



Ik en de ander

Filosofiecursus over de grenzen van de individuele vrijheid

Humanistisch Verbond Alkmaar-Den Helder, Zaanstreek

Dr. Hans-Jan Kuipers (© februari 2006)

zelf denken samen leven

Inleiding.....	2
1. Menszijn als bewustzijn.....	2
1.1 Regressief en progressief zoeken naar jou en mij	4
1.2 Boven de situatie uitstijgen	7
2. Jouw en mijn Erzijn	9
2.1 Een nieuwe leer van het menszijn	10
2.2 Fenomenologie gebruiken	12
2.3 Analyse van het Erzijn	15
3. Jouw en mijn verhalen.....	19
3.1 Deelnemer aan dialogen.....	19
3.2 Wie is Marianne?.....	21
Bronnen en namen	25
Discussiepunten en stellingen.....	31

zelf denken samen leven

Inleiding

Wat weet ik over de ander? Een moslimman heiligt zijn moord op een filmmaker met een beroep op zijn geloof. Dezelfde geloofsfaanat was een modelstudent en bewuste buurtbewoner. De vermoorde cineast was op de tv-buis een onaangename kettingroker. Tot vervelens toe bracht hij de seksualiteit van moslimburgers in verband met geiten. Zijn intimi kenden hem echter als aardige huisvader en zoon. De keuzes van dit paar zijn even mysterieus als van de geliefde onderwijsassistent uit Leeds, die zichzelf opblies in een overvolle metrotrein.

Wat doorsnee burgers doen en denken, valt minder op. Maar dat kan veranderen als ze voor een orkaan moeten schuilen in het plaatselijke sportstadion. Bijna iedereen die dergelijke crises niet kent, verbergt bepaalde individuele keuzes ook in vertrouwd gezelschap. In de gezondheidszorg benadrukken Freuds huidige afgezanten dat herinneren belangrijk is, maar velen vergeten graag hun pijnlijke en onheldhaftige keuzes. Wat dat betreft is de ex-parlementariër en oud-wethouder Rob Oudkerk geen unieke eenling.

Dit soort observaties leidt vanuit filosofisch perspectief tot de vraag wat we eigenlijk weten van de ander en onszelf. Het lijkt duidelijk waarnaar 'jij' en 'ik' verwijzen, maar het stilstaan bij die twee persoonlijke voornaamwoorden leidt tot vragen. Definitieve antwoorden op die vragen ontbreken, maar de reacties van filosofen zijn bespreking waard. Gedachtewisseling met en over denkers die hun ideeën opgeschreven hebben, verfijnt eigen opvattingen. Daarom sta ik in dit artikel stil bij **Jean-Paul Sartre** (paragraaf 1), **Martin Heidegger** (paragraaf 2) en **Paul Ricoeur** (paragraaf 3).

Door zijn aandeel in protestacties is Sartre de bekendste van dit drietal. Heidegger is minder befaamd, maar zijn keuzes tijdens het nazi-regime hebben stof doen opwaaien. Ricoeur is de minst bekende. De studenten waarmee Sartre sympathiseerde, maakten zijn universitaire leven onmogelijk, zodat hij Parijs in 1970 verruilde voor Chicago. De naamsbekendheid van dit trio is bijzaak. Het gaat me om de vraag hoe ze over 'ik' en 'jij' gedacht hebben. Wat is in hun ogen het *zelf* waarnaar die twee woorden verwijzen? Hoe hebben ze onze zelfstandigheid en keuzevrijheid gezien? Wat hebben ze gedacht over de relaties die *jij* en *ik* met elkaar hebben?

zelf denken samen leven

1. Menszijn als bewustzijn

Als startende schrijver hoopt de jonge Sartre te begrijpen wat het inhoudt om mens te zijn. Die wens bestaat nog als hij op 66-jarige leeftijd schrijft over **Flaubert**. Hij start zijn biografie over die *romancier* met de vraag (1971: 7): 'que peut-on savoir d'un homme aujourd'hui?' Wat kan een filosofisch geschoolde schrijver uit een laat twintigste-eeuwse wereldstad te weten komen over een man die 150 jaar eerder in een provinciestad is geboren? Deze vraag wijst erop dat Sartre weetjes over zijn held zal mijden om de kern van Flauberts schrijversleven te vatten. Als we dat leven met een kralenstreng vergelijken, gaat het Sartre niet om afzonderlijke kralen, maar om het snoer waaraan ze zijn geregen. Die invalshoek leidt echter tot problemen: wat is de hoofdlijn van een leven, hoe komt die essentie tot stand en wat kan een ander erover zeggen?

Deze problemen hielden Sartre al bezig in *L'être et le néant* (1943; vertaald als *Het zijn en het niet*). In die studie ontvouwt de schrijver van een dagboekroman en verhalenbundel zijn filosofie. De titel wekt de indruk dat de aandacht uitgaat naar een realiteit die er is en één die er niet is. Hoe die aanspraak gelezen kan worden, blijkt uit de eerste dertig bladzijden (2004: 25-54). Wat Sartre in die pagina's uiteenzet, is toe te lichten met het voorbeeld van een willekeurige waarnemer. Die observator ziet bomen, huizen en koffiekopjes. Duizenden andere materiële voorwerpen bestaan buiten het bewustzijn van deze kijker, maar zijn bewustzijn is even nodig als de waarnemingsvoorwerpen.

Het bewustzijn van iemand die een boom ziet, is gericht op iets dat er buiten ligt. Anders dan de boom die bekeken wordt, is het bewustzijn van de waarnemer niet in zichzelf besloten. Bij het naar buiten treden overschrijdt het de eigen grens. Filosofen noemen dat *transcenderen*. Naast dit buiten de eigen grenzen treden, is het bewustzijn niet enkel gericht op zichtbare voorwerpen. Het kan aan de feiten ontkomen. Sartre legt dat uit met het voorbeeld van een vrouw die zich bij een cafégesprek laat strelen door haar mannelijke gespreksgenoot. Door het gesprek heeft zij geen weet van dat aaien. Een

twinkeling bij de man kan er echter toe leiden dat zij beseft waar hij op uit kan zijn. Door die toekomstmogelijkheid te onderkennen kan zij zich uit de situatie bevrijden. In een ander voorbeeld gebeurt iets vergelijkbaars. In een hotel gluurt iemand door het sleutelgat van een kamer. Als hij stappen achter zich meent te horen en blikken in zijn rug denkt te voelen, begint hij zich te schamen, zodat hij zijn nieuwsgierigheid weet te bedwingen.

In deze denkproeven praat Sartre met Descartes. Die voorloper gaf de befaamde formule 'ik denk dus ik besta' (in het Latijn: *cogito ergo sum*). Het denkende *ik* waarover het dan gaat, ziet men vaak als een ding dat ergens in ons binnenste zit. Bij Descartes gaat het om ons aangeboren verstand dat los van ons lichaam geschapen zou zijn. Van deze gerichtheid op een inwendig *ego* moet Sartre niets hebben. Dat blijkt uit de opening van een opstel dat hij zeven jaar voor *L'être et le néant* schreef: 'wij zouden hier willen laten zien dat het ego formeel noch materieel *in* het bewustzijn is: het is buiten, *in de wereld (...)*' (1978: 41). Beide denkproeven tonen voor Sartre aan dat nadenken over onszelf een secundaire activiteit is. De gerichtheid van het bewustzijn op koffiekopjes en andere voorwerpen krijgt voorrang. Zelfbewustzijn is afgeleid. Dankzij die bijkomende vorm van zelfbewustzijn kunnen we echter boven het heden uitstijgen en vooruitlopen op feiten die er niet zijn. Een toekomstbespiegeling komt voort uit de gerichtheid van het bewustzijn op een situatie die er *nog niet* is. Bij een meditatie over het verleden is een toestand in het geding die er *niet meer* is. Koffiekopjes geven op geen enkele manier aan dat ze ook boven feiten kunnen uitstijgen. Mensen verwoorden echter onophoudelijk luchtkastelen en herinneringen. Daarom zet Sartre het *op-zich-zijn* (*être-en-soi*) van serviesgoed tegenover het *voor-zich-zijn* (*être-pour-soi*) dat uit feitelijke omstandigheden los kan breken. Uit deze vertaling van *An-sich-Sein* en *Für-sich-Sein* blijkt dat hij Hegel gebruikt, die dit begrippenpaar inhoud gaf. Met deze leenbegrippen grenst Sartre het bewustzijn af, dat hij als typisch menselijk ziet.

Doordat ons bewustzijn boven de feiten uitstijgen kan, kunnen we voorwerpen, situaties en personen op allerlei manieren bekijken. Waar één vrouw tijdens het genoemde cafégesprek het gevaar van een hitsige man ziet, kan een andere vrouw een verleidelijk spel zien. Er is geen reden om de situatie uit te leggen op één manier. De capaciteit van het bewustzijn om feiten niet-gangbaar uit te leggen, maakt waarnemers vrij. Zes jaar na *L'être et le néant* zegt Sartre zelfs dat we zijn *veroordeeld* (*condamné*) zijn tot vrijheid (Sartre, 1967). Het is namelijk voor ons onmogelijk om *niet* uit te leggen of *niet* te interpreteren wat er om ons heen te zien en te horen is. Onze veroordeling tot vrijheid maakt het mogelijk om plannen op te stellen. Daarin ontwerpen we situaties die nu ontbreken. Dat vormen en bijstellen van plannen maakt ons wie we zijn. Om het iets anders te zeggen: onze vrijheid leidt er niet alleen toe dat we voorwerpen, situaties en personen interpreteren, maar ook dat we uitleggen wie we zelf zijn en wat ons leven inhoudt.

Om onze veroordeling tot vrijheid vorm te geven, kunnen we volgens Sartre niet vasthouden aan de vanzelfsprekende interpretaties en conventionele betekenissen van anderen. Daarom typeert hij onze relatie met medemensen in zijn studie uit 1943 in termen van afsnijden en verbreken. Hij legt de nadruk op keuzes die leiden tot een breuk met de bestaande situatie. De enkeling moet strijd met anderen leveren om keuzes te realiseren. Dat komt doordat anderen steeds proberen de enkeling te reduceren tot een ding. Bij het losbreken uit het keurslijf van mijn omgeving kom *ik* dus onvermijdelijk in conflict met *jou* en *jullie*. Dat afwijzing van bestaande contacten aan vrije keuzes vooraf moet gaan, volgt uit een befaamde zin die voorkomt in Sartre's toneelstuk *Huis-clos* (1944): 'de hel, dat zijn de anderen' (*l'enfer, c'est les autres*).

Flauberts schrijversproject, dat Sartre in 1971 onder de loep neemt, is te danken aan het gebruik van vrijheid. In zijn bekendste roman kiest Flaubert namelijk het gezichtspunt van een vlieg op de muur. Daardoor ziet de lezer hoe Emma Bovary haar saaie huwelijk tracht te ontvluchten door overspel. Die niet-moraliserende schrijfstijl is een breuk geweest met toenmalig gebruiken. Uit de felle reacties op *Madame Bovary* (1857) blijkt dat *de anderen* verontwaardigd zijn geweest over de niet-prekerige stijl waarin deze roman is geschreven.

Sartre vraagt in zijn literaire biografie hoe Flauberts project vorm gekregen heeft. Om dat uit te leggen typeert hij de schrijver als '*universel singulier*' (1971: 7). Een zuiver op zichzelf staand geval is Flaubert niet geweest. Als vrucht van de negentiende-eeuwse burgerij heeft hij kenmerken gehad die in de hele Normandische bourgeoisie gangbaar waren. Maar hij is geen willoos product van zijn tijd en

situatie geweest. Als actief deel van het geheel heeft hij bestaande omstandigheden op eenmalige wijze in zich opgenomen. Wat hij gevonden heeft, is van invloed geweest zonder bepalend te zijn.

Sartre zet in deze passage uit zijn biografie de algemene kenmerken van Flauberts ambiance tegenover de eigenschappen die deze auteur uniek hebben gemaakt. Karakteristieken van de tijd en situatie waaraan Flaubert van jongs af aan blootgesteld is, vormen feitelijke gegevens. Aan dat *op-zich-zijn* heeft hij zijn project ontleend. Zijn plan is geënt op bestaande toestanden. De anderen zijn voor hem geen hel geweest, want hij is voor zijn uniciteit schatplichtig aan zijn milieu. *Jij en jullie* zijn veranderd van vijanden van het *ik* in voorwaarden voor de eenmaligheid ervan.

1.1 Regressief en progressief zoeken naar jou en mij

Blijkbaar zet Sartre in de biografie uit 1971 andere accenten dan in 1943. Om zijn veranderde kijk op de relatie tussen algemene situaties en individuele keuzes toe te lichten, ga ik in op *Critique de la raison dialectique* (1960; gedeeltelijk vertaald als *Het probleem van een methode*). Dat dialectiekboek uit 1960 is, waar het Sartre's denken over het menszijn betreft, een schakel tussen *L'être et le néant* en de Flaubert biografie. In deze drie geschriften staat Sartre vaak stil bij tegendraadse schrijvers. Die dwarse auteurs illustreren hoe ons bewustzijn positie kan kiezen tegenover de omgeving.

Voordat ik dat toelicht, is een kanttekening nodig bij het dialectiekboek, dat men vaak typeert als tegenhanger van *L'être et le néant*. Bijna twee decennia na de studie die zijn naam als filosoof gevestigd heeft, wil Sartre zijn opvatting namelijk volmaken met de *dialectiek*. Sinds de jaren dertig heeft die leer van Hegel over de sprongsgewijze vooruitgang van de mensheid aanhang in Frankrijk. Marx' variant ervan is populair in de PCF of Parti Communiste Française. Sartre uit zijn waardering voor links al in het dagboek dat hij bijgehouden heeft terwijl hij vanaf november 1939 gemobiliseerd was. Zonder een schot te lossen belandde hij eind mei 1940 in krijgsgevangenschap waaruit hij na negen maanden huiswaarts keerde. In zijn dagboek uit deze tijd vraagt hij onder meer of hij zijn instemming met het communisme moet omzetten in partijlidmaatschap. Hij besluit buiten de PCF te blijven. Hij hield voet bij stuk na zijn terugkeer in bezet Parijs, waar hij de baan kreeg van een voortijdig op pensioen gestelde joodse lyceumleraar. Ondanks contact met de intellectuele oppositie en bijdragen aan een illegaal tijdschrift, gaf hij voorrang aan schrijven en filosoferen. *L'être et le néant* verscheen bij de gelijkgeschakelde uitgeverij Gallimard en *Les Mouches* ging datzelfde jaar in première. Hoewel die bewerking van de Orestes mythe een anti-Vichy lading zou hebben, ontging dat aan de censors en critici. Sartre's politieke keuzes bleken pas openlijk na de bevrijding, maar hij bleef een typische *fellowtraveller*.

In dat politieke verband is zijn dialectiekboek verschenen, vier jaar na de Hongaarse opstand. Sartre reageerde echter ook op de intellectuele mode. De laatste Parijse mode was het *structuralisme*. De aartsvader daarvan was **Claude Lévi-Strauss**, die naam maakte met *Tristes tropiques* (1955). In zijn lezingen aan het Collège de France stelde Lévi-Strauss dat cultuurpatronen diepgaande invloed op iedere cultuurdeelnemer hebben. Dat zou blijken uit het voorbeeld van de taal. Zelden beseffen sprekers en luisteraars hoe sterk het effect van het taalpatroon is, maar die werking is onbetwistbaar. Met deze gedachte bestreed Lévi-Strauss de westerse verering van het individu. Aan keuzes van een enkeling hechtte hij minder belang dan aan de effecten van cultuurpatronen. In *Critique de la raison dialectique* verwees Sartre welwillend naar Lévi-Strauss (1996: 64), maar die las het dialectiekboek als een aanval. Het gevolg was een vinnig debat tussen structuralisten en existentialisten.

Denkend aan de interesse van links voor klassensolidariteit en van structuralisten voor cultuurpatronen is het de vraag hoe Sartre in 1960 over individuele keuzes schrijft. Ik gebruik zijn boek immers als puzzelstukje bij het omgaan met vragen over het menszijn. Keuzevrijheid van de enkeling is sinds 1943 het refrein van Sartre's reactie op die vragen. Als niet-letterkundig voorbeeld gebruikt hij in zijn oude boek de Frankische koning Clovis (2004: 563-566). Door tot het christendom over te gaan heeft deze vroegmiddeleeuwse vorst voor Gallische eenheid gezorgd. Sartre ziet die bekering als een individuele keus waardoor de vorst boven de situatie is uitgestegen. Deze toevallige bekering heeft op dat moment de geschiedenis bepaald.

Het onverwachte gebeuren speelt ook mee in Sartre's kritiek op Freud (2004: 112-117 en 687-753). Simpel samengevat vindt hij dat Freud de daden van een enkeling te eenzijdig bekijkt vanuit een

vooropgezet theoretisch schema, zodat toevallige handelingen buiten beeld blijven. Sartre wil liever feitelijk beginnen, met de keuzes die een enkeling maakt. Hij gebruikt dat beginsel vervolgens in studies over de dichter Baudelaire en de schrijver Genet. In die grote essays uit 1946 en 1952 zoekt hij gezichtspunten die de auteurs typeren. Hij benut daarbij een gewijzigde psychoanalytische invalshoek. In het eerste geval ontcijfert hij Baudelaire's poëzie door aandacht te besteden aan de relatie van de dichter met zijn moeder, die haar echtgenoot verloor en hertrouwde met een hoge officier. Op analoge wijze behandelt hij een episode waarbij Genet als buitenechtelijk kind wordt betrap met zijn hand in een la. Omdat de onwettige jongen daar niets te zoeken heeft, krijgt hij de reputatie van een dief. De manier waarop anderen hem gezien hebben, zou zijn keus hebben beïnvloed om te leven als criminele vagebond en omstreden auteur.

In het dialectiekboek uit 1960 tracht Sartre de manier te verfijnen waarop hij kunstenaars bestudeert (Farrar, 2000). In een aparte methodologische inleiding zet hij die aanscherping uiteen. Deze inleiding dateert uit de winter van 1957 en is oorspronkelijk verschenen in een Pools tijdschrift onder de titel *Existentialisme et marxisme*. Drie jaar later heet het stuk neutraal *Questions de méthode*, maar de relatie tussen existentialisme en marxisme blijft van belang. Als hoofdzaak van het existentialisme ziet Sartre de aandacht voor de eigenschappen, overtuigingen en projecten van individuele mensen. Die belangstelling vindt hij een stevig antidotum tegen marxistische neigingen om enkelingen te reduceren 'tot volkomen passieve marionetten van hun klasse' (1996: 39). Ondanks die tendens tot abstraheren, ziet Sartre de aandacht voor de geschiedenis als marxistische verdienste. Het plaatsen van auteurs en andere personen in de ambiance van onderling strijdende klassen, zou de sterk persoonsgerichte blik van het existentialisme kunnen goedmaken.

Bij het ontwikkelen van een geraffineerde methode gaat Sartre te leen bij **Henri Lefebvre**. Die marxistische socioloog stelt voor om de leefsituatie van boeren, speciaal uit zijn geboortestreek in zuidwest Frankrijk, te bestuderen met een combinatie van werkwijzen. Zijn onderzoeksonderwerp wil Lefebvre, zonder respect voor disciplinegrenzen, ontrafelen met behulp van sociologie, geschiedenis en letterkunde. Sartre beoogt een vergelijkbare methodische mix bij het bestuderen van individuen (1996: 159-161). Om dat uit te leggen neemt hij regelmatig schrijvers als voorbeeld, onder meer Flaubert. In een passage die het grondplan van zijn Flaubert biografie zou kunnen zijn, begint hij met *regressieve* vragen (1996: 117-121). Die zijn bedoeld om het oeuvre dat als onderzoeksonderwerp dient, te ontleden in de samenstellende delen. Elk afzonderlijk aspect dat Sartre in Flauberts werk ontdekt, wil hij in verband brengen met de sociale en politieke situatie waarin de schrijver geleefd heeft. Om deze regressieve analyse uit te voeren plaatst Sartre de aankomende schrijver, met behulp van een marxistisch begrippenkader, in de Normandische kleine burgerij uit de eerste helft van de negentiende eeuw. Hij vraagt hoe de tegenstellingen en conflicten die dit milieu gekenmerkt hebben, terug zijn gekeerd in het romanwerk van de schrijver.

De situering van Flauberts werk in een netwerk van vooraf bestaande patronen eindigt met de vaststelling dat niet iedere negentiende-eeuwse *petite bourgeois* zich ontpopt heeft tot deze unieke auteur. Die constatering is ook anders te formuleren, want Flaubert zou zich even goed geuit kunnen hebben als schilder of componist. Sartre laat zich door dit soort observaties verleiden tot regressieve vragen die niet in het marxistische vocabulaire passen. Bij de terugkeer naar de wereld van Flaubert wil hij namelijk ook het gezin en de familie betrekken waarin de schrijver opgegroeid is. Om de relaties van Flaubert met zijn verwanten te ontleden, vindt hij de psychoanalyse onmisbaar. Alleen met Freud is het in Sartre's ogen mogelijk om 'van algemene en abstracte bepalingen te komen tot de speciale eigenschappen van het afzonderlijke individu' (1996: 54).

Met de regressieve aanpak die Sartre aan Lefebvre ontleent, wil hij de sociaal-historische situatie terugvinden waarin zijn held geleefd heeft. Kennis van die situatie moet helpen om de romans van iemand als Flaubert beter te begrijpen. Sartre sluit met deze aanpak aan bij de marxistische opvatting dat de geschiedenis spreekt door afzonderlijke individuen. Zijn werkwijze is een variant van de zesde stelling over Feuerbach, waarin Marx zegt dat de totale maatschappelijke verhoudingen in elk individu huizen. Sartre's beeld van de schrijver als *historische mens* is echter niet exclusief marxistisch. Zijn beeld sluit aan bij de definitie die Heidegger in 1927 heeft gegeven van het neologisme *geworpenheid*. Met dat begrip wijst Heidegger erop dat de enkeling zijn leefwereld niet als een

alleenheerser kan uitzoeken en inrichten. Minstens zo opvallend is Sartre's gebruik van de psychoanalyse, waarop de PCF felle kritiek uitte. Een simpele bekering tot het marxisme blijft dus uit, maar Sartre legt wel andere accenten dan in 1943. Destijds heeft hij de relatie van de enkeling met medemensen vooral gezien als strijd. Consequent heeft hij op de onderdrukkende kenmerken van het sociale verkeer gehamerd. Om een eigen project te kunnen ontwikkelen zou de enkeling zich resoluut moeten afkeren van de omgeving. Met het invoeren van de regressieve werkwijze erkent hij dat medemensen een voorwaarde zijn voor het ontstaan van eigen projecten. Elk initiatief is volgens de redenering uit 1960 ontstaan in en door sociaal verkeer.

Daarop borduurt Sartre voort bij de overgang van regressieve vragen naar een *progressieve* speurtocht. Dit deel van zijn recept gaat over individualiteit. Een auteur of een ander individu ontwikkelt zich in een situatie die gegeven is, maar die vorming leidt tot een uniek standpunt. Het gaat dan over het project waaraan het oeuvre van iemand als Flaubert te danken is. Bij het formuleren van een dergelijk ontwerp zet de enkeling historische gegevenheden om in iets dat oorspronkelijk is. Iemand neemt de geschiedenis als het ware in eigen hand. Sartre stelt dat dit vermogen wezenlijk is voor het menszijn: 'Volgens mij wordt de mens in de eerste plaats gekenmerkt door het feit dat hij een situatie transcendeert, door wat hij kan maken van wat men van hem gemaakt heeft (...). Dit transcenderen van de situatie is de wortel van al het menselijke (...). Zelfs het meest rudimentaire gedrag moet bekeken worden zowel in relatie tot de reële, aanwezige factoren waardoor het wordt bepaald als met betrekking tot een toekomstig doel dat het tracht te verwezenlijken. Dat noem ik het project (ontwerp)' (1996: 78). Vervolgens legt Sartre uit dat een project tezelfdertijd de bestaande situatie ontkent en iets creëert dat er nog niet is: 'Als vlucht en sprong naar voren, als weigering en verwerkelijking tegelijk, behoudt en onthult het ontwerp de overschreden werkelijkheid, die juist door de haar overschrijdende beweging wordt geweigerd' (ibidem).

In een uniek project komt de enkeling dus niet volledig los van de eigen tijd. Sporen van de ontstaanssituatie blijven in dat eenmalige ontwerp behouden. De enkeling die verantwoordelijk voor dat project is, dient dus tezelfdertijd gezien te worden als het product van de bestaande situatie en als nieuwe producent. In deze passage gebruikt Sartre weer hegeliaanse ideeën. Eerst is een schrijver als Flaubert deel van de bestaande situatie geweest, in het bijzonder als kind. Vervolgens zijn protest, tegenstand en verweer bij hem ontstaan, waardoor de band met de situatie verbroken is. Die oppositionele toestand zou Hegel typeren met de term *antithese*. Van een *synthese* is tot slot sprake als de auteur zijn milieu van herkomst niet uitsluitend negeert, maar elementen ervan op zijn unieke manier bewaart. Door de gegeven situatie niet zonder meer te accepteren, maar voort te zetten en te modificeren in een eigen project, realiseert de enkeling kortom historische verandering.

Het toeval dat in 1943 Clovis' bekering verklaren moest, is in 1960 door deze hegeliaanse kijk vervangen. In Sartre's oude studie staat de strijd centraal tussen heerser en knecht. In zijn nieuwe boek duwt het verleden iemand als het ware in de richting van een eigen toekomstplan dat hem vervolgens vooruittrekt. Bij het ontwikkelen van dat toekomstplan zijn we afhankelijk van de gegeven situatie, er is sprake van voorwaardelijkheid. De kernvraag blijft echter hoe Sartre de overgang ziet van de omstandigheden die als voorwaarden fungeren naar de individuele creatie van een project. Hij zet uiteen dat de situatie die iemand aantreft en waarvan hij een onderdeel is, voortgekomen is uit inspanningen die de voorafgaande generaties hebben geleverd. De gegeven situatie beschrijft hij als een veld van mogelijkheden, waarin sommige projecten kunnen ontstaan, maar andere niet. Er is dus speelruimte binnen de bestaande toestand, een beperkte serie intrinsieke keuzemogelijkheden. Binnen die marges zou iemand als Flaubert besloten hebben om te ontsnappen aan zijn burgerlijke milieu. Door natuurgetrouw te schrijven heeft hij zich op unieke wijze aan zijn wereld voorgedaan.

Literair zijn deze passages uit Sartre's methodische inleiding mooi, maar de tegenstelling tussen determinisme en keuzevrijheid blijft. Het is duidelijk dat Sartre niet eenzijdig voor de ene of andere mogelijkheid kiest. Flauberts keuzes zijn niet volledig gepredestineerd door de situatie, maar evenmin een volstrekt toevallige speling van het lot. In het dialectiekboek lijkt het leven een schaakbord waarop anderen al verschillende zetten gedaan hebben. Nu is het *jouw* beurt om een zet te doen. Het is de vraag wat de enkeling op dat moment in staat stelt tot een keus. Omdat Sartre die vraag onvoldoende beantwoordt, is een essay interessant dat hij heeft geschreven als lyceumleraar.

1.2 Boven de situatie uitstijgen

Als groene filosoof vond Sartre, kort voor het uitbarsten van de wereldcrisis, een onderwijsbaan in Le Havre. Na een jaar hoorde hij via een oud-studiegenoot over de filosofie in Duitsland (Safranski, 1995). Zijn informant was Aron, die tussen 1930 en 1933 in Keulen en Berlijn studeerde. Sartre's interesse was gewekt en hij bemachtigde een beurs om in Berlijn te studeren. Zijn studieverlof viel in het jaar waarin Hitler de democratie definitief om zeep hielp. In de Duitse hoofdstad had Sartre naar eigen zeggen een vakantiejaar, maar hij studeerde ook. Zijn omgang met de oosterburen ging door tijdens zijn leraarschap in Le Havre (1934-1936), Laon (1936-1937) en Parijs (1937-1939).

Een vrucht van dat werk is het essay *La transcendance de l'égo* (1937; vertaald als *Het ik is een ding*). Om duidelijker te krijgen hoe iemand boven de bestaande situatie uitstijgt, is dit opstel boeiend. Sartre discussieert erin met **Edmund Husserl**. Die pionier van de *fenomenologie* kwam uit Prossnitz, tot 1918 een stad in Oostenrijk-Hongarije. Na zijn studie was hij achtereenvolgens aan de universiteiten van Halle, Göttingen en Freiburg verbonden, zodat Berlijn niet de geschiktste locatie voor Sartre was om Husserl te leren kennen. Bovendien zette Husserl zijn opvattingen vanaf 1891 op schrift, maar herzag de formulering in elke nieuwe publicatie. Door die herinterpretaties was het voor Sartre net zo lastig als voor huidige commentatoren om Husserl samen te vatten.

In Halle bestudeerde Husserl het waarnemingsproces op gedetailleerde wijze. Dat leidde tot zijn tweedelige *Logische Untersuchungen* (1901 en 1902). In deze studies herziet Husserl bestaande opvattingen over het bewustzijn. Enerzijds keert hij zich tegen Descartes' typering van het bewustzijn als een denkend ding (*res cogitans*). Anderzijds uit hij kritiek op Locke's idee dat bewustzijn bij de geboorte een onbeschreven vel papier (*tabula rasa*) is. In reactie op die ideeën maakt hij met simpele voorbeelden duidelijk dat elke zintuigindruk met verstandsbegrippen moet samengaan om tot kennis te komen. Iemand ziet bijvoorbeeld door het woonkamerraam een mus, een vink en een mees. Hij zegt 'ik zie drie vogels in de tuin'. Met het woord 'tuin' benoemt hij op dat moment de struiken en planten voor het venster. Met 'vogels' verwijst hij naar drie afzonderlijke diertjes. Het opvallendste is zijn gebruik van het getal drie, want dat komt in de buitenwereld niet voor. Er is kortom denken nodig om zintuigindraken te benoemen. Dat is ook duidelijk als iemand zegt 'dat is een kubus' nadat hij negen lijnen bekeken heeft, die zo verbonden zijn dat er zes vlakken te zien zijn. Bij het uitspreken van 'kubus' speelt niet louter zintuiginformatie mee. Door aan en in te vullen voegt degene die deze uitspraak doet, prikkels die van buiten komen samen tot een kennisoordeel. Extra opvallend is die synthese door de sprong van lijnen op het platte vlak naar een driedimensionaal voorwerp. Ook bij de uitspraak over vogels gebruikt de waarnemer voorkennis bij het benoemen.

Uit de nauwkeurige analyse van de manier waarop de buitenwereld zich aan de waarnemer toont, laat Husserl dus zien hoe aannames meespelen. In *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913) is hij er even grondig op uit om te laten zien hoe de dingen zich aan ons tonen. In dit boek maakt hij duidelijk dat een waarnemingsvoorwerp zich nooit helemaal aan de waarnemer toont. Een glas dat tussen jou en mij op tafel staat, zie ik van één kant en jij van de andere. We kunnen van positie wisselen of het glas omdraaien, maar dan blijven we één kant zien en nooit het hele glas. Bovendien denkt elk van ons de voorkant te zien, maar mijn vooraanzicht is jouw keerzijde. We zien alleen een *afschaduw* van het glas dat zich aan ons voordoet op één specifieke manier. Hetzelfde gebeurt als we het koninklijke paleis op de Dam eerst bekijken vanaf het Damrak en dan vanaf de Paleisstraat. In dat geval zien we eerst de noord façade van het gebouw en dan de achterzijde, maar het hele paleis kunnen we onmogelijk in één keer zien. Hoewel we alleen de kant zien die naar ons toegekeerd is, doen we uitspraken over het hele gebouw. Zonder daar bij stil te staan, zetten we 'en' tussen de uitzichten op het glas of paleis als we algemene uitspraken doen.

De optelsom van alle perspectieven op een object noemt Husserl het *wezen* (*eidos*). Het gaat dan om een reeks van alle voorstelbare afschaduwingen van een voorwerp, die alleen denkbeeldig bestaat omdat niemand al die afschaduwingen in één keer kan zien. Zo beschouwd is het wezen van een voorwerp geen duistere essentie die buiten de zaak zelf ligt, maar de som van alle verschijningen. Deze opvatting over het wezen van een voorwerp roept associaties op met de manier waarop kubistische schilders destijds probeerden een volledig beeld van voorwerpen op hun doeken vast te leggen. Net als bij Husserl ging het bij Picasso en Braque om het besef dat we in het alledaagse leven

slechts op één manier naar de dingen kijken. Specifiek voor de filosoof Husserl is dat hij, met zijn analyses van waarnemingen, de gedachte bestrijdt dat ons bewustzijn te vergelijken is met een *ding*.

Om een tafel duidelijk van het bewustzijn te onderscheiden stelt hij dat bewustzijn gericht is op iets dat er buiten ligt. Bewustzijn is noodzakelijk bewustzijn *van iets*. Om die gerichtheid van het bewustzijn op voorwerpen erbuiten te benoemen kiest hij de term *intentionaliteit*. Hij bedoelt daarmee dat er geen radicale scheiding is tussen een waarnemingsobject en het waarnemende subject. Door te denken en gebruik te maken van logische begrippen, zoals 'is', 'is niet', 'en', 'of', brengt de waarnemer relaties aan tussen objecten. Dat is onomstotelijk het geval als iemand luchttrillingen beoordeelt als een melodie, lichtgolven als een kleur of geschreven letters als woorden. Met het oog op de intentionaliteit van het bewustzijn is vol te houden dat iemand die iets over vogels in de tuin zegt, niet in zijn bewustzijn gevangen is, maar zijn verstand uit het venster steekt. Het gaat letterlijk om een *extase* van het bewustzijn, een toestand van buiten zichzelf zijn. Bewustzijn is dus geen gevangene van ons innerlijk. Daar komt bij dat we een waarnemingsobject niet onbevangen op onze zintuigen laten inwerken. We zijn altijd betrokken op de buitenwereld. Dat wil niet alleen retorisch zeggen dat bewustzijn onophoudelijk bewustzijn is van iets of iemand. Bewustzijn van vogels is bijvoorbeeld op de diersoort betrokken waarvan de waarnemer zijn hobby gemaakt heeft. Een andere observator kan ongeduldig wachten op een kat die één van de vogels grijpt. Waarnemingen zijn kortom gericht op verafschuwde superieuren, favoriete schilderijen, onbegrijpelijk composities of geliefde partners. Husserl ziet geen 'ik denk' in de zin van Descartes, maar altijd een 'ik denk aan iets' of nog specifieker 'ik denk aan iets waaraan ik een hekel heb' of 'ik denk aan iemand die ik waardeer.'

De bewustzijnsactiviteit waardoor een relatie tussen waarnemer en object ontstaat, noemt Husserl een *intentionele relatie*. Het bewustzijn is dus niet eenvoudig *iets* dat binnenin de mens ligt, maar een relationeel begrip. Het verbindt een individu met een object. Neutrale waarneming van feiten is uitgesloten, want vrees voor of begeerte naar het waarnemingsobject speelt mee. Door te willen, te vrezen, te verlangen, te beoordelen of een andere bewustzijnsact leggen we relaties met de wereld waarin we leven. In het fenomenologische vocabulaire gebruikt men de term *ontmoeting* als synoniem voor intentionaliteit. Het ik ontmoet de wereld. Die ontmoeting houdt voorwerpen in de wereld en de waarnemer bij elkaar, waardoor de wereld betekenis, zin en samenhang krijgt.

Sartre grijpt in 1937 terug op Husserl. Hij blijft de fenomenologie gebruiken om zeven jaar later aan te geven wat het is om mens te zijn. Uit mijn samenvatting van zijn studie uit 1943 blijkt dat het zichzelf overstijgende bewustzijn het hoofdonderwerp is. In de zeven jaar tussen zijn essay en die studie heeft Sartre emoties origineel beschreven, als manieren om de werkelijkheid anders te zien. Boosheid, verdriet of vreugde zijn in zijn optiek van invloed op onze intentionele relaties met dingen, situaties en personen. Sartre's instemming met Husserl is dus groot. Hun verschil van mening spitst zich toe op de vraag hoe eenheid en samenhang kunnen ontstaan.

De uitspraken 'ik zie drie vogels' en 'dat is een kubus' zijn niet uniek voor één individu. Een willekeurig iemand kan deze dingen zeggen. Het zijn geen uitspraken die *jou* onderscheiden van *mij*. Op een andere manier gezegd, heeft elk van ons talloze voorstellingen en oordelen, maar we onderscheiden niet dezelfde hoofd- en bijzaken. Met dit vraagstuk van de individualiteit worstelt Husserl in zijn boek uit 1913. Hij stapt daarin over van kennistheoretische analyses naar de vraag van het *ego*. De oplossing die hij voorstelt, is dat het bewustzijn niet alleen voorwerpen bekijken kan, maar ook zichzelf. Objecten van waarneming zijn in dit specifieke geval de afzonderlijke intentionele relaties van het bewustzijn met dingen, situaties en personen. De waarnemer treedt nu echter niet buiten zichzelf. Als waarnemer identificeert Husserl namelijk een immanente deel van het bewustzijn dat het persoonscentrum is. Als een soort schijnwerper zou dat centrale bewustzijnsdeel elke waarneming mee verlichten. De afzonderlijke waarnemingen zouden er een persoonlijk karakter door krijgen. Deze redenering leidt tot een tweepolig beeld van het waarnemen: waarnemingsobjecten in de buitenwereld liggen aan één pool en het ego ligt aan de andere. De alledaagse intentionele ontmoetingen met bomen, fietsen en winkelmeisjes liggen tussen die twee polen.

Deze oplossing van de vraag hoe eenheid in het bewustzijn ontstaat, zien veel leerlingen van Husserl als mislukking. Vanaf 1913-1914 krijgt de grondlegger van de fenomenologie te horen dat hij, net als oudere idealistische denkers, het *ego* de status geeft van de onschendbare a-priori. Dat van

tevoreen vaststaande *ik* zorgt voor een strikt individuele harmonie in het waarnemen van de wereld, het produceert als het ware *mijn* realiteit. Het lijkt verdacht veel op het aloude *denkende ding* van Descartes. Ook Sartre twijfelt aan het bestaan van dit uniformerende *ego* dat voorafgaat aan elke concrete activiteit van het bewustzijn. Hij bestrijdt dat de invoering ervan nodig is en betreurt de opdeling van het bewustzijn in afzonderlijke instanties.

Zijn alternatief uit 1937 is een poging om de eenheid van het bewustzijn te bewaren. Dat streven begint met de verrassende ontkenning dat *ik* noodzakelijk aanwezig ben bij elke waarneming. Het zien van een huis of het lezen van een boek is vaak een prereflexieve bewustzijnsvorm. Het kijkende of lezende individu gaat op in die activiteit, zodat er bijna ongemerkt gekeken of gelezen wordt. De enkeling die kijkt of leest zou je op dat moment kunnen aanduiden als medeplichtig aan de handelingen, maar niet als dader met voorbedachten rade. Voorbeelden van prereflexief bewustzijn die Sartre aanbiedt, zijn het rennen om de tram te halen, het kijken op de klok en het bekijken van een portret. Bij al deze activiteiten is het *ik* niet nadrukkelijk aanwezig. Er is hier sprake van bewustzijn van de eerste graad, van individuele handelingen met een onpersoonlijk karakter.

Van de ondoordachte activiteiten die Sartre op het oog heeft, kan iemand zich bewust worden. Dat leidt tot constatering als 'ik zie een huis', 'ik lees een boek', 'ik zie dat het acht uur is' of 'ik zie overeenkomsten tussen de geportretteerde vrouw en X'. Sartre stelt dat er op die momenten een reflexieve vorm van bewustzijn ontstaat, waaruit *ik* voortkomt. Het bewustzijn van de eerste graad heeft dus geen persoons- of ikstructuur, maar kan voorwerp van beschouwing zijn. Door dat thematiseren ontstaat bewustzijn van de tweede graad. Bewustzijn van de eerste graad *kan* met andere woorden gepaard gaan met een *ik*, maar dat is niet *noodzakelijk* zo. Het zien van een huis kan gedachteloos blijven, maar het is mogelijk om stil te staan bij de manier waarop je dat huis gisteren en eergisteren gezien hebt. Op het moment dat dergelijke herinneringen optreden, kan *ik* verschijnen. Niet het huis is dan voorwerp van reflectie, maar degene die het huis gezien heeft.

Het psychische mechanisme dat Sartre in deze redenering introduceert is de retentie, het vermogen om bewustzijn terug te halen van iets dat er niet meer is. Retentie is de onmisbare laatste stap in de geheugentrits, die bestaat uit het opslaan, vasthouden en terughalen van bewustzijn. Door retentie is het mogelijk om afzonderlijke waarnemingen van een huis of een ander voorwerp met elkaar te verbinden. Dat gebeurt bijvoorbeeld ook als iemand in een appel bijt en constateert dat de smaak en geur anders zijn dan van de appel van gisteren. Bijzonder duidelijk is de rol van retentie bij het luisteren naar muziek, want de afzonderlijke noten zijn door retentie samen te voegen tot een melodie. Sartre gaat dus uit van het vermogen tot retentie dat vergelijking mogelijk maakt. Door dit vermogen kan iemand dingen die hij vandaag en gisteren gezien heeft vergelijken, maar het is ook mogelijk om vergelijkingen te maken tussen kenmerken van de waarnemer. *Ik* voel walging opkomen bij het zien van Piet en beseft dat *ik* beide vorige keren bij het zien van Piet vergelijkbare weerzin heb ervaren. Deze herinnering stemt tot nadenken over *mijn* relatie met Piet en dus over de continuïteit van *mijn* persoonlijkheid.

Met deze redenering geeft Sartre aan dat *ego* geen geheimzinnige eenheidsstichter is. Zijn drastische kijk op de intentionaliteit van het bewustzijn brengt hem tot de conclusie dat het misleidend is om te denken dat *ik* vanaf het begin aanwezig is. *Ego*, *ik* en *mijn persoonlijkheid* zijn geen a-priori bewoners van het bewustzijn, geen onafhankelijke onderdelen van de mentale binnenwereld. Ze ontstaan al doende door een vorm van herinnering. Mede daardoor zijn ze allesbehalve nauwkeurig. Het zijn poging om eenheid te creëren, het eigen *ik* in handen te krijgen en uit te leggen wie *ik* ben. Daarbij kan de indruk ontstaan dat er een draad is waaraan alle kralen van het leven geregend zijn, maar dat blijft een illusie.

2. Jouw en mijn Erzijn

Vanaf zijn reis naar Berlijn bestudeert Sartre Duitse filosofen. In *La transcendance de l'égo* (1937) debatteert hij met Husserl. *L'être et le néant* (1943) is voor veel commentatoren de tegenhanger van *Sein und Zeit* (1927). De auteur van die Duitstalige studie is Heidegger, die Husserls assistent in

Freiburg is geweest. Het woord 'zijn' in de titels staft de gedachte dat Sartre's studie een Heidegger à la Française is. Heidegger paart dat woord echter aan 'tijd' en Sartre aan 'niet-zijn'. Dat verschil is één reden om mijn speurtocht naar de betekenis van 'menzijn' te vervolgen met het boek dat de 38-jarige Heidegger roem gebracht heeft.

2.1 Een nieuwe leer van het menzijn

Op het moment dat *Sein und Zeit* verschijnt, worstelt Heidegger al twintig jaar met de vraag naar de zin van het *zijn*. Die vraag heeft gezorgd voor voortgang in zijn denken. Er staan twee begrippen in die om uitleg vragen: 'zin' en 'zijn'. In veruit de meeste gevallen draait de uitleg om het eerste begrip. Over de betekenis en het doel van het bestaan valt namelijk veel te zeggen. Om die beladen onderwerpen te kunnen bespreken richt Heidegger zich echter op het tweede begrip. Als we beter weten wat 'zijn' is, kunnen we de betekenisvragen op gepaste manier aansnijden.

Deze ongewone lezing van zijn vraagstelling typeert Heidegger. Door anders uit te leggen dan je verwacht, verheft hij een schijnbare bijzaak tot hoofdzaak. Met het verleggen van de klemtoon van 'zin' naar 'zijn' denkt hij oude Griekse denkers bij te vallen. Het gaat hem dan niet om de bekende denkers uit de bloeitijd van Athene, maar om voorlopers van Socrates. Zijn favorieten leefden nog voor de Perzische Oorlogen, die plaatshadden in de vijfde eeuw voor Christus. Het zijn Anaximander en Heraclitus uit de Ionische koloniën en Parmenides uit een Italiaans wingewest (Gadamer, 1986a en 1986b). Van dit drietal zijn alleen fragmenten overgeleverd, waarin ze zich tegen de godenverhalen verzetten. Onderzoek van de natuur en de hemellichamen heeft hen aan het twijfelen gebracht over de inbreng van goden bij het ontstaan van de dingen. Heidegger ziet hen als de eerste denkers over het zijn. Ze hebben de zijnsvraag echter gebrekkig gesteld. Dat komt doordat ze de gebruiksvormen van het werkwoord 'zijn' onvoldoende doordacht hebben.

Op allerlei manieren duiden we de werkelijkheid aan met 'zijn'. Vanaf jonge leeftijd beseffen we dat dit woord bijvoorbeeld in de vier onderstaande zinnen op verschillen wijst.

- [i] Dit *is* een pen om mee te schrijven en het gebouw dat je door het raam ziet *is* een school.
- [ii] Bij ons *zijn* de herfstweken zacht *geweest*, maar in Mexico *is* het zwaar weer *geweest*.
- [iii] Grootvader *is* altijd een levendige vent *gebleven*.
- [iv] Vanaf de kindertijd *ZIJN* haar broers en zij met muziek bezig *geweest*.

In deze zinnnetjes duiden 'zijn' en de vervoegingen ervan op verschillende dingen. Heidegger ziet hoofdzakelijk het verschil tussen de twee eerste voorbeelden en de twee daarna. In zin één gaat het om lichamen met bepaalde afmetingen, in twee om natuurprocessen, maar in drie en vier om mensen. Die hebben lichamen waarvan je de lengte en het gewicht kunt meten, maar daar gaat het niet om. In de loop der tijd zullen de lichaamsproporties veranderen van degenen die genoemd zijn, maar ze blijven benoembaar met 'hij' en 'zij'. Iemand die met persoonlijke voornaamwoorden wordt aangesproken of zichzelf ermee aanduidt, verschilt drastisch van een pen, een gebouw of een onweersbui. Dat is volgens Heidegger zonneklaar op elk moment waarop *zij*, *hij*, *jij* en *ik* vragen stellen over het waarom en waarheen van het bestaan.

Iedereen heeft besef van de verschillen waarop de vier zinnen duiden. We denken te weten wat die verschillen zijn. Maar als we dat moeten aangeven, bevinden we ons in een lastig parket, ook als het alleen om de grammatica van de vervoegingen gaat. Dat vindt Heidegger niet vreemd, want zin drie en vier raken ons direct. Daarin wordt naar het 'zijn' verwezen, waaraan we deelnemen zonder het precies te kunnen benoemen (1927: 2 en 43). Die constatering zet Heidegger aan tot een typisch filosofische vertragingstactiek, die bedoeld is om het onderscheid in kwestie te verduidelijken. Hij heeft het dan over de *ontologische differentie*. Dat tweede woord is, met behulp van het Frans of Engels, te verstaan als een verwijzing naar de verschillen in het gebruik van 'zijn'. Het eerste woord slaat op het filosofische vakgebied waarop Heidegger zich richt.

Vragen naar de eigenschappen van het zijnde horen namelijk thuis in de *ontologie*, de leer van al het bestaande. Ontologie of zijnsleer gaat van oudsher over de kenmerken van alles wat op aarde of in het heelal bestaat, variërend van levenloze voorwerpen (rotsblokken) en natuurprocessen (regenbuien), via planten en dieren, tot onze eigen diersoort. Het is in dit vakgebied de vraag hoe al

dat *zijnde* van elkaar verschilt, op elkaar lijkt of onderling samenhangt. In Heideggers ontologie speelt mee dat we niet eenvoudig genoeg nemen met de dingen die in onze wereld voorkomen. Elk lid van onze soort vraagt benieuwd, verrast of verschrikt naar de dingen die haar of hem omgeven. Dat navragen is de wortel van de filosofie. We bestaan dus niet alleen, maar nemen ook waar dat we er zijn en dat er allerlei dingen om ons heen bestaan. Dat waarnemen leidt tot nadenken.

In Heideggers ontologische overpeinzingen staan de kenmerken centraal van het menselijke bestaan. Zijn filosofie gaat primair over het wezen dat zichzelf 'ik' kan noemen en zijnsvragen stelt. Hij neemt aan dat vorderingen op het meeromvattende gebied van de zijnsleer alleen mogelijk zijn als er duidelijkheid is over de bestaanswijze van onze soort. Mede daarom noemt hij zijn werk een *Fundamentalontologie*, een ontologische beschouwing die de basis is voor het denken in andere zone's van dit vakgebied. Om het simpel te stellen wil hij eerst proberen te vinden wat *menszijn* is, zodat andere zijnsvormen daarna aan bod kunnen komen.

Om opheldering over onze zijnswijze te krijgen, sluit hij gedeeltelijk aan bij de *Copernicaanse omwenteling* die Kant veroorzaakt heeft. Kant heeft de denkende mens in het centrum gezet van zijn opvatting over kennis en moraal. Waar het kennis betreft, wil hij niet in de buitenwereld uitvinden wat de kenmerken van allerlei dingen zijn. Van binnenuit tracht hij te vinden hoe we weet van de dingen hebben. Hij concentreert zich dus niet op objecten in de wereld, maar op de kennis die iemand bezit. Hij switcht van de dingen die iemand om zich heen kan zien, naar de kennis die deze waarnemer opdoet. Ook op moreel terrein moet hij niets hebben van de voorschriften die kerkelijke en koninklijke autoriteiten van buitenaf opleggen. Het morele verstand van de mens krijgt voorrang. In Kants denken staan het morele denken en de kennisverwerving van menselijke wezens centraal.

Kant richt zich voornamelijk op de vraag hoe we kennis vergaren van de natuurlijke wereld. Dat is de wereld uit mijn voorbeeldzinnen één en twee. Precies op dat punt legt Heideggers de klemtoon anders. De omschakeling van het kennisobject naar het kennissubject houdt hij aan, maar niet om uit te vinden hoe we kennis van fysieke zaken opdoen. In plaats daarvan vraagt hij naar het besef dat we hebben van het eigen bestaan. Voorrang krijgt het bestaan van de mens in zijn wereld. Nog nauwkeuriger gezegd, gaat het om het denken over onze zijnswijze, want Heidegger houdt vast aan de omkering van Kant. Sterk vereenvoudigd gezien, verlegt hij de nadruk dus van beide eerste voorbeeldzinnetjes naar de zinnen drie en vier.

Een reden van die accentverschuiving is Heideggers geloof dat westerse denkers, sinds Plato en Aristoteles, het menszijn behandelen alsof het een ding is. Ontologen onderscheiden de zinnen één en twee dus onvoldoende van drie en vier. Om toe te lichten hoe het verschil tussen het zijn van mensen en dingen vervaagt is, werkt Heidegger met een fijn filosofisch kammetje. Hij laat bijvoorbeeld zien dat het woord dat Plato en Aristoteles voor 'zijn' (οὐσία) gebruikt hebben, verwijst naar have en goed. Het gaat om het onroerend goed uit de privé-sfeer van de Griekse stadsburger, waartoe niet alleen zijn hoeve, grond, werktuigen en vee behoorden, maar ook zijn slaven, kinderen en echtgenote.

Door de gedachte dat iemands onroerend goed bepaalt wie of wat hij is, gaat menszijn op een ding lijken. Speciaal na het opsplitsen van filosofie in aparte wetenschappen, is ons bestaan tot het niveau van pennen en stormen gereduceerd. Tellend, metend en wegend brengt elke wetenschap een stukje van de wereld in kaart. Dat is vanaf de zeventiende eeuw samengegaan met de afwijzing van het geloof en de kunst. In het schoolbestel blijkt dat uit het overwicht van de exacte bètavakken over de letterkundige alfavakken. Hoewel geloof en poëzie in Azië met geleerdheid verbonden blijven, is de wetenschappelijke en technische manier van kijken vanuit het westen opgerukt. Daardoor is menszijn langzaam het voorwerp geworden van calculerende en beheersende technieken. We merken dat bij elke bureaucratische afhandeling van onze belangen en bij iedere commerciële prikkeling van onze kooplust. De samenleving die op wetenschap en techniek rust, noemt Heidegger *das Gestell*. Letterlijk komt dat woord bijvoorbeeld terug in het *onderstel* van de trein, het *statief* van de camera of het *chassis* van de auto. Maar het gebruik ervan is interessanter in een samenstelling als *seinhuis* (Stellwerk). Vanuit dat gebouw krijgen treinen tekens en regelt men het spoorwegverkeer. Uit dit beeld komt naar voren dat Heidegger wetenschap en techniek niet alleen ziet als het onderstel van onze samenleving, maar als het dominante organisatieprincipe (Gadamer, 1986a: 378).

Anders dan veel cultuurcritici ziet Heidegger de heerschappij van wetenschap en techniek niet eenzijdig als het product van de Verlichting. Zijn aandacht voor de Griekse oudheid komt namelijk niet voort uit slaafse bewondering en renaissanceneigingen. Destijds is de tegenstelling uitgekristalliseerd tussen de theoretische overdenkingen van filosofen en het praktische handelen in de openbaarheid van de stadsstaat. De Griekse filosofen hebben hun logische bespiegelingen strijdlustig tegenover de mythologische verhalen en lyrische poëzie gezet. Bovendien heeft hun onafgebroken zoek naar de oorzaken en redenen van het zijnde geleid tot blindheid voor het werkelijke leven. Die verwaarlozing van het bestaan is in de middeleeuwse filosofie versterkt door de contemplatieve overgave aan God. Wetenschap en techniek zijn voor Heidegger recente schakels in deze keten en dat heeft bijgedragen aan de *Seinsvergeessenheit*. Met die term bedoelt hij dat westerse filosofen het verschil verwaarlozen tussen het *zijn* van tafels, planten en onweersbuien enerzijds en het *zijn* van mensen anderzijds. Tevens is men vergeten dat deze betekenisverschillen van het woord 'zijn' uitgewist zijn. Daardoor bevindt de filosofie zich op een *Hollzweg*, een verkeerde of doodlopende weg. Heidegger ziet het als zijn taak om terug te keren naar de originele vraag en de gemaakte denkfouten te herstellen.

2.2 Fenomenologie gebruiken

Om te achterhalen wat we weten van het eigen bestaan gebruikt Heidegger de fenomenologie. Als katholieke gymnasiast heeft hij Brentano bestudeerd, een leraar van Husserl en een voorloper van de fenomenologie. Vanaf 1917 leert hij, als jezuitisch opgeleide theoloog, de fenomenologische finesses kennen, speciaal als assistent van Husserl. Die komt halverwege de Eerste Wereldoorlog vanuit Göttingen naar Freiburg. Eind 1917 ontstaat intensief contact met Heidegger, die het plan opvat om het menszijn fenomenologisch te beschrijven. Bijna tien jaar later, als hij Freiburg voor Marburg veruult heeft, verschijnt het resultaat in een reeks die Husserl redigeert. Dat *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* is in 1913 gestart met een werk van de meester. In maart 1927 verschijnt *Sein und Zeit* als de achtste aflevering van de elf die er in totaal gepubliceerd zijn.

Heidegger ziet zijn werk als een beschrijving van het menszijn op basisniveau, zo elementair dat het voorafgaat aan onderlinge verschillen. Dat klinkt als een fenomenologische poging om het verschijnsel dat hij bestudeert voor zichzelf te laten spreken. Tevens is het fenomenologische streven herkenbaar om dingen te analyseren zoals ze in natuurlijke situaties ervaren worden. Heidegger volgt de oproep om terug te keren *zu den Sachen selbst*. Ook sluit hij aan bij Husserls opvatting dat het wezen van een object de som is van alle perspectieven op dat object. Hij wil namelijk alle mogelijke verschijningsvormen van het menszijn bekijken. *Sein und Zeit* bevat echter ook kritiek op de fenomenologie. Husserl beperkt zich immers tot de manier waarop dingen zich aan het bewustzijn voordoen en de oordelen die iemand erover uitspreekt. Heidegger volgt de weg die zijn leermeester uitgestippeld heeft, maar breidt het onderzoeksterrein uit. Hij beperkt zich niet tot het gewaarworden van de wereld om ons heen. Ons inzicht in het eigen bestaan vormt zijn veelomvattende domein. Daar komt bij dat hij sterker aan de waarde van theoretische kennis twijfelt dan zijn leermeester. In zijn ogen leven we niet uitsluitend op intellectueel niveau, als een diersoort die logisch over alles nadenkt. Afstandelijke intellectuele bezinning op de wereld is slechts één van de manieren om met de wereld om te gaan en niet de meest voor de hand liggende.

Deze opvatting tracht Heidegger te verwoorden vanaf het eerste college dat hij na het bestand uit november 1918 in Freiburg geeft. Om zijn standpunt uit te leggen varieert ik op een voorbeeld uit dat college (Heidegger, 1919). Ik gebruik het bureau in mijn werkkamer. Normaal zie ik die schrijftafel niet als een geelbruine plank met een ladeblok eronder. Bij het gewone werk vindt geen observatie plaats van een horizontale rechthoek met een blok aan het uiteinde, waarop ik het etiket 'bureau' plak. Omdat ik mijn werkkamer ken, zie ik het bureau hooguit in een oogwenk als een vertrouwd onderdeel van mijn kamer, zelden als geïsoleerd meubel. Met de inktvlekken op het blad en allerlei andere gebruikssporen ben ik vertrouwd. Er kleven alle mogelijke herinneringen aan het bureau over de herkomst ervan en de kamers waar het de afgelopen dertig jaar gestaan heeft. Daar denk ik bij mijn werk zelden aan. Als de schrijftafel onverwacht verdwenen zou zijn of zou inzakken terwijl ik schrijf, word ik me ervan bewust. Gewoonlijk blijft het een onopgemerkt deel van mijn werksituatie. Als ik aandachtig bezig ben, heb ik geen weet van het bureau of mijn aanwezigheid. Als er iets gebeurt, kom

komt het desbetreffende voorwerp in beeld, evenals mijn betrokkenheid daarbij. De onwillekeurige voeling met de situatie waarin ik werk, is op dat moment verstoord. Tijdens dagelijkse werkzaamheden lijkt het alsof ik mijn werkkamer en mezelf door een vlekkeloze ruit bekijk. Besef van de omgeving en mijn aanwezigheid erin breekt pas door als het uitzicht door dat denkbeeldige vensterglas belemmerd wordt (Safranski, 1995: 133-134).

Uit dit soort denkproeven concludeert Heidegger dat begripsvorming en theoretiseren ten onrechte bevoorrecht zijn. Het waarnemen van en logisch denken over voorwerpen zijn niet de meest natuurlijke manier waarop psychische processen zich voordoen. De leden van onze soort zijn voor Heidegger praktisch handelende wezens die in hun situatie opgaan. Als wereldgebruikers beleven we de werkelijkheid voordat we er van een afstandje en op een theoretische manier naar kijken. Dat theoretisch ingesteld bewustzijn komt op de tweede plaats, als een uitzonderingstoestand die aanbreekt bij het verstoren van de onwillekeurige omgang met de wereld. Het hanteren van de wereld is fundamenteel. We gaan om met of handelen in de wereld die ons omringt. De dingen in onze wereld dienen zich in Heideggers woorden aan als *Zeug*, letterlijk als 'tuig'. Opnieuw gebruikt hij hier een woord op onverwachte wijze, want het gaat hem om de oude betekenis van *gerei*. De dingen zijn het gereedschap dat we nodig hebben om te handelen. Zijn bedoeling komt naar voren uit samenstellingen met 'tuig' erin, zoals *werktuig*, *rijtuig*, *wapentuig* en *vistuig*. Je kunt ook spreken over het *optuigen* van een schip of rijdier. Mijn bureau is het *tuig* dat ik op vanzelfsprekende wijze gebruik bij het handelen. Allerlei voorwerpen behoren op deze manier tot de wereld waarin we ingeleefd zijn, tot de betekenissamenhang waarin we actief zijn, zonder er uitdrukkelijk bewust van te zijn.

Op een manier die aan de jonge Sartre doet denken, radicaliseert Heidegger de *intentionaliteit* van het bewustzijn. We zijn betrokken op de wereld om ons heen vanuit behoeftes en belangen, nooit op afstand als onpartijdige buitenstaanders. Onze kennis komt voort uit het handelen, is een functie van de praktische omgang met de wereld. Als we van buitenaf ergens naar kijken, bijvoorbeeld naar mijn bureau, maken we er een voorwerp van dat losgeweekt is uit de samenhang waarin het normaal past. Door het bureau strikt als een voorwerp te bekijken ontstaat het gevaar dat de betekenisrijkdom ervan afneemt. Daar komt bij dat die theoretische manier van kijken samenhangt met de wens om de wereld te begrijpen, in de hand te houden, te beheersen en te meten, te wegen of te tellen.

Dat is minder problematisch als het om een bureau gaat, maar Heidegger wil inzicht in het besef dat wij hebben van het eigen menszijn. Hij neemt aan dat dit inzicht vergelijkbaar is met mijn besef van het bureau in mijn werkkamer. Die aanname leidt direct tot de vraag hoe Heidegger kan verwoorden wat wij van het eigen bestaan weten, zonder de betekenisrijkdom van dat besef aan te tasten en het zijnsbesef te reduceren tot een ding. Hij wil wetenschappelijke distantie en objectivering voorkomen, maar toch verduidelijken wat menszijn inhoudt. Om dat te realiseren wil hij zich niet boven het menszijn verheffen, maar een tegenwoordigheid van geest bereiken. Hij wil wakker zijn voor het menszijn en het onwillekeurige besef dat we ervan hebben te voorschijn brengen.

Om te kunnen tonen wat we impliciet van het eigen bestaan weten, moet hij nog een horde nemen. Dat kan ik verduidelijken door opnieuw het voorbeeld van mijn bureau te nemen. De manier waarop ik die schrijftafel zie, is zuiver persoonlijk. Als jij mijn werkkamer binnenstapt, zie je dat bureau met andere ogen. Dat is te specificeren met het onderstaande plaatje (figuur 1). Ik ontleen die prent aan Heideggers inleidende opmerkingen over fenomenologie en hermeneutiek bij een college over Aristoteles (Heidegger, 1921-1922 en 2002).

Figuur 1: drie aspecten van mijn kijk op een bureau



Bij het kijken naar mijn bureau zijn namelijk, voor iedere willekeurige waarnemer, drie factoren in het spel. *Ten eerste* is het de vraag waar de observator staat bij het bekijken van het bureau, want zijn oogpunt is van invloed op wat hij ziet. *Ten tweede* is het de vraag in welke richting de waarnemer kijkt, want zijn blikrichting is meebepalend voor de waarneming van het bureau. *Tot slot* is het de vraag op welke manier de waarnemer zich vooraf opstelt tegenover het voorwerp dat in zijn blikveld komt, want hij kan met een ambachtelijk, esthetisch, antiquarisch of nog een ander belang naar het bureau kijken. Als je deze drie dimensies van het bekijken van een bureau optelt, blijken er ontelbare perspectieven op dat meubelstuk mogelijk te zijn. Het is de vraag wat de gemeenschappelijke noemer in dit geval kan zijn. Die vraag is aardig als het over een bureau gaat, maar weegt zwaar als Heidegger algemene uitspraken over het menszijn wil doen.

Het gaat hem niet om jou of mijn besef van het menselijke bestaan, maar om het besef dat de mensheid heeft van het eigen zijn. Hij lijkt te beseffen dat zijn taak nogal ambitieus is, want hij geeft aan dat hij hooguit deelantwoorden op zijn vraag kan geven en dat die delen vermoedelijk niet meer dan gestamel zijn. Om iets te kunnen zeggen vindt hij de wetenschappelijke taal van de formele logica ongeschikt. In woorden die we op school geleerd hebben, klinkt tweeduizend jaar christendom mee. Die formules zijn te vastgeroest om het besef te verwoorden dat de mensheid van het bestaan heeft. Met taal die meer op poëzie dan op wetenschap lijkt, tracht Heidegger zich van zijn sisyfusarbeid te kwijten. Al denkend tracht hij door te dringen tot het besef dat de totale mensheid van het zijn heeft, want experimenten en andere detailonderzoeken zijn voor hem uit den boze. Hij neemt dus zowel aan dat zijn filosofische denkwerk een geschikt middel is om het menszijn te vinden, als dat het zijnsbesef van de hele mensheid toegankelijk is voor zijn denkinspanningen (Adorno, 1931 en 1932).

Het plan voor Heideggers fenomenologische beschrijving van onze bestaanswijze krijgt vorm nadat hij in 1923 als buitengewoon hoogleraar naar Marburg gaat. Om die functie te behouden of te promoveren tot ordinarius, verlangt het universiteitsbestuur een fundamentele filosofische publicatie. Heidegger neemt zich voor om het menselijke bestaan te beschrijven in een tweedelig werk, waarvan elk deel drie onderdelen omvat (zie figuur 2). In *Sein und Zeit* heeft hij twee onderdelen gerealiseerd uit het eerste bedoelde deel. Door dit onvoltooide karakter is vaak gesteld dat Heideggers filosofische project onafgerond is. In zijn biografie stelt Safranski echter dat de resterende delen van het originele plan zijn verschenen als afzonderlijke publicaties (Safranski, 1995: 217). Heideggers werk uit de jaren 1927-1931 zou het vervolg zijn op *Sein und Zeit*.

Figuur 2: Heideggers plan en de realisering ervan

Oorspronkelijk plan	Realisering (Gesamtausgabe)
Deel één: interpretatie van het er zijn	
1.1 analyse van het er zijn	<i>Sein und Zeit</i> (1927) (Ga 2)
1.2 er zijn en tijdelijkheid	Idem
1.3 tijd en zijn	College zomersemester 1927: <i>Die Grundprobleme der Phänomenologie</i> (Ga 24)
Deel twee: destructie van de ontologie	
2.1 Kant	<i>Kant und das Problem der Metaphysik</i> (1929) (Ga 3)
2.2 Descartes	Lezing uit 1938 (Ga 5)
2.3 Aristoteles	Colleges over Aristotele, onder meer zomersemester 1931 (Ga 33)

2.3 Analyse van het Erzijn

Heidegger opent zijn beschrijving van onze zijnswijze met het invoeren van de term *Dasein*. Dat woord verwijst in gewoon Duits naar het bestaan van een willekeurig voorwerp, zoals een pen of een fiets. Het zal niet langer verbazen dat Heidegger dit alledaagse woord van zijn gangbare betekenis ontdoet. Hij maakt er een term van die uitsluitend is bedoeld om naar de zijnsvorm te verwijzen, die zichzelf 'ik' kan noemen. Bij *Dasein*, dat in de vertaling van *Sein und Zeit* is vervangen door *Erzijn*, gaat het nooit over schrijf- of voertuigen, maar exclusief over onszelf.

Hoewel Heidegger alleen over de mens schrijft, ontwijkt hij dat zelfstandige naamwoord. De reden daarvan is dat onophoudelijke veranderingen bij onze zijnsvorm horen, maar dat die eeuwige wijzigingen samengaan met het besef dat we dezelfde blijven. Als dat continuïteitsgevoel wegvalt, is er aanleiding tot zorgen over de geestelijke gezondheid van het desbetreffende individu. Enerzijds leiden onze lichamelijke en psychische veranderingen tot een permanente metamorfose. Anderzijds beseffen wijzelf en de individuen uit onze omgeving dat er voortgang is. Met deze tegenstelling tussen verandering en continuïteit is de vraag aangescherpt wat onze zijnsvorm kenmerkt. Het woord 'zijn' gebruiken we in verband met het menszijn niet als een zelfstandig naamwoord. We verwijzen er mee naar een bestaansvorm die steeds verandert, maar gelijktijdig het gevoel heeft dezelfde te blijven.

Om verder te verduidelijken wat deze bestaanswijze kenmerkt, doet Heidegger alsof *Dasein* een samenstelling is. Het woord is in zijn ogen geconstrueerd door *Da* (er) samen te voegen met *Sein* (zijn). Het eerste lid van die compositie is bekend uit het klassieke openingswoord van sprookjes. In die verhalen verwijst 'er' naar een niet nader genoemde plaats (daar) en tijd (toen). Het woord waarmee de samenstelling 'er-zijn' begint, slaat dus op ruimte en tijd. Bij Heidegger gaat het om de aardrijkskundige en historische locatie van ons bestaan.

Waar en wanneer we geboren zijn, hebben we niet kunnen kiezen. Het is ieders simpele lot om *ergens* te leven, in een bosrijk heuvelland met veel toeristen, een dorre woestijn die bijna uitgestorven is of een dichtbevolkte polder onder de zeespiegel. De andere dimensie van dat lot is om te leven in een gegeven tijdgewricht, dat beheerst wordt door een gruwelijke oorlog, door economische hoogconjunctuur of door ingrijpende sociaal-culturele veranderingen. Over dit tweeledige bestaanslot spreekt Heidegger in zijn vroege colleges uit Freiburg en Marburg als 'het *factische* bestaan'. Die feitelijke bestaanssituatie in de ruimte en de tijd typeert hij in zijn boek uit 1927 met de term *geworpenheid*. We zijn in zijn optiek volstrekt onwillekeurig ergens en op een gegeven moment ter wereld gekomen. Doelbewust wekt hij zowel associaties op met 'gooien en smijten', als met de manier waarop zoogdieren hun jongen ter wereld brengen. Om de feitelijke bestaanssituatie te typeren schrijft hij ook, met de verbindingsstreepjes die zijn eigenzinnige taalgebruik kenmerken, over het *in-de-wereld-zijn*. Als de omgang met medemensen in het centrum van de belangstelling staat, schrijft hij op dezelfde curieuze manier over het *mede-zijn-met-anderen*.

Deze constructies verwijzen naar Heideggers gedachte, dat het omgaan met de wereld aan theorievorming voorafgaat. Zonder er vanaf het begin over na te denken handelen we in een wereld die meerdere dimensies kent. We zijn *ten eerste* opgenomen in de fysieke en natuurlijke omgeving waarin ons leven zich voltrekt, het natuurlijke landschap dat we aantreffen. *Ten tweede* gaan we op in de omgang met ouders, familieleden en andere medemensen waarmee we te maken krijgen. *Ten*

derde nemen we deel aan het cultuurmilieu van opvattingen en gewoontes in onze omtrek, variërend van de kerstviering via de vastenmaand tot de onafhankelijkheidsherdenking. *Tot slot* nemen het lichaam en de fysieke kenmerken waarmee we behept zijn ons op een vanzelfsprekende manier in beslag. Met de toevoeging van deze vierde dimensie benadrukt Heidegger dat hij ons niet louter als geestelijke wezens ziet, maar tevens als elementen van de fysieke wereld. De som van natuurlijke, sociale en culturele gegevens vormt de wereld waarin elk van ons is *geworpen*. Die feitelijke wereld werkt vanuit het verleden op ons in als een historisch fatum.

Vanaf het begin gaan opgroeiende kinderen onwillekeurig om met de vier dimensies van hun wereld. Het wereldje waarin ze leven, is vanzelfsprekend. Ze denken niet spontaan na over de plaats waar ze leven, de tijd waarin ze leven, de mensen waarmee ze in aanraking komen en de lichamen die ze hebben. Er is in die natuurlijke situatie geen onderscheid tussen het kinderlijke ego en de wereld die door smetteloos vensterglas bekeken wordt. Heidegger typeert dit ongeschonden bestaan als een vorm van *verstrooidheid*. Dat woord dient dan letterlijk opgevat te worden, als afwezigheid van geest en gebrek aan aandacht voor de omgeving waarin de desbetreffende individuen zich bevinden. Die toestand van *verstrooidheid* merkt iemand vanaf de kindertijd pas op doordat het venster tussen hem en de wereld beslagen raakt. Op dat moment ontstaat de mogelijkheid om een houding te bepalen tegenover het bestaan.

Het zijnsbewustzijn dat bij die positiebepaling ontstaat, beklemtoont Heidegger met het tweede lid van de samenstelling 'er-zijn'. Als het vanzelfsprekende handelen in de wereld verstoort raakt, kan de enkeling besef van zijn wereld en zichzelf ontwikkelen. Om te verduidelijken wat die standpuntinname inhoudt, herinner ik aan het bekijken van een bureau (figuur 1). De drie factoren die bij het waarnemen van dat ding meespelen, zijn ook in het geding bij het bepalen van een houding tot het eigen bestaan. Vanuit een nader te benoemen punt kijkt iemand dan op een specifieke manier naar het leven waarvan vooraf al een onheldere impressie aanwezig is geweest.

Heideggers redenering houdt in dat iemand door deze positiebepaling meer oog krijgt voor de eigen voorgeschiedenis, de huidige situatie en de toekomstmogelijkheden. Vanuit het heden kijkt het individu dus terug naar het verleden, naar de geschiedenis van het natuurlijke en sociale milieu waarin het leven tot dusver plaatsgevonden heeft. Binnen de grenzen waarin het leven zich nu eenmaal afgespeeld heeft, grijpt zij of hij ook vooruit naar mogelijkheden die in de toekomst gerealiseerd kunnen worden. In dit beeld van een Januskop, met een gezicht van achteren en van voren, is de hoofdrol onmiskenbaar weggelegd voor de tijd, het tweede woord uit de titel van Heideggers boek. Vanuit het heden is de blik gericht op het verleden en op de toekomst. Bij het waarnemen of beschouwen van het eigen bestaan gaat het dus niet alleen om 'nu'. Vanuit dat tegenwoordige ogenblik houdt de beschouwer van het bestaan op specifieke wijze vast wat geweest is. Tevens grijpt dat individu vooruit naar mogelijkheden en kansen die nog moeten komen. Het besef dat iemand van het bestaan vormt, is kortom gespannen tussen het heden, het verleden en de toekomst.

Bij het geven van deze bijzondere uitleg van de samenstelling 'er-zijn' houdt Heidegger vast aan de fenomenologie. Het 'er' uit dit compositiewoord verwijst naar een waarnemingsvoorwerp dat als het ware in de buitenwereld ligt. Bij het 'zijn' gaat het om de gewaarwording van het voorwerp als het bewustzijn de eigen grenzen overschrijdt. Volgens de oproep om terug te keren 'zu den Sachen selbst' vraagt Heidegger zich af op welke manier we het 'er' van het eigen bestaan opvatten of denken als een vorm van 'zijn'. De tijd zo nadrukkelijk de beoordeling van het 'er' beïnvloedt, is niet de tijd die af te lezen is aan de wijzers van een uurwerk. Los van die objectief te meten kloktijd identificeert Heidegger een subjectief tijdsbesef. Daarbij gaat het zowel om de terugkeer in herinneringen naar situaties en personen uit het eigen verleden, als om de sprong vooruit in verwachtingen.

Samenvattend is Heideggers redenering tot dusver dat het *er* van onze bestaansvorm de mogelijkheid biedt om te leven, maar dat het *zijn* de bewuste omgang met die mogelijkheden inhoudt. Om uit te leggen waarom iemand een standpunt tot het bestaan in wil nemen, typeert hij onze *stemming* als de motor die bewuste beleving van het bestaan mogelijk maakt. Onze gemoedstoestand of geestesgesteldheid doet hij dus niet af als een volstrekt onbetrouwbare vorm van kennis. Dat we altijd op de één of andere manier gestemd zijn, zonder dat humeur volledig te kunnen beheersen, wijst

in zijn ogen op de beleving van het eigen bestaan. Het zijn geeft zich in stemmingen te kennen. Het kan zwaar op ons gemoed drukken, maar we kunnen ook beseffen dat we het te licht opnemen.

In dit verband gebruikt Heidegger het begrip *Sorge* of *zorg*. Hij bedoelt niet eenvoudig de onrustige stemming die ontstaan kan door een snel slinkend banksaldo. Om dergelijke alledaagse zorgen gaat het hem niet. Zijn uitleg van 'zorg' slaat op de inspanningen die we bijvoorbeeld doen om de tuin in goede toestand te houden of op de moeite die we doen om de eigen gezondheid te verbeteren. We verzorgen op die manier niet alleen de plantjes waarom we bekommerd zijn, maar ook het eigen bestaan. Op deze manier opgevat is zorgen een basiskenmerk van ons bestaan. We bekommeren ons namelijk enerzijds om wat achter de rug is door delen van dat verleden te bewaren en andere delen te vergeten. Anderzijds zorgen we voor de toekomst door erop vooruit te lopen, plannen te maken of iets te willen verwezenlijken. Door te zorgen zijn we volgens Heidegger wat we van de gegeven mogelijkheden weten te maken.

Een keerpunt in Heideggers redenering is de gedachte dat zijnsbewustzijn niet noodzakelijk ontstaat. Het is namelijk voor iedereen verleidelijk om genoeg te nemen met het *er* van het *er-zijn*. Dat wil zeggen dat iemand geen standpunt hoeft in te nemen ten aanzien van de eigen herkomst en evenmin open hoeft te staan voor toekomstige mogelijkheden. In deze *oneigenlijke* bestaanswijze ontzegt iemand zichzelf de mogelijkheid om authentiek te zijn. Het is echter de leefwijze waarin de meerderheid van de mensheid volgens Heidegger gevangen is. In plaats van de inspanningen om een houding tot het bestaan te vinden, nemen velen kant-en-klaar antwoorden over vanuit het geloof, vanuit een seculiere ideologie of nog eenvoudiger vanuit de massamedia. Velen laten zich in Heideggers ogen leven door *het Men* (das Man) omdat ze de zorg voor het eigen leven niet op zich willen nemen. De niet nader genoemde massa is altijd aanwezig om te oordelen, net als het koor bij een Grieks drama. Daardoor voelt de enkeling zich gedragen, gekoesterd en opgenomen. Zodra er echter verantwoording afgelegd moet worden, maakt de menigte zich uit de voeten. Bij het nemen van echte beslissingen is de enkeling teruggeworpen op zichzelf (Heidegger, 1927: 126-130).

De passages in *Sein und Zeit* over het oneigenlijke bestaan hebben geleid tot heftige discussies. Om dat debat te volgen is de context ervan interessant. In maart 1927 was het bestand uit november 1918 iets meer dan acht jaar oud. Na het zwijgen van de kanonnen duurden de vredesonderhandelingen voort, waarbij Duitsland als agressor werd veroordeeld. Tezelfdertijd vonden binnenlandse veranderingen plaats. Terwijl de monarchie in een democratische rechtsstaat omgezet werd, zorgden buitenparlementaire groepen voor onophoudelijke onrust. Bij het herstel van de orde steunden de sociaaldemocratische machthebbers op ondemocratische kringen in het leger en de politie, zodat het parlementaire bestuur direct verdacht werd. Bijna simultaan leidde de inflatie tot ellende voor ambtenaren, uitkeringsgerechtigden, renteniers en andere groepen met vaste inkomens. In die gedesoriënteerde jaren bleven academische filosofen zich bezighouden met kennistheoretische vragen. Studenten die de angsten van de oorlog en de revolutietijd gevoeld hadden, keerden zich af van die binnenwaarts gerichte filosofie.

Heideggers aandacht voor het feitelijke bestaan kwam in deze situatie als een schok. Anders dan veel zittende filosofen had hij oog voor leefsituaties buiten het universitaire domein. Hij erkende bovendien dat niet-academici weet van het eigen bestaan hebben en zin vragen stellen. Zijn leerlingen hebben aangetekend dat hij een onpersoonlijk beeld van 'de wereld' schetst, maar dat commentaar is decennia na dato gemaakt. Niettemin is een scherp onderscheid afwezig tussen de hemellichamen, het weer, het landschap en de dierenwereld enerzijds, de mensenwereld anderzijds. Onbedoeld kan dat leiden tot een bijna antropomorfe behandeling van de natuur als een domein dat alleen bestaat om menselijke doelen te dienen. Problematisch is ook dat de tijd bij Heidegger altijd een rol speelt, als een bovenhistorisch gegeven. Dat leidt tot de paradoxale constatering dat tijdelijkheid een eeuwig feit is. Minder retorisch geformuleerd wil dit commentaar zeggen dat Heidegger geschiedenis en sociologie zo sterk buitensluit dat bijvoorbeeld de verschillen tussen industriearbeiders, gesalarieerd kantoorpersoneel en gefortuneerde ondernemers uit zicht verdwijnt.

Deze commentaren doen weinig afbreuk aan de kerngedachten uit *Sein und Zeit*. Bij de invloed van de menigte in een oneigenlijk bestaan, gaat het echter om een hoofdzaak. In de opvatting die Heidegger op dit punt formuleert, valt kritiek te beluisteren op de moderne stedelijke samenleving

(Habermas, 1953, 1958 en 1985). Zijn bedenkingen zijn biografisch te begrijpen. Als kosterszoon uit een klein plattelandsplaatsje heeft hij, met steun van de katholieke kerk, in Konstanz gestudeerd. Daar heeft hij zich eenzaam en verlaten gevoeld te midden van de jachtige stadsbevolking. Die gevoelens hebben tot afwijzing geleid van het oppervlakkige vermaak, de triviale kapsones en het nieuwsgierige geroddel in een anonieme massamaatschappij. Als eerste generatie intellectueel met plattelandsmanieren heeft hij zich vervolgens ongemakkelijk gevoeld in de academische wereld. Na de ondergang van het keizerrijk heeft hij zich herkend in de wijdverspreide kritiek op de liberaal-democratische rechtsstaat en het parlementaire stelsel.

Het antimodernisme van Heidegger zou zijn kritiek op het oneigenlijke bestaan politiek verdacht maken. Eén gedachte is dat hij terugverlangt naar de dorpse eenvoud uit zijn jeugd. Hoewel hij zich bij voorkeur teruggetrokken heeft in zijn berghut aan de rand van het Zwarte Woud, is deze opvatting onwaarschijnlijk. Het conformistische leven in een kleine homogene gemeenschap met strenge sociale controle is onverenigbaar met zijn kritiek op het Men. Zijn poging om zich aan die menigte te onttrekken roept associaties op met de gelijkenis van de grot uit de dialoog van Plato over de ideale staat. Net als de prototypische denker uit die tekst wil Heidegger zich afzijdig houden van de massa en de publieke opinie. In dat opzicht doet hij ook denken aan Zarathustra, de figuur die zich in het werk van Nietzsche afkeert van het gepeupel. Bij Plato en Nietzsche vergt de manier waarop de eenling zich distantieert van de massa een heroïsche inspanning, waarbij Nietzsche de gewraakte term *Übermensch* gebruikt. Die associatie krijgt bij Heidegger problematische kanten als hij, na Hitlers machtsovername, de afkeer van het oneigenlijke bestaan aan een gesneuvelde vrijkorpsstrijder toedicht en aan de leden van de bruin geüniformeerde stoottroepen. De conservatief nationalistische toon van Heidegger blijkt extra duidelijk als het woordje 'er' vervangen wordt door *Heimat*. Bij het innemen van een houding tot het bestaan gaat het in dat geval ook om standpuntbepaling tegenover het land van herkomst en de geboortegrond (Lila, 2001).

Ondanks de uitspraken uit 1933 lijkt Heideggers verzet tegen het oneigenlijke leven sterker op de manier waarop katholieke geestelijken zich uit de wereld terugtrokken. Net als leden van sommige kloostergemeenschappen wendt Heidegger zich af van het alledaagse leven met wereldse geneugten. In beslotenheid wil hij een intensief spiritueel leven leiden. Dat uit de weg gaan van het veelvormige publieke leven tussen en met stadsmensen kan gemakkelijk leiden tot onverschilligheid. Bij Heidegger gaat deze heremietenhouding samen met de Romantische cultivering van het innerlijk (Wolin, 2001).

Alle deze conservatieve, antimoderne en rechts-radicalen associaties die Heideggers ideeën over het oneigenlijke bestaan oproepen, nodigen uit tot een bescheiden tegenreactie. Uit mijn verslag van zijn opvatting over 'er-zijn' is namelijk af te leiden dat oneigenlijkheid het beginpunt is. De originele vorm van het bestaan is de vanzelfsprekende en verstrooide omgang met de wereld. Het onwillekeurig handelen in die wereld en de gedachteloze omgang met medemensen zijn de beginsituaties van ieder leven. Het verlies van deze vanzelfsprekendheden nodigt ons uit om een eigen standpunt in te nemen, maar dat is beangstigend. De neiging om te vluchten in de veilige schoot van de menigte is verleidelijk. Angst is precies in dit verband de koningin van alle stemmingen. Het gaat namelijk voor Heidegger gelijktijdig om angst voor het verlies van kinderlijke vanzelfsprekendheid, angst voor het stellen van zijnsvragen en angst voor de vrijheid van een eigen positiekeuze.

Het wegvallen van de schijnbare zekerheden waarin de kindertijd zich vaak afspeelt, brengt angst met zich mee. De eigenlijke bestaansvorm die Heidegger vanaf de inleiding van zijn boek aankondigt, is ontvullend. Hij herinnert de lezer eraan dat er geen goden en surrogaatgoden zijn om ons heil bij te zoeken. De ondoorzichtige leuzen van ideologische stromingen leveren net zo weinig op als de kreten en meningen van de populaire massamedia. Om authentiek te leven dienen we ons beeld van het verleden en ons ontwerp van de toekomst voortdurend bij te stellen. Die omgang met de tijd is namelijk cruciaal voor de zin van het zijn. Heideggers zakelijke boodschap is dus dat er niets achter het *zijn* steekt, behalve de *zin* die je er al doende aan geeft: 'das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz. (Heidegger, 1927: 42). Safranski (1995: 212) legt deze mededeling simpel uit: doe wat je wilt, maar beslis zelf en laat je door niemand de verantwoordelijkheid voor eigen beslissingen afnemen. Maak jezelf niet tot een ding. Laat jezelf niet tot een ding maken. Maak anderen ook niet tot dingen.

3. Jouw en mijn verhalen

In de gepubliceerde versie van zijn Gifford Lectures uit 1986 neemt Ricoeur het op tegen Descartes (Ricoeur, 1992: 4-16). Voor het Franse nageslacht blijft Descartes de grondlegger van de moderne filosofie. Zijn formule 'ik denk dus ik besta' (*cogito ergo sum*), uit deel vier van *Discours de la méthode* (1637), is te lezen als samenvatting van een mensbeeld. De basis daarvan is dat het 'denkende ding' (*res cogitans*) eenduidig is te onderscheiden van het 'uitgebreid ding' (*res extensa*). Tot de categorie van ruimtelijke voorwerpen rekent Descartes het lichaam van het denkende individu. Ook de gevoelens van dat individu, de aandoeningen van het denkvermogen door fysieke impulsen, behoren niet tot het denkende deel van de werkelijkheid. Zelfs het geheugen, waarvan de betrouwbaarheid allerminst vaststaat, behoort volgens Descartes niet tot het bewust gecontroleerde denken. Wat overblijft, zijn de verstandelijke berekeningen en rationele overwegingen van het denkende ik.

Descartes' verbinding van 'ik' met rationele denkprocessen in het mentale innerlijk dateert uit de tijd van de zeventiende-eeuwse godsdienstoorlogen (Toulmin, 1990). Hij grijpt echter terug op het vroegchristelijke beeld van de mens als een *animal rationale*. Het denkvermogen, de rede en het verstand beheersten dat mensbeeld ook al. En men stelt vaak dat deze beeldvorming te herleiden is tot Griekse uitlatingen over een *zoon logon echon* (ζωον λογων έχον), die onder meer te vinden zijn bij Aristoteles. Bij de traditionele vertaling van deze drie woorden gaat het hier om een levend wezen dat zich staande houdt door logisch te denken.

Die vertaling heeft Heidegger vanaf de jaren twintig ter discussie gesteld (2002; Gadamer, 1986: 401). Het woord *logos* (λογος) is namelijk klakkeloos vertaald als verwijzing naar de rede waarmee onze soort begiftigd is. Uit de samenhang waarin Aristoteles zijn typering van het menszijn geeft, blijkt echter dat hij dit woord gebruikt in de zin van 'gesproken woord'. Als je zijn tekst met die vertaling in gedachte herleest, gaat het er dus om dat wij behoren tot een diersoort die zichzelf staande houdt door gedachten in woorden te uiten, door gesprekken te voeren, door te onderhandelen en door verhalen te vertellen. Heidegger geeft met deze accentverschuiving aan dat Aristoteles de theoretische denkhouding nog niet radicaal onderscheidde van de handelende deelname aan het publieke leven. Die scheiding is volgens Heidegger een typisch gevolg van de vroegchristelijke verheerlijking van een contemplatief leven.

Zijn poging om de begripsrijkdom van de oude Grieken in ere te herstellen brengt hem tot de gedachte dat taal het huis is van het *Erzijn*. Met behulp van de taal kunnen we zowel spreken over het *zijn*, als over de *zin* ervan. Taal is echter een onderdeel van de wereld dat de enkeling omvat en waarin het individu is ondergedompeld. In dat opzicht behoort taal tot de tijdruimtelijke situatie waarin we bij de geboorte onwillekeurig geworpen zijn. Deze opvatting over taal is verder uitgewerkt door diverse leerlingen van Heidegger, zoals Arendt (1994) en Gadamer (1960). Hoewel de gedachten van dit tweetal interessant zijn voor mijn vraag naar de inhoud van het woord 'menszijn', richt ik me in deze afsluitende paragraaf op een derde gebruiker van Heideggers taal filosofie. Het gaat dan om de Franse filosoof Ricoeur, die in het voorjaar van 2005 op 92-jarige leeftijd overleden is.

3.1 Deelnemer aan dialogen

In het overlijdensbericht dat het dagblad *Le Monde* in mei 2005 aan Ricoeur wijdde, is hij getypeerd als 'philosophe de tous les dialogues'. Ter verheldering geeft de necrologieschrijver aan dat Ricoeur opgroeide in de protestantse minderheid, waarin hij actief bleef. Vanaf de jaren dertig had hij echter, via de progressief georiënteerde interconfessionele beweging rond het tijdschrift *Esprit*, contact met katholieken en socialisten. Tevens was deze Franstalige academicus op de hoogte van de Duitstalige discussies over fenomenologie, hermeneutiek en psychoanalyse. Die kennis paarde hij met bijdragen aan de Frans- en Engelstalige discussies op het terrein van de taalwetenschap. Tot slot nam hij deel aan de politieke dialoog, speciaal tijdens de onafhankelijkheidsoorlog uit de jaren vijftig in Algerije en het conflict in Bosnië uit de jaren negentig. Met het oog op deze veelzijdige deelname aan discussies pree president Chirac zijn niet aflatende neiging om te debatteren met achting voor elke opponent.

Met het oog op die respectvolle debathouding omschreef premier Raffarin hem tot slot als een getalenteerde vertegenwoordiger van het Europese humanisme.

In zijn filosofie onderscheiden commentatoren drie fases (De Visscher, 2000; Dauenhauer, 2002). In de *eerste* fase gaf hij commentaar op het Duitse en Franse existentialisme. Teruggrijpend op Husserls fenomenologie streefde hij in deze begintijd naar een christelijke vorm van existentialisme. Daarmee sloot hij aan bij zijn leermeester Marcel en de beweging rond het tijdschrift *Esprit*. Met behulp van de fenomenologie wilde Ricoeur inzicht verkrijgen in de manier waarop iemand de wereld en zichzelf ziet. De vraag hoe iemand haar of zijn zelf begrijpen kan, bleef een rode draad in zijn werk (De Boer, 1988: 90). Kenmerkend was echter vanaf het begin dat het handlingsvermogen van individuen, de capaciteit om in alledaagse situaties dingen te doen, zwaarder woog dan het denken. Dat denkvermogen bleef niet volledig buiten beeld, maar werd beschouwd als een zwakke potentie om inzicht te verwerven in het eigen bestaan. Voor een denkend ego à la Descartes had Ricoeur geen oog voordat hij zich in de jaren vijftig concentreerde op de wil. Naarmate zijn aandacht voor dat verschijnsel toenam, verdween het denkende ego nog duidelijker in de marge.

De *tweede* fase in zijn werk stond namelijk in het teken van een grote drielige studie over de wil. Het eerste deel van die *Philosophie de la volonté* verscheen in 1950. Deel twee en drie kwamen tien jaar later uit (deze delen zijn vertaald als *Symbolen van het kwaad*). Aan het willen, beslissen, goedkeuren en handelen gaf Ricoeur in deze studies een meer basaal belang dan aan het denken. Opvallend was ook dat hij veel gewicht hechtte aan de lichamelijke stimulansen van de wil. Op die fysieke en onwillekeurige impulsen zou iemand bewust kunnen reageren door wel of niet over te gaan tot een handeling. Om agressie, misleiding en misdaad te kunnen bevatten zag Ricoeur het als een noodzaak om te achterhalen wat de lichamelijke impulsen van die handelingen zijn. Elke bewuste handeling, zowel een goedaardige als een kwaadaardige, zou namelijk verankerd zijn in een onvolledig bewuste bedding van fysieke begeertes (De Boer, 2000: 165). Met deze gedachte ging Ricoeur in debat met Sartre, die het *zijn* van dingen drastisch onderscheidde van het *bewustzijn*. De fysieke kenmerken van ons lichaam wilde Ricoeur niet tegenover het bewustzijn zetten, want bewustzijn is onvermijdelijk belichaamd. Het fysieke bestaan verscheen bij Ricoeur, nog nadrukkelijker dan bij Heidegger, als een voorwaarde voor de vorming van bewustzijn, dat het lichaam in beweging kan brengen. In het verlengde van deze opvatting wilde Ricoeur niet eenzijdig partij kiezen voor de stelling dat menselijk handelen volledig gedetermineerd is, noch voor de antithese dat ons handelen volledig vrij gekozen kan worden.

Wel bleef hij streven naar verhoging van onze zelfkennis, maar daarbij speelde opnieuw zijn gedachte mee dat we geen volledig autonome subjecten zijn. Deze tussenpositie bracht hem in de jaren zestig niet alleen buiten de wereld van het existentialisme kamp, maar ook buiten die van het structuralisme. In deze snel opkomende intellectuele richting werd de keuzevrijheid van de enkeling, met behulp van de psychoanalyse, doodverklaard. Het gevoel controle te hebben over het eigen leven zou berusten op een illusie. Hoewel Ricoeur geen volledige soevereiniteit aan de enkeling toeschreef, hield hij de gedachte vast dat we minstens gedeeltelijk meester over het eigen bestaan kunnen zijn. Bij het nadenken over deze beperkte vorm van zelfbezinning kreeg Ricoeur oog voor het belang van de mythen en andere verhalen die ons omringen. Fictieve en realistische verhalen zouden namelijk de bemiddelaars zijn bij het ontstaan van ons zelfbesef (De Boer, 1988: 90).

In de *derde* fase stelde Ricoeur vanaf ongeveer 1960 vragen naar onze uitingen (De Boer, 2000: 166-175). Aanvankelijk leidde zijn omgang met deze vragen tot *De l'interprétation: essai sur Freud* (1965). Vanaf die studie over de psychoanalytische vorm van interpreteren gaf hij steeds preciezer aan dat mensen niet direct te kennen zijn, maar allen door het uitleggen van hun uitingen. Hij ging de mens kortom beschouwen als een sprekend en vertellend wezen. Dat leidt tot *Temps et récit*, een tweede trilogie waarvan de delen verschenen in 1983, 1984 en 1985. De hoofdgedachten uit deze volumineuze studie vatte Ricoeur in 1989 samen tijdens zijn Gifford Lectures in Aberdeen, maar hij gaf daarbij tevens de verbinding aan met zijn eerdere werk over de wil. De Franse versie van deze lezingen verschenen als *Soi-même comme un autre* (1990), te vertalen in *zichzelf als een ander*.

De vraag wat het inhoudt om mens te zijn brengt me tot het concentreren van de aandacht op de derde fase uit Ricoeurs werk. Zijn opvatting dat wij sprekende en vertellende wezens zijn, betekent

ten eerste dat de enkeling te begrijpen is door zijn teksten en symbolen uit te leggen. *Jij kunt mij* dus alleen verstaan door te luisteren, te lezen en uit te leggen. Dat is ook omgekeerd het geval als *ik* tracht te snappen wat *jou* beweegt. *Ten tweede* brengt deze beschouwing met zich mee dat we in een symbolisch universum leven. We zijn omgeven door taaltekens en andere symbolen, waarmee we onder meer aangeven wie we zijn. Dat brengt *tot slot* met zich mee dat de symbolen en verhalen die ons omgeven, van invloed zijn op de manier waarop we kijken naar onszelf. De overgeleverde verhalen, waarin onfeilbaar een plaats ingeruimd is voor leven en dood, goed en kwaad, voorspoed en tegenspoed, vertellen ons wie we zijn en hoe we kunnen leven.

3.2 Wie is Marianne?

In zijn werk uit de jaren tachtig van de vorige eeuw grijpt Ricoeur terug op een uitspraak van Dilthey uit 1894. In zijn bijdragen aan de grondslagen van de psychologie schrijft die Duitse voorloper vrij vertaald dat we niets over onszelf vinden door te pieker of te experimenteren in een laboratorium. We kunnen in zijn optiek alleen iets over onszelf ontdekken door de geschiedenis. Over dat belang van geschiedverhalen en andere vertellingen is Ricoeur het eens met Dilthey. Dat standpunt licht ik verder toe met behulp van een denkbeeldig voorbeeld. Het gaat daarin om de dertigjarige Marianne die in Rotterdam een hulpverlener consulteert.

De reden van Marianne's bezoek aan de hulpverlener is de constante ruzie met haar elfjarige dochter en het effect daarvan op haar negenjarige zoon. Marianne is radeloos, maar twaalf jaar geleden wilde ze graag een gezin. Als achttienjarige was ze haar woonplaats in Zeeland ontvlucht om in de Rotterdamse horeca te werken. Binnen een jaar werd haar dochter geboren en twee jaar later haar zoon. Toen de kinderen zeven en vijf waren, verdween de vader uit beeld. Marianne woont nu met de kinderen in zuid in een krappe flat. Door de strenge uitvoering van de Bijstandswet moet ze de eindjes met caféwerk aan elkaar knopen.

Oorspronkelijk komt deze dertigjarige vrouw uit een badplaats op Schouwen-Duiveland. Haar ouders zijn vanuit westelijk Brabant naar dat eiland gekomen om een pension te drijven. Tijdens Marianne's jeugd zaten de protestantse kerken in haar geboorteplaats vol en hadden de kleine christelijke partijen veel aanhang. Omdat haar ouders van buiten kwamen en zelden naar de kerk gingen, hield de lokale bevolking afstand. Dat merkte Marianne al op de lagere school, maar in haar middelbareschooltijd voelde ze het isolement sterker. De busrit naar school met klasgenoten die haar negeerden, zat haar dwars. Omdat haar oudere broer Zeeland ontvlucht was door marinier te worden, greep ze de eerste kans om haar geboortestreek ook te verlaten. Als achttienjarige verhuisde ze naar Rotterdam om te werken in een eethuis van vaste pensioengasten.

Twaalf jaar later zoekt ze hulp. Ze legt haar opvoedingsprobleem aan de hulpverlener uit en praat over vroeger. Haar geboorteplaats, schooltijd en horeca-ervaring komen ter sprake, evenals de vader van haar kinderen. Deze gesprekssituatie is eenvoudig te typeren (Ricoeur, 1991). Woorden en zinnen worden *door* Marianne gebruikt om *over* haar problemen te vertellen *aan* een hulpverlener. In een formule samengevat: M zegt tegen H dat Im de kenmerken a, b en c heeft. Marianne (M) is hier de taalproducent, degene die iets zegt, maar ze zou in principe ook kunnen schrijven. Haar gespreksgenoot is de hulpverlener (H), die hoort wat Marianne zegt, maar net zo goed zou kunnen lezen wat ze geschreven heeft. De dialoogpartners uit dit voorbeeld verwijzen naar de werkelijkheid, in dit geval het leven van Marianne (Im). Aan die werkelijkheid worden tijdens het gesprek de kenmerken a, b en c toegekend. Het laatste ingrediënt in deze denkbeeldige gesprekssituatie bestaat uit regels. Gezamenlijk nemen Marianne en de hulpverlener regels in acht betreffende de betekenis van woorden, de grammatica van zinnen en de onderlinge omgang tijdens een hulpverleningsgesprek. De taalkundige regels en fatsoensregels waarover het dan gaat, bestaan onafhankelijk van Marianne en de hulpverlener. Het gaat om een vorm van cultureel erfgoed dat beide zich hebben eigen gemaakt en waardoor hun gesprek mogelijk is. Deelname aan die gemeenschappelijke en cultuurgebonden leefwijze is een voorwaarde voor Marianne om te vertellen wie ze is en wat haar onderscheidt.

Afgezien van deze analyse van de gesprekssituatie zelf, zijn voor Ricoeur de kenmerken van het verhaal interessant dat Marianne vertelt. Bij het ophalen van haar herinneringen is deze vrouw zowel verteller als hoofdfiguur van een verhaal. Dat is niet het geval in elk verhaal over het leven van

een individu. In het dagelijkse leven bespreekt men anderen tot vervelens toe. Verteller en onderwerp zijn alleen dezelfde in een autobiografie. Letterlijk *beschrijft* de auteur van een dergelijk verhaal het eigen leven, maar een *vertelling* in de eerste persoon enkelvoud reken ik tot deze verhaalsoort.

In haar autobiografische betoog haalt Marianne herinneringen op. Ze vertelt wat ze meegemaakt heeft. Om nauwkeuriger te zijn, vertelt ze wat ze onthouden heeft van plaatsen, personen en situaties uit de jaren die achter haar liggen. Over de tijd die nu verdwenen is, heeft Marianne veel vergeten en ze zal allerlei details verzwijgen. De luisterende hulpverlener neemt aan dat haar herinneringen berusten op feiten uit de voorbije tijd. Eventueel is na te gaan of data, namen en adressen echt zijn door dossierstukken te raadplegen. In Marianne's geval zullen er stukken zijn over haar schooltijd, de verhuizing naar Rotterdam en de twee bevallingen. De gedocumenteerde feiten uit haar leven zijn uit te zetten op een tijdbalk, zodat een chronologisch kader ontstaat. De gegevens die tot dusver over Marianne bekend zijn, zet ik uit op een dergelijke tijdbalk (figuur 3).

Figuur 3: tijdbalk voor Marianne

Jaartal	Leeftijd	Gebeurtenis	Mogelijkheden om feiten te controleren
1976	0	Geboorte op Schouwen-Duiveland	Paspoort, burgerlijke stand en consultatiebureau
1977	1		
1978	2		
1979	3		
1980	4	Begin kleuter onderwijs	Administratie kleuter school
1981	5		
1982	6	Begin lager onderwijs (eerste klas)	Schooladministratie en rapporten i.o.
1983	7		
1984	8		
1985	9		
1986	10	Broer achttien jaar oud	Personeelsadministratie van het Korps Mariniers
1987	11	Einde lager onderwijs (zesde klas)	Schooladministratie, rapporten en CITO toets
1988	12	Overgang naar voortgezet onderwijs	Schooladministratie en rapporten v.o.
1989	13		
1990	14		
1991	15		
1992	16	Einde leerplichtige leeftijd	Schooladministratie en rapporten
1993	17		
1994	18	Verhuizing naar Rotterdam	Burgerlijke stand en administratie werkgever
1995	19	Geboorte dochter	Burgerlijke stand en consultatiebureau
1996	20		
1997	21	Geboorte zoon	Burgerlijke stand en consultatiebureau
1998	22		
1999	23	Begin basisonderwijs dochter	Administratie en rapporten basisschool
2000	24		
2001	25	Begin basisonderwijs zoon	Administratie en rapporten basisschool
2002	26	Vader van de kinderen uit beeld	Burgerlijke stand en uitkeringsinstantie
2003	27		
2004	28		
2005	29		
2006	30	Contact met AMW Rotterdam	

Dit soort overzichten is in de hulpverlening bruikbaar om het levensverhaal van een cliënt in beeld te brengen. Het is echter onmogelijk om elk feit op te nemen, want de gebeurtenissen volgen doorlopend op elkaar. Bovendien bevat het verhaal dat iemand vertelt, harde en zachte feiten (Ricoeur, 1992; Kearney, 2003). De *harde* feiten over het leven van Marianne staan in het onderstaande schema, maar ze vertelt ook wat personen hebben gedaan, gezegd of gedacht. Die *zachte* feiten zijn niet gedocumenteerd. Uitspraken over zachte feiten zijn eventueel te controleren door getuigenverklaringen te gebruiken. Net als bij een rechtszaak blijven er ook in dat geval verschillen

bestaan in de uitleg, beoordeling en waardering van een gebeurtenis. Daarom is het onmogelijk om alle harde en zachte feiten uit een mensenleven boven tafel te krijgen.

De permanent aangroeide feitenreeks uit een mensenleven typeert men vaak met het beeld van een pad, een weg of een reis. Bij die metaforische voorstelling van zaken past de gedachte dat kruispunten, afdalingen, beklimmingen en valkuilen voorkomen op het pad dat iedereen levenslang volgt. Herinneringen aan het leven ontstaan door om te zien naar de afgelegde route. Het terugroepen van gedachten aan het persoonlijke verleden vormen een eerste ingrediënt van elk levensverhaal. Voor Ricoeur is het in dit verband van belang dat het vertrouwde beeld van de levensweg niet toevallig is. Deze metafoor hangt onlosmakelijk samen met de verhalen waarin onze westerse beschavingen zichzelf uitgedrukt heeft, bijvoorbeeld met het verhaal over Christus' lijdensweg en met de openingsregels uit Dante's *Goddelijke komedie* ('Juist midden op de reistocht van ons leven zag ik mij in een donker woud verloren, daar ik van 't goede pad was afgeweken'). Zonder daar bij stil te staan gebruiken we die beelden als we vertellen over onszelf en de zin van het bestaan.

Als Marianne herinneringen aan haar dertigjarige levensreis ophaalt, rakelt ze geen dorre feiten op uit de tijd die achter haar ligt. In haar agenda schrijft ze data zonder commentaar, maar haar verhaal bevat uitleg bij de meegemaakte gebeurtenissen. Om dat tweede ingrediënt van haar verhaal te begrijpen is het van belang dat niemand een voorval passief ondergaat. Marianne heeft bijvoorbeeld als meisje gevoeld hoe ze werd gemeden door het autochtone bevolkingsdeel. Destijds heeft ze daarover met haar ouders gesproken. In haar verhaal aan de hulpverlener kijkt ze echter als volwassen vrouw terug op dat verleden. Ze staat stil bij feiten die ruim twaalf jaar oud zijn. Ook de gevoelens uit die voorbije tijd beziet ze opnieuw, evenals gesprekken uit die jaren. Door het verstrijken van de tijd ziet ze de zaken nu anders dan op het moment zelf. Het verdriet dat ze gevoeld heeft, voelt achteraf anders. Ze gaat in haar verhaal aan de dienstverlener hardop na welke relatie ze met het verleden heeft. Vanuit dat oogpunt zijn de gebeurtenissen die langs haar levensweg voorgevallen zijn niet onveranderlijk. Ze herinnert zich feiten die achter haar liggen, maar kijkt ernaar door de bril die ze nu opzet. Een levensverhaal ontstaat dus als iemand herinneringen ophaalt aan het pad dat zij of hij afgelegd heeft (element één) en achteraf een standpunt inneemt ten aanzien van dat persoonlijke verleden (element twee).

In levensverhalen vloeit het leven zoals de verteller het geleefd heeft samen met het leven zoals erover verteld wordt. Die versmelting van iemands levensweg met de houding die zij of hij op het huidige moment tot dat privé-verleden heeft, komt ook voor in andere verhaalsoorten. Het duidelijkste voorbeeld is de geschiedschrijving. Historici vertellen over feiten die in het verleden zijn voorgevallen. Ze kiezen feiten uit en laten andere gebeurtenissen buiten beschouwing. Die selectie is nodig omdat het onmogelijk is elk voorval uit het verleden te reconstrueren. Bovendien zou dat averechts werken, want de historicus wil met een beredeneerde vraag het verleden ontraadselen. Vertellers en schrijvers van levensverhalen zijn de historici van individuele geschiedenissen. Hun berichten berusten op feiten, maar bevatten ook *uitleg*. Dat laatste woord maakt begrijpelijk waarom Ricoeur veel waarde hecht aan de *hermeneutiek*, de leer van het uitleggen of interpreteren.

Wat gebeurt er namelijk als Marianne de hulpverlener over haar leven vertelt? Ze legt haar levensverhaal opnieuw uit. Je zou kunnen zeggen dat de tekst van haar leven, die al uitermate vertrouwd moet klinken, opnieuw gelezen en op actuele manier uitgelegd wordt. Ricoeur benadrukt dat deze zoveelste uitleg een scheppend, creatief of dichterlijk element heeft (van het Griekse woord ποιήσις of poiësis). Door het eigen leven telkens opnieuw te interpreteren, voegen we iets nieuw toe aan wie we zijn. De identiteit van Marianne of elk willekeurig ander individu dat opnieuw het eigen levensverhaal vertelt, is dus geen vaststaand gegeven.

Iemand die herinneringen aan het eigen levenspad ophaalt, gaat denkbeeldig terug in de tijd. Bij dat terugzien op verloren tijden legt de verteller uit wat voorgevallen is. Marianne legt bijvoorbeeld uit dat ze afwijzing ziet als de rode draad in haar leven. Vanaf de lagere school voelt ze zich niet aanvaard. Ervaringen tijdens de busritten naar de middelbare school zijn voor haar het keerpunt. Daardoor is ten volle tot haar doorgedrongen dat medescholieren haar van de hand gewezen hebben. Ze komt in haar verhalen met een soort herhalingsdwang terug op die dagelijkse bustochten. De puberindruckken die ze daarbij opgedaan heeft, zijn versterkt doordat Rotterdamse horecacollega's

haar afdeden als Zeeuwse beginneling. Ook is ze mateloos door haar ex-partner veroordeeld, onder meer over haar omgang met de kinderen. Het gevoel dat de elfjarige dochter haar nu ook afwijst, is de ontknoping van dit verhaal.

Als verteller kan Marianne heen en weer springen in de tijd. Vaak verschilt de volgorde waarin iemand een verhaal vertelt van de volgorde waarin de zaken gepasseerd zijn. De strekking van Marianne's verhaal is echter dat ze een onschuldig slachtoffer is dat roept om medeleven en erkenning. Vertellers kunnen ook de spot met zichzelf drijven, rechtvaardigen wat ze gedaan hebben, eigen heldendaden breed uitmeten, getuigenis afleggen of met heimwee hunkeren naar vroeger. Ieders levensweg is eindig, maar er kan over verteld worden met *sound and fury*.

De hoeveelheid donder en bliksem in levensverhalen varieert. Op een gegeven moment brengt de verteller het verleden levensecht in beeld, maar ook zo levendig mogelijk. De verteller doet kortom een beroep op retorische hulpmiddelen, die net zo goed behoren tot het symbolische universum waarin we leven als Christus' lijdensweg. Hoe het verhaal verteld wordt, hangt af van de tijd, de plaats en het publiek. Het zijn niet alleen pubers die een belevens aan schoolmaatjes anders vertellen dan aan ouders. Binnen het kader van vaststaande data zal bijna iedereen het eigen leven anders vertellen tijdens een sollicitatiegesprek, een politieverhoor en een gezellig avondje. Dat is ook het geval bij het schrijven. Belevissen die iemand elke avond in een dagboek noteert, verschillen van de memoires die de betrokkene jarenlater voor publicatie opschrijft. In elk verhaal over het eigen leven presenteert de verteller zich aan het publiek op een manier die zij of hij gepast vindt. Ook als er geen bedrog plaatsvindt, wil iedere verteller een gunstig beeld van zichzelf creëren, leidt schuld of schaamte tot zelfcensuur en laat de actuele situatie sporen na.

Samenvattend zijn de ingrediënten van het levensverhaal te typeren met het beeld van een bergtocht. Het pad dat in een alpenlandschap bergop kronkelt, is dan te vergelijken met de levensloop. Traag klimt een wandelaar omhoog. Het landschap verandert voortdurend. Telkens is er iets nieuws te zien. Af en toe puft de bergwandelaar uit en kijkt in het dal waaruit hij vertrokken is. Die terugblik op het afgelegde parcours en op alles wat tijdens de voettocht voorgevallen is, is te vergelijken met het levensverhaal. Het uitzicht op het dal blijft echter niet onveranderd, maar wisselt met elke haarspeldbocht. Er vindt dus één verandering plaats in het bergpad (de levensweg) en één in het uitzicht (het levensverhaal). Ook kijkt de wandelaar vaak naar boven, niet alleen naar beneden. Minstens zo boeiend als het dal waar de tocht gestart is, is de route die vooruit ligt. Al wandelend loopt de bergwandelaar op zichzelf vooruit door na te denken over het vervolg van de tocht.

Op vergelijkbare wijze kijkt de verteller van een levensverhaal terug op de tijd die er niet meer is en vooruit naar de tijd nog komen moet. Marianne kan haar relaas over afwijzing bijvoorbeeld afsluiten met het uitspreken van de verwachting dat haar dochter de lijn zal voortzetten. Veel verhalen eindigen met een dergelijke toekomstverwachting, een voortzetting van het eigen verleden. Wat dat betreft lijken levensverhalen op godsdienstige verhalen. De eerste vijf Bijbelboeken bevatten bijvoorbeeld verhalen waarin de historie van het uitverkoren volk overgaat in een heilsverwachting. In een levensverhaal geeft de verteller net zo aan waar hij vandaan gekomen is en waar hij naar toe denkt te gaan. Het vooruitlopen op de toekomst hangt in dat geval samen met de standpuntbepaling ten aanzien van het verleden. De verteller van een levensverhaal zet namelijk een lijn uit die de terugblik op verstreken tijden verbindt met het uitzicht op de toekomst.

Om deze verhaallijn te typeren gebruikt Ricoeur het letterkundige begrip *intrige*. Die plot of verwickeling vormt het verband dat de verteller legt tussen afzonderlijke gebeurtenissen uit het verleden. Het zal duidelijk zijn dat de driedeling in verleden, heden en toekomst die de intrige van een verhaal bepaalt, net zo belangrijk is voor Ricoeur als voor Heidegger. Het accentverschil tussen beide filosofen betreft allereerst de rol van de taal. Beide zouden echter erkennen dat Marianne of een andere verteller door middel van de plot aangeeft dezelfde gebleven te zijn, ondanks de leerprocessen en lichaamsveranderingen uit de afgelopen jaren. Dit aspect van onze identiteit noemt Ricoeur *mêmté* of *hetzelfde-blijven*. In de Engelse versie van zijn Gifford Lectures staat een mooie vertaling, waarbij uitgegaan is van het Latijnse woord voor de- of hetzelfde. Het gaat dan om de *idem-identity* (Ricoeur, 1992). De toevoeging van Ricoeur, waardoor hij zich op een tweede punt van Heidegger onderscheidt, is dat er naast het gevoel dezelfde te blijven, een aanvullend aspect van de identiteit bestaat.

Dat tweede aspect is hierboven al impliciet aan de orde gekomen in verband met het creatieve gebruik van bestaande taalregels bij het vertellen wie je bent. Ook bij het opnieuw uitleggen van het eigen levensverhaal, waarbij originaliteit meespeelt, kwam deze dimensie van de identiteit aan bod. Ricoeur benadrukt namelijk dat we niet louter dezelfde blijven, maar binnen gegeven mogelijkheden steeds iets nieuws trachten te beginnen. Dat noemt hij *ipsété*. Bij het bedenken van dat neologisme, dat in het Engels als *ipse-identiteit* vertaald is, gebruikt hij het Latijnse woord voor *zelf*. Het nemen van initiatieven, waarbij je iets onverwachts tegenover de bestaande situatie stelt en dus iets toegevoegd aan de aanwezige toestand, kenmerkt volgens Ricoeur de manier waarop de enkeling steeds aan de eigen grenzen voorbijgaat.

Bronnen en namen

- Adorno, T.W. (1931) Die Aktualität der Philosophie. In: idem (1973) *Gesammelte Schriften 1: Philosophische Frühschriften* (325-344). Frankfurt: Suhrkamp.
- Idem (1932) Die Idee der Naturgeschichte. In: idem (1973) *Gesammelte Schriften 1: Philosophische Frühschriften* (345-365). Frankfurt: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1994) *Vita activa. De mens: bestaan en bestemming*. Amsterdam: Boom (vertaling van *The human condition*, 1958).
- Boer, T, de (1988) De hermeneutiek van Ricoeur. In: idem (1988) *Hermeneutiek. Filosofische grondslagen van mens- en cultuurwetenschappen* (90-120). Amsterdam: Boom.
- Idem (2000) Paul Ricoeur. In: Doorman, M. & Pott, H. (2000) *Filosofen van deze tijd* (162-176). Amsterdam: Bert Bakker.
- Dauenhauer, B. (2002) Paul Ricoeur. In: *Stanford encyclopedia of philosophy*. Internet.
- Farrar, R.C. (2000) *Sartrean dialectics. A method for critical discourse on aesthetic experience*. Amsterdam & Atlanta: Rodopi.
- Gadamer, H.G. (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. In: idem (1990) *Gesammelte Werke 1: Hermeneutik 1*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Idem (1986a) *Vom Anfang des Denkens*. In: idem (1987) *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie 1* (375-393). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Idem (1986b) *Auf dem Rückgang zum Anfang*. In: idem (1987) *Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie 1* (394-416). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, J. (1953) *Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935*. In: idem (1987) *Philosophisch-politische Profile* (65-72). Frankfurt: Suhrkamp.
- Idem (1958) *Die große Wirkung*. In: idem (1987) *Philosophisch-politische Profile* (72-82). Frankfurt: Suhrkamp.
- Idem (1985) *Die philosophische Diskurs der Moderne*. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1919) *Zur Bestimmung der Philosophie*. In: idem *Gesamtausgabe 56/57*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Idem (1921-1922) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomeno-logische Forschung (winter semester, 1921-1922)*. In: idem *Gesamtausgabe 61*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Idem (2002) *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Stuttgart: Reclam (uitgegeven door G. Neumann met een essay door H.G. Gadamer).
- Idem (1927) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag (achttiende oplage uit 2001).
- Kearney, R. (2003) *Vertellingen*. London: Routledge (vertaling van het Engelse origineel uit 2002).
- Lilla, M. (2001) *The reckless mind: intellectuals and politics*. New York: NYREV.
- Ricoeur, P. (1991) *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*. Baarn: Ambo (vertaling van Engelstalige lezingen uit 1973 en Franstalige artikelen uit 1986).
- Idem (1992) *Oneself as another*. Chigago: UCP (vertaling van *Soi-même comme un autre* uit 1990).
- Safranski, R. (1995) *Heidegger en zijn tijd*. Olympus (in 1994 verschenen als *Ein Meister aus Deutschland*)
- Sartre, J-P. (1967) *Over het existentialisme*. Houten: Bruna (vertaling van *L'Existentialisme est un humanisme* uit 1965).
- Idem (1978) *Het ik is een ding. Schets ener fenomenologische beschrijving*. Meppel: Boom (vertaling van *La Transcendance de l'égo* uit 1937).
- Idem (1984) *War diaries. Notebooks from a phoney war, November 1939-May 1940*. London: Verso (vertaling van *Les carnets de la drôle de guerre, Novembre 1939-Mars 1940* uit 1983).

Idem (2004) *Het zijn en het niet. Proeve van een fenomenologische ontologie*. Rotterdam: Lemniscaat (vertaling van *L'être et le néant* uit 1943).

Idem (1996) *Het probleem van een methode*. Utrecht: Bijleveld (eerste Franse uitgave 1960).

Idem (1971-1973) *L'idiot de la famille: Gustave Flaubert de 1821 à 1857*. Parijs: Gallimard (twee voltooide delen en een onvoltooid derde deel uit 1973).

Toulmin, S. (1990) *Cosmopolis. The hidden agenda of modernity*. Chicago: CUP.

Venema, H.I. (2000) *Identifying selfhood. Imagination, narrative, and hermeneutics in the thought of Paul Ricoeur*. Albany: State University of New York Press.

Visscher, J.D. de (2000) Paul Ricoeur. In: Achterhuis, H., Sperna Weiland, J., Teppema, S. & Visscher, J. de (2000) *De denkers. Een intellectuele biografie van de twintigste eeuw (463-473)*. Amsterdam/Antwerpen: Contact.

Wolin, R. (2001) *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press.

Hannah Arendt (1906-1975)

Uit Duitsland afkomstige politieke filosoof. Zij groeide beschermd op in Königsberg, de geboorteplaats van Kant. In Marburg studeerde zij bij Heidegger, waarmee in 1924 een liefdesaffaire ontstond. Door de opkomst van het nationaal-socialisme was zij gedwongen om via Parijs uit te wijken naar de VS. Daar schreef ze haar belangrijkste werk. Tijdens het proces van Eichmann in Jerusalem ontstond een schandaal doordat zij de leden van de joodse raad even schuldig vond als de kampbeulen.

Aristoteles (384-322 voor Christus)

Eén van de belangrijkste filosofen uit het oude Athene. Kwam als zeventienjarige naar Athene en werd opgenomen in de academie van Plato, waaraan hij studeerde tot na Plato's dood. Na een periode van omzwervingen was hij van 342 tot 340 verantwoordelijk voor de opvoeding van Alexander de Grote. In 335 keerde hij terug naar Athene om te doceren aan zijn Lyceum.

Raymond Aron (1905-1983)

Franse journalist en essayist met sociologische en filosofische achtergronden. Aron was een studiegenoot van Sartre in Parijs. Na een studiereis naar Duitsland werd hij in Toulouse benoemd tot lector. Als uitgeweken correspondent voor de krant *France Libre* begon hij in 1940 met zijn wekelijkse politieke commentaren, waaraan pas een einde kwam bij zijn dood. Vanaf 1947 was hij dertig jaar lang de vaste commentator van het conservatief georiënteerde dagblad *Le Figaro*. Hij combineerde zijn journalistieke werk vanaf 1955 met een hoogleraarschap in de sociologie, eerst aan de Sorbonnen en later aan het Collège de France.

Anaximander van Milete (circa 611-547 voor Christus)

Eén van de eerste westerse filosofen in de eigenlijke zin van het woord. Leefde in de welvarende havenstad aan de Golf van Milete in westelijk Klein-Azië, ten zuidoosten van het eiland Samos. In Milete bestond in de zesde eeuw voor Christus een school van natuurfilosofen.

Charles Baudelaire (1821-1867)

Franse dichter die zijn reputatie voornamelijk dankt aan de bundel *Les fleurs du mal*, waarvan de eerste aflevering in 1857 verscheen.

Franz Brentano (1838-1917)

Duitse filosoof, die zijn beroepsleven begon als rooms-katholieke priester. Hij legde zijn ambt neer in 1873. Als filosofiedocent aan de universiteit van Wenen hield hij zich van 1874 tot 1895 bezig met de grondslagen van de psychologie. In Wenen studeerde Husserl bij hem en zijn onderwijs deed Husserl besluiten om de filosofie te verkiezen boven wis- en natuurkunde.

Wilhelm Dilthey (1833-1911)

Cultuurhistoricus en filosoof uit de omgeving van Wiesbaden en Mainz. Na het gymnasium studeerde hij theologie in Heidelberg (1852-1853) en filosofie in Berlijn (1853-1855). In de hoofdstad van Pruisen

was Dilthey vanaf 1856 gymnasiumleraar en privé-geleerde. Na het behalen van een prestigieuze prijs in 1860 werd hij hoogleraar filosofie in Basel (1867-1869) en Kiel (1869-1871). Enkele maanden na de creatie van het Duitse Keizerrijk begon hij in Breslau (het huidige Wrocław in zuidwest Polen) aan zijn derde hoogleraarschap in vier jaar. In 1882 begon de climax van Diltheys loopbaan met zijn benoeming tot opvolger van de filosoof Lotze in Berlijn. In deze groeiende wereldstad doceerde hij tijdens de regeerperiode van keizer Wilhelm II. In Berlijn verdrong zijn filosofische werk het eigen cultuurhistorische onderzoek, maar een afgeronde kennisleer voor de geesteswetenschappen heeft Dilthey, ondanks diverse verlofperioden, niet kunnen realiseren.

René Descartes (1596-1650)

Frans filosoof uit de tijd waarin West-Europa beheerst werd door staatsvorming, godsdienstoorlogen en het absolutisme. Vanuit zijn geboorteplaats in de Loirestreek bij Tours bezocht hij van 1606 tot 1614 een befaamd jezuïetencollege ten zuiden van Le Mans. Daarna studeerde hij rechten in Potiers. Vanaf 1616 reisde deze katholieke Fransman met een jezuïetenopleiding door Europa. Hij maakte deel uit van diverse legers, onder meer van de protestantse Prins Maurits van Nassau tijdens de belegering van Breda. In 1622 keerde hij terug naar Frankrijk, maar zes jaar later week hij uit naar het buitenland om, onder meer in Amsterdam, te werken aan *Meditationes de prima philosophia* (1628-1629, gepubliceerd in 1641 en vertaald in het Frans in 1647). In het Frans in plaats van het Latijn schreef hij *Discours de la méthode* (1636) dat in 1637 verscheen als het eerste gepubliceerde werk van de 41-jarige filosoof. De algemene twijfel aan overgeleverde waarheden vormde het vertrekpunt van zijn beschouwingen. Zijn enige zekerheid was de verstandelijke begaafdheid van de mens: 'cogito ergo sum'. Met behulp van dat menselijke verstand zouden alle tastbare verschijnselen te verklaren zijn. Als vertrouweling van de jonge Zweedse koningin Christina bezweek hij aan een longontsteking in het koude paleis in Stockholm.

Gustave Flaubert (1821-1880)

Romanschrijver uit Normandië die grote bekendheid verwierf met de realistische roman *Madame Bovary* (1857)

Hans-Georg Gadamer (1900-2002)

Filosoof die opgroeide in Breslau, waar hij in 1918 zijn studie klassieke talen en filosofie begon. In 1919 zette hij zijn studie voort in de oude protestantse universiteitstad Marburg. Tijdens het zomersemester van 1923 bezocht hij Heidegger, die in dat jaar Freiburg verruilde voor Marburg. Om zich aan de invloed van Heidegger te onttrekken specialiseerde Gadamer zich als classicus. In 1928 verwierf hij het recht om aan de universiteit te doceren, maar hij moest nog tien jaar genoeg nemen met tijdelijke en onbezoldigde docentschappen. Begin 1939 kreeg hij een aanstelling als hoogleraar in Leipzig, waar hij de rest van de nazi-tijd, de geallieerde bombardementen en het ontstaan van de Sovjetzone beleefde. In 1947 aanvaarde hij een professoraat in Frankfurt en in de herfst van 1949 werd hij in Heidelberg de opvolger van Jaspers. Na het voltooiën van zijn hoofdwerk *Wahrheit und Methode* (1960) en de dood van Heidegger werd hij gezien als nestor van de Duitse filosofie.

Jean Genet (1910-1986)

Frans roman- en toneelschrijver die vaak beschouwd wordt als literair begaafde crimineel. Door de inspanningen van Sartre en Gide werd in 1948 voorkomen dat Genet levenslang gevangenisstraf kreeg.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)

Duitse filosoof uit Stuttgart, die de naam heeft één van de belangrijkste representanten te zijn van de idealistische filosofie. Van 1788 tot 1793 verbleef hij aan een befaamd luthers seminarie in Tübingen om filosofie en theologie te studeren. Met zijn seminariegenoten Hölderlin en Schelling vierde hij de triomfen van Napoleon. Na een periode als huisleraar in Bern en Frankfurt verwierf Hegel in 1801 een aanstelling aan de universiteit in Jena. In het jaar waarin Napoleon bij Jena Pruisen versloeg, verscheen

zijn hoofdwerk *Phänomenologie des Geistes* (1807). Met behulp van de dialectiek beschrijft Hegel in dat werk de gang van de wereldgeschiedenis. Van 1806 tot 1818 verrichtte hij journalistiek werk en oefende een functie uit in Heidelberg. In 1818 werd hij benoemd aan de nieuwe universiteit in Berlijn, waarna zijn naam zich internationaal verspreidde.

Martin Heidegger (1889-1976)

Uit Meßkirch bij de Bodensee afkomstige filosoof. Ondanks zijn bescheiden afkomst kon hij met steun van de rooms-katholieke kerk studeren, eerst in Konstanz en later in Freiburg. Na de gebruikelijke dubbele promotie (in 1913 en 1915), zijn huwelijk en de geboorte van twee zoons, was hij van 1918 tot 1923 de assistent van Husserl in Freiburg. Van 1923 tot 1928 was hij hoogleraar in de universiteitsplaats Marburg, ten noordoosten van Frankfurt. In 1928 volgde hij zijn leermeester Husserl op als hoogleraar in Freiburg. Kort na het aantreden van de nationaal-socialistische regering werd hij rector van de universiteit in Freiburg, waarna een omstreden rectoraatsrede plaatsvond en veel propaganda voor het nieuwe regime. Binnen een jaar leidde onenigheid met collega's en de partij tot zijn aftreden. In de resterende nazi jaren hield Heidegger zijn functie als hoogleraar, maar vonden diverse confrontaties plaats met het regime. In 1946 legde een Franse zuiveringscommissie hem een doceerverbod op. Door regelmatige lezingen te houden in Bremen en Baden Baden groeide zijn faam in de naoorlogse Bondsrepubliek.

Heraclitus van Efeze (circa 500 voor Christus)

Filosoof uit de havenstad Efeze, een Griekse kolonie aan de westkust van Klein-Azië, iets ten noordoosten van het eiland Samos. Van deze presocratische filosoof zijn aforistische uitspraken bewaard gebleven.

Edmund Husserl (1859-1938)

Filosoof die te boek staat als grondlegger van de fenomenologie. Hij groeide op in het huidige Tsjechië, dat tot 1918 behoorde tot de Habsburgse dubbelmonarchie Oostenrijk-Hongarije. Na een tienjarige studie wis- en natuurkunde en filosofie aan diverse Oostenrijkse en Duitse universiteiten, was hij achtereenvolgens verbonden aan de universiteiten van Halle (1887-1901), Göttingen (1901-1916) en Freiburg (1916-1928). In Halle ontstond het tweedelige *Logische Untersuchungen* (1901 en 1902) en de periode in Göttingen werd bekroond met *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1913). Als opvolger van Heinrich Rickert (1863-1936) in Freiburg publiceerde Husserl zijn *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928). Na zijn emeritaat en de nationaal-socialistische machtsovername ontstond *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* (1936), waarin het begrip 'leefwereld' een hoofdrol speelt.

Immanuel Kant (1724-1804)

Duitse filosoof uit de Verlichting, die zijn hele leven woonde en werkte in de Oost-Pruisische stad Königsberg, het huidige Kaliningrad in . Hij wordt algemeen beschouwd als pionier van de moderne filosofie omdat hij de tegenstelling opgelost heeft tussen het rationalisme van Descartes en het empirisme van Locke. Hoewel zijn eerste publicatie uit 1749 dateert en zijn laatste uit 1803, berust zijn faam in belangrijke mate op drie kritische geschriften. Die *Kritik der reinen Vernunft* (1787), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) en *Kritik der Urteilskraft* (1790) vormen de basis voor de driedeling van de hedendaagse filosofie in kennistheorie (epistemologie), praktische filosofie (ethiek) en kunstfilosofie (esthetiek).

Henri Lefebvre (1901-1991)

Uit zuidwest Frankrijk afkomstige socioloog. In 1928 werd hij lid van de PCF, in 1958 werd hij uit de partij gezet, maar na 1978 trad verzoening op. Na zijn studie filosofie was hij filosofieleraar en

publicist. Mede door zijn toedoen werden de opvattingen van de jonge Marx over vervreemding in Frankrijk geïntroduceerd en ontstond belangstelling voor onorthodoxe vormen van marxisme. Na deelname aan het ondergrondse verzet en een functie bij de radio-omroep in bevrijd Frankrijk werd Lefebvre in 1962 hoogleraar sociologie in Straatsburg. Met zijn humanistische vorm van marxisme kwam hij dicht bij de positie van Sartre, maar in een publicatie uit 1946 verwierp hij het existentialisme op orthodox stalinistische gronden. Die gehoorzaamheid aan de partijlijn werd voor hem onmogelijk na 1956. Als hoogleraar in Nanterre keerde hij zich eind jaren zestig fel tegen het structuralisme.

Claude Lévi-Strauss (1908-)

Frans antropoloog die populaire bekendheid verwierf met *Tristes tropiques* (1955), een persoonlijk verslag van veldwerk onder indianen in het Amazonegebied. In 1959 werd hij, na langdurig politiek geharrewar, hoogleraar sociale antropologie aan hoogleraar aan het Collège de France. Vanaf die benoeming propageerde hij een structuralistische benadering van de sociale wetenschappen.

John Locke (1632-1704)

In de buurt van Bristol opgegroeide Engelse filosoof uit de tijd van de burgeroorlog. Hij staat zowel bekend om zijn bijdrage aan het empirisme, als aan de sociale contracttheorie. Als zoon van een liberale en puriteinse jurist studeerde hij aan Westminster School in Londen en Christ Church in Oxford. Na zijn studie medicijnen, chemie en filosofie werd hij in 1662 de beschermeling van de invloedrijke Earl of Shaftesbury. Het politieke lot van deze graaf, de leider van de parlementaire oppositie tegen de Stuart monarchie, maakte het nodig dat Locke in 1675 en in 1683 uitweek naar continentaal Europa. Van 1683 tot 1688 verbleef hij in Holland. Hij keerde terug naar zijn vaderland in het gevolg van Prins Willem III. In het politieke klimaat dat na de Glorious Revolution van 1688 in Engeland bestond, publiceerde Locke zijn belangrijkste werken: *Two Treatises of Government* (1689), *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) en *Some Thoughts Concerning Education* (1693).

Gabriel Marcel (1889-1973)

Frans filosoof die na de Eerste Wereldoorlog één van de eerste vertegenwoordigers werd van het existentialisme. Zijn filosofiestudie voltooide hij in 1910, waarna een periode volgde als filosofieleraar en Rode Kruis functionaris. Naast zijn toneelwerk verschijnen zijn dagboekantekeningen uit de jaren 1914 en 1915-1923 als *Journal métaphysique* (1927) Na zijn bekering tot het rooms-katholieke geloof in 1929 trachtte hij een christelijk georiënteerd existentialisme te ontwikkelen. Tijdens de vrijdagavond bijeenkomsten in zijn appartement in Parijs trad hij op als gastheer van onder meer Ricoeur, Sartre en Emmanuel Levinas (1905-1995).

Karl Marx (1818-1883)

Duitse filosoof uit Trier, die zich als student beriep op het werk van Hegel. Om de wereldgeschiedenis te analyseren wilde hij echter niet uitgaan van geestelijke of ideële processen, maar van de sociaal-economische realiteit. Vanaf de publicatie van *Das kommunistische Manifest* (1848) trad hij op als leidersfiguur binnen de internationale arbeidersbeweging. Hij had Pruisen moeten verlaten in 1843 en werd in 1848 gedwongen om vanuit Parijs naar Londen te vluchten, waar hij leefde als balling.

Emmanuel Mounier (1905-1950)

Frans filosoof uit Grenoble, die het katholicisme trachtte te verzoenen met het socialisme tot een vorm van personalisme. Dit streven leidde in de herfst van 1932 tot het verschijnen van het tijdschrift *Esprit*, dat 74 jaar later nog steeds bestaat. In het tijdschrift verschenen bijdragen van Marcel, Levinas en Ricoeur. Als leider van de beweging rond *Esprit* verzette Mounier zich tegen het fascisme en communisme, maar ook tegen de pacificatiepolitiek van de premiers Chamberlain en Daladier. In de Spaanse burgeroorlog koos hij nadrukkelijk partij voor de republikeinen en tegen Franco. Tijdens de Duitse bezetting leidde zijn personalistische socialisme tot aanvaringen met de bezetter en een publicatieverbod voor *Esprit*. Na zijn gevangenschap in 1942 dook Mounier onder om *Esprit* voort te

zetten na de bevrijding, onder meer met een stelling name tegen het kolonialisme. Van de machtsovername in Tsjecho-Slowakije (1948) keerde hij zich tegen het communisme.

Parmenides van Elea (werkte rond 500 voor Christus)

Filosoof uit de Griekse kolonie aan de westkust van Zuid-Italië. Een leerdicht van ongeveer 150 verzen is van hem bewaard gebleven.

Plato ((428-347 voor Christus)

De belangrijkste filosoof uit de klassieke oudheid. Hij was een leerling van Socrates, die voornamelijk bekend is door de dialogen die Plato geschreven heeft. Na de dood van Socrates (399) reisde hij rond in de Griekse wereld, maar in 387 stichtte hij zijn legendarische Academie in Athene.

Paul Ricoeur (1913-2005)

Franse filosoof die geboren werd in de zuidoostelijke stad Valence, tussen de mondingen van de Isère en de Drôme in de Rhône. Zijn ouders behoorden tot de protestantse minderheid, waarin Ricoeur levenslang actief zou zijn. Hij was twee jaar oud toen zijn moeder overleed en zijn vader sneuvelde aan de Marne. Met zijn zusje groeide hij op bij de grootouders en een tante in de Bretonse hoofdstad Rennes. Aan de plaatselijke universiteit begon hij zijn filosofiestudie die hij in 1935 voltooide aan de Sorbonne. In Parijs studeerde hij bij Marcel, waarmee een levenslange vriendschap ontstond. Na afgestudeerd te zijn, volgde een periode als filosofieleraar aan diverse lycea en de militaire dienstdienst (1937-1939). Zijn dienstdienst liep over in de mobilisatie en in mei 1940 werd hij krijgsgevangen gemaakt door de Duitse troepen. Zijn krijgsgevangenschap eindigde pas in 1945 en hij benutte die tijd in Pommeren om Duitstalige filosofen te bestuderen, onder meer Husserl. Na de bevrijding en zijn terugkeer naar het burgerleven werkte hij als filosofieleraar in de Haute-Loire, maar in 1948 kreeg hij een aanstelling aan de universiteit in Straatsburg. In 1950 behaalde hij zijn doctoraat met een geannoteerde vertaling van Husserls *Ideen* uit 1913. Twee jaar daarna volgde hij Jean Hyppolite (1907-1968) op als hoogleraar in Straatsburg. Zijn overgang naar de Sorbonne in Parijs vond plaats in 1957 en in 1965 trad hij toe tot de staf van de afzonderlijk gecreëerde Faculté des sciences humaines, die gevestigd werd op een campus in de buitenstad Nanterre. Aan die faculteit bleef hij verbonden tot het bereiken van de pensioengerechtigde leeftijd in 1980, maar zijn ervaringen tijdens de studentenprotesten uit mei 1968 leidden tot een breuk in zijn academische loopbaan. Begin 1970 verkoos hij een soort vrijwillige ballingschap in het Husserl archief in Leuven. Daarna begon hij een tweede carrière in Chicago, waar hij al in 1967 de godsdienstfilosoof Paul Tillich (1886-1965) opgevolgd was.

Jean-Paul Sartre (1905-1980)

Schrijver en filosoof uit Parijs. Bekendheid in de literaire wereld verwierf Sartre vanaf de dagboekroman *La nausée* (1938; *De Walging*), de verhalenbundel *Le mur* (1939; *De muur*) en het toneelstuk *Les mouches* (1943; *De vliegen*). Als rivaliserende hoofdwerken op filosofisch terrein beschouwt men *L'être et le néant* (1943) en *Critique de la raison dialectique* (1960). De meest toegankelijke inleiding tot het vroege denken van Sartre is te vinden in *Over het existentialisme* (vertaling uit 1967 van *L'Existentialisme est un humanisme*, 1965).

Socrates (469-399 voor Chr.)

Eén van de grootheden uit de klassieke oudheid, die mysterieus blijft omdat hij geen geschriften heeft nagelaten. Zijn denken is alleen bekend via het werk van zijn leerlingen, Plato in het bijzonder. Fascinerend is dat hij in Athene aangeklaagd en veroordeeld werd voor het introduceren van nieuwe goden en het corrumpieren van de jeugd. Hoewel het vermoedelijk de bedoeling was om hem uit Athene te verdrijven, weigerde hij in ballingschap te gaan of zijn opvattingen te herroepen. In plaats daarvan koos hij voor de doodstraf die over hem was uitgesproken.

Discussiepunten en stellingen

Om de gedachtewisseling te bevorderen over de stof uit de drie bovenstaande paragrafen identificeer ik drie discussieonderwerpen.

[1] Gegeven en gekozen

Bij Sartre, Heidegger en Ricoeur bestaat oog voor de rol van geografische, historische en sociaal-culturele situatie waarin we leven. Sartre onderzoekt die situatie met zijn regressieve vragen (paragraaf 1.1). Met het begrip *geworpenheid* legt Heidegger de klemtoon op de situatie die iemand aantreft (paragraaf 2.3). Ricoeur benadrukt tot slot het belang van de taal en de verhalen die ons omgeven (paragraaf 3.2). Het behandelde drietal heeft echter ook oog voor de keuzes die een individu maken kan. Bij Sartre is dat het duidelijkst, maar Heidegger erkent het belang van keuzevrijheid als hij zich richt op het tweede deel van de samenstelling *er-zijn* en Ricoeur introduceert het begrip *ipséité*. Waar ligt het accent in Uw ogen en hoe ziet U de onderlinge verhouding tussen gegevenheden en keuzes?

[2] Een zelfbewuste kern

Sartre, Heidegger en Ricoeur morrelen, elk op een eigen manier, aan één van de ingesloten ideeën over het menselijke *zelf*. Alle drie ontkennen dat er vanaf het begin een dergelijk *zelf* gegeven is en ze staan stil bij de onafgebroken verandering ervan. Hoe ziet U dat zelf? Waar komt het vandaan? Is er een ontwikkeling van het zelf? Wat is eventueel de rol van de ander bij dat ontwikkelingsproces?

[3] Theoretische kennis en handelen

De drie behandelde filosofen tasten ook het standaardbeeld aan van de geprivilegieerde status die theoretische kennis in het westerse denken heeft. Het afstandelijke theoretiseren van de denker, die zo karakteristiek uitgebeeld is door Rodin, komt bij Sartre, Heidegger en Ricoeur niet op de vertrouwde eerste positie. Het alledaagse en verstrooide handelen krijgt duidelijk prioriteit bij Heidegger, maar Sartre en Ricoeur kunnen hem merendeels volgen. Hoe ziet U de status van theoretiseren en denken in verhouding tot het handelen?

Deze drie discussiepunten zijn verbonden met de stellingen die gebruikt zijn bij de kennismaking tijdens de eerste bijeenkomst:

Als mensen hebben we een lichaam en een geest. Het lichamelijke deel is minder interessant dan het geestelijke.

Als mensen hebben we een lichaam en een geest. Het lichamelijke en geestelijke deel zijn onafscheidbaar en even belangrijk.

Als mensen hebben we een lichaam en een geest. Aan het geestelijke deel is veel te lang te veel waarde gehecht, want het lichamelijke deel is de basis.

Wat de betekenis van ons leven is weten we pas op het moment dat er een einde aan komt en we de balans kunnen opmaken.

Elk mens heeft een unieke en onveranderlijke kern, die vanaf de geboorte invloed heeft op al het doen en laten.

De gedachte dat elk mens een onveranderlijke en unieke kern heeft is een illusie, want persoonlijke kenmerken ontstaan gaandeweg.

Als mensen zijn we wat anderen van ons hebben gemaakt.

Als mensen zijn we wat van onszelf hebben gemaakt.

Als mensen zijn we wat we over onszelf vertellen aan anderen en aan onszelf.

Het besef wie we als individuele mensen zijn gaat vooraf aan het besef dat we hebben van de wereld waarin we leven.

Het besef wie we als individuele mensen zijn ontstaat naarmate we besef ontwikkelen van de wereld waarin we leven.

Om te beseffen wie we als individuele mensen zijn, zijn we afhankelijk van de wereld waarin we leven.

We zijn als mensen volledig vrij om de wereld waarin we leven uit te leggen zoals we dat willen.

Als we uitleggen hoe de wereld waarin we leven in elkaar zit, zijn we volledig afhankelijk van medemensen en hun tradities.

Wat ik over mijn sterke en zwakke eigenschappen vertel, is afhankelijk van wat anderen mij over mezelf verteld hebben.

Wat ik over mijn sterke en zwakke eigenschappen vertel, staat los van wat anderen mij over mezelf verteld hebben.

Medemensen belemmeren mijn vrijheid doordat ze proberen hun regels en gebruiken aan mij op te leggen.

Medemensen maken mijn vrijheid mogelijk doordat ze proberen regels en gebruiken aan mij op te leggen, waartegen ik me verzetten kan.

In een liberaal-democratisch land als Nederland is het eenvoudiger om te weten wat vrijheid inhoudt dan in landen als Irak en Iran, met sterke politieke tegenstellingen.

In landen als Irak en Iran, met sterke politieke tegenstellingen, is het eenvoudiger om te weten wat vrijheid inhoudt dan in een liberaal-democratisch land als Nederland.

Ik moet dagelijks goed in de spiegel kijken en over mijn positieve en negatieve eigenschappen nadenken om te weten wie ik ben.

Ik moet goed luisteren hoe anderen oordelen over mijn positieve en negatieve eigenschappen om te weten wie ik ben.

Wat ik in de buitenwereld zie, ruik, hoor, proef en voel hangt volledig af van de dingen die zich in die buitenwereld bevinden.

Wat ik in de buitenwereld zie, ruik, hoor, proef en voel hangt volledig af van de toestand waarin ik me bevindt.

Wat ik in de buitenwereld zie, ruik, hoor, proef en voel hangt volledig af van wat ik in de voorafgaande jaren geleerd heb.