal gedrag van mensen. Het is niet ondenkbaar dat de frequente seksuele activiteit tussen mannen en vrouwen van belang is als versterking van de sociale banden tussen huwelijkspartners (Wilson HN 146).

Bij de hierboven vermelde betekenissen van de levende natuur voor het menselijk leven valt het op dat mensen meer dan dieren *afstand* kunnen nemen van die omgeving en van hun lijfelijke constitutie. Wij gaan daar in hoofdstuk 3 verder op in.

2. *Het aspect van het levend wezen*

Hierboven hebben we gezien dat dieren weliswaar bepaald worden door hun niet-levende en levende omgeving, maar dat er sprake is van een wisselwerking. Dieren worden niet uitsluitend bepaald door hun omgeving, ze reageren er vanuit zichzelf op. Wij laten dat zien aan de twee punten van expressie en gedrag.

a. *Expressie.* We hebben in het eerste hoofdstuk al gezien dat dieren een bepaalde vorm of kleur kunnen hebben die een betekenis heeft welke als het ware langs het dier zelf heengaait. Zo zijn bepaalde vissen bont gekleurd, wat de betekenis heeft dat ze afschrikwekkend zijn voor mogelijke tegenstanders. Maar soms gaat zo'n uitdrukking uit van het dier zelf, en daar gaat het hier om. We spreken van lijfelijke expressie wanneer de vorm van het

uiterlijk uitgaat van het dier zelf, bij voorbeeld in agressie, schrik, vreugde.

Lijfelijke expressie is uitdrukking van een wisselwerking tussen levend wezen en omgeving. Twee dieren die om een vrouwtje vechten hebben slechts een dreigende houding doordat ze op elkaar reageren. Een kat in het nauw heeft een tegelijk angstige en dreigende lichaamshouding doordat hij reageert op een dreiging. Daarbij is het opvallend dat een expressie voor degene die er vertrouwd mee is direct is waar te nemen. Men kan de agressie, angst of vreugde in een houding direct zien. Ten slotte is het duidelijk dat dieren elkaars expressie onmiddellijk kunnen herkennen. Wanneer een wolf aan een rivaal te kennen geeft dat hij zich gewonnen geeft door een kwetsbare plek aan te bieden wordt dit gebaar direct herkend: het gevecht is beëindigd. Zo bestaan er verzoenende gebaren die bij allerlei diergroepen op elkaar lijken. Degene die op verzoening uit is maakt zich klein tegenover degene aan wie hij zich wil onderwerpen, en verbergt signalen die een gevecht kunnen uitlokken. Zeehagedissen leggen zich plat op de buik voor hun overwinnaar, net als kalkoenen. Vissen vouwen hun vinnen samen; kapmeuwen draaien hun zwarte gezichtsmasker weg dat als dreigsignaal kan dienen (Eibl-Eibesfeldt SA 33).

Op het punt van lijfelijke expressie en de herkenning ervan lijken mensen op dieren. Zo zijn gelaatsexpressies die fundamentele emoties als vrees, afschuw, woede, verbazing en geluk weergeven, bij alle mensen vergelijkbaar en transcultureel herkenbaar (Wilson HN 63). Diverse uitdrukkingen van mensen en dieren zijn ook onderling vergelijkbaar. Zo kan men de glimlach van de zuigeling die als het ware automatisch (en door alle culturen heen) leidt tot ouderlijke liefde en affectie, vergelijken met soortgelijke signalen bij diersoorten (bij voorbeeld gepiep van kleine vogels dat leidt tot voedselverstrekking van de ouders). Bij sommige uitdrukkingen kan men zelfs een directe vergelijking maken tussen menselijke en dierlijke uitdrukkingen: een voorbeeld vinden we in de *imponeerhouding*.

‘Veel van de bewegingswijzen die ons aangeboren zijn vormen een oude erfenis van de menselijke soort, wat blijkt uit het feit dat we ze delen met de mensapen die ons het naast verwant zijn. Bij het dreigen rollen wij de armen naar binnen en laten de schouders omhooggaan. Tegelijkertijd worden de kleine spieren die de haren op armen, rug en schouders oprichten, korter, wat wij opmerken als een lichte hui-vering. Bij chimpansees vinden we dreiggedrag dat daar formeel gelijk aan is. Nog heden ten dage is de mensenman ertoe geneigd zijn schouders door kleding en versiering veel nadruk te geven. Daarbij zou een aangeboren voorkeur hem kunnen leiden’ (Eibl-Eibesfeldt LH 27/8).



Uit: Eibl-Eibesfeldt LH 29.

Hierbij valt het op dat chimpansees in hun dreiggedrag een beperkt repertoire van uitdrukkingsmogelijkheden hebben: opzetten van de haren, stampen met de voeten, laten zien van de hoektanden door de onderlippen naar beneden te halen. Al die uitdrukkingsvormen hebben mensen ook wanneer ze dreigen. Maar mensen zijn meer gevarieerd in hun dreigingen. Op het plaatje is te zien dat ze er allerlei vormen van kleding en versiering voor

kunnen gebruiken. De dreiging is daarmee minder direct. En die indirectheid kan nog veel groter zijn. Mensen kunnen op zeer afstandelijke manier dreigen, bij voorbeeld door het schrijven van een brief, het wegblijven van een feest, zelfs het spreken van zoetgevooisde woorden. Aan de ene kant is er dus verwantschap tussen fundamentele *menselijke* uitdrukkingen van het lijf en *dierlijke*, aan de andere kant is hier alleen sprake van een familiegelekenis, die steeds minder voor de hand liggend kan worden.

Hetzelfde geldt voor de uitdrukking van deemoedigheid. Uitingen van menselijke deemoed zijn verwant met die van dieren, maar kunnen cultureel gevarieerd zijn. Ook mensen maken zich klein. Maar ze doen dat op uiteenlopende manieren. Men kan hierbij denken aan het neerleggen van de wapens, het buigen van het hoofd, het afnemen van de pet.

b. Gedragsbetekenis. Wanneer men kijkt naar een foto van een aap die door een luipaard wordt achtervolgd, dan ziet men onmiddellijk dat de aap een tegelijk angstige en woedende gelaatsuitdrukking heeft. Maar de levensuitingen van luipaard en aap zijn ook op een andere manier zinvol: de hele achtervolging vormt een geheel van gebeurtenissen die elkaar op zinvolle wijze opvolgen. Beide dieren reageren op elkaar door een aantal doelgerichte *gedragingen* te vertonen. Deze gedragingen onderscheiden zich van uitdrukkingen doordat ze niet in één foto te vangen zijn: ze vormen een zinvolle tijdsopenvolging. Bewegingen als spel, vrolijkheid, angstreacties zijn alleen binnen een 'opeenvolgingsbetekenis' te begrijpen (Plessner DMA 160).

Hierbij kan men in gedragingen een onderscheid maken tussen meer *instinctief* bepaalde, en meer *aangeleerde* gedragingen. In veel gevallen hebben dieren slechts een bepaalde prikkel nodig, om vervolgens tot een vastgelegde serie acties over te gaan. Zij hoeven die acties niet te leren, ze hoeven er vaak zelfs geen voorbeelden van te zien. Zulke gedragingen noemen wij instinctief. Zo hoeven vogels niet te leren wat het gepiep van jonge vogels betekent: ze gaan automatisch over tot voederen. Net zo happen pasgeboren kikkers meteen toe wanneer hun oog op een bewegend insect valt (maar niet wanneer het insect stilzit) (Eibl-Eibesfeldt LH 31). Daarbij kan het instinctief gedrag zinvol zijn zonder dat het vanuit het dier op een doel gericht is. Het is dan wel *doelmatig*, maar niet *doelgericht*. Zo legt een eekhoorn maanden voordat de winter begint zijn wintervoorraad aan. Dat gedrag is *doelmatig*: het bevordert zijn overlevingskansen. Maar het is niet *doelgericht*: het dier kijkt niet maanden vooruit (Scheler SMK 19). Instinctief gedrag *kan* echter wel doelgericht zijn. De kikker die insecten hapt moet daarop gericht zijn.

Aan de andere kant komen er bij dieren gedragingen voor die niet instinctief

zijn vastgelegd, maar die *aangeleerd* zijn, door gedrag uit te proberen en succesvolle pogingen te herhalen. Met de hoogte van de ontwikkeling van een diersoort neemt in het algemeen de betekenis toe van de rol die individuele ervaringen en leerprocessen spelen. Hierbij verliest het instinctief gedrag niet aan belang, maar het wordt tot eenvoudiger elementen gereduceerd (Lorenz SB 69). Zo is iedereen er vertrouwd mee dat een kat leert waar hij zijn voedsel kan halen, en dat honden leren de tekenen te herkennen die erop wijzen dat de baas uitgaat.

Maar in aangeleerd gedrag blijven aangeboren neigingen en reacties een rol spelen. Allereerst kan leren slechts plaatsvinden op de aangeboren basis van het onderkennen van belonings- en strafprikkel (Eibl-Eibesfeldt LH 38). En bovendien kan leren volgens 'trial and error' slechts plaatsvinden wanneer er een aangeboren drang is om steeds opnieuw gedragingen uit te proberen (Scheler SMK 25). Dieren reageren niet alleen, ze hebben een aangeboren spontaneïteit (Lorenz SB 79/80). Bij aangeleerde gedragingen zal men vaker voorbeelden van gedrag vinden dat niet alleen doelmatig is maar ook doelgericht.

Nu kan men dierlijke gedragingen indelen naar de richting die ze hebben. Allereerst kan men gedrag constateren dat reageert op de omgeving, en dat gemotiveerd is door de *eigen behoeftenbevrediging* (1). Vervolgens hebben veel dieren een geheel andere vorm van gedrag tegenover hun *soortgenoten* (2). Ten slotte vinden we bij dieren *harmoniserende* gedragingen, vooral waar de omgang tussen soortgenoten gevaar loopt (3).

(1) '*Beheer*'. Dieren worden in hun interactie met hun omgeving allereerst bepaald door behoeften als die aan *zelfbehoud* (bescherming tegen aanvallers en natuurkrachten, voldoende voedsel) en aan *zelfontplooiing* (het verwerven van macht en bezit – bij voorbeeld van een prooi).

(2) '*Verkeer*'. Een belangrijk verschijnsel is dat dieren tegenover hun soortgenoten heel ander gedrag laten zien dan tegenover andere diersoorten. Wij noemen enkele voorbeelden waaruit dat blijkt.

– *agressie*. Het is veel ethologen opgevallen dat dieren hun soortgenoten op een heel andere wijze aanvallen dan bij voorbeeld hun prooi. In dat laatste geval is er eerder sprake van een zekere vreugde in de jacht, terwijl er slechts tegenover de eigen soort agressieve gevechten plaatsvinden. Ook de 'kritische reactie' van een dier dat in uiterste nood zijn aanvaller bespringt, verschilt van de agressie.

'Het is een merkwaardig feit dat dieren van één soort juist de soortgenoot bevechten. Er bestaat ook wel agressie tussen verschillende soorten: roofdieren vallen hun prooi aan. Wij beklemtonen expliciet dat men beide vormen uit elkaar moet houden. Agressie binnen de soort en die tussen soorten zijn vaak al van elkaar onderscheiden door het verloop van de beweging: een kat die een muis

aanvalt gedraagt zich daarbij heel anders dan bij de aanval op een rivaal' (Eibl-Eibesfeldt LH 77).

Dat dieren van dezelfde soort agressie tegen elkaar hebben is biologisch begrijpelijk. Soortgenoten vormen immers concurrenten van elkaar wat betreft het verkrijgen van voedsel. De agressie nu zorgt ervoor dat verschillende individuen van dezelfde soort afstand van elkaar houden. Daarmee worden de dieren verspreid over een grote ruimte, wat bevorderlijk is voor de ontwikkeling van de soort. Agressie heeft dan ook vaak te maken met het afbakenen van een eigen *territorium*.

Naast de afbakening van het eigen territorium is agressie ook van belang in de rivaliteit om het verkrijgen van vrouwtjes. Ook dit levert biologisch voordeel op:

'Nog een voordeel van agressief gedrag (naast dat van de verspreiding over territoria) ontstaat bij gevechten tussen rivalen. Zeer veel gewervelde mannetjes-dieren vechten tegen de voortplantingstijd met hun gelijken. De sterkere en gezondere exemplaren worden daarbij voor de voortplanting geselecteerd, en dat is vooral daar van belang waar de mannetjes de bescherming van het broedsel op zich nemen' (Eibl-Eibesfeldt LH 79).

Hoewel agressie dus op het eerste gezicht schadelijk lijkt te zijn is ze toch voordelig voor een soort: er ontstaat een gelijkmatige verdeling over territoria door en de meest geschikte mannetjes planten zich het vaakst voort.

– *vormen van samengaan*. Dieren hebben niet alleen agressie die specifiek is voor hun eigen soortgenoten. Ze leven ook op andere manieren met elkaar samen. Zo maakt *Lorenz* onderscheid tussen drie fundamentele vormen van samenzijn van dieren die alleen tussen soortgenoten voorkomen. Allereerst is er de *anonieme schare*. Daarin scholen dieren van dezelfde soort samen, zonder elkaar als individuen te hoeven herkennen. Maar ze reageren onmiddellijk gezamenlijk wanneer er gevaar dreigt. Het gedrag van één dier werkt al aanstekelijk. Zo gaan sommige vissoorten in een gesloten school zwemmen wanneer er gevaar dreigt. Heel belangrijk is daarnaast de *samenwerking* tussen dieren van dezelfde soort. Zo besluipen leeuwen hun prooi in een samenwerkingsverband waarbinnen verschillende dieren verschillende taken toebedeeld hebben. (Zo hebben de mannetjes andere taken dan de vrouwtjes). Tenslotte is er de *persoonlijke band*. *Lorenz* heeft op overtuigende wijze laten zien dat er bij allerlei diersoorten, zoals grauwe ganzen en apen, sprake is van het *persoonlijk herkennen* van een vaste partner. Dit gebeurt vooral waar een paar gezamenlijk voor nakomelingen zorgt, of waar de eigen jongen onderscheiden worden van die van andere ouderparen (*Lorenz SB*

242/3). Zo beschermen zeeleeuwen alleen hun eigen wijfje en hun eigen nakomelingen tegen aanvallers.

(3) *Harmonie*. Een specifieke vorm van gedrag is bij zeer veel diersoorten aan te treffen: het uitvoeren van *rituelen* waarin gedrag dat in het verkeer potentieel bedreigend is, *geharmoniseerd* wordt. Zo is agressie tussen dieren van dezelfde soort mogelijk bedreigend: er zou bloedvergieten uit kunnen voortkomen, wat ten slotte de soort als zodanig in gevaar zou kunnen brengen. De agressie wordt nu geuit in een ritueel waaruit wel een overwinnaar en een verliezer voortkomen, maar waarbij weinig bloedvergieten plaatsvindt.

Men zou hier kunnen spreken van een conflict van belangen. Aan de ene kant is het in het belang van de overwinnaar om zijn rivaal te doden, zodat hij onbedreigd kan beschikken over territorium en vrouwtjes. Aan de andere kant is dat niet in het belang van de soort: het reservoir aan mannetjes zou uitgeput kunnen raken. Het is dus in het belang van de soort dat de mannetjes ook elkaar ontzien. Dit *conflict* van belangen wordt opgelost door een ritueel, zoals een *toernooi*, of door het vertonen van *kinderlijk* of *kwetsbaar* gedrag door de overwonnenen, wat remmend werkt op de agressie van de overwinnaar. Wij laten *Eibl-Eibesfeldt* aan het woord:

‘Het ontzien van soortgenoten is even belangrijk als het van tijd tot tijd bevechten ervan. Uit twee aan elkaar tegengestelde vormen van selectiedruk ontstaat bij strijdbare dieren een conflict. Hoe wordt dat opgelost?

Wij nemen waar dat strijdbare dieren heel vaak gecompliceerde toernooiregels ontwikkeld hebben, die het mogelijk maken op onbloedige wijze te vechten. Toernooigevechten zijn in het dierenrijk wijd verbreid. Ratelslangen bijten elkaar nooit, de rivalen strijden volgens vaste regels. Ze heffen het voorste derde gedeelte van hun lichaam op en slaan met de koppen tegen elkaar, tot er een omvalt en het opgeeft. Ook veel vogels, vissen en zoogdieren vechten op de manier van het toernooi’ (LH 80/1).

Maar niet alle strijdbare dieren volgen dit patroon. Bij honden en wolven bij voorbeeld laat de verliezer zich op de rug vallen en watert een beetje. Dit gedrag lijkt op dat van een jong dier, en dat werkt remmend op de verdere agressie van de overwinnaar.

Een interessant voorbeeld van een specifiek ritueel geeft *Lorenz* in zijn beschrijving van het gedrag van een bonte baars. Het mannetje is woedend op het vrouwtje, en kan zich er niet van weerhouden aan te vallen. Het zet de aanval echter niet in op het vrouwtje, maar op een zich in de buurt bevindend ander dier (SB 247). *Tinbergen* spreekt in zo’n geval van ‘*redirected activity*’. In het dagelijks taalgebruik spreekt men hier van het ritueel van het *afreageren* van agressie. Omdat er een ‘taboe’ bestaat op het aanvallen van het vrouwtje wordt er een rituele aanval ondernomen op iets anders.

Wanneer we na deze beschrijving van de gedragingen van *dieren* onze aandacht vestigen op het gedrag van *mensen*, dan is het eerste dat opvalt dat het instinctief gedrag hier een minder expliciete rol speelt, en het aangeleerde gedrag een grotere plaats inneemt.

Mensen hebben in vergelijking met dieren een *instinct-armoede*. Ook al door het extra-uteriene jaar zijn menselijke gedragingen veelal door leerprocessen bepaald, en daarmee zijn mensen relatief *ongespecialiseerd*.

‘Inderdaad moet de mens de functies die hem zijn voorbehouden, zoals het blijvend opgericht zijn, de coördinatie van de zintuiglijke waarnemingen met het gebruik van de hand, het spreken, en ook in het algemeen de inpassing in de sociale omgeving, leren. Wij beschikken niet, zoals de dieren, over een geërfde motoriek, maar hebben een verworven motoriek met een scala aan variaties en nuanceringen die door geen enkel dier wordt bereikt, ook niet door de mensapen die ons het naast verwant zijn’ (Plessner FCH 34).

Als gevolg van die ongespecialiseerdheid en variatie vertonen mensen gedragingen die weinig meer met dierlijk gedrag gemeen lijken te hebben, zoals redelijk gefundeerde, op eigen beslissingen berustende handelingen. Maar hier moet men zich hoeden voor de verleiding om mensen een volkomen eigen plaats, los van de dieren toe te kennen. Om te beginnen zijn bij mensen instinctieve gedragingen niet afwezig, en vervolgens blijven aangeleerde, autonome menselijke handelingen doortrokken van levensbetekenissen die een verwantschap met dierengedrag hebben.

Wat betreft instinctmatig gedrag bij mensen hoeft men maar te denken aan de automatische, in alle culturen voorkomende vertederde reacties op zuigelingen. En ook kan men wijzen op het aangetrokken worden door seksueel prikkelende afbeeldingen. (Op die instinctieve reactie is veel succes van reclames gebaseerd).

Tot in de meeste abstracte, vergeestelijkte handelingen *blijven* bovendien verlangens en betekenissen voorkomen die mensen vergelijkbaar doen zijn met dieren. Zo zijn ‘geestelijke’ handelingen als het uitdenken van een wiskundig probleem of een filosofie niet los te zien van levensbetekenissen als: de behoefte macht te verwerven binnen een bepaalde hiërarchie, agressie tegen tegenstanders, het geven van tekenen van onderwerping aan machtiger rivalen (bij voorbeeld door ze vaak te citeren). Mensen hebben al snel het idee dat hun handelingen alleen bepaald zijn door hun eigen doelstellingen. Daarmee is voorzichtigheid geboden. De doelstellingen van mensen zijn vaak niets anders dan een bewuste vorm van natuurlijke doelmatigheid. Gedragingen als het groeten van bekenden, het aangetrokken worden door de andere sekse, het instellen van een hiërarchie, het afremmen van agressie, het volgen van een leider, het zich opofferen voor de eigen groep zijn even zo vele natuurlijke gebeurtenissen die primair hun betekenis ontleenen aan het leven dat mensen delen met dieren.

Wanneer men vervolgens let op de diversiteit in vormen van gedrag, dan valt het op dat de indeling die bij dieren kon worden gebruikt ook op mensen van toepassing is. Ook bij mensen is er allereerst gedrag dat alleen uit is op de eigen behoeftenbevrediging (*het beheer*) (1). Vervolgens is er gedrag dat ook rekening houdt met de zelfstandigheid van de omgeving, vooral soortgenoten (*het verkeer*) (2). En ten slotte kennen ook mensen *harmoniserend* gedrag in de vorm van rituelen (3).

(1) *Beheer*. Net zoals bij dieren het geval is zijn mensen er enerzijds op uit *zelfbehoud* te verwerven (veiligheid, stilling van honger en dorst), terwijl ze anderzijds *macht en bezit* verlangen te hebben. Hoewel mensen in hun verlangens naar beheer meer variatie kennen blijven deze verwant met vergelijkbare driften van dieren.

Daarbij valt het op dat mensen een veel uitgebreider en verfijnder gebruik van *werktuigen* kennen dan dieren. Het is onjuist om te denken dat alleen mensen het gebruik en de vervaardiging van werktuigen kennen. Dat is wijd verbreid in het dierenrijk. Bij het *gebruik* van werktuigen kan men denken aan het hanteren van strootjes door apen om mieren in een hoop te vangen. En apen kennen ook de *vervaardiging* van werktuigen voor specifieke doeleinden (bij voorbeeld het aan elkaar bevestigen van stokken om een hoog hangende banaan te pakken). Maar mensen kennen door hun specifieke voortbeweging en door hun intelligentie een gebruik van werktuigen op een schaal die in de dierenwereld niet voorkomt. Dat heeft al een basis in de menselijke motoriek. Zo wijst Kortlandt op het menselijk vermogen om voorwerpen bovenhands te werpen, waarbij de arm eerst gebogen, en dan gestrekt wordt (Kortlandt AHE 81/2). Daarmee kunnen mensen wapens als speren werpen met een trefzekerheid en kracht die hun langzamerhand de macht over roofdieren heeft gegeven.

(2) *Verkeer*. Mensen verschillen niet van dieren in die zin dat ze van nature een andere verhouding hebben met hun soortgenoten dan met andere soorten. Ook voor hen is het *beheren* van andere levende wezens en van niet-levende dingen anders van aard dan het *verkeren* met hun soortgenoten (mensen kunnen bovendien dankzij hun distantie ook verkeren met andere levende wezens, maar dat is secundair). Ook de vormen van verkeer die we hierboven bij dieren hebben onderscheiden zijn bij mensen te vinden:

– *agressie*. Agressie is een algemeen menselijk verschijnsel. Er zijn culturen waar hij meer gekanaliseerd is dan andere, maar mensen zijn en blijven agressief tegen elkaar (Eibl-Eibesfeldt LH).

De jager of de slager hebben tegen de dieren die ze doden geen agressie, of alleen secundair, als vorm van afreageren. Werkelijke agressie hebben mensen alleen in hun relaties met andere mensen, en het is opvallend dat dat juist heel vaak gebeurt wanneer mensen het idee hebben dat hun territoria overschreden worden.

‘Net zo als bij dieren leidt ook bij de mens agressie tot de territoriale afgrenzing van de groepen, en binnen de groepen tot het vormen van hiërarchieën. De territoriale agressie heeft de verbreiding van de mens over de aarde bevorderd en de kolonisering bewerkstelligd van gebieden die op zichzelf onherbergzaam zijn. Dat kwam doordat agressievere of in de wapentechniek verder voortgeschreden volkeren anderen verdrongen naar afgelegen gebieden. En dat is zo geweest tot in de moderne tijd – men kan bij voorbeeld denken aan de kolonisering van Noord-Amerika of Australië door de Europeanen’ (Eibl-Eibesfeldt LH 89).

Er is dus alle reden om te veronderstellen dat de ontwikkeling van techniek en beschaving in haar betekenis verbonden is met de agressiviteit van de volkeren die deze bezitten. De meest agressieve volkeren zijn de meest succesvolle. Zoals *Wright* het omschrijft:

‘Uit de oorlogszuchtige volkeren ontstond de beschaving, terwijl de vredelievende verzamelaars en jagers naar de uiteinden van de aarde werden verdreven, waar zij stapsgewijs worden uitgeroeid of geassimileerd, met alleen het twijfelachtige genoeg, te zien dat de landen die de oorlog zo effectief gebruikt hadden om hen te vernietigen en groot te worden, het slachtoffer zijn geworden van hun eigen middelen.’²

Maar ook in hun individuele bestaan worden mensen in belangrijke mate bepaald door territoriale agressie. Verschijnselen als eigen woningen met omheiningen, eigen kamers daarbinnen, eigen bezittingen en bankrekeningen, eigen dorpen en naties die verdedigd worden tegen binnendringers, zijn zonder deze agressie niet te begrijpen. Hoewel daarbij territoria niet direct in het geding zijn, zijn ook allerlei menselijke *concurrentieverhoudingen* (economisch, binnen een school, op een bedrijf) buiten de levensbetekenis van de agressie niet denkbaar.

– *vormen van samengaan*. Naast de specifiek op soortgenoten gerichte agressie kan men bij mensen ook de vormen van samengaan vinden die Lorenz bij dieren onderscheidde. Allereerst kennen mensen het samenzijn in een *anonieme schare*. In bijeenkomsten als het bijwonen van voetbalwedstrijden vindt men het verschijnsel van de groep waarvan de leden elkaar niet persoonlijk kennen, maar waarbij aanstekelijke emoties en reacties een belangrijke rol spelen. Ook vindt men in anonieme scharen reacties die te vergelijken zijn met het samenscholen van vissen bij gevaar: men hoeft maar te denken aan de door niemand speciaal gewilde opwinding en aanstekelijke vluchtreacties bij rellen.

Wat betreft de *samenwerking* tussen mensen kan al evenmin ontkend worden dat er sprake is van een natuurlijke basis. Allereerst is het niet onmogelijk dat het menselijk vermogen om in ingewikkelde sociale verbanden werk te verdelen en samen te werken een natuurlijke basis heeft in de miljoenen jaren oude gewoonte van mensen en hun voorouders om in sociaal

verband op jacht te gaan. Andere levende wezens die dit doen, zoals leeuwen, hebben ook een ver uitgewerkt sociaal systeem. Wij laten de sociobioloog *Wilson* aan het woord:

‘De enige andere vleesetende zoogdieren die grotere prooien vangen zijn leeuwen, hyena’s en Afrikaanse wilde honden. Elk van deze soorten heeft een uitzonderlijk vergevorderd sociaal leven, waarin de hoofdrol wordt gespeeld door het achtervolgen van prooien in gecoördineerde benden. De twee kenmerken, het vangen van grote prooien en het jagen in sociaal verband, zijn ongetwijfeld met elkaar verbonden’ (*Wilson* HN 86/7).

Iets van die natuurlijke basis van het menselijk samenwerken is wellicht nog daarin te herkennen dat de menselijke sociale organisatie in het algemeen beter werkt wanneer er gezamenlijk moeilijkheden van buitenaf overwonnen moeten worden. Hoewel het menselijk samenwerken een natuurlijke achtergrond heeft kent het een grotere variatie en ingewikkeldheid dan dierlijke samenwerkingsverbanden.

Ten slotte speelt de derde vorm van samengaan, de *persoonlijke band*, bij mensen een grote rol. Ook al kennen mensen daarin veel variatie, toch valt hier een verwantschap met dieren niet te ontkennen. Zo hebben mensen van nature een meer persoonlijke verhouding met hun eigen kroost en verwanten dan met anderen. Daarbij zijn verdediging van het eigen kroost en de verzorging ervan twee kanten van dezelfde medaille:

‘Het zorgen voor kroost houdt verdediging van het kroost in; en omdat de groep als uitgebreide familie beschouwd kan worden, is de verdediging van de groep met haar sterke emoties wel uit de verdediging van kroost en familie af te leiden. Gemeenschappelijke verdediging van kroost resp. verdediging van de groep bindt. Van de dieren die niet voor hun kroost zorgen, zoals bij voorbeeld de reptielen en amfibieën, kennen we geen groepsverdediging en geen strijdgemeenschappen. Het zorgen voor kroost daarentegen maakt al heel vroeg individuele samenwerkingsverbanden in geïndividualiseerde zorg voor jongen mogelijk, en biedt daarmee de vooronderstellingen voor een gedifferentieerd maatschappelijk leven’ (*Eibl-Eibesfeldt* LH 147).

— *taal*. Hoewel het menselijk verkeer verwantschap heeft met het dierlijk zijn er ook belangrijke verschillen. Een van de opmerkelijkste is het gebruik van *taal*. Dieren kunnen zich met elkaar verstaan via tekens met signaalkarakter. Hun ‘taal’ echter is begrensd tot het uitwisselen van signalen met een directe levensbetekenis: lokroep, waarschuwing, angstkreet, nestgeluiden, imponeergeluiden (*Plessner* FCH 40, *Monod* HN 195). Er zijn diverse pogingen ondernomen om met mensapen te spreken, vooral met chimpansees, en dan niet via het gesproken woord, maar via een tekentaal. Beroemd is het experiment van het echtpaar *Gardner* met chimpansees. Deze kunnen uiteindelijk zo’n 200 woorden en syntactische regels

leren.³ Over de aard van die tekentalen, of er nu sprake is van een werkelijke taal, of toch van een ingewikkelde conditionering, kan men van mening verschillen. In ieder geval is de menselijke taal wezenlijk anders van aard. Bij de taal van de chimpansee ontbreekt het abstraherend element: het kunnen spreken over dingen die zich niet in de onmiddellijke nabijheid bevinden. De mededelingen van de chimpansees zijn alleen betrokken op dingen en gewaarwordingen van het moment (Remane BEA 323). Daar komt bij dat een wezenlijk element van de menselijke taal, de inventiviteit ervan, ontbreekt (Wilson HN 27). De levensbetekenis van de menselijke taal is anders dan die van dieren. Bij mensen is er niet alleen van signalering sprake, maar ook van het vermogen om *over* iets te spreken, zelfs als het niet aanwezig is. Mensen hebben een zodanige afstand tot de werkelijkheid dat zij een object *als* object kunnen benoemen. Mensen kunnen zo een onderscheid maken tussen taal en werkelijkheid, deze met elkaar vergelijken:

‘Het mededelen in taal verloopt via representatie. Deze veronderstelt het vermogen om het bedoelde en het middel waarmee men bedoelt van elkaar te onderscheiden, dat wil zeggen datgene waarover we spreken en datgene waarmee we spreken te behandelen als gebieden die bij elkaar passen of niet, adequaat of inadequaat zijn. Zonder het vermogen van objectivering is er evenmin taal en spreken als het uitvinden van werktuigen’ (Plessner FCH 41).

Een gevaarlijk misverstand bestaat nu hierin dat mensen menen dat ze vanuit de taal als autonome instantie de werkelijkheid naar eigen believen zouden kunnen indelen. Dat is onjuist, want aan de ene kant is de taal zelf afhankelijk van de specifiek menselijke lichamelijke constitutie (bij voorbeeld de vorm van de schedel en de kaak, de tongspieren – Schindewolf PA 289). En aan de andere kant ligt het vermogen taal te gebruiken in een aangeboren structuur. Ten slotte zijn de dingen die mensen met taal doen, zoals het overtuigen van elkaar, het bieden van zekerheid in de werkelijkheid, het aanzetten van mensen tot activiteit (bevelen), het uiten van gevoelens als tederheid of woede, evenzovele natuurlijke uitingen van de mens. De functies van de taal bepalen niet alleen het menselijk leven, maar worden evenzeer bepaald door de menselijke natuurlijke behoeften en verlangens.

(3) *Harmonie*. Sommigen zullen zich erover verbazen dat ook menselijke rituelen, die ver van de dierenwereld verwijderd lijken te zijn, toch natuurlijke aspecten hebben. Niettemin is dit het geval. Zelfs kunnen menselijke rituelen begrijpelijker worden wanneer ze met dierlijke vergeleken worden, die vergelijkbare functies hebben. Wij laten de filosoof *Midgley* aan het woord:

‘Waarom werken culturele rituelen? Waarom zijn ze zo overheersend? Want het is van belang zich te herinneren dat menselijk ritueel niet beperkt is tot georganiseerde officiële gebruiken – bij voorbeeld in de religie of de regering. Officiële gebruiken zijn in feite vaak wat zwak en in verval vergeleken met de onofficiële die zulke dingen omgeven als vechten, gokken, drinken en vloeken. Onze behoefte aan culturele rituelen lijkt een uitvloeisel te zijn van onze behoefte aan natuurlijke’ (BM 313).

Net zoals bij dieren het geval is hebben mensen behoefte aan harmonie wanneer er van verlangens sprake is die in conflict met elkaar zijn. Zo kennen ook mensen uitgebreide rituelen die ertoe dienen agressie in niet-bloedige banen te leiden. De vormen van ritueel die we bij dieren onderscheiden zijn ook hier aan te treffen. Zo kennen mensen *toernooien* ter regulering van agressie: bij voorbeeld sportwedstrijden, duels. Vergelijkbaar hiermee zijn ook allerlei vormen van vertoon die vijanden moeten afschrikken, zoals het vertonen van spieren, opzichtig-agressieve kleding, militaire parades, vertoon van wapenen, krijgshaftige taal. Al dergelijke rituelen hebben enerzijds de functie dat zij de strijdlust verhogen, anderzijds dat zij potentiële vijanden afschrikken en dus bloedvergieten kunnen voorkomen.

Maar ook hebben mensen allerlei rituelen om de agressie van de overwinnaar te temperen. Men kan denken aan het zich klein maken (buigen), aan het neerleggen van de wapens, aan het strijken van de vlag, het uitsteken van een witte vlag. Zulke rituelen hebben een agressie-remmende uitwerking op de overwinnaar, maar niet altijd (zie discussiepunt).

Ook het afreageren van agressie wanneer er een taboe rust op de directe ontlading ervan is niet alleen bij dieren aan te treffen (zie p. 50). Dit is ook bij mensen vaak te vinden (in plaats van de vrouw te slaan wordt het meubilair geschopt, of krijgen de kinderen ervan langs).

Menselijke rituelen hebben vaak een natuurlijke basis, maar omdat mensen afstand kunnen nemen van hun omgeving en van zichzelf hebben ze een veel wijdere strekking dan dierlijke. Een belangrijke vorm van ritueel die wel bij mensen maar niet bij dieren voorkomt is het ritueel ten aanzien van de dood. (Zie verder hoofdstuk 4).

3. *De neerslag van levensuitingen*

Dieren veranderen door hun aanwezigheid en door hun gedrag de omgeving waarin ze verkeren. Ze wonen in zelfgemaakte behuizingen als nesten, legers, holen. Soms kunnen volgende generaties van de neerslag van de activiteiten van vorige gebruik maken. In zekere zin verkeren zij dan in een zelfgemaakte omgeving.

Daar komt bij dat dieren soms door leren *gewoonten* kunnen verkrijgen die

niet teloorgaan met de vinder ervan, maar die van generatie op generatie worden overgedragen. In zekere zin kan men zeggen dat hier het begin van een *cultuurpatroon* is te vinden (zie Wilson HN 32).

‘Echte traditie is er alleen bij die diervormen die een groot vermogen tot leren combineren met een hoge ontwikkeling van hun maatschappelijk leven. Gebeurtenissen van deze soort zijn bij voorbeeld aangetoond bij duiven, grauwe ganzen en ratten. Maar de overgeleverde vormen van kennis zijn beperkt tot heel eenvoudige dingen, zoals dressuur ten aanzien van wegen, kennis van bepaalde soorten voeding of gevaarlijke vijanden, en, bij ratten, kennis omtrent het gevaar van vergiften’ (Lorenz SB 104).

Bij mensen speelt de neerslag van levensuitingen in een technische en culturele wereld een veel belangrijker rol dan bij dieren. Hun technische wereld kan zo alomvattend zijn dat zij zich helemaal uit de natuur teruggetrokken lijken te hebben. En ook veranderlijke culturele tradities spelen in menselijk gedrag een grote rol. Maar wederom zou het onjuist zijn te menen dat mensen zich door hun variabele techniek en cultuur volkomen zouden kunnen losmaken uit het leven dat ze met dieren gemeen hebben:

(1) Culturele instellingen verschillen van elkaar, maar niet zo dat ze niet voldoen aan behoeften die voortkomen uit het menselijk leven dat verwantschap heeft met het dierlijke: rechtbanken dienen territoriumafbakening, het huwelijk reguleert de seksualiteit, alle culturen kennen regels voor hiërarchische verhoudingen. Wij zullen daar verder in hoofdstuk 4 op ingaan.

(2) Vervolgens dient men niet uit het oog te verliezen dat mensen er niet voor of tegen kunnen kiezen om in een culturele traditie te leven. Het ligt in de menselijke *natuur* dat mensen geen welomschreven plaats in de natuur hebben, zodat zij zijn aangewezen op een ‘tweede natuur’ van cultuur en traditie. Zoals *Plessner* het uitdrukt:

‘De dwang tot cultivering als zodanig ligt in de voorgegeven levensvorm die het menselijke van de mens bepaalt’ (FCH 59/60).

Het is dan ook niet mogelijk om ‘natuurvolken’ van ‘cultuurvolken’ te onderscheiden. Ook primitieve samenlevingen leven niet buiten een cultuur om in de natuur. Daarin spelen een technische traditie, sociale orde en ritueel net zogoed een rol als in Europa (Portmann BM 77).

Wij menen uit deze paragraaf te kunnen concluderen dat in alle aspecten van de levensuitingen die we hebben besproken er verwantschap bestaat tussen het leven van dieren en mensen. Ze worden beide bepaald door hun natuurlijke omgeving (niet-levend en levend). Ze hebben min of meer con-

stante en vergelijkbare vormen van expressie en gedrag. En hoewel mensen meer dan dieren in een variabele technische en culturele wereld verkeren blijven ze daarin toch deelhebben aan hetzelfde leven als dieren. Wanneer dat juist is, is er tevens reden om te veronderstellen dat mensen door alle individuele en culturele variatie heen toch deelhebben aan *één en dezelfde menselijke levensvorm* die ze niet naar willekeur kunnen veranderen, en die relatief constant is in de geschiedenis. Deze gedachte zal verder bevestigd worden door het onderzoek naar constanten in menselijk gedrag tussen uiteenlopende culturen (hoofdstuk 4).

2.3 Wat onderscheidt mensen van dieren?

Veel filosofen hebben vruchteloos hun energie besteed aan de vraag of mensen en dieren nu meer verwantschap met elkaar hebben of eerder van elkaar verschillen. Die vraagstelling is vruchteloos omdat men altijd voor beide standpunten argumenten kan aanvoeren, afhankelijk van wat men wil bewijzen. Sommigen zeggen: wanneer men het infusiediertje, de chimpansee en de mens vergelijkt, dan moet men niet infusiediertje en chimpansee samen tegenover de mens plaatsen, maar moet men wijzen op de verwantschap van chimpansee en mens tegenover het eencellig wezen (Landmann PA 125). Maar met hetzelfde gemak kan men eigenschappen van mensen noemen die noch eencelligen noch apen hebben, zoals het verwijzen naar dingen in taal.

Deze vraag verliest zijn actualiteit wanneer men niet langer uitgaat van een opvatting die een lange traditie heeft, namelijk dat mensen dieren zijn plus een speciale eigenschap, de geest. Uit bovenstaande paragraaf blijkt dat die opvatting langs de werkelijkheid heen gaat: mensen zijn immers in hun lichamelijke eigenschappen al heel anders dan dieren (bij voorbeeld hersenen, rechtoplopen), en in hun 'geestelijke' eigenschappen lijken ze op dieren: wiskunde of filosofie zonder agressie is bij voorbeeld niet mogelijk. Wij menen dat mensen geen dieren zijn plus nog iets, maar dat ze *geheel* deelhebben aan hetzelfde leven, maar dat op *geheel* andere wijze doen. De beschrijving van menselijke levensuitingen valt niet samen met die van dierlijke levensuitingen, maar staat er evenmin los van. Deze beschrijvingen zijn *analoog, metaforisch* ten opzichte van elkaar. Het leven dat mensen en dieren gemeen hebben is niet één identieke eigenschap, waar in het geval van mensen een nieuwe eigenschap wordt toegevoegd, maar in het ene en in het andere geval heeft *hetzelfde* begrip een *andere* betekenis.

Men kan dit overdragen van betekenissen van de ene levensvorm naar de andere vergelijken met de variaties waaruit sommige muziekstukken bestaan. Het zijn allemaal variaties op een en hetzelfde thema; toch hoeft dit

thema zich niet in iedere variatie als identieke kern te manifesteren. Het woord leven wordt toegepast op dieren en mensen, maar heeft in beide gevallen een verschillende betekenis (zie Merleau-Ponty SC 188).

Zo kan men recht doen aan het gegeven dat mensen ook in hun meest geestelijke eigenschappen met andere levende wezens verbonden zijn, terwijl anderzijds hun meest lichamelijke eigenschappen al door en door menselijk zijn.

Deze opvatting kan men aantreffen bij de zeventiende-eeuwse in Nederland levende filosoof *Spinoza*. Hij wijst erop dat zowel mensen als dieren worden bewogen door driften – mensen onderscheiden zich dus niet primair door hun geestelijke verlangens van dieren. Maar de driften van mensen en dieren verschillen, omdat de hele menselijke natuur verschilt van de hele dierlijke natuur. Zo worden zowel paarden als mensen bewogen door de voortplantingsdrift, maar paarden hebben een paardendrift, mensen een mensendrift (Eth III. 57. Scholium).

Mensen komen geheel overeen met dieren, en ze verschillen er ook helemaal van. Dit wordt duidelijk weergegeven door de negentiende-eeuwse filosoof *Feuerbach*:

‘De mens onderscheidt zich geenszins alleen door het denken van het dier. In tegendeel, zijn hele wezen verschilt van dat van het dier. Stellig is degene die niet denkt geen mens, maar niet omdat het denken de oorzaak is, maar alleen omdat het een noodzakelijk gevolg en een noodzakelijke eigenschap van het menselijk wezen is. Zelfs de maag van een mens, hoe verachtelijk we daar ook op neerkijken, is geen dierlijke, maar een menselijke maag. Laat een mens zijn hoofd behouden, maar geef hem de maag van een leeuw of een paard – dan houdt hij zeker op mens te zijn. Ik ben een reëel, een zintuiglijk wezen: het lijf behoort tot mijn wezen’ (GPZ 53, 56).

Met *Heidegger* kunnen we concluderen dat mensen verwant zijn aan dieren, maar er toch door een afgrond van gescheiden zijn (Hum 155/7).

Wanneer het leven zo niet op identieke, maar op analoge wijze aan mensen en dieren wordt toegeschreven, dan kunnen bevindingen over dierengedrag niet zonder meer overgedragen worden naar menselijk gedrag. Tevens stelt *Eibl-Eibesfeldt* dat de geldigheid van hypothesen die aan de hand van dieren zijn opgesteld, nog getoetst moeten worden door onderzoek bij mensen (SA 11) (Zie discussiepunt).

Wanneer het juist is dat menselijke levensuitingen betekeniseenheden vormen van de omgeving, de lichamelijke structuur en het gedrag, waarbij de mens niet een dier is plus een daarbovenop liggende geest, dan is het nodig een discussie aan te gaan met opvattingen die menen dat de mens gesplitst moet worden in een lichamenlijk en een geestelijk deel, waarbij de geest wordt

gezien als het definiërend kenmerk van het menselijke. Wij zullen zien dat deze *dualistische* benaderingswijze belangrijke inzichten oplevert, maar niet op alle punten de menselijke werkelijkheid kan weergeven.

De grote zeventiende-eeuwse filosoof *Descartes* is een van degenen geweest die het dualisme duidelijk naar voren hebben gebracht. Hij was diep onder de indruk van de prestaties van de natuurwetenschap van zijn tijd. Dit succes berustte voor een groot deel hierop dat de natuurwetenschap voor het eerst wiskundig werd opgevat. De beoefenaar van die wetenschap *ziet af* van allerlei kwaliteiten van objecten die met de zintuigen waar te nemen zijn, zoals de kleur, de zwaarte, of de ondoordringbaarheid ervan. Hij tracht waar mogelijk kwaliteiten op exact meetbare wijze weer te geven. Zo kan men van een kleur een natuurkundige beschrijving geven door de golflengte ervan te noteren. Descartes ging zover dat hij meende dat de natuur eigenlijk wiskundig van aard *is*, dus niet alleen maar zo te beschrijven is. Mensen denken wel dat de kennis die ze via hun zintuigen verkrijgen zeker is, maar dat berust op een misvatting, aldus Descartes. De zintuiglijke kwaliteiten van een ding (bij voorbeeld een stuk was) kunnen sterk veranderen. Wanneer men het stuk was in de buurt van een vuur brengt verliest het zijn oorspronkelijke vorm, kleur, en geur. De enige kwaliteit die constant is, is volgens Descartes een niet-zintuiglijke kwaliteit, de rationele, meetbare kwaliteit van de *uitgebreidheid* of *extensie* (lengte, breedte, hoogte) (Med II). Voor Descartes is de natuur dus niet een godin, of een geheel van krachten, maar een geheel van kwantitatief te beschrijven substanties.

Nu is volgens Descartes uiteindelijk ook het menselijk lichaam een materiële substantie, en dus kwantitatief op te vatten. Maar dat betekent voor hem niet dat de mens samenvalt met zijn lichaam, in tegendeel. Volgens hem is het lichaam geen wezenlijk onderdeel van de mens. Dat laat Descartes zien via de filosofische procedure van de radicale twijfel. Als mensen in een filosofische stemming zijn, dan kunnen ze aan alle materiële substanties twijfelen. Deze zouden bij voorbeeld slechts in de verbeelding kunnen bestaan, of mensen worden voorgespiegeld door een kwade genius. Zo kan een mens ook op filosofische wijze twijfelen aan zijn eigen lichaam. Maar het opvallende is dat mensen toch niet aan zichzelf kunnen twijfelen. Zodra iemand twijfelt, kan hij er immers niet aan twijfelen dat er iemand is die twijfelt. Descartes drukt die reflectie uit in de beroemde formulering '*ik denk dus ik ben*' (cogito ergo sum). Zodra iemand denkt, bij voorbeeld twijfelt, dan moet hij er al zijn. Een denker kan niet aan zichzelf als denker twijfelen.

Dit is voor Descartes aanleiding om te stellen dat de denker *ook* een substantie is, maar niet een uitgebreide. De mens als denker is een geheel andere, een niet-materiële substantie, een *denkende* substantie. Voor Descartes zijn uitgebreidheid en denken de fundamentele eigenschappen van

twee soorten substanties die tot op grote hoogte *onafhankelijk* van elkaar zijn.

Dit heeft verreikende gevolgen voor Descartes' mensopvatting. Omdat hij een splitsing aanneemt tussen de uitgebreide en de denkende substantie, ontstaat de vraag wat de mens nu voor substantie is. Descartes' stelling dan is dat lichaam en geest van de mens wel bij elkaar horen, elkaar zelfs doordringen, maar dat de mens uiteindelijk, theoretisch beschouwd, geest is (daartoe behoren dan activiteiten als denken, willen, herinneren). De uitgebreidheid (dus het lichaam) behoort niet wezenlijk tot de menselijke aard. Dat betekent dat de mens in wezen een geestelijk wezen is dat los gezien kan worden van de materiële werkelijkheid, van andere mensen, van de dieren, en van zijn eigen lichaam. Descartes geeft dit als volgt weer:

'Ik beoordeelde aandachtig wat ik was, en ik zag dat ik kon doen alsof ik in het geheel geen lichaam had, en dat er in het geheel geen wereld was, en evenmin een plaats waar ik was; maar daarom kon ik nog niet doen alsof ik in het geheel niets was; in tegendeel, uit het feit zelf dat ik eraan dacht de waarheid van de overige dingen te betwijfelen, volgde zeer duidelijk en zeer zeker dat ik was. Als ik daarentegen opgehouden had te denken, had ik geen enkele reden om te menen dat ik geweest was, ook al was de rest van wat ik me voorgesteld had volkomen waar geweest. Hierdoor zag ik in dat ik een substantie was waarvan de hele aard of natuur slechts bestaat in denken. Deze heeft om te zijn geen enkele plaats nodig en is ook van geen enkele materiële zaak afhankelijk. Gevolg is dat dit ik, dat wil zeggen de geest waardoor ik ben wat ik ben, geheel onderscheiden is van het lichaam, en ook gemakkelijker te kennen is dan het lichaam. Ook al was dat lichaam er niet, dan nog zou de geest niet ophouden alles te zijn wat hij nu is' (DM 32/3).

Wanneer men Descartes' mensopvatting beoordeelt dient men nooit uit het oog te verliezen dat zijn denken in hoge mate bepaald is door het succes van de natuurwetenschap, en vooral van de medicijnen uit zijn tijd. De reductie van het menselijk lijf tot een materieel object of tot een machine (voor Descartes in wezen hetzelfde) is van onschatbare betekenis geweest voor het begrijpen van lichamelijke processen en de genezing van ziekten. Toen men de werking van het hart ging vergelijken met de werking van een machine, namelijk een pomp, kon men allerlei verschijnselen als de bloedsomloop begrijpen, en was de basis voor de geneeskunde gelegd.

Zoals iedere filosofische wereldbeschouwing bevat ook die van Descartes waarheid, maar vormt ze ook een paradox die een zekere scheefheid van benadering verraadt. Uitspraken als 'het menselijk lichaam is een machine', en 'de mens is eigenlijk geest' zijn nuttig maar paradoxaal.

Dat zag Descartes zelf ook heel wel in. Hij beschouwde de volkomen

scheiding van lichaam en geest als een *theoretische* procedure. In de praktijk van het dagelijks leven wordt dit onderscheid niet gemaakt en hoeft het ook niet gemaakt te worden. Mensen zien met hun zintuigen dat hun geest hun lichaam beweegt, en dat het lichaam invloed heeft op de geest. Wanneer men niet mediteert als filosoof, maar zich in het dagelijks leven bevindt, dan ziet men de vereniging van lichaam en geest, aldus Descartes⁴ (Oudemans RVK 50-101).

Met zijn opmerking dat de scheiding tussen lichaam en geest produkt is van een theoretische procedure laat Descartes iets belangrijks zien. Om die scheiding op te merken moeten mensen iets *doen*, ze moeten hun normale blikrichting *veranderen*, ze plegen, zoals filosofen dat noemen, een *reductie*. In zo'n reductie *zien zij af* van de normale betekenis die mensen aan hun eigen lijf en dat van anderen toekennen.

In het dagelijks leven immers zien mensen zichzelf niet als driedimensionale lichamen, maar zien zij hun lijf als *drager van levensbetekenissen*. Met *Wittgenstein* moet men zeggen: de menselijke instelling tegenover een lichaam is anders dan die tegenover een levend lijf (PU 283/6). Deze verhouding is zelfs primair ten opzichte van de objectiverende, theoretische relatie met een driedimensionaal lichaam (Plessner SOM 35, 294).

Deze verhouding met het levende lijf is een verhouding met een drager van *betekenissen*: uitdrukkingen van kracht en zwakte, van emoties, zinvolle gedragingen. Daarbij is het levend lijf in zijn zinvolle relaties *noch* psychisch *noch* fysisch, het is *psychofysisch indifferent*, of, met een term van Merleau-Ponty: *ambigu*. Een boze gelaatsuitdrukking bevindt zich niet 'in' een geest achter het gelaat, en is ook niet hetzelfde als een aantal fysische trekken. Mensen zien gezichten *meteen* als boos of vriendelijk. Dat is de primaire bestaanswijze ervan, die *voorafgaat aan* de verdeling in lichaam en geest. Men kan deze indifferentie of ambiguïteit goed laten zien aan een voorbeeld van gedrag dat Wittgenstein analyseert. De uitspraak waar het om gaat luidt: 'Hij voelde zich onrustig en wierp zich op zijn bed van de ene naar de andere kant'. Op het eerste gezicht lijkt het of het eerste gedeelte van de uitspraak gaat over de geest, en het tweede over het lichaam van de man. Maar is dat wel zo? Om te beginnen is het merkwaardig dat men opmerkingen over het geestelijke en het lichamelijke zo zonder problemen in één uitspraak naast elkaar kan gebruiken (Wittgenstein PU 421). Vervolgens kan men zich afvragen of de twee zinsdelen wel los van elkaar staan. Is het zich heen en weer werpen op een bed niet juist in zijn betekenis een uiting van onrust? Kan onrust wel anders geconstateerd worden dan via lijfelijke uitdrukkingen en gedrag? Is het gedrag wel te begrijpen zonder het als betekenisvol gedrag op te vatten? 'Zich heen en weer werpen' is toch iets anders dan 'de plaatsverandering van lichaam X van zijde a naar zijde b'. Het is duidelijk dat hier sprake is van twee aspecten van een en hetzelfde

psychofysisch indifferente gebeuren. Zoals *Scheler* het stelt: 'Een en hetzelfde leven is het, dat in zijn innerlijk psychische, in zijn verschijnen aan anderen lijfelijke vormgeving bezit' (SMK 72/3).

Wat hier gezegd wordt over het eigen lijf geldt evenzeer voor de lijven van anderen. Mensen zien elkaar van nature als levende lijven die gedrag met betekenis laten zien, en niet als automaten of als geesten die zich achter die automaten bevinden. Zoals *Wittgenstein* het weergeeft:

'Maar kan ik me niet voorstellen dat de mensen om me heen automaten zijn, geen bewustzijn hebben, ook al is hun handelwijze dezelfde als daarvoor? Maar probeer nu eens in de gewone omgang, bij voorbeeld op straat, aan deze idee vast te houden! Zeg bij voorbeeld tegen jezelf: 'Die kinderen daar zijn niets dan automaten; al hun levendheid is puur automatisch'. En deze woorden worden of helemaal nietszeggend voor je; of je produceert in jezelf bij voorbeeld een soort griezelig gevoel, of iets dergelijks. Een levende mens zien als automaat is analoog aan het beschouwen van een figuur als grensgeval, of variatie van een andere figuur, bij voorbeeld een kruis in een raam als swastika' (PU 420).

Alleen vanuit de gedachte dat menselijk en dierlijk leven betekenisvol is, voordat er van uitgebreidheid of geest sprake is, kan men begrijpen dat een levend wezen niet hetzelfde is als een automaat (1) en dat er betekenis kan zijn zonder dat er geest is (2).

(1) Hoewel de dualistische opvatting van Descartes zinvol is voor specifieke doeleinden, zoals de geneeskunde, kan in die opvatting geen verklaring gegeven worden van het verschil tussen niet-leven en leven. Hij moet lichamen van mensen en dieren wel opvatten als machines. *Scheler* heeft dit probleem duidelijk verwoord. Over het dualisme zegt hij:

'het wegrukken van de mens uit de moederarmen van de natuur was daar het gevolg van – ook de fundamentele categorie van het *leven* en de oerverschijnselen daarvan werden daardoor met een pennestreek gewoon afgevoerd uit de wereld. De wereld bestaat voor Descartes uit niets dan 'denkende' punten en een reusachtig, wiskundig te onderzoeken mechanisme' (SMK 72).

Descartes beschouwt inderdaad dieren en automaten als identiek:

'als er zulke machines waren, die de organen en het uiterlijk van een aap hadden, of van een ander redeloos dier, dan hadden we geen enkel middel om in te zien dat ze niet volstrekt dezelfde aard hadden als die dieren' (DM 56).

Maar de zinvolle bewegingen van levende wezens zijn niet volledig te reduceren tot de bewegingen van machines of automaten. Daarbij is het niet aan te bevelen om het tegendeel van Descartes' opvattingen te willen bewijzen door te laten zien dat een aap *wel* een geest heeft achter zijn lichaam. Dan volgt men hem reeds in zijn eerste beslissing, namelijk om het lijf tot lichaam

te reduceren. Juist daarin ligt het verschil tussen een aap of een mens en een automaat: apen en mensen hebben een zinvolle lijfelijke relatie met hun omgeving, die blijkt uit lijfelijke expressies en gedragingen. Mensen kunnen wel automaten maken die ‘denken’, maar een lijfelijke automaat is een contradictie.

(2) Slechts wanneer men het leven als psychofysisch indifferent gebeuren opvat is te begrijpen dat zowel menselijke als dierlijke levensuitingen op allerlei manieren *zinvol* kunnen zijn *zonder* dat daar denken of bewustzijn aan te pas komt. Menselijke en dierlijke organen (het oog, de ingewanden) werken op zinvolle wijze, mensen en dieren gedragen zich op zinvolle wijze, zonder dat dat geestelijk of bewustzijnsmatig hoeft te zijn. Het menselijk bewustzijn of het menselijk denken voegt wel variatie en uitbreiding toe aan de al bestaande zinvolheid, maar vormt ook *niet meer* dan een variatie en uitbreiding van de zinvolle natuur die er al is. Wij laten *Löwith* aan het woord. (Deze gebruikt het woord ‘geest’ waar wij liever ‘betekenis’ zouden gebruiken):

‘Het vooroordeel, dat aan de cartesische zowel als aan de anticartesische onderscheiding van de mens als geest en de geestloze natuur ten grondslag ligt, als zou de natuur niet ook in de mens leven, berust op de veronderstelling dat *geest* en *bewustzijn* identiek zijn. De hele ontologie na Descartes is een ontologie van het bewuste zijn, van het bewustzijn. Ten gevolge daarvan worden geest en rede, net zo als zin en betekenis alleen aan de mens en zijn geschiedenis toegekend’
‘(Maar) hoe zou de mens, dit voortbrengsel van een natuurlijke verwekking, überhaupt iets kunnen uitvinden als de natuur niet al vindingrijk zou zijn en duizenden tastende pogingen doet, voordat ze iets nieuws voortbrengt? Een gewerveld dier, dat zijn ledematen uitstrekt en ze met veren bezet, om vliegend weg te glijden, en de mens, die kunstig vliegtuigen bouwt, beide laten zien dat de natuur geest heeft, met en zonder bewustzijn. Ook de mens heeft zijn inventiviteit niet zelf uitgevonden’ (KCU 132, 158).

2.4 De betekenis van de evolutie in het menselijk leven

Tot nu toe hebben wij ons ertoe beperkt te laten zien welke vormen van betekenis zijn aan te treffen in het leven van mensen en dieren, maar we hebben het *historisch* aspect ervan buiten beschouwing gelaten. Daarop willen we in deze paragraaf ingaan.

De antropologische betekenis van de evolutieleer zoals die door Darwin is ontdekt en bevestigd in zijn werken *The origin of species* (het ontstaan der soorten) en *The descent of man* (de afstamming van de mens), kan moeilijk worden overschat.

De kern van de theorie is dat er, sinds het ontstaan van het leven, misschien 3500 miljoen jaar geleden, één *ononderbroken reeks generaties* is geweest die

alle huidige soorten, waaronder de menselijke, heeft voortgebracht. Het is niet zo dat de soorten onafhankelijk van elkaar ontstaan zijn. Deze opvatting kan slechts opgeld doen, wanneer men afziet van de gedachte dat planten- en diersoorten *constant* zijn. Het is niet zo dat iedere soort een eigen aard heeft, die de essentie of het wezen ervan uitmaakt. Soorten zijn niet constant, maar veranderlijk in tijd en plaats. Darwin ontdekte de variatie in de tijd door de vondst van fossielen van uitgestorven soorten. En op de Galapagoseilanden zag hij de veranderlijkheid van de dierenwereld naar plaats: soorten kunnen variëren van eiland tot eiland (Peters ALD 328).

Een *soort* (species) is een groep van organismen die onderling nakomelingen kunnen krijgen die op hun beurt weer nakomelingen kunnen krijgen (alle honden vormen dus één soort, maar het paard en de ezel zijn verschillende soorten, omdat de nakomelingen ervan – muil dieren en muilezels – geen nakomelingen kunnen krijgen).

Darwin ontdekte niet alleen de ononderbroken opeenvolging der soorten (die in zijn tijd overigens al wel bekend was), maar ook de wijze waarop die opeenvolging tot stand is gekomen, namelijk door *variatie* en *selectie*.

Alle leven heeft de tendens zich te *vermenigvuldigen*. Dat gebeurt op verschillende manieren, maar bij hogere dieren vindt dat vooral plaats door het paren van twee dieren van verschillende sekse. In het algemeen nu krijgen levende wezens aanzienlijk meer jongen dan de twee die nodig zouden zijn om het ouderpaar te vervangen. De drang tot vermenigvuldiging is zo sterk dat zonder verdere belemmeringen de aarde binnen de kortste keren overwoekerd zou zijn door de afstammelingen van één ouderpaar. Zoals een voorloper van Darwin, de demograaf *Malthus* het zegt: 'De kiemen van het leven zouden in een paar duizend jaar miljoenen werelden vullen als ze zich vrij zouden kunnen vermeerderen'.

Hier nu werken de principes van variatie en selectie. Er worden meer individuen van iedere soort geboren dan mogelijkwerwijs kunnen overleven. Het resultaat hiervan is de noodzaak van een strijd om het bestaan. Een wezen nu dat op enigerlei wijze een variatie vormt – hoe gering ook – die gunstig is voor dat wezen zelf, zal onder bepaalde omstandigheden een grotere kans hebben op overleving. Gevolg van de strijd om het bestaan is dat deze variant geselecteerd zal worden. Deze zal nakomelingen kunnen krijgen, en aldus zich over de bevolking kunnen verspreiden (Darwin OS 69). We bespreken nu achtereenvolgens de variatie en de selectie.

Alle afstammelingen van een ouderpaar zijn onderling verschillend. Geen levend individu is gelijk aan een ander. Dat komt (wat Darwin nog niet wist) doordat ieder individu een unieke combinatie van *genen* heeft (de erfelijkheidskenmerken die van generatie op generatie worden overgebracht, en die

mede de ontwikkeling en het karakter van een individu bepalen). De genetische *variatie* nu is een volstrekt toevallig proces. Ze is onvoorspelbaar en hangt niet van omgevingsfactoren af (Mayr PSE 102).

Nu overleven in het algemeen slechts een gering aantal nakomelingen van een ouderpaar. Juist daardoor blijven de soorten beperkt in omvang. Er is dus een productieoverschot dat vernietigd wordt. Een van de manieren waarop dat gebeurt is de *natuurlijke selectie*. De individuen met de genencombinatie die in een bepaalde omgeving het meest geschikt is (het superieure *genotype*) hebben, met zekere restricties, de grootste kans om te overleven en nakomelingen te krijgen die weer grotere kans hebben dat ze de superieure genen erven.

Natuurlijke selectie is dus bepaald door het hebben van succes in het verwekken van nakomelingen (Darwin OS 62). De 'struggle for existence' is daarom niet alleen een gevecht van individu tegen individu, maar is in het algemeen: het streven zichzelf in leven te houden. Zoals Darwin het uitdrukt:

'Omdat er meer individuen geproduceerd worden dan mogelijkwijs kunnen overleven, moet er in ieder geval een strijd om het bestaan zijn, of van één individu met een ander van dezelfde soort, of met de individuen van andere soorten, of met de natuurlijke levensomstandigheden' (Darwin OS 116/7).

De strijd om het bestaan is dus een krachtmeting met de omgeving in de ruimste zin van het woord. Hiertoe behoren niet alleen andere organismen, maar ook natuurlijke omstandigheden als klimaat, ligging en bodemgesteldheid. Juist de verschillen in *geografische situatie* zorgen er in veel gevallen voor dat niet alleen de meest geschikte individuen worden geselecteerd, maar dat daar ook een nieuwe soort uit kan ontstaan. In de meeste gevallen ontstaat uit één oorspronkelijke soort een nieuwe wanneer groepen organismen van een soort geografisch geïsoleerd van elkaar raken. De verschillen in geografische gesteldheid zorgen ervoor dat de groepen langzamerhand aangepast raken aan verschillende omstandigheden. Ze gaan onderling van elkaar verschillen. Ten slotte ontstaan er barrières tegen onderlinge vermenging: ze kunnen dan geen vruchtbare nakomelingen meer bij elkaar verwekken (Mayr PSE 278/9).

Een dergelijk proces kan tienduizenden jaren en langer in beslag nemen. Kern van de soortvorming is dus de variatie in geografische omstandigheden. Iedere soort past zich aan in een specifieke 'ecologische ruimte', die verschilt van die van verwante soorten (Mayr PSE 324). Ook de vorming van grote groepen van nieuwe soorten is te danken aan de ontdekking van nieuwe ecologische ruimten. De gewervelde viervoetige dieren, die zich ontplooid hebben als amfibieën, reptielen, vogels en zoogdieren zijn bij

voorbeeld ontstaan doordat een primitieve vis begonnen is de aarde te onderzoeken (Monod HN 163/4).

Het is van belang dat men zich realiseert dat in de natuurlijke selectie niet *direct* het beste genotype wordt geselecteerd, maar de *individuen* (het zogeheten *fenotype*) die het meeste succes hebben in overleving en nakomelingschap. Nu is het individu met het meeste kroost niet *altijd* het beste genotype. Dat komt doordat de natuurlijke selectie niet alleen in relatie tot de natuurlijke levensomstandigheden en andere soorten werkt, maar ook binnen de eigen soort. Hier gebeurt het soms dat individuen op andere gronden dan genetische superioriteit, meer nakomelingen krijgen dan andere. Dat gebeurt wanneer rivalen in een gevecht overwinnen en zo een vrouwtje krijgen, of doordat dieren op een andere wijze seksueel aantrekkelijker zijn dan andere. Uit deze selectie binnen de eigen soort (de *intraspecifieke* selectie) kan men de betekenis begrijpen van 'nutteloze' ornamenten als de verentooi van paradijsvogels (Mayr PSE 118) en de geweien van herten (Lorenz SB 61). In de intraspecifieke selectie ligt een potentieel gevaar voor iedere soort. Ze kan de soort verzwakken in relatie tot zijn omgeving (Mayr PSE 119).

Volgens deze beginselen van de evolutie zijn de nu bekende organismen in hun interactie tussen lichamelijke constitutie, omgeving en gedrag ontstaan. Om een voorbeeld te noemen: door een verandering in omgeving en klimaat moesten de primitieve paarden (dieren die zo'n dertig centimeter hoog waren en op vijf tenen liepen) grazen in een steeds drogere omgeving. Om dat mogelijk te maken moest het gedrag van de paarden veranderen. Ze moesten moeilijker verteerbaar voedsel accepteren om te kunnen overleven. Maar een dergelijke aanpassing in gedrag kon slechts plaatsvinden door een aanpassing in de lichaamsbouw van de dieren. Ze hadden bij voorbeeld langere tanden nodig. Maar daarvoor waren een sterkere kaak en kaakspieren nodig, en dus een grotere schedel, een zwaardere nek, en anders gestructureerde ingewanden. Zo werden de paarden gaandeweg groter en zwaarder (Mayr PSE 142). Als gevolg van de overlevingswaarde van een snelle vlucht voor roofdieren waren de snelste paarden degenen met de meeste nakomelingen. Die snelheid werd bevorderd door langere benen. Ten slotte liepen paarden nog op één teen in plaats van op vijf (Monod HN 164).

Ook mensen zijn op een dergelijke wijze ontstaan. Toen zo'n drie miljoen jaren geleden in Oost-Afrika een uitdroging plaatsvond was die direct van invloed op de ontwikkeling van de mens-achtigen. Die gingen als gevolg van de droogte in een grotere reeks gebieden wonen, van bosrijke savannen tot bijna woestijnachtige terreinen (Kortlandt AHE 50). Die veranderingen in de fysische omgeving hebben bijgedragen aan veranderingen in lichaamsbouw en gedrag. Men kan denken aan de tweeënige voortbeweging (be-

vorderd door de bosarme savanne), en aan de verandering van dieet naar een groter aandeel van vlees (vruchten waren daar niet voldoende voorradig) (Mayr PSE 383).

Door de evolutionaire interactie van omgeving, gedrag en lichaamsbouw was in de loop van miljoenen jaren de mensachtige (de *australopithecus*) ontstaan die al verschillende menselijke trekken had, zoals de rechtopgaande lichaamshouding, de tweebeinige voortbeweging, het gebruik van werktuigen en wapens (Schindewolf PA 268, Kortlandt AHE). Opvallend is dat deze voorouder van de mens een gering hersenvolume had, vergelijkbaar met dat van chimpansee en gorilla. Via een aantal tussenstadia is, in de evolutionair zeer korte tijd van zo'n miljoen jaar, de moderne mens ontstaan, die plusminus 40.000 jaar bestaat. De zeer snelle toename van het menselijk brein heeft men wel een *autocatalytisch* proces genoemd: een proces dat zichzelf heeft versterkt. De vergrote breinhoud leidde tot allerlei gedragsmogelijkheden, zoals het gebruik van werktuigen en wapens, en dat laatste droeg weer via natuurlijke selectie bij tot de toename van het brein, etc. (Wilson HN 87/8, Kortlandt AHE 50).

Uit deze summiere omschrijving van de evolutie zijn enkele algemene punten te destilleren die van belang kunnen zijn voor de kennis van de mens.

(1) De opvatting dat er een continue voortplantingslijn bestaat van de ene soort naar de volgende, en dat uit variatie en selectie de soortvorming te begrijpen is, maakt het overbodig te menen dat voor iedere soort een aparte daad van schepping heeft plaatsgevonden. Dat geldt ook voor de menselijke soort. Dat is in tegenstelling tot de mensopvatting van het *Genesisverhaal*, waarin staat dat er voor de mens een aparte scheppingsdaad heeft plaatsgevonden. ('En God zeide: Laat ons mensen maken, naar ons beeld, naar onze gelijkenis' – Gen 2:26).

In Darwins opvatting dat mensen niet apart zijn geschapen en zijn voortgekomen uit andere levensvormen vinden we de wetenschappelijke verwoording van een andere opvatting met oude papieren. Wij vermelden de gedachten van de Griekse filosoof *Anaximander* uit Milete (plm 550 v Chr):

'Anaximander zei dat de eerste levende wezens ontstaan zijn in vocht, omgeven door doornige bast . . .'

'Ook zegt hij dat de mens in het begin is ontstaan uit levende wezens die er anders uitzagen, en wel omdat de andere levende wezens spoedig voor zichzelf zorgen, en alleen de mens veel tijd nodig heeft om grootgebracht te worden; daarom zou hij zich niet gered hebben als hij ook in het begin zo was.'

'De levende wezens ontstaan uit vocht dat verdampt is door de zon. In het begin was de mens nagenoeg gelijk aan een ander wezen, dat wil zeggen een vis'.⁵

Voor het bijbels denken is de mens niet voortgekomen uit andere levensvormen, maar apart geschapen. Dat houdt in dat daarin niet de overeenkomst van mensen met andere levende wezens, maar de overeenkomst met de scheppergod het meest in het oog valt. Door Anaximander daarentegen wordt de nadruk gelegd op datgene wat mensen met andere levende wezens verbindt en op de afstamming van mensen daaruit. Omdat alle bewijsmateriaal laat zien dat de laatste opvatting de juiste is, kan de filosofisch antropoloog er niet omheen te letten op wat mensen met andere levensvormen verbindt.

(2) Vervolgens is het van belang erop te wijzen dat de evolutie te begrijpen is zonder te veronderstellen dat er van een *doel* sprake is. Wanneer men ziet hoe goed organismen aan hun omgeving zijn aangepast (de tanden en snelheid van roofdieren, de schutkleur van de kameleon, het menselijk oog), dan lijkt het of die organen en gedragingen met een voortopgezette bedoeling gemaakt zijn. (Zo bij voorbeeld *Aristoteles* – Phys 198b17-199b32). Dat is gezichtsbedrog. Alle aanpassingen van dieren en mensen zijn te begrijpen uit de factoren toevallige variatie en selectie. De resultaten van de evolutie zijn *toevalsprodukten*. Het is niet zo, zoals de evolutietheoreticus *Lamarck* meende, dat dieren door hun eigen inspanningen kenmerken verwerven, en die dan doorgeven aan hun jongen (bij voorbeeld: de lange nek van giraffen zou ontstaan zijn door het rekken van de hals naar onbereikbare bladeren). Uitsluitend door toeval ontstaan giraffen met langere nekken, en die hebben meer kans op overleving en voortplanting dan giraffen met kortere nekken.

Dat de evolutie een toevalsproces is blijkt al hieruit dat veruit de meeste individuen van een soort sterven zonder nakomelingen, en dat veruit de meeste variaties binnen een soort verslechteringen zijn die meteen uitsterven. Zelfs is het zo dat veruit de meeste soorten zijn uitgestorven. De bestaande soorten vormen minder dan 1% van de soorten die ooit hebben bestaan (Mayr PSE 372). Men kan de evolutie beschouwen als een grote loterij van variaties met bijna uitsluitend nieten. Geslaagde nieuwe aanpassingen zijn zeldzame toevalstreffers.

Op grond hiervan is de filosofische opvatting onhoudbaar dat de mens de kroon der schepping is, dat de natuur gericht is op het doel van menswording, en dat andere levende wezens er zijn terwille van de mens. Zulke opvattingen berusten op een onjuist *teleologisch* denken (de opvatting dat de natuur op een doel gericht is) en op een onjuist *antropocentrisme* (het plaatsen van de mens in het middelpunt). De mens is een toevalsprodukt, en de natuur heeft een zelfstandige betekenis, buiten de mens om.

Dat de natuur geen doelen heeft zegt niet dat ze niet vol betekenis is. In de levende natuur gebeurt weinig 'zomaar'. De kleuren van vachten, de tekening van vlinders, het gezang van vogels hebben alle levensbetekenis, en wel

in termen van overlevingswaarde. Wanneer men zich realiseert dat ook mensen levende wezens zijn die lichaamsbouw en gedrag hebben die in de loop van de evolutie geselecteerd zijn en daarmee levensbetekenis hebben verkregen, is het begrijpelijk dat veel menselijke levensuitingen zinvol zijn zonder dat mensen zich daarvan bewust zijn en zonder dat zij die levensuitingen met opzet uitvoeren.

Discussiepunten

1 (algemeen): De toepassing van gegevens over dieren op mensen

Wanneer men niet kan zeggen dat mensen dieren zijn plus iets nieuws maar mensen en dieren op verschillende wijze aan hetzelfde leven deelhebben, dan kan men niet zo maar gegevens over dieren of de voorlopers van de mens toepassen op mensen. Het gegeven bij voorbeeld dat sommige groepen van eenzelfde diersoort op kleine gebieden niet in groten getale kunnen samenleven zonder over te gaan tot doodslag op grote schaal (ratten) betekent niet dat het menselijk samenleven in steden of de overbevolking op aarde dezelfde gevolgen zullen hebben. Wie net als de bioloog *Morris* stelt dat laboratoriumexperimenten hebben bewezen dat bij toename van de menselijke bevolking de oncontroleerbare agressiviteit dramatisch groter zal worden⁶ doet een slag in de lucht. Niet die agressie is oncontroleerbaar, maar de bewegingen van *Morris*. Dat geldt ook voor zijn opmerking dat de huidige mens 'eigenlijk' een jager in een primitieve horde is, die zich voordoet als een beschaafde burger. Zoals de filosoof *Flew* terecht opmerkt betekent de overgang naar de cultuur dat de huidige mens niet uitsluitend een primitieve jager kan zijn (*Flew* RA 31).

Een aparte vorm van het overbrengen van gegevens over dieren naar mensen vindt men in het gelijkstellen van menselijke instellingen zoals staten met *organismen*. Er wordt soms over de bloei en ondergang van staten of culturen gesproken of het superorganismen betreft.

Nu is de opvatting dat de staat een organisme is een *metafoor* die welhaast onvermijdelijk is. Bijna iedereen spreekt over staatsorganen als rechtbanken, over het staatshoofd, over onderdanen, over de sterke arm. Dat er sprake is van een metafoor betekent echter wel dat de gelijkenis ergens ophoudt. Wanneer men haar zeer ver doorvoert ontstaat de opvatting van het *biologisme*, met uitspraken als: 'mensen zijn onzelfstandige delen van het staatsorganisme', 'de onderdanen zijn onvoorwaardelijk onderworpen aan het hoofd', 'rotte delen uit het staatsorganisme moeten weggesneden worden om het gezond te maken'. Zulke uitspraken zijn ethisch en politiek van aard. Vanuit de antropologie kan er niet voor of tegen geargumenteed worden.

Al evenmin antropologisch dwingend is het zogeheten *sociaal-Darwinisme*. Dat is de opvatting dat een staat of samenleving uitsluitend beschouwd moet worden onder het gezichtspunt van de 'struggle for life' en dat het daarom bij voorbeeld 'onnatuurlijk' is om ongezonde individuen te laten leven of zich te laten voortplanten.

2 (algemeen): De veranderbaarheid van mensen

Volgens sommige filosofen kan men niet van *de menselijke natuur* spreken, omdat mensen zó veranderlijk zijn, bij voorbeeld door hun cultuur of door hun eigen beslissingen, dat men geen algemeen-menselijke kenmerken kan vinden. Zij menen ook dat mensen door opvoeding werkelijk anders van aard kunnen worden. Nu zijn zulke opvattingen vaak ingegeven door *hoop* op verbetering of verandering van mensen, die brandend gehouden wordt door het verlangen een ethische of politieke richting kracht bij te zetten. Dat is legitiem, maar voor de beschouwelijke antropoloog reden om zich af te vragen of die hoop op verandering van mensen wel strookt met het beschouwelijk inzicht in mensen. Wij zullen op enkele punten ingaan.

(1) Er zijn nogal wat filosofen die stellen dat men niet over *de mens* mag spreken, omdat men dan in het *essentialisme* is vervallen. Dat is de gedachte dat de mens gekenmerkt is door één of een beperkt aantal onveranderlijke wezenstrekken. Wanneer men die onveranderlijke essentie niet kan vinden, dan kan men ook niet meer van 'de' mens spreken, zo wordt geredeneerd. En een onveranderlijke essentie is er niet: mensen variëren immers enorm in bouw en gedrag.

Maar het is de vraag of men, wanneer men spreekt over de mens of over de menselijke natuur, wel in het essentialisme moet vervallen. Op het moment dat men het *biologische* soortbegrip invoert heeft men daar al afstand van genomen. Een biologische soort *bestaat* immers in een voortdurende variatie en verandering (Mayr PSE 9-20). Er zijn misschien geen onveranderlijke essentiële kenmerken, maar die zijn ook niet nodig: een soort wordt gekenmerkt door een geheel van veranderlijke familiegelijkenissen. En toch blijft men spreken van één soort. Hoeveel variëteiten van honden er bij voorbeeld ook zijn, toch blijft men van de soort hond spreken. Waarom zou men bij mensen niet hetzelfde mogen doen?

(2) Vervolgens is het zaak zich te buigen over datgene wat mensen in hun levensuiting bepaalt. Traditioneel onderscheidt men daarbij genetische van omgevingsfactoren. Wanneer men dat onderscheid aanvaardt dient men een misverstand te vermijden. Dat misverstand is dat aangeboren eigenschappen niet te veranderen zijn, en eigenschappen die door de omgeving verworven zijn wel. Geen van beide stellingen is altijd juist. Bij voorbeeld: linkshandig zijn is een aangeboren eigenschap, maar kan door oefening veranderd worden. En: iemand die in een liefdeloos milieu is opgegroeid kan daarvan gevolgen ondervinden die nooit meer op te heffen zijn.

Daarbij is het zo dat aangeboren en verworven eigenschappen elkaar niet uitsluiten, maar met elkaar verbonden zijn. Mensen kunnen bij voorbeeld alleen taal leren door ervaringen op te doen, maar dat gebeurt wel volgens een *programma* dat aangeboren is. Dit programma zal ook de grens aan de leercapaciteit aangeven (Monod HN 192). Hierbij is het duidelijk dat de ontplooiing van het aangeboren programma weer afhankelijk is van concrete leermogelijkheden. Gedrag is dus niet óf genetisch bepaald óf produkt van de omgeving. Wellicht is het beeld van de genetische erfenis als rubber band die meer of minder kan worden gerekt door ervaring, maar niet voorbij een bepaald punt, juist.

Nu is een vrijwel onoplosbare vraag die naar de verhouding tussen aangeboren en verworven eigenschappen. Bij bij voorbeeld intelligentie staat wel vast dat omge-

vingsfactoren zoals leerfaciliteiten een zekere invloed hebben, maar ook dat daar een grens aan is. Tevens is duidelijk dat erfelijke factoren een rol spelen in de intelligentie. Dat blijkt uit de grotere overeenkomst tussen genetisch identieke eenjarige tweelingen in intelligentie dan tussen gewone broers en zusters (zie Wilson HN 47).

Veel belangrijker dan de verhouding tussen aangeboren en aangeleerd gedrag is het gegeven dat alle vormen van menselijk gedrag (ook de aangeleerde) natuurlijke aspecten hebben, die blijken in de verwantschap met dieren.

Op grond van de levensbetekenissen die we in dit hoofdstuk hebben laten zien, kan men niet verwachten dat mensen door leren of opvoeding in iedere gewenste richting kunnen worden gemodelleerd. Dat mensen door opvoeding werkelijk zouden veranderen is onaannemelijk omdat opvoeding *van nature* moet leiden tot bepaalde doelen, zoals het losmaken van het kind van de moeder, het aanleren van vaardigheden om in het levensonderhoud te voorzien, het leren van gevestigde regels en normen, het accepteren van hiërarchieën. Wij laten *Eibl-Eibesfeldt* aan het woord:

‘Volgens de opvatting van de omgevingstheorie worden zowel onze gedragsopvolgingen als ook specifieke disposities als het streven naar een hoge rang, naar de afbakening van een territorium, altruïsme en ten slotte onze ethische normen verworven door leerprocessen in de loop van de ontwikkeling in de jeugd. Veel sociale utopieën gaan van deze veronderstelling uit. Men gelooft in pedagogisch optimisme dat men de ontwikkeling van ongewenste neigingen eenvoudig door een aangepaste opvoeding kan verhinderen en zo bij voorbeeld een maatschappij zonder rangordening of zonder agressie schept. Tot op heden was zulke pogingen maar weinig succes beschoeren, wat wijst op “therapieresistente” delen in het menselijk gedrag’ (SA 3/4).

Het is van groot belang om onderscheid te maken tussen de hoop die mensen heden ten dage hebben op gelijkheid tussen mensen door verandering en beschouwelijk inzicht in de werkelijkheid. De hoop die in de huidige Europese samenleving heerst: dat mensen gelijk moeten en kunnen worden, is ethisch van aard. Maar hij laat alleen zien welke meningen heden ten dage heersen over mensen, niet hoe mensen zijn. De vraag of men mensen als gelijk moet beschouwen, en of men naar gelijkheid moet streven is een vraag die de antropologie niet kan beantwoorden. Men kan erop wijzen dat de gelijkheidsgedachte relatief jong is: ze is pas sinds de Verlichting (zo’n 200 jaar) gemeengoed. In de tientallen eeuwen ervoor hebben weinigen een dergelijke opvatting gehuldigd. Voor *Aristoteles* bij voorbeeld was slavernij de gewoonste zaak van de wereld. ‘Niemand kent een slaaf (letterlijk: een mensvoetige) geluk toe, evenmin als een eigen leven’, is zijn opvatting (EN I 177a8). En in het Nieuwe Testament wordt slavernij niet genoemd. Deze wordt als vanzelfsprekend aangenomen. Ook in de Middeleeuwen ontbrak, zoals de socioloog *Elias* opmerkt, de identificatie van mensen met elkaar. De gedachte dat mensen ‘gelijk’ zijn of horen te zijn verschijnt daar niet aan de horizon (PZ I.289).

Tegenover de moderne hoop op gelijkheid dient men als beschouwelijk antropoloog te wijzen op de relativiteit van die hoop, en ook op de bestaande vormen van ongelijkheid. Veel beschouwelijke argumenten om te verwachten dat die zullen

veranderen zijn er niet. Allereerst zijn er niet op te heffen verschillen in intellectuele vermogens tussen individuen en groepen mensen. Wie dat wil ontkennen heeft meer hoop op zijn ideologie dan beschouwelijk inzicht in mensen. Om *Flew* te citeren:

‘Onder sociologen en de bekendste opvoedkundigen is nog steeds de gevestigde opvatting: zelfs als ze moeten toegeven dat er belangrijke erfelijk bepaalde verschillen kunnen zijn in talent en temperament tussen individuen, willen ze onder geen beding toegeven dat er verschillen kunnen zijn en ook zijn, althans gemiddeld tussen bepaalde sociale en rassengroepen’ (*Flew* RA 20).

Maar ook maatschappelijke ongelijkheid lijkt een natuurlijk gegeven te zijn:

‘Het volstrekt onjuiste leerstuk, dat dierlijk en menselijk gedrag overwegend reagerend zou zijn, en, in zoverre het al aangeboren elementen zou bevatten, toch altijd door leren te veranderen zou zijn, heeft diepe en moeilijk uit te roeien wortels in een misvatten van op zichzelf juiste democratische beginselen. Het strijkt deze beginselen “tegen de haren in” dat de mensen vanaf hun geboorte toch niet zo erg gelijk zijn en dat toch niet alle mensen op “rechtvaardige” wijze dezelfde vooruitzichten hebben om ideale staatsburgers te worden’ (*Lorenz* SB 79).

Bij wijze van voorbeeld kan men denken aan de menselijke *agressie*. We hebben er al op gewezen dat, gezien het feit dat deze transcultureel is, er weinig aanleiding is te vermoeden dat deze natuurlijke eigenschap van mensen wezenlijk zou veranderen. Dat is te meer onaannemelijk omdat op den duur minder agressieve volkeren verdreven worden door agressievere. Maar ook vanuit de evolutieleer zijn er argumenten die het aannemelijk maken dat agressie tussen mensen een natuurlijke eigenschap is die in de loop van de evolutie is gegroeid. Wij hebben er hierboven al op gewezen dat bij selectie *binnen* een soort bepaalde eigenschappen van individuen sterk geprononceerd kunnen raken. Nu speelde bij de mens, die op den duur weinig natuurlijke vijanden over had, juist die intraspecifieke selectie een belangrijke rol, en wel zo dat de meer agressieve individuen de grootste kans hadden om zich voort te planten, hetgeen geleid kan hebben tot een progressieve toename van die eigenschap. Wij laten *Monod* aan het woord:

‘Omdat hij zijn omgeving beheerste had de mens geen andere serieuze tegenstander tegenover zich dan zichzelf. De directe intraspecifieke strijd, de strijd op leven en dood, werd vanaf dat moment één van de voornaamste selectiefactoren in de menselijke soort. Een buitengewoon zeldzaam verschijnsel in de evolutie der dieren, maar niet voor de mens. Vanaf een bepaalde graad van ontwikkeling en verbreiding van de soort heeft de stammen- of rassenoorlog een belangrijke rol gespeeld als evolutiefactor’ (*Monod* HN 204).

Daar komt bij dat het een opvallend verschijnsel is dat de naaste diersoorten natuurlijke barrières hebben tegen het beschadigen van soortgenoten, maar dat mensen die natuurlijke taboes op gezette tijden met groot gemak doorbreken. Zij lijken in dat opzicht op dieren als hyena’s die ook op grote schaal doen aan dodelijke gevechten, kindermoord en kannibalisme (*Wilson* HN 106). Ongetwijfeld speelt hier een rol dat mensen *distantie* kunnen aannemen ten opzichte van

hun gedrag. Dat heeft enerzijds geleid tot de ontwikkeling van wapens die op afstand kunnen doden, waardoor natuurlijke remmingen tegen het doden in het lijf-aan-lijf gevecht kunnen worden omzeild, en anderzijds tot de mogelijkheid de tegenstander een 'onmens' te noemen, die het niet verdient te leven (Eibl-Eibesfeldt LH 117). Dergelijke factoren maken het onaannemelijk dat mensen in dit opzicht werkelijk zullen veranderen, en ze maken het mogelijk om te spreken over *de* agressie van mensen in het algemeen.

3 MENSEN ALS LEVENDE WEZENS: FILOSOFISCHE SAMENVATTING

3.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben wij een overzicht gegeven over bekende overeenkomsten en verschillen tussen levensuitingen van mensen en andere levende wezens. Wij hebben die overeenkomsten en verschillen niet willekeurig gekozen. Ze zijn uitgezocht met het oog op de mogelijkheid ze onder te brengen in ‘dieper liggende’ filosofisch te duiden eigenschappen. In 3.2 bespreken wij de eigenschap van *distantie*, in 3.3 die van de *zelfverwerkelijking*. Paragraaf 3.4. laat zien dat menselijk leven niet uitsluitend bestaat in zelfverwerkelijking, maar ook in factoren die deze dragen, begrenzen en doorbreken.

3.2 Distantie

In bijna alle punten van overeenkomst en verschil tussen mensen en dieren, die wij in het tweede hoofdstuk hebben besproken, kwam de specifiek-menselijke distantie ten opzichte van de werkelijkheid aan de orde. Mensen zijn meer dan dieren onafhankelijk van hun geografische omgeving, ze lopen recht op en kunnen daardoor meer afstand nemen van hun levensomgeving, door het extra-uterien jaar zijn ze minder bepaald door instincten, ze kunnen soms afstand nemen van hun gedrag en alternatieven overwegen, ze leven in een culturele wereld die soms de natuur op verre afstand lijkt te houden, door de taal kunnen ze op afstandelijke wijze spreken over hun omgeving en zichzelf.

In deze distantie laten mensen een modificatie zien van een algemene eigenschap die ook dieren hebben. *Plessner* wijst er op dat dieren op speciale wijze in relatie staan met hun omgeving, via de *positionaliteit*. Daarmee wordt bedoeld dat ze centra zijn die tot op zekere hoogte staan *tegenover* hun omgeving. Ze zijn middelpunten die prikkels in zich opnemen, en daarop

vanuit zichzelf als centrum reageren (Plessner SOM 131). Levende wezens als dieren hebben een zekere zelfstandigheid. Hogere dieren kunnen in het algemeen dan ook niet verdeeld worden zonder die zelfstandigheid de verliezen (Scheler SMK 43). Juist in deze relatieve *afstand* ligt de positionaliteit van dieren (Plessner SOM 239, FCH 189).

Uit hoofdstuk 2 blijkt nu dat de afstand van mensen ten opzichte van hun omgeving anders en radicaler is (Plessner SOM 291). Het leven van dieren is georganiseerd vanuit een centrum. Dat is ook bij mensen het geval. Maar het eigenaardige van mensen is dat ze tegelijkertijd ook nog eens *tegenover* dit centrum kunnen staan. Daarmee hebben ze ook niet de vaste positionaliteit die dieren kenmerkt. Plessner spreekt hier van *excentriciteit* (SOM 291). Die eigenschap is als volgt uit te drukken: mensen hebben niet alleen een zelfstandige relatie met hun omgeving, ze zijn ook nog zelfstandig ten opzichte van die zelfstandigheid. Dieren gaan op in de relatie met hun omgeving, nemen daar geen afstand van. Ze leven vanuit zichzelf als centrum, maar hebben geen afstand van die verhouding, zoals dat bij mensen soms het geval is (Plessner SOM 288). Wij vermelden van deze specifiek menselijke afstand, de *distantie*, drie aspecten:

1. *Omgeving*

In de hoofdstuk 2 hebben we gesteld dat levende wezens zich niet alleen in de ruimte bevinden zoals objecten, maar dat ze zich in een levensruimte bevinden die betekenis voor hen krijgt vanuit hun levensuitingen. Net zo zijn mensen niet in de eerste plaats objecten die zich op een bepaald punt in de ruimte bevinden. Ze leven vanuit zichzelf als middelpunt in een levensruimte. Vanuit hun leven gezien zijn dingen veraf of dichtbij, bereikbaar of onbereikbaar, hoog of laag, bedreigend of geruststellend. Plessner spreekt hier van de '*Umhaftigkeit*' van de ruimte (SOM 53). Merleau-Ponty drukt dit zo uit: 'De wereld moet om ons heen zijn, niet als systeem van objecten, maar als open geheel van dingen waarnaar wij ons richten'. (PP 444).

Maar bij mensen speelt ook distantie ten opzichte van die levensruimte een rol. Mensen hebben een zeker *beseft* van de ruimte waarin ze verkeren. Alleen mensen kennen zoiets als een horizon, die als begrenzing van het eigen blikveld wordt ervaren. De distantie kan zelfs zo ver doorgevoerd worden dat mensen één ruimte 'zien' die voorafgaat aan alle dingen en hun plaatsen. Zoals Scheler het stelt: 'Het dier ontbreekt de centrale functie, die één enkele ruimte biedt als vaste *vorm vóór* de individuele dingen en de waarneming ervan. Het dier ontbreekt nu juist de 'lege vormen' van ruimte en tijd' (SMK 45).

Men drukt dit onderscheid wel zo uit: dieren objectiveren niet, ze leven in hun omgeving (*Umwelt*) zonder dat ze zich daartegenover plaatsen, en

zonder besef van de begrensdeheid ervan. Omdat mensen zich denkend kunnen verheffen boven hun omgeving kunnen ze (soms) alles, inclusief zichzelf, 'van buitenaf bekijken'. Ze hebben dus *Welt* (Scheler SMK 47). Dat neemt niet weg dat mensen toch altijd *tegelijktijd* levende wezens blijven die gebonden zijn aan hun omgeving. Objectivering van de omgeving is nu en dan mogelijk, maar in eerste instantie blijven mensen toch altijd aan hun levensomgeving gebonden (Plessner FCH 49). Daarom is de opvatting van de mens als een geest die geen plaats nodig heeft in de ruimte, zoals die Descartes voor ogen stond (zie p. 61) niet permanent houdbaar. Net als Merleau-Ponty (PP 444,467,503) wijst ook de Britse filosoof *Hampshire* erop dat mensen geen enkele vorm van kennis zouden kunnen verwerven, ook geen objectieve, wanneer ze niet altijd op een plaats in de levensruimte gesitueerd zouden zijn:

'Iets onderkennen is noodzakelijk het onderkennen van iets dat buiten de kenner staat, en 'buiten' zou geen betekenis hebben als de kenner geen situatie had en geen gezichtspunt, dat op een bepaalde tijd toevallig zijn situatie en gezichtspunt is. Het wordt onmogelijk te begrijpen hoe men ooit een identificeerbaar object zou kunnen aanwijzen, en dus een uitspraak zou kunnen doen die naar iets buiten de mens verwijst, als men de kenner opvat als punt zonder extensie, een bewustzijn zonder situatie, dat niet in staat is onderscheid te maken tussen 'hier' en 'daar'. Zodra men de mogelijkheid van verwijzing buiten ons toelaat moet men de kenner opvatten als blijvend lichaam' (TA 41).

Doordat mensen enerzijds behoren tot hun levensomgeving, maar zich er anderzijds ook tegenover kunnen plaatsen hebben zij niet, zoals dat bij dieren het geval is, een vaste natuurlijke plaats. De werkelijkheid is hun in eerste instantie *vreemd*. Ze zijn er niet meteen in thuis. Naar aanleiding daarvan merkt *Löwith* op:

'Als een vreemdeling kan en moet de mens ingeburgerd raken in de wereld als in iets anders en vreemds, om in het anders-zijn bij zichzelf te kunnen zijn. Uit de afstand van het vervreemd-zijn kan de mens *nader* komen tot alles wat is' (KGE 200).

Mensen ervaren afstand tussen henzelf en de werkelijkheid waartoe ze toch behoren, en willen die overbruggen. Ze hebben daarom een tendens tot naderbij-brengen van de werkelijkheid (Heidegger SZ 105). Men kan de menselijke omgang met de werkelijkheid beschouwen als een proces van thuisraken in een vreemde wereld dat nooit tot een eind komt (Gadamer VZW 31).

2. *Andere mensen*

De distantie die mensen kenmerkt strekt zich niet alleen uit over de omgeving, maar ook naar andere mensen. Als gevolg van hun distantiërend vermogen leven mensen niet altijd op vanzelfsprekende, natuurlijke wijze met elkaar samen. Mensen kunnen zich losmaken uit hun groep en op eigenbelang uit zijn, ze kunnen vreemde groepen of landen als bedreigend ervaren, ze zijn tegelijkertijd aangetrokken tot en toch gescheiden van het andere geslacht. We zullen hieronder zien dat mensen de problemen van de afstand ten opzichte van elkaar proberen te reguleren door middel van onderling verkeer via regels en gewoonten.

3. *Mensen zelf*

Het opvallendste aspect aan de menselijke distantie is misschien wel dat mensen afstand ervaren tot zichzelf. Dieren zijn in zoverre op zichzelf terugbetrokken dat ze hun lichaam tot op zekere hoogte kunnen sturen en beheersen, afhankelijk van impulsen uit de buitenwereld en henzelf. Zonder deze 'terugkoppeling' naar henzelf is de betekenis van levensuitingen van dieren niet goed te begrijpen (zie Plessner SOM 252). Maar hier ligt meteen een grens aan het terugbetrokken zijn op zichzelf van dieren. Ze zijn niet betrokken op zichzelf *als* zichzelf. Dieren kunnen een zekere macht verwerven over hun leven, maar ze hebben geen besef van zichzelf (Plessner SOM 288).

Dat leren mensen nu juist wel van jongs af aan. Kleine kinderen leren al zich te distantiëren van hun eigen lijf en positie, en deze als onderling verwisselbaar met andere lijven te beschouwen. Bij voorbeeld door hun naam te leren en het verschil met die van andere mensen, door te zien dat ze eigenschappen delen met andere mensen, leren kinderen als het ware buiten zichzelf te staan (Plessner SOM 300).

Deze distantie is niet zonder problemen. Dieren bestaan direct, hebben geen besef van hun bestaan. Maar mensen hebben door die betrokkenheid op henzelf de directheid van het leven 'verloren'. Mensen zien bij voorbeeld hun naaktheid, ze kunnen zich schamen, ze ervaren hun leven als onaf (Plessner SOM 310). Zo ervaren mensen zichzelf als vreemdelingen, niet alleen in de werkelijkheid, maar ook voor zichzelf. Als gevolg van die afstand tegenover zichzelf verlangen mensen ernaar 'tot zichzelf te komen', 'zichzelf te worden'. Dat brengt ons tot de tweede algemene eigenschap van mensen die een modificatie vormt van een algemeen kenmerk van levende wezens, de zelfverwerkelijking.

3.3 Zelfverwerkelijking

Uit de gegevens die we in hoofdstuk 2 hebben verzameld kan men, als tegenhanger van de eigenschap van distantie, een tweede kenmerk destilleren. Door hun geografische distantie hebben de mensen zich over de aarde verspreid. door hun speciale lichaamskenmerken als de rechtopgaande gang hebben ze allerlei unieke mogelijkheden verkregen, zoals de jacht op en de onderwerping van diersoorten: dankzij hun leervermogens kunnen ze allerlei technische en praktische doelstellingen verwezenlijken. Kortom, door die distantie kunnen mensen zich ook richten *buiten* de grenzen van hun omgeving, ze kunnen proberen hun eigen toekomst vorm te geven. Kortom, mensen gebruiken hun distantie om *zichzelf te verwerkelijken*. Daarmee proberen ze de afstand ten opzichte van hun omgeving, andere mensen, en ten opzichte van zichzelf te overbruggen.

Beginnen wij weer met de beschrijving van de analoge eigenschap bij dieren. Omdat dieren een zekere zelfstandigheid hebben tegenover de omgeving waarvan ze toch een onderdeel zijn, lijden ze aan een zeker tekort. Men kan zeggen dat zich een *kloof* bevindt tussen dier en werkelijkheid, die erom vraagt overbrugd te worden. Ze 'rusten' niet in hun omgeving, maar zijn *onbevredigd*, op grond van hun *behoefte*. De zelfstandigheid tegenover de omgeving is meteen ook een tekort, en daarom zoeken dieren diverse behoeften te vervullen. Daarmee zijn ze bepaald door *driften*. Dieren zijn steeds bezig de afstand tussen henzelf en hun omgeving op te heffen door voedsel en seksuele partners te zoeken, door aanvallen uit te voeren, te vluchten. Men kan spreken van een rusteloze gedrevenheid (Plessner SOM 233).

Omdat dieren voortdurend proberen onvervulde behoeften te bevredigen hebben ze een specifieke verhouding met de tijd. Het verleden leeft in hen voort en ze worden bepaald door de toekomst. Zo zijn de bewegingen van dieren te *corrigeren* door ervaringen uit het verleden. Een rat die eenmaal in een kooi een elektrische schok heeft gekregen gaat er nooit meer vrijwillig in. Dat is alleen te begrijpen wanneer men veronderstelt dat het verleden van het dier in zijn gedrag doorwerkt (Plessner SOM 281, 284). Dit doorwerken van het verleden bepaalt mede de richting van de behoeften van het dier, maar het hoeft niet op een bewuste herinnering te berusten.

Aan de andere kant zijn dieren gericht op de toekomst. De betekenis van hun gedrag is daarzonder niet te begrijpen. Een dier dat rusteloos naar voedsel zoekt is alleen te begrijpen vanuit zijn verlangen naar de toekomstige stilling van de honger. Daarmee is niet gezegd dat het dier bewustzijn of besef heeft van een toestand van gestilde honger, alleen dat zijn gedrag gericht is (bewust of niet) op een toestand die pas in de toekomst gerealiseerd kan worden.

Men kan dus in zekere zin zeggen dat dieren '*zichzelf vooruit*' zijn. Hun gedrag *nu* is niet te begrijpen zonder een verhouding met iets dat er nog niet is. Naast het verschijnsel van opgroeien, volwassenzijn en oudworden is er dus een andere tijdsverhouding, een gerichtzijn vanuit het verleden naar de toekomst.

Wanneer dit een zinvolle opvatting is dan kan men deze levenstijd niet opvatten als 'stroom' van momenten die onophoudelijk voorbijgaan. Hier is het heden *doortrokken* van verleden en toekomst (Plessner SOM 180). Om Plessner aan het woord te laten:

'Op elk niveau, of dat nu bewust is of niet, is de historische basis van reacties een eenheid van een residu en een anticipering, ofwel: op geen enkel niveau is het verleden zoals zich dat in het levend individu bevindt, een afgesloten geheel. Alles wat geweest is wordt en is door het onophoudelijk vooruitgrijpen van het leven voortdurend veranderd' (SOM 286).

Deze verhouding met de tijd is niet zomaar een toevallige eigenschap van dieren. Alleen in dit anticiperen van de toekomst vanuit het verleden zijn hun levensuitingen te begrijpen. Men kan niet zeggen dat er eerst een dier is dat vervolgens deze tijdsverhouding heeft. Het levend wezen *bestaat als wording*, vormt een proces (Plessner SOM 132). Daarbij is het gerichtzijn op de toekomst niet een gerichtzijn op een verandering van het dier in iets anders. Het gaat om een vervulling van het eigen verlangen, men kan zeggen dat dieren erop uit zijn *zichzelf te worden* (Plessner SOM 136, 179/80). Er ontstaat niet een ander dier, maar het dier zelf, zo kan men zeggen.

Ook van mensen kan men zeggen dat ze deze dubbele tijdsverhouding hebben, zij het op gemodificeerde wijze. Aan de ene kant delen mensen in het natuurlijk gebeuren van geboorte, volwassenheid en verval (Löwith KGE 185/6). Aan de andere kant zijn ook mensen vanuit het verleden naar de toekomst gericht, maar door hun distantie gebeurt dat op andere wijze. Mensen kunnen tot op zekere hoogte afstand nemen van de natuurlijke opkomst en neergang en zich richten naar de toekomst die hun mogelijkheden van zelfwording verschaft (Ricoeur VI 407, Dilthey GS VII 193/4).

Enerzijds kunnen mensen afstand nemen ten opzichte van hun verleden, en er daardoor een relatie mee aangaan op een schaal die bij dieren niet voorkomt. Zo kunnen chimpansees zich gebeurtenissen hoogstens één of twee dagen herinneren (Remane BEA 322). (Zij kunnen wel dingen na jaren *herkennen* – de hond van Odysseus herkende zijn baas na twintig jaar – maar hebben er geen *herinnering* van). Maar mensen kunnen zich gebeurtenissen tot in hun vroege kindertijd herinneren.

Anderzijds kunnen mensen zich, als wezens die 'constitutief thuisloos' zijn,

op een schaal naar de toekomst richten die bij dieren niet voorkomt. Mensen verkeren niet alleen zoals dieren in zelf*wording*, maar in zelf*verwerkelijking*. Zij kunnen op allerlei manieren in hun gerichtheid op de toekomst hun natuurlijke grenzen te buiten gaan – in techniek, cultuur, mythologie, riten etc. Daarbij vatten mensen zichzelf in eerste instantie niet op als levende wezens die opkomen en vergaan, maar als *ontwerp*, als taak die in de toekomst gerealiseerd moet worden. Mensen zijn geneigd zichzelf niet te beschouwen naar wat ze *zijn*, maar naar wat ze, uitgaande van hun mogelijkheden, *kunnen worden* . . .

Mensen beschouwen zichzelf als verkerend in zelfverwerkelijking of *transcendentie* (letterlijk: overschrijding). Ze *zijn* doordat ze proberen zichzelf te *worden*. Daarmee zijn ze als het ware zichzelf vooruit, terwijl ze aan de andere kant toch bepaald blijven door hun verleden en hun huidige beslommeringen. Men kan dus zeggen dat mensen *zijn wat ze (nog) niet zijn*. Ze kunnen tegen zichzelf zeggen: word die je bent! (Heidegger SZ 45). Via de zelfverwerkelijking proberen mensen ‘tot zichzelf te komen’, uiteraard in samenspel met de werkelijkheid en andere mensen (Heidegger WG 34/5). Van nature streven mensen dus naar een ‘voleinding’ van zichzelf, naar heelzijn of geluk (Löwith KGE 203). Zoals de Nederlandse filosoof *Peperzak* het weergeeft:

‘De totaalbeweging die het menszijn – als het lukt – doormaakt, is de overgang – via vele tussenstadia – van een lege aanvangsmogelijkheid, waarin de mens *nog-niet* is wat hij wezen moet, naar een volle eindwerkelijkheid of ‘voleinding’, waardoor de mens is wat hij worden moest. Menswording is het bewegende tussen van een nog-niet aan menselijkheid, dat toch reeds – als reële mogelijkheid namelijk – menselijk is, en een gelukte werkelijkheid, die uit die eerste mogelijkheid ontstaat. Als overgang is ze een mengsel (of synthese) van mogelijkheid en werkelijkheid, van (nog-)niet en wel menszijn’ (Vrijh 35).

Dit gebeuren van zelfverwerkelijking wordt duidelijk verwoord door de grote twintigste-eeuwse filosoof *Heidegger*. Hij is het niet eens met denkers als Descartes en Kant die mensen beschouwen als dingen of als subjecten. Zo kunnen ze zijns inziens niet omschreven worden, omdat ze een specifieke verhouding met de *tijd* hebben. Mensen zijn alleen mensen doordat ze toekomstige mogelijkheden trachten te realiseren. Daarbij zijn ze aangewezen op hun verleden. Ten slotte hebben mensen in het *heden* steeds te maken met de concrete beslommeringen waarin ze verkeren, en die hen van hun gerichtheid op de toekomst kunnen afhouden. Dit geheel van menselijke levensuitingen, waarin verleden, heden en toekomst een gelede eenheid vormen, noemt Heidegger de *zorg* (SZ 57). In Heideggers terminologie: als *ontwerp* zijn mensen naar de toekomst gericht, maar ze zijn tegelijkertijd *geworpen*, aangewezen op zichzelf en hun mogelijkheden, en ook *vervallen* –

gaan op in het heden en verliezen daarmee ‘eigenlijke’ mogelijkheden uit het oog (KM 212/228,9).

3.4 Wat de zelfverwerkelijking begrenst en doorbreekt: wedervaren

Dieren zijn niet uitsluitend te begrijpen als zelfwording, mensen niet als zelfverwerkelijking. Beide worden *gedragen* door een levensbasis. Daarmee worden ze door allerlei factoren *begrensd*, bij voorbeeld door de eindigheid van hun lichamelijke mogelijkheden. Bovendien worden zelfwording- en verwerkelijking ook steeds *doorbroken*. Dat gebeurt door aftakeling en dood, door risico's van mislukking. Begrenzing en doorbreking van zelfwording en -verwerkelijking zijn de twee aspecten van het *wedervaren*. Bezien we die twee aspecten allereerst bij dieren.

1. *Begrenzend wedervaren (dieren)*

Het spreekt vanzelf dat de zelfwording van dieren zich moet afspelen op een voorgegeven basis. De lijfelijke constitutie moet er al zijn, gedrag is geprogrammeerd in de loop van de evolutie.

Wat dieren kunnen bereiken is ook begrensd van aard. Zo is hun leven noodzakelijk afwisselend. Op perioden van activiteit moeten perioden van rust en ontspanning volgen. De krachten zijn eindig.

Uiteraard hoeft dit begrenzend wedervaren niet met de zelfwording in strijd te zijn.

2. *Doorbrekend wedervaren (dieren)*

Het leven van dieren is niet te begrijpen zonder dat men in de beschouwingen betreft dat de zelfwording voortdurend bedreigd wordt door mislukking, en dat ze bovendien onderworpen blijft aan de natuurlijke wet van opkomst en neergang.

a. *Mislukking.* Levende wezens stoten voortdurend op grenzen die ze hadden willen overschrijden, maar die hun pogingen verijdelen. Men kan hierbij denken aan geografische barrières, concurrentie van soortgenoten en andere dieren, natuurrampen, uitroeiing door mensen. Men kan wel zeggen: zelfwording en mislukking horen bij elkaar (Plessner SOM 207). Zonder het voortdurend mislukken van individuele variaties is bij voorbeeld de evolutie van een soort niet denkbaar. Zoals Plessner het weergeeft:

‘Zelfbehoud (net als zelfontplooiing!) is noodzakelijk gekoppeld aan het prijsgeven en teniet doen van het wezen zelf. Daarin ligt wat men noemt het labiele evenwicht van de levende substantie besloten. Behoud *en* vernietiging van het zelf bepalen het levende ding in de kringloop van alle energieprocessen in de natuur’ (SOM 198/9).

b. Verwording. De zelfwording van levende wezens maakt zich in zekere zin los van het levensverloop van opgroeien en verwelken. Maar die laatste natuurlijke verwording blijft toch bepalend voor het leven van het dier: het wordt oud en gaat dood. Hier doet zich een merkwaardig verschijnsel voor. Er bestaat een zeker onderscheid tussen de regel die geldt voor het individu als levend wezen en de regel die geldt voor het individu als zodanig. Voor levende wezens geldt: opkomst houdt neergang in, neergang is de basis voor vernieuwing. Maar men kan levende wezens als individuen niet uitsluitend naar die regel beschouwen. Individueen gaan wel dood, maar zijn in hun leven *tegen* de dood gericht. Leven is iets anders dan doodgaan. De dood *doorbreekt* de zelfwording, al hoort hij bij het leven. ‘De dood komt op het leven af, dat er van nature toe neigt, maar er *toch* door overmeesterd moet worden’ (Plessner SOM 148/9). Men kan zeggen: het leven als geheel is een *cyclus* van neergang en vernieuwing. Maar het individu gaat ten onder en vernieuwt zich niet. Het verzet zich tegen die toch onvermijdelijke ondergang.

De vormen van wedervaren die we hier bij dieren hebben onderscheiden komen in gewijzigde vorm ook bij mensen voor, en bepalen ook hun leven wezenlijk.

1. Begrenzend wedervaren (mensen)

Hoewel mensen gewoonlijk hun aandacht richten op hun zelfverwerkelijking naar de toekomst, beslaat deze voor de beschouwelijke blik slechts een beperkt gedeelte van het menselijk leven. Wat mensen zelf doen en wat ze daarbij zelf beseffen is maar een klein onderdeel van het leven dat *in mensen buiten hen om* verloopt. Zo zijn mensen gebonden aan hun lijfelijkheid en de eisen daarvan. In hun techniek blijven mensen gebonden aan de natuur waarop de techniek zich richt. Het menselijk verkeer verloopt voor een groot deel volgens patronen die biologisch of cultureel zijn vastgelegd.

Al deze factoren, die in volgende hoofdstukken uitvoerig behandeld zullen worden hoeven met de menselijke zelfverwerkelijking niet in strijd te zijn. Ze vormen er de fundamenteën en grenzen van.

2. Doorbrekend wedervaren (mensen)

Ook bij mensen geldt dat zelfverwerkelijking nooit uitsluitend bepalend kan zijn voor hun bestaan, al zijn er veel mensen die dat hopen. Voor de beschouwelijke blik is het wedervaren dat de zelfverwerkelijking doorbreekt even fundamenteel.

a. *Mislukking.* Bij dieren vindt men als het ware een vast patroon van mogelijke mislukkingen in hun pogingen te bestaan. Maar mensen hebben, door hun distantie, een sterk vergrote scala aan behoeften en verlangens. Hoe beschaafder mensen zijn, des te onbeprekter zijn deze behoeften en verlangens. Die kunnen door praktisch alles geprikkeld worden. Dieren zijn daarentegen wat hun driften (en dus ook hun mislukkingen) betreft beperkt tot duidelijk afgebakende terreinen (Löwith FPA 332).

Het is niet zo dat mensen, doordat ze 'geestelijke wezens' zijn, in eerste instantie beperkte behoeften en verlangens hebben. *Ascetisme* is zeker een specifiek menselijke eigenschap die door distantie mogelijk is geworden. Maar ascetisme is slechts mogelijk als reactie op het permanent *overschot aan verlangen* dat mensen kenmerkt. Zoals *Scheler* opmerkt verkeren mensen door hun distantie als het ware in een *leegte* die ze willen vervullen. De mens is de eeuwige Faust, degene die steeds iets nieuws wil, die nooit genoeg neemt met de werkelijkheid die hem omringt. Hij begeert altijd de grenzen van zijn bestaan hier-en-nu te doorbreken, de bestaande werkelijkheid te *overstijgen* (*Scheler* SMK 56). *Bij mensen hebben de verlangens het overwicht over de vervulling ervan.* (*Scheler* SMK 46). Het ontbreekt de menselijke zelfverwerkelijking aan een natuurlijke begrenzing, zodat mensen al spoedig meer willen zijn dan ze zijn (*Plessner* SOM 316). Zoals *Dilthey* het stelt: het is tegelijkertijd de kracht maar ook de tragiek van de menselijke eindigheid, dat mensen steeds hun grenzen willen overschrijden, hoewel de daaruit resulterende toestand ook weer eindig is, met als gevolg dat dezelfde wil tot zelfontplooiing opnieuw ontstaat (*Dilthey* GS VII 244). Hierbij geldt dat de mensen, volkeren en culturen, die minder sterk op zelfverwerkelijking uit zijn, vaak overvleugeld worden door mensen en samenlevingen die dat in sterkere mate zijn.

Zo wordt duidelijk dat aan de menselijke zelfverwerkelijking risico's verbonden zijn, zo, dat uiteindelijk de pogingen tot zelfverwerkelijking de menselijke maat kunnen overstijgen. De zelfoverschrijding draagt de mislukking ervan in zich. In de loop van dit boek zal blijken dat dit gebeuren geen toevallig aspect is van het menselijk bestaan.

Op grond van het bovenstaande kan men zeggen dat het menselijk bestaan gekenmerkt wordt door een zekere *gebrokenheid* (zie Oudemans VM *passim*). Mensen zoeken evenwicht maar kunnen het niet vinden (*Plessner*

SOM 309). Ze worden gekenmerkt door een constitutief gebrek aan harmonie (SOM 316). Mensen zijn tegelijkertijd aan de natuur gebonden, maar willen toch vrij zijn, ze zijn van nature gegroeid en vergaan weer, maar toch willen ze zichzelf maken, ze zijn oorspronkelijk en kunstmatig tegelijk. Ze zijn als het ware zowel meer als minder dan zichzelf. Zoals *Löwith* het weergeeft:

‘Dieren en planten lijken geheel en al te zijn wat ze zijn, ze hebben geen zorg om hun ‘heel-kunnen-zijn’. Ze hebben van nature de vorm van hun leven, alleen de mens heeft die niet. Hij zoekt die, probeert het, hij experimenteert. Hij is, om met *Nietzsche* te spreken, een ‘niet vastgesteld dier’, dat boven zichzelf uit wil gaan en bij zichzelf ten achter blijft’ (KGE 188).

In de volgende hoofdstukken zal deze paradoxaliteit van het menselijk leven, die in zekere zin een modificatie is van eenzelfde probleem bij het leven van dieren, nog herhaaldelijk aan de orde komen. Mensen zijn, zoals Plessner het uitdrukt, tegelijkertijd in de werkelijkheid en ertegen, in zichzelf en tegen zichzelf. Voor een beschouwer heeft geen van die tegenstrijdige bepalingen het overwicht over de andere (Plessner SOM 305).

b. Verwording. Het menselijk leven deelt in het natuurlijk gebeuren van bloeien en verwelken. Net als bij dieren is het ook bij mensen zo dat er van een zekere strijd sprake is tussen dit natuurlijk gebeuren en de verlangens van de individuen. Bij mensen is die strijd nog beter zichtbaar, want mensen hebben dankzij hun distantie besef van de onafwendbaarheid van hun dood. Wat aan alle leven zichtbaar is: dat de dood bij het leven hoort, maar dat het levend individu zich ertegen verzet, wordt bij mensen expliciet. Zij ervaren de verhouding tussen hun leven en de natuurlijke dood (soms) als probleem.

Weliswaar geldt voor mensen net als voor andere levende wezens dat zij zich gewoonlijk niet met de dood bezighouden en aan hun leven van het moment de voorrang geven. Gewoonlijk verkeren mensen in wat *Heidegger* noemt: de *vergetelheid* ten aanzien van de dood. Toch doorbreekt hij de menselijke zelfverwerkelijking. Immers, de dood hoort niet bij mensen, zoals het leven. Hij blijft altijd een vreemdeling (Ricoeur VI 434).

Op uiteenlopende manieren gaan mensen dit probleem te lijf, bij voorbeeld door techniek (geneeskunde), door verkeer (met elkaar spreken over de dood). Omdat ook dat niet altijd helpt hebben mensen van alle culturen rituelen en verhalen, om de dood toch een harmonische plaats te geven in de zelfverwerkelijking. Of mensen in staat zijn om harmonie te bewerkstelligen tussen zelfverwerkelijking en verwording zal in de volgende hoofdstukken moeten blijken.

In het voorgaande menen wij aannemelijk te hebben gemaakt dat de mogelijkheid van zelfverwerkelijking van mensen doortrokken is van hun natuur die een modificatie is van de levende natuur in het algemeen. Wanneer dat juist is, is het gerechtvaardigd te veronderstellen dat de problematiek van zelfverwerkelijking, begrenzing en doorbreking bepalend is voor mensen als zodanig.

4 MENSEN IN UITEENLOPENDE SAMENLEVINGEN

4.1 Inleiding

In de hoofdstukken 2 en 3 hebben we geprobeerd de aard van het menselijk leven weer te geven door te wijzen op overeenkomsten en verschillen met andere levensvormen. Het werd duidelijk dat mensen bijzondere levende wezens zijn, maar niet losstaan van het leven dat ze met andere levende wezens delen. Daarmee werd het vermoeden bevestigd dat er zoiets is als een menselijke levensvorm waarin mensen van nature delen.

In dit hoofdstuk zal worden onderzocht of het vermoeden, dat mensen door alle variaties in hun leefwijzen heen toch in één levensvorm delen, standhoudt tegenover de verscheidenheid in menselijke samenlevingen. Is de culturele verscheidenheid niet zo groot dat mensen wezenlijk van elkaar verschillen?

In de hoofdstukken 2 en 3 bleek het nodig te zijn een zekere afstand te bewaren ten opzichte van bepaalde common sense ideeën die mensen over zichzelf hebben. Ze zijn immers vaak geneigd om zichzelf centraal te stellen, en daarmee de continuïteit met andere levensvormen uit het oog te verliezen. Ook in dit hoofdstuk proberen we een zekere afstand ten opzichte van onszelf te bereiken, vooral tegenover de eigen culturele vooringenomenheden. We gaan na of we vanuit onszelf kunnen begrijpen hoe mensen uit andere samenlevingen hun leven inrichten, en of daarbij gemeenschappelijkheid te ontdekken is. In dit verband bespreken we vooral samenlevingen die ver van de Europese verwijderd lijken te zijn, *de primitieve*.

Daarbij gaat het niet om objectiviteit in wetenschappelijke zin. Men kan zich niet *helemaal* losmaken van de eigen vooringenomenheden, en als men dat probeert loopt men het gevaar een zo abstract standpunt in te nemen dat noch de eigen noch de andere cultuur op zinvolle wijze wordt begrepen. Wij proberen *vanuit* onze eigen cultuur een *gesprek* te voeren met andere culturen, waardoor een *relatieve* afstand ontstaat. In die afstand kan blijken in hoeverre mensen van verschillende culturen elkaar vreemd zijn en in hoeverre ze met elkaar vertrouwd zijn. Daarmee verdedigen wij een *hermeneu-*

tische opvatting over de ontmoeting van culturen, op de wijze waarop Gadamer het gesprek omschrijft:

‘Zich met elkaar verstaan in het gesprek houdt in dat de partners daarin bereid zijn en proberen om het vreemde en de opvatting van de tegenpartij bij zichzelf te laten gelden. Als dat wederzijds gebeurt en elk van de partners de tegenovergestelde grondslagen mee overweegt, terwijl hij tegelijkertijd vasthoudt aan zijn eigen grondslagen, kan men uiteindelijk in een onmerkbaar en onwillekeurig wederzijds overbrengen van de gezichtspunten (we noemen dat het uitwisselen van meningen) komen tot een gemeenschappelijke taal en een gemeenschappelijk spreken’ (WM 364).

Vanuit dit hermeneutisch standpunt proberen wij mensen uit anderesamenlevingen *ernstig* te nemen. Wij gaan ervan uit dat wij vertrouwd kunnen worden met hun manier van leven, en dat wij ervan kunnen leren, tenzij het tegendeel blijkt.

Daarmee gaan wij in discussie met een tweetal gezichtspunten. Het eerste is dat van het *cultureel relativisme*. Dat is in zijn sterke vorm de opvatting dat men uiteindelijk andere culturen niet kan begrijpen, omdat ze wezenlijk verschillen van de cultuur van de onderzoeker. Het tweede gezichtspunt waarmee wij in discussie gaan is dat van de *culturele vooruitgang*. Degenen die dit standpunt huldigen gaan ervan uit dat zij een ‘hogere’, ‘meer volwasen’, ‘rationeler’ standpunt vertegenwoordigen dan degenen die ze onderzoeken.

In 4.2 en 4.3 gaan wij achtereenvolgens op deze beide opvattingen in. In 4.4 wordt de verdere indeling van het boek geschetst.

4.2 Cultureel relativisme

Bij sommige auteurs ligt sterk de nadruk op de verschillen tussen culturen. Dat standpunt laat belangrijke aspecten zien van de verhouding tussen culturen. Allereerst is het zo dat mensen op het eerste gezicht zo afwijkende gewoonten hebben dat men bij confrontatie daarmee een *culture shock* ondergaat: een totale verwarring over de daar heersende betekenissen. Bij *Blok* vinden we de beschrijving van de antropoloog Chagnon bij de Yanamamö stam:

‘Ik keek rond en snakke naar adem toen ik een dozijn stoere, naakte, vieze en afzichtelijke mannen ons over de schachten van hun getrokken pijlen zag aanstaren! Ze hadden grote proppen groene tabak tussen hun ondertanden en lippen gestoken, waardoor ze er nog afstotender uitzagen. Slierten donkergroen slijm hingen uit hun neus. We kwamen in het dorp aan op het moment dat de mannen een hallucinogene drug in hun neus bliezen. Een van de begeleidingsverschijnselen

van deze drug is een lopende neus. De Indianen snoten hun neus in hun hand, met een snelle beweging van de pols gooiden ze een deel van het snot weg en wreven de rest in hun haar, om vervolgens mijn gezicht, armen, benen, haar en de inhoud van mijn zakken zorgvuldig te onderzoeken' (AP 123).

Maar zo'n schok sluit niet uit dat men op den duur toch een zekere *vertrouwdheid* krijgt met de aanvankelijk vreemde regels en gewoonten (Blok AP 123).

Dit relativisme is zonder meer nodig ten aanzien van de *waarden* uit andere culturen die de Europese onderzoeker misschien tegen de borst stuiten (zoals die van openbare terechtstellingen, seksuele gebruiken). Wie zulke gebruiken veroordelend tegemoetreedt loopt het risico dat hij de betekenis ervan niet begrijpt.

Maar er zijn vormen van cultureel relativisme die verder gaan, en waarin wordt gesteld dat mensen uit andere culturen uiteindelijk *niet werkelijk te begrijpen zijn*. Wij vermelden ter illustratie de opvatting van de Amerikaanse antropoloog *Herskovits*: 'Het beginsel van het cultureel relativisme is, kort gezegd, het volgende: oordelen zijn gebaseerd op ervaring, en ervaring wordt door ieder individu geïnterpreteerd in termen van zijn eigen culturele vorming'.¹ De uiterste consequentie van deze opvatting is dat niemand werkelijk bevoegd is om te oordelen over andere culturen (Lemaire WK 92, zie 109, 155-160).

Sommigen nu bestrijden het cultureel relativisme in deze sterke vorm door het op zichzelf te laten terugslaan. Zij zeggen: deze mensen beschouwen hun *eigen* opvatting toch maar niet als relatief en zijn dus met zichzelf in tegenspraak (Lemaire WK 158/9). Dat verwijt is al te gemakkelijk. Mensen zouden in die gedachtengang niet op hun eigen begrensdsheid kunnen wijzen, omdat ze die uitspraak niet als begrensd zouden mogen zien. Maar mensen kunnen wel degelijk de aandacht vestigen op hun beperktheid, al is de uitspraak die dat zegt evenzeer beperkt.

In het cultureel relativisme schuilt wel degelijk waarheid, omdat het laat zien dat mensen van verschillende culturen *nooit geheel* met elkaar vertrouwd kunnen raken. Er *blijft* een spanningsverhouding tussen vreemdheid en vertrouwdheid. Dat kan ook niet anders. In het andere geval zouden menselijke levensuitingen niet werkelijk naar cultuur verschillen, maar 'eigenlijk' identiek zijn in alle culturen. Dat is niet het geval – het menselijk leven is gevarieerd, zoals wij hieronder hopen te laten zien (zie discussiepunt).

Tegenover de sterke variant van het cultureel relativisme kan men wel stellen: dat er altijd sprake is van variatie in cultuuruitingen hoeft niet uit te sluiten dat ze toch delen in de ene menselijke levensvorm die zich steeds verschillend uit. Wat *Wittgenstein* zegt over de verschillende gebruiksmogelijkheden van begrippen, namelijk dat ze *familiegelekenissen* met elkaar hebben, zou kunnen opgaan voor de diversiteit in culturen. Hieronder

hopen wij de opvatting te verdedigen dat mensen familie van elkaar zijn, en levensuitingen laten zien die familiegelekenissen vertonen. Mensen lijken op elkaar, niet doordat ze identieke cultuurpatronen hebben, maar doordat ze dezelfde problemen tegenkomen die ze op gevarieerde wijze oplossen (zie Cassirer EM 223). Een dergelijke gedachtengang is bij *Wittgenstein* aan te treffen. Hij meent dat het mogelijk moet zijn om tussen schijnbaar onvergelykbare gebeurtenissen *tussenstappen* te vinden die die gebeurtenissen in een verwantschapsrelatie verbinden (BFB 241/2). Hij meent dat primitieve gebruiken daarom niet volkomen vreemd hoeven te zijn. Ze kunnen door Europeanen heel wel *bedacht* worden. Daarom is het principe ervan algemener dan men op het eerste gezicht zou denken (Wittgenstein BFB 238, 251). Dat bij voorbeeld de begrippen van 'wilden' ook bij Europeanen aanwezig zijn – zij het vaak met een afkeurende klank (bij voorbeeld 'spook', 'geest') – laat zien dat ook in Europeanen iets van het wilde denken aanwezig is, aldus Wittgenstein (BFB 240, 242). Voor die opvatting willen wij nu een aantal argumenten geven.

(1) Veel gedragingen van mensen uit andere culturen lijken vreemd. Dat geldt vooral voor riten, religieuze gebruiken etc. Maar men dient niet uit het oog te verliezen dat dit *randverschijnselen* zijn bij gedragingen die wel onmiddellijk te begrijpen zijn omdat ze algemeen-menselijke behoeften bevredigen. Iedere cultuur heeft problemen van *beheer* (techniek) en *verkeer* die op rationele wijze worden opgelost.

Gaan wij eerst in op de technische handelingen. Men kan niet zeggen dat primitieve culturen geen techniek hebben en de Europese wel. Alle culturen hebben rationeel georganiseerde technieken. Onbegrijpelijke rituelen vinden vaak pas plaats wanneer technieken *niet werken*. Wij laten *Douglas* aan het woord over de Azande cultuur:

'In een primitieve cultuur zijn de technische problemen al generaties geleden min of meer opgelost. De algemene regelmatigheden van de natuur worden voldoende nauwkeurig en zuiver gevolgd voor de technische behoeften van de Azande cultuur. Maar wanneer de technische informatie is uitgeput, richt de nieuwsgierigheid zich op de verhouding van een specifieke persoon met het universum' (PD 91, 90).

Slechts aan de rand van techniek en verkeer vindt men aanvankelijk onbegrijpelijke verschijnselen als magie. Zoals Wittgenstein het kernachtig uitdrukt: 'Dezelfde wilde die, schijnbaar om zijn vijand te doden, diens afbeelding doorsteekt, bouwt werkelijk zijn hut van hout en snijdt zijn pijlen volgens de regelen der kunst, en niet in schijn' (BFB 237).

Ook wanneer er sprake is van een magisch ritueel hoeft dit de effectiviteit van werktuiggebruik geenszins in de weg te staan. Zo wijst *Lévi-Strauss* erop dat de Zuidamerikaanse Nambikwara stam een mystieke theorie over ver-

giften heeft, maar dat die niet te pas komt bij het fabriceren van echte vergiften. De theorie dient alleen als rechtvaardiging van de effectiviteit ervan (AS 128).

Wanneer we vervolgens de blik richten op het intermenselijk *verkeer*, dan valt ook daar op dat veel gedragingen van primitieven onmiddellijk te begrijpen zijn omdat ze een oplossing bieden van bekende problemen, zoals sancties op overtredingen, instandhouding van familierelaties. Zoals *Cassirer* het uitdrukt:

‘De gedachte dat de hele primitieve mentaliteit noodzakelijk voor-logisch of mystiek is lijkt in tegenspraak te zijn met ons antropologisch en etnologisch (= volkenkundig) bewijsmateriaal. We treffen veel gebieden van het primitieve leven en de primitieve cultuur aan die de welbekende eigenschappen van ons eigen culturele leven vertonen. Zolang we een volstrekte ongelijksoortigheid aannemen tussen onze eigen logica en die van de primitieve geest, zolang we ze beschouwen als verschillende soorten die radicaal tegenover elkaar staan, kunnen we dit feit ternauwernood verklaren. Ook in het primitieve leven vinden we altijd een wereldse of profane sfeer buiten de heilige sfeer. Er is een wereldse traditie die bestaat uit gewoonte- of wettelijke regels die de manier bepalen waarop het sociale leven wordt geleid’ (EM 80).

In feite hebben culturele antropologen dan ook grote hoeveelheden eigenschappen in techniek, verkeer en harmoniserend gedrag gevonden die mensen van alle culturen delen, zij het in steeds variërende gestalten. Met de antropoloog *Murdoch* vermelden wij de volgende kenmerken:

‘Verdeling van leeftijden, atletiek, lichaamsversiering, kalender, opvoeding in netheid, organisatie van de gemeenschap, koken, samenwerking, kosmologie, hofmakerij, dansen, decoratie, waarzeggen, werkverdeling, droominterpretatie, opvoeding, eschatologie, ethiek, plantenindeling, etiquette, gebedsgenezing, familiefeesten, vuur maken, folklore, voedseltaboes, begrafenisriten, spelen, gebaren, cadeaus geven, bestuur, groeten, haarstijlen, gastvrijheid, huisvesting, hygiëne, incesttaboes, regels voor erfenissen, grappen maken, indeling van verwantschap, taal, wetten, geluk, bijgeloof, magie, huwelijk, tijden voor de maaltijd, medicijnen, verloskunde, sancties, persoonsnamen, bevolkingspolitiek, zorg na geboorte, gebruiken bij zwangerschap, bezitsrechten, verzoening van bovennatuurlijke wezens, puberteitsgewoonten, religieus ritueel, regels voor wonen, seksuele beperkingen, begrippen voor de ziel, verschil in status, chirurgie, maken van werktuigen, handel, bezoeken afleggen, weven, beheersing van het weer’.²

(2) Ook wanneer er sprake is van gebruiken die, omdat ze noch techniek noch gewoon intermenselijk verkeer betreffen, aanvankelijk onbegrijpelijk lijken, kan men in veel gevallen een achtergrond vinden die ook Europeanen bekend is. Dat kan een *biologische* zijn (a) of een *algemeen-culturele* (b).
(a) Sommige aanvankelijk onbegrijpelijke handelingen kunnen verduidelijkt worden wanneer men ze beschouwt als cultureel gevarieerde antwoorden op een biologische behoefte van alle mensen.

Een fraai voorbeeld vindt men in de betekenis van de Griekse *hermen*, pilaren in de vorm van rechtopstaande penissen die in de Griekse en Romeinse Oudheid op uiteenlopende plaatsen werden aangetroffen: tegenover het huis, op de markt, bij kruisingen van wegen, aan grenzen. Omdat ze op zulke uiteenlopende plaatsen te vinden zijn is het niet aannemelijk dat de hermen alleen symbolen van vruchtbaarheid zijn.

Toch zijn deze verschijnselen op zinvolle wijze te interpreteren, wanneer men ze vergelijkt met de ethologische observatie van sommige soorten apen. De mannetjes daarvan treden op als territoriumbewakers. Zij vertonen zich aan de rand van hun gebied met een stijve penis. Zo wordt een boodschap van 'potentie' in dubbele zin overgebracht, en wordt het eigen terrein gemarkeerd tegenover eventuele agressors.

Vanuit die observatie is te begrijpen waarom hermen nu juist werden opgesteld op drempels, bij kruisingen en grenzen. Ze dienen als afbakeningspunten. Ook de hermen op de markt blijken een territorium te markeren, namelijk dat van de tiran.³ Zo wordt een cultuurverschijnsel begrijpelijk als uiting van een behoefte die diverse levende wezens hebben: afbakening van het eigen tegenover het vreemde. Maar dan kan men de hermen in verband brengen met cultuurverschijnselen die ook hedendaagse Europeanen bekend zijn, namelijk *drempels* en *poorten*. Die komen in bijna alle menselijke samenlevingen voor, en zijn niet alleen militair te begrijpen. Ze dienen vooral de behoefte aan heldere afbakening. Drempels zijn opvallende tekens die het onderscheid tussen het eigen territorium en dat van anderen duidelijk moeten maken. Wij laten de antropoloog *Leach* aan het woord:

'Archeologie en vergelijkende antropologie tonen allebei aan dat, door de geschiedenis heen en over de hele wereld, menselijke samenlevingen van alle soorten een enorm ritueel belang hebben gehecht aan drempels en poorten. De militaire aspecten van de zaak zijn zeer ondergeschikt; het opzetten van toegangsplaatsen is sociopsychologisch van aard. Individuen bewegen zich naar binnen en naar buiten over de drempel heen, maar het is wezenlijk voor onze *morele* zekerheid dat dit niet moet leiden tot verwarring over het verschil tussen binnen en buiten. Er moet een fysieke onderbreking zijn, helder en veelbetekenend' (CC 61).

(b) Ook wanneer de biologische achtergrond van een gebruik niet direct duidelijk is kan men het dikwijls toch begrijpen als variatie op een algemeen-menselijke culturele behoefte. Wij kunnen hier geen algemeen overzicht geven van zulke algemene culturele behoeften, maar willen enkele voorbeelden geven van de behoefte aan *harmonie* die mensen hebben, ten aanzien van hun verhoudingen tot elkaar en tot de hen omringende werkelijkheid. Vanuit die behoefte zijn sommige algemeen voorkomende, zij het variërende gebruiken van mensen te verklaren. (Het probleem van de harmonie komt verder ter sprake in hoofdstuk 8).

– Wat betreft het verlangen naar intermenselijke harmonie willen wij wijzen op de universaliteit van het *incestverbod*. Hoewel sommigen daarvan een biologische verklaring willen geven,⁴ zijn de meeste cultureel antropologen van mening dat het hier gaat om een algemene culturele eigenschap. Zo is de gedachtengang van *Malinowski* en *Leach* aannemelijk. Zij stellen dat de functie van het incesttaboe is: het voorkomen van verwarring over sociale rollen. Deze verwarring zou de harmonie in een samenleving aantasten. De kans dat de sociale rollen van juist vrouwen met elkaar in strijd raken is levensgroot aanwezig. Vrouwen zijn immers aan de ene kant als geliefde seksueel aantrekkelijk voor mannen, terwijl ze aan de andere kant de rol hebben van moeders, goede verzorgsters – een tegengestelde functie. Om verwarring van rollen te voorkomen zouden de functies van vrouw en moeder streng van elkaar gescheiden moeten worden. Seksueel contact met de moeder, en ook met zusters, zou een vermenging van rollen en dus instabiliteit opleveren (Leach CC 84/5).

– Wat betreft de behoefte van mensen aan harmonie met de wereldorde, willen wij erop wijzen dat er weinig of geen volkeren zijn die geen *doden-cultus* hebben. Hoewel deze zeer uiteenlopende vormen kan aannemen, van het vereren van voorouders, het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel, het begeleiden van de dode naar het schimmenrijk, tot het afscheidnemen van een dode die men al dan niet verwacht terug te zien (zie het sluiten van de ogen van de dode, het sluiten van de kist, dodenwake), is de gewoonte algemeen.

Men kan dit zo verstaan: mensen verlangen naar een zekere harmonie tussen hun eigen leven en de kosmos. Toch worden ze allen getroffen door een verschijnsel dat die harmonie doorbreekt, de dood. Zij zullen dan rituelen instellen om dit gebeuren aanvaardbaar en aannemelijk te maken. Zo is te begrijpen dat de angst voor de dood, en het daarmee samenhangend verlangen om de doden op een of andere manier te behouden, algemeen is (Cassirer EM 86/7). Wij laten hierover *Gadamer* aan het woord:

‘De mens is een wezen waarvan het levensinstinct zo verdraaid is, dat hij tegenover alles wat we van het dierenrijk weten een onbetwiste eigenheid bezit. Dat is het denken van de mens boven zijn eigen leven op aarde uit, dat wil zeggen het denken aan de dood. De teraardebestelling van de doden is dus misschien het grondverschijnsel van de menswording. Teraardebestelling betekent immers niet het snelle verbergen van de dode, het snelle uitwissen van de schrikwekkende indruk van iemand die plotseling verstard is in een bleke, steeds durende slaap. In tegendeel, met een indrukwekkend vertoon van menselijke activiteit en toewijding wordt het verwijlen bij de dode, zelfs het vasthouden van hem onder de levenden, bedreven. Verbaasd staan we tegenover de rijkdom aan offergaven die ons uit de graven van alle oude culturen steeds opnieuw tegemoetstroomt’ (VZW 61).

Wij hopen met de voorbeelden van incestverbod en rouwritueel aangegeven te hebben dat variërende rituele regels toch een transculturele betekenis hebben, en dat ze wellicht te verklaren zijn uit een algemeen-menselijke behoefte, aan harmonie. In de volgende paragraaf zullen wij laten zien dat nog meer schijnbaar onbegrijpelijke handelingen, zoals mythologie en magie, kunnen worden ingevoegd in een algemeen-menselijk patroon.

4.3 Culturele vooruitgang

Niemand kan ontkennen dat er belangrijke verschillen bestaan tussen primitieve samenlevingen en de moderne Europese samenleving. Het is echter wel zaak deze verschillen nauwkeurig te bepalen, en zich te hoeden voor de verleiding de eigen normen op te leggen aan andere samenlevingen. Dat geldt met name voor een van de meest kenmerkende eigenschappen van de Europese cultuur: het geloof in *vooruitgang*. Al te gemakkelijk gaat men ertoe over dit geloof te hanteren in de waardering van andere samenlevingen. Daarbij blijft ook de vraag of de eigen cultuur wel zo in vooruitgang begrepen is, al spoedig terzijde. Alvorens enkele uitingen van het vooruitgangsgeloof te bespreken willen wij op enkele eigenschappen wijzen die primitieve samenlevingen onderscheiden van de Europese.

Allereerst is de Europese cultuur kwantitatief veruit de grootste. Zij is verspreid over de hele aarde, en gaat voort met die verspreiding. Daardoor neemt het aantal primitieve samenlevingen snel af. De Europese cultuur is heden ten dage dus veruit de krachtigste.

Vervolgens vallen daarbij de verschillen in *complexiteit* van technieken en formele sociale indelingen in het oog. In de Europese cultuur is er sprake van sterk gedifferentieerde rollen van mensen in de technische wereld (bij voorbeeld arbeidsverdeling) en in hun sociaal verkeer (scheiding van politieke, economische, gezinsrollen). Zoals *Lévi-Strauss* opmerkt zijn de relaties in primitieve samenlevingen meer 'persoonlijk' in die zin dat deze mensen hun verhoudingen modelleren volgens verwantschapssystemen, ook wanneer ze ver van elkaar verwijderd zijn (AS 400). Ook *Douglas* wijst daarop:

'In de meest ongedifferentieerde economieën worden rollen in het productiesysteem niet toegekend volgens marktoverwegingen, en zijn er weinig gespecialiseerde arbeiders of handwerkers. Een man doet het werk dat hij doet als deel van het vervullen van zijn rol als bij voorbeeld zoon of broer of hoofd van de familie. Hetzelfde geldt voor de processen van distributie. Individuen krijgen hun deel in het produkt van de gemeenschap dankzij hun lidmaatschap ervan; hun leeftijd, sekse, anciënniteit, relatie met anderen' (PD 77).

Hoewel sommige primitieve samenlevingen wel georganiseerd zijn volgens de beginselen van economische competitie, kennen zij toch niet de verscheidenheid in economische rollen en onderlinge economische afhankelijkheid die de Europese samenleving kenmerkt (Douglas PD 91). Ook is er minder differentiatie in rechterlijke, militaire, politionele, parlementaire en bureaucratische instellingen (Douglas PD 77, Lévi-Strauss AS 100/1).

De differentiatie in formele rollen gaat samen met een differentiatie van het denken over verschillende terreinen. Het is niet zo dat Europeanen 'wetenschappelijk' zijn en primitieven 'mystiek', zoals we hieronder zullen zien. Wel kan men zeggen dat de ongedifferentieerdheid van de samenleving zich hierin uit dat de tekens en symbolen van primitieven een meer algemene, over diverse gebieden zich uitstrekkende betekenis hebben. Zoals Douglas het stelt:

'Het verschil tussen ons (en primitieve culturen) is niet dat ons gedrag op wetenschap gebaseerd is en het hunne op symbolisme. Ook ons gedrag heeft symbolische betekenis. Het werkelijke verschil is dat wij niet hetzelfde stelsel van steeds machtiger symbolen overbrengen van de ene context naar de andere: onze ervaring is fragmentarisch. Onze rituelen creëren veel kleine sub-werelden, die niet met elkaar verbonden zijn. Hun rituelen creëren één enkel consistent universum' (PD 69).

Deze verschillen tussen primitieven en Europeanen zijn reëel. Maar dat betekent nog niet dat ze een aanduiding zijn van de superioriteit van de Europese cultuur. Een van de krachtigste vormen van geloof die deze opvatting mogelijk heeft gemaakt is het geloof in een *voortgang van de mensheid*. Men zou stadia van culturele menswording kunnen onderscheiden, van een *magisch* naar een religieus stadium, vandaar naar een metafysisch, en vervolgens zelfs naar een wetenschappelijk stadium. (Deze opvatting van de Franse historicus *Turgot* die tevens aan te treffen is bij de positivist *Comte* vinden we ook, in andere gedaanten, bij Hegel, Marx en Freud). De ontwikkeling van de cultuur is in deze gedachtengang analoog aan de ontwikkeling van kinderen naar volwassenheid.

Voordat wij deze opvatting bespreken willen wij er tevoren op wijzen dat het vanzelf spreekt dat er vormen van samenleving bestaan die achterlijk zijn wanneer men ze vergelijkt met naburige samenlevingen. Volgens sommige antropologen zoals *Tylor* wijst dat erop dat primitieve samenlevingen fossielen zijn van archaïsche samenlevingen. Het zouden 'survivals' zijn, resten van voorbijgaande perioden.⁵ Terecht waarschuwt *Lévi-Strauss* tegen deze gedachte dat samenlevingen met inferieure technieken of zonder landbouw oorspronkelijker zouden zijn dan andere. Het is heel goed mogelijk dat ze juist decadentieverschijnselen zijn, overblijfselen van een eens bloeiende cultuur (AS 129). Ook Wittgenstein verzet zich tegen de behoefte een

schijnbaar zinloze rite te willen 'verklaren' door deze archaïsch te noemen. Men weet niets van de afstamming van het ene gebruik uit het andere, men ziet slechts verschillende uitingen van een gemeenschappelijke betekenis (BFB 251).

Achterlijke samenlevingen zijn volgens Lévi-Strauss vaak instabiel, en gedoemd te verdwijnen, wat ze juist onderscheidt van primitieve samenlevingen. Die zijn stabiel en kunnen een grote mate van inventiviteit bezitten: 'Een primitief volk is niet een achtergebleven of traag volk. Het kan, op een of ander terrein, getuigen van een inventiviteit en effectiviteit die de successen van de beschaafde wereld ver achter zich laten' (AS 114). Wij zullen nu enkele kenmerken bespreken van de vermeende Europese voorlijkheid.

1. *Technische vooruitgang*

Dat er in de Europese cultuur een reusachtige toename heeft plaatsgevonden van technische mogelijkheden, er zelfs een nieuwe technische werkelijkheid is ontstaan, kan niemand ontkennen. De vraag is echter of dat zonder meer als vooruitgang moet worden gekwalificeerd tegenover technisch minder toegeruste culturen. (Voor de problematiek van voor- en achteruitgang in de Europese techniek zie hoofdstuk 5).

Wij willen hier slechts één punt aanstippen, en wel de mogelijkheid dat technische vooruitgang *kosten* met zich meebrengt. Een van de opvallendste kosten die de Europese cultuur te dragen heeft is de *instabiliteit* ervan, waar *Rousseau* al op gewezen heeft.⁶ Ook Lévi-Strauss besteedt daar aandacht aan. Hij stelt dat de enorme produktiviteit van de Europese samenleving gepaard gaat met grote verschillen, die steeds opnieuw moeten worden aangebracht tussen verschillende groepen mensen: heren en slaven, vrijen en lijfeigenen, kapitalisten en arbeiders, Europa en Derde Wereld. De vooruitgang is in ieder geval *ook* een tumultueuze geschiedenis van klassenstrijd en roofoverval (zie Lemaire WK 257).

Of men de kosten tegen de baten van de vooruitgang kan afwegen, laten wij hier in het midden. Wat wel gesteld kan worden is dat culturele differentiatie nog niet hetzelfde is als vooruitgang. Differentiatie zegt immers nog niet dat het minder gedifferentieerde inferieur is. Men kan in dit opzicht de culturele evolutie vergelijken met de biologische. Dat er in de loop van de biologische evolutie steeds complexere levensvormen zijn ontstaan betekent immers niet dat primitievere vormen slechter zijn aangepast. Primitieve vormen van leven, zoals schelpdieren, die in honderden miljoenen jaren nauwelijks zijn veranderd, zijn blijkens hun stabiliteit juist bijzonder goed aangepast aan hun natuurlijke omgeving.

Analoog geldt dat de primitiefste vorm van menselijk samenleven, de cul-

tuur van jagers en verzamelaars die van een miljoen jaar tot zo'n 10.000 jaar geleden heeft bestaan, niet minder goed is aangepast aan de condition humaine dan 'hogere' vormen van cultuur. Met *Lemaire* die de opvattingen van de antropologen *Sahlin* en *Lee* weergeeft, kan men zeggen dat landbouw en industrie zeer recent zijn in de geschiedenis van de mensheid. De mens heeft de langste tijd als jager geleefd, en vormde als zodanig een succesvolle aanpassing aan de natuur. In elk geval is het van de Europese cultuur de vraag of zij de complexe omstandigheden die zijzelf heeft gecreëerd kan overleven (*Lemaire* WK 222).

Dit hoeft niet te leiden tot de tegengestelde gedachtengang, die bij Rousseau en Lévi-Strauss is aan te treffen, namelijk dat er onmiddellijk na het volledig natuurlijk stadium een ideale middentoestand is geweest in de ontwikkeling van de mens, die van vóór de evolutie van landbouw en industrie (de nieuwe steentijd) (*Lévi-Strauss* TT 451/2) (*Rousseaus* oproep 'terug naar de nobele wilde' is *niet* gericht op een natuurtoestand van vóór de menswording, maar op een toestand waarin de civilisatie nog minder ver is voortgeschreden). De stabiliteit van de jagers- en verzamelaarsculturen is immers niet zo groot gebleken dat ze bewaard kon blijven tegenover de aantrekkingskracht van moderne culturen, laat staan tegenover die van de Europese cultuur.

2. *Mythe en rede*

Het is terecht dat veel denkers erop gewezen hebben dat in het klassieke Griekenland een opvallende ommekeer in het denken heeft plaatsgevonden. Er bevond zich daar een intellectuele elite, die zich tot op zekere hoogte losmaakte uit de vanzelfsprekendheid van de overgeleverde mythologie. In het mythisch denken werden algemene problemen tegemoetgetreden met *concrete verhalen*. Zo waren er mythen over het ontstaan van de wereld, of over het kwade in de mens. Het rationeel denken daarentegen vroeg op *meer abstracte wijze* naar de oorsprong (archè) waaruit dingen voortkomen, gaf de wiskunde een axiomatische basis, vroeg naar de orde van de natuur. Ook in het moderne denken heeft in zekere zin een de-mythisering plaatsgevonden: door de natuurkunde verloor de natuur haar goddelijkheid, het historisch bewustzijn kwam tot een opvatting van een lineaire geschiedenis (zie *Eliade* MR 112/3).

Sommigen nu hebben gemeend dat deze grotere abstractheid in het denken een zo radicale verandering is dat hier van een 'tweede menswording' sprake is (*Kamlah* PA 21). Zo meent *Hegel* dat mythisch denken gebrekkig is, een verontreiniging. En de Franse antropoloog *Lévy-Bruhl* is in zijn vroege werk de opvatting toegedaan dat het denken van primitieven *voor-logisch* is. Zij zouden in een wereld van mystieke oorzaken leven, zonder besef van de uniformiteit der natuur. Hun logica zou andere doeleinden dienen dan de

Europese. Zelfs het contradictiebeginsel (de opvatting dat A niet ook niet-A kan zijn) zou in het primitieve denken niet op hoeven te gaan.⁷ Een vergelijkbare opvatting is te vinden bij de Engelse antropoloog *Frazer*. Hij vindt dat het primitieve denken fouten maakt, het verwacht de subjectieve en de objectieve sfeer.

Tegenover deze opvattingen kan men zich afvragen of mythisch denken inderdaad achterlijk is doordat het niet abstract is, en ook of in Europa werkelijk een overgang heeft plaatsgevonden van mythisch naar redelijk denken.

Wat het eerste punt betreft dient men allereerst voor ogen te houden welke de functie is van mythisch denken. Dat is er niet een van filosofische systematiek die, zoals het Europese denken, relatief losstaat van maatschappelijke instellingen. De mythe is niet een systeem van opvattingen of geloofsbelijdenissen. Ze is onderdeel van een *manier van leven* (Cassirer EM 79). Ideeën over het lot, hekserij, mana of magie vormen zelf *culturele instellingen* (Douglas PD 89).

Daar komt bij dat het juist moge zijn dat primitief denken concreter, zintuiglijker is dan Europees denken. Maar daarmee is niet bewezen dat het inferieur is. Gezien het vermogen van primitieven om subtiële zintuiglijke onderscheidingen te maken, bij voorbeeld in het plantenrijk van hun omgeving, is er aanleiding voor om met Lévi-Strauss te zeggen dat hier sprake is van twee gelijkwaardige manieren om inzicht te verwerven (PS 24). Wittgenstein voegt daaraan toe dat het merkwaardig (en dom) is om mythisch denken als domheid voor te stellen. Welke aanleiding is er om te veronderstellen dat hele samenlevingen uit domheid handelen? (BFB 235). (Dat een samenleving een weinig gecompliceerde sociale orde heeft betekent *niet* dat het denken daarin ook weinig gecompliceerd is. Sommige samenlevingen hebben ver uitgewerkte verwantschapssystemen, of subtiële kosmologieën – Douglas PD 78).

Ten slotte kan men erop wijzen dat abstract-theoretisch geïnteresseerde mensen in primitieve culturen niet afwezig zijn. Ook daar komen mensen voor met een abstracte wereldbeschouwing (Lemaire WK 348). Zo bespreekt de antropoloog Vansina een samenleving met filosofische denkers, van wie er een van mening was dat de werkelijkheid slechts een illusie is (in Douglas PD 89).

Daartegenover is het maar de vraag of de Europese cultuur *niet* mythisch is. Een van de belangrijke functies van mythen is dat ze disharmonieën en onzinnigheden in het menselijk leven aanvaardbaar maken door ze een plaats te geven in een ordelijk begrippensysteem (Lévi-Strauss PS 33).

‘De volkeren die primitief genoemd worden hebben kans gezien redelijke methoden te ontwikkelen om, onder het dubbele aspect van logische toevalligheid en gevoelsmatige verwarring, de irrationaliteit in te passen in de rationaliteit. De classificatiesystemen maken het mogelijk om de geschiedenis één te maken; ook en vooral de geschiedenis waarvan men zou kunnen menen dat deze tegen het systeem rebelleert’ (Lévi-Strauss PS 323).

Men kan zich afvragen of op sommige terreinen niet juist het geloof in wetenschap en lineaire geschiedenis een mythische rol heeft. Zo kan ook betwijfeld worden of het geloof in de medische wetenschap wel altijd abstract-rationeel is. Ook het geloof in een lineaire geschiedenis kan ertoe dienen de toch reële chaos van de geschiedenis een harmonisch karakter te geven, en voor de onzekere toekomst houvast te hebben. (Zie Lévi-Strauss AS 231). In het geloof in een vooruitgang van de mensheid vinden we een sterke gelijkenis met de mythe van een gouden tijdperk, gecombineerd met de hoop op een ‘nieuwe mens’. (Zie verder hoofdstuk 8). Hier laten we de mytholoog *Eliade* aan het woord:

‘In feite kennen Marx’ klasseloze maatschappij, en de daaruit voortvloeiende verdwijning van alle historische spanningen op heel exacte wijze een voorganger in de mythe van de Gouden Tijd die, volgens een aantal tradities, zich aan het begin van het einde der Geschiedenis bevindt. Marx heeft deze eerbiedwaardige mythe verrijkt met een waarlijk messiaanse joods-christelijke ideale leer. Aan de ene kant door de profetische en reddende functie die hij aan het proletariaat toeschrijft. En aan de andere kant door de definitieve strijd tussen Goed en Kwaad, die goed vergeleken kan worden met het apocalyptisch conflict tussen Christus en de Antichrist, dat eindigt in de definitieve overwinning van de eerste. Het is inderdaad veelbetekenend dat Marx zelf gebruik maakt van de joods-christelijke eschatologische hoop op een absoluut einde van de geschiedenis’.⁸

Dat ook Europeanen mythische opvattingen hebben, waarmee zij harmonie willen aanbrengen tussen zichzelf en hun omgeving, is geen kenmerk van achterlijkheid – het is een algemeen menselijk patroon. Mensen verlangen ernaar in een concreet verhaal hun disharmonieën verwoord en verklaard te zien. Abstracte denkers kunnen dan ook niet buiten mythen. Dat geldt voor Plato en Aristoteles evengoed als voor Hegel of Heidegger. Weinig aanneemelijk is daarbij de gedachtengang van *Ricoeur*. Hij meent dat voor de moderne mens mythe en geschiedenis los van elkaar zijn komen te staan, en dat daardoor de moderne mens de mythe *als* mythe onderkent. Daarmee zou het redelijk denken de mythische dimensie niet afwijzen maar zich toeëigenen (SM153/4).

Het is maar de vraag of Europeanen hun mythen allemaal onderkennen, en of het een vergroting van redelijkheid betekent wanneer ze ze wel onderkennen. Hiertegenover is de opvatting van *Heidegger* aannemelijker. Hij meent dat mythe en rede niet met elkaar in tegenspraak zijn, maar elkaar juist nodig hebben:

'Mythos en logos komen helemaal niet, zoals de gangbare geschiedenis van de filosofie meent, door de filosofie als zodanig in een tegenstelling. Mythos en logos gaan pas daar uit elkaar en tegen elkaar in, waar noch mythos noch logos zijn oorspronkelijke aard kan behouden. Dat is al bij Plato gebeurd. Het is een vooroordeel van de geschiedenis en de filologie, dat op basis van het platonisme is overgenomen door het moderne rationalisme, dat de mythos door de logos zou zijn vernietigd. Het religieuze wordt nooit vernietigd door de logica' (WhD 7).

3. *Magie, ritueel en rationeel handelen*

Volgens het vooruitgangsstandpunt dat bij voorbeeld bij *Frazer* is aan te treffen is *magie* een slecht functionerende vorm van technisch inzicht. In zijn opvatting zijn magische handelingen, waardoor mensen proberen de toestand van de wereld te veranderen met metafysische middelen, verkeerde pogingen tot technisch handelen. Magie zou een bastaardwetenschap zijn, die wegens het mislukken ervan op den duur wel vervangen moest worden (GB I 76/7). Dat sommige volkeren aan een koning of priester de macht toeschrijven regen te maken of tegen te houden beschouwt hij als een vorm van achterlijkheid (GB I 170).

Tegenover zulke opvattingen kan men diverse bedenkingen uiten. Allereerst wijst *Wittgenstein* erop dat *Frazer* het voorstelt of primitieven volkomen onjuiste, zelfs waanzinnige ideeën hebben over het verloop van de natuur. Hij vestigt er de aandacht op dat het toch wel merkwaardig is dat de regenkoning optreedt *als het regenseizoen begint*, en *niet* daarbuiten. Maar alleen in het laatste geval zouden de primitieven redelijkerwijs op technische beïnvloeding uit kunnen zijn (BFB 235, 243/5).

Dit maakt het twijfelachtig of hier wel sprake is van een pseudowetenschap (Cassirer EM 94). Zoals wij in hoofdstuk 1 (p. 12) hebben gezegd is de functie van regenriten eerder begripsmatig dan technisch. Ze dienen de ordening van de ambigue werkelijkheid. De vloeiende overgang der seizoenen wordt door een duidelijke menselijke handeling gemarkeerd en in segmenten ingedeeld.

Deze veronderstelling wint aan aannemelijkheid wanneer we tussen-gevallen kunnen vinden van handelingen die in Europa een vergelijkbare functie vervullen. In dit verband willen wij wijzen op het verhaal van Lévi-Strauss over een sjamaan uit een Zuidamerikaanse cultuur. Deze treedt op met een gezang wanneer er sprake is van een moeilijke bevalling. In dit gezang nu worden *namen* gegeven aan de pijnen die de vrouw voelt, en aan haar subjectieve beleving van de hindernissen die het kind moet nemen. De vrouw wordt gerustgesteld doordat haar 'naamloze' pijnen worden ingepast in haar wereldbeeld.

'De genezing zou er dus in bestaan een situatie die aanvankelijk in termen van het gemoed is gegeven, denkbaar te maken. En om voor de geest pijnen aanvaardbaar

te maken die het lichaam weigert te verdragen. Dat de mythologie van de sjamaan niet overeenkomt met een objectieve werkelijkheid is niet van belang. De zieke gelooft erin, en zij is deel van een samenleving die erin gelooft. De beschermende geesten en de boze geesten, de bovennatuurlijke monsters en de magische dieren maken deel uit van een samenhangend systeem dat de inheemse wereldopvatting grondvest. Wat (de zieke) niet aanvaardt zijn onsamenhangende en willekeurige pijnen, die een element vormen dat vreemd is aan haar systeem. Maar dit element plaatst de sjamaan terug in een geheel waarin alles met elkaar samenhangt. En als de zieke het begrepen heeft berust ze er niet alleen in: ze geneest. De sjamaan verschaft zijn zieke een *taal* waarin niet-geformuleerde (en anderzins niet formuleerbare) toestanden direct kunnen worden uitgedrukt. De overgang naar deze verbale uitdrukking roept het loskomen van het fysiologisch proces op' (AS 217/8).

Dit voorbeeld brengt ons dicht in de buurt van Europese rituelen, al zullen die minder vaak religieus geduid worden, wegens de daar heersende verbrokkeling van ervaringsgebieden. Lévi-Strauss wijst erop dat het ordenen van bedreigende ervaringen door de sjamaan doet denken aan de praktijk van 'bewustwording' door Europese psychologen en psychiaters. Ook zij maken onbenoembare ervaringen 'bespreekbaar', en trachten ze in te passen in een levensverhaal dat door zijn consistentie de ervaringen aanvaardbaar moet maken. Daarbij kan men zich met Lévi-Strauss afvragen of de therapeutische waarde van deze geneeswijzen niet eerder ligt in het feit dat een algemene mythe op rituele wijze wordt doorleefd (bij voorbeeld over de betekenis van vaders) dan in het feit dat de patiënt zich reële situaties herinnert (AS 223).

Hieronder willen wij nog een viertal 'tussengevallen' noemen die aannemelijk moeten maken dat magisch en ritueel handelen bij Europeanen even onvermijdelijk is als bij primitieven, en dat ze daarom delen in een en dezelfde menselijke levensvorm. Net zoals dat bij het incestverbod en de dodencultuur het geval is, hebben wij de hypothese dat ook bij andere magische en rituele handelingen de behoefte aan harmonie een belangrijke rol speelt.

(a) In primitieve culturen heeft de gedachte aan bezoedeling en rituele reiniging grote betekenis. (Bij voorbeeld bezoedeling door seksualiteit, door aanraking van voedsel door menstruerende vrouwen). Vergelijkbare reinigingsriten zijn zeker niet afwezig in Europa.

Wij willen in dit verband allereerst wijzen op de betekenis van lichamelijke reinheid. Die is maar ten dele te verklaren uit hygiënische motieven. Drie-maal per dag de handen wassen heeft geen hygiënische betekenis, zeker niet wanneer men niet met zijn handen maar met mes en vork eet. Het is niet toevallig dat mensen juist hun handen wassen bij de overgang naar de maaltijd: het dient als orderings-maatregel.

In dit verband kan men ook denken aan de angst voor vuil in huis en de reiniging daarvan. In de reclame blijken daarvoor niet uitsluitend motieven van hygiëne een rol te spelen. Er wordt gezegd dat de 'onzichtbare gevaren van vuil' worden bestreden door 'doders van huishoudbacteriën' en 'witte tornado's'. Een duidelijk voorbeeld van magisch pollutiegeloof vindt men ook in de angst voor besmetting door voedsel dat technisch geprepareerd is, en voor onbegrepen technieken (kernenergie). Deze vorm van angst voor besmetting en de rituele reiniging ervan, zijn niet irrationeel maar magisch.

Zij dienen de harmonisering van mensen in hun omgeving.

Een fraai voorbeeld van dit gedrag vormt de indeling van het Europese huis. Daar is sprake van een systematische ordening naar functies (eten, slapen, toilet maken, urineren en defeceren). Taboe zijn niet onhygiënische gewoonten, maar de overschrijdingen van die indelingen, bij voorbeeld: keukengerel in de badkamer, voedsel op de kleding, kleren op tafels, wc-papier op de salontafel). Aarde in de tuin is schoon, dezelfde aarde op tafel of in bed is vies. Taboes liggen er op objecten die ingaan tegen bestaande indelingen.

(b) Ook de relaties van mensen met andere mensen en met dieren worden harmonisch gehouden door systemen van taboes en sancties. Men kan denken aan regels voor het kussen van mannen en vrouwen in gezelschap, woordgebruik tegenover vrouwen en mannen, groeten van minderen en meerderen. Ook bij dieren wordt onderscheid gemaakt tussen 'meer eigen' en 'verderweg staand'. Het slachten en eten van honden en katten is taboe. Het slachten van huisdieren als koeien vindt plaats op afgepaalde, onzichtbare plaatsen (abattoirs). Delen waarvan de herkomst zichtbaar is, zoals organen, worden soms liever niet gegeten.

(c) Net als dat in primitieve culturen het geval is spelen ook in Europa rituelen ter markering van *overgangen* een belangrijke rol. Dat geldt om te beginnen al voor de indeling van de week waarbij de dagen alle hun eigen kleur hebben (maandag wasdag) en een afwisselend systeem van rust en werk bieden (zondag rustdag). Maar ook handelingen die vergelijkbaar zijn met de seizoensrituelen van de Dinka's zijn Europeanen bekend. Men kan denken aan de periodieke lente- en herfstmode (waardoor men zich verjongd acht), aan voorjaarsschoonmaak en nieuwjaarsviering.

Bij overgangen naar andere maatschappelijke posities of leeftijdsklassen spelen ook markerende vormen van *kleding* een belangrijke rol. Zo behoren voor Europeanen het wit van het bruidskleed en het zwart van het rouwkleed door hun contrastwerking in één betekenisstructuur bij elkaar. Soms zijn de kledingvoorschriften bij overgangen formeel (de promovendus is gerokt, de

hoogleraar draagt baret en toga), soms informeel (de middenklasse draagt witte boorden, de directeur op zijn werk een maatpak, in zijn vrije tijd 'informele kleding', een arts in een ziekenhuis trekt een witte jas aan wanneer hij naar een patiënt gaat). Van deze rituelen kan men niet veronderstellen dat ze technieken vormen. Het zijn ordeningsmaatregelen, waarzonder mensen zich in hun omgeving niet veilig voelen.

(d) In de gebruiken van primitieve culturen nemen rituelen en taboes ten aanzien van *lichamelijke afscheidingen* een belangrijke plaats in: faeces, urine, bloed, zaad, zweet. Ook het Europees sociaal verkeer zit vol met regels ten aanzien van deze afscheidingen. Dat is geen wonder, immers, ook ten aanzien van hun eigen plaats in de werkelijkheid verlangen mensen naar duidelijkheid. Lichamelijke afscheidingen vormen overgangsverschijnselen waarvan niet onmiddellijk duidelijk is of ze tot de persoon dan wel tot zijn omgeving behoren. Taboes en rituelen tegenover lichamelijke afscheidingen bakenen zo het eigene en het vreemde af, en zijn daarmee identiteitsbestendigend. Wij laten *Leach* aan het woord:

'De tegenstelling, schoon – vies heeft diepe psychologische wortels. Ieder individu gaat zich, wanneer zich het bewustzijn van de eigen identiteit ontwikkelt, bezighouden met de vraag 'wat ben ik', 'waar is de grens van mijzelf?'. De afscheidingen van het menselijk lichaam bieden specifieke problemen. 'Zijn mijn faeces, mijn urine, mijn zaad, mijn zweet, deel van mij of niet?'. De openingen van het menselijk lichaam vormen poorten en alle afscheidingen zijn 'dingen buiten de orde'. Ze moeten daarom logischerwijs een concentratiepunt van taboes worden. En dat gebeurt ook. In de meeste samenlevingen zijn, net als in onze eigen, lichamelijke producten zoals ik die heb opgesomd het prototype van 'vuil' (CC 62).

4. *Ethiek en religie*

Volgens de auteurs die een vooruitgang in de mensheid zien, kan men een tweetal overgangen vinden in de 'geschiedenis van de mensheid' waar het ethiek en religie betreft. Eerst zou er het magisch stadium van het pollutiëdenken zijn, dat dan werd afgelost door het ethisch stadium van de religie. Na de fase van de religie zou de secularisering door de filosofie en de wetenschap zijn gekomen. (Niet alle auteurs nemen beide overgangen aan). Wij zullen deze twee vermeende vormen van progressie achter elkaar bespreken.

a. *Smet en zonde.* Volgens *Cassirer* die gewoonlijk krachtige pleidooien houdt voor de erkenning van de eigen waarde van primitieve levensuitingen en de continuïteit ervan met de Europese, kan men in het *religieuze* denken toch een progressie ontwaren (EM 106). In het meer achtergebleven stadium

zouden *taboes* de hoofdrol spelen. Een taboe is een plaats of handeling die van het gewone leven *afgegrensd* is en zich dus op een ander niveau bevindt dan de profane dingen (EM 104). Het overschrijden van zo'n grens levert een smet, een infectie op, hetgeen buiten wil en besef van de besmette figuur kan gebeuren. Het bezwaar van Cassirer tegen deze vorm van religie is dat zich in zulke systemen 'geen schaduw van individuele verantwoordelijkheid bevindt' (EM 105). Taboesystemen zouden geen ethische betekenis hebben. Zij zouden op angst zijn gebaseerd en niet op een positief moreel gebod. Hij volgt *Robertson-Smith* in de opvatting dat vooral de *semitische* religies (die van Egyptenaren, Babyloniërs, Arameeërs en Hebreeuwen) een vooruitgang laten zien ten opzichte van het primitievere denken in taboes. Deze stelt:

'De irrationaliteit van de wetten ten aanzien van onreinheid vanuit het standpunt van de spirituele religie of zelfs van het hogere heidendom, is zo evident, dat die noodzakelijk beschouwd moeten worden als overblijfselen van een vroegere vorm van geloof en gemeenschap' (RS 430nootc).

Volgens deze auteur vormen de semitische religies een vooruitgang omdat ze onderscheid maken tussen het *onreine* dat niet ethisch van belang hoeft te zijn en het *onheilige* dat dat wel is. In het geval van een meer primitieve religie is men bang voor mysterieuze vijandige machten, terwijl er in de semitische religies sprake is van een morele, goede god (RS 143/4).

Van de hedendaagse filosofen meent *Ricoeur* dat de sfeer van het taboe en de smet een archaïsche is, gebaseerd op angst (SM 31). Daar is sprake van een stadium waarin ongeluk en ethisch te beoordelen kwaad nog niet uit elkaar zijn gegaan (SM 33). In het hedendaagse Europa kent men wel reinigings-riten. Zo is de huwelijksceremonie op te vatten als reiniging van de smet die seksualiteit op mensen werpt. Maar die rit ziet Ricoeur als archaïsche resten die nog verzet bieden tegen de kritiek die uit de ethiek afkomstig is (SM 35). Daarbij wil Ricoeur het archaïsche denken in termen van bezoedeling niet terzijde schuiven, maar opnemen in de verder voortgeschreden ethische opvatting van zonde en schuld. Maar daarom moest de magische wereld van de smet wel worden vernietigd (SM 95,150).

Aan deze uitgangspunten kan men om twee redenen twijfelen. Allereerst betekent het geloof in pollutie in primitieve samenlevingen niet dat deze geen moraal kennen. En in de tweede plaats is dat geloof niet primair gebaseerd op angst maar op de algemeen-menselijke behoefte aan orde en harmonie. Europeanen kennen vergelijkbare ritën.

Wat het eerste punt betreft stelt *Douglas* dat Afrikaanse stammen als de Nuer wel degelijk moraal kennen, ook zonder dat overtredingen smetten met zich meebrengen. (Zo is de eis dat een zoon respect heeft voor zijn vader bij hen een moreel gebod waar geen bezoedeling aan verbonden is). Bovendien heeft het geloof in pollutie een specifieke functie *binnen de moraal*. In

het algemeen geldt dat morele regels niet alle mogelijke gevallen dekken. Er zijn altijd uitzonderingen en onduidelijkheden. Voor die problemen kent men in Europa de volgende rite: een speciale functionaris, de rechter, *beslist* over de toepassing van een regel, en op een bepaald punt is aan die beslissing niet meer te tornen. De rechter bepaalt hoe de werkelijkheid *is*. Een andere manier is om in gevallen waar de morele regels *onduidelijk* zijn, met elkaar *in conflict* zijn, of waar de automatische bestraffing van een daad *onzeker* is, een beslissing te forceren door al dan niet pollutie te constateren. Bij duidelijke misdaden zal er waarschijnlijk geen pollutiededachte ontstaan. Die verschijnt pas bij de *grensgevallen*. Omdat er bij pollutieregels sprake is van de mogelijkheid van *ondubbelzinnige bepaling* of er beoedeling is of niet, dienen zij, net als uitspraken van rechters, om ambiguïteiten op te lossen.

Dat ook voor primitieven moraal en beoedeling niet parallel hoeven te lopen blijkt ook hieruit dat er pollutieregels zijn die men kan overtreden zonder een echt morele overtreding te begaan (bij voorbeeld incest met een ver verwijderd familielid). Een simpele afwassing van de smet is in zulke gevallen voldoende (Douglas PD 129/33). Men kan dus niet stellen dat samenlevingen die taboes, beoedelingen en reinigingen kennen, archaïsch of amoreel zijn.

Daar komt als tweede punt bij dat het vaststellen van taboes niet gebeurt uit angst. Volkeren die in pollutiedenken verkeren zijn niet angstiger dan andere, en soms bij uitstek zorgeloos, zoals de Afrikaanse Azandecultuur (Douglas PD 1). Aannemelijker is dat denken in termen van taboes, beoedeling en reiniging gebeurt terwille van een harmonische ordening van de werkelijkheid. Wij hebben er al op gewezen dat het incesttaboe zou kunnen dienen als harmoniserende factor in sociale rolverdelingen. Zo kan ook een taboe op een heilige plaats de functie hebben het profane duidelijk te scheiden van het heilige, en de mens zijn profaniteit duidelijk te maken. Taboes kunnen er ook toe dienen de harmonie binnen een kosmologisch systeem te handhaven. Dingen of levende wezens die niet passen in de kosmologie worden als onrein buitengesloten. Douglas laat zien dat kosmologische onregelmatigheden ten grondslag liggen aan joodse voedseltaboes. (Een waterdier wordt bij voorbeeld gedefinieerd als een wezen met vinnen. Waterdieren die daar niet aan voldoen, zoals schelpdieren, passen niet in de kosmologie en zijn daarom taboe. Zij mogen niet worden gegeten). (Hieruit blijkt een hoe belangrijke rol taboes en onreinheidsgedachten spelen in het semitische denken – ook nu) (Douglas PD 41vv).

We hebben hierboven al gezien dat taboes en onreinheidsgedachten in het moderne Europa in de profane sfeer veel voorkomen (zie p. 101 v). Maar ook taboes op heilige terreinen en gebruiken komen voor. Kerken bij voorbeeld zijn heilige plaatsen, en het verstoren van kerkdiensten of zelfs maar het luid spreken op zulke plaatsen is taboe.

Belangrijker is de vraag of Europeanen, bij wie magie en ritueel vaak een profane betekenis hebben gekregen, meer *ethisch* gedrag laten zien dan primitieven. Zeker staat in het moderne Europese *denken* de ethiek centraal, dus de beoordeling van bewuste handelingen. Taboes en de ceremoniën daaromheen zijn voor dit denken marginaal. Maar in het *gedrag* van Europeanen spelen taboes en riten een belangrijke rol, misschien wel belangrijker dan ethische beginselen. Die zijn immers alleen bepalend in de uitzonderlijke situaties waarin beslissingen moeten vallen.

Hoe weinig menselijk gedrag in het algemeen wordt bepaald door ethische beginselen, en hoeveel door taboes die beantwoorden aan de behoefte aan helderheid en harmonie, kan men laten zien aan de functie die de *zondebok* heeft in diverse culturen, ook de Europese. (Zie voor het oude Griekenland: Vernant/Vidal-Naquet MTG 117-131).

Een van de problemen waarmee intermenselijk verkeer wordt bedreigd is de onduidelijkheid in de verhouding tussen *goed en kwaad* bij mensen. Het is moeilijk te voorspellen of een goed geachte mens of groep ook goed zal blijven handelen. Mensen weten zelfs lang niet altijd of ze zelf wel goed handelen. Een van de manieren om deze ambiguïteiten tegen te gaan is het aanwijzen van een zondebok, een dier of mens waarop de eigen vermeende of reële zonden worden geprojecteerd, zodat men zelf gereinigd wordt. Zo wordt in het bijbelboek *Leviticus* beschreven hoe een geit als zondoffer wordt geslacht, waarbij een metonymische relatie wordt gelegd tussen dit slachtoffer en de mens wiens zonden en smetten erop geprojecteerd worden (Lev 4: 1vv). In een volgende passage (Lev 16: 21, 22) worden de zonden van de gemeenschap op een bok geprojecteerd. De bok wordt dan weggebracht, de onbewoonde wildernis in en daar levend achtergelaten. De zondebok wordt beladen met de bezoedelingen van de gemeenschap (Leach CC 89, 92).

Zo wordt een ambiguïteit vermeden en reinheid verkregen. Daarmee wordt de menselijke behoefte bevredigd om 'onderscheid te maken tussen het heilige en het onheilige, en tussen het onreine en het reine' (Lev 11:10). (Wie meent dat dit achterhaald gedrag is dat in het moderne Europa vervangen is door ethiek, hoeft slechts te denken aan het algemeen verbreid geloof dat God zijn zoon Christus geofferd heeft om de zonden der mensen te dragen).

Vergelijkbaar gedrag nu komt in profane vorm veelvuldig voor, namelijk daar waar aan bepaalde groepen van mensen, op grond van ondubbelzinnige kenmerken waardoor ze scherp te onderscheiden zijn van anderen (negers, joden, vrouwen), de functie van zondebok wordt toegekend. Discriminatie (letterlijk: onderscheiding) van zondebokken en periodieke reiniging van de eigen smetten door het offeren van deze mensen is niet primitief, maar bepaalt het Europa van de twintigste eeuw misschien wel

sterker dan ooit. (Het is niet ondenkbaar dat het ontbreken van geregleerde rituelen ten aanzien van zondoffers daarmee te maken heeft). Zolang mensen behoefte hebben aan duidelijke beslissingen over de plaats van goed en kwaad – liefst niet bij henzelf – en die behoefte is met het menszijn gegeven, zullen zondebokken blijven bestaan. Daarmee is evenmin de vervanging van taboe en ritueel door ethiek te verwachten.

b. Religie en secularisering. Volgens de opvatting van de navolgers van Comte, die ervan uitgaan dat de geschiedenis van de mensheid verloopt van een religieus naar een metafysisch en zelfs wetenschappelijk stadium, zou de moderne Europese samenleving minder religieus worden. (Men kan hier denken aan de opvattingen van Marx en Weber).

Het is de vraag of dat in werkelijkheid zo is. Zeker is er een intellectuele klasse ontstaan die atheïstisch is geworden. Maar geldt dat voor Europeanen in het algemeen? Of wordt de 'voorhoede' niet door 'de massa' gevolgd? Allereerst is het opvallend dat antireligiositeit een verschijnsel van alle tijden is. Ter illustratie willen wij op twee voorbeelden wijzen. *Hesiodus* waarschuwt er in de zesde eeuw voor Christus voor niet te spotten met de mysteriën van brandoffers (WD 755/6). Dat wijst erop dat er mensen waren die wel spotten. En in de elfde eeuw wordt in Europa melding gemaakt van mensen die het voortbestaan van de ziel loochenen.⁹ Zoals Douglas het zegt:

'Secularisatie wordt vaak behandeld als een moderne trend, toe te schrijven aan de groei van de steden, of aan het aanzien van de wetenschap, of alleen aan het ineensinken van sociale vormen. Maar het is een eeuwenoude kosmologische soort, een produkt van een duidelijk te omschrijven sociale ervaring, die niets te maken hoeft te hebben met het leven in steden of de moderne wetenschap' (NS 36).

In de tweede plaats is een algemene profanisering in de huidige wereld niet aan te treffen. Eerder kan men de laatste decennia spreken van een opleving van religies. De Islam is in opkomst, de katholieke kerk wint veld in Zuid-Amerika en Afrika, Noord-Ierland is het toneel van een godsdienstoorlog (Douglas MRC 1). Het technologisch verst voortgeschreden land ter wereld, de Verenigde Staten, is na India het meest religieuze land (Wilson HN 177).

Wel kan men wijzen op veranderingen in datgene wat op religieuze wijze wordt vereerd. Zo bestaat er een wezenlijk onderscheid tussen de Griekse en de joodse religie. Grieken vereerden de natuur op religieuze wijze, bij joden gebeurt dat veel minder. In het Griekse denken, ook van filosofen, wordt de eeuwige kringloop van de geordende natuur vereerd. Daarvan wordt de mens als gering onderdeel beschouwd. Zo ziet *Plato* de natuurlijke orde als

goddelijk.¹⁰ En *Aristoteles* stelt dat de sterren eerbiedwaardiger zijn dan het menselijk doen en laten (EN VI 1141a19). In het joodse scheppingsgelooft daarentegen vindt men geen religieuze verering van de natuur. Daar wordt een scheppende God vereerd die niet met de natuur samenvalt. De verhouding tussen God en mens wordt belangrijker geacht dan die van de natuur met de mens.

‘De ‘ontsacralisering’ en de ‘profanisering’ van kosmos en natuur zijn tot een bekend gespreksthema geworden. Terecht. De schepping is geen numen (= goddelijke macht) meer, ligt open als arbeidsterrein voor de mens, voor zijn kennen en kunnen. (Hier is sprake van) een relatie die de toekomst openbreekt, het gezicht van de aarde verandert en de mens naar voren schuift, niet om hem door magie en cultus de kosmos te laten beïnvloeden, maar om hem in gebed en arbeid partner te doen zijn van de Heer der geschiedenis. De polemiek tegen de wereld van de mythe heeft tot gevolg gehad dat de kosmos als profaan gegeven gekend en bearbeid wordt en als schepping voorwerp is van geloof’.¹¹

Op deze verandering in het object van religies zullen wij in het volgende hoofdstuk nader ingaan. Wij willen er hier slechts aan herinneren dat er enige schuchtere tekenen zijn dat in sommige segmenten van de moderne Europese samenleving iets terugkeert van verering van de natuur. Maar het gegeven dat het doelwit van religies aan variatie onderhevig is wil niet zeggen dat religiositeit verdwijnt, en evenmin dat taboes, riten en magie verdwijnen. Men kan wel zeggen dat die terreinen uit elkaar zijn gegroeid.

5. *Affectbeheersing.*

Sommige door Freud beïnvloede antropologen beschouwen primitieve culturen als kinderlijk omdat er sprake zou zijn van weinig beheersing van driften. Zij zouden daarom vergeleken kunnen worden met neurotici zoals men die in Europa kent (zie Douglas PD 117).

Wat betreft de ontwikkeling van de Europese cultuur van de Middeleeuwen naar de moderne tijd vinden we bij de socioloog *Elias* een vergelijkbare gedachtengang. Hij meent dat er in de Middeleeuwen sprake was van een geringe affectbeheersing. Men zou sterker in extremen van gevoel hebben geleefd dan nu het geval is (PZ I 297). Ridders zouden ongeremder hun verlangens hebben botgevierd. En sindsdien zou er sprake zijn geweest van een toenemende zelf-dwang van mensen. De vorming van het superego (geweten) zou steeds sterker zijn geworden (PZ I 329).

‘De driften, de emoties, speelden meer ongebonden, directer, minder verhuuld dan later. Slechts ons, bij wie alles gedempter, gematigder, meer berekend is, en bij wie de maatschappelijke taboes veel meer als vormen van zelfdwang zijn ingebouwd in de drifthuishouding, schijnt de onverhulde kracht van deze vroomheid en de

macht van deze aanvalslust of gruwelijkheid een tegenstelling toe. En omdat dus hier de emoties op een manier worden uitgedrukt die we in onze eigen levenssfeer in het algemeen slechts nog bij kinderen kunnen waarnemen, noemen we hun uitingen en organisaties 'kinderlijk'. (PZ I 277).

Ook aan deze opvattingen kan twijfel ontstaan. In primitieve culturen kent men wel degelijk het sublimeren van driften, al zullen die sublimeringen zich soms richten op onverwachte gebieden. Door onderzoek blijkt er bovendien zowel in de opvoeding in de kloosters als in het gedrag van ridders in de Middeleeuwen wel degelijk sprake geweest te zijn van krachtige vormen van affectbeheersing.¹² Ten slotte is het de vraag of de modern-Europese affectbeheersing wel zo groot is. Elias zelf wijst erop dat er in bepaalde enclaves in ruimte en tijd wel sprake is van affectontlading (PZ 1278). In de Tweede Wereldoorlog is die in ieder geval niet gering geweest, zij het dat de affectontlading van overheidswege werd gereguleerd. Maar juist sedert de jaren zestig van deze eeuw is de particuliere affectontlading, zowel op straat als thuis, weer toegenomen (althans in West-Europa). Ook hier blijkt er eerder van variatie dan van een evolutie sprake te zijn.

De diverse vormen van vooruitgangsgeloof, die er alle op neerkomen dat men de eigen cultuur als verder voortgeschreden beschouwt dan andere, zijn niet te rechtvaardigen maar wel antropologisch te begrijpen. Zij berusten op een algemeen-menselijke eigenschap, namelijk het centraal stellen van de eigen groep of het eigen volk tegenover andere, het *etnocentrisme*. Net zoals Grieken de omringende volkeren beschouwden als brabbelaars die slechts bar-bar konden zeggen (barbaren), en de Bosjesmannen Europeanen als infantiel beschouwen (Lemaire WK 347), achten Europeanen hun cultuur superieur. Het is daarbij niet aannemelijk dat Europeanen door het besef van andere culturen minder etnocentrisch zullen worden, in tegendeel. Door dat besef worden particuliere Europese waarden als 'mensenrechten' en 'economische ontwikkeling' nu mondiaal verspreid.

4.4 Verdere indeling van het boek

Dit hoofdstuk over de culturele variatie in menselijk gedrag bevestigt het vermoeden dat al in de hoofdstukken 2 en 3 ontstond door de vergelijking van mensen en dieren: mensen verschillen van elkaar maar delen toch in één levensvorm, omdat ze biologisch op elkaar lijken, en vergelijkbare problemen van techniek, verkeer en harmonisering moeten oplossen.

Daarbij hebben wij op twee manieren geprobeerd afstandelijk te zijn tegenover gangbare opvattingen van mensen over zichzelf: wij hebben ons waar mogelijk proberen los te maken van de menselijke hoop dat mensen weinig

of niets gemeen hebben met dieren, en van de menselijke hoop dat de eigen cultuur zover is voortgeschreden dat hij radicaal verschilt van die van kinderlijke en achterlijke primitieven.

In de volgende hoofdstukken zullen wij op een derde manier afstand proberen te verwerven van gangbare gedachten van mensen over zichzelf, nu van de hoop dat mensen in beginsel *alles kunnen*. Wij hopen te laten zien dat enerzijds mensen inderdaad veel kunnen, via hun ingrijpen en hun inzichten, maar dat die *zelfverwerkelijking* begrensd is en doorbroken wordt door *wedervaren* dat *evenzeer* tot de condition humaine behoort als de zelfverwerkelijking.

Daarbij bespreken we drie vormen van zelfverwerkelijking, achtereenvolgens: die waarin de omgeving uitsluitend als middel wordt gebruikt: *het beheer* (hoofdstuk 5), die waarin rekening wordt gehouden met de eigen waarde van de ‘middelen’, *het verkeer* (hoofdstuk 6 en 7), en de vorm van zelfverwerkelijking die in dit hoofdstuk veel aan de orde is geweest: het streven naar een *harmonisch leven* (hoofdstuk 8).

In al die vormen van zelfverwerkelijking onderscheiden wij het meer actieve element van het *ingrijpen*, het meer ontvankelijke element van het *inzicht*, en het *wedervaren* dat beide begrenst en doorbreekt.

Discussiepunt

(filosofisch): De melodische opvatting van culturele verscheidenheid

We kunnen uit de voorgaande paragrafen concluderen dat menselijke samenlevingen naast verschillen ook steeds belangrijke verwantschappen vertonen. Die grote mate van continuïteit tussen uiteenlopende culturen heeft *Lévi-Strauss* gebracht tot een *structuralistische* opvatting van culturele verschillen. Zoals alle menselijke talen geanalyseerd kunnen worden in een begrensd aantal klankelementen, zouden ook cultuuruitingen van uiteenlopende aard, zoals diverse verwantschapsregels, in een begrensd aantal structuurelementen kunnen worden geanalyseerd (AS 41, 69). In de structuralistische beschouwingswijze worden historische veranderingen niet ontkend, maar de gelijkblijvende, onderliggende elementen worden eruit gedestilleerd.

‘De etnologie kan niet onverschillig blijven voor de historische processen en voor de meest bewuste uitdrukkingen der sociale verschijnselen. Maar ook al richt zij daar dezelfde hartstochtelijke belangstelling op als de historicus, dat is toch om er, via een soort regressief verloop, toe te komen alles te elimineren wat ze te danken hebben aan het concrete gebeuren en aan de reflectie. Haar doel is het te komen tot een inventaris van onbewuste mogelijkheden, die niet onbeperkt in aantal zijn. Het repertoire daarvan – en de relaties van verenigbaarheid en onverenigbaarheid – dat elke mogelijkheid verbindt met alle andere, leveren een logische architectuur voor historische ontwikkelingen die onvoorspelbaar kunnen zijn zonder ooit willekeurig te zijn’ (AS 30/1).

Lévi-Strauss gaat daarom uit van twee van elkaar te onderscheiden etages in het menselijk gedrag: de onveranderlijke structuren en de geschiedenis van de verschillende combinaties daarbinnen.¹³ De structuurelementen zijn volgens hem hetzelfde voor *alle* mensen, van vroeger en nu, primitieven en modernen (AS 28). Taal en cultuur zijn twee bestaanswijzen van een en dezelfde menselijke geest (AS 81).

Deze positie vormt het extreme tegendeel van het cultureel relativisme. De vraag die men eraan kan stellen is: worden structuurelementen niet *gekleurd* en *gevarieerd* door de uiteenlopende historische en culturele contexten waarin ze bestaan? Zijn de verschillende verhoudingen tussen vaders en zonen werkelijk tot een identieke kern terug te brengen? Of beïnvloedt toch de variatie de structuur? Het aanbrengen van een zo scherp onderscheid tussen het tijdelijke en het niet-tijdelijke plan lijkt een abstractie te zijn. Het blijvende, algemeen-menselijke, en de tijdelijke variaties daarvan vormen één melodisch geheel, waarbij *binnen* de menselijke levensvorm de *spanning* blijft bestaan tussen de diverse varianten.

5 BEHEER

5.1 Inleiding

Na de hoofdstukken 2 en 3 waarin wij geprobeerd hebben aannemelijk te maken dat mensen door hun vergelijkbaarheid met andere levensvormen en in hun culturele gevarieerdheid toch delen in een gemeenschappelijke menselijke levensvorm, gaan we in de hoofdstukken 5-8 verder met de bespreking van enkele vormen van zelfverwerkelijking. Het onderstaande hoofdstuk is gewijd aan één vorm van zelfverwerkelijking, die waarbij de omgeving door mensen alleen wordt gebruikt als middel voor hun doeleinden. Meestal is dit *beheren* van de werkelijkheid gericht op macht, zelfbehoud en bezit. Zoals de andere vormen van zelfverwerkelijking kent het beheer twee aspecten, het meer actieve van het ingrijpen (5.2) en het meer passieve van het inzicht (5.3). Na een korte paragraaf over veranderingen die het beheer heeft ondergaan (5.4) gaan we in op de gebeurtenissen die deze vorm van zelfverwerkelijking begrenzen en doorbreken, het wedervaren (5.5).

5.2 Beheer: het aspect van ingrijpen

In hoofdstuk 3 hebben we laten zien dat mensen afstand hebben tegenover hun omgeving. Mensen behoren tot de natuur die hen omringt, maar ze staan er gedeeltelijk tegenover. De menselijke zelfstandigheid is meteen ook een tekort. Mensen zijn *behoefstig*. Ze worden bedreigd vanuit hun omgeving met honger, dorst, onveiligheid, kou etc. (zie p 79). Het ligt in de natuur van mensen dat ze iets moeten *doen* met hun omgeving, om zich te beschermen tegen natuurgeweld, om natuurkrachten te beheersen, om bezit te verwerven. Dat gebeurt door de beherende vorm van zelfverwerkelijking.

In hoofdstuk 3 hebben we gezien dat mensen *excentrisch* zijn (p 76). Ze kunnen afstand nemen, ook van zichzelf. Dat houdt in dat mensen weliswaar net als andere levende wezens ertoe gedreven worden hun behoeften te bevredigen, maar dat zij dit gebeuren van verlangen en begeren tijdelijk

kunnen opschorten. Zij kunnen afzien van de onmiddellijke bevrediging van hun behoeften. Mensen breken, zoals *Hegel* stelt, het dictaat van de onmiddellijke begeerte, door het proces van bevrediging in te houden. Dat gebeurt zo dat mensen tot op zekere hoogte in staat zijn hun mogelijke handelingen te *overwegen* en op grond daarvan de geschikte *middelen* te zoeken om hun behoefte te bevredigen. Wie bij voorbeeld kou lijdt hoeft als mens niet meteen ergens weg te kruipen, maar gaat overleggen over de beste manier om warm te worden. Mensen gaan een vuur stoken, zoeken materiaal ervoor (kolen, gas), en maken werktuigen om zich warmte te verschaffen (kachels, huizen). Hegel spreekt in dit verband van *list*. Mensen laten door het gebruik van technische hulpmiddelen de natuur voor henzelf werken (RP II.199). In hun beheer gaan mensen niet tegen de natuur in, maar zij onderwerpen zich eraan. Dat onderwerpen gaat echter, op grond van het vermogen van mensen om toekomstige mogelijkheden te overwegen, in de richting die zijzelf verlangen. Zo hebben mensen zich een *techniek* verworven, waarin zij hun omgeving als *middel* gebruiken om hun behoeften te bevredigen. Deze stand van zaken wordt zo weergegeven door *Kamlah*:

‘Steeds weer wordt er terecht gewezen op het “hiaat”, waardoor de sprekende mens zijn begeerte kan scheiden van zijn handelen. Hij wordt niet alleen gedreven tot gedrag dat op zijn drift onmiddellijk de bevrediging laat volgen, maar houdt zich al in zijn begeerte sprekend bezig met bevredigingen, waarvan hij de vervulling bovendien kan “verdagen”, om eerst eens te “overwegen”. Hij verlangt ernaar een eigen huis te bewonen, en maakt dan eerst een “bouwplan” en denkt na over de “middelen”, geld en bouw materiaal en talrijke handelingen, waardoor het huis vervolgens gebouwd kan worden.’ (PA 68/9).

Zo opgevat, als het gebruik van middelen na overweging om een begeerd doel te bereiken is beheren een universeel menselijke eigenschap. Alle culturen delen die, zoals *Marx* terecht opmerkt. Arbeid is een voorwaarde voor het bestaan van mensen die onafhankelijk is van hun maatschappijvorm. Het is immers voor mensen een natuurlijke noodzaak om hun omgeving voor hun eigen behoeften te veranderen. (Marx noemt dit de ‘stofwisseling tussen mens en natuur’ – Kap I.57,192,198).

Ons gaat het in deze paragraaf om het ingrijpend aspect, het gebruik van middelen. Wat mensen in hun omgeving aantreffen (bij voorbeeld stenen, vruchten), en vervolgens wat mensen al bewerkt hebben (vuurstenen, ijzer), wordt gebruikt als ‘verlenging’ van de menselijke ledematen. Zoals Marx het uitdrukt: de aarde is het oorspronkelijk arsenaal aan *arbeidsmiddelen*, bij voorbeeld de stenen waarmee mensen gooien, wrijven, snijden (Kap I.194).

Een belangrijk aspect in de menselijke techniek is dat de behoeften van mensen van voorbijgaande aard zijn, maar de werktuigen die mensen gebruiken *blijven bestaan*. Doordat deze telkens opnieuw kunnen worden

gebruikt, waarbij de ene mens de kunst afkijkt van de andere, is een technische *traditie* ontstaan. Wanneer eenmaal de speer is uitgevonden, kan die steeds opnieuw gebruikt en gekopieerd worden.

Zo is in menselijke samenlevingen een geheel van technische regels ontstaan: voor het bakken van potten, het gebruik van wapens. Deze leiden mensen, vaak zonder dat ze dat beseffen, bij hun werk.

Wat voor de werktuigen geldt, geldt ook voor het uiteindelijke *produkt* van de techniek. Ook dat komt na het bewerken los te staan van de mensen, krijgt een eigen betekenis. Het proces van ingrijpen stolt in het produkt: een natuurlijke stof die door verandering van vorm is aangepast aan menselijke behoeften. Doordat werktuigen en de produkten ervan blijvend kunnen zijn, kunnen mensen nog een stap verder gaan. Zij kunnen produkten van hun ingrijpen gebruiken om nieuwe werktuigen te maken. Zo breiden zij hun arsenaal aan technieken en produkten uit. In dat verband wijst *Merleau-Ponty* erop dat het specifieke van de menselijke techniek niet ligt in het vermogen een technische wereld in te richten. Dat gebeurt ook in het dierenrijk. Specifiek menselijk is het vermogen om werktuigen te gebruiken met het oogmerk om nieuwe werktuigen te maken (SC 189/90).

Doordat mensen hun arsenaal aan technieken en produkten uitbreiden verkeren zij in meerdere of mindere mate in een omgeving die *veranderd* is, een menselijke betekenis heeft gekregen. Zo leven Europeanen in steden en huizen, zij zijn afhankelijk van winkels en energiecentrales. Ook hun land is gecultiveerd. Dat geldt niet alleen wei- en bouwland, maar ook veruit de meeste bossen. De waterwegen zijn gereguleerd. Zo zijn er weinig gebieden op aarde waar de menshand niet op een of andere manier zijn sporen heeft nagelaten.

Uit bovenstaande beschrijving van de techniek kunnen enkele antropologische inzichten gedestilleerd worden.

- Allereerst is het duidelijk dat techniek – het pogen de omgeving inclusief de dierenwereld te onderwerpen – behoort tot de menselijke natuur. Het kunstmatige is mensen even natuurlijk als instincten dat zijn voor dieren. Het onderscheid tussen de primitieve cultivering van de natuur in de steentijd en de techniek van het atoomtijdperk is groot maar in dit opzicht niet principieel. De geschiedenis van de mens als cultiverend wezen is zo oud als de mens zelf (zie Löwith KCU 141).

- De manier waarop mensen met hun omgeving omgaan wordt in hoge mate bepaald door de techniek. Mensen beschouwen hun Umwelt primair in termen van gebruiksmogelijkheden en beperkingen ervan. Het is niet zo dat mensen in eerste instantie verkeren in een wereld van objecten die zij, los van hun behoeften, tegenover zich zien. Zij vatten de dingen om hen heen op als materiaal, werktuigen, belemmeringen voor productie, potentieel ge-

vaar. Dit wordt door *Heidegger* als volgt uitgedrukt: mensen staan niet in eerste instantie tegenover objecten die voor hen liggen (*voorhanden* zijn), maar tegenover gebruiksvoorwerpen (die *terhanden* zijn) (SZ 66vv). ‘De primaire manier van omgaan met de werkelijkheid is niet het alleen vernemende kennen, maar het hanterende, gebruikende zorgdragen’. Voor de beherende mens is een bos een middel tot brandstofvoorziening of celluloseproductie. Een berg is voor hem een steengroeve, de wind is potentieel zeilvermogen, een rivier waterkracht (SZ 70).

– Wat *Heidegger* ook laat zien is dat een gebruiksobject of techniek nooit op zichzelf staat. Eén werktuig zoals een hamer, is op zichzelf nog niets. Het krijgt pas betekenis naar andere werktuigen, een werkplaats, een bedrijfstak (zie p 23). Gebruiksvoorwerpen krijgen betekenis in een technisch geheel, ten slotte een technische wereld. Daarbij verwijzen de werktuigen en producten terug naar de producenten en consumenten. Deze zien dankzij de techniek de werkelijkheid op een bijzondere manier: in termen van nut, behoeftenbevrediging, beheersing van natuurkrachten. Uiteindelijk is techniek zo niet alleen het gebruik van middelen voor doelen, maar een *manier om de werkelijkheid te benaderen* (*Heidegger* TK 12). In beginsel zijn ook andere benaderingen van de natuur mogelijk.

– Omdat techniek een actieve manier is om menselijke behoeften te bevredigen is ze van nature *voortschrijdend* (of dat nu langzaam gaat of snel). Uiteindelijk is in de technische visie de hele aarde middel voor dit voortschrijden. De werkelijkheid staat daarbij in dienst van de behoeften aan zelfbehoud, aan macht en bezit. Immers, aan de ene kant verlangen mensen naar *zekerstelling* van hun leven, aan de andere kant naar de *sturing* van natuurprocessen in de richting van hun behoeften (*Heidegger* TK 16). Via techniek hopen mensen zo *autarkie* (voor zichzelf kunnen zorgen) en *autonomie* (onafhankelijkheid) te bereiken. Tot op zekere hoogte slagen mensen daarin. Het is de vraag tot op welke hoogte (zie 5.5).

5.3 Beheer: het aspect van inzicht

Inzicht is op twee manieren van belang in het beheren van de werkelijkheid. In de eerste plaats speelt het een rol *binnen* de techniek. En in de tweede plaats vormt het inzichtverwerven een eigen manier van beheren, namelijk het indelen van de werkelijkheid.

1. Inzicht binnen de techniek

Wij bespreken een drietal aspecten waarin techniek en inzicht met elkaar samenhangen: het technisch inzicht (knowing how), de rationalisering daarvan, en ten slotte het belang van natuurwetenschap daarbij.

a. *Knowing how.* In 5.2 hebben we laten zien dat mensen de werkelijkheid vanuit de behoefte aan beheer benaderen. Dat blijkt ook uit het kennisaspect van de techniek. Mensen zien niet eerst prikkels of objecten, om die vervolgens op hun gebruiksmogelijkheden te onderzoeken. Zij leren de werkelijkheid op beherende wijze kennen, door te proberen hun behoeften te bevredigen. De menselijke aandacht is door die behoeften ‘gekleurd’ (Scheler SMK 17). Mensen zien niet eerst iets dat de vorm van een steen of appel heeft, maar bekijken van het begin af aan een steen op zijn bruikbaarheid, een appel op zijn eetbaarheid. Door stenen en vruchten te hanteren doen mensen er kennis over op. Dat gebeurt niet door ernaar te kijken, maar door ze te gebruiken. Dit gebruiken moeten mensen door ervaring leren. Zij moeten leren *omzichtig* om te gaan met stenen en vruchten. (Zijn ze voldoende hard? Zijn ze giftig?). Deze manier van kijken, die Heidegger *Umsicht* noemt laat de werkelijkheid op specifieke, technisch bepaalde manier zien. Daarbij is het opvallend dat zulke kennis niet altijd in woorden uitgedrukt hoeft te zijn. De kennis ‘van het timmermansoog’ is impliciet, de hamer wordt door ervaring goed gebruikt zonder dat de timmerman precies in woorden kan uitdrukken welke bewegingen hij maakt. Wie werktuigen gebruikt is gericht op het resultaat, niet op zijn bewegingen (SZ 69). Pas wanneer het werktuig het niet doet wordt de aandacht erop gevestigd.

De Britse filosoof *Ryle* wijst op hetzelfde verschijnsel wanneer hij zegt dat *knowing how*, weten iets te doen (bij voorbeeld timmeren of pianospelen) nog niet hetzelfde is als *knowing that* (expliciet kunnen zeggen wat men doet) (CM 26/60). Technisch inzicht blijkt in het kunnen hanteren van instrumenten. Men leert een hamer niet kennen door erover te praten maar door te timmeren. Mensen die goed piano kunnen spelen kunnen er niet steeds op letten hoe hun vingers zich bewegen, laat staan dat zij het precies kunnen beschrijven. Het is ook lang niet altijd zinvol om zo’n omschrijving te geven. Dat is het pas als door oplettendheid een verbetering van resultaat verwacht kan worden. In het algemeen is het voldoende om naar het werk te kijken om te beoordelen of iemand kan pianospelen of timmeren.

Wanneer een techniek mislukt, wanneer er storingen, kinken in de kabel optreden, nemen mensen afstand van hun gebruiksvoorwerpen, om ze na te kijken. Dit afstandnemen kan volkomen technisch gericht blijven en hoeft niet objectiverend te zijn.

b. *Rationaliteit.* Het nemen van afstand ten opzichte van werktuigen en produkten is wel een belangrijk verschijnsel. Bij systematisering ervan kan het leiden tot *rationalisering*. De Duitse socioloog *Weber* wijst erop dat mensen wel voor hun eigen idee de juiste middelen voor hun doelen kunnen gebruiken, maar dat dat in werkelijkheid nog niet zo hoeft te zijn. Hij meent bij voorbeeld dat er in magische geneeswijzen geen geneesmiddelen worden

gebruikt die werkelijk hun doel bereiken. Door afstand te nemen, en een objectief-empirisch onderzoek te doen naar de vraag of een geneesmiddel wel effectief is, kan men magie vervangen door rationele geneeskunde, aldus Weber. Er is nu niet alleen sprake van subjectieve doelrationaliteit, maar van *objectieve doelrationaliteit*.

Als een uitspraak over de verhouding tussen middelen en doelen empirisch aannemelijk wordt gemaakt kan het handelen technisch beter georiënteerd worden (MS 264). Daarbij wijst Weber erop dat de rationalisering *alleen* het gebruik van middelen voor gegeven doelen kan betreffen, niet de doelen zelf. Het vaststellen van feiten en hun relaties is een ander probleem dan dat van de waarde van een doel (WB 543/4). Het oplossen van alle wetenschappelijke en technische problemen is nog niet het begin van het oplossen van de vraag naar uiteindelijke waarden en doelen (WB 546). Op doeleinden is technische rationalisering dus niet van toepassing. Sterker nog, ze kan zelfs een bedreiging vormen voor sommige waarden, zoals etnische of religieuze (MS 268). Het begrip '*vooruitgang*' heeft zo in het beheer een duidelijke betekenis: het gebruiken van betere middelen voor een al vaststaand doel. Via rationalisering kan men ook alternatieven op hun kosten en consequenties berekenen, en op grond daarvan een rationele keuze doen. Men noemt dit het *strategisch* handelen (Habermas TWI 62).

c. *Natuurwetenschap en techniek.* Hoewel er een 'zuivere natuurwetenschap' bestaat is natuurwetenschap vaak verbonden met techniek. In het algemeen kan men haar beschouwen als *systematische rationalisering* ten behoeve van het menselijk beheer van de natuur. Voor die opvatting zijn historische en systematische redenen te geven.

Historisch gezien is het verband tussen natuurwetenschap en techniek duidelijk. De grondleggers van de moderne natuurwetenschap, *Bacon* en *Descartes*, zien deze niet als beschouwing, maar als onderneming ten dienste van het menselijk welzijn. Zo vallen voor Bacon de doelen *kennis* en *macht* samen. Volgens hem volgt uit de natuurwetenschap een verbetering van de toestand van de mens, en een vergroting van de menselijke macht over de natuur.¹ Descartes volgt hem hierin en zegt dat het hem gaat om het verkrijgen van zekerheid in het leven (DM 10). Door de rationele natuurwetenschap worden zijns inziens mensen de meesters en bezitters van de natuur (DM 62).

Maar er zijn ook systematische redenen. Uiteraard kan men natuurwetenschap niet reduceren tot techniek. Toch is de indeling van de werkelijkheid daarin (logisch onafhankelijke feiten) en de toetsing van theorieën (door actieve experimenten in gecontroleerde situaties) van dien aard dat de natuurwetenschappelijke werkelijkheid een *mogelijk beheersbare* werkelijkheid is. Wie een theorie heeft over smelt- en breekpunt van metalen zal ook

nieuwe legeringen kunnen maken. Door het isoleren en variëren van oorzaken ontstaat vanzelf de mogelijkheid dat mensen *zelf* die oorzaken gaan *variëren* (Gadamer TTP 176). Dat de natuurwetenschap theoretisch is, en dus geen techniek, betekent nog niet dat ze een ‘prothese van onze ogen is’ (De Boer GKP 36). In de natuurwetenschap wordt namelijk ook op theoretisch niveau de werkelijkheid zo aangesneden dat ze mogelijk beheersbaar is. Omdat de fysica de natuur benadert als berekenbare samenhang is experimenteren, en daarmee techniek mogelijk (Heidegger TK 21). *Habermas* geeft dit zo weer: de basisuitspraken van de natuurwetenschap zijn geen afbeeldingen van feiten op zichzelf, maar de feiten worden tevoren georganiseerd in het perspectief van mogelijk technisch handelen. Zo ligt aan de natuurwetenschap een kennis*belang* ten grondslag: techniek (TWI 156/7). Daarmee is dan *niet* gezegd dat natuurwetenschap niet objectief is. Wel dat die objectiviteit bepaald wordt door techniek.

2. *Werkelijkheidsindeling*

Het menselijk beheer van de werkelijkheid is niet beperkt tot het gebruik van techniek. Mensen proberen de werkelijkheid ook op andere wijze te organiseren, door haar in te delen in begrippen. Zoals *Hegel* opmerkt bestaat het beheer uit enerzijds arbeid (techniek) en anderzijds taal (en herinnering) (RP I.205). Het gaat hier niet om het gebruik van taal om te communiceren met andere mensen, maar om het symboolgebruik door mensen die een weg moeten vinden in de rijkdom aan gewaarwordingen die zich aan hen voordoet. Het gewemel van gewaarwordingen krijgt orde doordat mensen ze onderbrengen in begrippen. Wat mensen waarnemen is georganiseerd in patronen die deels door hun eigen denken bepaald zijn. Waarnemen is dan ook niet het passief opnemen van indrukken. Gewaarwordingen zijn van het begin af aan door begripsschema’s bepaald. Zo ontstaat in een chaos van indrukken een stabiele wereld. *Kant* wijst erop dat zonder de ordening van en dus het beheer over de werkelijkheid in begrippen mensen in een chaos van gewaarwordingen terecht zouden komen (KrV A 105). Via begrippen vatten mensen de verschijnselen zo samen dat ze ordelijk en systematisch kunnen worden geduid (KrV A 126).

Deze vorm van beheer is mogelijk doordat mensen via taal op specifieke wijze afstand kunnen nemen van de werkelijkheid. Ze kunnen zich over hun ervaringen buigen, zich deze herinneren, ze samenvatten in een begrip, om vervolgens op nieuwe ervaringen te anticiperen vanuit dit begrip (zie Plessner FCH 41). Zo wordt het dictaat van de onmiddellijke gewaarwording gebroken. Het ordenen van de werkelijkheid in begrippen dient daarbij in beginsel hetzelfde doel als techniek: zekerheid, macht (be-grijpen) en bezit (zich eigen maken).

De prestatie van de taal is dat er iets *algemeens* mee gezegd kan worden over een aantal individuele dingen tegelijk (zie Ricoeur MV 94). Daarbij gaat het niet om een beschrijving van innerlijke beelden op een scherm van het bewustzijn. Wie spreekt heeft vaak helemaal geen beelden voor zich. Mensen gebruiken woorden voordat ze zich daar een beeld van vormen in hun bewustzijn (zie Merleau-Ponty PP 461). Via hun woorden halen mensen *vanuit hun behoeften* naar voren wat ze belangrijk vinden (vruchten worden onderscheiden naar eetbaarheid, materialen naar bruikbaarheid). Het is dan ook geen wonder dat filosofen gelijkenis hebben gezien tussen het gebruik van taal en dat van werktuigen. Men leert de betekenis van verschillende woorden zoals men de betekenis van verschillende werktuigen leert, door ze te gebruiken voor het beheer van bepaalde situaties. De betekenis van een woord bestaat dan ook niet in een aantal objectieve eigenschappen van dingen, maar in de gebruiksmogelijkheden ervan in diverse situaties (Merleau-Ponty PP 462, Wittgenstein PU 10/1).

Men kan dit goed laten zien aan het menselijk waarnemen. Dat is tevoren al geordend binnen taalschema's die de waarnemingen vanuit de menselijke behoeften selecteren. Het is bij voorbeeld niet zo dat mensen eerst brommende geluiden horen en vervolgens de conclusie trekken dat er een auto voorbijkomt. Ze horen al *vanuit* hun begrippen, en horen *meteen* een voorbijkomende auto (Heidegger SZ 163). Mensen zien niet eerst prikkels of gewaarwordingen als ze om zich heen kijken. Ze zien meteen boeken, tafels, bomen (Kamlah PA 77). Hierbij is de indeling in taal bepaald door behoeften. Een voorbeeld vinden we in het kijken op een horloge hoe laat het is. Vanuit het verlangen naar zekerheid omtrent de tijd wordt het horloge bekeken. Het is dan ook geen wonder dat andere aspecten van het horloge, zoals de vorm van de cijfers of wijzers, mensen niet opvallen. Daar letten ze niet op, want die indeling past niet bij hun behoeften. De onderwijzer die zijn leerlingen erop wijst dat zij hun horloge niet exact kunnen natekenen, laat niet zien dat die leerlingen slecht kijken. De menselijke ervaring wordt immers door begrippen geordend vanuit menselijke behoeften.

Doordat de taal een vorm is van beheer van de werkelijkheid, en dus geen afbeelding van klaarliggende dingen, wordt de realiteit deels door de taal voor mensen *georganiseerd* (Gadamer WM 412, 433). Voor een houtvester heeft een bos een bepaalde betekenis (rechte groei, kubieke meters), voor de bioloog een heel andere (als ecosysteem), die weer verschilt van de betekenis voor het verliefde paar of de padvinder. Allen delen zij op hun manier het bos in. In dit opzicht is het gebruik van taal te vergelijken met het gebruik van werktuigen. Maar met die vergelijking is voorzichtigheid geboden. Het gebruik van taal is niet uitsluitend een techniek. Via taal immers willen mensen iets *laten zien* van de werkelijkheid zoals die *is*. Het gebruik van taal *maakt* de werkelijkheid niet, zoals men met een hamer een kast maakt. De

taal beschikt niet over de werkelijkheid, maar moet zich erdoor laten bepalen (Gadamer WM 433). Daarom is het gebruik van taal uiteindelijk geen beheer maar verkeer (zie hoofdstuk 6).

5.4 Veranderingen in beheer

Wij hebben al gezegd dat beheer bij alle mensen voorkomt, in de twee vormen van techniek en werkelijkheidsindeling. Dat neemt niet weg dat er variaties in beheer bestaan. Veel filosofen wijzen erop dat vooral de techniek de laatste eeuwen een ander aanzicht heeft gekregen (1) en naar nieuwe gebieden is overgebracht (2).

(1) Volgens sommigen is de moderne techniek niet meer, zoals voor *Aristoteles*, beperkt tot het opvullen van de mogelijkheden die de natuur heeft opengelaten, maar is zij een eigen, kunstmatige werkelijkheid geworden (Gadamer TTP 177). Vooral door de voortgang van de natuurwetenschap is de techniek van aard veranderd. Er is geen sprake meer van een binding van kunstig handwerk aan voorbeelden uit de natuur, maar van een constructief ideaal. Door natuurwetenschap en techniek ontstaat een kunstmatige natuur (Gadamer VZW 56). *Heidegger* drukt dit als volgt uit: was de oude techniek nog een hoeden en onderhouden, de moderne techniek haalt eruit wat erin zit (TK 14/5). Men zou kunnen zeggen: de techniek in oude zin behandelt de natuur niet zuiver als middel (en is in zoverre *verkeer* – zie hoofdstuk 6). Akkerbouw in die zin is een ‘toevertrouwen’ van zaad aan de bodem, het hoeden ervan tegen weer en wind, en het afwachten van het resultaat. De moderne boer daarentegen is een fabrikant van voedsel, hij is werkzaam in de gemechaniseerde voedingsindustrie.

(2) De technische rationaliteit is van oudsher beperkt tot de menselijke omgang met de natuurlijke elementen en met andere levende wezens. Nu is het de opvatting van diverse filosofen dat ook mensen onderling hun relaties meer en meer via ‘onpersoonlijk’ beheer regelen. (Men wordt beoordeeld naar zijn functioneren als schakel in een bedrijf, men wordt een ‘nummer’ in de gemechaniseerde opslag van gegevens). *Weber* meent dat de rationalisering niet beperkt is gebleven tot de verhouding met de natuur, maar ook plaatsvindt in de politieke, sociale, pedagogische en propagandistische behandeling van mensen (MS 265). Zijns inziens is vooral de economie te rationaliseren. Ook naar de opvatting van de kritisch theoreticus *Habermas* dringen de maatstaven voor het doelrationeel handelen op naar steeds nieuwe terreinen, zoals de verstedelijking, het verkeer, de communicatie. Naar zijn mening wordt daardoor de samenleving veranderd, deze wordt generationaliseerd, ‘ont-toverd’ (TWI 48). Het doelrationeel handelen zou zo langzamerhand de menselijke communicatie absorberen (TWI 82).

5.5 Beheer: wedervaren

Beheer is een vorm van menselijke zelfverwerkelijking. Nu hebben we er in hoofdstuk 3 al op gewezen dat menselijke levensuitingen nooit uitsluitend uit zelfverwerkelijking bestaan, maar evenzeer uit datgene wat deze begrenst en doorbreekt: *wedervaren*. Op die twee aspecten gaan wij hieronder in.

1. *Begrenzend wedervaren*

Wanneer men hoort van de technische mogelijkheden van mensen en over de kracht van hun indelingsvermogen, kan men gaan denken dat mensen met hun technieken en taal de natuur de wet voorschrijven. Dat is geen juiste gedachtengang. Om te beginnen is techniek altijd gebaseerd op een ervaring van druk of weerstand uit de omgeving. Doordat mensen op dingen stoten die verzet plegen tegen de bevrediging van hun verlangens, gaan ze er pas toe over na te denken en een techniek te ontwikkelen (zie Dilthey GS VII 131, Scheler SMK 15). Bovendien moeten mensen zelfs bij de verst voortgeschreden techniek altijd nog maar afwachten of de natuur zich voegt naar hun ontwerpen. Hun verhouding blijft tastend, proberend. Menselijke technieken moeten gebruik maken van de mogelijkheden die de natuur hun biedt, en brengen wijzigingen aan die niet alleen van die technieken afhankelijk zijn. Kortom, de natuur gaat niet op in het menselijk handelen en begrijpen. Mensen zijn in eerste instantie wel gericht op hun mogelijkheden, maar de elementen waarvan zij gebruik maken, zoals de kracht van vuur en water, zijn niet uitsluitend te begrijpen vanuit menselijke verwarmingsinstallaties of rivierreguleringen (Löwith AV 201). Mensen moeten zich uiteindelijk voegen in de orde van de natuur die er al was. Dat wordt al heel duidelijk waar techniek op levende wezens wordt toegepast. Chirurgen bij voorbeeld kunnen wel steeds verfijndere snijtechnieken ontwikkelen, zij zijn toch afhankelijk van het vermogen tot herstel van het organisme. Daartegenover kunnen zij weinig meer doen dan afwachten.

- Menselijke techniek is niet alleen gebonden aan de natuur van de menselijke omgeving, maar ook aan die van mensen zelf. De menselijke behoeften terwille waarvan techniek plaatsvindt – macht, zelfbehoud en bezit – zijn gegeven, en kunnen door techniek hoogstens gevarieerd, niet veranderd worden. Wanneer men zegt dat de moderne techniek behoeften ‘schept’ is dat maar ten dele juist. De nieuw geschapen behoeften moeten variaties zijn op primaire menselijke behoeften die al bestonden. De behoefte om televisie te kijken is een variatie van de algemeen menselijke nieuwsgierigheid, het verlangen naar snelle communicatie bestond al voordat de telefoon werd uitgevonden.
- Wat geldt voor techniek geldt ook voor de indeling van de werkelijkheid

in begripen. Op het eerste gezicht kan het lijken of mensen met hun begripen zelf hun omgeving kunnen ordenen. Maar zo is het niet. Van iedere begripsindeling moeten mensen afwachten of ze werkt in de gegeven omstandigheden, die uiteindelijk bepalend zijn. Ook hier geldt dat de indelingen in eerste instantie gebonden zijn aan de natuurlijke behoeften van mensen: die aan het beheersen van de werkelijkheid, het verkrijgen van veiligheid daarbinnen, en het zich toeëigenen ervan.

2. Doorbrekend wedervaren

– Allereerst is het opvallend dat mensen via hun beheer van de werkelijkheid wel hopen macht en zekerheid te verkrijgen, maar dat de ontwikkeling van de techniek zelf een gebeuren is dat mensen niet in de hand hebben en evenmin overzien. Men hoeft het niet met de Duitse antropoloog *Gehlen* eens te zijn dat er een vaste ontwikkeling is in het ‘ontlasten’ van orgaanfuncties door technieken (eerst de handen, dan het lichaam, vervolgens de zintuigen en ten slotte de hersenen). Maar men kan wel instemmen met zijn opvatting dat de technische ontwikkeling een verloop is dat mensen niet willen, maar hun instinctief, ‘in de rug’ overkomt.² Niemand had bij voorbeeld de explosieve ontwikkeling van de geneeskunde in de twintigste eeuw kunnen voorzien, en de betekenis ervan is nog geenszins duidelijk. Er is aanleiding om met Heidegger over de ontwikkeling van de techniek te spreken van een ‘lotsbeschikking’ die niet vooruit te berekenen is (TK 39).

– Niet alleen is het zo dat mensen de ontwikkeling van technieken niet in de hand hebben, daar komt bij dat de *betekenis* van wat ze doen vaak anders is dan hun *doelstellingen*. Technieken hebben altijd *neveneffecten* die buiten de bedoelingen om ontstaan. Die zijn vaak groter naarmate mensen krachtiger streven naar autonomie en autarkie. De technische ingrepen in de natuur door de hedendaagse Europese cultuur zijn zo alomvattend dat, buiten alle bedoelingen om, de natuurlijke kringloop van allerlei natuurlijke en vitale processen onomkeerbaar doorbroken is. Problemen van natuurbedreiging en milieubederf zijn de onvermijdelijke uitdrukking van een verlangen naar totaal beheer dat zichzelf niet in de hand kan hebben (Gadamer TTP 117). Daarbij is het niet zo dat een ‘humane’ techniek geen onbedoelde betekenis zal hebben. Zodra mensen (of ook andere levende wezens) in groten getale optreden ‘slijten zij de aarde af’. Problemen van ontbossing en de daarop volgende bodemerosie waren bij voorbeeld Plato al bekend (Cr 111B/C).

– Een van de opvallendste verschijnselen is dat mensen die via techniek macht en zekerheid zoeken al spoedig het omgekeerde bereiken. Naarmate mensen krachtiger technisch ingrijpen worden ze zelf afhankelijker van de

techniek. Op deze gang van zaken heeft *Hegel* gewezen. Hij ziet een verschil tussen werktuigen die mensen zelf gebruiken en machines die mensen automatisch laten werken. Dat laatste wreekt zich volgens Hegel, want hoe meer de mens zo wint, des te onderworpen wordt hij zelf. Hij verwijderd zich uit de natuur en het leven, en zijn werk wordt zelf 'machine-achtig' (RP 1.237). Mensen met een primitieve techniek zijn onderworpen aan de grillen van de natuur, mensen met een ver ontwikkelde techniek raken onderworpen aan de grillen van die techniek (dwang tot produktie en concurrentie, geestdodende arbeid, leven in 'woonkazernes'). *Gadamer* wijst erop dat een technologische samenleving niet autonomie bevordert, maar juist aanpassing en onderwerping:

'Het is in een technische beschaving ten slotte onvermijdelijk dat niet zozeer het creatief vermogen van het individu als wel zijn vermogen tot aanpassing beloond wordt. Met een slogan gezegd: de samenleving van de experts is meteen ook een samenleving van functionarissen. Dat betekent dat steeds minder mensen beslissingen nemen en steeds meer mensen het apparaat moeten bedienen. De moderne industriële samenleving is het slachtoffer van een dwang die inherent is aan de werkelijkheid' (VZW 60).

Een vergelijkbare opvatting treffen we aan bij *Boehm*. Hij stelt dat de schijnbare beheersing van de natuur juist geleid heeft tot de onderwerping van de mens. De mens is sub-jectum, onderworpen geworden van zijn technische houding (KGT 43, 237, 240):

– Ook van het beheer via inzicht is het de vraag of mensen zich daarmee de werkelijkheid echt toeëigenen. Zeker is het zo dat mensen in de Europese cultuur een technisch inzicht in de natuur hebben dat andere culturen missen. Maar de onbekendheid van mensen met hun omgeving is gebleven, nu betreft het evenwel onbekendheid met de technische wereld waarin men verkeert. Mensen hebben nu eenmaal van nature een beperkte opnamecapaciteit voor informatie. Dus wie iets van telefoon afweet kan niet ook nog iets weten van chemie of voedselverbetering. Wij laten *W. F. Hermans* aan het woord:

'De moderne cultuurmens is door een oneindig groter aantal raadsels omringd dan de primitieve. Uitvinders en ontdekkers hebben een nieuwe wereld geschapen waar hij even weinig van afweet als de primitieve van de oorspronkelijke natuur. De cultuurmens weet niet hoe het mechanisme werkt waarmee hij het raampje van zijn auto op en neer schuift en niet hoe het veiligheidsslot van zijn buitendeur in elkaar zit. Een vreselijk vermoeden dringt zich op: het feit dat de hele wereld ontdekt is, brengt ons in de waan dat de hele wereld voor iedereen zou moeten zijn. Maar we zijn en blijven nauwelijks groot genoeg voor het dorp waar we zijn geboren.'³

– De discrepantie tussen wat mensen willen met hun beheer en de uitkomst ervan is nog groter wanneer men het beheer overplant naar andere terreinen dan de natuur, zoals de samenleving. Sommige kritische filosofen zijn van mening dat het toenemen van het belang van techniek in de moderne samenleving, en de rationalisering van het maatschappelijk leven ertoe leiden dat steeds meer vragen op technisch-rationele wijze worden opgelost, en steeds minder op politieke of morele wijze. Er zou sprake zijn van een verdringing van de moraal als categorie voor de beoordeling van levensuitingen (Habermas TWI 80/2,90). Deze vrees lijkt door een irrealistische angst en een romantisch verlangen ingegeven te zijn. In het technologisch tijdperk zijn meer mensen dan ooit bij politiek betrokken, en er wordt minstens zoveel staatsmanschap geleverd als in andere perioden. Het probleem schuilt dieper. Wanneer mensen techniek en rationalisering toepassen op hun eigen verhoudingen, dan ontstaat er niet meer autonomie, maar worden mensen juist afhankelijker van de grillen van het systeem waaraan ze onderworpen zijn. Het schoolvoorbeeld is de economie, naar Webers oordeel de meest rationele menswetenschap. Of mensen nu de economie willen ‘sturen’, of juist ‘het economisch krachtenspel zijn gang laten gaan’, altijd blijkt de economische werkelijkheid onvoorspelbaar, en vaak een bron van ongewenste resultaten. Zolang er economie is, bestaat er een door niemand gewilde en door niemand te voorspellen afwisseling van crises en ‘booms’. Dat geldt in nog sterkere mate voor politieke beslissingen. Hoezeer men ook probeert de politiek te rationaliseren, toch is ze heden ten dage even onvoorspelbaar als ze bij voorbeeld in de Oudheid was. Een politieke voorspelling die zich over meer dan vijf jaar uitstrekt is een slag in de lucht. Het is niet aannemelijk dat rationalisering hierin veel zal veranderen, maar ook niet dat een beroep op ‘zelfbewustzijn’, ‘emancipatie’ of een ‘ethisch reveil’ dat zal doen.

– Maar, zo kan men stellen, in ieder geval is er ten aanzien van de natuur toch zoiets als technologische vooruitgang. Dat is zonder meer juist. De technische mogelijkheden van mensen zijn sterk vergroot. Wie dat als Europeaan wil ontkennen ontkracht zijn bewering door zijn gebruik van auto's, geneeskunde, rationele landbouw. Het merkwaardige van technische vooruitgang echter is, zoals we in hoofdstuk 4 al aanstipten (p 96), dat ze ook achteruitgang met zich meebrengt. Zo heeft de geweldige voortgang van de geneeskunde problemen als overbevolking, het vooruitschuiven van de dood ten koste van groot lijden, niet honoreerbare levensverwachtingen tot gevolg gehad. Door de ontwikkeling van grootschalige technieken zijn problemen van de uitputting van grondstoffen, de verandering van het oppervlak van aarde, water en lucht, en de uitroeiing van duizenden planten- en diersoorten ontstaan.

Het opvallendst is de onontkoombare keerzijde van technische vooruitgang

wel in de ontwikkeling van *wapens*. De technische vooruitgang daarin is een gebeuren dat zich vrijwel helemaal onttrekt aan het menselijk beheer. Merkwaardig daarbij is dat wapens op den duur even bedreigend zijn geworden voor degenen die ze produceren als voor degenen op wie ze gericht zijn. Wanneer het juist is dat mensen technische ontwikkelingen in het algemeen niet in de hand hebben, dan is het niet aannemelijk dat ze wel zullen leren ‘wapenwedlopen’ te beheersen door techniek, rationaliteit of moraliteit.

– Volgens *Weber* heeft de rationalisering in de moderne wereld ertoe geleid dat de subliemste waarden zijn teruggetreden uit het openbare leven (WB 554). Hij meent bij voorbeeld dat de spanning tussen de waarden van de wetenschap en die van het religieuze heil onoverbrugbaar is (WB 553). Zijns inziens wint rationeel inzicht het van magie en religie. Nu hebben we ons in hoofdstuk 4 al afgevraagd of het werkelijk zo is dat de Europese cultuur geen magie of religie kent. Daar kan men een vraag aan toevoegen. Is de opvatting dat de natuur en de mensenwereld technologisch te benaderen moet zijn zelf een rationele opvatting, of is hier sprake van een hoopvolle mythe? In elk geval is het merkwaardig dat in het algemeen het doorbrekend wedervaren op het gebied van de techniek, zonder verdere argumentatie, oplosbaar wordt geacht of gebagatelliseerd. Zeker op het gebied van het menselijk samenleven valt het op dat de technisch-rationele benadering gehandhaafd blijft ondanks geringe zichtbare resultaten. Dit maakt het aannemelijk dat mensen zo op hoopvolle wijze de van nature niet beheersbare werkelijkheid proberen te ordenen. Wellicht kan men, ietwat gechargeerd, zeggen, dat de fysicus de plaats van de theoloog inneemt, en dat de geplande vooruitgang de functie van de Voorzienigheid heeft overgenomen (Löwith KCU 151).

De gedachte dat mensen alles moeten kunnen maken en reguleren is cultureel relatief. In andere perioden en samenlevingen is daar anders over gedacht. Wij willen hier wijzen op de Prometheusmythe van *Aeschylus*. Daarin wordt geschetst hoe inzicht en techniek weliswaar een belangrijk bezit van mensen zijn, maar ook een bezit dat hun kracht als eindige wezens te boven gaat. Zoals *Löwith* het zegt:

‘Als men de Prometheussagen overziet, dan blijkt iets heel interessants: de mens ontvangt de *gaven* van Prometheus (en dat zijn de gaven van de mens als zodanig, die hem onderscheiden van dieren en goden) *tezamen* met de *gevaren* ervan. Een pure verheerlijking van het technisch kunnen is er bij de Grieken nooit geweest. Prometheus bevrijdt weliswaar de mensen door zijn gave die hij van de goden gestolen heeft, maar hij verlost ze niet. En zichzelf zijn ook zowel bevrijd als geketend door ons kunnen’ (KCU 153/4).

Discussiepunt

(filosofisch): Beheer en psychologie

Grote delen van de moderne psychologie moeten worden beschouwd als uitbreiding van de grondbeginselen van natuurwetenschap en techniek naar het terrein van het menselijke. Men tracht theorieën op te stellen die causale of statistische wetmatigheden verklaren, welke op hun beurt menselijk gedrag als natuurgebeuren verklaren. Toetsing geschiedt via psychologische experimenten. Daarmee ontstaat dan, net als bij andere vormen van techniek, meteen de mogelijkheid van manipulatie van menselijk gedrag (beïnvloeding van consumentengedrag via reclamepsychologie, verbetering van produktiviteit via arbeidspychologie, selectie via tests).

Omdat deze psychologie uitgaat van de grondslagen die de natuurwetenschap zo succesvol hebben gemaakt, onder andere het atomisme, beschrijft ze menselijk gedrag op sterk geabstraheerde wijze. Gewoonlijk immers is menselijk gedrag ingebed in een geheel van betekenisrelaties. Om goed beschrijfbaar psychologische correlaties te verkrijgen moeten die betekenisrelaties echter in 'atomen' geanalyseerd worden. Zo wordt menselijk gedrag, dat gewoonlijk beschouwd wordt als zinvol antwoord op omgeving en andere mensen, aldus geanalyseerd:

'De prikkels uit de omgeving of uit het innerlijk van het lichaam worden door de zintuiglijke organen of receptoren verder geleid naar het brein. De gebeurtenissen in het brein die nu volgen, brengen impulsen teweeg die naar de effectoren gaan, naar de spieren en de klieren die afscheidingen geven. De activering daarvan is het gedrag of de handeling'.⁴

Een dergelijke abstraherende benadering van menselijke levensuitingen kan van wetenschappelijk en technisch belang zijn. Soms immers worden interne relaties tussen omgeving en gedrag aangenomen, die bij een analyse en zorgvuldig empirisch onderzoek naar externe relaties tussen de geanalyseerde gebeurtenissen niet blijken op te gaan (bij voorbeeld relaties tussen opvoeding en agressiviteit, tussen huidskleur en intelligentie). Terecht stelt de Nederlandse psycholoog *Linschoten* dat de common sense in idolatrie kan vervallen. De striktheid van de wetenschappelijke spelregels kan een maatregel zijn tegen de illusies van het gezond verstand (IP 64).

Toch kan men niet uit het oog verliezen dat het gaat om abstracte beschrijvingen van menselijk gedrag. Dat doet *Linschoten* ook niet. Een beschrijving van een strijkkwartet van Beethoven als geschraap van paardestaarten op kattedarmen kan uitstekend zijn mits men de mogelijkheid van een andere beschrijving maar niet uitsluit (IP 33). Volgens *Linschoten* is het dan ook zo dat de psycholoog twee talen spreekt: hij spreekt met zijn cliënten als personen, en denkt over ze als geconditioneerde organismen (IP 21).

Net zo als vertegenwoordigers van de kritische maatschappijtheorie bezorgd zijn over de toeneming van technologie en doelrationaliteit in de samenleving, zijn *kritische psychologen* verontrust over de vermeende teloorgang van het concrete, vrije, historische individu door de technisch-rationele psychologie. Zo stelt *Holzkamp* dat een psychologisch experiment iets heel anders is dan de gewone men-

selijke omgang, bij voorbeeld een dialoog. Een experimentator brengt zijn proefpersoon in bepaalde vastgestelde, door hem voorgeschreven omstandigheden, die alleen hij kan doorzien (KP 41).

Hij stelt dat proefpersonen in experimenten zonder geschiedenis, zonder vrijheid en zonder dialoog zijn, en daarom als organismen beschouwd worden (KP 54/5). Deze opvatting van de mens zou, als zij verabsoluteerd werd, enerzijds leiden tot een steeds technischer worden van de menselijke werkelijkheid, terwijl anderzijds deze psychologie uitdrukking zou zijn van een maatschappelijke ontwikkeling die vanuit zichzelf al in deze richting gaat (KP 232).

Volgens de kritische psychologie zouden de wetmatigheden die in de psychologie worden gevonden *niet verworpen* moeten worden (KP 65), maar juist gebruikt moeten worden, niet voor de technische beheersing van mensen, maar voor bevrijding en emancipatie. De praktijk van de psychologie zou dan te rechtvaardigen zijn doordat ze de menselijke relaties zou losmaken uit het organisme-achtige, en mensen zou veranderen door ze te bevrijden (KP 72). Zoals *De Boer* het stelt: de kritische psychologie is *wel* een empirische wetenschap (GKP 10), maar de ontdekte wetmatigheden kunnen worden gebruikt voor reflectie, en zijn zo een hulpmiddel bij bewustwording, en geen middel tot manipulatie (GKP 121). Over het hier veronderstelde vermogen tot bewustwording komen we nog te spreken. Hier willen we twee dingen opmerken.

Allereerst blijkt het met de 'manipulatie' van mensen door de psychologie nogal mee te vallen. Immers, de psychologie slaagt er, ook volgens veel psychologen zelf, niet in om algemene wetten, laat staan theorieën te vinden voor menselijk gedrag die technisch gebruikt zouden kunnen worden. Wat *Dilthey* bijna een eeuw geleden zei heeft niets van zijn gelding verloren: de wetenschappelijke hypothesen op het gebied van de psychologie hebben bij lange na niet het prestatievermogen van die uit de natuurwetenschap (GS V 144). Dat is geen wonder, want mensen beschouwen van nature hun leven als betekenis-samenhang. De abstractie in wetenschappelijke psychologische beschrijvingen is daartegenover zo groot, dat de behaalde resultaten nauwelijks relevant kunnen zijn.

Maar dat betekent, en dat is het tweede punt, dat de waarde van de 'kritische psychologie' al even gering is. Het lot van deze psychologie is immers direct verbonden met dat van de empirische psychologie. Ze heeft de resultaten van die psychologie nodig om te kunnen 'emanciperen'. Bij afwezigheid van die resultaten kan men er ook niet bewust van worden. Het is opvallend dat er dan ook geen concrete voorbeelden bestaan van emancipatie op grond van inzicht in wetenschappelijk verklaarde wetmatigheden. (Daarbij moet men bedenken dat *het* voorbeeld voor de kritisch psychologen, de psycho-analyse van Freud, geheel *buiten ieder empirisch onderzoek om* is ontwikkeld, en daar regelmatig mee in strijd is).

6 VERKEER (ALGEMEEN)

6.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben we één vorm van menselijke zelfverwerkelijking laten zien: het beheer. In dit hoofdstuk 6 en in hoofdstuk 7 zal het gaan om een andere vorm van zelfverwerkelijking, het verkeer, de interactie van mensen met hun omgeving en met andere mensen. Dit hoofdstuk is gewijd aan een algemene omschrijving van de aard van het verkeer. Hoofdstuk 7 behelst een inventaris van enkele belangrijke vormen van verkeer, vooral tussen mensen onderling.

In 6.2 geven wij argumenten om het verkeer een eigen status naast het beheer te geven. In 6.3 en 6.4 worden achtereenvolgens twee aspecten van verkeer besproken (die op andere wijze ook het beheer bepalen), namelijk ingrijpen en inzicht. De vijfde en zesde paragraaf bieden een relativering van deze vorm van zelfverwerkelijking. Er wordt gewezen op het wedervaren dat haar begrenst en doorbreekt. Het hoofdstuk wordt besloten met enkele discussiepunten over vrijheid en verantwoordelijkheid.

6.2 Beperkteid van het beheer

Op twee fronten willen wij laten zien dat mensen niet alleen beheer uitvoeren, namelijk ten aanzien van de natuur (1) en ten aanzien van andere mensen (2).

1. De natuur

In het vorige hoofdstuk is al duidelijk geworden dat de technische benadering van de natuur van groot belang is maar niet alle menselijke handelingen dekt. Het beheer is begrensd en dat is begrijpelijk, want het gaat uit van veronderstellingen die niet altijd hoeven te worden gedeeld. Wij noemen er twee: de middel-doel verhouding (a) en het antropocentrisme (b).

a. *De middel-doelverhouding.* Filosofen als Bacon en Descartes gaan ervan uit dat mensen heer over de natuur kunnen en moeten zijn. De middel-doel verhouding is het wereldbeeld waarbinnen zij de relaties tussen mens en natuur beschrijven.

Maar van oudsher weet men dat dit niet de enig mogelijke benadering is van de natuur. Men kan onderscheid maken tussen zuiver technisch beheer, waarbij de natuur *uitsluitend* als middel wordt gezien, en '*hoedend*' beheer. Daarbij gaat het weliswaar in de eerste plaats om de bevrediging van de eigen verlangens, maar het belang van de natuur zelf wordt toch niet uit het oog verloren. Men vindt dit hoeden allereerst in de omgang met dieren. Het is haast niet mogelijk om een paard dat men berijdt of een koe die men melkt *zuiver* als middelen te zien. Het is ook in het belang van ruiter of boer om de dieren zelf in goede conditie te houden. Zij houden dus rekening met de zelfstandige betekenis van het leven van deze dieren. In dit verband is het interessant te verwijzen naar *Plato's Republiek*. Daarin stelt de tegenstander van Socrates dat schaapherders niet uit zijn op het welzijn van hun schapen maar alleen op het voordeel van zichzelf en hun meesters (Rep I.343B). Socrates daarentegen vindt dat een schaapherder niet vergeleken kan worden met een veelvraat of een geldwolf, maar dat het hem gaat om het beste voor zijn kudde (Rep I.345D).

Dit onderscheid tussen technisch en hoedend beheer ligt heden ten dage ten grondslag aan meningsverschillen over bio-industrie en de rechten van dieren. Het onderscheid kan ook van belang zijn in de relatie van mensen met hun niet-levende omgeving. Het is pas korte tijd zo dat de aarde voor mensen niet langer een grotendeels onbekend, onbegrensd terrein van mogelijkheden is. Nu de aarde vrijwel geheel in kaart is gebracht, ook wat betreft de aanwezige nuttige materialen, blijkt ze een begrensde bol te zijn waaraan mensen vastzitten. Wanneer het juist is dat de aarde geen onbeperkt reservoir is van materiaal verliest een uitsluitend technisch beheer zijn rationaliteit. Noodgedwongen zal men acht moeten slaan op de betekenis van de natuurlijke omgeving die mensen veranderen, maar waaraan ze toch gebonden blijven. Wij laten de Amerikaan *Passmore* aan het woord:

'Als mensen handelen om hun omgeving te veranderen, doen ze nooit alleen wat ze willen doen. Dit is een gevolg van het feit dat de natuur nooit zoiets is of kan worden als een zacht stuk was. Op uiteenlopende onaangename manieren zijn mensen er de laatste tijd aan herinnerd dat de natuur geen passieve ontvangster is van menselijke handelingen. Als zij haar exploiteren, hebben zij invloed op bestaande wijzen van interactie, in plaats van alleen één kenmerk te veranderen. Met andere woorden: de natuur 'wijkt' niet zonder meer voor hun inspanningen' (MRN 24).

b. *Antropocentrisme*. Hierboven hebben we laten zien dat een zuiver technische benadering van de natuur antropologisch relatief is omdat er ook zoiets als hoeden bestaat. Datzelfde geldt voor het *antropocentrisme*, dat ten grondslag ligt aan de technische benadering van de natuur. (De natuur wordt gezien als middel dat er is terwille van de mens).

In een vorig hoofdstuk (p 108) hebben wij erop gewezen dat een cultureel relatieve eigenschap van het joods-christelijk denken is dat het de natuur niet vereert, maar opvat als schepping van een God die niet tot de natuur behoort. Hoewel uit dit denken ook een hoedende verhouding met de natuur kan voortkomen, kan men het wel als een van de voorwaarden beschouwen voor een zuiver technische beschouwingswijze. Daarin moet immers het belang van mensen zelf, en niet de natuur centraal staan. Dat is, zo kan men veronderstellen, ook mogelijk geworden doordat in het joods-christelijk denken de relatie tussen God en het bijzondere schepsel dat zijn evenbeeld is, de nadruk krijgt, en niet de natuur. Wij laten *Löwith* aan het woord:

‘De bijbelse Genesis, die geen fysische is, is niet primair betrokken op de wereld, maar op een bijzonder schepsel, het enige evenbeeld van God, de mens. Wanneer de fysische kosmos niet langer als het grootste en hoogste wordt erkend, of slechts als het grootste van de *zichtbare* dingen, wanneer de hele wereld Gods vergankelijke, want onzelfstandige schepping is, dan wordt via de bijbelse God de weg vrijgemaakt voor een antropologisch wereldbegrip, voor een wereld terwille van de mens’ (GMW 16/7).

Deze voorkeursplaats voor de mens heeft een nog sterkere nadruk gekregen in de moderne technische beschouwingswijze. Wij hoeven maar te wijzen op *Descartes’* uitgangspunt dat de natuur *geen godin* is maar een reusachtig mechaniek. En men weet dat voor *Marx* de grote beschavende invloed van het kapitalisme geweest is: de verwerping van de vergoddelijking van de natuur. Daarin immers werd de natuur voor het eerst zuiver een object voor de mensheid, een zaak van nut.¹

Toch is deze opvatting cultureel relatief. Een relatie met de natuur is denkbaar (en soms werkelijk) waarin de zelfstandige waarde van de natuur buiten de mens om wordt erkend. Het gaat dan om de waarde van natuurlijke systemen, ook wanneer ze geen nut hebben voor de menselijke techniek of het menselijk hoeden. Bij *Lévi-Strauss* vinden we die mogelijkheid verwoord:

‘Het is ongetwijfeld nooit harder nodig geweest om te zeggen, zoals de mythen dat doen, dat een goed geregeld humanisme niet bij zichzelf begint, maar de wereld vóór het leven plaatst, het leven vóór de mens, respect voor de andere wezens vóór de eigenliefde. En ook om te zeggen dat zelfs een verblijf van een of twee miljoen jaar op deze aarde niet als excuus kan gelden voor een of andere soort, al is dat de onze, om zich haar toe te eigenen als een ding, en zich er zonder schaamte of

terughoudendheid te gedragen; zijn verblijf zal immers onder alle omstandigheden een einde vinden'.²

Het is opvallend dat een dergelijke houding juist de laatste decennia in Europa veld wint, zij het in de marge. Landschappen en diersoorten die geen nut hebben voor mensen worden toch beschermd. Wellicht leidt dit tot een zekere relativering van het belang van mensen en hun historische wereld in het geheel van de natuur. Zoals *Passmore* het stelt:

'Iedere adequate filosofie van de natuur moet erkennen dat natuurlijke processen op hun eigen wijze doorgaan, op een manier die onverschillig is voor menselijke belangen en allerminst onverenigbaar met de complete verdwijning van de mens van het oppervlak van de aarde' (MRN 213).

Men moet ons hier goed begrijpen. Wij stellen niet dat de uitgangspunten van de schepping of de technologie verkeerd zijn, alleen dat ze relatief zijn. Andere opvattingen zijn mogelijk, al is het maar sporadisch. In zulke opvattingen wordt de eigen waarde van de natuur erkend. Het zal dan moeten gaan om verkeer, en om praktisch (niet alleen technisch) inzicht.

2. *Andere mensen*

In het vorige hoofdstuk hebben we gezien dat het maar in beperkte mate mogelijk is om technische uitgangspunten over te brengen van de niet-levende natuur naar de interactie tussen mensen. Techniek en doelrationaliteit werken als *subsystemen* in de menselijke omgang. Maar, of mensen dat willen of niet, die omgang is haast nooit te reduceren tot die subsystemen. Een voorbeeld: een arts kan het lichaam van zijn patiënt beschouwen als een machine, toch heeft hij voor en na zijn behandeling te maken met een medemens die hij niet als machine *kan* zien. Het is in de praktijk niet goed mogelijk om mensen op straat als automaten met hoeden op te zien (Wittgenstein PU 420). Een extreem voorbeeld: een folteraar kan een volmaakte techniek ontwikkelen om zijn slachtoffers te pijnigen. Toch is hij niet in staat om die slachtoffers uitsluitend als materiaal te zien. Hij is immers bezig met handelingen die ten aanzien van fysische objecten zinloos zouden zijn, bij voorbeeld wrede heden. Hij weet dat hij met een soortgenoot te maken heeft, wat hem tot specifieke maatregelen noopt. Hij zal bij voorbeeld het reële risico willen vermijden dat de rollen omgedraaid worden. Mensen kunnen dus nauwelijks *zuiver* technisch of doelrationeel met elkaar omgaan (Peperzak UI 57).

Dat kan men laten zien aan intermenselijke verhoudingen die lijken op beheer, maar daar toch niet identiek mee zijn: machtsuitoefening, beveiliging en bezit. Wie *macht* heeft over een andere mens moet die wel als mens

erkennen, anders zou hij niet de juiste maatregelen kunnen nemen om zijn macht te behouden. Het *overheersen* van de onderdrukte is geen *beheren*. Met de uitoefening van macht over mensen gaat bij voorbeeld *agressie* samen. Die hebben mensen in het algemeen alleen tegen hun soortgenoten, niet tegen bij voorbeeld de dieren waarop ze jagen of die ze hoeden (zie p 52).

Ook het *veiligstellen* van mensen tegenover elkaar is van een andere aard dan beveiliging tegen natuurkrachten of roofdieren. Dat is alleen al zo doordat mensen van elkaar op grond van hun zelfstandigheid andere dingen verwachten dan van andere levende wezens. Het bouwen van een burcht of het aangaan van een wapenwedloop is alleen tegenover soortgenoten zinvol. Ten slotte is het *bezitten* van mensen (slavernij) anders dan het bezitten van geld of goederen. Men behandelt ze anders door hun eigen aard, of men wil of niet. *Aristoteles* wil slaven als werktuigen zien, maar erkent toch dat het werktuigen zijn die werktuigen kunnen gebruiken.³ Slaven zelf hebben een wil tot leven en tot macht. Heer en slaaf moeten elkaar dus als mensen erkennen.

Omdat mensen van nature erkennen dat andere mensen een zekere zelfstandigheid hebben omdat ze van dezelfde soort zijn, moet er naast techniek ook *interactie* zijn (ingrijpen), en naast doelrationaliteit *praktisch overwegen* (inzicht). Op die twee aspecten van het verkeer gaan we in in de volgende paragrafen.

6.3 Verkeer: het aspect van ingrijpen

Wie technisch handelt gebruikt, bewust of onbewust, regels. Voor technische regels is bepalend of ze *succes* hebben of niet. Een goede regel leidt tot technische mogelijkheden, een slechte tot mislukkingen. Er hoeft niet over gediscussieerd te worden. Met Habermas kan men die regels *monologisch* noemen. Alleen de resultaten tellen (TWI 64).

Wanneer nu de werkelijkheid niet alleen middel is, maar een eigen betekenis heeft is ze *medespeler*. Dan kan men niet meer volstaan met technische regels. Succes is niet voldoende wanneer men rekening wil houden met de eigen waarde van de 'middelen' die men gebruikt (bij voorbeeld een ecosysteem, een medemens). Hier worden niet alleen technische regels gevolgd maar ook *praktische*. Wij willen hier wijzen op drie eigenschappen van verkeer volgens praktische regels: (1) verkeer wordt niet alleen gedicteerd door succes maar ook door *maatschappelijke regels*. (2) Daarbij is het van belang of mensen die regels *zelf* kunnen toepassen of niet. (3) In het verkeer speelt de menselijke *verantwoordelijkheid* een bepalende rol.

1. *Maatschappelijke regels*

Allerlei manieren waarop mensen met elkaar omgaan zijn niet door techniek alleen bepaald. Eerder wordt de menselijke omgang bepaald door *maatschappelijke* regels. Zo zijn er verkeersregels (rechts houden), regels voor de hiërarchie in een bedrijf, regels voor de gang van zaken tijdens een rechtbankzitting, regels voor spelletjes. Wanneer menselijke gedragingen niet aan zulke regels voldoen, dan mislukken ze niet door te stoten op de harde realiteit. Men kan de overtreding van een regel voor het voetballen, zoals de buitenspelregel, niet beschouwen als een technische mislukking: in een ander spel had het juist een goede handeling kunnen zijn. Op het Europees continent moet men rechtshouden in het verkeer, in Engeland links. De samenleving waarin men verkeert bepaalt dus wat de juiste handeling is, niet de natuur. Een overtreding is niet *onmogelijk*, zoals een technische fout. Ze kan wel bestaan, maar wordt door de samenleving *bestraft*. Een speler kan tijdens het voetballen buitenspel gaan staan. Maar de spelregels verbieden dat. Men wordt afgefloten en krijgt eventueel de gele kaart. Net zo is het heel goed mogelijk om het bezit van een ander in te pikken. Maar de regels van het recht verbieden dat. De samenleving zal zo mogelijk daartegen strafsancties instellen. In het algemeen geldt: overtredingen van technische regels *mislukken*, overtredingen van regels voor verkeer stoten op *maatschappelijke sancties*. Dat geldt ook wanneer er sprake is van verkeer met de natuur. Zo heeft de samenleving regels die het storten van afval in de natuur verbieden.

Het is hierbij duidelijk dat maatschappelijke regels aan een zekere *variatie* onderhevig kunnen zijn. In de ene samenleving geeft het hebben van veel vrouwen aanzien, in de andere is het als polygamie verboden. In de ene samenleving knikt men met het hoofd om 'ja' te zeggen, in de andere om 'nee' aan te duiden.

2. *Zelf toepassen van regels*

In hoofdstuk 1 hebben we gezien dat menselijke handelingen delen zijn van betekenisstructuren. Sommige van die structuren zijn wel bepalend voor die handelingen, maar *niet* zo dat mensen *zelf* volgens die structuren opereren. Mensen die in Frankrijk een aperitief nemen volgen, zonder dat vanuit zichzelf te doen, een middeleeuws gebruik (p. 24), Nederlanders handelen vaak volgens calvinistische regels zonder dat zelf in de gaten te hebben. Maar in sommige gevallen gaat het toepassen van de regel van de persoon *zelf* uit. We zeggen pas dat iemand kan voetballen wanneer hij *zelf* kan uitmaken wat een doelpunt is en wat buitenspel is, en wanneer hij bij overtreding ook zelf een correctie in zijn gedrag kan aanbrengen (zie Witt-

genstein PU 143). In het verkeer is het van belang te weten of iemand in staat is vanuit zichzelf te bepalen of hij de toegestane of de verboden handeling uitvoert (Winch ISS 58). Dat is een ander geval dan de situatie waarin iemand die handeling *toevallig* uitvoerde: *onwillekeurig* of *onder dwang*. Wanneer een handeling niet onder dwang of onwillekeurig geschiedt, maar zelf gekozen ofwel *vrijwillig* is, dan zal zij eerder *beloond* worden als ze volgens de maatschappelijke regels is uitgevoerd of *bestraft* wanneer ze daartegenin gaat. Wanneer de handeling gedwongen is hebben mensen eerder medelijden. Is ze onwillekeurig, dan wordt zij vaak als geëxcuseerd beschouwd (zie Aristoteles EN 1110a1vv). Op deze wijze maakt bij voorbeeld de Britse filosoof *Ryle* een onderscheid tussen onwillekeurige en vrijwillige daden:

‘In het normale taalgebruik betekent de uitspraak, dat niezen onwillekeurig is, dat degene die handelt het niet kon helpen dat hij het deed. En de uitspraak dat een lach vrijwillig was betekent dat degene die handelt het wel kon helpen. De jongen die een som verkeerd deed, had hem goed kunnen krijgen; hij wist hoe hij zich moest gedragen, maar hij misdroeg zich. Zijn fout of vergissing was zijn eigen schuld’ (CM 68).

We kunnen voorlopig concluderen dat mensen in hun verkeer eerder sancties tegenover elkaar toepassen wanneer gedragingen vanuit henzelf voortkomen (zie verder discussiepunt 2).

3. *Verantwoordelijkheid*

De meest duidelijke eigenschap die verkeer van beheer onderscheidt is dat men in verkeer, voorzover dat vrijwillig is, *verantwoording* kan en moet afleggen. Verantwoording is in het beheer van weinig belang, omdat men de zelfstandige waarde van het beheerde en van de gebruikte middelen niet hoeft te erkennen. Maar men kan de zelfstandige waarde van iets slechts erkennen wanneer men zich kan verantwoorden over zijn handelen ertegenover. Iemand die een boek leent stelt zich meteen onder een maatschappelijke regel over het terugbrengen ervan. Hij draagt er de verantwoordelijkheid voor dat het teruggebracht wordt. Dat geldt ook voor het verkeren in de natuur. Iemand die bij voorbeeld op milieubewuste wijze een bedrijf sticht, erkent de zelfstandigheid van de natuur door zich verantwoordelijk te achten voor mogelijke luchtvervuiling of verdwijning van diersoorten. Wie zich in het verkeer begeeft loopt het risico ter verantwoording te worden geroepen, en kan soms ook anderen ter verantwoording roepen.

Nu hoeft men die verantwoording niet overal aan iedereen af te leggen. Daarin bevindt zich variatie. Machthebbers moeten soms meer, soms minder verantwoording afleggen. Leraren hoeven hun leerlingen geen verant-

woording af te leggen, leerlingen aan leraren wel, althans over sommige handelingen, namelijk die welke de lessen betreffen. Maar een zekere mate van verantwoordelijkheid vindt men overal in het verkeer terug. Zelfs een dictator wil voor zichzelf zijn maatregelen verantwoorden, of een goede naam in de geschiedenis verkrijgen.

Ook hier blijkt er een verband te zijn tussen de mate van keuzevrijheid en verantwoordelijkheid. Iemand die te laat komt op een vergadering en daarover ter verantwoording wordt geroepen, kan zich *excuseren* door erop te wijzen dat hij door overmacht werd belet (een agent wilde een bloedproef).

Wat betreft de kant van het ingrijpen kunnen we van het verkeer in het algemeen zeggen: het zijn handelingen die volgens maatschappelijke regels worden beoordeeld, waarbij er onderscheid bestaat tussen zelf doen en bepaald-zijn. De mate van verantwoordelijkheid voor handelingen wordt daardoor ook bepaald.

6.4 Verkeer: het aspect van inzicht

In hoofdstuk 5 hebben we gezien dat in het beheer van mensen over de werkelijkheid inzichten op twee manieren een rol spelen. In de eerste plaats is er het inzicht dat *in* techniek een rol speelt. Daarnaast is er het inzicht waardoor de werkelijkheid in begrippen geordend wordt. Deze twee functies zijn op analoge wijze ook in het praktisch inzicht aan te treffen.

1. Inzicht in het praktisch handelen

In het verkeer geldt dat handelingen eerder kunnen worden verantwoord wanneer mensen op praktische wijze *weten wat ze doen*. Het heeft geen zin om iemand op zijn kennis van de regels van het voetballen aan te spreken wanneer hij niet *weet* wat juiste en wat onjuiste toepassingen van die regels zijn (Winch ISS 59). Daarbij gaat het er niet om dat iemand expliciet kan aangeven door welke regels het voetbalspel wordt bepaald, maar dat hij in duidelijke concrete gevallen kan aangeven wat juist en wat verkeerd is. Net zo is het lenen van boeken pas mogelijk wanneer de lener ook *beseft* dat tot het lenen de plicht van terugbrengen behoort. Wie niet weet dat hij vriendschap moet onderhouden, bij voorbeeld door bezoeken of geschenken, kan niet op verantwoorde wijze aan vriendschap toekomen.

Het ontbreken van inzicht kan dan ook vaak gebruikt worden als *excuus* wanneer iemand ter verantwoording wordt geroepen. *Aristoteles* wijst erop dat gedrag niet alleen *niet-vrijwillig* genoemd wordt wanneer het *onder dwang* of *onwillekeurig* gebeurt, maar ook wanneer mensen *onwetend* zijn

(EN 1110a1vv). Nu is dat, net als in het geval van verantwoording en keuzevrijheid, een kwestie van gradaties. Er zijn zeker gevallen waarin een daad minder zwaar wordt aangerekend omdat de dader er geen besef van had. Wanneer iemand aan het jagen is, en hij raakt een vriend van wie hij niet kon weten dat hij op zijn jachtgebied liep, dan zullen velen zeggen dat zijn gedrag geëxcuseerd is. Maar wanneer hij bij wijze van grap zijn wapen op zijn vriend richt, in de veronderstelling dat het ongeladen is, en hij doodt hem, dan wordt hem wel een zekere schuld aangerekend. Hij was nalatig, hij had zich ervan moeten vergewissen of zijn wapen geladen was, zo redeneert de samenleving. Zijn schuld is compleet wanneer hij zijn wapen op zijn vriend richt in de wetenschap dat het wel geladen is (zie in dit verband Aristoteles EN 1135b12vv).

We kunnen nu voorlopig concluderen dat verkeer als vorm van zelfverwerking verantwoordelijkheid met zich meebrengt, en dat er variatie zit in die verantwoordelijkheid. Naarmate een handeling meer *uit eigen keuze* en *met eigen inzicht* wordt uitgevoerd, zal de verantwoordelijkheid in het algemeen ook toenemen, al bestaat hier per samenleving, periode en groep belangrijke variatie.

Op grond van bovenvermelde eigenschappen kan men een *ideaaltipe* van het verkeer opstellen. Net zoals beheer in optima forma slaagt wanneer mensen macht, zelfbehoud en bezit verwerven, is een ideale praktische handeling: *vrijwillig*, op *inzicht* gebaseerd en *verantwoord*.

Nu hebben we in het hoofdstuk over het beheer gesteld dat mensen hun beheer kunnen *rationaliseren* door de objectieve verbanden tussen doelen en middelen te onderzoeken. Zo ontstaat doelrationaliteit. Ook in het verkeer bestaat rationaliteit, maar dat is geen doelrationaliteit, omdat de ‘middelen’ hier een eigen betekenis hebben, en daarom mede verantwoord moeten worden (Aristoteles EN 1144b26vv). Hier is een specifieke vorm van redelijkheid nodig, het *verstandig overwegen*, de *prudentie*. Hierbij gaat het niet om het vinden van de geschikte middelen voor een te voren gegeven doel, maar om een *afwegen* waarbij de eigen betekenis van de middelen gehonoreerd wordt. Dit verstandig overwegen betreft niet alleen het nuttige maar ook het ‘goede’ (EN 1142b22). Aristoteles wijst erop dat mensen wel zeer doelrationeel kunnen handelen, maar daarbij de verantwoordelijkheid uit het oog kunnen verliezen. Zo kan een samenleving menen dat een handelaar die uitsluitend op zijn eigen voordeel uit is, en geen rekening houdt met de belangen van zijn klanten, onvoldoende prudent overweegt.

Prudentie is vooral van belang omdat in het verkeer de *doelen* vaak niet los van de *middelen* kunnen worden gezien. Dat geldt al bij de toepassing van de toch duidelijke regels van het voetbalspel door een scheidsrechter. Om te bepalen of een speler het veld uit moet dient hij een prudente overweging in

te stellen, waarin ook het verdere gedrag van de speler en zijn ploeg betrokken wordt. Het is niet zo dat zijn gedrag zonder meer vaststaat op grond van het spelregelboekje. Een ander voorbeeld: een rechter streeft, naar men aanneemt, als doel rechtvaardigheid na. Maar wat in een concreet geval een rechtvaardige beslissing is kan niet altijd tevoren ondubbelzinnig worden omschreven. Er zijn altijd weer onverwachte gevallen waarbij overwogen moet worden wat een rechtvaardige beslissing is. Daarbij moeten vroegere gevallen samen met het behandelde naast elkaar worden geplaatst, waarbij een beslissing moet worden genomen. Hierin spelen de algemene regel en de concrete gevallen beide een rol.

Omdat dit rechtvaardig overwegen geen ondubbelzinnig toepassen is van een vaste regel is hier sprake van het vormen van *jurisprudentie* (dat dan ook niet door een machine kan worden overgenomen). Prudentie bestaat daarbij in het maken van een verantwoorde afweging van middelen en doelen (zie Aristoteles EN 1144a23vv).

2. *Indeling van de werkelijkheid.*

In het vorige hoofdstuk hebben we erop gewezen dat mensen niet alleen de werkelijkheid beheren door techniek, maar ook door begripsindeling. We willen hier laten zien dat deze beherende indeling uiteindelijk berust op verkeer met de werkelijkheid.

Mensen proberen hun begrippen te gebruiken als instrumenten om de werkelijkheid te beheren. Maar kenmerkend voor die begrippen is dat ze een *abstractie* vormen uit het ervaringsmateriaal. Ze belichten altijd slechts enkele aspecten van de ervaring die rijker is. Daar komt bij dat begrippen wel gevormd worden uit een aantal ervaringen, maar dat mensen steeds nieuwe ervaringen kunnen opdoen, die soms met de bestaande begrippen niet stroken.

Heel vaak ordenen mensen de werkelijkheid door de ervaring te vergelijken met een al bekend *model*. Zo begreep Harvey de bloedsomloop door het hart met een pomp te vergelijken. En mensen vatten elektrische verschijnselen door ze 'stroom' te noemen. Ook zichzelf begrijpen mensen vanuit modellen. Op psychologisch niveau worden mensen gekarakteriseerd als 'gieren' of 'lammeren'. Men spreekt van een 'faustisch type' of een 'soort J.R.'.

Zulke vergelijkingen met modellen zijn nodig om de ervaring te ordenen, maar zij zijn gevaarlijk. Men kan daardoor voor andere aspecten van de ervaring blind blijven (Wisdom PP 274). Er schuilt een zekere *paradoxaliteit* in zulke indelingen van de werkelijkheid. Ze gaan deels langs de werkelijkheid heen, en overdrijven. Die overdrijving moet teruggenomen worden. Maar dat gebeurt met behulp van nieuwe modellen, die ook weer overdrij-

ven. Zo komen mensen steeds *in verkeer* met de werkelijkheid tot wijzigingen in hun indelingen.

Mensen raken op een bepaald moment gewend aan hun begripsindelingen, ze krijgen er steeds meer vertrouwen in. Ze zullen de neiging hebben om ervaringen die er niet in passen terzijde te laten of te verdraaien. Het verlangen naar heldere afbakeningen delen immers alle mensen. Maar dan is het te verwachten dat die indelingen van tijd tot tijd crises ondergaan. De verwachtingen die de beherende taal heeft gewekt blijken niet vervuld te kunnen worden. Teveel ervaringen doorbreken het begripssysteem. (Dat zijn de ervaringen die men werkelijk 'opdoet') (zie Gadamer WM 335).

We hebben al een voorbeeld van zo'n crisis ontmoet, namelijk de poging om niet alleen het menselijk hart, maar het hele menselijke gedrag te beschrijven als het gedrag van een machine of robot. Zo'n model heeft nut, en kan de aandacht vestigen op belangrijke overeenkomsten tussen mensen en machines. Maar hoe men ook aan dit wereldbeeld vasthoudt, toch blijkt de ervaring er niet helemaal in te passen. Mensen zijn soms vrij of onvrij, en dat is in dat kader niet te beschrijven. Dat geldt ook op psychologisch niveau. Wie een kennis altijd heeft gezien als een 'sluwe vos' kan er in bijzondere omstandigheden achter komen dat hij ook aardige kanten heeft.

Wat mensen kunnen ervaren wordt dus gereguleerd door de taal die ze ter beschikking hebben. Maar die taal is niet allesbepalend. Mensen zijn voortdurend bezig de '*juiste woorden*' te zoeken voor wat ze ervaren, en staan zo in voortdurend verkeer met de werkelijkheid (zie Löwith KGE 220). Met hun taal ordenen mensen de werkelijkheid, maar ze moeten afwachten of ze ook recht doen aan de werkelijkheid. Wie dat probeert gebruikt de taal niet als instrument, maar verkeert er zo in dat hij de woorden probeert te vinden waarnaar de ervaring zich ook *kan* richten (Gadamer WM 394). Zo is er een tweerichtingverkeer van begrippen en ervaringen (WM 405).

Het zoeken naar de juiste woorden kan in menselijke activiteiten van groot belang zijn en kan prudentie vereisen. Zo heeft de rechter te maken met een begrip als 'recht op eigendom'. Hij komt steeds in aanraking met nieuwe en onverwachte gevallen van aanspraken op eigendom, ontvreemding, en moet op prudente wijze beslissen in welke gevallen dat begrip in die richting kan worden 'uitgerekt', en in welke niet. (Men kan denken aan de veranderingen in het begrip eigendom sedert het voorkomen van kraakacties).

Aan het functioneren van de omgangstaal kan men zien dat hier van verkeer sprake is. De omgangstaal is niet een vast systeem van regels, maar is veranderlijk, beweeglijk. Zij breidt zich uit en sterft tegelijk af. Zo heeft Wittgenstein laten zien dat gewone begrippen als 'spel' niet slaan op dingen die alle één wezenlijke eigenschap gemeen hebben, maar op hele netwerken van gelijkenisrelaties. Er zijn bordspelen, kaartspelen, balspelen. Daarbij gaat het er vaak om te winnen. Maar niet altijd – denk aan het het patien-

cespel. Ook spreekt men van vioolspel, pianospel. Tevens hebben mensen het over het spel van de wind in iemands haar, of het spel van de golven aan zee. Sommigen menen dat het lot een spel speelt met de mensen.

Al die zaken, hoe verschillend ze ook zijn, lijken in sommige opzichten op elkaar. Op die gelijkenissen wordt de nadruk gelegd door ze onder de noemer 'spel' onder te brengen. Men ziet een netwerk van gelijkenissen die over elkaar heen lopen (Wittgenstein PU 66). Door nieuwe gevallen wordt zo'n begrip steeds uitgebreid, zoals bij het spinnen van een draad de ene vezel aan de andere verbonden wordt. De kracht van de draad ligt er niet in dat één vezel door de hele lengte ervan loopt, maar in het over elkaar heen liggen van verschillende vezels (PU 67).

Doordat de taal zo beweeglijk is, kan er voortdurend verkeer bestaan tussen taal en werkelijkheid. Ieder woord heeft een speelruimte(!) aan betekenis, die gewijzigd kan worden door er nieuwe dingen mee te bespreken (Löwith KGE 218). Men spreekt in dit verband van de essentiële *metaforiek* van de omgangstaal (Ricoeur MV). Mensen kunnen telkens nieuwe gelijkenissen laten zien door de ervaringen van de werkelijkheid in telkens nieuwe modellen en schema's samen te vatten (Gadamer WM 406). Zoals Löwith het uitdrukt:

'Omdat de taal-relatie van de mens met de wereld niet beperkt is tot het benoemen van individuele dingen, is alles met alles te vergelijken en in een relatie te brengen die wederzijds verhelderend is. De metafoor strekt zich precies zo ver uit als de mogelijkheid van wederzijdse verwijzing. Dingen die als objecten het verst van elkaar af liggen en het meest verschillend zijn, zijn via de betekenissen ervan bij elkaar te brengen en met elkaar te vergelijken' (KGE 222).

Bij wijze van voorbeeld van dit metaforische verkeer kan men wijzen op het voortdurend gebruiken van woorden voor de natuur die op het menselijke worden toegepast en omgekeerd. Zo spreken mensen van 'een harde man', 'een scherpe woordenwisseling', 'een zwoele vrouw', maar ook van 'een straffe wind', 'jagende wolken', een 'majestueuze berg'.

Uiteraard speelt in het verkeer tussen mensen en werkelijkheid ook het verkeer tussen mensen onderling een belangrijke rol. Doordat mensen *gesprekken* voeren kunnen ze soms over en weer hun begripsindelingen veranderen. Het eigen denken ontwikkelt zich dan in en door het antwoord van de ander. Zoals wij in het volgend hoofdstuk zullen zien wisselen mensen niet altijd gedachten met elkaar uit die al volmaakt geformuleerd zijn, maar worden hun gedachten vaak pas uitgekristalliseerd en geformuleerd in het gesprek (Löwith IRM 118).

6.5 Verkeer: begrenzend wedervaren

Hierboven hebben we gesteld dat er een bepaald ideaaltype van het verkeer bestaat, dat van de vrij gekozen, op eigen inzicht berustende verantwoorde handeling. Nu hebben we in het hoofdstuk over het beheer vastgesteld dat mensen de nadruk leggen op hun zelfverwerkelijking, en niet snel letten op de omstandigheden die haar begrenzen en doorbreken. Iets dergelijks vinden we ook ten aanzien van het ideaaltype van het verkeer, dat vaak functioneert als model van eigenlijke zelfverwerkelijking. Zeker in het huidige Europa vinden velen dat mensen 'eigenlijk' vrij zijn en hun handelen op redelijk inzicht baseren, en dat mensen uiteindelijk hun handelen ook kunnen verantwoorden. Wij zullen nu eerst enkele representanten van deze hoopvolle opvatting aan het woord laten.

Een van de eersten die in de moderne tijd aan de idee van een autonome en redelijke persoon uiting gaf was in de Renaissance de florentijnse filosoof *Pico della Mirandola*. Terwijl in het middeleeuwse denken sterk de opvatting leefde dat mensen zijn overgeleverd aan krachten die hen omringen (het rad van de fortuin) kwam in de Renaissance bij sommigen de gedachte naar voren dat de fortuin eerder een schip is waarop de mens zelf aan het roer staat.⁴ Pico legt sterk de nadruk op de keuzevrijheid van de mens. Volgens hem heeft de mens niet een natuur die hem van te voren bepaalt, maar bepaalt hij zijn eigen natuur, die dan wel vervolgens zijn nieuwe keuzen beperkt. Wij laten Pico aan het woord in zijn weergave van de toespraak van God tot Adam:

'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 andere wezens is de natuur vastomlijnd en binnen de door ons zelf 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 een vrij en soeverein kunstenaar uzelf boetseert en modelleert in de vorm, die ge verkiest'.⁵

Voor Pico is de mens degene die hij wil zijn. Mensen worden volkomen bepaald vanuit hun zelfverwerkelijking, zelfs tegenover de dood. Ook in de twintigste eeuw vindt men diverse filosofieën die getuigen van een dergelijke gedachtengang. Een duidelijk voorbeeld vormt de filosofie van *Sartre*. Deze is van mening dat de mens niets anders is dan wat hij van zichzelf *maakt*. De mens *is* het geheel van zijn daden (EH 55). Zelfs zoiets passiefs en gepassioneerds als liefhebben is voor hem uiteindelijk een *keuze* (EN 540). Op maatschappelijk terrein vindt men vergelijkbare opvattingen bij *marxis-*

ten. Veel van hen menen dat een mens pas 'eigenlijk', 'niet vervreemd' is, wanneer hij zelf zijn eigen geschiedenis *maakt*. Ter illustratie laten wij *Engels* aan het woord over het communisme:

'De objectieve, vreemde machten die tot nu toe de geschiedenis beheerst hebben komen nu onder controle van de mensen zelf. Pas vanaf dat moment zullen de mensen hun geschiedenis met volledig bewustzijn zelf maken. Pas vanaf dat moment zullen de maatschappelijke oorzaken die door hen in beweging zijn gezet voornamelijk en in steeds toenemende mate ook de effecten hebben die zij willen. Dat is de sprong van de mensheid uit het rijk van de noodwendigheid in het rijk van de vrijheid'.⁶

Pas in het communisme zouden mensen werkelijk loskomen uit het dierenrijk en eigenlijk menselijk worden, aldus *Engels*.

Zulke opvattingen waarin mensen in hun verkeer omschreven worden als 'eigenlijk' vrije wezens die op grond van hun eigen inzichten bepalen wat ze zijn en dat kunnen verantwoorden, zijn sterk gekleurd door de *hoop* van mensen op wat ze graag zouden willen zijn. Ze hebben weinig aandacht voor het beschouwelijk inzicht in wat mensen werkelijk zijn. Dat mensen elkaar in hun verkeer regelmatig verantwoordelijk stellen, en daarbij belang hechten aan de mate van zelf-doen en inzicht staat vast. Maar daarmee is niet gezegd dat mensen *uitsluitend* of *in toenemende mate* bepaald zijn door autonomie, inzicht en verantwoordelijkheid. Hieronder zullen wij ingaan op het wedervaren dat de zelfverwerkelijking begrenst. In de volgende paragraaf gaat het om het doorbrekend wedervaren.

Wij gaan achtereenvolgens in op de aspecten van de vrije beslissing (ingrijpen) en het inzicht.

1. *Ingrijpen*

Grondslag van onze kritiek op de bepaling van mensen als vrije wezen, is dat in die bepaling mensen te zeer worden genomen naar hun activiteit, en dat hun passiviteit, die evenzeer bij hun leven hoort, veronachtzaamd wordt. De Nederlandse filosoof *Verhoeven* geeft dat als volgt weer:

'De opvatting van het leven als zelfbepaling heeft een sterke en vanzelfsprekende, maar uiterst beperkte geldigheid. Leven is oneindig veel meer dan jeugd, kracht, actie en vrijheid. Juist op de hoogtepunten van het bestaan blijkt het leven niet de actieve en zelfbepalende activiteit te zijn waarmee het in onze cultuur geïdentificeerd wordt. In vrijwel alles zijn wij erfgenamen, afhankelijk en beperkt. Er is bijna niets wat wij aan onszelf en onze eigen activiteit te danken hebben. Het leven is tot op grote hoogte, tot in de toppunten toe, een receptieve, passieve aangelegenheid. De inhoud en de loop ervan wordt voor het kleinste deel bepaald door onze vrijheid, onze activiteit en ons programma, voor het grootste deel door wat

met ons gebeurt. Zelfs wat wij doen lijkt ons te overkomen. De lijdende vorm is niet een tragische uitzondering, maar een integrerend moment in ons bestaan' (MB 77).

Om een aantal aspecten te laten zien van de begrensde van de zelfstandige keuzen van mensen gaan wij in op een concreet voorbeeld, namelijk het liefdesverkeer tussen man en vrouw. Wat wij daarover zeggen geldt ook voor andere vormen van verkeer.

– Tegenover degenen die de nadruk leggen op de autonome en zelfbewuste omgang tussen mannen en vrouwen willen wij allereerst wijzen op het dragend natuurlijk fundament ervan, het onderscheid tussen de seksen. Dit onderscheid is zo fundamenteel dat men, zoals de negentiende eeuwse filosoof *Feuerbach* opmerkt, eigenlijk alleen in abstracto over 'de' mens kan spreken. Mensen worden altijd bepaald door hun sekse, tot in hun manier van ervaren en denken.⁷ Ook de spanningsverhouding tussen de seksen is een natuurlijk gegeven, net als de primaire betekenis ervan: voortplanting. (Of men de voortplanting nu tracht te bevorderen of te voorkomen, zij blijft een bepalende, niet gekozen factor).

– Daar komt bij dat het proces waardoor mensen tot elkaar aangetrokken worden niet gekozen wordt. Mensen kunnen zich in meerdere of mindere mate openstellen voor het vinden van een partner, toch is verliefdheid en een reactie van de ander een gebeuren dat ze overkomt. Zonder dat mensen dat sturen wisselen ze haast onzichtbare tekens, geuren uit, hun pupillen verwijden zich, en onwillekeurige lichaamsreacties overkomen hen (van bevalige houdingen tot de prikkeling van de geslachtsorganen).

– Niet alleen deze lichamelijke uitdrukkingen hebben een natuurlijke betekenis die niet gekozen is, dat geldt ook voor gedragingen in omstandigheden van verliefdheid, zoals het likken van de bovenlip als aanduiding van seksuele bereidheid (Ei bl-Eibesfeldt LH 164), het onwillekeurig wederzijds strelen van partners (LH 167). Men kan het dus wel met *Nietzsche* eens zijn dat mensen in zulke gedragingen bepaald worden door lijfelijke, nietbewuste betekenissen, die veraf staan van het ik met zijn ideeën (WII. 300/1).

– Bij menselijk gedrag in het algemeen, en in de liefde in het bijzonder, worden mensen niet in eerste instantie geleid door zelf gekozen redelijk overwogen motieven, maar worden ze eerder gedreven door passies, *hartstochten*. Zeker is het zo dat mensen een zekere afstand hebben van hun driften (zie p 79). Maar dat betekent niet dat mensen vrij van hartstochten zijn. In tegendeel, juist doordat mensen afstand kunnen nemen van de natuurlijke gedrevenheid kunnen ze hun verlangens over grotere gebieden uitstrekken en vergroten (zie Plessner FCH 163/4). Mensen kunnen hyperseksueel zijn. Zij kunnen geprikkeld raken op een schaal en door dingen (van secundaire geslachtskenmerken tot afbeeldingen) die bij dieren niet voor-

komen. Aan de andere kant zijn mensen ook in staat seksuele hartstocht te 'sublimeren', af te buigen naar niet-seksuele doeleinden, zoals culturele en wetenschappelijke prestaties. Maar mensen kiezen niet voor of tegen die hartstocht, en of ze die sublimeren of niet is ook maar zeer ten dele van henzelf afhankelijk.

In het algemeen kan men zeggen: mensen worden voor een belangrijk deel gedreven door verlangens en gemoedsbewegingen die zich niet in hun macht bevinden. Menselijk verkeer gaat nu eens in een meer, dan weer in een minder zelfgekozen richting. Helemaal vrij te maken is het niet (zie Ricoeur HF 122vv).

– Ook het *karakter* van degene wie liefde overkomt, is weinig of niet te veranderen. De ene mens is sanguinisch, de andere juist flegmatiek. Op grond van die gelijkblijvende grondstemming zullen karakters elkaar aantrekken of afstoten. Ook het verloop van hun liefde (turbulent of kabbelend) zal bepaald zijn door het niet te kiezen karakter der geliefden (zie Löwith FPA 336).

In het algemeen kunnen mensen niet voor of tegen hun karakter kiezen. Als iemand werkelijk van karakter zou veranderen zou hij een andere mens worden. Mensen kunnen zich niet ontdoen van zichzelf. Juist door hun vaste karakter zijn ze individuen die *ook* keuzen kunnen maken (Ricoeur VI 345). Zoals *Ricoeur* het omschrijft:

'Mijn karakter is niet alleen mijn persoonsbeschrijving buiten mij, maar de natuur die bij mijzelf hoort, die zich zo dicht bij mijzelf bevindt dat ik me er niet tegen kan verzetten, laat staan het beschouwen als lager deel van mezelf. Het bepaalt me volkomen. De manier van lopen, gebaren, stembuigingen, handschrift etc., zijn aanwijzingen voor deze alomtegenwoordigheid van het karakter, tot in de manier waarop ik denk' (VI 344).

– De menselijke keuzevrijheid is niet alleen begrensd door factoren die primair de menselijke natuur betreffen, maar ook door factoren van de cultuur waarin iemand deelt. Allereerst is het zo dat in alle culturen de liefde in meerdere of mindere mate door regels is bepaald: vrijwel overal zijn huwelijksceremonies te vinden, veel culturele instituties berusten op sekseonderscheid (Douglas PD 140).

Binnen deze gelijk-blijvende reguleringen bestaan er per cultuur variaties: in de ene cultuur verwerft men aanzien door veel vrouwen te hebben, in de andere is men dan een polygamist. Deze regels worden niet gekozen, en maar in beperkte mate door individuen veranderd. (Daarbij is zelfs het gevoel van vrijheid of onvrijheid over beperkende seksuele maatregelen soms cultureel bepaald. Islamitische vrouwen die in Europese ogen onvrij zijn, zullen zich wellicht niet onvrij *voelen*).

Ten slotte zijn er binnen een cultuur als de Europese snelle marginale

veranderingen te constateren, bij voorbeeld in percentages echtscheidingen, houdingen tegenover pornografie. Maar ook die veranderingen (bij voorbeeld: na de tweede wereldoorlog werd sterk de nadruk gelegd op huiselijke deugden, daarna ontstond de gedachte aan 'seksuele bevrijding', terwijl heden ten dage op bepaalde punten een neo-victorianisme optreedt, bij voorbeeld ten aanzien van pornografie) zijn door niemand voorzien, en door weinigen gewild: ze gebeuren en overkomen de meeste mensen.

2a. *Inzicht (in het verkeer)*

Mensen hebben hun seksueel verkeer niet alleen slechts op beperkte schaal in de hand, het onttrekt zich ook voor een groot deel aan hun inzicht. Dat geldt evenzeer voor de natuurlijke als voor de cultuurfactoren. Wij willen ons hier beperken tot een voorbeeld: dikwijls ontdekken mensen pas achteraf dat ze verliefd zijn geworden, en kunnen pas vanuit later komende gebeurtenissen eerdere betekenisontwikkelingen interpreteren. Daarbij kan men niet zeggen dat men die betekenissen eerst 'onbewust' wel wist, en dat ze vanuit het onbewuste in het bewuste werden gehaald. Op fraaie wijze is dit door *Merleau-Ponty* verwoord:

'Ik ontdek dat ik verliefd ben. Misschien was niets me ontsnapt van die feiten die dat nu voor mij bewijzen. Noch die levendiger beweging van mijn heden naar mijn toekomst, noch die emotie die me sprakeloos liet, noch die haast om op de dag van een ontmoeting aan te komen. Uiteindelijk had ik het niet zo samengevat, of als ik dat wel gedaan had, dacht ik er niet aan dat het om een zo belangrijk gevoel ging. En nu ontdek ik dat ik mijn leven niet meer bevat zonder deze liefde. Wanneer ik terugkeer naar de voorbije dagen en maanden stel ik vast dat mijn daden en gedachten gepolariseerd waren, ik hervind de sporen van een organisatie, van een synthese die *gebeurde*. Het is onmogelijk te beweren dat ik altijd geweten heb wat ik nu weet, en in de voorbije maanden een kennis van mezelf te projecteren die ik zojuist verworven heb. In het algemeen is het niet mogelijk te ontkennen dat ik wat over mezelf te leren heb' (PP 436).

2b. *Inzicht (indeling in taal)*

Wij laten nu ons voorbeeld van het liefdesverkeer even rusten, om in te gaan op de vraag of mensen hun indeling van de werkelijkheid in taal wel zelf doorzien en in de hand hebben. Juist de laatste decennia heeft in de filosofie het inzicht veld gewonnen dat mensen zich gewoonlijk niet bewust zijn van de taalregels die ze volgen (Mooij TV 30). En als ze zich er wel van bewust worden is het de vraag of dat veel verschil uitmaakt in hun gedrag. Daarbij worden de regels voor taal geenszins door mensen *gemaakt*. Mensen worden opgevoed in de bestaande regels van een taalgemeenschap. Dit is een punt waarop de Franse *structuralisten* sterk de nadruk leggen. *De*

Saussure geeft het kernachtig weer: de taal als regelsysteem is niet een functie van het sprekend subject (CLG 30). Het structuralisme laat zien dat het gebruik van taal geen daad is van een individueel vrij bewustzijn, maar dat het een onbewust gebeuren is, waarin het regelsysteem *voorafgaat* aan het individuele spreken. Wat mensen kunnen zeggen is *tevorens* bepaald door het regelsysteem waarin ze opgroeien. Dit regelsysteem is niet een psychologische gewoonte, maar een fundamentele structuur. Deze wordt niet door mensen gemaakt, maar bepaalt omgekeerd de identiteit van mensen.

Deze opvatting is juist voor zover er een onrealistisch vrijheidsdenken in wordt aangevallen. Terecht wordt opgemerkt dat mensen geen baas zijn over hun taal en denken. Dat is een opvatting die ook bij andere denkers, zoals *Wittgenstein* en *Heidegger*, wordt aangetroffen. De laatste wijst er op dat het niet helemaal juist is om te zeggen dat *de mens* de taal spreekt. Het is eerder zo dat de taal via de mens spreekt. De beweging van de taal onttrekt zich voor een groot deel aan de mens. 'De taal spreekt. De mens spreekt voor zover hij met de taal overeenstemt. En dat is een vorm van luisteren' (Heidegger USP 32/3). Woorden worden niet gemaakt, maar overkomen mensen, komen op ze af (IJsseling RF 161). *Gadamer* geeft dit weer met de opmerking dat de taal een spel is dat niet door mensen gespeeld wordt, maar een spel waaraan mensen onderworpen zijn (Gadamer WM 464). Mensen zijn niet de uitvinders van dit spel, maar zijn onderworpen aan de bewegingen ervan (WM 99).

Nu gaan sommige structuralisten een stap verder. Zij gaan niet langer uit van een *intersubjectiviteits*opvatting waarin wordt gezegd dat mensen in hun identiteit weliswaar bepaald zijn door hun taal, maar daar toch een zekere afstand van kunnen bewaren. Zij hebben het standpunt van de *intertekstualiteit*. Volgens die gedachtengang is datgene dat mensen zeggen of schrijven een weefsel dat ingeweven is in een breder netwerk van teksten die onderling verbonden zijn en naar elkaar verwijzen (IJsseling RF 165). Omdat de auteur van de tekst net als zijn lezer weinig meer doet dan het hergroeperen van bestaande teksten waardoor hij van meet af aan bepaald is, lijkt ook de relatieve zelfstandigheid van mensen te moeten verdwijnen. De auteur wordt opgevat als een constructie, een imaginaire eenheid die tot de teksten zelf behoort (IJsseling RF 166). Zo is *Foucault* van mening dat de mens niet meer is dan een bepaalde scheur in de orde der dingen, die slechts een tamelijk recente ontdekking is en ook gedoemd is weer snel te verdwijnen (Foucault MC 15). Volgens hem is bij voorbeeld een auteur noch de bezitter noch degene die verantwoordelijk is voor zijn teksten.

Ook van de filosofie hoeft men niet te verwachten dat zij mensen van de macht van de taal zal bevrijden. *Derrida* laat zien dat filosofen, ook wanneer ze proberen zuivere, eigenlijke, theoretische betekenissen te vinden, bepaald blijven door de metaforische bewegingen van de taal die ze niet in de hand

hebben. Filosofen maken voortdurend gebruik van metaforen, zoals die van de zon, waarvoor ze niet een eigenlijke term als fundament kunnen vinden. Men kan niet zeggen wat nu het eigenlijke is van de zon. Die verbergt zich immers steeds en komt weer te voorschijn, en wordt in zijn betekenis bepaald door de bestaande metaforen (van een 'zonnig karakter' tot de 'zonneklaarheid' van een uitspraak). Van filosofen is dus geen 'heldere en zekere kennis' te verwachten (MB 298/9). Zij kan haar eigen metaforiek niet in de hand houden (MB 272). Sterker nog, de gedachte dat de filosofie een 'eigenlijke' betekenis uit de taal moet destilleren die staat tegenover het metaforische, is al een typisch metafysische constructie waardoor Europeanen zijn bepaald (een 'filosofoem') (MB 261).

Hoewel de structuralisten terecht de nadruk leggen op de macht van de structuur van de taal over individuen, overschrijden ze soms in hun deconstructieve ijver de beschouwelijke opvatting van de menselijke werkelijkheid. Afgezien van de vraag of het waar is dat degene die spreekt of schrijft uiteindelijk een constructie is, blijft het zo dat mensen er *van nature* van uitgaan dat ze als individuen van elkaar onderscheiden worden en aangesproken worden op hun woorden en daden (zie Peperzak SG 146). Ook in schriftloze culturen worden mensen door hun namen van elkaar onderscheiden, en voor hun daden verantwoordelijk gesteld. Of dat door de taalstructuur bepaald is of niet is niet zo van belang: zo handelen mensen nu eenmaal. Daar is weinig historische variatie in te bespeuren. De helden uit de Homerus of Socrates werden evengoed op hun woorden aangesproken als Kant of Derrida. Dat geldt niet alleen voor de verantwoordelijkheid. Ook gaan mensen ervan uit dat zij zich zelf achter hun eigen woorden kunnen stellen, zich ermee kunnen engageren (Ricoeur CI 256). Het is een illusie te menen dat mensen in staat zouden zijn zichzelf *niet* te beschouwen als degenen van wie hun eigen woorden uitgaan. Ook daarin is weinig of geen historische variatie bespeurbaar. De 'primitieve' held Oedipus gaat er niet minder vanuit dat zijn woorden de zijne zijn dan Foucault dat doet. Ook van de opvatting van de intertekstualiteit kan men zich afvragen of ze werkelijk beschouwelijk is. Of er nu sprake is van een orale of van een tekstuele traditie, in beide gevallen krijgt de traditie pas leven doordat ze wordt bewaard en voortgezet door *levende mensen* die wel door die teksten bepaald zijn, maar daar niet mee samenvallen. In het laatste geval immers is niet te begrijpen dat interpretaties van persoon tot persoon anders kunnen zijn (zie Peperzak SG 135). Doordat mensen met elkaar spreken in taal, naar woorden zoeken, teksten in nieuwe situaties toepassen, zullen zij de taal, zij het in geringe mate, veranderen. Pas door het spreken van de taal krijgen de regels ervoor inhoud (De Saussure CLG 37). Door het onverwacht gebruiken van woorden op nieuwe terreinen kan nieuwe betekenis ontstaan. Anders zou

een verschijnsel al poëzie niet te begrijpen zijn (Ricoeur MV 116). Dat geldt ook voor filosofie: door ervaringen en inzichten via onverwachte begrippen samen te vatten, kan ze nieuw inzicht leveren binnen een bestaande traditie. Daarbij hoeft men *niet* van de gedachte uit te gaan dat filosofie ten slotte zal eindigen in een 'eigenlijk' weten, om *toch* te erkennen dat ze soms traditionele zekerheden doorbreekt.

Wanneer in de structuralistische intertekstualiteitsopvatting wordt gezegd: 'De mens is altijd en noodzakelijk ingeweven in een netwerk van woorden en dit netwerk is de stof zelf waaruit wij geweven zijn' (IJsseling HR 157), dan is het eerste deel van de uitspraak juist: mensen kunnen zich niet losmaken van de taalstructuur waartoe ze behoren. Maar daarmee is niet gezegd dat mensen ook uit taal *bestaan*. Die opvatting is te vergelijken met de stelling dat auto's eigenlijk uit verkeersregels bestaan: wat men ook met een auto doet, het is altijd voor of tegen de verkeersregels. Het gebruik van een auto is buiten die regels niet te begrijpen. Toch is het onzinnig om te zeggen dat verkeersregels de stof vormen waar auto's uit geweven zijn. En dat is geen wonder. Een auto heeft een bepaalde materiële aard, en de verkeersregels zijn niet zomaar opgesteld: de ene verkeersregel regelt het verkeer beter dan andere, en wel omdat hij beter met de aard van auto's en bestuurders overeenkomt.

Net zo is de menselijke taal een gebeuren dat niet de werkelijkheid voor mensen zonder meer bepaalt, maar waar men regelmatig mee tegen de werkelijkheid botst die erdoor ontsloten moet worden. *Via* taal kunnen mensen *ervaringen* opdoen aan de werkelijkheid die zich tegen taalontwerpen kan *verzetten* en *dus niet* met die ontwerpen samenvalt. Door een *natuurlijk proces* van mislukkingen en aanpassingen is de taal gegroeid als natuurlijke aanpassing van mensen aan hun omgeving. Het is dan ook geen wonder dat natuurlijke talen altijd variatie kennen, maar toch met een grote mate van nauwkeurigheid in elkaar te vertalen zijn. Globaal zijn alle talen in elkaar vertaalbaar, en dat zou wel erg toevallig zijn wanneer die talen willekeurige structuren zouden zijn waarvan alles afhankelijk is: die zouden dan sterk moeten variëren, net als de werkelijkheid en de mensen die ervan afhankelijk zijn.

6.6 Verkeer: doorbrekend wedervaren

In de voorgaande paragraaf hebben wij gesproken over datgene wat het verkeer van mensen begrenst. Dit begrenzend wedervaren is met de zelfverwerkelijking in het verkeer (zelfdoen, zelf inzicht hebben en verantwoordelijkheid) niet in strijd, kan er zelfs een voorwaarde voor zijn.

Nu zijn er nogal wat filosofen die menen dat mensen toch 'in wezen' vrij,

redelijk en verantwoordelijk zijn, wanneer ze de grenzen aan hun zelfverwerkelijking in het verkeer maar erkennen. Die filosofen zijn in zoverre niet beschouwelijk dat ze niet erkennen dat het *doorbreken* van de zelfverwerkelijking evenzeer bij het menselijk leven hoort als die zelfverwerkelijking zelf. Wij laten dat weer zien aan de factoren ingrijpen en inzicht in het liefdesverkeer.

1. *Ingrijpen*

– Het is niet alleen zo dat de menselijke zelfverwerkelijking in het liefdesverkeer door het natuurlijk fundament ervan gedragen wordt. De natuur doorbreekt haar ook. Zo doorbreekt het natuurlijke verouderingsproces van mensen, eindigend in aftakeling en dood het liefdesleven dat van nature naar meer verlangt. Het is een al even natuurlijk gegeven dat de roes van de verliefdheid tijdelijk is, en dat gewenning in de verhouding tussen man en vrouw onvermijdelijk is.

– Daar komt bij dat het typerende van seksualiteit blijft dat het geen beheer maar verkeer is. Dat houdt in dat de partner een zelfstandige betekenis heeft, en daarmee ook tot gedrag kan komen dat voor de eerste een doorbreking is van de eigen hartstocht. Men loopt het risico afgewezen te worden, verlaten te worden, geconfronteerd te worden met andere relaties van de geliefde. Deze gebeurtenissen behoren evenzeer tot het liefdesleven als de zelfverwerkelijking, reacties als rouw en jaloezie doorbreken die zelfverwerkelijking, maar behoren tot de natuur van de liefde.

~ In het algemeen kan men met Merleau-Ponty zeggen dat de liefde een *engagement* is, dat mogelijkerwijs mislukt. Hij heeft gelijk wanneer hij stelt dat zo'n mislukking nog niet betekent dat het engagement een interpretatiefout of een kwestie van kwade trouw is geweest (PP433). Maar dan maakt Merleau-Ponty een onderscheid tussen enerzijds een 'valse liefde' waarin 'mijn leven werkelijk geëngageerd was in een vorm die, als een melodie, vroeg om een vervolg' (PP433/4), maar die doorbroken wordt. Daartegenover spreekt hij van een 'ware liefde' die 'eindigt wanneer ik verander of wanneer de beminde persoon veranderd is'. Hij gaat ervan uit dat mensen in een ware liefde de eindigheid daarvan kunnen accepteren, en in een valse liefde verkeren wanneer ze dat niet kunnen. Maar is dat te verenigen met het hartstochtelijk karakter ervan, en met het gegeven dat mensen zichzelf in hun liefde niet kennen? Mensen hebben zichzelf niet in de hand, en zullen daarom al spoedig in hun zelfverwerkelijking met het risico van een niet-verlangde mislukking te maken hebben. Kan men dat *valse* liefde noemen?

In het algemeen kan men niet zeggen dat de menselijke situatie 'eigenlijk' alleen bepaald is door een eindige vrijheid. Omdat mensen van nature

hartstochtelijk streven en zichzelf niet kennen, worden ze bepaald door *zowel* vrijheid *als* onvrijheid. Beschouwelijk ingestelde historici als *Dilthey* weten dat heel goed. In hun opvatting is menselijk leven niet alleen eindig, maar ook geneigd te mislukken wegens het overschrijden van grenzen. Menselijk leven bevindt zich volgens hen tussen kracht en machteloosheid, tussen uitbreiding en verenging. Omdat mensen hun grenzen willen overstijgen en ook niet steeds inzicht in hun begrenzing hebben kunnen hun levensuitingen tot mislukkingen leiden. Wij laten *Dilthey* aan het woord:

‘Ieder tijdperk bevat een relatie terug naar het vorige, de doorwerking van de krachten die daarin ontwikkeld zijn, en tegelijk is daarin al het streven en scheppen begrepen, dat het volgende voorbereidt. Net zoals het ontstaan is uit de ontoereikendheid van het vorige, zo draagt het in zichzelf de grenzen, spanningen, het leed die het volgende voorbereiden. Omdat iedere vorm van het historisch leven eindig is, moet het een verdeling van vreugdevolle kracht en van druk, van uitbreiding van het bestaan en levensbenauwdheid, van bevrediging en behoefte bevatten. Het hoogtepunt van de gevolgen van zijn grondrichting is maar kort. En van de ene tijd naar de andere gaat de honger naar alle soorten bevrediging, die nooit verzadigd kan worden. Het is de natuur van de eindigheid van alle vormen van de geschiedenis, dat zij met de verkommering van hun bestaan, met knechting en onvervuld verlangen behept zijn’ (GS VII 186/7). ‘Het is de tragiek van de eindigheid en tegelijk de prikkel ervoor om boven (die eindigheid) uit te gaan’ (GS VII 244).

2a. *Inzicht (in het verkeer)*

Het inzicht dat mensen in hun eigen verkeer hebben is niet alleen begrensd, het is soms ook bedrieglijk. Wat mensen bedoelen is vaak niet het resultaat van hun handelingen. Wie zijn uiterste best doet om de liefde van een persoon te winnen kan bij voorbeeld irritatie wekken, en zo het tegengestelde bereiken van wat hij beoogde. Ook zelfbedrog is een doorbrekende factor die evenzeer bij het liefdesverkeer hoort als zelfinzicht. Hoe dikwijls bevinden zich ‘achter’ de bewuste motieven om iemand te beminnen geen verborgen verlangens, bij voorbeeld naar een beschermende moeder of vader, naar financiële zekerheid, naar statusverhoging?

2b. *Inzicht (indeling in taal)*

We hebben hierboven gesteld dat mensen hun werkelijkheid door taal proberen in te delen, en daartoe in verkeer met de werkelijkheid de juiste woorden zoeken. Nu is het niet zo dat mensen zelf de macht over hun taal hebben – deze overkomt ze. Maar dat houdt tevens in dat de bestaande indelingen een zekere onwaarheid bezitten. Mensen houden eraan vast, want ze kunnen hun taal niet zomaar veranderen. Maar de bestaande

indelingen leveren daarmee tevens paradoxen en afwijkingen op. Als voorbeeld kan men denken aan de technische beschouwingswijze van de hele werkelijkheid. Deze wijze van indelen heeft mensen macht en zekerheid verschaft, maar bergt tevens onwaarheid in zich: ze maakt blind voor andere beschouwingswijzen. Met een bepaalde richting van indeling gaat een verlangen naar zekerstelling door het dan gangbare samen, en daarmee een vergeten van andere mogelijkheden (vgl Heidegger WW 91/23 vv).

Discussiepunten: vraagstukken in verband met vrijheid en verantwoordelijkheid

1 (filosofisch): Vrijheid

a. *Soorten vrijheid.* Wanneer men acht slaat op het dagelijks gebruik van het begrip vrijheid, dan blijkt daarin in de loop van de geschiedenis weinig variatie te bestaan. Tegenover filosofen, die menen dat vrijheid een recente ontdekking is die pas sinds Renaissance en individualisme bestaat, willen wij erop wijzen dat twee aspecten van vrijheid die heden ten dage onderkend worden ook al in het archaïsche Griekenland van de zevende eeuw voor Christus bij Homerus aanwezig zijn.

De twee aspecten of soorten waarop wij duiden zijn de vrijheid van dwang en de vrijheid om zelf iets te doen. Vrijheid van dwang is een meer algemeen begrip. Het beduidt dat iemand niet gedwongen wordt, dat hij geen dingen tegen zijn zin in hoeft te doen. Deze vorm van vrijheid vinden wij in de *Ilias*. In het zesde boek heeft de Trojaanse held *Hector* een gesprek met zijn vrouw *Andromache*. Hij weet zeker dat Troje zal vallen en dat hij zal omkomen. Gevolg zal zijn dat *Andromache* haar vrijheid kwijt is. Het ergste is, zo zegt *Hector*, 'wanneer een van de Grieken die in brons gekleed zijn jou huilend wegvoert, en je berooft van de dag van je vrijheid. Misschien zul je in Argus een weefsel spinnen op bevel van een ander, of water dragen van *Messeïs* of *Hyperia*, zeer tegen je wil in, en er zal een sterke dwang op je rusten' (Il. VI 454/8).

Deze vrijheid van dwang hoeft niet moreel van belang te zijn. *Andromache's* onvrijheid komt niet doordat ze slecht is. Daartegenover speelt bij *vrijwillige handelingen* de moraal wel een rol, zoals we hierboven hebben gezien. Daarbij gaat het om de vraag of iemand iets vanuit zichzelf doet. Ook dit begrip is niet 'ouderwets' of 'modern', maar algemeen menselijk, door de geschiedenis heen. Wij wijzen weer op het *Ilias*boek waarin *Hector* optreedt, nu tegenover zijn broer *Paris*. Hij verwijt deze dat hij *uit vrije wil* (en niet gedwongen) lui is en niet wil vechten (Il. VI.523). Ook de excuses die hier worden aangevoerd zijn Homerus bekend, namelijk het beroep op *dwang* en op *gebrek aan inzicht* (zie Od. V.100, Il. IX 119).

b. *Vrijheid/onvrijheid tegenover indeterminisme/causaliteit.* Een van de hardnekkigste schijnproblemen van de filosofie vindt men in de tegenstelling die geconstrueerd wordt tussen vrijheid en causaliteit (of determinisme). De redene-

ring achter het probleem verloopt ongeveer als volgt. In de natuur geldt het causaliteitsbeginsel, volgens welk principe alle gebeurtenissen oorzakelijk kunnen worden verklaard. Dat zal ook voor menselijke keuzen moeten gelden. Maar dan is degene die een vrije keuze doet daartoe tevoren al bepaald, zodat hij niet vrij kan zijn. In deze redenering schuilen echter twee onjuiste veronderstellingen:

(1) De veronderstelling dat alle gebeurtenissen causaal bepaald zijn hoeft niet in strijd te zijn met het uitgangspunt dat een handeling op vrije wijze wordt gekozen. Nemen we met *Ryle* het voorbeeld van een biljarter. Misschien kan men alle bewegingen van keu, hand en ballen verklaren door mechanische wetten. Maar daardoor voelt de biljarter zich niet belemmerd, in tegendeel. Hij maakt van zijn intuïtieve kennis van de mechanica gebruik om zoveel mogelijk caramboles te maken. Vrijheid en causaliteit bijten elkaar niet. En dat is geen wonder, want de begrippen behoren tot volkomen verschillende benaderingswijzen van de werkelijkheid. Vrijheid en onvrijheid zijn begrippen die betrekking hebben op de levensverhouding van mensen met hun omgeving. Causaliteit daarentegen is een natuurwetenschappelijk, abstract begrip, waarin van die levensverhouding is afgezien. Als vrijheid en causaliteit met elkaar in strijd zouden zijn, zou dat de absurde consequentie hebben dat mensen onvrijer worden naarmate ze meer natuurwetenschappelijke kennis verwerven.

Dat vrijheid niet met causaliteit in strijd is betekent echter niet dat de mens daarmee dan toch 'eigenlijk' vrij is en niet onvrij. Menselijke vrijheid wordt wel degelijk begrensd en doorbroken. Maar dat heeft al evenmin iets met causaliteit te maken. Dat betreft het *wedervaren* van de macht van noodlot, toeval, onrecht, etc (Oudemans VM 161). Men doet er goed aan een begrip als noodlot te onderscheiden van dat van causaliteit. Causaliteit is alleen: voorwaardelijke regelmaat (als voorwaarde x intreedt zal gevolg y plaatsvinden). Noodlot daarentegen is een concrete macht (dus niet voorwaardelijk) waardoor gebeurtenissen onafwendbaar zijn. Dat kan al geen causaliteit zijn omdat in dat begrip besloten ligt dat een wetmatigheid in beginsel opgeheven kan worden door de beginvoorwaarden te wijzigen.

(2) Wie vrijheid en causaliteit tegenover elkaar stelt zal vrijheid moeten opvatten als het tegendeel van wetmatigheid, dus als *indeterminisme*: onbepaaldheid, onvoorspelbaarheid. Maar wie dat doet miskent de vrijheid, zoals *Sartre* opmerkt. Een daad van mensen kan wel vrij zijn, maar daarmee is hij nog niet willekeurig welke daad. Hij kan juist heel goed voorspelbaar zijn (EN 530). Wie onvoorspelbaar gedrag laat zien is chaotisch, hij zal niet alleen zijn omgeving maar ook zichzelf verbazen. Zijn gedrag is daarmee onzelfstandig en onvrij. Wie keuzevrijheid uitoefent zal ook een zekere regelmaat in zijn handelen laten zien. Hij zal moeten vasthouden aan eenmaal ingenomen standpunten, anders is hij onvast, besluiteloos, of zelfs onbetrouwbaar.

2 (filosofisch): Verantwoordelijkheid

a. *Het terrein van de verantwoordelijkheid.* Zoals we hierboven hebben gezien is een van de factoren die de mate van verantwoordelijkheid van iemand bepalen de mate van zijn keuzevrijheid. Men is verantwoordelijk voor een handeling die zonder dwang en bij bewustzijn is uitgevoerd. Inderdaad bestaat deze koppeling, maar is lossier dan ze hier wordt voorgesteld. Het gebied van de

verantwoordelijkheid reikt verder dan dat van de keuzevrijheid. Wij willen op enkele punten wijzen.

(1) Niet alleen in het geval van *nalatigheid* is het zo dat mensen verantwoordelijk worden gesteld. Er zijn ook gevallen waar mensen tot iets worden gedwongen, maar waar hun beroep op dwang niet als excuus wordt aanvaard. Aristoteles beschrijft zo gevallen van chantage: een heerser heeft de vrouw en kinderen van iemand in zijn macht, en dwingt hem zo tot misdaden. Voor Aristoteles is het zo dat deze man voor bepaalde daden onder geen omstandigheden een beroep kan doen op overmacht. Als voorbeeld noemt hij: gedwongen worden je eigen moeder te vermoorden. In zo'n geval kan men maar beter zelf omkomen vindt Aristoteles (EN 1110a1vv).

Verder bestaat er een algemeen aanvaarde vorm van verantwoordelijkheid, de *indirecte*, waarin mensen slechts in beperkte mate keuzen hebben, maar toch verantwoordelijk worden gesteld. Zo is een minister verantwoordelijk voor zijn ambtenaren, een directeur voor zijn bedrijf. Er is hier alleen sprake van vrijheid in de keuze van het personeel, maar de verantwoordelijkheid reikt verder.

(2) In het geheel geen keuzevrijheid is er in het verschijnsel van de verantwoordelijkheid van mensen voor zichzelf en voor anderen over wie ze geen macht kunnen uitoefenen. Zonder dat mensen iets speciaals doen of nalaten kunnen ze zich schamen voor zichzelf. Dat gebeurt onder allerlei omstandigheden, van het slecht gekleed gaan op een party tot het zich naakt weten tegenover God. Merkwaardiger nog is het dragen van verantwoording voor *andere mensen* over wie men weinig of geen macht heeft. Ouders achten zich verantwoordelijk voor het gedrag van hun kinderen, van inwoners wordt verwacht dat zij voor hun land opkomen wanneer dat in gevaar is, mensen trekken zich het leed van burens of kennissen aan. Zeker wanneer een groep wordt bedreigd door een andere groep kennen mensen een grote *offervardigheid*. Ze geven bij voorbeeld als militairen onder oorlogsomstandigheden hun leven voor hun gemeenschap. Dat gaat evident tegen hun keuzevrijheid in. Toch is het een fundamenteel gebeuren dat wellicht biologische wortels heeft (Wilson HN 153-175).

Verschuiven buiten bedreigende situaties, zoals 'de schuld van een ander op zich nemen', 'plaatsvervangende schaamte' zijn randverschijnselen. Anders zouden instellingen ter beteugeling van het egoïsme als rechtbanken niet nodig zijn. Niettemin bestaan die verschijnselen, en bepalen ze een (gering) deel van de verhoudingen tussen mensen. De joodse denker *Levinas* geeft dat zo weer: er is een verantwoordelijkheid die voorafgaat aan de keuzevrijheid. Dat is een verantwoordelijkheid voor de werkelijkheid, voor datgene waarvan men niet zelf de aanstichter is. Zichzelf zijn is dus (ook): verantwoordelijk zijn zonder iets gedaan te hebben. In die zin is het ook: zichzelf in de plaats stellen van anderen.⁸

b. Een mens zonder moraal? Sommige filosofen, van wie *Spinoza* en *Nietzsche* in de moderne filosofie de bekendste zijn, beschouwen verantwoordelijkheid die ingaat tegen de eigen autonomie, als oneigenlijk. Voor *Spinoza* zijn macht en deugd identiek (Eth IV def 8). Hoe meer werkelijkheid een ding heeft, des te meer kracht heeft het uit zichzelf om te bestaan, aldus *Spinoza* (Eth. I.11, Scholium). Toegepast op mensen betekent dit dat mensen datgene goed en slecht noemen wat hun vermogen tot handelen vermeerderd resp. vermindert (Eth IV.8,

Demonstratio). Hoe meer iemand probeert te zoeken wat voor hemzelf nuttig is, dus probeert zijn bestaan te behouden, des te meer deugd heeft hij (Eth IV.20). Op grond van deze gedachtengang verzet Spinoza zich tegen deugden die het streven naar zelfbehoud in de weg staan, zoals medelijden en deemoed.

In dezelfde geest beschouwt Nietzsche het leven. Hij is van mening dat de menselijke moraal het leven slechts beperkt – dit is naar zijn aard zelfontplooiing. De moraal zou het leven ontkennen (W IV.9, 329). Nietzsche legt daarbij meer nog dan Spinoza de nadruk op de zelfontplooiing (III.750). Zijns inziens ligt er een bevrijding in de gedachte dat men niet gebonden is aan een systeem van waarden (IV.71). Over de betekenis van iemands leven beslist uiteindelijk alleen de hoeveelheid macht die hij kan uitoefenen.

Nu is het waar dat de betekenis van een persoon, cultuur of natie uiteindelijk wordt bepaald door de kracht die zij weten te ontwikkelen. Ook over het lot van een filosofie beslist uiteindelijk de retoriek, de overtuigingskracht, die haar ingang doet vinden. Maar het is daarbij van het grootste belang te bedenken dat er *vormen* van macht zijn. De macht van een filosoof is een andere dan die van een heerser. Een filosoof die als heerser of in dienst van een heerser zijn filosofie aan anderen opdringt, verwerft macht maar geen filosofische macht. En waarin ligt het verschil tussen de ene en de andere vorm van macht anders dan in een verschil in moraal? Mensen verkrijgen politieke macht door zich te voegen in een politieke moraal, maar daarmee krijgen ze geen filosofische macht: daarvoor houdt men zich aan de filosofische moraal.

7 VORMEN VAN MENSELIJK VERKEER

7.1 Inleiding

We kunnen mensen niet begrijpen wanneer we hun sociale aard buiten beschouwing laten. Daarom wijden we een apart hoofdstuk aan enkele belangrijke vormen van verkeer tussen mensen. In de drie volgende paragrafen worden het *anonieme*, het *functionele* en het *persoonlijke* verkeer besproken. In de anonieme relatie (7.2) zijn mensen met elkaar verbonden terwijl ze voor elkaar naamloos en inwisselbaar zijn. Het enige wat mensen hier voor elkaar betekenen is dat ze deel uitmaken van een niet in duidelijke rollen opgedeeld groter verband. In de functionele relatie (7.3) zijn mensen bijeen op de noemer van een gemeenschappelijke onderneming, waarin ieder een bepaalde rol vervult. De betekenis die de ene mens hier voor de andere heeft valt samen met hetgeen hij doet: zijn functie. Hoewel mensen in een functionele relatie van elkaar onderscheiden zijn door de respectievelijke bijdrage die ze leveren aan hun gemeenschappelijke 'zaak', zijn ze voor elkaar inwisselbaar. Anders ligt dit bij de persoonlijke relatie (7.4): daar is de betekenis die de deelnemers voor elkaar hebben zozeer gelegen in hun persoonlijkheid, dat de een voor de ander niet vervangbaar is. In hoofdstuk 6 is al uitvoerig aan de orde gekomen dat het verkeer tussen mensen in hoge mate een vorm van wedervaren is. We zullen daarom in dit hoofdstuk minder aandacht schenken aan dit aspect van het verkeer. Alvorens we de genoemde drie vormen van verkeer gaan bespreken, gaan we in op enkele algemene aspecten van het verkeer tussen mensen.

1. *Verbondenheid en distantie*

Van meet af aan is het menselijk bestaan ingebed in relaties met andere mensen. Mensen komen ter wereld als kinderen van hun ouders, van wie ze bepaalde eigenschappen meekrijgen. Ze maken met broers en zusters deel uit van een familie en horen tot de bewoners van een dorp of stad. Het land waarin ze wonen heeft een cultuur met eigen zeden en tradities, waarmee ze

zijn verweven. Omdat mensen direct en indirect met anderen verbonden zijn kan men met recht zeggen: één mens is geen mens.

Aan de andere kant leven mensen niet alleen in verbondenheid met andere mensen. Er bestaat ook afstand tussen de ene en de andere mens die nooit helemaal kan worden overbrugd, hoewel mensen dit wel steeds proberen. Deze *distantie* bestaat hierin, dat mensen van elkaar onderscheiden zijn. Op grond van deze distantie kunnen mensen in onenigheid met elkaar verkeren of uit elkaar groeien. Maar als gevolg van deze distantie is het ook pas mogelijk dat ze elkaar nodig hebben en proberen elkaar naderbij te komen. De wortel van het streven naar relatie is het verlangen om deze distantie kleiner te maken of op te heffen. Maar de afstand blijft bestaan. We laten *Kamlah* aan het woord:

‘Uiteindelijk is het individu met zichzelf alleen, uitzonderlijk eenzaam. Hij kan bij andere mensen toevlucht, geborgenheid vinden. Maar dat hij bij anderen, zoals zijn partner, verlossing van zijn eenzaamheid zou kunnen vinden, is slechts één van de illusies die zich steeds weer aan ons opdringen’ (PA 83/4).

Aan de ene kant zijn mensen elkaars soortgenoten, aan de andere kant onderscheiden ze zich van elkaar. Deze twee polen van verbondenheid en distantie nu zijn voorwaarden die menselijk verkeer mogelijk maken (Löwith IRM 51). De betrekkingen tussen mensen variëren van innigste verbondenheid tot totale onverschilligheid; mensen onderscheiden elkaar in eigen en vreemd, nabij en veraf (Löwith IRM 54). Hoewel mensen hier niet voor kiezen, staan ze bijvoorbeeld hun eigen ouders, kinderen en gelieven nader dan anderen, en beschouwen ze in de meeste gevallen landgenoten als meer eigen dan buitenlanders. Het grootste deel van de mensheid laat elkaar echter onverschillig en gaat aan elkaar voorbij, en met een beperkt aantal mensen weet men zich verbonden (Heidegger SZ 124). Ethische oproepen om de hele mensheid lief te hebben stuiten daarom op een natuurlijke grens (Eibl-Eibesfeldt LH 115).

2. *Sociaal gedrag: toenadering en afstoting*

Ook al wordt het verkeer tussen mensen enerzijds gemotiveerd door de behoefte om in elkaars nabijheid te vertoeven, anderzijds zijn afstoting en agressie even belangrijke aspecten van menselijk verkeer. We gaan hier na op welke wijzen beide bewegingen van het verkeer een rol spelen in de menselijke zelfverwerkelijking.

Hun *sociale aard* maakt dat mensen niet kunnen leven buiten relaties met hun medemensen. Al heel snel na de geboorte begint het streven naar relatie zich te manifesteren (Buber DP 31/2). Wanneer de directe omgeving niet ingaat op de primaire behoefte van het kleine kind aan – vooral lieflijk –

contact met één vaste persoon, heeft dit verstrekkende gevolgen voor de verdere ontwikkeling daarvan. Dat is geen wonder, want een dergelijke relatie biedt veiligheid. Daarbij is het goed te bedenken dat bescherming tegen aanvallen van buitenaf bij veel zoogdieren de voornaamste functie is van de relatie tussen het jong en zijn moeder en niet, zoals sommigen menen, het verschaffen van voedsel. In het algemeen kunnen we stellen dat ook mensen in eerste instantie de nabijheid van hun soortgenoten opzoeken vanuit de fundamentele behoefte aan veiligheid (zie Bowlby AL I 258-280). *Zelfbehoud* is dus een voorname drijfveer van het contactstreven.

Ook als mensen zich veilig voelen hebben ze andere mensen nodig. Verkeer met anderen is een belangrijke wijze waarop mensen tot *zelfontplooiing* proberen te komen. Mensen zoeken elkaar op om plezier te maken. Ze hebben elkaar nodig om samen van gedachten te wisselen. En het is alleen in en door de omgang met medemensen dat mensen kunnen leren: het doorgeven van cultuur en traditie wordt mogelijk gemaakt door de specifieke wijze waarop mensen met elkaar verkeren. Hierbij speelt vooral de persoonlijke band met een ouderfiguur een belangrijke rol omdat mensen, zoals we al zagen, vrij lang afhankelijk zijn van de ouderlijke zorg (zie hoofdstuk 2 p. 44). Tenslotte kan geen mens buiten vriendschap of liefde.

Het samenzijn van mensen is naar zijn aard dubbelzinnig. De neiging van soortgenoten om elkaar af te stoten kenmerkt het onderlinge verkeer van mensen evenzeer als toenadering. Mensen hebben een bepaalde afstand nodig ten opzichte van hun medemensen. Wanneer deze overschreden wordt reageren ze *agressief*. Dit kan het geval zijn wanneer anderen letterlijk hun erf opkomen, maar ook als dezen zich gaan bemoeien met wat mensen beschouwen als 'hun eigen zaken'. Het is opvallend dat mensen kennelijk ook abstracte zaken zoals verantwoordelijkheden, gedachten en idealen tot hun territorium rekenen (Eibl-Eibesfeldt LH 91).

Agressief gedrag weert andere mensen af, maar mag niet worden verward met onverschilligheid. Mensen zijn juist *betrokken* op elkaar als ze agressief zijn, en wel als soortgenoten die weten dat ze te maken hebben met wezens die, net als zichzelf, zelfstandig zijn, en zich onttrekken aan beheer. De zelfstandigheid van een andere mens wordt door mensen ervaren vanuit een zelfde gerichtheid op de wereld (Löwith IRM 44/5). De neiging van mensen om elkaar op afstand te houden of te bestrijden – agressie – dient, evenals het sociale instinct, enerzijds de *zelfhandhaving*, anderzijds de *zelfontplooiing*. Mensen reageren niet alleen agressief op bedreigingen van buitenaf, maar van henzelf gaat ook agressie uit, als ze de kans zien (bij voorbeeld tegen anderen als die in een zwakkere positie verkeren). Er is geen vorm van menselijk verkeer waarin agressie geen rol speelt. Wel kent ieder van de door ons onderscheiden verkeersvormen een eigen soort agressie. Zo richt de agressie van de anonieme schare zich in eerste instantie tegen mensen die

niet bij de groep behoren. En waar mensen samenwerken doet zich al snel wedijver voor. Hoe dicht haat aan liefde grenst is bekend. Juist in de innigste persoonlijke relaties steekt een ruime mate van agressie (Lorenz SB 49). Het eigenaardige van de specifiek menselijke agressie is dat deze gekenmerkt wordt door de distantie die mensen ten opzichte van de wereld en zichzelf hebben. Deze blijkt in eerste instantie hieruit, dat agressie bij mensen gekleurd wordt door hun verhouding met de tijd (a), en met de taal (b).

(a) Menselijk leven voltrekt zich niet alleen in het nu, maar ook vanuit het verleden en naar de toekomst gericht. Dat geldt ook voor de agressie van mensen. Mensen laten hun macht soms al bij voorbaat gelden, voor er sprake is van enige krachtmeting of aanvaring. Een goed voorbeeld hiervan is de schoolmeester die de eerste dag van het schooljaar streng optreedt, in de verwachting op deze wijze de kinderen ervan te weerhouden zijn gezag te betwisten.

(b) In en door taal nemen mensen enerzijds een zekere afstand van de wereld. Daardoor zijn ze ondermeer in staat om van de menselijkheid van hun tegenstanders af te zien door dezen te verketteren (zie hoofdstuk 2, p. 74). Anderzijds kan taal een effectieve wijze van machtsuitoefening zijn. Dat is door *IJsseling* aldus omschreven:

‘Goed kunnen spreken en schrijven of een zeker meesterschap over het woord bezitten, betekent een machtspositie bekleden. Met fysiek geweld en brute kracht kan men een mens (of een groep mensen of zelfs een volk) overwinnen en dwingen tot een bepaalde gedragswijze en tot een bepaalde manier van denken en spreken. Met wapens van allerlei aard en door het optrekken van omheiningen en muren kan men zijn bezit verdedigen en beveiligen. Effectiever en ook menselijker is het een mens te overwinnen – voor zich te winnen – door middel van het veel subtielere geweld van het woord’ (HR 165).

Agressie manifesteert zich bij mensen dus op geheel eigen wijze: vaak indirect, doordat er iets staat tussen henzelf en degenen op wie de agressie gericht is, zoals woorden, wapens en tijdsbesef.

3. *Toenadering en afstoting: wedervaren*

Het ligt in de aard van mensen dat ze aan zichzelf niet genoeg hebben. Daarom zijn ze *aangewezen op relaties* met andere mensen. Mensen kunnen niet zonder anderen bestaan: daarin valt er niet te kiezen. De allesbepalende rol van de ander voor de menselijke zelfverwerkelijking is door *Feuerbach* op de volgende wijze verwoord:

‘Het wezen van de mens is uitsluitend in de gemeenschap, in de *eenheid van mens met mens gelegen*’ (GPZ, par. 59).

In de eerste plaats zouden mensen zonder anderen niet in staat zijn inzicht in de werkelijkheid te verkrijgen. We laten weer Feuerbach aan het woord over het feit dat mensen elkaar nodig hebben voor de kennisverwerving:

‘Wat ik alleen zie, daaraan kan ik met recht twijfelen, maar wat andere getuigen ook zien, dat is pas zeker’ (GPZ, par. 41).

Mensen toetsen de juistheid van hun voorstelling en ideeën aan elkaar; anderen zijn nodig als maatstaf voor objectiviteit.

Vervolgens kunnen mensen niet buiten relaties met anderen omdat ze *behoefstig* zijn. Zoals *Kamlah* zegt, zou niemand zich ook maar één ogenblik in leven kunnen houden als hij alleen was zoals Robinson Crusoë:

‘In zijn behoefte heeft (de mens) veel dingen nodig, maar vooral de medemens. Wij mensen zijn “op elkaar aangewezen” en, terwijl we onze rollen spelen, op elkaar betrokken. We zitten elkaar uiteraard ook “in de weg”, en dienovereenkomstig handelen we met elkaar en tegen elkaar, doen elkaar “goed” of “kwaad” – maar dit alles als het ware op basis van het samenleven, dat niet uitsluitend bestaat uit de *onderlinge band tussen de individuen* (vriendschap, huwelijk), veeleer is de basis van ons samenleven tegelijkertijd altijd de “maatschappij”, d.w.z. meestal de “*groep*” ’ (PA 84).

Evenmin als mensen kunnen bepalen, of ze zonder anderen kunnen leven, ligt het in hun vermogen te kiezen op welke wijze en met wie ze verkeren.

In alle vormen van verkeer speelt de neiging van mensen elkaar af te stoten mee. Sommige onderzoekers hebben ten onrechte gemeend dat agressie een reactie is op externe factoren. Nu zijn er inderdaad een aantal factoren die agressief gedrag oproepen, zoals de feitelijke of gefingeerde bedreiging van de eigen groep. *Lorenz* echter bestrijdt deze opvatting: agressie is eigen aan de menselijke natuur, het zit in de mens ‘ingebakken’. We laten hem aan het woord:

‘De spontaneïteit van het instinct is het, wat (agressie) zo gevaarlijk maakt. Als het een reactie zou zijn op bepaalde voorwaarden van buitenaf, hetgeen veel sociologen en psychologen aannamen, dan zou de toestand van de mensheid niet zo heel gevaarlijk zijn als deze in werkelijkheid is. Dan zou men in feite de factoren kunnen uitschakelen die reacties oproepen en deze uitschakelen’ (SB 55).

Evenals *Lorenz* meent *Eibl-Eibesfeldt* dat het een misvatting is te denken dat bij voorbeeld een opvoeding zonder frustraties mensen minder agressief zou maken. Volgens hem kan men altijd wel frustraties van enigerlei aard aannemen en zo agressie verklaren: ‘Daarmee verliest echter de frustratiehypothese zijn wetenschappelijke waarde’ (LH 98).

7.2 Anoniem verkeer

1. *Algemeen*

De meest oorspronkelijke vorm van samenleving in het dierenrijk is de anonieme schare (Lorenz SB 38). Ook bij mensen is het anonieme verkeer een fundamentele manier van omgang die hun bestaan als zodanig mede kenmerkt. Een groot gedeelte van het anonieme verkeer voltrekt zich op weinig uitdrukkelijke wijze. Het speelt zich veelal buiten het besef van mensen af. Bij voorbeeld waar mensen opgenomen zijn in structurele verbanden als een zelfde cultuur, de democratie of een natie. Daar zullen we aan het eind van deze paragraaf op ingaan. Er zijn ook anonieme verbanden die voor iedereen waarneembaar zijn. In de media wordt hiervan dagelijks verslag gedaan: voetbalwedstrijden, demonstraties, popconcerten, politieke en religieuze bewegingen. Wat is het karakter van deze anonieme relaties en op welke wijze nemen mensen eraan deel?

Allereerst valt de massaliteit van dergelijke bijeenkomsten op. De omvang van de groep is zo groot dat de mensen die er deel van uitmaken elkaar niet persoonlijk kennen: ze zijn voor elkaar naamloos. De deelnemers aan een demonstratie of de supporters van een voetbalclub staan in een bepaalde relatie tot elkaar, maar laten elkaar als individu onverschillig. De leden van de groep zijn onderling inwisselbaar (Eibl-Eibesfeldt LH 74).

Mensen zijn doorgaans in anonieme verbanden bijeen op een gemeenschappelijke noemer. Iedereen die de vereiste kenmerken bezit kan toetreden tot de groep. De exclusiviteit van de anonieme groep is afhankelijk van de aard van deze kenmerken. Sommige kenmerken zijn aangeboren: men moet bij voorbeeld vrouw zijn om deel te kunnen uitmaken van de vrouwenbeweging. Andere kunnen verworven worden: wie zich wil aansluiten bij de christelijke godsdienst zal in Christus moeten geloven. In veel gevallen wordt het exclusieve karakter van anonieme verbanden versterkt door allerlei uiterlijke kenmerken waardoor de leden zich onderscheiden van niet-leden. Zo dragen voetbalsupporters de kleuren van hun club, en onderscheiden orthodoxe joodse mensen zich van niet-joden door een reeks gebruiken betreffende voeding, kleding en jaardeling.

2. *Het aspect van ingrijpen*

Volgens ethologen als Lorenz en Eibl-Eibesfeldt is de oorspronkelijke functie van samenscholing: bescherming tegen vijanden (met name roofdieren; Eibl-Eibesfeldt LH 71/2). Mensen hebben inderdaad de neiging om zich in onveilige situaties massaal aaneen te sluiten. De behoefte van mensen om zich in anonieme verbanden opgenomen te weten kan echter niet uitsluitend begrepen worden als een vorm van zelfbehoud.

Het zijn immers niet alleen bedreigingen van buitenaf, die mensen mobiliseren om zich massaal aaneen te sluiten. Zo zoeken mensen hun vertier in grote recreatieparken en leven zij zich uit in de anonimiteit van disco's. En doordat de massa's op de been kwamen is in de geschiedenis heel wat tot stand gebracht. In acties voor liefdadige doelen, kruistochten en vredesdemonstraties komt een dynamiek tot uitdrukking die op meer gericht is dan zelfhandhaving. Anoniem verkeer is ook een vorm van zelfontplooiing die mensen evenzeer kenmerkt als het persoonlijk gesprek of het gezamenlijk werken aan een taak dat doen. Het is onjuist om – zoals onder meer Buber doet – het opgaan in de collectiviteit te beschouwen als een samenzijn dat minder wezenlijk is omdat in de massa ('die Menge', die moet worden onderscheiden van de ware gemeenschap, door Buber 'öffentliches Wesen' genoemd; zie DP 236/7) het anderszijn van de medemens niet tot zijn recht komt.

Het wijgevoel dat mensen in anonieme relaties met elkaar verbindt heeft ook een tegenhanger. De sterke behoefte van mensen om zich van anderen te onderscheiden komt in anonieme verbanden tot uitdrukking in agressie tegen mensen buiten de groep. De agressie tegen een andere club verstevigt de band van de eigen club (Eibl-Eibesfeldt LH 189). We laten de cultureel-anthropoloog *Redfield* aan het woord:

'Dat gemeenschappen of gedeelten ervan een neiging hebben om zich voor het bereiken van een hernieuwde solidariteit te baseren op haatgevoelens tegen een andere groep, wordt geïllustreerd door het antisemitisme, antikatholicisme en anti-vreemdeling-zijn van groepen die zich in allerlei landen bedreigd of zwak voelen' (SF 285).

Daarentegen is het in anonieme verbanden zaak om binnen de groep zo min mogelijk op te vallen en zich aan de groepscode aan te passen (Eibl-Eibesfeldt LH 254).

3. *Het aspect van inzicht*

Gemeenschappelijke idealen, waarden en symbolen spelen in anonieme verbanden een grote rol. Het aspect van inzicht blijkt in de typisch menselijke eigenschap, om zich in te zetten voor abstracte zaken zoals bijvoorbeeld de democratie of het recht van ongeboort leven. Buber beschrijft hoe binnen de joodse gemeenschap de thora (de eerste vijf boeken van het oude testament) als zo'n samenbindend symbool fungeert:

'Toen ik de chassidim zag dansen met de thora, voelde ik "Gemeente". Toen kreeg ik een vermoeden, dat gemeenschappelijke eerbied en gemeenschappelijke zielevreugde de basis van de echte menselijke gemeenschap vormen.'¹

De symboliek van anonieme groepen is vaak ontleend aan de familie (Eibl-Eibesfeldt LH 254). Zo spreken christenen over hun geloofsgenoten als broeders en zusters, ook als dezen hun onbekend zijn.

Goede redenaars verstaan de kunst om massa's in beweging te krijgen door de aandacht te vestigen op dergelijke idealen en waarden, met name wanneer die bedreigd worden (Lorenz SB 242). Er treedt dan een mechanisme in werking, dat door *Scheler* 'Gefühlsansteckung' is genoemd en dat de dynamiek van iedere anonieme massa vormt. Dit is het verschijnsel dat de uitingen van een of meer individuen aanstekelijk werken op anderen. In de *kuddegeest* treffen we dit fenomeen in zijn meest elementaire vorm aan (*Scheler* WFS 8). Mensen gaan hierdoor de werkelijkheid beleven en interpreteren zoals anderen, bij voorbeeld de leider, hun die voorhouden. Een demagoog als Hitler kon zijn opvattingen overbrengen doordat hij inspeelde op dit mechanisme.

4. *Het aspect van wedervaren*

Dat mensen nauw verweven zijn met anonieme anderen blijkt met name uit de structuren van diverse aard waardoor mensen met elkaar verbonden zijn. Op andere plaatsen hebben we al gesproken over het feit dat mensen in hun doen en laten *traditioneel* bepaald zijn. Met name van het anonieme verkeer is traditie een dragend fundament. Waar mensen deel uitmaken van een bepaald rechtsbestel, een staatsvorm, maar ook van religieuze instellingen, participeren ze aan overgeleverde levensvormen.

Nu is het de vraag in hoeverre mensen vrijstaan ten opzichte van de traditionele betekenis van de anonieme relaties waarin ze verkeren. Tradities veranderen in de loop van de tijd. Zo is de rol die religie speelt in het maatschappelijk leven in Nederland de laatste decennia afgenomen. Maar ook van plaats tot plaats: de secularisering van de maatschappij is een verschijnsel dat zich in West-Europa in sterkere mate voordoet dan bij voorbeeld in het Midden-Oosten. Vaak wijzigen tradities zich, heel geleidelijk, buiten het besef van mensen om (*Landmann* PA 199). Sommigen erkennen dit, zoals *Landmann*, maar zijn toch de opvatting toegedaan, dat mensen los van de traditie kunnen staan:

'Steeds behouden we uiteindelijk een distantie ten opzichte van de traditie, van waaruit we haar aanvaarden of afwijzen. Wanneer ze niet beantwoordt aan ons gevoel, dan kunnen we haar verlaten of tegen haar rebelleren' (*PA* 198).

Dat mensen de gelding van tradities in twijfel kunnen trekken, betekent echter nog niet dat ze daarmee vrij zijn om deze te veranderen. De islamitische revolutie in Iran en haar voorgeschiedenis laten zien dat de traditio-

nele betekenis van anoniem verkeer een niet te achterhalen vorm van wedervaren is. De secularisering van de Perzische samenleving onder de Sjah werd door bepaalde groeperingen gewild. Maar voor deze groeperingen was de islamitische contra-revolutie die ze noch verlangd, noch voorzien hadden, een doorkruising van hun plannen. Mensen dragen wel bij tot veranderingen in hun maatschappijvormen, maar de uiteindelijke betekenis daarvan ontglipt ze. Evenmin valt het te voorspellen, in hoeverre de maatregelen van de islamitische revolutionairen hun doel zullen bereiken dan wel zich tegen henzelf keren.

Het anonieme verkeer is van alle verkeer tussen mensen bij uitstek een vorm van wedervaren. Waar mensen op anonieme wijze met elkaar verkeren gaan ze op in een geheel, waarin het onderscheid tussen de ene en de andere mens op de achtergrond raakt. *Heidegger* beschrijft de diffuse sfeer van het *men*, zoals hij deze manier van samenzijn noemt als volgt:

‘Dit samenzijn lost het eigen bestaan volledig op in de zijnswijze van de “anderen”, en wel zo, dat de anderen in hun onderscheidenheid en uitdrukkelijkheid nog meer verdwijnen’ (SZ 126).

Het *men* bepaalt ook de wijze waarop mensen in het anonieme verkeer de werkelijkheid beleven en kennen. Ze genieten en vermaken zich, zoals *men* geniet; ze lezen, kijken en oordelen over literatuur en kunst, zoals *men* ziet, kijkt en oordeelt (Heidegger SZ 126/7).

De *publieke opinie* is een duidelijk voorbeeld van het inzicht dat het anonieme verkeer beheerst. Wat hier over mens en wereld wordt gezegd houdt zich doorgaans op de vlakte. Het gaat niet echt in op de zaken zelf. Om mee te kunnen praten hoeft men geen werkelijke kennis van zaken te hebben. Doordat mensen zo eindig zijn dat ze niet alle meningen zelf kunnen onderzoeken, krijgt datgene wat er in de publieke opinie wordt gezegd al snel een gezaghebbend karakter. Iets is waar *omdat* men het zegt. De boulevardpers drijft op de autoriteit van dit anonieme ‘men zegt’, dat soms iedere band met het gespreksonderwerp mist. Het is goed te beseffen dat ook veel van de dagelijkse conversatie erom draait, dát er gepraat wordt, en niet zozeer om wát er besproken wordt. De Engelsen noemen dit ‘social talk’. In zulke gesprekken gaat het vooral om contact met de ander en is het onderwerp van gesprek van ondergeschikt belang (Heidegger SZ 168/9).

Het *men* is volgens Heidegger weliswaar een verhulling van het eigenlijke bestaan van mensen, maar hij bedoelt dit niet in denigrerende zin. Dit verhullen behoort tot de aard van het menselijk leven. Omdat mensen van nature niet naar hun eenzaamheid kunnen leven, zijn en blijven ze afhankelijk van anderen. Het *men* biedt mensen de noodzakelijke ontspanning en verstrooiing (SZ 127/8).

7.3 Functioneel verkeer

1. Algemeen

In het dagelijks leven, voor zover dat niet anoniem is, ontmoeten mensen elkaar meestal niet onmiddellijk – als personen – maar in een bepaalde hoedanigheid: als docent of student, als collega's, klant of winkelier. Kortom: in een functionele relatie. Het contact komt tot stand via een zaak waardoor mensen met elkaar te maken krijgen. Dat kan van alles zijn: onderwijs geven en krijgen, in hetzelfde bedrijf werkzaam zijn, maar ook: een hobby bedrijven (Löwith IRM 28).

De betekenis die de deelnemers in een functionele relatie voor elkaar hebben, wordt bepaald vanuit de *eigen* rol die ieder vervult in een samen gedeelde werkelijkheid. Dat maakt het verschil uit met een *anonieme* relatie, waarvan men niet kan zeggen dat de deelnemers elkaar kennen als mensen die ieder een bepaalde plaats innemen in een vaste ordening. Het onderscheid met het *persoonlijk* verkeer is hierin gelegen, dat mensen in een functionele relatie voor elkaar inwisselbaar zijn. Men kan een goede collega na diens vertrek missen, toch is het reëel dat deze wordt opgevolgd door iemand met soortgelijke kwaliteiten voor het werk. Hoewel mensen elkaar in eerste instantie kennen uit hoofde van hun functie, is ook het persoonlijke element in het functionele verkeer altijd aanwezig. Waardering voor de persoon van de ander bevordert de samenwerking, en uitgesproken antipathie belemmert deze.

2. Het aspect van ingrijpen

Van een groot aantal functionele relaties kan men niet zeggen dat er sprake is van samenwerking tussen de deelnemers. Zo kan men de relatie tussen de rechter en de verdachte of tussen een arts en zijn patiënt geen echte samenwerking noemen; evenmin als die tussen de minister-president en de oppositieleider. Samenwerking is wel een veel voorkomende functionele relatie en daarom besteden we er hier aandacht aan. Om te leven moeten mensen werken, en werken betekent: samenwerking. *Marx* heeft arbeid geformuleerd als een:

'maatschappelijke verhouding – maatschappelijk in die zin, dat hieronder het samenwerken van meerdere individuen, onverschillig onder welke omstandigheden, op welke wijze en met welk doel, wordt verstaan' (DI 29/30).

De samenwerking tussen mensen heeft verschillende motieven. In de eerste plaats zijn mensen op elkaar aangewezen in de zorg om zich te laven en te

voeden, tegen de elementen te beschutten en tegen mogelijke vijanden te beschermen. Maar mensen werken niet alleen samen om te voorzien in de primaire middelen van bestaan. Afgezien van het feit dat mensen meer produceren dan ze nodig hebben om zichzelf in leven te houden (Marx PM 57), wordt samenwerking door andere zaken gemotiveerd dan alleen het streven naar zelfbehoud, zoals het verlangen naar erkenning en de behoefte zich met anderen te meten (Forde/Douglas PE 275). Dat arbeid een belangrijke vorm van zelfontplooiing is heeft met name Marx in zijn filosofie benadrukt.

Het sociale karakter van arbeid komt niet altijd en overal op dezelfde manier tot uitdrukking: in onze tijd en samenleving weer anders dan in minder gecompliceerde samenlevingen die geen vergaande arbeidsdeling en specialisatie kennen. De wijze van samenwerking tussen mensen is in de eerste plaats afhankelijk van het soort werk dat er verricht wordt. In de terminologie van Marx:

Iedere produktiewijze brengt een eigen vorm van verkeer met zich mee (DI 21). Omdat mensen in de loop van de geschiedenis steeds andere produktiewijzen hebben ontwikkeld is ook de manier van samenwerken veranderd.

Desondanks zijn er een aantal constanten aan te wijzen die altijd een rol spelen in de samenwerking tussen mensen. Dat zijn *arbeidsdeling*, *wedijver* en *rangorde*. We zullen de plaats die deze in samenwerkingsverbanden innemen achtereenvolgens bespreken.

Het *verdelen van het werk* gebeurt in iedere samenleving (zie hoofdstuk 4, p. 91, 95). Ook in samenlevingen waarin de produkten van de arbeid ten goede komen aan de gemeenschap profiteert iedereen van het werk dat anderen doen en dat hijzelf niet doet. Iedereen dient daartegenover anderen door dingen te doen die hun van nut zijn en die ze zelf niet doen (Redfield SF 280). De oudste vorm van arbeidsdeling is die tussen mannen en vrouwen. Deze is in zoverre universeel, dat het werk dat door vrouwen wordt verricht, overal verschilt van dat wat mannen doen (Redfield SF 280). Hoe deze taakverdeling eruit ziet verschilt van cultuur tot cultuur. Verdergaande arbeidsdeling maakt niet alleen een grotere efficiëntie en produktie mogelijk, maar gaat ook samen met specialisatie en ruilhandel. Mensen gaan zich toeleggen op bepaalde vaardigheden en ruilen hun produkten tegen andere in of verkopen ze. Dat het uitwisselen van diensten en produkten mensen onderling afhankelijker maakt spreekt voor zich.

Marx beschouwde arbeidsdeling als de oorzaak van de menselijke vervreemding. De reden die hij hiervoor aanvoert is dat:

‘met de *arbeidsdeling* de mogelijkheid, ja de werkelijkheid is gegeven, dat de geestelijke en materiële activiteit – dat het genot en de arbeid, produktie en

consumptie, aan verschillende individuen toevallen, en de mogelijkheid dat ze niet met elkaar in tegenspraak geraken, alleen daarin is gelegen dat de arbeidsdeling weer opgeheven wordt' (DI 32).

Volgens Marx verwerkelijken mensen zich immers in hun arbeid, en door arbeidsdeling beschikken ze niet meer over hun eigen produkten:

'Het object, dat de arbeid produceert, het produkt daarvan, komt daar tegenover te staan als een *vreemd wezen*, als een van de producent onafhankelijke macht' (PM 52).

Niet alleen raken mensen vervreemd van hun produkten, maar ook van hun eigen arbeidsactiviteit. Zodra de arbeid namelijk verdeeld wordt, heeft ieder zijn eigen arbeidsterrein, dat hem opgedrongen wordt, waardoor hij niet zelf over zijn activiteit beschikken kan (DI 33). Ten slotte heeft arbeidsdeling, behalve dat mensen van *zichzelf* vervreemden, ook tot gevolg dat ze van *elkaar* vervreemden. Er ontstaan tegenstellingen tussen de individuen en tussen algemeen en individueel belang (DI 32/3).

De vervreemding van mensen van zichzelf en van elkaar zou volgens Marx alleen kunnen worden opgeheven in een maatschappij zonder arbeidsdeling. Men kan zich afvragen of een dergelijke niet-vervreemde samenleving denkbaar is. Er bestaan, zoals we boven zagen, geen samenlevingen waar geen arbeidsverdeling tussen oud en jong, man en vrouw bestaat. Maar zelfs al zou het mogelijk zijn om arbeidsdeling af te schaffen, dan zou een samenwerking tussen mensen zonder heersers en overheersten onwaarschijnlijk zijn.

Immers, *wedijver* en het *verlangen naar macht en bezit* zijn universeel menselijke eigenschappen. Zo lezen we bij de cultureel-antropologen Forde en Douglas, dat het in primitieve samenlevingen weliswaar gebruikelijk is dat ieder lid van de gemeenschap het tot zijn taak rekent om de hele groep mede in stand te houden. Niettemin is er ook in zulke samenlevingen, waarin een grote plaats is ingeruimd voor het gemeenschappelijk belang, sprake van competitie:

'Primitieve volken zijn er even fel op hun belangen te bevorderen als wie ook in een kapitalistische maatschappij. Het is niet waar dat zij geen economische feeling zouden bezitten' (PE 276).

Het is geen wonder dat ook daar economische ambities voorkomen. Mensen willen zich immers onderscheiden weten van anderen. Ze beleven zichzelf als een ik, een individu, *doordat* ze zich kunnen meten met andere mensen (Plessner FCH 105). Over de menselijke eierzucht en hebzucht zegt Plessner het volgende:

‘Die hebben specifiek menselijke beweegredenen en zijn reacties van het individu te midden van andere individuen’ (FCH 109).

Niet overal en bij iedereen is de drang om meer te kunnen en meer te hebben in gelijke mate aanwezig, maar, zo zegt Plessner, er is één punt waarop niemand met zich laat spotten: ‘Als hij niet gerespecteerd wordt’ (FCH 110).

Er is nog een reden, waarom men moet betwijfelen, of sociale ongelijkheid uitsluitend kan worden beschouwd als een gevolg van een lange, zij het noodzakelijke maatschappelijke ontwikkeling die kan worden opgeheven door afschaffing van de arbeidsdeling, zoals in het marxisme wordt gemeend.² Dat is het gegeven dat de ordening van het functionele verkeer in *rangen* en *standen* een algemeen menselijk verschijnsel is. Sociologen en cultureel-antropologen zijn het erover eens dat *rangordening* in het menselijk verkeer (niet alleen in het functionele, maar in alle verkeer: ook het persoonlijke) in alle samenlevingen voorkomt. Alleen de criteria die worden aangelegd verschillen.³ Meer dan eens hebben mensen geprobeerd om gevestigde hiërarchieën weg te ruimen. Maar er ontwikkelden zich altijd weer andere, nieuwe, rangen en standen. Bij afwezigheid van een duidelijke hiërarchie gebeurt dat onder de oppervlakte en volgens impliciete codes. Aan het ontstaan van rangordeningen kan doelmatigheid ten grondslag liggen: bij voorbeeld in een samenwerkingsverband waar het aankomt op besluitvaardigheid. Veel wijst er echter op dat mensen een diepliggende neiging hebben om hun omgang hiërarchisch te regelen (Eibl-Eibesfeldt LH 104). De voornaamste functie hiervan is om voortdurende agressieve krachtmetingen binnen een groep te vermijden (Eibl-Eibesfeldt LH 101). Het menselijk streven naar prestige en macht wordt er als het ware door gekanaliseerd. Hoezeer dit streven wortelt in de behoefte van mensen zich van anderen te onderscheiden, blijkt uit het feit dat mensen de rang die ze bereikt hebben markeren met allerlei uiterlijke kenmerken. Men kan denken aan lintjes, de witte jas van de arts en de strepen in het leger. Factoren die bepalend zijn voor de plaats die mensen innemen in de rangorde van het functionele verkeer, kan men aflezen aan de kwaliteiten die gevraagd worden voor leidinggevende functies, zoals ervaring, leeftijd, kennis, goede contactuele eigenschappen en inzet (Eibl-Eibesfeldt LH 104/5). Naast het streven naar een rang is een voorwaarde voor het ontstaan van rangordening de bereidheid die mensen van nature hebben om zich ondergeschikt te maken aan anderen. Een onontbeerlijk element van samenwerking is immers het toekennen van autoriteit (Eibl-Eibesfeldt LH 105).

3. *Het aspect van inzicht*

In functionele relaties bepaalt de context waarbinnen mensen elkaar ontmoeten, *hoe* ze zich aan elkaar voordoen. Zoals *Heidegger* zegt, zijn mensen in het functionele verkeer voor elkaar datgene wat ze met elkaar doen (SZ 126). Voor de winkelier is Marietje die haar boodschappen in zijn winkel komt halen in de eerste plaats een klant. Mensen begrijpen elkaar binnen het functionele verkeer vanuit het doel van hun samenzijn (Löwith IRM 28). Deze vorm van inzicht, het praktisch inzicht, neemt in het dagelijkse leven een grote plaats in. Mensen verkeren doorgaans met elkaar via een gemeenschappelijke zaak, vanuit een samen gedeelde werkelijkheid ('Mitwelt' noemt *Heidegger* deze; SZ 125). De voornaamste kenmerken van het inzicht dat in het praktisch handelen een rol speelt zijn in hoofdstuk 6 al aan de orde geweest.

We willen in deze paragraaf aandacht schenken aan een belangrijk aspect van verkeer dat we tot nu toe buiten beschouwing hebben gelaten: het *gesprek*.

Gesprekken maken deel uit van alle verkeer tussen mensen. Ze beheersen het samenzijn van mensen zelfs in hoge mate. Wanneer mensen niet beschikbaar willen zijn voor anderen zeggen ze dat ze 'niet te spreken' zijn. En de eerste ontmoeting met iemand is meestal een gesprek, en ieder weerzien eveneens (Löwith IRM 104). In het functionele gesprek komt het eigen karakter van een gesprek echter duidelijker tot uitdrukking dan in het anonieme of persoonlijke verkeer. Daarom staan we er in deze paragraaf wat langer bij stil.

Het kenmerkende voor de wijze waarop mensen in een gesprek met elkaar verkeren is dat ze een zekere afstand nemen tot het handelen. Mensen staan in een gesprek stil bij de dingen door die tot voorwerp van overweging te maken. Daarom verkeren mensen in een gesprek op indirecte wijze met elkaar: tussen hen in staat een gespreksthema. Want hoe onbelangrijk het onderwerp moge zijn, mensen spreken altijd *ergens* over (Löwith IRM 112). Dit element, het thematiseren van de realiteit, onderscheidt het gesprek van andere vormen van menselijk verkeer, zoals spel, vechten of seksuele omgang. Om het simpel te zeggen: met elkaar over voetballen praten is wat anders dan samen een potje voetbal spelen. Het onderwerp van gesprek nu staat met name in het *functionele* gesprek centraal. Dat is in mindere mate het geval in een anoniem of persoonlijk gesprek, waar de verbindende factor tussen de partners niet expliciet in een bepaalde zaak is gelegen. (Bij voorbeeld: opzwepende retoriek in het anonieme verkeer, liefkozende woorden in een persoonlijke relatie).

We zullen nu eerst behandelen, welke soorten functionele gesprekken er

zijn. Daarna gaan we in op een vorm van functioneel gesprek waarvan inzicht het expliciete doel is: het rationele gesprek.

a. Het gesprek als functionele relatie. Binnen het functionele verkeer kan van alles het onderwerp van gesprek zijn. Tussen coalitiepartners, directie en vakbonden, tussen regeringsleiders wordt gesproken over bezuinigingen, ontslagen en wapenbeheersing. Onderhandeling is de meest geëigende term voor dergelijke gesprekken, waarin de deelnemers hun respectievelijke belangen behartigen. Deze gesprekken dienen op directe wijze een praktisch doel. Het doel van de meeste functionele gesprekken is praktisch van aard: adviseren, instrueren, maar ook steun geven of troosten.

De manier waarop in het gesprek dergelijke doelen worden nagestreefd varieert. Vaak wordt in een functioneel gesprek een bepaald inzicht gewonnen met behulp waarvan mensen tot handelen overgaan. Een arts spreekt met zijn patiënt opdat hij een diagnose kan stellen en een therapie kan voorschrijven. Soms is de afstand tussen gesprek en handeling heel klein, bij voorbeeld wanneer mensen elkaar instructies geven.

In andere functionele gesprekken is die afstand juist groot. In het bijzonder als het doel van een gesprek zelf theoretisch is, zoals wanneer twee filosofen discussiëren over het godsbewijs van Anselmus. Een dergelijk *rationeel* gesprek is expliciet gericht op *inzicht* in een zaak, of, zo men wil: waarheid.

b. Het rationele gesprek. Om tot expliciet en redelijk inzicht te komen is het gesprek met anderen onontbeerlijk. *Feuerbach* heeft de rol die het verkeer bij de begripsvorming speelt als volgt verwoord:

‘Alleen door de mededeling, alleen uit de conversatie van de ene met de andere mens, ontstaan de ideeën. Niet alleen, maar uitsluitend met z’n tweeën komt men tot begrippen, tot redelijkheid überhaupt’ (GPZ, par. 41).

De denkbeelden van mensen staan nooit vast, maar worden in het gesprek met elkaar getoetst en ontwikkeld (Löwith IRM 118). Een redelijk gesprek kan men definiëren als een samen zoeken naar waarheid (De Boer GKP 78). Hoe dit in zijn werk gaat kunnen we het beste duidelijk maken aan de hand van een voorbeeld uit het onderwijs.

Leerlingen zullen over het algemeen de literatuur die een docent opgeeft beter begrijpen wanneer ze hierover met elkaar praten. Doordat de een de tekst zus, de ander zo uitlegt, wordt deze van alle kanten bekeken. Hierdoor wordt het mogelijk om foute inzichten te corrigeren, eenzijdige interpretaties aan te vullen en kennis te maken met andere opvattingen. Kortom: om te komen tot een verruiming van het begrip van de literatuur. Van de

gesprekspartners wordt een bepaalde *houding* verwacht, wil een dergelijke discussie iets opleveren.

In de eerste plaats zou niemand iets leren als iedereen zich op de vlakte hield en zijn mening niet naar voren zou brengen. We citeren *Buber* die over een 'echt' gesprek het volgende zegt:

'Iedere deelnemer (moet) zichzelf inbrengen. En dat betekent dat hij bereid moet zijn, om steeds te zeggen wat hij met betrekking tot het gespreksonderwerp in gedachten heeft. En dat betekent weer, dat hij telkens zijn geestelijke bijdrage onverkort en zonder te smokkelen inbrengt' (DP 293/4).

Het is juist doordat de gesprekspartners zichzelf, hun inzichten, op het spel zetten, dat de zaak waarom het gaat ter sprake komt.

Dit houdt tevens in, dat de deelnemers aan het gesprek zullen moeten instaan voor wat ze zeggen. Mensen die hun standpunt bij voorbaat al relativiseren, maken het anderen onmogelijk om in te gaan op wat ze zeggen. Ze trekken zich uit het gesprek terug (Löwith IRM 113). Men zal daarom in een rationeel gesprek de woorden die men tot de ander richt voor zijn rekening moeten nemen en bereid moeten zijn om ze te verdedigen wanneer daarnaar gevraagd wordt.

Ten slotte is openheid van de gesprekspartners voor elkaar een noodzakelijke voorwaarde voor een redelijk gesprek. De deelnemers aan zo'n gesprek zullen ervan uit moeten gaan dat de ander ook werkelijk iets te vertellen heeft met betrekking tot het onderwerp van gesprek. Ze zullen elkaars uitspraken moeten beschouwen als bijdrage tot inzicht ergens in. Openstaan voor de ander betekent daarom: openstaan voor diens mening, en wel zo, dat men bereid is om zich erdoor te laten overtuigen. We keren terug naar ons voorbeeld. De bespreking van de literatuur in de klas zal alleen zinvol zijn als de leerlingen op zo'n manier naar elkaar luisteren, dat hun eigen opvattingen hierdoor ter discussie kunnen worden gesteld. Met *Gadamer* stellen we daarom, dat een houding van openheid niet betekent dat men zich gaat verdiepen in het waarom, de herkomst van iemands mening (WM 278). Een leerling die probeert de opvattingen van zijn medeleerlingen te verklaren – bij voorbeeld uit hun opvoeding – neemt hen niet serieus in hun meningen. Hij vraagt zich niet af: zou het waar zijn wat die ander zegt? Kan ik er wat van leren? Integendeel, door zich af te vragen hoe de ander tot zijn uitlatingen komt, sluit hij zich af voor de inhoud daarvan.

In *Gadamer's* terminologie samengevat, gaat het er in een rationeel gesprek om dat de partners over en weer hun tegengestelde opvattingen tot gelding brengen. Wanneer ieder van de partners tegelijkertijd vasthoudt aan zijn eigen argumenten en tevens de argumenten van de ander mede in overweging neemt, kan men in een uitwisseling van meningen komen tot een gemeenschappelijk inzicht (WM 364).

In een rationeel gesprek spelen echter ook andere zaken mee dan alleen redelijkheid. Ook al zijn de deelnemers de waarheid nog zo toegewijd, het is onaannemelijk dat mensen er in een rationeel gesprek uitsluitend op gericht zouden zijn hun inzicht in het een of ander te vergroten. De leerling die zich met toewijding in de discussie werpt, en de argumenten van zijn klasgenoten ten volle serieus neemt, streeft ook andere dingen na dan een beter begrip van de literatuur, zoals erkenning van zijn klasgenoten. We kunnen het menselijk streven naar inzicht niet losmaken van de behoefte aan erkenning, contact, maar ook: macht. Hier laten we *IJsseling* aan het woord:

‘Het spel van en om macht is een wezenlijk facet van alle spreken. Er steekt altijd een retorisch element in het wederzijdse blootleggen van standpunten, in de zin dat mensen graag willen overtuigen’ (HR 154).

Retoriek speelt daarom ook in filosofie een rol. Wil een filosoof gehoor vinden voor datgene wat de rede hem ingeeft, dan zal hij zijn betoog goed moeten formuleren (IJsseling HR 172). Ook het meest rationele gesprek zal dus nooit alleen om de waarheid gaan.

Nu zijn een aantal filosofen van mening, dat de principes die naar hun idee gelden voor een redelijk gesprek bepalend zijn voor het gesprek als zodanig. Volgens *Habermas*, en in zijn voetspoor *De Boer*, gelden uitgangspunten als wederkerigheid, integriteit, intentionaliteit en rationaliteit als vooronderstellingen van ieder echt gesprek (zie Habermas VB 118-141; en De Boer GKP 78-100). We vragen ons af of een dergelijke universalisering van het redelijke gesprek recht doet aan de werkelijkheid.

In de opvatting van *Habermas* veronderstellen mensen voor het voeren van een gesprek een gesprekssituatie die *vrij is van dwang en machtsongelijkheid* (VB 138). Habermas meent dat mensen zich in een gesprek altijd al laten leiden door de ‘onvermijdelijke fictie’ (VB 120) van een toestand, waarin de rechten en plichten en de kansen om te zeggen wat men wil gelijk verdeeld zijn over de gesprekspartners, en waar dezen van elkaar dezelfde houding in het gesprek verwachten (VB 138/9).

Het valt te betwijfelen of dit ook werkelijk een onvermijdelijk uitgangspunt is voor het gesprek. In de eerste plaats ziet het er naar uit dat Habermas een onevenredig groot belang toekent aan het rationele gesprek binnen alle vormen van gesprek. Hij verliest uit het oog dat veel functionele gesprekken slechts kunnen bestaan bij de gratie van de ongelijkheid van de deelnemers. Men hoeft maar te denken aan gesprekken van adviseurs met ministers, van bazen met ondergeschikten, artsen met patiënten, of leraren met leerlingen.

Bovendien is het maar de vraag, of symmetrie tussen de gesprekspartners

een noodzakelijke voorwaarde is voor het *redelijke* gesprek. Dat geschiedt immers ook binnen een context van machtsposities (IJsseling HR 156). De hoogleraar heeft meer 'recht van spreken' dan de student, en iemand met meer levenservaring heeft doorgaans meer te vertellen dan een onervarene. Het is een zeldzaamheid als de deelnemers aan een rationeel gesprek in een gelijke uitgangspositie verkeren. (Het niveau van kennis met betrekking tot het gespreksonderwerp zal bijvoorbeeld nooit helemaal gelijk zijn.)

Evenals Habermas is *De Boer* van mening dat de principes die in zijn opvatting de redelijke discussie reguleren, gelden voor ieder echt gesprek. En wel omdat ze draaien om begrippen die volgens hem de menselijkheid van de mens uitmaken, zoals vrijheid, verantwoordelijkheid en redelijkheid (GKP 100, 105). Aan het gesprek zou een '*impliciete rationaliteit*' ten grondslag liggen die, voor zover deze onbewust is, bewust gemaakt zou kunnen worden (GKP 88). Mensen zouden zichzelf en elkaar in het gesprek in eerste instantie beschouwen als personen die rekenschap kunnen – of zouden moeten kunnen – afleggen van hun woorden en daden. Kortom: als toerekeningsvatbare en verantwoordelijke mensen (Habermas VB 118).

Maar het is niet aannemelijk dat functionele gesprekken als zodanig gemotiveerd zouden worden door redelijkheid. De behoefte van mensen om anderen in een functioneel gesprek te overtuigen, betekent niet noodzakelijk, zoals *De Boer* zegt, dat ze ook rekenschap willen afleggen van hun woorden en daden (GKP 88). Mensen willen om allerlei redenen overtuigen: om indruk te maken, om hun zin te krijgen, of gewoon omdat ze er plezier in scheppen. In de meeste functionele gesprekken gaat het er mensen om, dat er een bepaald effect bereikt wordt. Daarbij kunnen hun beweegredenen sterk afwijken van het gespreksonderwerp. Zo dient de adviseur de minister niet van advies uit een behoefte te verantwoorden wat hij van het kabinetsbeleid vindt. Zijn zorg is in de eerste plaats om zijn brood te verdienen en zijn werk goed te doen. De minister van zijn kant is primair geïnteresseerd in hetgeen de adviseur hem aanraadt voor zover hij er iets mee kan in zijn kabinetsbeleid. In dat licht beschouwt hij diens woorden. De vraag naar verantwoording van elkaars doen en laten dringt zich slechts incidenteel aan mensen op. Meestal wanneer er iets mis gaat: zo zal de minister de adviseur op het matje roepen als het kabinet valt ten gevolge van zijn advies. De reden waarom hij de adviseur vraagt om rekenschap af te leggen van zijn woorden, is dus ook hier het zakelijke belang dat hij heeft bij een goed advies. Gesprekken worden over het algemeen niet bewogen door een al dan niet latente drang tot redelijke motivering. We zagen al dat zelfs in een zuiver rationeel gesprek andere elementen meespelen.

4. *Het aspect van wedervaren*

Mensen zeggen weliswaar, dat ze een gesprek *voeren*, maar het verloop van een gesprek is een gebeuren dat ze nooit helemaal in de hand hebben (Gadamer WM 361). In de eerste plaats zijn mensen geen baas over de taal die ze spreken (zie hoofdstuk 6 p. 145), en spreken ze altijd vanuit een bepaalde positie, die hun meer of minder kansen, meer of minder ‘recht van spreken’ geeft (zie 6.3, p. 145), maar de gesprekken tussen mensen worden door nog andere factoren begrensd.

Hoewel mensen elkaar in een functioneel gesprek doorgaans aanspreken op hun woorden, wordt de basis van hun wederzijdse begrijpen voor een groot deel gevormd door hun vitale expressies. Met *Löwith* kunnen we zeggen dat mensen elkaar ook in een functioneel gesprek (en niet alleen in anonieme en persoonlijke gesprekken, waar de woordelijke inhoud van ondergeschikt belang is) meestal niet op grond van hun uitlatingen verstaan, maar langs en door de woorden heen:

‘In de woordenloze taal van een “sprekend” gebaar, een “veelzeggende” blik, een onwillekeurig “expressief” bewogen stem etc., komt de sprekende mens meestal veel eenduidiger tot uitdrukking dan in datgene wat hij – terwijl hij spreekt – tot uitdrukking brengt. En al naar gelang men op elkaar “afgestemd” is, is men voor elkaar “te spreken”’ (IRM 123/124).

Zonder deze basis van woordenloos begrip zouden mensen elkaar ook in een functioneel gesprek vaak niet begrijpen. Mensen kunnen immers langs elkaar heen praten, maar elkaar toch uitstekend verstaan. Anderzijds kunnen gesprekken ook mensen die elkaar antipathiek zijn, niet naderbij brengen (*Löwith* IRM 126).

Men moet zich onder andere om deze reden afvragen, of mensen er in een functioneel gesprek wel altijd op gericht zijn om redelijke overeenstemming over iets te bereiken, zoals *Habermas* meent (VB 114). In een groot aantal functionele gesprekken streven mensen niet zozeer naar redelijke overeenstemming, alswel naar een bepaald effect, zoals we al zagen. Bovendien zoeken mensen in een functioneel gesprek vaak alleen toenadering, of bevestiging van de relatie die ze hebben, bij voorbeeld in de diplomatie. Wat het gesprek dan in gang zet en houdt is het verlangen van de deelnemers om zich uit te spreken en antwoord van elkaar te krijgen (*Löwith* IRM 110). Het gaat in gesprekken veelal niet om het inhoudelijke gehalte van het gesprek, maar om het contact.

Niet alle problemen in het functionele verkeer zijn op te lossen met gesprekken. Ook al willen mensen nog zo graag met elkaar in gesprek blijven, het verkeer tussen mensen wordt soms op andere wijze geregeld. Een nogal eens aangehangen gedachtengang is dat oorlog de voortzetting van diplomatie

met andere middelen is. En een conflict tussen twee mensen wordt soms beslecht met een gevecht, zoals door Montag prachtig is beschreven:

‘Want oud of jong, hoog of laag, iedereen die dat bij zichzelf nagaat, zal tot de slotsom komen dat er zich een toestand kan voordoen waarin, hoe groot ook de woordenschat, geen enkel woord nog doelmatig blijkt te zijn. De verbinding van hersenen naar spraakvermogen wordt dan radicaal verbroken, de bliksem is ingeslagen en in het volgende ogenblik van de seconde, voordat iemand het beseft, is de klap gevallen. Voor degene die hem heeft uitgedeeld, is dat, ongeacht wat er verder zal volgen, een loutering. Nog dagen daarna zal z’n geest weldadig aanvoelen; en zelfs jaren later, misschien wel zijn hele leven, zal hij weer die sensatie van bevrijding kunnen oproepen, die ontstond toen hij opeens, tot verbazing der beschouwers, de daad bij het woord voegde.’³

7.4 Persoonlijk verkeer

1. Inleiding

Door de eeuwen heen zijn persoonlijke relaties tussen mensen in alle toonaarden bezongen. Vriendschap, liefde en familiebanden worden gerekend tot het hoogste goed dat mensen kennen. Dat wordt duidelijk wanneer men leest over de liefde van Jacob voor zijn zoon Benjamin, de vriendschap tussen Winnetou en Old Shatterhand en de liefde tussen Romeo en Julia. Mensen zouden geen mensen zijn, wanneer ze niet behept waren met het vermogen om met hun medemensen persoonlijke relaties aan te gaan. Dit is door de joodse filosoof *Martin Buber*, wiens gehele oeuvre gewijd is aan het dialogische karakter van het menselijk bestaan, als volgt verwoord: ‘De mens wordt tot ik aan het jij’ (DP 32).

Wat het persoonlijke verkeer onderscheidt van anoniem en functioneel verkeer is in de eerste plaats het *exclusieve* karakter ervan (Buber DP 12/3). De partners in een persoonlijke relatie hebben voor elkaar een unieke betekenis: ze zijn niet inwisselbaar zoals in een anonieme of functionele relatie. Wat mensen in een dergelijke relatie met elkaar verbindt, zegt *Löwith*, en

‘Waartoe ze samenzijn, is niet dat ze samen ergens zorg voor dragen, maar dat zijn *ze zelf*. Wanneer de een de hele wereld betekent voor de ander, kan men niet meer zinvol vragen, *wat* hen – behalve henzelf – verbindt en *waartoe* ze – behalve henzelf – tezamen zijn. Hun samenzijn is – van buitenaf beschouwd – “doelloos”, omdat het zelf al doel, “doel in zich” is’ (IRM 57).

Niet alleen bij mensen vinden we deze neiging om samen te willen zijn met één bepaald individu en zich daaraan te hechten. Bij *Aristoteles* kunnen we al lezen dat de persoonlijke band tussen ouders en hun kroost en vriendschap

tussen soortgenoten een natuurlijk instinct is, dat mensen gemeen hebben met veel dieren (EN 1155a 17vv). Zo kennen de meeste zoogdieren een band tussen ouders en jongen, en komen bij vogels zoals ganzen zelfs 'huwelijken' voor of vriendschappen, die een leven lang duren (Bowlby AL I 259/260). Het is opvallend dat alleen soorten waarbij ouders het kroost verzorgen, exclusieve verbanden kennen (Eibl-Eibesfeldt LH 146/7). Men mag dus aannemen, dat de oorsprong van het persoonlijk verkeer gezocht moet worden in de familie: het is met ouders, broers en zussen dat mensen hun eerste persoonlijke relaties hebben.

Het vermogen om persoonlijke relaties aan te gaan is weliswaar in de menselijke aard gelegen, maar moet om te kunnen bestaan wel ontwikkeld worden. Zoals de kinderpsycholoog Bowlby heeft uiteengezet, is het contact dat een kind met één vaste figuur heeft in zijn eerste levensjaren van doorslaggevende betekenis voor deze ontwikkeling. Hij wijst er bovendien op dat de neiging van mensen (en dieren) om de nabijheid van een vertrouwd individu te zoeken vooral moet worden begrepen vanuit de behoefte aan geborgenheid, en daarom zowel onderscheiden moet worden van de afhankelijkheid van voedsel en zorg (AL I 265) als van seksueel gedrag (AL I 281/2). Het zoeken en geven van geborgenheid blijft van de wieg tot het graf een belangrijk element in persoonlijke relaties tussen mensen, en kan daarom, zegt Bowlby, niet worden bestempeld als regressie (AL I 256).

Persoonlijke relaties kunnen van velerlei aard zijn. We maken onderscheid tussen familiebanden, vriendschappen en liefdesrelaties (zie Aristoteles EN 1160b en 1161a). Maar het aantal persoonlijke relaties dat één mens kan hebben blijkt begrensd te zijn. Dit gaat al op voor vriendschappen, maar helemaal voor een liefdesrelatie. Zoals Aristoteles zegt, blijkt het

'onmogelijk te zijn om met veel mensen bevriend te zijn, om dezelfde reden als het onmogelijk is om meerdere mensen tegelijkertijd lief te hebben. Liefde is vriendschap in de overtreffende trap, en dat is maar met één persoon' (EN 1170b 10/1171a 15).

2. Het aspecten van ingrijpen

In de opvatting van Buber is de persoonlijke relatie (ik-gij relatie) naar haar aard onbestendig (Theunissen DA 312). De ontmoeting met de ander als persoon speelt zich af in het nu, in de tegenwoordige tijd (DP 16). De partners verliezen hun unieke betekenis voor elkaar zodra verwachtingen, doelen en verlangens een rol spelen in de relatie (DP 15). Buber realiseert zich dat mensen niet voortdurend in de loutere presentie kunnen leven van een dergelijke directe relatie (DP 38). Mensen ontmoeten elkaar daarom meestal niet van persoon tot persoon, maar in hun diverse functies en rollen (op de ik-het wijze). Toch moet men zich afvragen of er een persoonlijke band

denkbaar is, waarin de gerichtheid op de toekomst geen enkele rol speelt. Wanneer mensen persoonlijk met elkaar verbonden zijn, houdt dat immers in dat ze ook verwachten dat dit zal voortduren. Een persoonlijke relatie is altijd een engagement in die zin dat mensen hun verbondenheid met elkaar ook wáár zullen moeten maken. Een vriendschap die niet wordt onderhouden kan men geen vriendschap noemen. Terecht zegt *Aristoteles*: ‘Als mensen elkaar genegen zijn zonder dat ze elkaars gezelschap zoeken lijkt dit eerder welwillendheid te zijn dan vriendschap’ (EN 1157b 15). En om met *Sartre* te spreken kan men de kracht van de liefde alleen bepalen door een daad te stellen waaruit zij blijkt en die haar verwerkelijk (EH 44/5).

Omdat een persoonlijke relatie het karakter heeft van een engagement – mensen moeten zich ervoor inzetten – is deze altijd op de toekomst betrokken. Als mensen bij voorbeeld tegen elkaar zeggen: ‘ik ben je vriend’, dan is dit niet louter een constatering van een feit, maar ook een uitspraak over de toekomst. Het is het goed recht van degenen tegen wie dit wordt gezegd te verwachten dat deze vriend niet zal ophouden vriend te zijn. De realiteit wijst echter uit dat mensen om allerlei redenen (die in of buiten henzelf kunnen zijn gelegen) hun aanspraken voor de toekomst niet waar kunnen of willen maken. Maar het is niet mogelijk om hier bij voorbaat, tijdens de relatie, al rekening mee te houden zonder dat men vervalt in wat Sartre ‘kwade trouw’ noemt. Wanneer iemand bij voorbeeld tegenover zijn vriend twijfel uitspreekt of hij in staat zal zijn de vriendschap te onderhouden, maar zich in zijn gedrag wel als vriend opstelt – door deze te helpen als hij in moeilijkheden verkeert, door samen dingen te ondernemen etc. – dan miskent hij de aard van een persoonlijke relatie. Hij sluit zich af voor de verwijzing naar de toekomst die altijd al in zijn handelen besloten ligt. Daarmee, zo zegt Sartre, vlucht men voor datgene waarvoor men niet kan vluchten, namelijk voor het ontwerp-karakter van het menselijk bestaan (EN 111).

3. *Het aspect van inzicht*

In de functioneler relatie zijn mensen met elkaar verbonden via het werk dat ze gezamenlijk verrichten. Bij een persoonlijke relatie is dat maar ten dele het geval. Hier is de betekenis die mensen voor elkaar hebben minder afhankelijk van de hen omringende omgeving. De partners zijn op elkaar gericht als personen, terwijl hun omgeving op de achtergrond raakt. De persoonlijke band is exclusief: mensen zijn op *elkaar* gericht, ze vormen samen een ‘wereld apart’, die min of meer losstaat van de omgeving (Theunissen DA 311). Het inzicht dat mensen, die persoonlijk met elkaar verbonden zijn, in elkaar hebben, is daarom een inzicht dat alleen zij bezitten – ze zijn immers exclusief op elkaar gericht.

Een persoonlijk gesprek is gericht op de partner als persoon (Buber DP 293).

Het is daarom eerder een wederzijds aanspreken van elkaar dan een bespreking van iets. Gesprekken tussen moeder en kind, of tussen gelieven, bestaan veelal in het wederzijdse aanroepen van elkaar bij de naam. Doordat het onderwerp van gesprek van ondergeschikt belang is krijgen dergelijke gesprekken, zoals *Eibl-Eibesfeldt* zegt, het karakter van een ritueel dat verbondenheid teweegbrengt:

‘In zulke gesprekken worden nauwelijks zakelijke mededelingen doorgegeven, aangezien het meestal om hoogst banale en steeds herhaalde constateringën handelt. Maar het gesprek bevat wel de sociale informatie, dat men in zijn partner en wat hem ter harte gaat geïnteresseerd is, terwijl men bereid is, hem aan te horen en te antwoorden (LH 172/3).

4. *Het aspect van wedervaren*

Het kenmerkende voor persoonlijke relaties is, dat mensen elkaar beschouwen als unieke wezens. Maar ook al is de betekenis die de partners voor elkaar hebben niet primair gelegen in wederzijdse belangen of functies die ze voor elkaar vervullen, in een persoonlijke relatie is een functioneel element toch aanwezig. Om te beginnen zijn de eerste persoonlijke relaties, die tussen ouders en kinderen, tevens functioneel van aard. Mensen hebben in persoonlijke relaties altijd een relatieve betekenis voor elkaar. Ze vervullen de rol van moeder, zoon, vriend of echtgenoot van de ander. Zoals *Löwith* zegt, zijn in al deze verhoudingen de partners voor elkaar bepaald vanuit de relatie als ‘mijn vrouw’, ‘mijn vader’, ‘mijn vriend’, etc. (IRM 71).

De persoonlijke relatie is in laatste instantie een relatie waarin mensen elkaar niet nodig hebben op functionele gronden. Maar dat zou als consequentie hebben dat alleen mensen die zichzelf voldoende zijn een persoonlijke relatie met elkaar kunnen hebben. Juist zulke mensen zouden echter geen vrienden nodig hebben. Hieruit volgt dat, hoe persoonlijk een relatie ook is, zich daarin toch altijd functionele elementen bevinden. Dit kan men goed illustreren aan de hand van verschijnselen die zich voordoen wanneer mensen iemand met wie ze persoonlijk verbonden zijn dreigen te verliezen of daadwerkelijk verliezen. Jaloezie, rouw en woede bij verlating kunnen alleen begrepen worden wanneer men beseft dat het verlangen om de ander te bezitten deel uitmaakt van iedere persoonlijke relatie. Enerzijds vereist een persoonlijke relatie dat men de ander nodig heeft als persoon, en niet omdat hij een of andere rol vervult, zoals het bieden van veiligheid. Wanneer anderzijds de partners zichzelf voldoende zouden zijn, zouden verdriet of woede om het verlies van de ander daarmee strijdig zijn. Maar dan zouden persoonlijke relaties ook niet kunnen bestaan. Het agressieve gedrag van mensen dat vaak met een verlies gepaard gaat, kan volgens Bowlby daarom niet worden beschouwd als regressie. Het is een poging de geliefde persoon

terug te brengen en hoort bij het vermogen van mensen om zich aan iemand te hechten (AL II 286/7). Evenzo ligt jaloezie in de aard van het persoonlijke verkeer tussen mensen. Het karakter daarvan is immers exclusief: mensen vormen, zoals we zagen, in de persoonlijke relatie een 'wereld apart'. Juist in het persoonlijke verkeer blijkt hoezeer mensen op elkaar zijn aangewezen voor hun zelfverwerkelijking: bij voorbeeld wanneer deze wordt doorbroken door wedervaren als het verlies van iemand met wie mensen persoonlijk verbonden zijn. We zullen in het laatste hoofdstuk behandelen, op welke manieren mensen dergelijk wedervaren tegemoettreden.

8 HARMONIE EN KAKOFONIE

8.1 Inleiding

In de voorgaande hoofdstukken is gebleken dat mensen wel proberen zichzelf te verwerkelijken, maar dat dat niet altijd lukt. Er is sprake van begrenzend, maar ook van doorbrekend wedervaren. Mensen willen de natuur beheren, maar worden zelf door hun techniek beheerst, mensen willen een vrij en verantwoord liefdesverkeer, maar worden ook bepaald door jaloezie of echtscheiding.

Nu hebben we in hoofdstuk 3 gesteld dat mensen in zekere zin afstand hebben van zichzelf. Ze hebben er besef van dat ze vanuit het verleden een eenheid vormen die naar de toekomst is gericht. Dat betekent dat een mislukkende techniek of een mislukkende liefde *ingepast* moet worden in het geheel van het leven. Mensen verlangen immers naar een leven dat *als geheel* harmonisch, gelukkig is. Zij willen niet alleen deze of gene vorm van beheer of verkeer tot een goed einde brengen, zij verlangen ernaar dat hun leven als geheel slaagt. Daarvoor is het nodig dat doorbrekend wedervaren op enigerlei wijze een plaats krijgt in het geheel van het leven. Op diverse pogingen om dat te doen, zowel in de geschiedenis als in het persoonlijk leven, gaan we in dit hoofdstuk in.

8.2 Houdingen tegenover wedervaren: tussen hoop en beschouwing

Door mislukkingen in beheer en verkeer, maar ook door onrecht, ziekten, dood, worden mensen in hun verlangen naar harmonie bedreigd. Dat is zeker zo wanneer van beheer of verkeer geen oplossing te verwachten is. Toch zijn ook in die omstandigheden mensen niet zonder meer overgeleverd aan de kakofonieën die hun bestaan bedreigen. Ze kunnen er iets mee doen – ze kunnen hun distantie gebruiken om hun wedervaren *tegemoet te treden*. Het wordt daarmee niet opgeheven, maar mensen nemen er een *houding* tegenover aan. In hoofdstuk 4 hebben we gezien dat een van de belangrijke

manieren om wedervaren tegemoet te treden, bestaat in het instellen van een *ritueel*. Dat is niet, zoals beheer, een doelgerichte verandering in de werkelijkheid, maar een handeling waardoor mensen een houding aannemen tegenover wedervaren, en het daarmee een plaats geven in het verloop van hun leven. (Uiteraard is dat maar een van de vele functies van riten). Door een rite kan men gevaren 'bezweren': bij voorbeeld het dopen van schepen, het trekken van horoscopen (een wijd verbreid gebruik in Europa), het eten van 'onbesmet voedsel'. Maar door een rite kan men het wedervaren ook 'plaatsen'. Belangrijk in dat verband zijn rituelen bij de dood, zoals we in hoofdstuk 4 hebben gezien: begrafenis- en rouw-gebruiken, verering van de doden (bij voorbeeld bezoeken aan de begraafplaats) maken het wedervaren verwoordbaar en inpasbaar in het leven. Het wedervaren krijgt structuur. Door de esthetiek van het ritueel kunnen mensen zich afwenden van de directe confrontatie met de dood en de dode (zie Ricoeur VI 432).

Een andere vorm waardoor wedervaren wordt ingepast in het leven is het vertellen van verhalen, *mythen*. Uiteraard hebben die vele functies. Ze worden gebruikt in de zorg om vruchtbaarheid, als markering van de seizoenen, bij het bezweren van de angst voor de dood, het schetsen van de verhouding van de eindige mens tot het hogere, het onderscheiden van soorten voedsel (Kirk M 83).

Maar één belangrijke functie ervan is: het denken over en aannemelijk maken van tegenstellingen, onder andere waar het gaat om harmonie in het leven (zie Lévi-Strauss PS 123). Wij willen hier geen theorie over mythen en hun onderscheid met andere verhaalvormen geven, en beperken ons tot die mythen die een algemeen menselijk probleem bespreken door een concreet voorbeeld te beschrijven of uit te beelden. Zo beschouwen wij het Genesisverhaal als een mythe. Er wordt daarin een beschrijving en een mythische verklaring gegeven van de menselijke sterfelijkheid, de geneigdheid tot het doen van kwaad, de betekenis van natuurrampen. Dat gebeurt door het vertellen van verhalen over concrete mensen: Adam en Eva, Kaïn en Abel, Noach.

Nu hebben wij in beheer en verkeer steeds twee aspecten onderscheiden: dat van het ingrijpen en dat van het inzicht. Die polen nu kan men ook onderscheiden, zij het op geheel andere wijze, in de functies van mythen. Enerzijds willen mensen met mythen iets *doen*, ze willen hun leven beter leefbaar maken. Mythen hebben dan een *morele* betekenis. Ze roepen mensen tot handelen op, of houden ze er juist van af. Daarbij is een belangrijke functie die van het geven van *hoop*. Deze kan de zelfverwerkelijking bevorderen tegen het wedervaren in. Maar aan de andere kant willen mensen met mythen *verwoorden* hoe het met hen gesteld is. Dat is niet een vorm van ingrijpen, maar het samenvatten van ervaringen in inzicht.

Wij menen nu dat het zinvol is mythen te onderscheiden naar de mate waarin ze op ingrijpen gericht zijn (moraliteit, utopie), dan wel op inzicht (het verwoorden van de condition humaine). Uiteraard zijn die functies meestal binnen één mythe met elkaar verweven. Toch zijn ze wel te onderscheiden. Zo is het bijbelse scheppingsverhaal in hoge mate beschouwelijk, net als de Oedipusmythe. De mythen van Hesiodus zijn meer op ingrijpen gericht en het verhaal van Christus' lijden en opstanding wel volkomen. Het onderscheid tussen meer morele en meer beschouwelijke aspecten van mythen is uitdrukking van een onderscheid tussen twee fundamentele menselijke vormen van omgang met wedervaren. Aan de ene kant willen mensen wedervaren zo tegemoettreden dat hun leven zo min mogelijk gevaar loopt. Zij benaderen het vanuit de hoop die doet leven. Aan de andere kant zijn en blijven mensen nieuwsgierig. Zij willen, zo mogelijk zonder zich door hoop te laten afleiden, weten hoe het er met hen voor staat.

De mythische betekenis van de hoop is misschien wel de krachtigste bescherming van mensen tegen wedervaren dat de harmonie in hun leven bedreigt. Tegen ziekten in hopen mensen op verbetering, tegen onrecht in hopen zij op een rechtvaardige samenleving, tegen de dood in hopen zij op een andere wereld. Hoop is een eigenschap die mensen als zodanig kenmerkt. Zij zouden niet kunnen leven wanneer ze zich niet uit de toestand van ongeluk of onrecht zouden kunnen wenden naar een rooskleurige toekomst.

Typerend voor de hoop is dat hij *geen redelijke verwachting* is. Hopen is niet een berekende voorspelling vanuit vroegere gevallen naar toekomstige. Het is een gerichtheid op de toekomst die zelfs tegen de gegronde verwachting in kan gaan. Zo wordt door de hoop op vrede een oorlog draaglijk, al is die hoop gezien het verloop van de geschiedenis op de lange duur weinig aannemelijk. Net zo wordt door de hoop op een nieuwe, goede mens bestaand onrecht draaglijk, al berust die hoop niet op gegevens over mensen. Ware hoop wordt niet door feiten weerlegd, maar blijft vertrouwen geven op het goede. Dat kan men goed laten zien aan de menselijke houding na een periode van grootschalig wedervaren als oorlog en genocide. Na zo'n periode zijn de overlevenden niet terneergeslagen, in tegendeel, zij beginnen met verdubbelde kracht aan de wederopbouw, de geboortencijfers stijgen sterk, optimisme ten aanzien van een nieuw tijdperk is niet van de lucht. (Het is niet onmogelijk dat de bloei van het naoorlogs optimisme in Duitsland ten aanzien van een 'emancipatie' van de mens daarmee te maken heeft) (zie Löwith WH 188/9).

Ook tegenover hun eigen dood moeten mensen gewoonlijk hoop hebben. Mensen weten heel goed dat *Pascal* de waarheid spreekt wanneer hij over het toneelstuk van het leven zegt: 'De laatste acte is bloederig, hoe mooi de hele komedie voor het overige ook is' (P 165(210), 136(139)). Maar mensen

kunnen alleen leven wanneer ze daar niet steeds rekening mee houden, maar hopen op leven. Mensen leven in *verstrooiingen*, zoals Pascal het uitdrukt: 'Omdat de mensen de dood, het ongeluk, de onwetendheid niet hebben kunnen genezen, zijn ze op de gedachte gekomen, ten einde zich gelukkig te maken, om er helemaal niet aan te denken' (P 133(168)). Zonder die hoop zou het leven voor mensen maar korte tijd te verdragen zijn. Niemand heeft die gedachtengang duidelijker naar voren gebracht dan *Aeschylus* in zijn *Prometheus*:

Prom: Ik heb ervoor gezorgd dat de stervelingen hun doodsbeschikking niet voorzien.

Koor: Wat voor geneesmiddel heb je tegen die ziekte gevonden?

Prom: Ik heb de blinde hoop metterwoon in hen gevestigd' (Prom 250/3).

Hoe levensbevorderend hoop ook is, toch *verhult* hij deels de werkelijkheid. Hij is niet bevorderlijk voor de beschouwelijkheid. Wie hoopt op de toekomst ziet het heden niet werkelijk onder ogen (zie Aristoteles EE 1229a18, 1229b31). Daarmee is *niet* gezegd dat mensen zonder hoop zouden moeten of kunnen. Niet voor niets wijst *Augustinus* erop dat een leven zonder hoop geen werkelijke toekomst heeft.¹ Mensen gaan heen en weer tussen hoop die hen in een harmonisch leven doet geloven (en hun leven ook werkelijk deels harmonisch maakt), en beschouwing die de hoop als irreëel ontrafelt, maar waar niet blijvend in te leven is omdat hij het leven tot een kakofonie zou maken (zie Oudemans VM hoofdstuk 5). Hoop is een uiting van de menselijke overmaat zoals we die in hoofdstuk 1 hebben aangestipt. Enerzijds brengt hij mensen verder dan ze konden verwachten, anderzijds brengt hij mensen daarmee ook buiten hun eindige bestaan (zie verder 8.4). Met *Löwith* kan men zeggen:

'De hoop van de mens is 'blind', dat wil zeggen niet redelijk, en gefundeerd op onjuiste berekening, bedrieglijk en misleidend. En toch: de sterfelijke mens kan niet leven zonder deze twijfelachtige gave van Zeus, net zo min als hij kan leven zonder het vuur, het gestolen geschenk van Prometheus. Als hij zonder hoop bleef, wanhopend, dan zou hij in zijn hopeloze toestand in vertwijfeling raken' (WH 186).

Maar van tijd tot tijd zien mensen in dat hoop bedrieglijk kan zijn. Zij zijn nieuwsgierig naar de werkelijkheid, en trachten afstand te bewaren van de hoop. We zullen zien dat juist dat in sommige verwerkingen van mythen, zoals klassieke tragedies, gebeurt.

Wanneer men nu de aandacht vestigt op de komst van de filosofie in het oude Griekenland, dan valt het op dat deze in vergelijking met de mythologieën veel *abstracter* is. Er worden geen verhalen verteld met concrete

personen erin, er worden algemene begrippen gebruikt. Dit heeft mensen tot de opvatting gebracht dat filosofie *rationeler* is dan mythologie. Dat is in zekere zin juist. Filosofen ontdoen mythen als het ware van hun kleurige concrete omhulling en trachten de naakte waarheid te vatten. Maar daarmee is *niet* gezegd dat filosofie per se rationeler is in die zin dat ze beschouwelijker is. Ook in filosofieën vindt men de polen van ingrijpen (moraliseren, hopen, opwerpen van eschatologieën) en van inzicht (beschouwelijkheid). Bij sterke nadruk op de eerste pool worden echter, en dat is een gevaar voor praktische filosofie, al snel moralen en utopieën als beschouwelijk gefundeerde waarheden voorgesteld. Er ontstaat dan een hybride mengsel van moraliteit en rationaliteit. Op die problematiek gaan wij hieronder in, daarbij nadrukkelijk de pool van de beschouwelijkheid kiezend.

8.3 Hoop op historische harmonie

Van oudsher vormt het gebeuren van de geschiedenis voor mensen een bron van doorbrekend wedervaren: wisselingen van het lot, onrecht, ondergang van culturen en naties. De geschiedenis lijkt wel een ongeordend mozaïek van successen en mislukkingen.

Dergelijk wedervaren vraagt om een houding ertegenover. En inderdaad kennen we tal van mythen die orde en aannemelijkheid willen aanbrengen in de historische kakofonie. Opvallend daarbij is dat een beroemde mythe uit de zevende eeuw voor Christus, die van *Hesiodus*, beschouwelijke aspecten heeft. In *De werken en de dagen* beschrijft Hesiodus in mythische vorm de achteruitgang van het mensengeslacht, van een gouden, via een zilveren naar een bronzen geslacht. Daarna komt er weer een rechtvaardiger en beter geslacht, dat van de heldhaftige mensen, de halfgoden. Sommigen daarvan stierven, anderen kregen een woonplaats aan de grenzen van de aarde, op de eilanden van de gelukzaligen. Daar leven zij gelukkig, voorzien van rijke oogsten. Het vijfde geslacht vormt weer een neergang. Dat is het ijzeren geslacht, het huidige. Daartoe had men volgens Hesiodus maar beter niet kunnen behoren. Overdag leeft dit in inspanning en pijn, 's nachts komt het om (WD 109/36, 176vv). De menselijke op- en neergang maakt Hesiodus aannemelijk door de Pandoramythe. Omdat Prometheus, de mensenvriend, zich tegen Zeus verzet heeft, worden zijn beschermelingen, de mensen, bestraft met de rampen uit de 'doos' van Pandora. Deels hebben ze die rampen ook aan eigen overdaad te danken.

De mythe van Hesiodus is deels beschouwelijk. De historische kakofonie wordt geordend, door haar in perioden in te delen, en tijden van voor- en achteruitgang aan te nemen. Bovendien geeft de Pandoramythe een verklaring van onrecht en leed. De ideale grenstoestand: leven op de eilanden der

gelukzaligen, wordt niet opgevat als toestand die mensen zouden kunnen bereiken. Niettemin heeft de mythe ook morele betekenis: mensen worden gewaarschuwd tegen overdaad (WD 213vv). De suggestie wordt geboden dat mensen voorspoedig kunnen worden door rechtvaardig te zijn.

Nu kunnen mensen niet altijd beschouwelijk zijn tegenover het op en neergaan van de geschiedenis. Om te kunnen leven hebben zij hoop op de toekomst nodig. Soms wordt die hoop op de toekomst vastgelegd in een *religieus vertrouwen*. Men verwacht, niet op beschouwelijke maar op religieuze gronden, dat een 'nieuwe wereld' met een ideale menselijke gemeenschap mogelijk is. Zien de Grieken in de geschiedenis op beschouwelijke wijze een niet eindigend gebeuren van opkomst en neergang, in monotheïstische religies als de joodse geeft men voorrang aan de toekomst. Deze wordt geïnterpreteerd als messiaanse toekomst: een mogelijkheid van bevrijding en verlossing. Wij laten de negentiende-eeuwse joodse denker *Cohen* aan het woord:

'Deze gedachte van de geschiedenis, die de toekomst als inhoud heeft, hebben de *Grieken* nooit gehad. Hun geschiedenis is de geschiedenis van hun natie die op de oorsprong ervan gericht is, die het verleden ervan vertelt. Andere naties vormen alleen een historisch probleem voor hun reisbeschrijvingen. Een geschiedenis van de mensheid is onder deze horizon een onmogelijke gedachte. De mensheid heeft in geen enkel verleden geleefd, en ook in geen enkele huidige tijd is zij levend geworden; alleen de toekomst kan haar lichtende gestalte omhooghalen . . . Er wordt *ontwikkeling* vereist voor de gang der dingen. En ontwikkeling veronderstelt een doel, waar zij naar toe streeft. Zo wordt de vooruitgang in de geschiedenis van het menselijk geslacht vereist. Dit is de betekenis van de toekomst, als de fundering van het ware, het goddelijk zijn op aarde: de toekomst, deze idee van het zijn, representeert het *ideaal* van de geschiedenis. Geen gouden tijdperk, geen paradijs. Beide zijn geweest' (RV291/2).²

Als religieuze, hoopvolle idee is de toekomst van de mensheid begrijpelijk en zinvol. Het merkwaardige nu is dat in de moderne tijd veel *filosofieën* de hoop op Voorzienigheid in de geschiedenis en de hoop op de toekomst als interpretatieschema van de *bestaande werkelijkheid* gebruiken. Zij zien een Voorzienigheid in de geschiedenis, of zij zien er een vooruitgang van de mensheid door eigen inspanningen in. Hier wordt een religieuze opvatting werelds gemaakt. Wij zullen heel in het kort de opvattingen van enkele toekomstgerichte filosofen van de geschiedenis bespreken, om daarna de vraag te stellen of het mogelijk is om de geschiedenis op beschouwelijke wijze te interpreteren vanuit een dergelijke hoopvolle visie.

— Wij beginnen met de opvatting van *Hegel* die zich bewust was van het chaotisch karakter van de concrete menselijke geschiedenis. Wanneer we letten op de concrete opeenvolging van gebeurtenissen en culturen, dan ziet

de wereldgeschiedenis eruit als een slachtbank waarop individuen en volkeren geofferd worden. Het edelste en fraaiste zien we ten onder gaan. Alles lijkt te vergaan, niets te blijven, aldus Hegel (VPW 35). Maar Hegel meent dat dit wel begrijpelijk te maken is. Hij stelt dat individuen en volkeren wel hun eigen belangen nastreven, maar dat ze tegelijkertijd de middelen en werktuigen van iets hogers zijn, namelijk de Voorzienigheid, de Rede (VPW 28, 77, 87). In Hegels opvatting is de geschiedenis een opeenvolging van tijdperken die niet, zoals bij Hesiodus, op en neergaan, maar die, door alle ellende heen, toch als een vooruitgang naar een doel te reconstrueren is: dat van redelijkheid en vrijheid (VPW 63, 70). Vanuit de gedachte van deze vooruitgang kunnen mensen met het bestaande wedervaren in het reine komen. De denkende geest wordt volgens Hegel verzoend met het bestaan van leed en kwaad, doordat uiteindelijk het goede wordt bereikt. De wereldgeschiedenis is zo een rechtvaardiging, een wereldgericht (VPW 48/9, 77/8). Zo is te rechtvaardigen dat individuen worden geofferd voor de verwerkelijking van de vrijheid: 'Het kan ook zo zijn dat het individu onrecht geschiedt; maar dat gaat de wereldgeschiedenis niets aan, die de individuen dienen als middelen in het voortschrijden ervan' (VPW 76).

– Zoals we al eerder gesuggereerd hebben, zijn bij Marx vergelijkbare motieven aanwezig. Hij aanvaardt Hegels gedachte van de redelijkheid der geschiedenis, die tegenstellingen uitwerkt en tot een goed einde brengt.³ In zijn opvatting echter is de Voorzienigheid van de rede vermenschlijkt. Een bepaalde groep mensen, het proletariaat, wordt als drager van de rede gezien. In de overwinning daarvan zou het communisme de ware, eigenlijke aard van de mens bereiken (PM 75). Men kan de eindcrisis van de burgerlijk-kapitalistische wereld, die Marx als wetenschappelijke voorspelling geeft, opvatten als een werelds laatste gericht:

'De fundamentele vooronderstelling van het *Communistisch Manifest* is niet het antagonisme van bourgeoisie en proletariaat als twee klassen die tegenover elkaar staan, het antagonisme ligt veeleer daarin, dat de ene klasse kinderen van de duisternis en de andere kinderen des lichts zijn. Net zo is de eindcrisis van de burgerlijk-kapitalistische wereld, die Marx in de vorm van een wetenschappelijke voorspelling profeteert, een laatste gericht, hoewel het door de onverbiddelijke wet van het historisch proces moet worden geveld' (Löwith WH 47/8).

– In het moderne marxisme van een filosoof als Habermas is de gedachte aan een onverbiddelijk historisch proces losgelaten. Niettemin blijft Habermas van mening dat de geschiedenis rationeel gereconstrueerd moet worden vanuit een einddoel (LSW 273). Het is voor hem niet zeker dat er evolutie naar dat einddoel zal plaatsvinden, maar de geschiedenis moet wel volgens dit schema beoordeeld worden (RHM 155). Hij acht een *ideologiekritiek* mogelijk waardoor mensen bevrijd kunnen worden van de bestaande his-

torische machten (TWI 158/9). Sociale bewegingen als het Marxisme zijn leerprocessen waardoor het mogelijk is dat rationaliteit in de samenleving verwezenlijkt wordt (RHM 40). Voor Habermas kan een samenleving gekritiseerd worden aan een maat van het 'goede leven' waarheen de samenleving zich behoort te richten als ze redelijk is (RHM 156/7).

Van boven beschreven filosofieën staat vast dat ze abstracter zijn dan mythen zoals die van Hesiodus. Maar het is twijfelachtig of ze even beschouwelijk zijn. Het lijkt er eerder op dat zij hun *hoop* op een betere wereld als een filosofische *waarheid* uitgeven. Als *religieuze* hoop is de gedachte aan een harmonisch einde der tijden te begrijpen. Het is echter de vraag of zij als *filosofisch* principe kan dienen om de werkelijkheid te vatten.

— Allereerst is het opvallend dat bovenvermelde filosofen bepaalde Europese waarden als vrijheid en persoonlijke verantwoordelijkheid centraal stellen bij het beoordelen van de geschiedenis. Zijn die waarden wel universeel? Dat is twijfelachtig. Het is de vraag of hegelianen of marxisten vanuit hun waarden kunnen bepalen wat het 'eigenlijk menselijke' is. Wat voor hen een vooruitgang is zal een Moslim-fundamentalist als achteruitgang beschouwen, en omgekeerd. Wat Marx 'uitbuiting' noemt zal een ander 'gezond eigenbelang' noemen.

'Het *Communistisch Manifest* is in eerste instantie een profetisch document, een vonnis en een oproep tot actie, maar geenszins een zuiver wetenschappelijke, op empirische gegevens gebaseerde analyse. Het feit dat "de geschiedenis van de hele samenleving tot nu toe" diverse vormen van tegenstellingen tussen een heersende minderheid en een beheerste meerderheid laat zien, rechtvaardigt niet de interpretatie en waardering ervan als "uitbuiting". Marx moge het feit van de uitbuiting door zijn meerwaardetheorie "wetenschappelijk" verklaren, toch blijft "uitbuiting" een moreel oordeel. In Marx' weergave van de wereldgeschiedenis is zij niets minder dan het radicaal kwaad van de "voorgeschiedenis" of, bijbels gesproken, de erfzonde van dit tijdperk" (Löwith WH 46/7).

— Vervolgens kan men zich afvragen of de vooruitgang in de geschiedenis waarop hegelianen en marxisten hopen, wel waarneembaar is. Wordt in werkelijkheid de mens door reflectie of door revolutionaire actie bevrijd? Hoeveel mensen worden daardoor beïnvloed en hoe lang duurt die invloed? Wie het Athene van de vijfde eeuw voor Christus vergelijkt met het Duitsland van 1930 zal moeilijk een morele vooruitgang of een grotere vrijheid kunnen ontdekken. Het geloof in de vooruitgang in de geschiedenis is een hoopvolle mythe, die wordt gepresenteerd als beschouwelijke waarheid. Wij laten Löwith aan het woord:

‘Wanneer de wereldgeschiedenis van de beide laatste wereldoorlogen ons iets kon leveren, dan misschien dit, dat ze niet iets is waaraan men zijn leven zou kunnen oriënteren, dat zou zoiets zijn als wanneer men zich bij een schipbreuk aan de golven zou willen vasthouden’ (KGE 163).

‘Het moderne geloof in de geschiedenis als zodanig is, met een woord van B. Croce gesproken, de “laatste religie van de intellectuelen” geworden. Maar omdat de beschaving van de intellectuelen niet meer voldoende is om tegenover de geschiedenis te kunnen standhouden, is deze “laatste religie” in werkelijkheid een toevlucht zonder uitweg. Want wie zou heden ten dage nog werkelijk in de geschiedenis kunnen geloven, nadat de ruggegraat van dit geloof, het geloof in vooruitgang, is gebroken’ (KGE 160).

– Ten slotte kan men zich afvragen of degenen die geschiedenis vanuit een doel opvatten, wel aan alle gegevens evenveel recht doen. Om een doel in de geschiedenis te zien moet men aan gunstig beoordeelde gegevens meer waarde hechten dan aan ongunstige. Maar vanuit beschouwelijk gezichtspunt is dat niet mogelijk. Men kent immers de uiteindelijke waarde of doelstelling van de geschiedenis niet (Burckhardt WB 5). Voor het beschouwelijk oog bepalen voornamelijk macht en hebzucht de geschiedenis, en de troost met een hoger wereldplan is niet beschouwelijk te verantwoorden. Wij laten de negentiende-eeuwse filosoof *Humboldt* aan het woord die de geschiedfilosofen verwijt dat zij in hun hoop op verbetering de werkelijkheid uit het oog verloren hebben:

‘De filosofie schrijft de gebeurtenissen een doel toe. Dit zoeken naar laatste oorzaken, ook al wil men die afleiden uit de aard van de mens en de natuur, verstoort en vervalst ieder vrij beschouwen van het specifieke werken der krachten’ (SAG 596).

‘Het mensengeslacht ontstaat op aarde, zoals de geslachten der dieren; het plant zich net zo voort, verenigt zich net zo in kudden, gaat net zo uit elkaar in naties, alleen met een grotere behoefte aan gemeenschappelijkheid. Het heeft door deze behoeften, verbonden met de hartstochten: revoluties, oorlogen, etc. Bij dit alles moet men niet naar laatste doelen vragen, maar naar de oorzaken, en die zijn vaak natuurlijk en dierlijk. Het is zichtbaar dat het lot geen acht slaat op het geestelijk-intellectuele – dat is de onbarmhartigheid van de wereldgeschiedenis’ (SAG 571/2).

Wij willen niet ontkennen dat de hoop op een betere historische toekomst een belangrijke drijvende kracht is in het menselijk leven. Maar wij stellen dat die hoop niet door beschouwelijk opgedane gegevens bevestigd wordt, en dat hij daarom niet als rationele filosofie kan worden gebracht.

8.4 Hoop op persoonlijke harmonie (actief)

Niet alleen op historisch niveau, maar ook op persoonlijk vlak kennen mensen het probleem dat ze enerzijds een leven moeten leiden dat vol zit met zinloze gebeurtenissen, noodlottigheden, onrecht, mislukkingen, terwijl ze anderzijds toch verlangen naar een zinvol en harmonisch bestaan.

In het Griekse mythisch denken wordt veel aandacht aan dit probleem besteed. Daarbij valt het op dat dit denken, hoe concreet ook, een hoge mate van beschouwelijkheid heeft. Wij benaderen het probleem via *Herodotus'* verhaal over Croesus. Herodotus beschrijft hoe de Atheense wetgever Solon bij de schatrijke Libische koning Croesus op bezoek komt. Hij krijgt van Croesus, die zichzelf als de meest voorspoedige van alle stervelingen beschouwt, de vraag voorgelegd wie naar zijn mening de gelukkigste mens is. Op die vraag krijgt Croesus niet het antwoord dat hij verwacht, namelijk dat hij de gelukkigste is, en dat legt Solon hem zo uit:

Men kan, zo zegt hij, nog niets over het leven van iemand zeggen voordat dat leven ten einde is. Het is heel wel mogelijk dat iemand tot een bepaald moment geslaagd is in zijn zelfverwerkelijking. Maar dat zegt alleen dat hij tot op dat moment *fortuinlijk* is geweest, niet dat hij werkelijk gelukkig is (Hist. I.32). Menselijk geluk is niet constant (I.5,86), want het is gebonden aan het lot en aan de afgunst der goden (I.91). Bovendien kunnen mensen het lot dat toch moet komen niet afwenden (III.65). Ten slotte is er het probleem dat mensen geneigd zijn hun grenzen te buiten te gaan. Ze verlangen altijd meer dan wat er is (VII.16). Gevolg is dat mensen veel te zien krijgen wat ze niet willen, dat ze veel te lijden hebben. Ze zijn daarom zichzelf niet voldoende (I.32). Met Croesus dreigt het dan ook al spoedig slecht af te lopen. Hij wordt gevangengenomen en bijna levend verbrand (I.86).

Uit het verhaal van Herodotus komt naar voren hoe sterk het menselijk verlangen naar een harmonisch leven is, maar ook hoe problematisch dat is. Wij willen in het kort ingaan op het punt van de grensoverschrijding (1) en op dat van toeval en lot (2).

(1) Diverse Griekse lyrieci en dichters wijzen er in mythische vorm op dat het een menselijke eigenaardigheid is, te verlangen naar voorspoed en geluk, hetgeen met grote gepassioneerdeheid gepaard gaat. Die gepassioneerdeheid (eros) is zo groot dat mensen nauwelijks of niet in staat zijn er grenzen aan te stellen, hoewel ze toch eindige wezens zijn. Zo gaat ongemerkt de menselijke overmaat aan verlangen over in overdaad en verblinding. De kracht van mensen is tegelijkertijd hun zwakte. Zoals Sophocles het in de *Antigone* uitdrukt: niets zeer groots overkomt het leven van de stervelingen buiten de verblinding om (Ant 613/4). Hoe dat te verklaren?

Het is opvallend dat een dichter als Sophocles juist in dit verband verwijst naar de menselijke hoop en het menselijk verlangen. We hebben hierboven gezien dat de hoop een dubbele betekenis heeft: enerzijds levensbevorderend, anderzijds verblindend. Sophocles wijst op die twee kanten. De hoop is voor veel mensen een voordeel, maar voor velen is hij ook het bedrog van lichtzinnige verlangens, zo stelt hij (Ant 615vv).

Hier wordt de kern van het probleem van zelfverwerkelijking en mislukking beschouwelijk weergegeven. Mensen hebben hun eigen zelfverwerkelijking niet in de hand, ze worden *gedreven* door hoop en verlangen. Maar de hoop stelt de werkelijkheid al snel rooskleurig voor. Kunnen mensen dan geen *scheidslijn* trekken tussen redelijke en onredelijke verlangens, tussen hoop en reële verwachting? Juist daar wringt de schoen. Allereerst betreft de hoop *ook* het inzicht van mensen in zichzelf. Daardoor hebben ze al spoedig illusies over hun mogelijkheden (illusies die nodig zijn om überhaupt iets te bereiken). Bovendien loopt degene die grote dingen wil (of dat nu in techniek, politiek of de liefde is) ook grote risico's. Hij moet verlangens hebben, die passies zijn in letterlijke zin. Die zijn niet het bezit van mensen. Mensen worden er juist door 'bezeten'. Wie tevoren zijn risico's beperkt tot het haalbare zal ook weinig bereiken. Het probleem van de menselijke overdaad en verblinding ontstaat doordat mensen hun grenzen overschrijden, maar daarmee ook het risico lopen de grens van hun eindigheid uit het oog te verliezen (zie Lardinois en Oudemans, NOM).

(2) Ook wanneer het mensen zou lukken hun hoop en verlangen binnen de perken te houden, blijft hun harmonie te onzeker, overgeleverd als mensen zijn aan fortuin en lot. Ook hier zijn de mythisch levende Grieken beschouwelijk in hun constatering dat mensen aan zulke factoren onderhevig zijn, maar er toch gewoonlijk in de hoop langsheen leven. Zoals *Aeschylus* het uitdrukt: hoewel ziekten mensen als een buurman op de huid zitten, zullen ze erlangsheen leven, todat ze er onverwacht mee geconfronteerd worden. Wij laten de hierboven door Herodotus beschreven wetgever *Solon* nu zelf aan het woord:

'Wij stervelingen, zowel goeden als slechten, hopen dat we zullen bereiken waarop we hopen, tot er dan ongeluk ontstaat, dan klagen we. De zieke hoopt gezond te worden, de arme rijk. Ieder streeft naar geld en gewin, ieder op een andere manier, als koopman of schipper, als handwerker, als zanger of ziener. Maar ook hij kan het komende ongeluk, hoewel hij het voorziet, niet afwenden'.⁴

Ten aanzien van dit probleem van de persoonlijke harmonie ziet men in de moderne filosofie iets gebeuren dat vergelijkbaar is met datgene wat we in de geschiedenis hebben gezien. Van oudsher is er een religieuze joods-christelijke opvatting waarin juist de hoop op een nieuwe mens centraal staat. Maar die religieuze opvatting wordt meer en meer naar de kracht van mensen zelf geprojecteerd, op rationeel-filosofische wijze.

Zo geeft *Cohen* weer hoe in de joodse religieuze gedachtengang wordt vertrouwd op verlossing en vrede (dit vertrouwen is z.i. meer dan hoop: het behoort tot de godskennis; RV 364).

‘Wij geloven niet meer aan de historische ervaring, die zich uitkeert als historische wijsheid dat het altijd zo was en altijd zo zal blijven, dat de mensen en de volkeren elkaar haten, en dat de haat een drijvende kracht van het menselijk bewustzijn zou zijn. Wij vertrouwen het pessimisme niet; wij verachten zijn wijsheid, omdat wij de zin van de wereld dieper en juist begrepen hebben’ (RV 523).

‘Het heil echter is de wereldvrede. Deze hoop moet de jood in zijn hart dragen en voeden. Hij is een geloofsartikel geworden. Monotheïsme en messianisme zijn naar elkaar toegroeid. Maar als de wereldvrede het innigste geloof van het religieuze bewustzijn is, moet de vrede een onfeilbare macht, een betrouwbare wegwijzer in het gemoed zijn. De vrede is de aard van de historische wereld in het teken van de religie. Daarom moet de vrede ook de geestelijke macht van het individuele bewustzijn zijn’ (RV 524).

‘De volkomenheid is het doel en de einder van de mens. Zo is ook de vrede het doel van de mens. Hij maakt alle andere doelen van de natuur en van de geest tot zijn middelen. Hij is eigenlijk de geest van de heiligheid. De vrede als het doel van de mens is de messias, die de mensen en de volkeren van alle tweespalt bevrijdt, de tweespalt in de mens zelf beslecht en ten slotte de verzoening voor de mens bewerkstelligt met zijn God’ (RV 529).

Als religieus vertrouwen op de toekomst van de mens is deze gedachtengang begrijpelijk en bevorderlijk voor het leven.

Het opvallende nu is dat in de moderne filosofie van de *Verlichting* de hoop op de toekomst van de mens niet meer religieus geduid wordt. Deze hoop wordt nu een heilsverwachting omtrent een verbeterde, beschaafde *mens in de historische toekomst*. Beroemd is de uitspraak van de Franse historicus *Turgot* in 1750:

‘De zeden worden stap voor stap verzacht, de menselijke geest wordt verlicht, afzonderlijke naties komen nader tot elkaar, handel en politiek verbinden ten slotte ieder deel van de aardbol, en de totale massa van het menselijk ras begeeft zich, door heen en weer te gaan tussen kalmte en opwinding, goed en kwaad, hoe langzaam ook, naar steeds grotere volmaaktheid.’⁵

De door ons al vaker geciteerde Duitse filosoof *Herder* meent weliswaar niet dat er sprake is van een algemene, progressieve verbetering van de wereld: dat is een fictie. Maar door het historisch wedervaren heen is er *Bildung*, opvoeding van de mens, vergroting van de *humaniteit*. Steeds opnieuw verjongt zich de humaniteit en trekt de mensen verder omhoog (Id. IX.230). Deze humaniteit die *Herder* wilde bevorderen is niet zomaar een antiek ideaal, ze is mede bepaald door de joods-christelijke hoop op een ‘nieuwe mens’, maar nu als hoop op een verbetering van de mens door de mens. Voor *Herder* is er niets hogers dan de humaniteit in de mens. Daarvoor zijn

r

‘ons onze fijnere zintuigen en verlangens, onze rede en vrijheid, onze tere en blijvende gezondheid, onze taal, kunst en religie gegeven’ (Id.XV.397). ‘Het is geen dweperij, te hopen dat, waar ook maar mensen wonen, ook eenmaal redelijke, billijke en gelukkige mensen zullen wonen’ (Id.XV.418/9).

Voor *Kant* is de hoop op verbetering van de mens verbonden met de *rede*. Voor hem is Verlichting het ontsnappen van de mens uit de onmondigheid waarvoor hij zelf de schuld draagt. Onmondigheid is het onvermogen om, zonder aan de leiband van anderen te lopen, het eigen verstand te gebruiken. Heb de moed je van je eigen verstand te bedienen, zo luidt het motto van de Verlichting (WhA 1).

Aan het vermogen tot zelfkennis schrijft Kant harmoniserende eigenschappen toe. Hij wijst erop dat het voor veel mensen weliswaar het prettigst is om hun leven lang onmondig te blijven, omdat dat de makkelijkste weg is. Maar, zo stelt hij, wanneer men mensen *vrijheid* geeft, dan is zelfkennis *onvermijdelijk* (WhA 2). Mensen werken zich zo vanzelf langzamerhand omhoog uit de toestand van onbeschaafdheid, wanneer ze ten minste niet met kunstgrepen in die toestand gehouden worden (WhA 8). Daarbij zijn bevrijding en reflectie volgens Kant de oorspronkelijke bepaling van de menselijke aard. Wie daartegenin gaat zou een misdaad begaan tegen de menselijke natuur en de heilige rechten van de mensheid (WhA 6). Hoewel Kant van mening is dat Herder teveel de nadruk legt op het menselijk geluk, en te weinig op de zedelijke plichten, brengt ook hij vrijheid en geluk met elkaar in verband:

‘De natuur heeft gewild dat de mens alles wat boven de mechanische organisatie van zijn dierlijk bestaan uitgaat, volkomen uit zichzelf produceert, en geen andere gelukzaligheid of volmaaktheid deelachtig wordt dan die welke hij zichzelf, vrij van instinct, door zijn eigen rede heeft verschaft.’⁶

In de twintigste eeuw nu wordt de gedachte dat mensen door opvoeding zelfinzicht kunnen verkrijgen, om aldus bevrijd te worden en een harmonisch bestaan te leiden, heel algemeen aangehangen. Wij willen ons hier tot een tweetal filosofen beperken:

(1) *Habermas*. De naoorlogse vertegenwoordigers van de neomarxistische kritische theorie die verenigd zijn in de Frankfurter Schule gaan uit van een Verlichtingsgeloof dat aan dat van Kant doet denken, zij het dat hier sterk de nadruk wordt gelegd op de maatschappelijke omstandigheden die de opvoeding tot mondigheid mogelijk moeten maken.

Zo is *Habermas* van mening dat mensen zich door reflectie kunnen losmaken uit de afhankelijkheid van machten die hen bepalen. Deze zelfreflectie is bepaald door het kennisbelang van de *emancipatie* (TWI 159). Het gaat daarbij om een soort kennis waarin inzicht en het menselijk belang bij vrijheid samenvallen. De macht van autoriteiten en tradities zou kunnen

worden vervangen door de kracht van inzichten en redelijke beslissingen (LSW 285). Wanneer mensen zich losmaken van bevoogding en onmondigheid, zou een toestand van universeel begripen van elkaar, zonder dwang, mogelijk zijn (UAH 100).

Hoe kantiaans Habermas denkt blijkt wel hieruit dat hij meent dat het belang van mensen bij mondigheid a priori kan worden ingezien (TWI 163). Hij noemt dit een anticiperen van het 'geslaagde leven' (TWI 164). Mensen moeten volgens hem wel uitgaan van de principiële toerekeningsvatbaarheid van alle mensen (ook al is die lang niet altijd in de werkelijkheid gerealiseerd). Want op dat uitgangspunt berust de *humaniteit* van mensen die nog niet volkomen van zichzelf vervreemd zijn geraakt (VB 120). Ingaan tegen het beginsel van bevrijding door reflectie is voor hem, net als voor Kant, een inbreuk op de menselijkheid van de mens.

(2) *Ricoeur*. Ricoeur is onder de indruk geraakt van de 'meesters van het wantrouwen', Marx, Nietzsche en Freud. Deze hebben het twijfelachtig gemaakt of mensen wel 'baas in eigen huis' zijn, of ze niet veel sterker bepaald zijn door krachten buiten hen dan door de dingen die ze zelf denken te doen. Door een teruggaan naar de oorspronkelijke krachten die mensen bepalen, een *archeologie*, laten zij zien dat mensen niet zo zijn als ze hopen te zijn. Het leven van mensen zit vol verborgen betekenissen en illusies. Daarom is een harmonisch leven vooralsnog niet bereikbaar. Mensen hebben er wel besef van *dat* ze bestaan, maar ze weten daarmee nog op geen stukken na *wat* ze zijn (CI 240). Maar volgens Ricoeur moet dit archeologisch perspectief worden aangevuld met een *teleologisch* perspectief. In eerste instantie zijn mensen wel bepaald door verborgen krachten, en daardoor zichzelf vreemd, maar ze kunnen zich daarvan bewust worden, ze kunnen zich hun eigen bestaan *toeëigenen* door reflectie. Zo kan de mens zichzelf in zijn werken hervinden (DI 51/2, CI 260).

Van een religieuze hoop op een vernieuwde mens kan men de kracht zien die blijkt in het leven van degenen die die hoop hebben. Maar die hoop *blijft*, door alle beschouwelijke weerleggingen ervan heen:

'Het verbazingwekkende is dat de kracht van dit geloof in een goddelijke bedoeling in de geschiedenis van de joden, juist dan een hoogtepunt bereikte, wanneer alle empirische zekerheid ertegen sprak' (Löwith WH 178).

'Ook de gelovige zal toegeven dat de beloften van het Oude en het Nieuwe Testament weliswaar door het feitelijk verloop van de gebeurtenissen steeds twijfelachtiger schijnen te worden; maar zijn geloof in onzichtbare dingen kan door geen enkel zichtbaar getuigenis worden geschokt' (WH 187).

Dit wordt problematisch wanneer de hoop tot een filosofisch uitgangspunt wordt, waarmee de werkelijkheid van de mens moet worden beschreven.

Dan zou er daadwerkelijk moeten worden aangetoond dat mensen inderdaad beschaafd worden, door reflectie bevrijd worden, humaner worden, en aldus een harmonisch bestaan kunnen bereiken. Maar dat is twijfelachtig:

– Willen mensen zich door reflectie bevrijden dan moet het mogelijk zijn dat ze zich opstellen *tegenover* de machten van traditie en taal die hen bepalen. Maar aan die mogelijkheid kan men vanuit beschouwelijk oogpunt twifelen. Met *IJsseling* kan men aan Kant vragen of er geen spanning bestaat tussen zijn eis tot zelf denken en de macht van de taal:

‘Worden de cultuur en het hele onderwijs niet *uiteraard* gekenmerkt door een zekere gewelddadigheid welke de mens vormt en hem maakt tot wat hij is? Is de mens wel ooit ‘heer en meester in zijn eigen huis’ en kan hij ooit in volle vrijheid beschikken over zijn eigen denken en spreken? Is de mens een wezen dat zijn taal zonder meer in zijn macht heeft, of is hij een wezen dat zich gehoorzaam in moet voegen in een taal die hij niet zelf heeft gemaakt?’ (RF 111).

Nu hebben filosofen als Habermas en Ricoeur, in tegenstelling tot Kant, veel aandacht voor de macht van taal en traditie, die mensen bepaalt. Maar zij menen dat mensen in beginsel in staat zijn om met taal over taal na te denken, om emancipatie te bewerkstelligen, of om tot zelf-toeëigening te komen. Het is dan de vraag of deze filosofen wel de eindigheid van het menselijk denkvermogen in ogenschouw nemen. Mensen kunnen niet *overall* over reflecteren. Daarvoor is hun denkvermogen te eindig (Gadamer RHI 74). Mensen kennen al snel, in hoopvolle verwachting, aan reflectie een schijnmacht toe. Maar ze zijn in werkelijkheid blijvend afhankelijk van omgangstaal en traditie (Gadamer RHI 73). De punten waarover mensen kunnen nadenken blijven het topje van een ijsberg van betekenissen die mensen overkomen. Wie zich met al zijn aandacht richt op één punt (bij voorbeeld zijn jeugdervaringen) zal al spoedig onbewust zijn op andere vlakken (bij voorbeeld economie of geschiedenis).

– Het is bovendien de vraag of reflectie, als ze al wordt uitgevoerd, veel zal uithalen. Veel menselijke gedragingen zijn op natuurlijke of op cultuurgronden al zinvol en redelijk zonder dat mensen erover nadenken. Reflectie voegt dan aan de betekenis weinig toe. Dat geldt bij voorbeeld de reflectie op de regels van de omgangstaal. In sommige gevallen zal reflectie zelfs averechts, want niet bevrijdend, werken. Wie ontevreden is over zijn omgang met zijn collega’s, en daar op bewuste wijze iets aan probeert te doen, kan bij voorbeeld zijn spontaneïteit verliezen, en zich nog verder van hen verwijderen.

In het algemeen is het een beschouwelijke waarheid dat *reflectie* en de *mogelijkheid van verandering* twee verschillende zaken zijn, die niet in elkaars verlengde hoeven te liggen. Zo kan zelfinzicht, vooral als het

beschouwelijk is, juist leiden tot een besef van geringheid, en niet tot bevrijding. Bovendien hoeft de reflectie die één persoon bevrijdt nog niet tot de bevrijding van anderen te leiden. Een heerser die, zoals *Stalin* dat deed, dagelijks aan de hand van *Machiavelli's* reflecties over machtoefening zijn bewustzijn verruimt met het oog op versterking van de eigen tirannie, draagt wel bij aan zijn eigen bevrijding maar niet aan die van anderen.

– Men kan ook twifelen aan de ethische grondslag van het geloof in emancipatie door reflectie. Deze bestaat hierin dat men stelt dat mensen *inhumaan* zijn wanneer ze niet op inzicht of bevrijding uit zijn, en dat dat a priori kan worden ingezien. Maar die gedachte is niet beschouwelijk. Hier wordt een Europese ethiek over humaniteit gebruikt om de werkelijkheid van de mens te beschrijven. Die ethiek is echter cultureel relatief, en dekt bovendien lang niet alle menselijke levensuitingen die in feite voorkomen. Wie met Kant stelt dat men zonder bevrijding tegen de mensheid ingaat, of met Habermas meent dat gericht zijn op redelijke overeenstemming tussen mensen 'fundamenteler' is dan strijd of concurrentie (WHU 174/5) stelt een hoopvolle waarde in zijn beschrijving voorop, en gaat daarmee deels langs de werkelijkheid heen.

Daartegenover wil een beschouwelijke antropologie de regels vinden voor menselijke levensuitingen zoals ze *zijn*. Zij kan geen onderscheid maken tussen 'eigenlijk menselijk' en 'inhumaan'. Zij noemt iets pas niet-menselijk wanneer het *niet bij mensen voorkomt*. Zij constateert dat lang niet alle mensen uit zijn op reflectie en bevrijding, zeker niet van andere mensen, en ook dat mensen daarmee niets aan menselijkheid verliezen. In feite is dit verlangen van marginale betekenis. Mensen staan vaker in afhankelijkheidsverhoudingen (leraar-leerling, bedrijfshiërarchie, staatshiërarchie) dan in gelijkwaardige posities. Eerder kan men zeggen dat afhankelijkheidsverhoudingen universeel zijn en dus de condition humaine bepalen. Het is merkwaardig dat de gedachte van een ideologieën doorbrekende reflectie *zelf* een hoopvolle mythe is die de menselijke werkelijkheid wel bevordert, maar toch versluiert.

– Tenslotte is het geloof in bevrijding door reflectie, op feitelijke gronden onaannemelijk. In de loop van de geschiedenis zijn mensen vanuit antropologisch gezichtspunt niet of nauwelijks veranderd. Het misschien wel meest cultureel gevormde volk dat ooit heeft bestaan, het Duitse, heeft zich op het gebied van vrijheidsbenaming in de twintigste eeuw aan die vorming weinig gelegen laten liggen.

Een werkelijke bevrijding en dus harmonisering van mensen door reflectie is ook buitengewoon onaannemelijk op filosofische gronden, omdat een *werkelijke* verandering in de menselijke levensvorm zoals die al tienduizenden jaren bestaat, zou vergen dat ook het *menselijk lichaam* zou veranderen. Een verandering die niet het lichaam maar alleen denken of gedragingen betreft,

kan niet meer dan marginaal zijn. Het is heel wel mogelijk dat het menselijk lichaam verandert. Dat kan echter alleen gebeuren door een evolutionaire aanpassing. Maar zulke aanpassingen vinden niet, zoals historische veranderingen, plaats in termen van eeuwen, maar van tienduizenden jaren. Een culturele of historische bevrijding of bewustwording die niet ook het menselijk lichaam betreft is instabiel, zal spoedig veranderen, en is dus vanuit antropologisch gezichtspunt oppervlakkig (al kan er vanuit cultureel of historisch oogpunt sprake zijn van een ware omwenteling).

In niets blijkt het hybride karakter van het denken over menselijke harmonie door emancipatie duidelijker dan in de idee dat mensen door de geschiedenis heen werkelijk veranderen. Als religieuze hoop is die idee nuttig en begrijpelijk. Maar als filosofische gedachtengang is ze aanwijsbaar onjuist. Wanneer mensen in de geschiedenis op meer dan marginale wijze zouden veranderen, zouden ze elkaar niet meer kunnen herkennen. Maar mensen uit verschillende perioden en culturen zijn in werkelijkheid heel goed te begrijpen, en laten in de verschillende melodieën van hun leven het gelijkblijvend grondthema zien. Löwith geeft dit als volgt weer:

‘De meest triviale uitdrukking voor het tijdshistorisch bewustzijn van de heden-daagse mens is het spreken van de “overgang” naar een nieuw tijdperk en het daarmee strokend spreken van een “tot nu toe bestaande” en een “toekomstige” mens, alsof de geschiedenis de mensen ooit geleerd zou hebben een ander te worden en zich te veranderen. Weliswaar blijkt in de geschiedenis de mens, als in een vergrotende en vergroevende spiegel, maar niet steeds als een ander, maar als steeds dezelfde. De mens heeft al diverse overgangen doorstaan, en is die tebovengekomen, zonder dat hij ooit is opgehouden te zijn wat hij altijd al was. Ook het onderscheid tussen cultuur en barbarij laat onder verschillende omstandigheden diezelfde natuur van de mens zien, die aan het begin van de geschiedenis niet minder mens was dan hij aan het einde ervan zal zijn’ (KGE 160).

‘Als de mens van nu volledig anders zou zijn dan die van gisteren of van een paar duizend jaar geleden, dan zouden we mensen van voorbije tijden en vreemde culturen in het geheel niet kunnen begrijpen, en ook niet kunnen deelnemen aan hun voortbrengselen. En zelfs als we aannemen dat er een historische verandering zou zijn in het wezen van de mens, dan zou ook die alleen kunnen plaatsvinden, wanneer de mens in alle wisseling en verandering wezenlijk dezelfde blijft, want alleen wat blijft kan ook veranderen. In het andere geval zou men het veranderde en gewijzigde helemaal niet als zodanig kunnen kennen’ (KGE 161).

Menselijk gedrag heeft, door pogingen tot reflectie en emancipatie heen, een grote mate van constantheid. Men kan zich wel proberen te emanciperen aan een passie als agressie, bijvoorbeeld door ideologieën over klassen, produktiewijzen en politieke systemen te bekritisieren. Dat neemt niet weg dat er geen menselijke samenleving bestaat, noch bestaan heeft, zonder agressie en geweldpleging, en evenmin een samenleving zonder hiërarchieën in macht.

De opvatting van Marx dat mensen van nature culturele wezens zijn is

onbestreden. Maar de gedachte, dat daarom uiteindelijk de mens zichzelf maakt op redelijke wijze, is dat niet. Het ligt wel degelijk in *de* natuur van *de* mens om agressief te zijn (bij voorbeeld wanneer anderen zijn territorium bezetten), en om zich in hiërarchieën te verdelen. Het prometeïsch beeld van een mens die zichzelf op redelijke wijze maakt, is als religieuze opvatting begrijpelijk – er zijn echter geen beschouwelijke argumenten voor te geven.

Wij concluderen dat een bevrijding van mensen door reflectie en daarmee een actieve harmonisering van hun bestaan, niet op beschouwelijke argumenten berust. Een beschouwelijke opvatting van reflectie is een heel andere. Wij willen hier slechts in het voorbijgaan verwijzen naar de klassiek-Griekse opvatting over reflectie: het ‘ken uzelve’. Voor de Grieken betekende dit niet: wordt bewust en dus vrij, maar: tracht in te zien dat u als mens slechts een eindig wezen bent dat zich niet kan meten met de andere krachten in de kosmos. Daarbij verwachten de Grieken niet dat ze zich door die oproep ook werkelijk zouden matigen. Zij wisten maar al te goed dat in de menselijke tendens, meer te willen zijn dan men als mens is, *zowel* de grootheid *als* de geringheid van de mens ligt. Wij laten *Schadewaldt* aan het woord over de klassiek-Griekse omschrijving van de mens zoals die bij voorbeeld bij Sophocles te vinden is:

‘Zo drijft de overweldigende prestatie waardoor (de mens) zich boven de dierenwereld tot de cultuurwereld verheft hem almaar verder en verder. Juist de mens met grote geestelijke kracht vervalt in die edele overmoed die de Grieken “hybris” noemen, en die de god van Delfi zijn “ken uzelve” voorhoudt. Die overmoedige mens kent zichzelf niet. Hij heeft in overdaad aan kracht de grenzen uit het oog verloren, en dat is het ogenblik waarop de godheid hem in het onheil stort’ (SL 54).

8.5 Hoop op persoonlijke harmonie (passief)

Denkers in het oude Griekenland waren ervan overtuigd dat het menselijk leven van passiviteit doortrokken is. In mythische vorm hadden zij een beschouwelijke opvatting over de betekenis van het wedervaren. Zo stelt de tragediedichter *Aeschylus* dat iedere mens die handelt kan verwachten dat hij ook dingen zal moeten ondergaan (Ag 1564, Ch.313). Naar zijn mening zal geen der mensen zijn hele leven zonder smart doorlopen (Ch 1018). Nu zien zij in dat mensen niet zonder meer bepaald zijn door wedervaren, maar er een houding tegenover kunnen innemen: bij voorbeeld moed of berusting. Maar zij blijven beschouwelijk in die zin dat zij niet menen dat mensen *altijd* in staat zijn leed, ongeluk of onrecht te verdragen. Dat zou een

hoopvolle opvatting zijn. De meest hoogstaande figuren uit de tragedies kunnen toch (of juist daardoor?) hun leed niet altijd dragen en beklagen zich. Zo weet *Cassandra* in Aeschylus' *Agamemnon* dat ze moet sterven. Ze bereidt zich daarop voor en zegt dat ze het zal aandurven (Ag 1290). Toch kan ze er zich even later niet van weerhouden haar lot te bejammeren (Ag 1303, 1313). Ook de moedige *Antigone* bij Sophocles durft wel te sterven, maar klaagt er toch over dat ze de zon niet meer kan zien en voor haar tijd sterft (Ant 844/53). Deze auteurs zijn beschouwelijk omdat ze erkennen dat mensen soms een harmoniserende houding kunnen innemen tegenover wedervaren als de dood, maar dat dat niet altijd mogelijk is.

Ook hier geldt dat *filosofische* opvattingen over het dragen van wedervaren niet altijd even beschouwelijk zijn als de op mythen berustende tragedie. Vaak hebben filosofen, ook wat de mogelijkheid om passieve harmonie in het leven aan te brengen betreft, een meer hoopvolle dan beschouwelijke opvatting. Wij zullen enkele manieren bespreken waarop mensen een *houding* aannemen tegenover wedervaren dat zij niet door activiteit kunnen veranderen of voorkomen. Dit aannemen van een houding van zingeving (1), op zich nemen (2), gelatenheid (3) of instemming (4) is een merkwaardige vorm van 'actieve passiviteit' die wij het uitoefenen van *draagkracht* noemen.

1. Zingeving in groter verband

Een belangrijke manier om wedervaren, dat de harmonie van het leven dreigt te doorbreken, aanvaardbaar te maken is te proberen het een zinvolle plaats te geven in het geheel van het leven. Zo is het verlies van een geliefde persoon vaak problematisch, maar het wordt aanvaardbaar wanneer men stelt dat het een 'rijping' in het eigen leven heeft bewerkstelligd, of dat men er een 'ervaring rijker' door is geworden.

We hebben al eerder gezien dat het wedervaren van de dood moeilijk te verenigen is met de verlangde harmonie van het leven. Ook daartegenover is een houding van zingeving een manier van harmonisering. Zo vinden velen de dood van slachtoffers in een godsdienststrijd of een revolutie zinvol: zij worden beschouwd als de humus voor het geluk van toekomstige generaties.

Als het niet mogelijk is om de dood een zinvolle plaats te geven binnen het leven wordt hij vaak toch aannemelijk gemaakt binnen een bovennatuurlijke orde. Zo is *Socrates* van mening dat de dood niet hoeft te worden gevreesd omdat mensen weliswaar niet weten wat er na hun dood gebeurt, maar die toestand in elk geval niet slechter kan zijn dan die welke het leven biedt (Plat Ap 40 C/D). Volgens hem kan een goed man geen kwaad overkomen in het leven of in de dood, omdat de goden hem niet zullen verwaarlozen (Ap 41D)

Wie vrij is van onrecht en goddeloze daden zal volgens Plato zijn leven kunnen loslaten vol goede hoop, vriendelijk en welwillend (Rep 496E). Ook in het christelijk denken wordt het sterven vaak zinvol gemaakt door te wijzen op een *loon* voor goede mensen na de dood, of door te hopen op een *opstanding*. Sommigen geloven zelfs in een *eeuwig leven* na de dood.

2. *Op zich nemen*

Een speciale vorm van de hoop op integratie van wedervaren via het aan-nemen van een houding, is aan te treffen in de opvatting dat mensen wel overgeleverd zijn aan onrecht, pijn en dood, dat ze hun lot niet kunnen ontlopen. Maar volgens deze opvatting kunnen mensen toch *kieszen* om het wedervaren dat hen bepaalt vrijwillig op zich te nemen. Wie ziek is kan zich in zekere zin bevrijden en zo harmonie verwerven door zijn ziekte moedig te verdragen, deze zelfs als het ware op zich te nemen alsof hij zelfgekozen was. Wij geven een drietal voorbeelden van deze gedachtengang.

(a) *Sartre* beschrijft in *De heilige Genet* het leven van de tuchthuisboef en auteur Genet. Deze was er door zijn ongelukkige familieachtergrond als het ware toe voorbestemd een misdadiger te worden. Dat was een pijnlijke noodlottigheid, en toch kon Genet zich daar volgens Sartre op één manier van bevrijden. Door zelf te kiezen voor het al bepaalde lot:

‘Genet heeft besloten te zijn wat hij al is, of eventueel: het is in hem besloten. De vloek waarmee hij, vanaf het verre verleden tot aan de huidige dag toe, beladen was, neemt hij nu zelf in handen en hij projecteert hem voor zich uit: hij zal de toekomst zijn. Hij was een dwang; hij maakt hem tot zijn roeping. Hij beschouwde hem als een gegeven feit, op grond van een verkeerde erfelijke aanleg; nu wordt hij een waarde, een imperatief’.⁷

(b) Een vergelijkbare opvatting huldigt de geschiedfilosoof *Spengler* ten aanzien van de manier waarop men als persoon moet reageren op de onvermijdelijke neergang van een cultuur. Het lot van zo’n neergang kan men volgens Spengler niet beïnvloeden, maar men kan er toch zin aan geven, en wel door het op zich te nemen:

‘Wij hebben deze tijd niet *gekozen*. Wij kunnen er niets aan veranderen dat wij als mensen niet op het toppunt van een rijpe cultuur geboren zijn. Alles hangt ervan af dat men zich deze toestand, dit *noodlot*, voor ogen stelt. Het staat ons niet meer vrij om dit of dat te verwerkelijken, maar het *noodzakelijke of niets*. Dit als “goed” te ervaren kenmerkt de mens van de feiten’.⁸

(c) Het is niet onmogelijk dat *Heidegger* in zijn *Sein und Zeit* beïnvloed is door de opvattingen van Spengler. Op ontologisch niveau doen zijn opvat-

tingen eraan denken. Heidegger stelt, zoals we al eerder hebben opgemerkt, dat mensen *aangewezen* zijn op de werkelijkheid en op zichzelf zoals ze nu eenmaal zijn. Maar volgens hem hoeft deze geworpenheid mensen niet van hun 'eigenlijke zelfwording' af te brengen. Zij kunnen die *op zich nemen*. De mens wordt dan op eigenlijke wijze wat hij altijd al was. De mens die naar de toekomst leeft moet bij voorbeeld zijn eigen verleden aanvaarden en het meedragen (SZ 325/6).

Heidegger wijst ook op het tegelijk onontkoombare en onzekere lot van de dood. Maar ook die doorbreking van de zelfwording kan volgens hem de mens opnemen in zijn eigen mogelijkheden door hem onder ogen te zien en zo te dragen. Mensen kunnen de dood niet achterhalen of voorkomen, maar ze kunnen hem op zich nemen en erop vooruitlopen (SZ 250, 382).

3. *Gelatenheid*

Heideggers opvattingen in *Sein und Zeit* kan men op een paradoxale manier activistisch noemen. Het op zich nemen van de dood en het vooruitlopen erop helpt mensen niet de dood te ontlopen, maar het is wel een uiting van kracht, het is een heroïsche houding die het wedervaren op zich neemt. Opvallend is dat hij in latere geschriften een *passievere* houding aanneemt. Hij heeft dan een filosofie van de *gelatenheid* waarin het wedervaren niet actief op de schouders wordt genomen, maar waarin het gaat om een passieve *ontvankelijkheid* ervoor. (Weliswaar gaat het Heidegger om gelatenheid tegenover het zijnsgebeuren als zodanig, terwijl wij concrete toepassing daarvan op het oog hebben). In Heideggers filosofie gaat het nu niet meer om een gedecideerd, resoluut dragen, maar om een openstaan voor wat er kan gebeuren (Löwith HDZ 15).

Opvattingen over de mogelijkheid van deze gelatenheid zijn al heel oud. Bij tragici vindt men bij voorbeeld de gedachtengang dat mensen verstandig zijn wanneer ze zich schikken in hun lot (Aeschylus Prom 936). Maar pas in de *stoïcijnse* leer is dit een algemene filosofie geworden. (En daarmee ook een hoopvolle mythe). Voor de Stoa geldt dat een wijs man niet werkelijk geraakt kan worden door wedervaren. Ziekte, pijn, angst of teneergeslagenheid raken de wijze niet, want die is bereid om alles wat hem kan overkomen tot zich toe te laten (zie Festugière EPG 279). Dit hoeft er niet toe te leiden dat men zich als een kluizenaar terugtrekt uit de wereld, in tegendeel. Gelaten mensen doen alles wat anderen ook doen, zoals het bedrijven van politiek. Maar zij menen in staat te zijn alles los te laten zodra de omstandigheden dat vereisen. Bij voorbeeld: als er een dictatuur ontstaat trekt de stoïcijn zich terug uit de politiek.⁹

Deze opvatting komt duidelijk naar voren in de opvatting van de laat-stoïcijn *Epictetus*. Die stelt dat er dingen zijn die mensen wel, en dingen die ze

niet in de hand hebben. Welnu, wat de laatste betreft moeten mensen niet gaan verlangen naar dingen die niet in hun macht liggen. Dan worden ze ongelukkig. Men moet het leven als een strand zien, waar men tijdelijk wat bezit kan vergaren. Maar elk moment kan men geroepen worden door de stuurman, en het leven moeten verlaten. Men moet zulke mogelijkheden lijdzaam aanvaarden, en dus niets in het leven willen vasthouden. Men moet het leven zien als een spel, waarin men elk moment zijn rol moet kunnen teruggeven. (Ench 1-18).

In deze visie van de gelatenheid (of *patientia*) wordt gesteld dat mensen ondanks kakofonisch wedervaren een harmonisch leven kunnen bereiken door de kakofonie tot zich toe te laten en te aanvaarden. Dit is een houding van onvoorwaardelijke berusting in het lot, of dat zich nu uit in aardbevingen of in oorlogen (Löwith CV 187).

4. *Instemming*

In een geschrift als het *Discours de la méthode* volgt Descartes de stoïcijnse opvatting dat mensen beter hun eigen verlangens kunnen veranderen dan de fortuin. Op die manier kan men zich ervan weerhouden dingen te willen die men toch niet kan krijgen (DM 25).

Maar er is ook een andere opvatting bij Descartes te vinden, die men christelijk-religieus kan noemen. Hij stelt dat God oneindig volmaakt is, en dat mensen daarom moeten inzien dat de dingen die hun overkomen door hem gezonden zijn; 'Wij merken dat wij zozeer van nature geneigd zijn om Hem (God) te beminnen dat wij zelfs vreugde ontleen aan onze smarten, door te denken dat Zijn wil zich voltrekt in het gegeven dat wij die smarten ontvangen'.¹⁰ Wie in deze houding van het beminnen van God en Zijn Schepping verkeert vreest volgens Descartes noch de dood, noch smarten of ongelukken meer.¹¹

In een opvatting als deze gaat het om meer dan lijdzaamheid tegenover het wedervaren, er wordt positieve betekenis aan toegekend. Het wordt bemind als deel van de goede schepping. Door instemming met het goddelijk plan wordt de harmonie hersteld.

In de twintigste eeuw heeft Ricoeur deze gedachte van de instemming met de schepping uitgewerkt. Zijns inziens moeten mensen instemmen met de beperktheid van hun *karakter*. Anders is er geen 'harmonieuze', maar alleen een 'paradoxe' oplossing voor het probleem van het wedervaren (VI 350). Dat geldt ook voor de macht van het *onbewuste*:

'Ik moet erin *toestemmen* elke betekenis voort te brengen op een fundament van on-zin, alle macht uit te oefenen in een context van dreigende krachteloosheid. Men moet instemmen met het duistere, met het verborgene dat altijd het verschrikkelijke kan worden' (VI 384).

Dat geldt wat Ricoeur betreft ook voor het wedervaren dat uit het *leven* voortkomt, zoals dood, geboorte, wording en verwording: 'Ik zeg: dit is mijn plaats, ik neem hem aan. Ik wijk niet, ik stem erin toe. Het is goed zo, want "alle dingen dragen bij aan het welzijn van degenen die God beminnen, van diegenen die geroepen zijn volgens Zijn opzet"' (VI 439). Zo kan men volgens Ricoeur afzien van het eigen standpunt en het geheel van de schepping beminnen (DI 526). (Zoals we hieronder zullen zien onderkent Ricoeur wel de eindigheid en relativiteit van de instemming.)

Alle vier hierboven beschreven houdingen tegenover wedervaren dat de menselijke harmonie bedreigt, laten iets reëls zien. Mensen hebben het specifieke vermogen van de draagkracht (Oudemans VM 217-222, 228-259). Mensen hebben niet alleen de kracht om te beheren en te verkeren, maar ook om te verdragen.

Het is echter de vraag of mensen die eindig zijn in hun vermogen van beheer en verkeer niet evenzeer eindig zijn in hun draagkracht. Dat zou tot gevolg hebben dat mensen wel kunnen hopen op passieve harmonie, maar dat ze die lang niet altijd kunnen verwerven. Om dit te onderzoeken gaan wij de vier houdingen nog eens na.

ad 1. Zingeving in groter verband

Het is de vraag of de opvatting die wedervaren in groter verband wil zien, in ieder opzicht beschouwelijk is. Ziet degene die bij voorbeeld het verlies van een geliefde als zinvol beschouwt werkelijk zijn wedervaren onder ogen of wendt hij zich er op die manier juist van af? Die vraag geldt zeker voor opvattingen die de dood in een bovennatuurlijke orde willen integreren. Voor zo'n orde zijn geen andere argumenten aan te voeren dan die van de hoop die van de zichtbare werkelijkheid afwendt. Een bovennatuurlijke orde waarin de dood zinvol is, zoals Socrates die aanneemt, wordt zeker niet algemeen aangehangen. (Zo is voor een auteur als Homerus de onderwereld waar men na zijn dood heen gaat bepaald geen prettig oord. Men kan volgens de dode Achilles beter slaaf zijn in de bovenwereld dan koning van de onderwereld (Od XI.488/491).)

ad 2. Op zich nemen

Het is de vraag of mensen die zeggen dat ze altijd harmonie kunnen bereiken door kakofonieën op zich te nemen, dat ook werkelijk kunnen. Heidegger bij voorbeeld was zich er terdege van bewust dat de eigenlijke houding van het op zich nemen van de dood een uitzonderingstoestand is. Gewoonlijk leven mensen oneigenlijk, ze gaan in vergetelheid langs de dood heen. En is

iedereen, zo kan men verder vragen, wel zo sterk als de *heilige* Genet? Deze is juist een uitzonderingsgeval. De meeste mensen kunnen hun lot niet zo tot het hunne maken.

ad 3. Gelatenheid

Wij hebben er al op gewezen dat denkers in het klassieke Griekenland beschouwelijk waren, omdat ze er niet a priori van uitgingen dat mensen *altijd* leed of onrecht zouden kunnen verdragen. Ook Aristoteles is nog van mening dat niet van iedereen de kracht verwacht kan worden om alle leed te verdragen. Een figuur als Priamus (de vader van de leiders van Troje) heeft zoveel te verduren gehad, dat zijn leven wel nooit gelukkig zal worden (EN I.1100a 5vv, X.1177a-1179a). Pas in de filosofie van de Stoa is de gelatenheid een algemeen filosofisch principe geworden, en daarmee tot een hoopvolle mythe. Wie kan immers zeggen dat hij werkelijk in staat is om alles wat hem kan gebeuren te verdragen? Daar is een specifieke psychische constitutie voor nodig die maar weinig mensen hebben. En het is de vraag of die weinige mensen de houding van lijdzaamheid onder alle omstandigheden kunnen volhouden.

ad 4. Instemming

We hebben hierboven gezien dat Ricoeur een filosofie van de instemming met de schepping verdedigt. Men kan zich vanuit beschouwelijk oogpunt afvragen of dit vermogen tot instemming niet eindig en relatief is. Dat erkent ook Ricoeur. Naar zijn mening is de daad van instemming te allen tijde *onvoltooid*. Mensen kunnen niet verwachten dat zij op volmaakte wijze de droefheid om onbepaaldheid en relativiteit in vreugde kunnen veranderen. Misschien kan niemand tot de grens van de instemming gaan. Behalve eindigheid is er bovendien het schandaal van het kwaad – daarmee kunnen mensen niet zomaar instemmen (VI 451).

Daar komt bij dat instemming met de schepping afhankelijk is van een religieus geloof. Zij kan er slechts zijn wanneer degene die instemt meent dat de wereld een schepping van een goede God is, en wanneer hij kan hopen op verbetering (zie Ricoeur VI 451). Als religieus verlangen is dat begrijpelijk en zinvol. Maar een dergelijk religieus vertrouwen kan niet een betrouwbare filosofische leidraad zijn voor het beoordelen van het wedervaren in het menselijk leven. Wie slechts over de negatie mediteert in de brandende hoop die te overstijgen (VI 419), kan niet verwachten dat hij beschouwelijk inzicht verkrijgt in harmonie en kakofonie van het leven.

Vanuit beschouwelijk oogpunt moet men zeggen dat de hoop op harmonie nodig is in het menselijk leven, maar niet allesbepalend. Soms zijn mensen

nieuwsgierig naar de werkelijkheid van de condition humaine. Dan zien zij in dat het menselijk leven een verstrengeling van kakofonische en harmonische motieven is.

Noten

Inleiding

1. Wij hebben een brede opvatting van ethologie. Wij begrijpen daaronder niet alleen de bestudering van het gedrag van dieren, maar ook de vergelijking tussen dieren en mensen.

Hoofdstuk 1

1. F. D. E. Schleiermacher, *Ueber den Begriff der Hermeneutik*, Sämtl. Werke, III.3. 1835, 349.
2. J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, Frankfurt 1967, 21/2 (1774).
3. J. G. Herder, *Id.*, Bk. IX, par. 1.

Hoofdstuk 2

1. A. Portmann, *Biologie und Geist*, 1956 215vv.
2. Q. Wright, *A study of war*, 2, Chicago 1965, 100.
3. E. A. en B. T. Gardner, Teaching sign language to a chimpanzee, in: Seligman and Hager, *Biological boundaries of learning*, Englewood Cliffs 1972, 398-417 (zie Wilson HN 26).
4. R. Descartes, *Brief aan Elisabeth*, 28-6-1643, AT III, 691/2.
5. H. Diels en W. Kranz, *Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann 1974, I.12, A30.
6. D. Morris, *De naakte aap*, 6, Utrecht 1969, 178/9. (Oorspr: *The naked ape*, 1967).

Hoofdstuk 4

1. M. Herskovits, *Man and his works*, New York 1967, geciteerd in: Lemaire WK 92.
2. F. P. Murdoch, The common denominator of culture, in: R. Linton (ed.), *The science of man in the world crisis*, New York 1945, 124vv.
3. W. Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley 1979, 40/1.

4. Sommigen verdedigen de opvatting dat het toelaten van incest in een groep leidt tot *inteelt*. Gevolg daarvan zou zijn: fysiek slecht toegeruste mensen. Dat zou weer inhouden dat een groep die de last van inteelt te dragen heeft minder succes in het overleven heeft dan een groep die inteelt verbiedt. Gevolg daarvan zou geweest kunnen zijn dat de tendens tot het vermijden van seksueel contact met naaste verwanten in de loop van de evolutie is geselecteerd (Wilson HN 37/9).
5. E. B. Tylor, *Primitive culture I*, New York 1968, 16 (1871).
6. J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755, 171.
7. L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1951, 454 (1910).
8. M. Eliade, *Myths, dreams and mysteries*, 25/6, geciteerd in: M. Eliade, *Myth and Reality*, New York 1963, 184.
9. R. E. Künzel e.a., Cultuur en mentaliteit, in: *Algemene geschiedenis der Nederlanden I*, Haarlem 1981, 410.
10. Plato, Tim 29a, 90a, 92c.
11. J. M. de Jong, C. J. Dippel, *Geloof en natuurwetenschap I*, Den Haag 1966, 20/4.
12. M. B. De Jong, *Claustrum versus saeculum*, Symposion III/1, 1981, 46/65;
M. B. de Jong, Monniken, ridders en geweld in elfde-eeuws Vlaanderen, *Sociol. Gids*, mei/aug. 1982 (29), 279-295.
13. C. Lévi-Strauss, AS 17, 22, 28, 30, 41/4, 224/5, 305, 314, 319.

Hoofdstuk 5

1. Bacon, *Novum organum*, II. 52.
2. A. Gehlen, Anthropologische Ansicht der Technik, in: *Technik im technischen Zeitalter*, 1965.
3. W. F. Hermans, *Het sadistische universum*, Amsterdam 1966, 63/5.
4. W. Toman, *Kleine Einführung in die Psychologie*, 1968, 133/4.

Hoofdstuk 6

1. K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin 1974 (1857/8).
2. C. Lévi-Strauss, *Mythologies III*, Paris 198, 422.
3. A. Lardinois, *Denken en denkers over slavernij in het klassieke Athene*, V.U. 1982.
4. E. Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Darmstadt 1967, 81 (1927).
5. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate* (Vert. J. Hemelrijk), Arnhem 1968, 29 (1487).
6. F. Engels, *Anti-Dühring*, Werke 20, Berlin 1973, 264 (1878).
7. L. Feuerbach, *Sämtliche Werke X*, 1846, 167.
8. E. Levinas, *De plaatsvervanging*, Baarn 1977, 109 (Vert. Th. De Boer) (Oorspr: La substitution, *Revue phil. de Louvain*, 66 (1968), 487/508).

Hoofdstuk 7

1. M. Buber, *Werke III*, München en Heidelberg 1962, 264, geciteerd in: D. Tiemersma, Bubers visie op de mens, in: J. Sperna Weiland (ed.), *Martin Buber*, Baarn 1978, 35.
2. Zie J. Bartels, Enkele uitgangspunten van het historisch-materialistisch denken, in: Kwant en IJsseling (ed.), *Filosoferen*, Alphen 1978, 47.
3. Zie L. Berger en B. Berger, *Sociologie, een biografische opzet*, Baarn 1981 (1972), 111; en D. G. Mandelbaum, Sociale groeperingen, in: H. L. Shapiro (ed.), *Culturele Antropologie*, Utrecht 1965, 224.
4. *NRC/Handelsblad* 27-6-1981, 9.

Hoofdstuk 8

1. Augustinus, *De civitate dei XII*, 20 (21).
2. Zie verder Cohen RV 307vv.
3. K. Marx. Die Revolution von 1848 und das Proletariat, in: *K. Marx als Denker, Mensch und Revolutionär*, Berlin 1928, 41.
4. *Solon Fragmenten*, 34.
5. A. R. J. Turgot, *Oeuvres I*, Paris 1913/23, 215.
6. I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *Ausgewählte kleine Schriften*, Hamburg 1965, 7 (1784).
7. J-P. Sartre, *De heilige Genet*, Utrecht 1962, 41/2 (Vert. B. J. Kouwer) (Oorspr: *Saint Genet, comédien et martyr*).
8. O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München 1923, 62, 55.
9. Seneca, *De Otio*, III.2. Zie Festugière EPG 144/5.
10. R. Descartes, *Brief aan Elisabeth, 15-9-1645*, AT IV 291/2.
11. R. Descartes, *Brief aan Chanut, 1-2-1647*, AT IV 609.

Literatuur

Aeschylus	Ag	Agamemnon.
Aeschylus	Ch	Choephoroe.
Aeschylus	Eum	Eumenides.
Aeschylus	Prom	Prometheus vinctus.
K.-O. Apel	TP	Transformation der Philosophie Be 1, 2, Frankfurt 1973.
Aristoteles	EN	Ethica Nicomachea.
A. Blok	AP	Antropologische perspectieven, Muiderberg 1977.
R. Boehm	KGT	Kritiek der grondslagen van onze tijd, Baarn 1977 (Oorspr: Kritik der Grundlagen des Zeitalters, 1974).
Th. De Boer	GKP	Grondslagen van een kritische psychologie, Baarn 1980.
J. Bowlby	AL	Attachment and Loss, 1, 2, Harmondsworth 1978 (1969).
M. Buber	DP	Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1979 (1954).
M. Buber	UB	Urdistanz und Beziehung, Heidelberg 1978 (1950).
J. Burckhardt	WB	Weltgeschichtliche Betrachtungen, Stuttgart 1978 (1870).
E. Cassirer	EM	An essay on man, New Haven and London 1962 (1944).
H. Cohen	RV	Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums Darmstadt 1966.
C. Darwin	OS	On the origin of species, London 1859
J. Derrida	MB	La mythologie blanche, in: Marges de la philosophie, Paris 1972.
J. Derrida	RM	Le retrait de la métaphore, in: Poésie 7, Paris 1978.
R. Descartes	AT	Oeuvres de Descartes, ed. C. Adam et P. Tannery.
R. Descartes	DM	Discours de la méthode (1637).
R. Descartes	Med	Meditationes de prima philosophia (1641).
W. Dilthey	GS	Gesammelte Schriften, Leipzig und Berlin 1927vv.
E. R. Dodds	GI	The Greeks and the irrational, Berkeley 1951.
M. Douglas	PD	Purity and danger, an analysis of the concepts of pollution and taboo, London 1980 (1966).
M. Douglas	NS	Natural symbols, Harmondsworth 1973 (1970).
M. Douglas	MRC	The effects of modernization on religious change, Dae-dalus, Winter 1982.

W. Dray	LEH	Laws and explanation in history, Oxford 1957.
I. Eibl-Eibesfeldt	LH	Liebe und Hass, zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen, München 1980 (1970).
I. Eibl-Eibesfeldt	SA	Stammesgeschichtliche Anpassungen im Verhalten des Menschen, in Biologische Anthropologie II, Stuttgart 1972.
M. Eliade	MR	The myth of the eternal return, Princeton 1974 (Oorspr: Le mythe de l'éternel retour, 1949).
N. Elias	PZ	Ueber den Prozess der Zivilisation I, Bern 1969.
Epictetus	Enc	Encheiridion.
A. J. Festugière	EPG	Etudes de philosophie grecque.
L. Feuerbach	GPZ	Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Frankfurt am Main, 1967 (1843).
A. Flew	RA	A rational animal, Oxford 1978.
D. Forde/M. Douglas	PE	Primitieve economieën, in: H. L. Shapiro (ed.), Culturele antropologie, Utrecht 1965.
M. Foucault	MC	Les mots et les choses, Paris 1966.
J. Frazer	GB	The golden bough, a study in magic and religion, London 1922.
N. H. Frijda	BG	De betekenis van de gelaatsexpressie, Amsterdam 1958.
H-G. Gadamer	WM	Wahrheit und Methode, Tübingen 1972 (1960).
H-G. Gadamer	RHI	Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik in: Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt 1971.
H-G. Gadamer	VZW	Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft, Frankfurt 1976.
H-G. Gadamer	TTP	Theorie, Technik, Praxis, in: Kleine Schriften IV, Tübingen 1977.
J. Habermas	TWI	Technik und Wissenschaft als 'Ideologie', Frankfurt 1968.
J. Habermas	UAH	Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik, in: Hermeneutik und Dialektik, Tübingen 1970.
J. Habermas	LSW	Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt 1970.
J. Habermas	VB	Vorbereitende Bemerkungen, in: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Frankfurt 1971.
J. Habermas	RHM	Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt 1976.
J. Habermas	WHU	Was heisst Universalpragmatik?, in: K.-O. Apel (ed.), Sprachpragmatik und Philosophie, Frankfurt 1976.
S. Hampshire	TA	Thought and action, New York 1959.
G. W. F. Hegel	RP	Jenenser Realphilosophie, I, II, in: Sämtliche Werke, Bde 19, 20.
G. W. F. Hegel	VPW	Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Hamburg 1955 (1822).
M. Heidegger	SZ	Sein und Zeit, Tübingen 1927.
M. Heidegger	KM	Kant und das Problem der Metaphysik (1925-1929), 4e druk, tussen haakjes pagina's uit de 3e druk.
M. Heidegger	WG	Vom Wesen des Grundes, in WM.

M. Heidegger	WW	Vom Wesen der Wahrheit, in WM.
M. Heidegger	Hum	Der Brief über den Humanismus, in WM.
M. Heidegger	WM	Wegmarken, Frankfurt 1967.
M. Heidegger	WhD	Was heisst Denken, Tübingen 1971 (1951/2).
M. Heidegger	EM	Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1976 (1953).
M. Heidegger	TK	Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962 (1949-53).
M. Heidegger	USp	Unterwegs zur Sprache, Pfullingen 1979 (1959).
J. G. Herder	Id	Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Darmstadt 1966 (1784-1791).
Herodotus	His	Historiae.
Hesiodus	WD	De werken en de dagen.
K. Holzkamp	KP	Kritische Psychologie, Frankfurt 1972.
Homerus	Il	Ilias.
Homerus	Od	Odyssee.
J. Huizinga	HL	Homo Ludens, Groningen 1974 (1938).
W. von Humboldt	SAG	Schriften zur Anthropologie und Geschichte, Darmstadt 1980 (1791-1821).
W. Jens	AI	Antigone-Interpretationen, in Sophokles, Darmstadt 1967.
W. Kamlah	PA	Philosophische Antropologie, Mannheim 1973.
I. Kant	KrV	Kritik der reinen Vernunft (paginanummers verwijzen naar de twee Originalausgaben).
I. Kant	WhA	Was heisst Aufklärung?, in Ausgewählte kleine Schriften, Hamburg 1965 (1784).
G. S. Kirk	M	Myth, Cambridge 1978 (1970).
G. S. Kirk, J.E. Raven	PP	The presocratic philosophers, Cambridge 1979 (1957).
A. Kortlandt	AHE	New perspectives on ape and human evolution, Amsterdam 1972.
M. Landmann	PA	Philosophische Anthropologie, Berlin 1976 (1955).
E. Leach	CC	Culture and communication, Cambridge 1976.
T. Lemaire	WK	Over de waarde van kulturen, Baarn 1976.
C. Lévi-Strauss	TT	Tristes tropiques, Paris 1973 (1955).
C. Lévi-Strauss	AS	Anthropologie structurale, Paris 1974 (1958).
C. Lévi-Strauss	PS	La pensée sauvage, Paris 1962.
J. Linschoten	IP	Idolen van de psycholoog, Utrecht 1964.
K. Lorenz	SB	Das sogenannte Böse, zur Naturgeschichte der Aggression, Wien 1963.
K. Löwith	IRM	Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen, München 1928.
K. Löwith	KCU	Vorträge und Abhandlungen zur Kritik der christlichen Ueberlieferung, Stuttgart 1966.
K. Löwith	AV	Aufsätze und Vorträge 1930-1970, Stuttgart 1971.
K. Löwith	WH	Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Stuttgart 1979 (1953).
K. Löwith	HDZ	Heidegger – Denker in dürrer Zeit, Göttingen 1960.
K. Löwith	KGE	Gesammelte Abhandlungen zur Kritik der geschichtlichen Existenz, Stuttgart 1960.

K. Löwith	GMW	Gott, Mensch und Welt, Göttingen 1967,
K. Löwith	CV	Curriculum Vitae, in Archives de Philosophie 37 (1974).
K. Lowith	FPA	Zur Frage einer philosophischen Anthropologie, in Philosophische Anthropologie, München 1975.
K. Marx	PM	Pariser Manuskripte, Hamburg 1968 (1844).
K. Marx	DI	Die Deutsche Ideologie, Werke 3, Berlin 1978 (1845/6).
K. Marx	Kap	Das Kapital I, Werke Bd 23, Berlin 1972.
E. Mayr	PSE	Populations, Species and evolution, Harvard 1970.
M. Merleau-Ponty	SC	La structure du comportement, Paris 1963 (1942).
M. Merleau-Ponty	PP	Phénoménologie de la perception, Paris 1945.
M. Midgley	BM	Beast and man, Brighton 1980 (1978).
J. Monod	HN	Le hasard et la nécessité, Paris 1970.
A. W. M. Mooij	TV	Taal en verlangen, Meppel 1975.
F. Nietzsche	W	Werke I-IV, Frankfurt 1969.
Th. C. W. Oudemans	VM	De verdeelde mens, Meppel 1980.
Th. C. W. Oudemans	FG	Finaliteit in de geschiedenis, in: Wijsg. Persp. 21 (1980/1), nr. 1.
Th. C. W. Oudemans	RVK	Relativiteit en volstrekteheid van de kennis, in: Tsch. voor Fil 44 (mrt. 1981), nr. 1, 50-101.
Th. C. W. Oudemans	WB	Wedervaren en bewustwording, in J. H. Huijts (ed.), Psychotherapie en het onvermijdelijke, Nijkerk 1982.
Th. C. W. Oudemans en A. Lardinois.	NOM	Niets is zo overweldigend als de mens, in: Wijsg. Persp. 23 (1982/3), nr. 1.
B. Pascal	P	Pensées, Editions du Seuil 1963 (De corresponderende nummers uit de Edition Brunschvicg worden tussen haken vermeld) (1670).
J. Passmore	MRN	Man's responsibility for nature, London 1980 (1974).
A. Peperzak	Vrijh	Vrijheid, Bilthoven 1972.
A. Peperzak	UI	U en ik, Bilthoven 1975.
A. Peperzak	SG	Systematiek en geschiedenis, Alphen 1981.
H. M. Peters	ALD	Historische, soziologische und erkenntnis-theoretische Aspekte der Lehre Darwins, in: Biologische Anthropologie I, Stuttgart 1972.
Plato	Ap	Apologie.
Plato	Cr	Critias.
Plato	Rep	De Republiek.
Plato	Tim	Timaeus.
H. Plessner	SOM	Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin 1975 (1927).
H. Plessner	DMA	Die Deutung des mimischen Ausdrucks, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Frankfurt 1979 (1953).
H. Plessner	FCH	Die Frage nach der conditio humana, Frankfurt 1976.
K. Popper	LSD	The logic of scientific discovery, New York 1968.
K. Popper	PH	The poverty of historicism, London 1961.
A. Portmann	BM	Het beeld van de mens, Antwerpen 1961 (Oorspr.: Zoologie und das neue Bild vom Menschen, Basel 1956).

R. Redfield	SF	Hoe de samenleving functioneert, in: H. L. Shapiro (ed.), <i>Culturele antropologie</i> , Utrecht 1965.
A. Remane	BEA	Die Bedeutung der Evolutionslehre für die allgemeine Anthropologie, in: <i>Biologische Anthropologie I</i> , Stuttgart 1972.
P. Ricoeur	VI	Le volontaire et l'involontaire, Paris 1950.
P. Ricoeur	HF	L'homme faillible, Paris 1960.
P. Ricoeur	SM	La symbolique du mal, Paris 1960.
P. Ricoeur	DI	De l'interprétation, Paris 1965.
P. Ricoeur	CI	Le conflit des interprétations, Paris 1967.
P. Ricoeur	MV	La métaphore vive, Paris 1975.
W. Robertson-Smith	RS	The religion of the Semites, 1889.
G. Ryle	CM	The concept of mind, Harmondsworth 1963 (1949).
J.-P. Sartre	EN	L'être et le néant, Paris 1943.
J.-P. Sartre	EH	L'existentialisme est un humanisme, Paris 1970 (1954).
F. De Saussure	CLG	Cours de linguistique générale, Paris 1981 (1915).
W. Schadewaldt	SL	Sophocles und das Leid, in: <i>Sophokles</i> , Darmstadt 1967.
M. Scheler	SMK	Die Stellung des Menschen im Kosmos, Bern 1975 (1929).
M. Scheler	WFS	Das Mitgefühl, in: <i>Wesen und Formen der Sympathie</i> , Frankfurt 1948.
W. Schindewolf	PA	Phylogenie und Anthropologie, in: <i>Biologische Anthropologie I</i> , Stuttgart 1972.
Sophocles	Ant	Antigone.
Spinoza	Eth	Ethica.
M. Theunissen	DA	Der Andere, Berlin 1977 (1964).
Th. van Velthoven	OIA	Ontvangen als intersubjectieve act, Amsterdam 1980.
C. Verhoeven	MB	Merg en been, Baarn 1981.
J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet	MTG	Mythe et tragédie en Grèce ancienne, Paris 1979 (1972).
M. Weber	MS	Methodologische Schriften, Frankfurt 1968.
M. Weber	WB	Wissenschaft als Beruf, in: <i>Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre</i> , Tübingen 1928.
E. O. Wilson	SB	Sociobiology, New York 1975.
E. O. Wilson	HN	On human nature, New York 1979 (1978).
P. Winch	ISS	The idea of a social science, London 1958.
J. Wisdom	PP	Philosophy and psycho-analysis, Berkeley 1969.
L. Wittgenstein	Tr	Tractatus logico-philosophicus (paragraafnummers worden geciteerd).
L. Wittgenstein	BFB	Bemerkungen über Frazers 'The golden bough', <i>Synthese</i> 17 (1967) 233-253.
L. Wittgenstein	LE	A lecture on ethics, in: <i>Ph. Review</i> 1965 (74).
L. Wittgenstein	BB	The blue and brown books, Oxford 1958.
L. Wittgenstein	Z	Zettel, Oxford 1967 (paragraafnummers worden geciteerd).

L. Wittgenstein	PU	Philosophische Untersuchungen, Oxford 1968. (De nummers verwijzen naar de paragrafen van deel 1, tenzij ze vooraf worden gegaan door 'p'. Dan betreft het de paginanummers van deel 2).
L. Wittgenstein	BGM	Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Oxford 1967 (De paragraafnummers worden geciteerd).
L. Wittgenstein	VG	Vorlesungen und Gespräche, Göttingen 1971.
L. Wittgenstein	UG	Ueber Gewissheit, Oxford 1969 (de paragraafnummers worden geciteerd).
L. Wittgenstein	VB	Vermischte Bemerkungen, Frankfurt 1977.
H. Von Wright	EU	Explanation and understanding, London 1971.
S. IJsseling	RF	Retoriek en filosofie, Bilthoven 1975.
S. IJsseling	HR	Hermeneutiek en retoriek, in: Kwant en S. IJsseling (eds.), Filosoferen, Alphen 1978.

PERSONENREGISTER*

- Aeschylus 125, 181, 188, 195, 196, 198
Anaximander 68, 69
Anselmus 168
Aristoteles 17, 69, 72, 99, 108, 120, 132, 134-137, 152, 173-175, 181, 201
Augustinus 181, 205
- Bacon, F. 117, 129, 204
Beethoven, L. von 126
Blok, A. 88, 89
Boehm, R. 123
Boer, Th. de 35, 36, 118, 127, 168-171, 204
Bowlby, J. 43, 156, 174, 176
Buber, M. 155, 160, 169, 173, 174, 175, 205
Burckhardt, J. 186
- Cassirer, E. 90, 91, 93, 98, 100, 103, 104, 204
Chagnon 88
Cohen, H. 183, 189
Comte, A. 95, 107
Croce, B. 186
- Darwin, C. 64-66
Dember 21
Derrida, J. 145, 146
Descartes, R. 60-63, 81, 117, 129, 130, 199, 203, 205
Dilthey, W. 25, 26, 80, 84, 121, 127, 149
Douglas, M. 12, 90, 94, 95, 98, 104, 105, 107, 108, 143, 164, 165
- Eibl-Eibesfeldt, I. 32, 45-48, 50, 52-54, 59, 72, 74, 142, 155, 156, 158-161, 166, 174, 176
Eliade, M. 97, 99, 204
Elias, N. 72, 108, 109
Engels, F. 141, 204
Epictetus 198
- Faust 84
Festugière, A. J. 198
Feuerbach, L. 59, 142, 157, 158, 168, 204
Flew, A. 70, 73
Forde, D. 164, 165
Foucault, M. 145, 146
Frazer, J. 98, 100
Freud, S. 95, 108, 127, 191
Frijda, N. H. 22
- Gadamer, H.-G. 15, 77, 88, 93, 118-120, 122, 123, 138, 139, 145, 169, 172, 192
Gardner, E. A. en B. T. 54, 203
Gehlen, A. 122, 204
- Habermas, J. 117, 118, 120, 124, 130, 170-172, 184, 190-193
Hampshire, S. 77
Harvey, W. 137
Hegel, G. W. F. 95, 97, 99, 113, 118, 123, 183, 184
Heidegger, M. 13, 59, 77, 81, 85, 99, 115, 116, 118-120, 122, 145, 150, 155, 162, 167, 197, 198, 200

* Men raadplege ook: Noten en Literatuur.

Herder, J. G. 28, 34, 189, 190, 203
 Hermans, W. F. 123, 204
 Herodotus 187, 188
 Herskovits, M. 89, 203
 Hesiodus 107, 180, 182, 184, 185
 Hitler, A. 161
 Holzkamp, K. 126
 Homerus 146, 150, 200
 Humboldt, W. von 186

Jens, W. 13

Kamlah, W. 15, 97, 113, 119, 155, 158
 Kant, I. 37, 38, 81, 118, 146, 190-193, 205
 Kirk, G. S. 179
 Kortlandt, A. 43, 52, 67, 68

Lamarck 69
 Landmann, M. 58, 161
 Lardinois, A. 13, 188, 204
 Leach, E. 23, 24, 92, 93, 103, 106
 Lee 97
 Lemaire, T. 89, 96-98, 109, 203
 Levinas, E. 152, 204
 Lévi-Strauss, C. 23, 24, 33, 34, 90, 94-101, 110, 111, 130 179, 204
 Lévy-Bruhl, L. 97-204
 Linschoten, J. 126
 Lodewijk XVI 27
 Lorenz, K. 32, 48-50, 53, 57, 67, 72, 79, 157-159, 161
 Löwith, K. 31, 40, 41, 64, 77, 80, 81, 84, 85, 114, 121, 125, 130, 138, 139, 143, 155, 156, 163, 167-169, 172, 173, 176, 180, 181, 184, 185, 194, 198, 199

Machiavelli, N. 193
 Malinowski, B. K. 93
 Malthus, T. R. 65
 Marx, K. 95, 99, 107, 113, 130, 163-165, 184, 185, 191, 194, 204, 205
 Mayr, E. 41-43, 66-69, 71
 Merleau-Ponty, M. 31, 59, 62, 75, 114, 119, 144, 148
 Midgley, M. 55
 Monod, J. 54, 67, 71, 73
 Montag, S. 173

Mooij, A. W. M. 144
 Morris, D. 70, 203
 Murdoch, F. P. 91, 203

Nietzsche, F. 85, 142, 152, 153, 191
 Odysseus 80
 Oedipus 146, 148, 180
 Oudemans, Th. C. W. 13, 62, 84, 151, 181, 188, 200

Pascal, B. 180, 181
 Passmore, J. 129, 131
 Peperzak, A. 81, 131, 146
 Peters, H. M. 65
 Pico della Mirandola 140, 204
 Plato 15, 17, 99, 100, 107, 122, 129, 196, 197, 204
 Plessner, H. 29, 38, 41-43, 47, 51, 54, 55, 57, 62, 75-80, 82-85, 118, 142, 165, 166
 Popper, K. 20, 36
 Portmann, A. 42-44, 57, 203

Redfield, R. 160, 164
 Remane, A. 80
 Rembrandt 23
 Ricoeur, P. 31, 80, 85, 99, 104, 119, 139, 143, 146, 147, 179, 191, 192, 199-201
 Robertson-Smith, W. 104
 Rousseau, J.-J. 96, 97, 204
 Ryle, G. 116, 134, 151

Sahlin 97
 Sartre, J.-P. 140, 151, 175, 197, 205
 De Saussure, F. 144-146
 Schadewaldt, W. 195
 Scheler, M. 16, 47, 48, 63, 76, 77, 84, 116, 121, 161
 Schindewolf, W. 37, 43, 55, 68
 Schleiermacher, F. E. D. 26, 203
 Socrates 129, 146, 196, 200
 Sophocles 11, 13, 187, 188, 195, 196
 Spengler, O. 197, 205
 Spinoza, B. de 59, 152, 153
 Stalin, J. 193

Theunissen, M. 174, 175
 Tinbergen 50
 Turgot, A. R. J. 95, 189, 205
 Tylor, E. B. 95, 204

 Vansina 98
 Velthoven, Th. van 16
 Verhoeven, C. 141
 Vernant, J.-P. 106
 Vidal-Naquet, P. 106

 Weber, M. 107, 116, 117, 120, 124, 125

 Wilson, E. O. 44, 45, 54, 55, 57, 68, 72,
 73, 107, 152, 203, 204.
 Winch, P. 19, 35, 36, 134, 135.
 Wisdom, J. 137
 Wittgenstein, L. 19, 62, 63, 89, 90, 95,
 98, 100, 119, 131, 133, 134, 138, 139,
 145
 Wright, H. Von 19
 Wright, Q. 53, 203

 IJsseling, S. 145, 147, 157, 170, 171,
 192, 205

ZAKENREGISTER

- aangeboren, instinctief 42, 44, 45, 47,
48, 51, 71-73, 159
aangeleerd 47, 48, 51, 71-73
aanpassing 40, 41, 67, 69, 123, 124
affectbeheersing 108, 109
afreageren 50, 56
afstand, distantie 16, 41, 43, 44, 47, 49,
52, 55, 73, 75-80, 84, 85, 87, 116, 142,
154-156, 161, 167, 178
agressie 16, 29, 45, 48-53, 56, 70, 72-74,
132, 155-158, 160, 176, 194, 195
algemeen-menselijk, *zie* menselijke
levensvorm
ambigüiteit 62, 106
angst 45, 47, 93, 105
anoniem, *zie* verkeer
antropocentrisme 16, 69, 87, 130, 131
antropologie
culturele 10
filosofische 9, 11, 12, 14-18, 37, 38,
70
arbeid 163, 164
arbeidsdeling 164-166
arbeidsmiddelen 113
arbeidsverdeling 94
archeologie 191
ascetisme 84
atomisme 19, 126
australopithecus 68
autarkie 115, 122, 187
autocatalytisch proces 68
automaat, machine 63, 64, 123
autonomie, keuzevrijheid 115, 122-124,
133-136, 140, 142, 143, 145, 146, 152,
153, 190
autoriteit 190
begripsindeling 100, 102, 103, 118-123,
137-139, 144-147, 149, 150, 179, 180
bedoeling, *zie* intentie
beheer 13, 29, 35, 48, 52, 90, 110,
112-132, 148
behoefte, behoefteigheid 79, 84, 112,
113, 119, 121, 158, 186
the benefit of hindsight 37
beschouwelijkheid 9, 10, 14-17, 71-73,
83, 85, 141, 178-183, 185-187, 193,
195, 196, 200
betekenis 9, 20, 22-35, 37, 38, 42,
62-64, 69, 70, 89, 122, 126, 162, 191,
192
bevrijding, *zie* vrijheid
bewegingsmelodie 24
bewustwording, *zie* reflectie
bewustzijn 25, 26, 31-33, 35, 36, 51, 64,
70, 192
bezit 121, 131, 132, 165, 186
bezoedeling 101-107
bio-industrie 129
biologische 70
categorieën 37, 38
cogito ergo sum 60
contrasten 23, 24
cultural shock 88
cultureel relativisme 88-94
culturele vooruitgang 88, 94-109
cultuur 11, 12, 16, 32-36, 42, 45, 51, 56,
57, 75, 87-111, 113, 123, 125, 143,
164, 165, 194, 197
cultuurpatroon 57, 83
deel-geheel, *zie* holisme

- dialoog, *zie* gesprek
 distantie, *zie* afstand
 dodencultus 93
 doel, doelstelling 122, 167, *zie* middel
 doelgerichtheid 47, 48, 69
 doelmatigheid 47, 48
 doelrationaliteit 117, 120, 126, 131
 dood 83, 85, 93, 148, 179-181, 196-200
 draagkracht 148, 196-202
 dreigen 32, 45-47
 driften 59, 79, 108
 dualisme 35, 60, 63
 dwang 134-136, 150, 170

 ecologische ruimte 66
 eenzaamheid 155
 eigenlijkheid 16, 198, 200
 eindigheid 148, 149, 187, 188, 192, 200, 201
 emancipatie 124, 127, 180, 190, 192-194
 empirische observatie, *zie* objectiviteit
 erfelijkheid 72, 73
 erkenning 164, 166, 170
 ervaring 15, 19, 37, 38, 118, 137, 138, 196
 eschatologie 182
 essentialisme 71
 ethiek en moraal 16, 17, 103-107, 124, 152, 153, 179, 180, 182, 193
 ethologie 10
 etnocentrisme 87, 94, 109
 evolutie 28, 36, 37, 64-70, 73, 82, 96, 194
 excentriciteit 76, 112
 excuus 135
 expressie, gelaatsuitdrukking 21, 22, 25, 29, 32, 44-47, 64, 172
 extra-uterien jaar 43, 44, 51, 75

 familieband 49, 50, 173, 174
 familiegelijkenis 47, 71, 89, 90, 138
 fenotype 67
 filosofie 15, 17, 37, 182, 183, 185, 196, 201
 fortuin, *zie* noodlot
 functioneel, *zie* verkeer

 gebrokenheid, *zie* verdeeldheid

 gedrag 24, 29, 32, 33, 42, 47, 48, 51, 52, 59, 62, 64, 67, 68, 106, 126, 155-157
 geest 39, 51, 58, 59, 61-64, 84
 Gefühlsansteckung 161
 geheel, *zie* holisme
 gelaatsuitdrukking, *zie* expressie
 gelatenheid 198, 199, 201
 geluk 81, 85, 185, 187, 190, 191
 gelijkheid 72
 genen 65, 71
 genotype 66, 67
 geografie 28, 30, 41, 66, 75
 geschiedenis 24, 25, 31, 96, 99, 127, 141, 146, 150, 180, 182-186, 193, 194, *zie* historiciteit
 gesprek, dialoog 87, 88, 127, 139, 162, 167-172, 176
 rationeel 168-171
 gevecht 173
 gewaarworden 118
 geweld 194
 gewoonten 36, 56
 geworpen 81
 glimlachen 29
 grootsheid en geringheid 195

 haat 157, 189
 handelen 36
 praktisch 135-137
 strategisch 117
 harmonie 13, 23, 30, 35, 50, 52, 55, 85, 92-94, 98, 99, 101, 102, 105, 110, 178-202, *zie* verdeeldheid
 historische 182-186
 persoonlijke 187-202
 hartstocht 142, 143, 186-188
 hermeneutiek 18, 20, 25, 26, 35-38, 87
 hersenomvang 42, 43, 68
 hiërarchie 51, 57, 72, 164, 166, 193, 195
 historiciteit 20, 24, 25, 35, 36, *zie* geschiedenis
 hoeden 120, 129, 130
 holisme 20-24, 26, 27, 36, 42, 126, 127, 178
 hoop 16, 71, 72, 84, 99, 109, 110, 125, 140, 141, 178-182, 185-202
 houding 178, 179, 182, 195-201
 humanisme, humaniteit 189, 191-193

hybris 195

ideologie 193, 194

ideologiekritiek 184

imponeren 45, 56

incestverbod 93, 94, 105

indeterminisme 150, 151

ingrijpen 30, 32, 34, 35, 110, 112-115,
132-135, 141-144, 148, 149, 159, 160,
163-166, 174, 175, 180, 182

instemming 199-202

instinct-armoede 51

instinctief, *zie* aangeboren

intentie, intentionaliteit 31-33, 35, 36

interne relatie 25

intersubjectiviteit 145

intertekstualiteit 145

inzicht 30-32, 34, 35, 110, 115-120,
135-139, 144-147, 149, 150, 158, 160,
161, 167-171, 175, 176, 180, 188

jagers en verzamelaars 53, 70, 97

jaloerie 148, 176-178

joods-christelijk 99, 130, 188, 189

kakofonie 178-202

karakter 143, 199

kennisbelang 118

keuzevrijheid, *zie* autonomie

kleding 102, 103

knowing how 115, 116

kritische psychologie 126, 127

kwaad 201

kwade trouw 175

leren 44, 48, 51

leven 59, 63

zich vermenigvuldigen 65

levenservaring 20, 25

levensruimte 76, 77

levensuitingen 27, 28, 31, 33-35, 38,
56-58, 70, 78, 126

lichaam 41, 58-63, 77, 78, 131, 193, 194

lichaamsbouw 42, 67

lichamelijke afscheidingen 103

liefde 45, 157

liefdesverkeer 142-144, 148-150, 174,
178

lijf 41, 61-64, 142

machine, *zie* automaat

macht 16, 121, 122, 131, 132, 149-153,
157, 165, 166, 170, 171, 186, 190, 192,
193, 199

magie 90, 100-103, 108, 125

mannen en vrouwen 93, 102, 142, 164,
165

markeren 12, 102

melodie 23, 24, 110, 111

men 162

menselijke levensvorm 12, 34, 38, 58,
87, 89, 101, 109, 193, 194

mensen – dieren 16, 26, 28, 34, 35,
39-86, 92, 114, 142

messianisme 189

metafoor 58, 70

metaforiek 139, 145

methode 18

 empirisch-analytische 18-20

 historische 9

 systematische 9

middel – doel 117, 128, 129, 136

mislukking 82, 84, 132, 133

Mitwelt 167

moraal, *zie* ethiek

mythe 97-100, 125, 179-181, 185, 187,
193, 196, 201

natuur 35, 64, 69, 107, 108, 121,
128-131, 195

 niet-levend 28, 30, 31, 40, 41, 129

 levend 28, 31, 32, 41-44, 51, 86

 menselijk ('tweede') 55, 57, 64,
71-74, 83, 86, 114, 125, 140, 143,
190, 194, 195

natuurlijke plaats 77

natuurlijk evenwicht 41

natuurwet 19, 20, 36, 37

natuurwetenschap 17-19, 25, 35-37, 60,
61, 117, 118, 126

nestblijvers 43

nestvlieders 43

noodlot 151, 187, 188, 196, 197, 199

objectiviteit 14-16, 20, 87

omgeving 42, 72, 76, 77

onbewuste 199

onderhandeling 168

- onderwerping 51, *zie* aanpassing
- ongelijkheid 170
- ongespecialiseerdheid 41, 51
- ontlasten 122
- ontvankelijkheid 198
- ontwerp 81, 140, 141
- onvrijwillig, *zie* dwang
- onwetendheid 135
- onwillekeurig 134, 135
- oorlog 53, 172, 180, 199
- openheid 169
- opkomst en neergang 82, 83, 183, 184, 200
- opvoeding 71, 72, 189, 190
- ouderlijke zorg 53, 156
- overgang 12, 102
- overkomen, *zie* wedervaren
- overmaat 187
- overstijgen, *zie* transcendentie
- overwegen, *zie* prudentie

- persoonlijke band, *zie* verkeer
- positionaliteit 75, 76
- positivisme 17
- primitief 12, 57, 87, 90, 91, 94-98, 101, 103-105, 109, 123, 165
- prudentie 113, 136, 137
- psycho-analyse 127
- psychofysisch indifferent 62-64
- psychologie 126, 127

- rationalisering, rationaliteit 115-117, 120, 124, 125, 136, 171, 184, 190
- rechtopgaande houding 43, 44
- rede 97-100
- redelijkheid 51
- redirected activity 50
- reflectie, bewustwording 15, 36, 101, 124, 127, 171, 185, 190, 192-195
- regels 25, 33, 35, 36, 38, 132-134, 145
- regendansen 12
- reiniging 101, 102, 105-107
- religie 103, 107, 108, 125, 183, 185, 186, 188, 189, 191, 194, 195, 199, 201
- retoriek 153, 170
- revolutie 185
- riten, ritueel 12, 50, 52, 56, 85, 90, 93, 100-103, 108, 176, 179

- rivaal 50
- rouw 148, 176
- ruimte 76, 77

- samenwerking, *zie* verkeer
- schepping 68, 69, 130, 199, 201
- schuld 136
- secularisatie 107
- seksualiteit 44, 57, 93, 142-144, 148
- selectie 65, 66, 68
 - intraspecifiek 67, 73
- slavernij 72, 132
- sociaal-Darwinisme 70
- soort 49, 50, 65, 66, 71, 73, 156
- Stoa 198
- structuralisme 110, 144-147
- structuur 23, 35, 38
- struggle for life 65, 66, 70
- symboliek 95

- taal 23, 30, 33, 34, 36, 54, 55, 58, 75, 101, 118-120, 138, 139, 144-147, 149, 157, 192
- taboe 50, 56, 73, 102-108
- techniek 17, 18, 23, 33, 35, 42, 43, 52, 53, 68, 83, 85, 94-97, 100, 103, 113-127, 130-132
- tekens 23
- teleologie 69, 191
- terhanden 115
- territorium 49, 50, 52, 53, 72, 92, 195
- theologie 14
- toekomst 16, 79, 80, 83, 157, 174, 175, 178, 180, 183, 198
- toernooi 50, 56
- traditie 30, 57, 114, 156, 161, 190, 192
- transcendentie 81, 84, 187
- tijd 29, 79, 81, 157, 174

- uitbuiting 185
- uitzonderingen 37
- Umhaftigheid 76
- Umsicht 116
- Umwelt 76

- variatie 51, 65, 66, 69
- veiligheid, *zie* zekerheid
- verantwoordelijkheid 132, 134-136, 146,

148, 151-153, 171, 185, 191
 verblinding 187
 verbondenheid 176
 verdeeldheid 84, 85, 189, *zie* harmonie
 vergetelheid 85
 verkeer 13, 29, 35, 48, 52, 78, 83, 85,
 90, 91, 94, 110, 120, 128-177
 anoniem(-e schare) 49, 53, 154,
 159-163
 functioneel (samenwerking) 49, 53,
 54, 154, 163-173, 176
 persoonlijk(-e band) 49, 54, 154,
 163, 173-177
 verlangen 84, 113, 143, 188
 verleden 79, 80, 157, 178, 198
 Verlichting 189, 190
 verstrooiing 162, 181
 vertrouwdheid, *zie* vreemdheid
 vervallen 81
 vervreemding 164, 165
 verwachting 180
 verwording 83, 85, 86, 200
 verzoening 45, 56, 189
 voedselketens 41
 voorhanden 115
 vooruitgang 17, 95, 96, 117, 124,
 182-186, 189, 193, 194
 Vorverständnis 26
 vrede 189
 vreemdheid en vertrouwdheid 26, 89,
 90, 174
 vrees 45
 vriendschap 175

vrijheid 138, 140, 141, 143, 149-151,
 184, 185, 190-193, 197
 vrijwillig, *zie* dwang
 waarheid 168, 172, 176
 waarneming 20, 21, 118, 119
 wantrouwen 191
 wapens 52, 74, 125, 157
 wedervaren 13, 30, 32, 35, 82-86, 110,
 121-125, 151, 154, 157, 158, 161, 162,
 172, 173, 176-202
 begrenzend 82, 83, 121, 122,
 140-147
 doorbrekend 82-86, 122-125,
 147-150
 op zich nemen 197-201
 wedijver 164, 165, 193
 Welt 77
 wereldbeschouwing 19
 werkelijkheidsindeling, *zie*
 begripswetenschap(pen), positieve 15,
 37
 woede 47, 176
 zekerheid 122, 131, 132, 150, 156, 176
 zelfbehoud 48, 52, 83, 121, 156, 159,
 160
 zelfontplooiing 48, 83, 84, 153, 156, 160
 zelfverwerkelijking 78-86, 110, 136, 140,
 148, 187, 188, 198
 zelfwording 80-83, 198
 zingeving 196, 197, 200
 zondebok 106, 107

Over de auteur dr. Oudemans, en zijn boek: 'De verdeelde mens, ontwerp van een filosofische antropologie' (Meppel 1980)

In dit boek waarop dr. Oudemans in 1980 promoveerde, worden problemen behandeld die vergelijkbaar zijn met de zaken die hier worden besproken. Het boek gaat echter dieper in op grondbegrippen als ingrijpen, inzicht en wedervaren. Bovendien ligt de nadruk minder op wetenschappen als ethologie en culturele antropologie, en meer op literaire voorbeelden.

Enkele stemmen uit de pers:

'De verschijning van dit boek . . . acht ik een wijsgerige gebeurtenis die als zodanig ook voor de systematische theologie van groot belang is . . . het boek getuigt van een zeldzame zelfstandige denkkraacht'. (*prof. dr. H. J. Heering in Ned. Theol. Tijdschrift*)

'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'. (*prof. dr. A. Peperzak in Alg. Ned. Tsch. Wjsh.*)

' . . . dat we ons maar beter niet met Oudemans in gesprek kunnen begeven, maar de vraag blijft dringen waarom DE MENS aan kosmische maatstaven gemeten moet worden. Lezen wij . . . nog eens door, dan wordt het vermoedelijke antwoord geleidelijk duidelijk: het moet van de oud-testamentische profeten in de interpretatie van de dominee van Urk . . . Ten slotte peurt hij uit het aldus ontstane koortsvisioen allerlei bizarre 'consequenties' . . . Zijn betoog berust dus op een ordinare redeneertruc, die reeds in een cursus Logika Nul aan de kaak wordt gesteld'. (*drs. H. A. P. Swart in 'Cimedart'*)

'Een weliswaar moeilijk, maar zeer imponerend boek, dat alle aandacht verdient'. (*prof. dr. M. Krinkels in Prakt. Theologie*)

'Het boek van Th. Oudemans . . . is in mijn ogen . . . een erg goed boek. De methodologische voorwaarden van een antropologie vormen een onverbrekkelijk geheel met de beschouwingen over de 'dieptegrammatica' van menselijke mogelijkheden en mislukkingen, de subtiele distincties zijn onmiddellijk herkenbaar in menselijke situaties, kortom: het boek is tegelijk wetenschappelijk en wijs'. (*prof. dr. Cornelis Verhoeven in De Tijd*)

Eerder verschenen in de reeks moderne filosofie

Egide Berns, Samuel IJsseling, Paul Moyaert, Denken in Parijs; taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida, 2e druk

dr. R. C. Kwant (red.), Mensbeelden, filosofie in een pluriforme samenleving, 2e druk

R. C. Kwant en S. IJsseling, Filosoferen, gangbare vormen van wijsgerig denken

Helmuth Plessner, Hoe de mens bestaan kan, inleiding in de wijsgerige antropologie

Willem van Reijen, Filosofie als kritiek, inleiding in de kritische theorie

D. F. Scheltens, Mens en mensenrechten

Colofon:

Letter: Times

Zetwerk, druk en afwerking: Samsom-Sijthoff grafische bedrijven bv

Omslagontwerp: W. Bottenheft

Het geloof in de morele vooruitgang van mensen door middel van reflectie is tanende. Dat is begrijpelijk. Diverse hoopvolle filosofieën die vooruitgang en bevrijding in hun vaandel voerden, hebben de afgelopen decennia verwachtingen gewekt die niet in te lossen bleken te zijn. Een oorzaak daarvan is geweest dat men, vanuit een hoopvolle en rooskleurige visie, weinig rekening hield met de eindigheid van menselijke mogelijkheden. Mede in het licht hiervan kan een filosofie die eerder beschouwelijk dan optimistisch is van belang zijn, niet alleen voor studenten aan universiteit en hoger beroepsonderwijs, maar ook voor leerlingen van het voorbereidend wetenschappelijk onderwijs.

De auteurs van *Over de natuur van mensen* baseren hun beschouwingen over datgene waartoe mensen al dan niet in staat zijn, op de vergelijking tussen mensen en dieren, en op die tussen verschillende culturen. Daarbij komt de betekenis van het menselijk beheer van de omgeving aan de orde (onder andere techniek). Ook het intermenselijk verkeer krijgt aandacht (zoals liefde en haat, agressie, gesprek). Ten slotte wordt de menselijke behoefte aan een harmonisch bestaan (bij voorbeeld in het licht van de sterfelijkheid) besproken.

Dr Th.C.W. Oudemans is wetenschappelijk medewerker bij de vakgroep filosofische antropologie aan de Universiteit van Amsterdam.

Drs R.D. de Jong is lerares aan een hogere en aan een middelbare beroepsopleiding in de vakken filosofische antropologie en levensbeschouwelijke oriëntatie.