

# Toewijding



ANNALEN VAN HET  
THIJMGENOOTSCHAP  
jaargang 99 (2011), aflevering 4

**Thijmgenootschap**

*vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing*

*Onder redactie van de wetenschappelijke raad*

prof.dr. Edith H.L. Brugmans (voorzitter)

prof.mr.drs. J. Sebastiaan L.A.W.B. Roes (secretaris)

*Leden*

dr. Christina Bode

dr. Luca Consoli

dr. Harm J.M.J. Goris

prof.dr. Rolf Hoekstra

prof.dr. Eelke de Jong

dr. Ronald B.J. Tinnevelt

prof.dr. Rudi A. te Velde

prof.dr. Gerard Wiegers

prof.dr. Theo Wobbes

*Redactiesecretariaat*

Groesbeekseweg 125 – 6524 CT Nijmegen

tel. 024-3611631

e-mail: [j.roes@jur.ru.nl](mailto:j.roes@jur.ru.nl)

[www.thijmgenootschap.nl](http://www.thijmgenootschap.nl)

*Ledenadministratie*

Bureau Interface

Joh. Vijghstraat 34 – 6524 BT Nijmegen

e-mail: [thijmgenootschap@ioi.nl](mailto:thijmgenootschap@ioi.nl)

Jacques De Visscher

# TOEWIJDING

*Voorbij autonomie en zelfbeschikking*

*Hommage aan Cornelis Verhoeven*

THIJMESSAY

VALKHOF PERS

Jacques De Visscher, 'Toewijding - Voorbij autonomie en zelfbeschikking.

Hommage aan Cornelis Verhoeven'

Valkhof Pers, Nijmegen 2011

(Annalen van het Thijmgenootschap, afl. 99.4)

Het Thijmgenootschap, vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing, is opgericht in 1904 en draagt sinds 1947 de huidige naam, geïnspireerd op J.A. Alberdingk Thijm, literator, kunstkenner en cultuurdrager. Deze vereniging van christelijke intellectuelen zet zich in voor wetenschappelijke publicaties met een actueel, levensbeschouwelijk accent. Voor een lidmaatschap zie de laatste pagina.

*Bestuur Thijmgenootschap*

prof.dr. Wim B.H.J. van de Donk, voorzitter

prof.dr. Eelke de Jong, vice-voorzitter

prof.mr.drs. J. Sebastiaan L.A.W.B. Roes, secretaris

drs. Roland E.C. van der Pluym, penningmeester

prof.dr. Edith H.L. Brugmans

prof.dr. Sophie C. van Bijsterveld

ISBN 978 90 5625 362 2

© 2011 by the author

Omslagillustratie: Rik Wouters, *De opvoeding* (detail) (olieverf op doek, 1912, Koninklijk Museum voor Schone Kunsten, Antwerpen)

Omslagontwerp en boekverzorging: Brigitte Slangen

Opmaak: Peter Tychon

Verspreiding in België:

Maklu-Distributie, Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag worden veelevoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever. *No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint, microfilm or any other means without written permission from the publisher.*

# Inhoud

Woord vooraf 'Je bent toch vrij!' (7)

Hoofdstuk 1. Op eigen benen staan

'Kijk eens wat ik kan – zonder handen!' (10) – Eerste angst voor de leegte (14) – Prereflexieve vrijheid (16) – Een linguïstische parallel (18) – Vallen als falen (20) – Rechtop leven – voortaan moet het (23) – Zelfstandigheid als grondslag (25) – Emancipatie (28)

Hoofdstuk 2. Existeren

Existentie als opdracht (32) – De humanistische ver-zelfstandiging (34) – Niet in bed blijven liggen (38) – Oblomovisme (40) – Ongelijkheid (44) – Erkenning en miskenning (47)

Hoofdstuk 3. Een al te ernstige zelfstandigheid

De grensverleggende goden van het stadion (51) – Een existentiële revolte (54) – In opstand komen en scoren (57) – Vermoeid aan de rand (59) – De biopolitiek van de uit-gestelde dood (61) – Gecontinueerde zelfstandigheid (67) – Naar een leven zonder dood? (69) – De daad bij uitstek van de zelfbeschikking – over euthanasie en zelfmoord (72)

Hoofdstuk 4. De andere dimensie van het leven

'De tweede gang der machtige Natuur, het hoofdgerecht op 's levens feest' (78) – Een blinde vlek (83) – Afleren (87) – Geen afleren zonder beschouwelijkheid (92)

Hoofdstuk 5. Toewijding als vervulde vrijheid

Vrijheid – waartoe? (98) – Een krukje als cadeau (100) – Zorg als preoccupatie (102) – Toewijding (105) – Wonen als toewijding (111)

Noten (121)

Voor Anne en Wil Derkse

## ‘Je bent toch vrij!’

Op een zonnig terras aan een Gents koffiehuis zit een gezelschap, jongeren en ouderen door elkaar. Een familie? Het is me niet duidelijk. Er is een levendig dispuut waarvan ik de concrete aanleiding niet kan achterhalen. Een jonge vrouw windt zich op en vraagt een oudere man haast verwijtend: ‘Je bent toch vrij, je kan doen wat je wil, je bent toch de baas over jezelf?’ Er valt een korte stilte. Iedereen kijkt naar de man. Ik hoor hem heel rustig zeggen: ‘Ja, ik ben vrij, in huis kan ik doen wat ik wil, ik kan veel verzinnen, maar vrij over wat mij gegeven is? Nee! Ik kan niet steeds andere keuzes maken of willekeurig over mezelf beschikken. Hoe kan ik in hemelsnaam mezelf toebehoren? Ik ben getrouwd, ik heb kinderen en kleinkinderen. Ik leid een bedrijf en werk met mensen met wie ik me heb verbonden. Ze kunnen mij daar op aanspreken. Voor die verantwoordelijkheid heb ik gekozen, maar de genomen keuzes binden mij en maken mij dan weer onvrij’. Ik hoor dat de jonge vrouw haar stem verheft: ‘Je blijft toch vrij! Je kan van gedacht veranderen – dat is toch jouw volste recht?’ Iedereen begint door elkaar te praten. Ik hoor alleen de oudere man rustig, maar beslist zeggen en herhalen: ‘Ja, maar zoiets doe ik niet en bovendien ben ik niet eigenmachtig!’ Overtuigt hij? Ik heb de indruk dat hij met zijn standpunt alleen staat, dat de anderen niet echt naar hem luisteren.

Anderen duidelijk maken hoe we onze vrijheid ‘zien’ is niet gemakkelijk. In de flarden van het gesprek dat ik opvang, houdt de jonge vrouw een pleidooi voor de vrijheid als zelfbeschikking en verwijt ze de man aan die vrijheid grenzen te stellen en te kiezen voor het opgeven van de vrijheid als zelfstandigheid. Houden ze allebei vast aan de vrijheid, hun opvattingen lijken haaks op elkaar te staan.

Hoe die twee vormen van vrijheid zich tegenover elkaar verhouden, is wellicht een vraag waarmee iedereen wordt geconfronteerd. Al brengt het besef van dit probleem niet altijd met zich mee dat iedereen met deze vraag in het reine komt. Oudere mensen gaan er wel eens onder gebukt dat ze met hun mogelijkheden te weinig hebben gedaan aan de zaak die ze hebben opgericht, de politieke actie die ze hebben gevoerd, het intellectuele werk dat ze hadden kunnen doen, enzovoort. In spijt en schuld stellen ze vragen bij hun engagement en hun (gebrek aan) toewijding. Hebben ze voldoende aandacht geschonken aan hun ouders – die er nu niet meer zijn – of aan hun kinderen die, intussen volwassen geworden, zo moeilijk aanspreekbaar of toegankelijk lijken? Ze hebben zo veel aan hun vrijheid gedacht. Loopt het bestaan uit op een mislukking, op een nederlaag met een (vaak) miserabele dood? Blijft het leven onvervuld? Hebben deze soms kwellende zelfverwijten niet iets te maken met de twee opvattingen van vrijheid die ik in het dispuut hoorde?

Toen ik de oudere man op het terras hoorde zeggen ‘zo eigenmachtig ben ik niet’, moest ik aan Cornelis Verhoeven (1928-2001) denken. Hij is nog steeds de belangrijkste filosoof in ons taalgebied, omdat hij als haast niemand de antieke ethica en metafysica in zijn sceptische reflecties op het activisme en de eigenmachtigheid heeft weten te actualiseren. Niet zonder ironie zou hij de jonge vrouw hebben gezegd dat hij in zijn vuist nauwelijks enige eigenmachtigheid zou kunnen omklemmen, ook niet als hij beide vuisten zou gebruiken. Geloven in de volgehouden zelfstandigheid past in onze ongeneeslijke parmantigheid. Hardnekkig vasthouden aan de vrijheid van de zuivere activiteit vond hij tenslotte iets voor geweldenaars, voor patzers, voor de vertegenwoordigers van een leven zonder innerlijk “die zich totaal en met overgave” wijden “aan een pure demonstratieve uitwendigheid” (R 250).<sup>1</sup>

Verhoeven, die mij blijft inspireren, oriënteert ook het hier behandelde thema dat hem eveneens nauw aan het hart lag: toewijding voorbij autonomie en zelfbeschikking. Ik ben hem veel verschuldigd.

Het eerste hoofdstuk van dit essay biedt een kleine fenomenologie van de aspiraties van onze kindertijd. Elke mens wil op eigen benen staan, 'zelf-standig' zijn. Enige scepsis roept de vraag op: hoe houdt een mens dat vol zonder al te parmantig te worden?

In een tweede hoofdstuk zet ik de stap van de antropologische beschrijving naar de gevolgen voor het ethisch leven. De mens verwacht van zichzelf dat hij iets doet met zijn vrijheid en met zijn mogelijkheden.

In een derde hoofdstuk bespreek ik de consequenties van de al te ernstige idee van een vol te houden zelfstandigheid, een biopolitiek van de uitgestelde dood en de paradox van de euthanasie en de zelfmoord.

In een vierde hoofdstuk breng ik de andere dimensie ter sprake, de passieve zijde van het bestaan die de zelfbeheersing van de levensloop relativeert en daarbij een openheid creëert voor de toewijding, waarvan ik in het slothoofdstuk de eigenschappen beschrijf in het licht van onze stemming.

Tenslotte nog dit: ik schrijf dit essay in de eerste persoon meervoud, niet alleen om de 'men'-vorm of de loodzware, al te parmantige academische passieve vorm te vermijden – Verhoeven wees me destijds op dit alternatief –, maar vooral omdat ik van de gedachte uitga dat wat ik hier te vertellen heb niet slechts een particuliere mening is en ik mij met andere, ook tegenstrijdige visies, verwant voel. Ik mik – zoals gebruikelijk in de wijsgerige reflectie – op een ruimere reikwijdte.

Sint-Denijs-Westrem, zomer 2011

## Op eigen benen staan

*‘Kijk eens wat ik kan – zonder handen!’*

Een kleuter van drie staat op een been, houdt zich niet vast aan stoel of tafel en wil tonen dat hij zo kan huppelen. Valt hij na een paar sprongetjes op de grond, dan springt hij onmiddellijk weer recht en schreeuwt opnieuw dat we naar hem moeten kijken. Zijn oudere broertje roept dat hij nog meer ‘zonder handen’ kan. Hij loopt de tuin in, klimt tot grote schrik van zijn ouders hoog in een boom en roept, bij wijze van spreken, de hele buurt samen om zijn prestatie te bewonderen: ‘Ik kan het! Ik kan het!’ Hij zit op een tak, zwaait met zijn armen en toont daarmee demonstratief dat hij zijn handen niet nodig heeft om zich veilig te weten: ‘Ik kan het – zonder handen!’ Het jongetje dat zopas nog op een been probeerde te huppelen, roept uit dat hij dat ook kan, maar zijn ouders houden hem tegen en zeggen dat hij uit de boom zal vallen. Boos en jaloers trekt hij zich terug.

Kinderen willen tonen wat ze kunnen. Daarbij is het om het even of het om ‘acrobatische’ prestaties dan wel om het construeren van een gebouw in lego-blokjes of een tekening gaat, ze willen iets doen, iets realiseren dat aandacht en waardering verdient. Ze vragen niet alleen om de bewondering van ouders, broers en zussen, leeftijdsgenoten of burens. Ze bewonderen ook zichzelf. Het gaat immers om wat ze zelf *doen*, om iets waarop ze prat gaan en waarmee ze zich identificeren of verbinden. Nog voor ze zich enigszins van de draagwijdte van hun prestaties bewust zijn, worden ze al aangemoedigd om bepaalde vaardigheden te demonstreren – ‘toon eens wat je al kan!’ (Wie oud wordt, krijgt daarvan een variant te horen: ‘toon eens wat je *nog* kan!’).

De meest aangemoedigde en tegelijk belangrijkste prestatie in een lange reeks is het zetten van de eerste stappen – ‘zonder handen’ – tijdens de eerste maanden van het tweede levensjaar. De peuter kan al een tijd rechtop zitten, ook staan en aan de hand van een ouder of zich vasthoudend aan de rand van een laag tafeltje of aan een looprekje enkele voorzichtige stappen zetten. Pas als het zich losmaakt, rechtop kan blijven staan en zelfstandig enkele passen zet, is het experiment geslaagd. Het kind staat op eigen benen.

Aanvankelijk gaat het om twee of drie uitgelokte stappen, waarna het kind van de ene ouder naar de andere loopt en zich daar kraaiend in de armen laat vallen. Bij dit succes wordt er gejuicht. Vanuit het standpunt van de ervaren volwassene wekt het steeds opnieuw verbazing dat die kinderen zo vol vertrouwen zijn en dat zij zich nooit de bedenking maken ‘wat indien niemand mij opvangt?’ of ‘wat als de ander de handgreep mist?’ Deze kinderen zijn zich van geen gevaren bewust. Manifesteren ze zichzelf, ze zetten zich in die eerste stappen niet af tegen een ander. Van enige argwaan is nog geen sprake.

De eerste stap of stappen vormen niet alleen de eerste aanwijzing voor een verdere ontwikkeling, ze zijn ook het zinnebeeld bij uitstek van de volwassen man of vrouw. Zelfstandig de eerste stappen zetten is beslissend voor het gedrag van het kind. Het bevestigt het primaat van het staan boven het liggen en, in het verlengde hiervan, het primaat van de dynamiek van het lopen boven de passiviteit van het zitten. We moeten dit beslissend noemen, want die eerste echte zelfstandige stappen vooronderstellen veel nieuwe bewegingen en houdingen die in toenemende mate aan betekenis zullen winnen, zoals de zekerheid van de positiebepaling van het rechtop staan en de zelforiëntatie bij het rondom zich kijken, het aanvoelen van vaste grond onder de voeten, het behoud van het evenwicht, de overwinning van de schrik om te vallen. Voor ze echt in staat zijn om zelfstandig te lopen, hebben de kinderen dat

lopen al gezien bij anderen en hebben ze het zelf aarzelend geprobeerd. Vaak zijn ze daarbij gevallen en hebben ze ‘vreselijk’ gehuild – het was even schrikken. Geven ze dan wat ontmoedigd hun probeersels (voorlopig) op en verkiezen ze te kruipen of willen ze gewoon op de arm zitten, lang duurt dat niet, want de rechtopstaande houding is te aantrekkelijk om die niet opnieuw uit te testen. Bijgevolg laten ze zich van de arm afzakken om op de grond te zitten, trekken ze zich aan stoelen en tafels op, ook aan de kleren van de volwassenen, om dan, soms in paniek, te moeten vaststellen dat ze niet verder kunnen. De dag echter dat ze voor wat langere tijd hun onwennigheid en schrik vergeten, bij het staan hun evenwicht kunnen behouden en zichzelf voldoende ‘kennen’ om te weten wat ze kunnen, geven ze dit kruipen op en gaan ze lopen.

Betekent deze nieuwe positie waaruit ze tegen de huisgenoten en de dingen aankijken geen enorme omwenteling? Dit ‘zonder handen op eigen benen staan’ is ongetwijfeld een zelfmanifestatie, misschien het eerste teken van een voortaan groeiende eigenmachtigheid. Het staan is activiteit die zelfs van een initiatief getuigt. Het kind heeft immers ‘besloten’ om te gaan staan door zijn handen los te laten. Voortaan is hij er niet zo maar. Hij wil stevig standhouden “in de verticale positie die hij heeft ingenomen en (wil) daaraan een zelfstandige houding, tegenstand, weerstand en autonome beslissingen” koppelen (z.s 20). Van een opstaan is aanvankelijk nog geen sprake, wel van een zich optrekken aan iets anders om dan het vastgrijpen op te geven. Zelfs al blijft het kind stilstaan, toch is dit staan een activiteit, omdat het dit staan op gang heeft gebracht en wil beheersen.

Dat dit een prettige prestatie is, kunnen we aan de houding en het bezig zijn van het kind zien. Als een kind eenmaal zijn nieuwe mogelijkheid heeft ontdekt, raakt het enthousiast, triomfeert het en blijft het die mogelijkheid hardnekkig exploiteren, want een jongen of een meisje vindt dit zich uitsluitend ‘laag bij de grond’ voortbewegen

maar niets. Hierin lijken ze haast onvermoeibaar. We nemen aan dat zo'n kind gevolg geeft aan het inzicht dat andere kinderen of hun ouders zich heel wat vlugger kunnen voortbewegen dan hijzelf kan, dat die anderen de handen vrij hebben om 'en passant' iets mee te nemen en bovendien een ruimer zicht hebben op de omgeving. Zo'n kind 'wil' ook meer aankunnen. Terwijl deze peuter vroeger vooral opgepakt wilde worden, wil hij, kleuter geworden, nu dichter bij dingen staan om zich zo die begeerlijke omgeving beter toe te eigenen.

Op eigen benen integreert het kind zich – beter dan voordien – anders in de wereld waartoe hij al zolang behoort. Aan den lijve beleeft hij zijn 'inter-esse', zijn 'tussen-de-dingen-staan', zijn aanwezigheid bij datgene wat hem nabij is. Omdat dit 'tussen de dingen kunnen staan' en 'van het ene ding naar het andere kunnen lopen' zo beslissend nieuw is, kunnen we dat 'leren lopen' als een nieuwe geboorte begrijpen, zoals we dat ook over 'leren spreken' en – later – 'leren lezen' kunnen zeggen. Aangezien 'ter wereld komen' goed zegt wat er gebeurt bij 'geboren worden', kunnen we terecht zeggen dat we in onze levensloop meerdere geboorten kennen voor de beslissende stappen die we in wereld zetten. Het zelfstandig staan en 'leren lopen' zijn nu letterlijk en figuurlijk verdere stappen in die wereld die het kind onthaalt. Ze zijn mijlpalen in de ontwikkeling van elke nieuwkomer in de wereld en tegelijk zinbeelden van de menselijke zelfstandigheid.

Dit inzicht is niet nieuw. Sedert de mens op aarde rondloopt, kijkt elke ouder uit naar de zelfstandigheid van zijn nakomelingen. Het verhaal is echter niet slechts een gezinsverhaal. Het is ook historisch in de zin dat we, doordrongen van een evolutionistische gedachte, aannemen dat niet alleen enkelingen, maar dat de hele mensheid zelf een weg aflegt die haar tot grotere zelfstandigheid brengt. We spreken daarom van de 'opgang der mensheid' en menen – enigszins ge vulgariseerd – dat er een analogie is tus-

sen de levensgeschiedenis van elke mens en de geschiedenis van de mensheid die zich metaforisch ‘herhaalt’ in de zelfstandige eerste stappen van het kind. Dat een ‘mensachtig’ wezen zoveel duizenden jaren geleden rechttop is gaan lopen, gebeurt in elk gezin. Het kind wordt een *pithecanthropus erectus*, omdat ook hij de ‘opgang van de mensheid’ concretiseert.

### *Eerste angst voor de leegte*

Het eerste ‘proberen lopen’ verloopt niet moeiteloos. Het kind verbaast zich soms over zijn nieuwe situatie en schrikt zelfs voor wat hem overkomt. Het is dan alsof het zich – in een flits – afvraagt: ‘hier sta ik, maar hoe moet het nu verder?’ Sommige kinderen vertonen een wat wild temperament en storten zich, van geen enkel gevaar bewust, roekeloos in het avontuur. Ze vallen, huilen, staan weer op, kijken even verdwaasd rond alsof ze verbijsterd zijn over het feit dat de wereld niet is ingestort en, de valpartij vergetend, hernemen ze hun pogingen als ze niet te bangelijk zijn. Maar eigenlijk is er niets aan de hand, want vallen behoort nu eenmaal tot het dagelijks leven.

Bij meer terughoudende kinderen zien we iets van een *horror vacui* – hoe kortstondig ook. Maakt zo’n kind voor het eerst kennis met *le vertige de la liberté*, het eerste duizelen voor de vrijheid ‘als de mogelijkheid der mogelijkheden’ zoals Kierkegaard in *Het begrip angst* schrijft?<sup>2</sup> Dit klinkt dramatisch, maar verlamdend is die ontdekking niet, integendeel, want die wat voorzichtige kinderen maken bij het zetten van hun eerste stappen naar de zelfstandigheid in de kiem iets mee dat hun zelfbewustzijn alleen maar kan verrijken: het ‘op eigen benen’ staan is niet gespeend van dubbelzinnigheden en paradoxen. Die eerste gewaarwording van het verlies van het evenwicht en van het gevaar te vallen zal wel niet leiden tot een onvergetelijke ervaring die alles stillegt, gelukkig maar, want anders zouden deze kinderen zich nooit meer wagen aan dat rechttop staan.

Daartegenover zullen ze, juist dankzij die nooit meer uit het lichaam weg te wissen gewaarwording, moeten leren leven in wankel evenwicht – eerst via het fysieke wankel evenwicht, later via het gevoel dat de levensloop nogal wat mentaal wankel momenten kent en dat er gebeurtenissen zijn die iemands geestelijk evenwicht grondig op de proef kunnen stellen. We kunnen hier spreken van een prefiguratie en beklagen die kinderen die zo'n 'uit balans geraken' nooit hebben ervaren. In hun naïeve zelfzekerheid zijn ze verwend en volstrekt wereldvreemd.

Het duizelen raakt zelfs een grondervaring, het besef dat ons bestaan een wankel bestaan is en dat het verlies van stabiliteit en zekerheid tot het wezen van ons bestaan behoort. Of we daar nu al dan niet lang over nadenken, feit is dat we deze eerste stappen in een letterlijke én figuurlijke vooruitgang situeren. De manifestaties van stabiel en wankel evenwicht zijn manifestaties van onze *condition humaine* en – wat ons niet moet verbazen – ze vertonen bijgevolg zowel ernstige als komische aspecten. In tegenstelling tot het bestaan van de dieren is ons bestaan ook hilarisch. Ondanks de kleine tragiek van het vallen, lachen we ook om dat vallen en opstaan en weer vallen, niet het minst omdat wij, volwassenen, weet hebben dat het vallen en opstaan ambivalent is en vol ironie steekt. Kunnen we ons een clownoptreden in het circus zonder een grotesk vallen en opstaan voorstellen? In de observatie van de eerste stappen ontvouwt zich voor onze ogen een kleine tragikomedie, waarvan de kinderen zich aanvankelijk niet, maar later traag, druppelsgewijs bewust worden. Leren zij met ons mee lachen om wat er geschiedt, dan leren ze ook de ernst van hun heroïsche experimenten en exploraties relativeren, dat wil concreet zeggen: plaatsen in een context waarin niet alles hoeft te lukken.

Nu is het wel zo dat in onze cultuur van de verticaliteit de stabiliteit ideaal en norm is en dat we die zo ernstig nemen dat we het duizelen en uit evenwicht komen als louter accidenteel opvatten. Daarom gaan we nagenoeg voort-

durend de strijd aan tegen wankele toestanden, we mogen ons immers niet zo maar uit ons evenwicht laten halen. We moeten weerstand kunnen bieden, krachtig voet bij stuk houden en niet gaan struikelen over noodlottige obstakels. Dit vergt een hele strategie waarvan we al de eerste tekenen zien in de eindeloos herhaalde experimenten waarbij peuters en kleuters zich aan ‘gewaagde’, maar niet minder vermakelijke acrobatieën uitleveren. Schijnbaar weloverwogen oefenen ze zich in ‘niet struikelen’, ‘niet vallen’ en ‘niet wankelen’. Natuurlijk vallen ze wel en doen ze zich pijn. Dit belet hen echter niet om met hun ‘kunstjes’ te herbeginnen, om te doen alsof ze gaan struikelen of vallen, omdat de overwinning van de verwarring scheppende angst en onzekerheid zo’n intens genoegen geeft. Spelend exploreren ze hun lichaamsgevoel en tegelijk de ruimtelijke mogelijkheden van het huis, de tuin of de speelplaats van de peutertuin.

### *Prereflexieve vrijheid*

Het kind dat zijn eerste stappen zet, redeneert hierover niet. In de euforie van zijn pas ontdekte dynamiek heeft het immers geen zicht op de zo vele implicaties van het fenomeen ‘rechtop lopen’. ‘Prereflexief’ belichaamt het dit fenomeen en geeft het gestalte aan het ontluiken van ‘iets’ dat we zijn vrijheid kunnen noemen – een vrijheid die zonder de beschermende begeleiding van volwassenen onvoorstelbaar is.

Over die vrijheid mag nu geen misverstand bestaan: ze heeft nauwelijks iets te maken met de echt weloverwogen, maar soms afschrikwekkende keuze. Het gaat echter om een vrijheid die al vervat zit in de gewaarwording van een niet langer gebonden zijn, van een loslaten van een hand, van het op eigen benen staan.

Aan zijn aarzelen, aan zijn krampachtig teruggrijpen naar het houvast, aan zijn gefascineerd kijken naar de ‘overkant’ van de kloof die het lopend moet overwinnen,

aan zijn tarten van een gevaar, zien we bij het kind ook een almaar groter wordend aanvoelen van de ambivalentie van de nieuwe situatie. De ‘gedachte’ dat die evenwichtsoefeningen kunnen lukken en vaak ook lukken, maakt heel wat kinderen laaiend enthousiast, zelfs euforisch. Steeds opnieuw storten ze zich ‘in die afgrond’, steeds opnieuw vergeten ze die schrik en gaan ze voorbij aan die nauwelijks onderkende onzekerheid. Deze begeestering sluit echter de al genoemde ambivalentie niet uit. De herinnering aan en de gewaarwording van het vallen en de erbij horende frustratie, versterken bij het niet roekeloze kind ontegensprekelijk het aanvoelen dat zijn pogingen om die eerste stappen te zetten precair zijn. En toch merken we ook bij de kinderen die onweerstaanbare vitaliteit om het avontuur gemakkelijk te vinden. Zijn ze geen kleine tragische helden als ze menen virtuosoos te zijn en, in hun roekeloze poging tegelijk hilarisch en heroïsch hun kunstjes te demonstreren, roemloos falen? Zelfs al komen er tranen, deze optredens zijn inderdaad voor alle partijen gemakkelijk. Gelukkig maar, want op die manier overwinnen ze een al te grote terughoudendheid die hen zou verlammen. Ze ontdekken een vrijheid die van de orde van de onbepaaldheid is: ze ‘weten’ – kunnen we wel echt van *weten* spreken? – dat ze iets kunnen, ze ‘weten’ dat hun pogingen gewaagd zijn en dat ze kunnen mislukken en zich pijn doen, en toch gooien ze zich in het avontuur, omdat ze ook hopen dat ze in hun opzet kunnen slagen. Bij succes beleven ze de triomf van hun vrijheid – waarvan ze nog niet weten hoe embryonaal die is. Hiermee duiden we op de constructieve of positieve kant van de medaille. Er is ook een negatieve kant die we echter – in de teleologie van de volwassenwording – niet minder constructief noemen. Dat voelen ouders van nog heel jonge kinderen ook aan, waardoor ze tegelijk hun kind in het vooruitzicht van het succes fel aanmoedigen en het ook willen wapenen tegen gezichtsverlies. Terwijl ze hun omgeving trots mededelen dat hun jongen of meisje de eerste stappen heeft gezet,

sporen ze zichzelf aan tot oplettendheid en voorzichtigheid. Ze bereiden zich voor op situaties waarvoor ze ook ogen op hun rug moeten hebben. Ze weten dat ze niet van ontgoochelingen gespaard zullen blijven en dat hun leven voortaan gecompliceerder wordt en niet vrij van een onderhuidse onrust.

### *Een linguïstische parallel*

Terwijl het kind zijn eerste stappen zet, zegt het ook zijn eerste woorden. In deze coïncidentie die ons in de observatie van de groei naar zelfstandigheid niet mag ontgaan, onderkennen we evenwel een belangrijk verschil. Het pas ter wereld gekomen kind geven we geen demonstraties van het lopen of op eigen benen staan, ook die fysieke zelfstandigheid bereiden we dan nog niet voor. Ouders die handboeken over de eerste levensjaren van het kind raadplegen, weten dat de zorg om die eerste stappen pas later komt. Met de taalontwikkeling verloopt dit anders. Natuurlijk zetten we de baby niet aan om al enkele woorden te formuleren, maar we overspoelen het met talrijke woorden en verhalen waarvan het niets begrijpt, zodat we kunnen aanvaarden dat het kind eerder door de taal in bezit wordt genomen, dan dat het zich de taal toe-eigent. Van bij de geboorte vooronderstellen we bij het kind een almaar groeiende zin om attent en receptief te zijn, om zich te betrekken op en deel te nemen aan de omgeving. Is dat niet de betekenis van subjectiviteit als openheid voor de wereld? Dat deze vooronderstelling terecht is, merken we aan de niet louter visuele reacties van het kind bij de verzorging. We zien dat het gewaarwordt dat wij het 'be-handelen', dat het kind de aandacht van de omgeving naar zich toe trekt door te huilen, dat het niet alleen iets hoort wanneer de verzorgende ouders zich rechtstreeks tot hem richten, maar ook wanneer ze onderling met elkaar spreken. Wat het hoort vormt een groot deel van wat het informatief verwerft. Het kind is een stille getuige bij het opvangen van de gesprekken in

huis, in de auto, bij de grootouders. In zijn dagelijks leven baadt het kind in de taal die er al is en wordt het ingelijfd in de manier waarop de omgeving spreekt. Het wordt aangesproken en zelfs in die zin aangesproken dat het zelf gaat aanspreken en zelfstandig, niet langer klanknabootsend, zijn taal zal beginnen ontplooiën. Hierbij gaat het dus niet om een taal *in abstracto*, maar concreet om het gesproken woord met een bepaalde intonatie, een woordenschat, een zinsbouw die op termijn anders zal zijn dan deze van zijn ouders. In de imitatie gebeurt er bovendien ‘iets dat meer is dan louter imitatie’. Met nabootsen en reproduceren van wat de ouders zeggen, laat het kind niet alleen blijken dat het iets al dan niet goed heeft gehoord, maar ook dat het zelf kan zeggen wat het wil zeggen. In het dagboek over de taal van zijn dochtertje schrijft Verhoeven dat het “oor de tong opvoedt. Door actief te reproduceren leert zij de taal beter en maakt die, in goed vertrouwen op de zinvolheid daarvan, tot haar eigen instrument” (v B 73). Dat wil ook zeggen dat het kind onverwachte dingen zegt, observaties verwoordt, vragen stelt en beantwoordt, zijn activiteiten in monologen kanaliseert en uiteindelijk zijn zelfstandigheid ver-taalt.

De opgeroepen parallel van leren lopen en leren spreken is niet onbelangrijk. Hij maakt ons duidelijk dat het ontluiken van de zelfstandigheid zich in de algehele ontwikkeling situeert, waarin bovendien de aanmoedigingen van de ouders en de aandacht vragende klanken, woordklanken, woordzinnen van het kind een soort dialoog vormen. De wereld die het kind doordringt is een wereld waarin al wordt gesproken en al zelfstandig wordt rondgelopen. Het kind spreekt niet uit zichzelf en loopt ook niet rond uit zichzelf. De omgeving zorgt voor een permanent gedragsmodel en verleent daarin continuïteit en duurzaamheid. Het opvoedend milieu treedt hierin streng op. Het stelt dat het kind rechtop moet lopen en moet leren spreken – er is geen ontkomen aan. Gebeurt dit niet, dan treden vroeg of laat (soms te laat) instanties op die de

nalatigheid van de ouders sanctioneren en die de kinderen bijschaven. Eigenlijk wil de moderne maatschappij niet dat er aan de perfectionering van die vooropgestelde zelfstandigheid (in dialoog met de omgeving) een einde komt. Dit levensverhaal van het tot zelfstandigheid geroepen individu bepaalt immers de ernst van het leven.

### *Vallen als falen*

We zeggen terecht, maar misschien al te onachtzaam, dat leren lopen gebeurt bij ‘vallen en opstaan’ – we *zien* dit gewoon. In het gebruik van deze populaire formule realiseren we ons nauwelijks dat we in dit ‘leren lopen’ de kiemen kunnen ontdekken voor het diepe en onuitroeibare besef dat we niet alleen kunnen vallen, maar dat dit vallen ook gelijkstaat aan falen. We kunnen ons niet rechtop houden, we kunnen niet op eigen benen staan, terwijl het juist de opzet is om wel rechtop te staan, enzovoort. Voor een argeloze peuter is er niets ergs aan vallen. Voor een opgroeiende kleuter is dat al niet meer zo goed, maar hij heeft altijd het excuus dat hij ‘nog klein’ is. Voor een adolescent en voor een volwassene daarentegen is niet op eigen benen kunnen staan misschien niet echt mislukken, maar dan toch een handicap, een onvermogen. We hebben het over ‘mindervalide personen’.

Opnieuw is er die parallel met het leren spreken. De eerste woorden zijn nagenoeg onverstaanbaar, maar de ouders zijn al vertederd dat er ‘eerste woorden’ zijn. Het vijftien of achttien maanden oude kind kan wel al enkele stappen zetten, met het spreken gaat het nog niet zo vlot. Ook daarvoor hebben we alle begrip. Niettemin kondigt de talige zelfstandigheid zich aan. Beslissend in deze ontwikkeling is het moment waarop een kind niet langer huilt – bijvoorbeeld als het ’s ochtends wakker wordt – maar daarentegen om zijn moeder of vader roept. Met het ene woord ‘mama’ of ‘papa’ *verwoordt* het kind zijn initiatief om zijn ouders er attent op te maken dat het wakker is en

uit bed gehaald wil worden. Het huilen maakt plaats voor het vragen; het roepen wordt aanroepen. Niet toevallig zal dat kind op dat ogenblik in zijn bed rechtop staan en niet neerliggen.

Eveneens met ‘vallen en opstaan’, maar dan in de vorm van aarzelingen en versprekingen, slechte articulatie en foutief woordgebruik, niet verwerkte correcties en gebrekige vervoegingen, ontwikkelt het kind zich verder talig. Soms ergert het kind zich, omdat het in die overgang van klanknabootsing en brabbelen naar ‘eigen’ woordgebruik niet duidelijk heeft kunnen maken wat het wilde zeggen. Het kind laat dan blijken dat het zich onbegrepen voelt. Een stap verder krijgen we wanneer het kind negaties hanteert: ‘neen’ zegt of ‘ik wil dat niet’ of liegt en de juiste toedracht van een gebeurtenis omkeert. Grammaticaal is dit natuurlijk geen verval van het woord, wel een woordelijk afvallen van het gezag, een ingaan tegen norm en wet.

Zoals het leren lopen de paradox met zich meebrengt dat we ook kunnen/zullen vallen, zo houdt het leren spreken eveneens de paradox in dat we ons voortaan kunnen verspreken, dat we kunnen tegenspreken, onjuiste dingen zeggen en zelfs kunnen liegen. We kennen binnen het taalgebruik eveneens een vervallen, zoals in de afasie of de dyslexie of in regressieverschijnselen bij de dementerende mens. We hebben het ook over een vervallen in de leugen en in de onoprechtheid. Interessant in dit verband is de etymologische en morele parallellie in de betekenis van het Duitse ‘aufrecht’ (rechtop/oprecht), waarbij we kunnen bedenken dat de betekenis van het ‘oprecht zijn’ zich door de metaforiek van het ‘rechtop staan’ laat verkrijgen – wat niet neerkomt op de gedachte dat metaforen de draagwijdte van de betekenis zouden verzwakken, integendeel. In de oprechtheid ‘staan’ we voor een zaak en laten we horen hoe we een authentiek leven willen leiden. Dit is niet meer, maar ook niet minder dan een strijd opdat ‘ja’ ‘ja’ zou zijn en ‘nee’ ‘nee’. Door “rechtop te staan en te

gaan volvoert (de mens) zijn opdracht om uitdrukking te geven aan het specifiek menselijke.”<sup>3</sup>

De associatie van vallen met falen is nu de bron waaruit we de haast ontelbare moreel negatieve connotaties putten die we figuurlijk met het gebrek aan houvast, verlies van evenwicht of zelfs stuurloosheid verbinden. Prototypisch is de bandeloze man, de aan lager wal geraakte medemens die zichzelf niet meer in de hand heeft, zijn gezin ontwricht, zijn vrouw bedriegt, ontslagen wordt, wartaal uitslaat, aan decorumverlies lijdt, niet alleen 's nachts, maar ook overdag schaamteloos dronken door de straten strompelt en tenslotte struikelt en in een greppel langs de stoep zijn roes uitslaapt. (In de volksmond verloopt dit morele aftakelingsproces bij vrouwen heel wat vlugger: men heeft het onmiddellijk over een ‘gevallen vrouw’).

Onze spirituele connotaties bij vallen gaan cultuurhistorisch terug op het Bijbelse verhaal van de *zondeval* van de eerste mensen die Jahweh's verbod overtreden, van de vruchten van de boom van de kennis van goed en kwaad eten, waarna ze uit de Tuin van Eden worden verbannen om toch ook maar niet te eten van de Levensboom die hen onsterfelijkheid zou verlenen. De ironie van de geschiedenis wil dat de eerste mensen juist op eigen benen wilden staan, zich aan de bevoogding wilden onttrekken om voortaan over zichzelf te kunnen beschikken. Ze stonden nog maar pas recht of ze (ver)vielen al in de zonde. De christelijke iconografie tussen de veertiende en achttiende eeuw biedt ons hiervan talloze uitbeeldingen. Zelden toont ze echter een op de grond neergeslagen man en vrouw, wel zichzelf bedekkende en soms diep beschaamde, toch nog rechtoplopende mensen, zoals in Tommaso Masaccio's beroemde schilderij van de uit het Paradijs verdreven Adam en Eva. De val is immers niet 'letterlijk' (of contingent), maar zinnebeeldig en dus werkelijk. Niettemin is het gevaar groot dat de kinderen van de eerste mensen, de ongelukkige dragers van de erfzonde die hun zwakheid koesteren en in de boosheid volharden, later, wanneer ze Gods verlossings-

aanbod weigeren en in zonde blijven leven, na hun dood toch echt fysiek zullen vallen. We hoeven maar aandachtig naar het adembenemende schilderij *De val der verdoemden* van Rubens te kijken, om ons daarvan een duidelijk beeld te vormen. Wie heeft na het zien van zulke schilderijen geen slapeloze nachten in angstzweet doorgemaakt? Maar misschien neemt ons leven niet zo'n wending, want God heeft de mens tot opstanding geroepen en zal het in zijn eindeloze en genadevolle goedheid de duivel niet gunnen zich aan zijn schepselen te vergrijpen.

### *Rechtop leven – voortaan moet het*

In het leven de rechtopstaande houding aannemen is niet vrijblijvend. Het kind kan of mag niet zo maar over zijn nieuwe verworvenheid beschikken. De verticaliteit is geen vrije optie. Zal het enerzijds genieten van die nieuwe positie in de wereld, het zal anderzijds die zelfstandigheid moeten onderhouden en voortdurend uittesten. Noch het kind noch de begeleidende ouders kunnen tot het besluit komen dat dit 'rechtop staan' of dit 'lopen' slechts iets is 'voor een keer' of alleen 'als het leuk is', dat dit nieuwe kunnen een anekdotische en incidentele zaak is, een mogelijkheid van het gedrag die het kind niet elke dag opnieuw moet actualiseren. Voor de ouders geldt bovendien de vanzelfsprekendheid dat ze hun kind niet alleen tot verder lopen moeten aanzetten, maar ook dat ze – terwijl ze hun eigen angsten dienen te overwinnen – moeten toezien hoe hun kind valt en kan opstaan. Meer dan eens moeten ze helen en troosten. Het antwoord op de ontdekking van 'op eigen benen staan en zelfstandig kunnen zijn' bestaat niet in het feit dat het kind voortaan tevreden bij de pakken kan blijven zitten, alsof die prille verworvenheid volstaat. Het antwoord wordt een eindeloze opdracht en bestaat in het voortdurend waarmaken van die mogelijkheid alsof daar nooit een einde kan aan komen. Door de band ontbreekt enige hardnekkigheid niet: kinderen willen bewijzen wat

ze kunnen en willen daarbij applaus. Alleen zonderlingen zijn daar rouwig om.

Het verticale wordt voor het opgroeiende kind een dominante waarde en herleidt het horizontale tot passiviteit, terwijl de verticale houding de aanzet is tot 'actief zijn'. Om dit 'actief zijn' is in ons leven ontzettend veel te doen. Zijn betekenis is zo alomvattend dat die heel wat verder reikt dan wat de fysiologen en de psychologen verstaan onder de dynamiek van het zich oprichten, van het vooruit lopen en van de ermee gepaard gaande synesthesie. Is de verticaliteit niet het zinnebeeld van realisme ('met beide voeten op de grond staan'), van de seksuele (mannelijke) potentie, van het politieke leiderschap, van een imposante onsterfelijke architectuur of zelfs van de 'vergoddelijking', die we natuurlijk niet bij name noemen?

Wat we stellen over evenwicht, zelfstandig staan en op eigen benen lopen geldt dus niet alleen voor de motorische ontwikkeling van het kind, maar ook voor de volledige lichamelijke ontplooiing van de volwassene en – in tegenovergestelde zin – voor de toenemende beperking van deze dynamiek bij de bejaarden. De noties 'evenwicht', 'rechttop staan en lopen' hebben algemeen menselijke connotaties en geven invulling aan die vele verhalen waarin we ons ethisch en spiritueel zelfbewustzijn verwoorden. In hun metaforisch en zinnebeeldig gebruik werken ze oriënterend en normerend. Zelfstandigheid is voor de moderne mens de na te streven deugd bij uitstek, het tot stand brengende en regulerende kernbegrip voor het hele leven, en heeft als synoniem onafhankelijkheid. Het tegenovergestelde is afhankelijkheid, wat gelijkstaat met onvrijheid – wat we echt niet willen en wat alleen maar op een straf lijkt, omdat zij erop wijst dat we zouden beroofd zijn van wat tegelijk fundamenteel en wezenlijk is.

## *Zelfstandigheid als grondslag*

In de aanname dat zelfstandigheid doel en ideaal is van de opvoeding, zit niet alleen de gedachte dat we daarmee tegemoet komen aan de verwachting van de maatschappij en van de cultuur, die het kind willen oriënteren om niet langer een kind te zijn, maar ook de vooronderstelling dat zelfstandigheid onze natuur verwerkelijkt. In wezen zijn we tot zelfstandigheid bestemd. Dit is geen stelling van de biologie, ook niet van de moderne wetenschappelijke psychologie, maar is een morele vooronderstelling van de moderne cultuur. We postuleren onze vrijheid aan de basis van ons zelfstandig worden. Immanuel Kant herinnert ons daaraan in zijn *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* bij de bespreking van de morele wil. Er is een vrijheid van de wil waardoor we voor onszelf wetgevend zijn; juist hierin bestaat onze waardigheid als mens die we ten volle belichamen in de vervulling van de plicht die tegelijk wil zeggen dat we ons aan die wet onderwerpen.<sup>4</sup> Alleen van de mens kunnen we zeggen dat hij het doel van de existentie in zichzelf heeft; als redelijk wezen moet hij zelf zijn doelen bepalen.<sup>5</sup> Bovendien moeten we in ons handelen dit doel voor ogen houden en mogen we de mens nooit alleen als middel gebruiken, maar steeds als doel.<sup>6</sup>

Voor deze vrijheidsnotie gebruiken we ook 'autonomie', een van oorsprong Grieks woord, in het Nederlands 'zelfbepaling'. We bepalen zelf de wetten van ons handelen, niet als louter in zichzelf ingesloten individu of als dat eigenmachtige en grillige wezen dat gedachteloos aan het verzinnen gaat en intussen de weerbarstigheid van de wereld negeert, maar als de persoon die onlosmakelijk tot de menselijke gemeenschap behoort en die als dusdanig de menselijkheid tegenwoordig stelt. Deze *menselijkheid* in onze persoon moet, zo schrijft Kant, voor onszelf *heilig* zijn

want de mens is het *subject van de morele wet*, dus van wat op zichzelf heilig is en omwille waarvan en in overeenstemming waarmee iets überhaupt heilig kan worden genoemd. Want deze morele wet is gebaseerd op de autonomie van de wil van de mens als een vrije wil, die volgens de algemene wetten ervan noodzakelijk moet kunnen *instemmen* met datgene waaraan hij zich behoort te *onderwerpen*.<sup>7</sup>

In die zin volgt het opgroeiende kind het gedrag der volwassenen na. Het is met die volwassenen dat het actief in het leven moet staan, dat het vaardigheden ontwikkelt om dat ideaal van de zelfstandigheid alsmaar uit te bouwen. Paradoxaal lijkt het nu dat het opgroeiende kind pas van zijn zelfstandigheid getuigt als het zich in de wereld der volwassenen inpast en zich tegelijk vrijwillig aan de algemeen menselijke verplichtingen onderwerpt. Het echte leven begint pas met onze integratie in een bestel en met het besef dat we daarbij verantwoordelijk zijn. We kunnen proberen een weloverwogen antwoord te geven op de vraag welke onze plaats is in de wereld en wat we in die wereld komen doen zonder volledig op externe hulp te zijn aangewezen of zelfs overgeleverd te worden aan de willekeur van niet altijd bonafide beschermelingen.

Enerzijds weten we wel dat we, hoe zelfstandig we ook mogen zijn, op anderen zijn aangewezen. Aan nagevoeg alles waarvan we genieten, heeft de ander – ouders en vorige generaties, de cultuurgemeenschap en al wat ze ons in de traditie heeft overgedragen – een onoverzichtelijk rijke bijdrage geleverd, zonder dewelke we anderzijds niet zouden zijn wie we zijn. Onze zelfstandigheid is dus onlosmakelijk verbonden met afhankelijkheid, of, minder fatalistisch geformuleerd, met onze schatplicht ten aanzien van anderen, van de traditie. Dit impliceert niet dat we met deze afhankelijkheid steeds tevreden zijn, integendeel, we zien haar soms als een weerzinwekkende tiran die ons opzadelt met een ondraaglijk zware erfenis. Omwille

van een wat opgeschroefde zelfstandigheid willen we, als we hierin onredelijk worden, ons koste wat het kost van die verknechtende afhankelijkheden bevrijden. Ons ideaal van de zelfstandigheid formuleren we dan in een negatieve zin: 'onafhankelijkheid'. Niet langer van anderen willen afhangen – dat is op een bepaald ogenblik een wens die (niet alleen) bij jongeren parmantige en zelfs potsierlijke gestalten aanneemt als ze zich wijsmaken dat ze zich in hun zelfstandigheidsdrang zo beknot voelen dat ze overtuigd zijn geen enkele toekomst te hebben.

Onafhankelijkheid is in beginsel de gerechtvaardigde wens van volkeren wier grondgebied en economie door een vreemde mogendheid worden bezet en uitgebuit. De gekoloniseerde volkeren hadden het in de vorige eeuw over 'bevrijding' en waren daarbij bereid er een 'bevrijdingsoorlog' voor te voeren, zelfs als die hen meer materieel verlies dan winst zou opleveren. Zelfstandigheid impliceert trots die identiteit en gevoel voor traditie aanscherpt. Zichzelf zijn – dat hoopt zowel de jongvolwassene als de jonge natie met de onafhankelijkheidsstrijd te bereiken. Op de negatieve vrijheid van de zin voor onafhankelijkheid, komt de positieve of constructieve vrijheid in de uitbouw en de bestending van het zichzelf zijn. Hoe dit 'zichzelf zijn' invullen, is voor elke generatie, voor elke nieuwe natie, voor elk samenwerkingsverband een moeilijke opdracht. De plotseling in een roes verworven en gevierde onafhankelijkheid bezorgt de zelfstandigen soms een kater, een onoverkomelijke vermoeidheid, een angst voor de nieuwe beslissingen en keuzes, een grondig onbehagen omdat, bijvoorbeeld, de gewenste democratie geen onmiddellijke resultaten oplevert.

Democratie vraagt om ervaring, geduld en het kunnen leven in uitstel om niet het slachtoffer te zijn van overhaasting of zelfs van geweld. De westerse geschiedenis leert dat de zaak van de democratie (en haar inherente verdraagzaamheid) voor het vermijden van geweld een tol dient te betalen. Die bestaat in het creëren van een ruimte voor

eindeloze disputen en overwegingen, voor de demagogie van vrije opiniemakers, snoevers en ‘veel-belovers’, voor compromissen die slechts voorlopige besluiten kunnen zijn – er is steeds het gevaar voor verabsolutering van ‘rotte compromissen’. Nieuwe generaties sturen onvermijdelijk aan op verder overleg en verbeteringen. Nooit is er iets dat niet voor herziening vatbaar is. “Haar voorlopigheid is het definitieve” (GB 44). In regimes waarin de democratie geen doel is, maar een middel tot ‘iets hogers’, wordt ze gemanipuleerd en verwordt ze tot schijn. Meestal heerst er dan een oligarchie of een clan met een ‘onbetwiste leider’. Zo’n tiran wil vervolgens *zijn* zelfstandigheid handhaven ten aanzien van andere staten, maar tegelijk de eigenmachtigheid van zijn leidende groep gegarandeerd zien om de machtsaanspraken van mogelijke concurrenten in te perken of zelfs gewelddadig uit te schakelen opdat aan het heersen maar nooit een einde zou komen.

Voor velen is een lang mensenleven niet lang genoeg om een ‘bevrijd leven’ op een bevredigende manier te realiseren. Een natie of een volk heeft er generaties voor nodig, want democratie is nu eenmaal een historisch proces dat binnen zijn onafhankelijkheid zijn afhankelijkheden afstast. Er zijn wellicht vele wegen, maar niet alle wegen zijn even adequaat. De beste kennen we niet als een grijpbare vanzelfsprekendheid, maar we zoeken zonder dat we ooit definitief zullen weten of die de beste is.

### *Emancipatie*

In onze beschrijving van de zelfstandigheid hebben we in de eerste plaats aandacht geschonken aan een zintuiglijk (esthetisch) en dus lichamelijk zelfbewustzijn, met inbegrip van wat we in de ontwikkelingspsychologie de kinesthetische ontplooiing noemen. Ons uitgangspunt is het fenomeen van de eerste zelfstandigheid zoals we haar kunnen zien bij het eenjarige kind dat rechtop gaat zitten, rechtop staat en rondloopt. We zien die zelfstandigheid

niet alleen in dat lichamelijke gedrag, maar ook in haar ver-  
vlechting met het leren spreken. Het kind groeit op in een  
taalsfeer en reageert vrij adequaat op bepaalde woorden,  
zoals de eigen naam, ‘papa’ en ‘mama’. Op ‘daar’, ‘kijk’ en  
‘nee’ volgen hand-, hoofd- en vingerbewegingen. Dit im-  
pliceert echter niet dat het kind zelf al redeneert over wat  
het uitvoert. Het zal dus niet, ook niet bij zichzelf, zeggen:  
‘hier sta ik’, maar het zal wel een gevoel hebben van de eigen  
positie, een gevoel dat trouwens is ingebed in blikken, op-  
merkingen, uitroepen en verhalen van de ouderen in de  
omgeving. Het nauwelijks sprekende kind ontdekt dus de  
eigen zelfstandigheid in een ‘dialogo’ tussen zijn eigen li-  
chaamsgevoel (dat uiteraard een ruimtebesef inhoudt) en  
de reacties van de huisgenoten, in het ontluikende zelfbe-  
wustzijn waarin de omgeving als wereld bemiddelt.

De grondvoorwaarde van de praktische zelfstandig-  
heid blijft de aanname van de autonomie of zelfbepaling  
van de mens. Zonder dit postulaat is het ideaal van de op-  
voeding slechts schijn. Omdat onze vrijheid het vermogen  
is te handelen in overeenstemming met het doel dat we  
zelf zijn, werkt de opvoeding in een zekere zin negatief. In  
onze zelfontplooiing overwinnen we de obstakels die onze  
zelfstandigheid beletten. Ondanks het feit dat we hoe dan  
ook op anderen, de omgeving, de wereld zijn aangewezen,  
moeten we onafhankelijk worden.

Moeten we in het verlengde hiervan niet de notie  
‘emancipatie’ noemen? Denken we aan de oorsprong van  
het woord, dan we botsen in het Latijnse *emancipare*, op *e*  
(*ex*) of uit en *manceps*, waarin we *manus* of hand aantreffen  
en tenslotte *capere* of vatten terugvinden. Een letterlijke  
vertaling van *emancipatio* zou dus – weliswaar heel lelijk  
– ‘uithandengeving’ kunnen luiden. Iemand emanciperen  
betekent iemand de vrije hand geven, de gebonden handen  
bevrijden van hun boeien, zoals de Romeinen (soms) hun  
slaven met een juridische of zelfs rituele formule vrijlieten  
om te stellen dat iemand niet langer de status van *manci-  
pium* of koopwaar draagt. Die oorspronkelijke betekenis

berust dus op een nadrukkelijke verklaring, waarbij het “niet om een moeizaam proces gaat of een ontwikkeling die met schokjes en golfjes verloopt” (R 82). Vandaag is de betekenis niet langer juridisch, maar metaforisch.

Het kind dat kan lopen houden we ook niet langer bij de hand, omdat het onze ‘hand-having’ niet meer nodig heeft, althans niet fysiek. We laten het zijn waar het kan staan. Ook God de Vader in Michelangelo’s voorstelling van ‘De schepping van Adam’ in de Sixtijnse kapel, laat de hand vrij van de eerste mens – niet toevallig in een volwassen gestalte – zodat hij, zodra hij zich opricht, z’n eigen weg kan gaan.

Of het nu om Bijbelse of om de ontwikkelingspsychologische emancipatie gaat, vast staat wel dat zij niet uit zichzelf, niet *sui generis* geschiedt. Er is immers een aanwezige, begeleidende ‘emancipator’, wat wil zeggen dat elke geëmancipeerde op een ander is aangewezen. Zoals de Bijbelse eerste mens zijn Schepper nodig heeft, leert elk kind lopen dankzij ouders of opvoeders die hem in dit leerproces begeleiden. Er is dus geen zelfstandigheid zonder voorafgaande afhankelijkheid. Geen kind wordt zelfstandig geboren. Er zijn immers ouders en talloze voorouders, er is een vrouw die het kind baart en vervolgens is er een wereld die het kind onthaalt. Familie en gezin, baren en (pedagogisch) onthalen zijn alvast voorwaarden voor de op gang komende zelfstandigheid.

Interpreteren we nu Michelangelo’s evocatie van de emancipatie uitsluitend negatief in de zin dat de loslating een definitieve scheiding met zich meebrengt, een scheiding waarbij emancipator en geëmancipeerde met elkaar niets te maken hebben? Misschien kunnen we in Jahweh’s houding de gedachte lezen dat hij Adam zegt dat hij, Adam en niemand anders, voortaan over zichzelf, over de tijd en over het aardse bestaan kan beschikken. Dit geschenk zien we tegen de achtergrond van *Genesis* 2: 19-20, waarin de Bijbelse auteurs vertellen hoe het de mens gegeven is de dieren een naam te geven. We kunnen dit begrijpen als

Jahweh's suggestie dat de mens zelf zijn verantwoordelijkheid dient op te nemen waardoor zijn taak een wereldse of seculiere taak wordt, al is die goddelijk van oorsprong.

Bij het bekijken van Michelangelo's fresco gaat onze aandacht naar het midden van het tafereel, daar waar een cesuur tussen God en zijn schepping ontstaat. In zijn essay 'Het feestelijke en het werkzame lichaam' ziet Bernd Jager in de ontstane afstand een constructieve mogelijkheid waarbij het gaat om een moment waarin de verhouding tussen vader en zoon niet langer dwingend is, waarop ze niet instrumenteel op elkaar zijn aangewezen, "waar ze ophouden elkaar (...) tot dit of dat standpunt te overhalen, tot deze of gene richting te bewegen of te verleiden. Het moment van het afscheid, van de afstand (...) brengt een creatieve scheiding teweeg waarbinnen plaats gemaakt kan worden voor een volwaardige, intersubjectieve relatie."<sup>8</sup> In de nieuwe tijd en ruimte waarover elkeen zelfstandig kan beschikken, kan de echte en onbevangen dialoog ontstaan, zoals we die niet alleen kennen in de politieke democratie en haar publieke debat, maar ook in de sfeer die gastvrijheid beoogt en garandeert.

## Existeren

### *Existentie als opdracht*

Het menselijk bestaan is existen. Dit werkwoord van Latijnse oorsprong kunnen we letterlijk vertalen als ‘uit staan’. Hiervan kunnen we afleiden: ‘uit zichzelf treden’ om onze zelfstandigheid te ontplooien, om ons in de wereld te manifesteren, om iets tot stand te brengen wat er voordien niet was of wat voordien nog onderontwikkeld was gebleven of alleen in embryonale toestand. In die opvatting van existentie – in het bestaan dus – realiseren we datgene waartoe de wereld ons uitnodigt – en ons ook wel een beetje dwingt, willen we niet ‘achter’ blijven. Wat we *dan* ontvouwen, *dat* is ons wezen, onze essentie, onze *ware* natuur. Diep in ons zit een kern waaruit een gigantische boom tot ontwikkeling komt die in weelde moet bloeien. We worden dan feitelijk wat we (in potentie, maar nog niet ontwikkeld) waren. Dit ‘worden’ is een wezenlijk menselijk gegeven. Wij kennen het via de traditie van het hellenistische gedachtegoed dat we eveneens in de Bijbelse parabels aantreffen, maar ook in moderne metafysische constructies. Er zijn de beeldende gelijkenissen over het zaaien in goede grond (*Marcus* 4:8) of over het mosterdzaadje (*Mattheüs* 13:31-32) of over het vermeerderen van de talenten (*Mattheüs* 25:14-30). De goede grond kunnen we vandaag begrijpen als de ontvankelijke culturele en maatschappelijke omgeving waaruit we kunnen opbloeien en zichtbaar maken wat tot nog toe onzichtbaar was. Daar tussen de mensen en de dingen komen we – komt onze persoonlijkheid – tot ontplooiing, tot ontwikkeling, tot wasdom. Daar zijn we echt, omdat we in deze context onszelf verwerklijken als een unieke persoon. Daar zijn we nog meer: vurig, als een vlam rechtop, klaar om te bevruchten,

machtig waakzaam, in staat om op te treden. In de metaforiek van het 'existeren' gaat het nu om een "zich in een verticale positie oprichten", om "tevoorschijn (te) treden vanuit een achtergrond of een ondergrond", "als een worm die uit mest te voorschijn kruipt", schrijft Verhoeven niet zonder ironie (zs 39). Bij die achtergrond denken we ook aan de nog niet ontwikkelde mogelijkheden waarvan moet blijken dat ze echt kwaliteiten zijn, of aan de nog open te breken onmondigheid waarvan het kind, dat we nog bij de hand moeten nemen, het zinnebeeld is.

Existeren is 'transcenderen' of 'overschrijden'. Soms bedoelen we hiermee het reiken naar het Absolute (de Transcendentie) als dat Ene dat alles overschrijdt, het verlangen naar het Allesomvattende of naar God, het willen deelnemen aan de Natuur, of het inzicht hebben in de wetten van de ene Substantie. In onze alledaagsheid is ons transcenderen eerder bescheiden, maar daarom niet zonder angst of dramatiek, omdat het onbepaalde en het vrije zich hier aankondigt. In z'n zijn is de mens 'erzijn' (*Da-sein*), tegelijk 'kunnen zijn' en zichzelf in z'n zijn telkens al *vooruit*, zo formuleert Heidegger het nogal abstract.<sup>9</sup> In het bewustzijn van onze omgeving zijn we ons tegelijk bewust van wat wijzelf niet zijn, maar niettemin daarop betrokken. Wij zetten stappen naar *daar*, stap voor stap overschrijden we wat we zijn, altijd opnieuw onze positie verlatend om een andere in te nemen. Als existentie zitten we niet in onszelf opgesloten, we zijn (*dépassement*) de "zichzelf-te-buiten-tredende" in de verwoording van Jean-Paul Sartre.<sup>10</sup> Door onze tijdelijkheid *zijn* wij transcendentie en dus nooit in het 'nu' gevangen, daarom zijn we in onze vrijheid "een zijn-dat-niet-is-wat-het-is en dat-is-wat-het-niet-is".<sup>11</sup> Deze bepaling beantwoordt aan wat we in onze eigen autopositie aanvoelen: in onze preoccupaties zijn we voortdurend gericht op wat komt: zo meteen, straks, vanavond, morgen, volgende week, etcetera. We bevinden ons bijgevolg voortdurend buiten onszelf; we treden buiten onszelf en verliezen ons in dat buiten. We

be-staan dus. Daarbij vooronderstellen we echter altijd dat we er altijd bij zullen zijn, dat we bestendig zijn en ons kunnen handhaven. Natuurlijk staat er meer op het spel en doen we meer dan onszelf te ‘handhaven’, we veranderen ook, we vernieuwen onszelf. Een heel populaire uitdrukking is: ‘we verleggen onze grenzen’. Dat we dit (kunnen, willen, zullen) doen, heft het statische karakter van onze zelfstandigheid op en getuigt ontegensprekelijk van een vurig existentialisme.

### *De humanistische verzelfstandiging*

De emancipatie heeft geen zin als we met de vrijgekomen sfeer niets aanvangen, als we geen initiatieven nemen, geen technieken ontvouwen om de aarde te bewerken, om woningen te bouwen en om ons tegen de bedreigende natuur te beschermen, als we geen wetenschap verwerven om de natuur systematisch te kennen teneinde haar beter aan onze noden en doeleinden te onderwerpen, als we de medemensen niet mobiliseren om de gezondheid en de voedselvoorziening te garanderen, om wegen aan te leggen of om onze grenzen tegen mogelijke invallers te beschermen.

Dit alles is ons bekend. Ons bekend is ook dat onze wereld – en er is maar *deze* wereld – echt *onze* wereld is, dat de realisering van een menselijke, herbergzame wereld uiteindelijk ons doel is. Mens en wereld vooronderstellen elkaar. We zijn wereldlijk; de wereldlijkheid verder tot ont-plooiing brengen is ons doel. Nu kunnen we Kant parafraseren: we dienen zo te handelen dat we de wereldlijkheid niet alleen in onze persoon, maar ook in de persoon van ieder ander nooit als een louter middel mogen gebruiken, maar steeds als een heilig doel voor ogen houden. Is Kant al een moderne humanist? Voor hem is de mens doel op zich, *Zweck an sich*, door niemand te instrumentaliseren, *selbst nicht von Gott* (zelfs niet door God).<sup>12</sup> Stellen we, zoals de hedendaagse secularisering dit radicaliseert, mens en wereld samen als doel voorop (zoals we dit eveneens

aantreffen in het ‘in-en-van-de-wereld-zijn’), en bovendien van God losgemaakt, dan voltrekt de emancipatie zich niet langer in de zin zoals we die door Michelangelo uitgebeeld krijgen. De Emancipator verdwijnt voor altijd achter de wolken, terwijl de mens bij wijze van spreken zichzelf emancipeert in de opvoeding, zoals de mensheid in de *Aufklärung* zichzelf bevrijdt van zijn verstandelijke onmondigheid. De wereld wordt zelfstandig, gezuiverd van wat aan het seculiere transcendent zou zijn. Nemen we niet langer in overweging dat er ooit een Emancipator is geweest (volgens sommigen moeten we tegen de gedachte van die oorspronkelijke aanwezigheid in opstand komen, of moeten we, zoals in totalitaire regimes, de aanhangers van die gedachte ‘heropvoeden’), dan krijgen we de autonome wereld die uitsluitend luistert naar haar wetten die tegelijk onze wetten zijn. Hierbij gaat het om wetten waarvan de objectiviteit – een ander woord voor verzelfstandiging – wordt bepaald en geformuleerd (en vaak opnieuw geformuleerd) door wetenschappen (en semi-wetenschappen zoals de psychologie en de sociologie) die wij in onze laboratoria en studiecetra construeren. In het perspectief van dit humanistische ideaal dat vanaf de *Aufklärung* op gang is gekomen, vormen mens en wereld een autonome eenheid die geen God, heiliging of tover nodig heeft om haar te beheren. (Dit is dus niet het humanisme van Erasmus of Thomas Morus.) Die wereld op weg naar eenheid heeft daarentegen in de eerste plaats nood aan naarstige mensen – arbeiders en ingenieurs, onderzoekers en politici – om de verzelfstandiging van de wereld tot haar voltooiing te brengen. Alleen vanuit zichzelf, op eigen kracht, kunnen mens en wereld zich vervolmaken. Dat wil zeggen dat die wereld al haar mogelijkheden ontplooit, binnen die mogelijkheden nieuwe mogelijkheden onthult en ontwikkelt, om de absolute zelfverwerkelijking tot stand te brengen. Dat de ‘mens-van-de-wereld’ daarom in de eerste plaats zijn omgeving voor de kennis zo transparant mogelijk moet maken, staat buiten kijf. Zonder kennis en manipuleerbaarheid van het gekende en zonder

denkbeelden van wat we willen bereiken, kunnen we niet spreken van de beoogde vervolmaking en zelfverwerkelijking.

Dat ons *dit* zou lukken, zouden we prachtig vinden. Het zou ons verlossen van een groot aantal kopzorgen. Is dit nu te mooi om waar te zijn? Moeten we niet op onze hoede zijn voor utopische constructies en absolutistische voorstellingen die zullen teleurstellen? We hebben ons in onze emancipatie al bevrijd van de idee van een goddelijke Emancipator. We hebben eveneens alle aanspraken op kennis van het Absolute en van het Transcendente opgegeven – zou het nu niet inconsequent zijn om een nieuw absolutisme te omarmen?

Deze vragen zetten ons tot enig scepticisme aan, maar de scepsis mag ons niet verlammen of onze progressie afremmen. We kunnen pragmatisch zijn. We verwerpen niet zo maar de mythologische (muzische en poëtische) evocaties van de achterhaalde God of van de goden en alles wat hen vergezelt, integendeel. Zonder enig geloof aan die schijnwerkelijkheden te hechten, onderkennen we selectief hun mogelijk prewetenschappelijk karakter of aanvaarden we even selectief hun representaties die we, esthetisch verzelfstandigd, tot het niveau van de schone en expressieve kunsten optillen. Ze zijn immers te transformeren tot bronnen van intens genot. Die evocaties hebben we, waar nodig, gerestaureerd en ondergebracht in archieven en bibliotheken, in conservatoria en musea; we bestuderen ze in universitaire faculteiten en we waarderen ze in concertzalen en alweer in die prachtige musea die onze vrijetijdsbesteding enige esthetische verfijning geven. Die evocaties hebben in die zin een economische waarde in de industrie van toerisme en vermaak. In de vervolmaking van de wereld laten we ons dus niet meer tot welk absolutisme ook verleiden. Daarvoor zijn we te sceptisch geworden. We gaan veeleer van het standpunt uit dat we die vervolmaking nooit tot een niet te overschrijden einde brengen. We mikken op een oneindige progressie.

We zijn immers nooit wie we zijn en zijn juist altijd wie we niet zijn.

Onze doeleinden liggen steeds voor ons, we weten wat ons te doen staat. Zo blijven we aardig aan het werk met dit zelfproject dat we zijn. Ons existentialisme is dus ons humanisme – een gedachte die we ons sedert het midden van de vorige eeuw hebben eigengemaakt en die zelfs uitmondte in het engagement van het project waaraan we ons niet kunnen onttrekken. Van dit humanisme is Sartre een heraut:

De mens is in de eerste plaats een ontwerp dat zichzelf subjectief beleeft, en niet een schimmel, viezigheid of bloemkool (*une mousse, une pourriture ou un chou-fleur*); er is niets dat nog aan dat ontwerp voorafgaat; er valt niets uit de sterren te lezen en de mens is in de eerste plaats zoals hij zichzelf ontwerpt (...). (Hij is) niets anders dan een reeks ondernemingen, (...) de som, het samenstel, het totaal van de relaties waarin die ondernemingen bestaan (...). (Dit is) humanisme, omdat wij de mens eraan herinneren dat hij geen andere wetgever heeft dan zichzelf.<sup>13</sup>

In ons humanistisch vervolmaken van de herbergzame wereld is ijver een welgekomen houding. Als existentialisten zijn we mannen en vrouwen van de daad en weten we dat het om een langeafstandspad gaat. De sartriaanse oproep om onszelf in dit levensproject te engageren brengt mee dat we steeds opnieuw over grote en kleine dingen keuzes dienen te maken. Ze zijn ontelbaar en gaan van de studien- en beroepskeuze, de partner- en kinderkeuze tot de economische, morele, politieke en religieuze keuzes, waarbij we de uiteindelijke keuze niet mogen vergeten: hoe, waar en wanneer we willen sterven. De vele modaliteiten en varianten van de te nemen opties verdragen zelden onduidelijkheid of onzekerheid. We dienen heel stressbestendig te zijn om niet te bezwijken onder de druk van het almaal

moeten kiezen, van de ermee gepaard gaande haast, van de flexibiliteit om opeens een tweede keuze door te drukken en van het niet mogen aarzelen of uitstellen. Wat hebben we toch een vermoedend bestaan, zo kunnen we ons met Marc Desmet en Ria Grommen afvragen.<sup>14</sup>

De eigenmachtigheid, die de zelfstandigheid radicaliseert, bestaat er in dat we de gang van zaken in eigen handen houden, dat niemand in onze plaats kiest en ook dat we de omstandigheden die onze levensloop conditioneren de baas zijn. We staan voor wie we zijn en voor de toekomst die we zelf opstarten en uitbouwen. Dit is onze verticaliteit. Geven we die geen forse gestalte en vertolken we die ernst, die ijver of die vurigheid niet, dan raken we in de marge van het actieve leven, dat het leven is van de beleidsmakers en van de gangmakers, van de leidinggevende figuren. Zijn we ambitieus en willen we in het maatschappelijk leven meetellen, dan willen we niet dat anderen ons ervan beschuldigen 'bij de pakken te blijven zitten' of ons 'neer te leggen bij de gang van zaken'. Als wij activiteit en bedrijvigheid als centrale waarden stellen, zien we in het laten hangen van de armen en het vluchten in de slaap een vorm van immobilisme dat wel eens irriteert. Ja, het 'in bed blijven liggen' is hiervan een merkwaardig, zelfs een vertrouwd en voor velen onweerstaanbaar zinnebeeld. En toch 'weten' we dat het niet mag.

### *Niet in bed blijven liggen*

Nee, in bed mogen we niet blijven liggen. We zouden een te onbenullig leven leiden indien we ons zouden scharen bij die bevolkingsgroep die niet echt uit bed moet, die zich schaamteloos aan de vermoeidheid kan uitleveren. We horen er niet meer bij als niemand op ons nog een beroep doet om aan een of ander project actief deel te nemen. In beginsel is het bed het heilzame meubelstuk voor diegenen die hard hebben gewerkt, die zich verdienstelijk hebben gemaakt. Zij mogen zich neerleggen om te rusten – althans

niet te lang. Voor anderen is het bed een toevluchtsoord waarin ze duiken om zich, desnoods verdoofd door alle beschikbare middelen, ver te houden van de al te actieve wereld. In de alledaagsheid is het bed echter een dubbelzinnig ding.

Baby's liggen in een ledikant of in de armen van de moeder of de vader – dat is hen toegestaan. Peuters en kleuters liggen almaar minder, zodat horizontaliteit voor hen tweede keus wordt. Lopen moeten ze, rechtop staan en rechtop zitten, naar het voorbeeld van hun ouders. Met de overwinning op de horizontaliteit staan kinderen in de schuld bij de norm van de verticaliteit, bij de handhaving van het staan, bij het verwerklijken van de zelfstandigheid. Pas als het kind vermoeid is, mag het weer gaan liggen, *moet* het zelfs gaan liggen om te rusten en daarna weer op te staan en te kunnen lopen, om *actief* te zijn. Legt een kind zich, buiten de voorziene slaapuren, steeds weer neer en heeft het moeite met opstaan, is het hangerig en huilerig, dan vrezen de ouders terecht dat hun kind ziek is. In dezelfde zin spreken we over een volwassene. Hij moet een gegronde reden hebben om langer in bed te vertoeven dan we gebruikelijk verwachten van iemand die na noeste arbeid of zwaar werk van zijn verdiende rust geniet. Het is immers niemand toegestaan zonder meer zijn bed lief te hebben alsof het 's mensen natuurlijke oord zou zijn. De omgeving krijgt enige argwaan als een anders actieve man of vrouw zich lusteloos voelt en als maar het bed wil houden. Is er geen aantoonbaar organisch letsel, manifesteert zich ook geen uitputtende infectie en verkeert de persoon in kwestie niet een paar dagen, maar enkele weken of maanden in dezelfde situatie, dan spreken we van een depressie. Zo iemand keert zich af van de omgeving, geeft het initiatief uit handen en wordt onverschillig voor wat zich in de wereld afspeelt. Dan overheerst niet alleen het passieve, want in een passieve levenshouding blijft de persoon nog ontvankelijk voor wat hem wordt aangedaan en is hij vatbaar zijn voor wat hem van de activiteit weghoudt.

Neen, dan domineert vooral de geslotenheid, dan sluit het gemoed zich af en verkilt het hart dat geen enkel medelijden kent met de personen die om de depressieve persoon bezorgd zijn. Zo iemand wenst niet langer tussen de dingen te staan, is in niets meer geïnteresseerd en is dan ook niet bedroefd om zijn situatie of om de situatie van om het even wie. Hij is een en al onverschilligheid.

Niemand houdt zo'n depressieve toestand voor vanzelfsprekend, integendeel, hij is 'morbide' en gaat in tegen de norm en het ideaal van het bestaan dat zich in het actieve leven van de verticaliteit afspeelt. Rechtop zitten, staan en lopen, aandacht voor de omgeving en antwoorden op de aanspraak van anderen getuigen daarentegen van levendigheid. Herstellen uit zich in weer 'te been' zijn, als het ware zoals Lazarus, door Jezus opgewekt, uit de dood opstaan, opnieuw onder de levenden zijn of als een feniks uit zijn as verrijzen. De zieke is dus niet langer – horizontaal – aan het bed gekluisterd, ook niet meer aan onze meewarige blik onderworpen. Genezen geniet hij opnieuw van het licht van de zelfstandigheid.

### *Oblomovisme*

De wereldliteratuur heeft ons een schitterend en tegelijk droefgeestig beeld gegeven van wat we ons in geen geval mogen veroorloven, leven als Oblomov, de centrale figuur in de gelijknamige negentiende-eeuwse Russische roman van Ivan Alexandrovitsj Gontsjarov, die zijn leven (grotendeels) in liggende houding doorbrengt.<sup>15</sup> Oblomov is het archetype geworden van de man die niet uitvoert wat hij in zijn bed ligt te bedenken en die het beginsel huldigt 'doe niet vandaag wat je morgen zal uitstellen'. Hij kijkt nauwelijks naar zijn eigendommen om, laat zich bestelen en raakt financieel in moeilijkheden. Hij droomt ervan zijn bestaan ooit te delen met "een kalme, trotse, ingetogen levensgezellin naast wie hij onbezorgd zou kunnen slapen" (225). Het lukt hem niet beslissende initiatieven te nemen,

steeds laat hij de kansen aan zich voorbijgaan om zijn lot te verbeteren. Hij maakt kennis met en wordt verliefd op Olga die hem uit zijn lethargie wil halen, maar ook dat laat hij uit gebrek aan daadwerkelijke aandacht niet gebeuren. Na een periode van ziekte verwaarloost hij zich en laat hij zich gaan in een nagenoeg volstrekt gedweë en passieve verhouding met zijn wat afgestompte huishoudster, de weduwe Agafja Matwejewna, bij wie hij een zoontje, Alexejev, heeft. 'Ach ja...' zijn misschien de woorden waarmee hij het best zijn gemoedsgesteldheid weergeeft als hem iets overkomt dat alweer het gevolg is van zijn lusteloosheid. Voor de buitenwereld en vooral voor zijn vriend Stolz is Oblomov verloren. Geenszins hoogbejaard, maar mentaal heel oud, sterft hij loom en zielig aan de lethargie die zijn liggend bestaan kenmerkt. Van hem zegt Stolz (die uiteindelijk Olga's man wordt):

Hij had een goed verstand, een ziel zo zuiver en helder als glas, hij was rechtschapen en zachtmoedig van aard en toch is er niets van hem terecht gekomen (...). De oorzaak? Oblomovisme. (553)

Sedert de publicatie van de roman in 1859 is *oblomovisme* een begrip geworden. We gebruiken de term voor het gedrag en de houding van iemand die nooit een initiatief tot een goed einde weet te brengen en die steeds iets weet te verzinnen om in bed te blijven liggen en om alles achteloos aan zich voorbij te laten gaan. Gontsjarovs boek kunnen we lezen als een heel gedetailleerde literaire fenomenologie van de machteloosheid en van het immobilisme, van het quiëtisme. Oblomov is de absolute omkering van de ijverige man die er prat op gaat dat zijn zelfstandigheid, zijn familiaal en maatschappelijk welslagen, zijn persoonlijke uitstraling en welstand het resultaat zijn van zijn zin voor initiatief. Is een politieke leider of een koninklijke veldheer te paard het zinnebeeld van de verticaliteit die autoriteit, krachtdadigheid, strijdbaarheid en wilskracht uitbeeldt,

dan is Oblomov de uitbeelding bij uitstek van het horizontale of neerliggende leven dat haast elke vitaliteit heeft verloren en dat het werkzame leven aan anderen overlaat. *Oblomovisme* is berusting, is ondergaan, is onverschilligheid tegenover het publieke leven en is gespeend blijven van enige idee die zou durven voorhouden dat menselijke waardigheid wel iets met bedrijvigheid, engagement en toewijding te maken heeft.

Oblomovisme treffen we niet uitsluitend aan in het 'gedrag' van de wat vreemde figuur uit de Russische literatuur. In een cultuur waar de welvaart ook aanleiding heeft gegeven tot zowel vormen van materiële verwennerij, als tot protesten tegen die prestatiedrang die aanstuurt op het verwerven van materiële goederen, kunnen we eveneens een soort *oblomovisme* terugvinden. Vooral in de tweede helft van de vorige eeuw heerste onder sommige jongeren de gedachte dat 'hard werken' en 'vooruit komen' niet te verantwoorden waren of toch moeilijk de zin van het leven konden bepalen. Activisme, zo hekelde men, was altijd ten koste van anderen. Vooral het gedirigeerde activisme was ontmoedigend, omdat het de vijand was van de vrije zelfontplooiing of de zelftranscendentie, het zich verheffen boven de banaliteit van het onderdanige slaafse bestaan. Bovendien bracht het altijd uitbuiting en uitsluiting met zich mee. 'Neen' zeggen tegen de consumptie- en productiemaatschappij werd een slogan. Om zich aan die verknechting te onttrekken nam toch een aanzienlijk aantal jongeren afscheid van het actieve leven om 'anders te gaan leven'. In de geest van de eerder nomadische dan sedentaire *bohémien*, wilden deze jongens en meisjes in geen geval iets te maken hebben met de eisen van de 'gevestigde maatschappij', het zogenaamde *establishment*. Met enig idealisme, sociale betrokkenheid of solidariteit met de kansarmen had deze houding niets te maken, wel met de 'Grote Weigering' om tot wereld te behoren waarin ze niet gevraagd hadden geboren te zijn. Niet gespeend van enige zachtmoedigheid, wilden ze de vrijheid van de ongebon-

denheid en van het vrijblijvende: niemand iets verplicht, niemand tot last. Niet zozeer een bed, wel een slaapmat of een slaapzak (naar het model van niet te integreren of te recupereren clochards) waren de zinnebeelden van een bestaan dat zich niet wou compromitteren met het bestel van de economische competitie, van het rendement, van de strijdlust en van het verspillende consumentisme. Privébezit was diefstal, alles moest met iedereen worden gedeeld. Wie zich met iemand duurzaam wilde verbinden of zich echt trachtte te vestigen, werd gemakkelijk verketterd. Deze beweging werd vlug marginaal, want sommigen van die jongeren gingen ten onder aan overmatig drugsgebruik en aan algehele verwaarlozing, terwijl anderen van dit ongeregelde leven genoeg kregen en zich opnieuw in het maatschappelijke leven wisten te integreren.

De protestbeweging die later aan de 'Grote Weigering' toch een positieve invulling wilde geven (de ecologisch gemotiveerde zelfredzaamheid, de economische kleinschaligheid door in de eerste plaats gebruik te maken van zelf gecultiveerde 'natuurproducten', ingaan tegen de energieverspilling en waanidee dat alles eindeloos of grenzeloos ter beschikking staat), heeft uiteraard niets met enige vorm van *oblomovisme* te maken. Uiteindelijk is, paradoxaal gesteld, het *oblomovisme*, zowel in zijn literair-russische gestalte als in zijn bohemienvorm, een groteske en zelfs morbide 'manifestatie' van anti-activisme, van de lethargie die de burgerlijke maatschappij met haar zin voor initiatief en succes als een (dodelijke) bedreiging ervaart. Bij Gontsjarov zijn de vrienden van Oblomov ontgoocheld, omdat ze de zachtmoedige (en zwaarmoedige) man niet uit zijn spreekwoordelijke liggende houding kunnen weghalen. Bij zijn dood treuren ze.

De hedendaagse activistische cultuur kent daarentegen deze droefheid niet, ze toont eerder verachting voor het 'niets doen' van een marginale groep jongeren, want verdienstelijkheid door arbeid en werk, uitgedrukt in opvallend of toch ten minste voorbeeldig consumptiegedrag

en welvaart, blijft het na te streven doel van een geslaagde opvoeding, scholing en maatschappelijke vorming. *Oblo-movisme* daartegenover kan niets anders zijn dan de metafoor van het immobilisme en bijgevolg een doorn in het oog, de nachtmerrie van de mislukte educatie, mikpunt van spot en object van een grondig misprijzen. Wie in die zin zijn verantwoordelijke zelfstandigheid verloochent, verdient geen eerbied. Zo iemand is een nutteloze en zelfs schadeberokkenende dwaas omdat hij anderen dwingt voor hem in te staan of zijn schulden te betalen. Ilja Iljitsj Oblomov raakt niet alleen door zijn hardnekkige lethargie bedwelmd, hij is bovendien eindeloos nalatig. Hij slaagt er immers niet in zijn erfenis waardig te zijn. Een verdienstelijke erflater wordt hij al evenmin. In een gemeenschap waarin economie in de eerste plaats zweert bij renderen na handig investeren, is voor mensen als Oblomov geen plaats. Hij brengt niets bij. In de geest van de moderniteit, van een instrumentele en renderende rationaliteit zijn zowel liberaal-competitieve (kapitalistische) als fascistische en socialistische regimes voor zulke mensen meedogenloos. Die regimes verwachten (controleerbare) geïntegreerde zelfstandige mensen, geen decadente wezens die eerder gaan liggen dan rechtop staan en die zich aan elk toezicht willen onttrekken.

### *Ongelijkheid*

De genoemde regimes zijn ook niet heel menslievend voor hun eigen bevolking, de vele duizenden mensen, werknemers genoemd, die zij slechts willen mobiliseren als zij voor hen een renderende bezigheid hebben. Opgetekend in boekhoudkundig bijgehouden bestanden, moeten de werknemers paraat staan voor de beschikbare arbeid en zich onderwerpen aan de reguleringen van het werk. In tussenperiodes of in afwachting van een aanbieding genieten ze van enige bescherming en van bepaalde uitkeringen, omdat armoede en een al te schraal consumptiegedrag

niet goed zijn voor een economie die haar omzet op peil wil houden. Ook werklozen moeten geld kunnen uitgeven. Deze uitkering mag echter niet te groot zijn, want anders kennen ze niet langer de passende motivatie om opnieuw aan het werk te gaan. Vaak geeft dit aanleiding tot schipperen en tot moeizaam bereikte overeenkomsten tussen overheid, werkgevers- en werknemersorganisaties. De reserve-arbeidskrachten moeten geduldig en tevreden zijn. Ze moeten kunnen wachten op een gunstige wending in de economische conjunctuur en, bij geluk, bereid zijn tot flexibiliteit en mobiliteit. Beschikken over gemakkelijk inzetbare arbeidskrachten beschouwen de industrieel-activistische regimes als een manipuleerbaar kapitaal. Binnen de logica van de instrumentele rationaliteit gaat het niet onmiddellijk om het welzijn van mensen of personen voor wie zelfstandigheid eveneens een ideaal zou kunnen zijn, maar om arbeidskrachten, inwisselbare arbeidsmiddelen, functies dus, die de zelfstandigheid overeenkomstig een economisch en politiek beleid reguleren.

Is dit tot op zekere hoogte geen mensenhandel? Zijn deze mensen niet in de genoemde instrumentele rationaliteit te vangen of te integreren, dan blijven ze inactief, nutteloos, onproductief, overgeleverd aan de maatschappelijke bijstand, veroordeeld tot een soort oblomovisme waarin geen plaats is voor opstand of revolte. Is de economische conjunctuur ongunstig, dan is het nefast voor de sociale rust als mensen zich, gedeprimeerd, mistroostig en ontevreden, bij hun lot neerleggen en bovendien hun kinderen ontmoedigen om het beste te halen uit hun schoolse opleiding en vorming. Op een canapé kunnen ze dromen, mijmeren over het onbereikbare, tv kijken om zich te ontspannen of op het internet zappen om zich niet dood te vervelen.

Het is niet moeilijk om in de maatschappij waarin we vandaag leven een tweedeling van actieve en niet-actieve burgers te zien met opvallende, zelfs schrijnende ongelijkheden in levensstijl als gevolg. In de actieve bevolkings-

groep treffen we vaak de ijverige burgers aan die het genoemde ideaal van de verdienstelijke zelfstandigheid in alsmear meer productiviteit en rendement wensen om te zetten – hyperactiviteit is hier de trend. Omdat maatschappelijke en psychologische verwennerij niet zonder schaduwzijden is, kunnen we niet beweren dat deze groep gevrijwaard blijft van kwalen en moeilijkheden die het gevoel van tevredenheid en welzijn uithollen. De groep der actieve burgers kent echter in de eerste plaats kansen, zelfs privileges, verworvenheden en voordelen – zo vanzelfsprekend geacht voor de burgerlijke maatschappij – die we in de andere groep, deze der minder of niet-actieve burgers, niet terugvinden.

Wellicht omdat de levensstijl van de actieve groep als model werkt voor vrijheid, voorspoed en zelfstandigheid, vinden we in de niet-actieve groep een groeiende categorie van ontgoochelden, van werklozen of van mensen die soms een diep besef hebben dat hetgeen ze uitvoeren nauwelijks zin heeft. Veroordeeld tot passiviteit of tot ‘zich bezighouden’ kennen ze ontevredenheid, verveling en niet zelden ressentiment ten aanzien van wie ‘méér’ heeft, maatschappelijk erkend en economisch gewaardeerd wordt. Bovendien zijn ze gemakkelijk het slachtoffer van de bekende maatschappelijke kwalen die in de achteruitgestelde en verpauperde middens woekeren, zoals drugsgebruik en mateloos bier drinken, versnipperde gezinssamenstelling waarin de verantwoordelijkheid vaak berust op de schouders van al te jonge alleenstaande moeders. Ze lijden ook onder economische onzekerheid waardoor ze gemakkelijk worden misbruikt en uitgebuit, onder de steeds terugkerende werkeloosheid en een ondraaglijke schuldenlast. Vooral jonge mannen raken betrokken in de kleine criminaliteit, hebben geen afkeer van geweld en zitten daarvoor om de haverklap in de gevangenis. Bij de problemen rekenen we ook ondervoeding of onevenwichtige voeding en *obesitas*, onhygiënische en overbevolkte behuizing, ontworteling en psychische radeloosheid. In de geïn-

dustrialiseerde wereld treffen we deze kwalen vooral aan in de landen – in de eerste plaats in de oude Sovjet-Unie, het Verenigd Koninkrijk en de Verenigde Staten – waar de overheid in de zorg voor maatschappelijk en psychisch welzijn verstek laat gaan. Er zijn nu eenmaal regimes die – in weerwil van sommige leuzen tijdens verkiezingscampagnes – uiteindelijk een beleid willen voeren dat prioritair gericht is op de materiële productie en welvaart. Investerings moeten renderen. Actieve, verantwoordelijke zelfstandigheid geeft continuïteit, terwijl ‘overtollige mensen’ slechts kunnen hinderen. Deze ongelijke tweedeling van actieve welstellende en van enige materiële zekerheid genietende burgers, en de vele onzekere en heel wat minder actieve mensen, voedt een modern oblomovisme.

Waar kunnen we ons beter verschuilen dan in bed als we ons in een situatie bevinden die weinig toekomst biedt?

### *Erkenning en miskennen*

We kunnen vele redenen bedenken om het niet ontplooiën van onze mogelijkheden en, in het verlengde ervan, om het niet ontwikkelen van een nuttige en vruchtbare activiteit wraakroepend te noemen. In een cultuur van activisme houden we niet van profiteurs, ook niet van de lethargie waardoor we de armen niet uit de mouwen steken om de onontgonnen terreinen aan te pakken. Er zal op ons een vloek rusten als we veelbelovende kansen verloren laten gaan en zelfs de armoede en de honger in de wereld niet te lijf gaan, waardoor we de verspilling in de hand werken en uiteindelijk een economisch en politiek beleid ontworpen. Neen, we mogen niet bijdragen tot een algehele mentale, morele en sociale ontreding. We vinden ‘niets doen’ of dit ‘niet tussenkomen’ gevaarlijk en onverantwoord. We komen zelfs in opstand tegen het immobilisme, tegen de onmondigheid, tegen de passiviteit en tegen alles wat ons ‘plannen maken’, ons succesvol handelen en onze zelfvervolmaking niet ten goede komt. Zodra bepaalde levens- en

wereldbeschouwingen de indruk wekken zich in een weltevredenheid te nestelen, menen we het recht te hebben ze te bestrijden. We willen niets te maken hebben met ‘berusten in zijn lot’, met de lethargie die het goede leven zou verzieken. De onderliggende maatschappelijke en politieke agenda van deze afwijzing heeft zijn voedingsbodemp in de cultuur van de verticaliteit, waaruit ook de moderne opvoeding is ontstaan die ons bij uitstek de zelfstandigheid als beginsel van de existentiële erkenning voorhoudt.

Het basisprogramma van de grote mobiliseerbaarheid van actieve krachten lijkt op het eerste oog te passen in een ‘pedagogisch existentialisme’, maar zit eigenlijk al in een oudere opvoedingsideologie en opvoedingsstrategie. De eerste moderniteit van de renaissance heeft een einde gemaakt met een middeleeuwse tijd die, wat veralgemeniserend geformuleerd, niet op een hoge sociaal-economische productiviteit omwille van de productiviteit was gericht. Er was geen globale industrialisering, in de wintermaanden waren de arbeidsuren bijzonder kort en de vele godsdienstige feestdagen die ruimte gaven aan devotie en heilige zaken, beperkten het aantal dagen van labeur en hard werken. Werelds succes liet niemand onverschillig, maar uiteindelijk ging het daar niet om. De stervelingen wisten dat ‘hierboven’ over bezit, eer en macht werd geoordeeld. Zelfvervolmaking en zelfbeschikking waren geenszins ultieme oogmerken. Elke man of vrouw moest daarom zijn of haar hemel en de goddelijke erkenning verdienen en diende daarvoor veel ijdelheid en trots als hinderlijke kleren af te leggen. De opkomende (nieuwe) klasse van ijverige en zuinige burgers stelde daarentegen nieuwe wetten, stimuleerde nieuwe idealen, normen en waarden, creëerde andere gebruiken en zeden. In de streken van Europa waar de Reformatie haar invloed uitoefende, kreeg de nieuwe mentaliteit een buitengewone religieuze motivering: ascetisch leven en verdienstelijkheid in arbeid en werk waren uitdrukkingen van een spirituele superioriteit die een (niet steeds) genadige God ongetwijfeld moest welgevallen.

In zijn beroemde studie *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* brengt Max Weber in herinnering hoe de calvinistische gelovige zich in de zestiende en zeventiende eeuw dogmatisch verplicht wist bij te dragen tot de verheerlijking van God door diens geboden te volgen, waartoe ook de efficiënte organisatie van het maatschappelijk leven behoorde. In overeenstemming hiermee moest de gelovige vooral in een verdienstelijke uitoefening van een beroep maatschappelijk verdienstelijk zijn, tot meerdere glorie van God, *in majorem Dei gloriam*.<sup>16</sup> Wie goed werkt, zou wel eens van de Goddelijke genade kunnen genieten en tot de geredden behoren. Alleen, geen enkele gelovige kon daar toen zeker van zijn, al zag hij zijn rijkdom alsmar toenemen. Was hij tevreden over wat hij bezat, zorgeloos tevreden en zeker kon hij echter niet zijn over zijn zielenheil. Hij was veeleer angstig.

Zo'n onzekerheid kennen wij vandaag als grondig gesecculariseerde laatmoderne mensen niet. We zijn immers humanisten geworden en vatten bijgevolg het werk op als een absoluut eigen verdienste tot eer en glorie van onszelf, van ons familiaal en sociaal milieu, van het eigen volk en misschien ook wel van onze herbergzame en rijkdom schenkende wereld. Overtuigd van ons eigen kunnen genieten we van onze zelferkenning. De toekomst hoeven we niet langer religieus of theologisch in te vullen. We zijn daarentegen antropocentrisch en vooral economisch en politiek georiënteerd. Voor ons is het oude godsdienstige opvoedingsproject achterhaald, dat project had immers niet onze zelfstandigheid als doel. Voor het klassieke humanisme van Pico della Mirandola, Erasmus en Morus was de zelfstandigheid nog een geschenk. Zij was bovendien de weg naar een devotie die het materiële succes in de schaduw stelde en niettemin het werk van de mens een glans gaf. Miskennen we nu vandaag de verzelfstandigde wereld niet als we, zoals de christenen in de geest van de Bijbel, nog geloven dat de rijke mens slechts met grote moeite het heil verwerft? In *Mattheüs* (19: 24) lezen

we: “het is gemakkelijker voor een kameel om door het oog van een naald te gaan dan voor een rijke om het koninkrijk Gods binnen te gaan”. Zijn dat geen al te boude woorden die we liefst vergeten? Kennelijk klonken ze in de vroegchristelijke tijd ook al uitdagend, maar in onze tijd, die zo hartstochtelijk het kapitalisme heeft omarmd, worden ze in economische hogescholen, industriële studiebu-  
reaus en raden van bestuur van om het even welk bedrijf op hoongelach onthaald. Ook politieke leiders die zich christelijk noemen, cultuurfilosofen en ideologen en wij, als postchristelijke humanisten, zeggen glimlachend dat het om een archaïsche uitspraak gaat. De notie ‘koninkrijk Gods’ hanteren we hoogstens als een metafoor. Vooreerst bevindt dat rijk zich niet elders, in een *Jenseits*, een rijk waarop we geen vat hebben, maar hier in onze maakbare geschiedenis en maakbare wereld. Vervolgens kunnen we dat rijk alleen goddelijk noemen, als wij, en wij alleen, dit rijk verwezenlijken. *Wij* zijn immers de goden van het stadion. De eigenschappen die wij als al te nederige stervelingen in lang vervlogen tijden aan God toeschreven, zijn – wat we in onze onmondigheid niet wisten – nu eenmaal gewone menselijke eigenschappen, die we in een humanistische opvoedingsideologie verwoorden en vervolgens in een algehele levensstrategie omzetten.

## Een al te ernstige zelfstandigheid

*De grensverleggende goden van het stadion*

Het koninkrijk der goden is van deze wereld. Het is ons gegund de goden te kunnen zien en ze luid toe te juichen op het wereldtoneel en niet het minst in de stadions, gebouwd voor hun optredens en voor onze enthousiaste verering. We leven in een polytheïstisch tijdperk en kennen dus goden van diverse pluimage: filmactrices, popzangers en voetbalsterren. Nu in het Westen de regimes zijn verdwenen die hun werkdomein hadden uitgeroepen tot een ‘Duizendjarig Rijk’, hebben hun volksleiders en ideologen de stadions verlaten om in de eerste plaats voor de televisiecamera te verschijnen. Aanspraken op het eeuwige ontbreken daarbij niet. Ze passen in de vaste overtuiging dat aan onze humanistische beschaving van de maakbare mooie mens, waarvan sportlieden het zinnebeeld zijn, geen einde zal komen. Onze beschaving staat daarin model voor de andere beschavingen en blijft het voorbeeld voor alle zich emanciperende volkeren die naar onze stadions atletische afgevaardigden sturen.

De goden van vandaag zijn de idolen van weleer; ze zijn sterfelijk, maar kunnen het nauwelijks geloven. Goden in de traditionele zin worden we niet, daarom zijn we opstandig en werken we aan onze zelftranscendentie, “opdat er misschien op een dag goden komen, goden afkomstig van de aarde en niet van de hemel”. Zo verwoordt de Brusselse techniekfilosoof Gilbert Hottois het humanistische ideaal: “(het is) onze enige *hoop* (voortkomend van de mens), nadat wij de verwachting (van heil, afkomstig van God) hebben opgegeven”.<sup>17</sup>

*Wij* zijn de goden van het stadion en we herkennen onszelf in die mannen en vrouwen die we in het Olympisch

stadion bejubelen alsof ze onsterfelijke goden zijn. In ons massaal applaus krijgen we de kans om in een sfeer van heerlijkheid en schoonheid de hemelse idolen op aarde nabij te zijn alsof ze als een genade voor ons van de Olympus zijn afgedaald. Wat wij niet kunnen, tweehonderd meter in een recordtempo van minder dan twintig seconden lopen, een geduchte tenniskampioen in twee sets verslaan of een bal in het goed verdedigde doel van A.C. Milan shotten, dat kunnen die sterren wel die uiteindelijk toch verwante zielen schijnen te zijn. Daarvoor hebben die helden en heldinnen hun lichaam eindeloos getraind, de grenzen van de mogelijkheden van dit lichaam steeds opnieuw verlegd om prestaties te leveren waar slechts weinigen toe in staat zijn – ja, tot een vorm van atletische volmaaktheid, zoals de Duitse cineaste Leni Riefenstahl hen heeft geëvoceerd in haar beroemde film *Olympia – Fest der Schönheit* (1938). Zij zijn niettemin ‘soortgenoten’, als goden en toch geen goden, want we kunnen ze betasten, een hand geven of omhelzen, niet alleen om hen te feliciteren, maar vooral om hun zweet te ruiken. We kunnen met hen een glas champagne drinken als we tot de uitverkorenen behoren, we kunnen hen om hun handtekening vragen of zelfs met hen naar bed gaan – kortom, met hun goddelijkheid kunnen we in aanraking komen, zodat we ons kunnen laten vergoddelijken in die enkele ogenblikken dat we in hun tegenwoordigheid vertoeven. Iets van hun grensverleggende inspanning en prestatie straalt op ons af. Zo zijn we eveneens goden van het stadion – al hebben we meestal enige profane afstand moeten behouden. Vinden we hierin een reden waarom zo vele duizenden sportliefhebbers naar het stadion trekken? Wellicht is er ook onze bewondering voor datgene waartoe het atletische lichaam in staat is, voor het feit dat het in onze macht ligt het lichaam in het perspectief van ‘goddelijke’ of ‘onsterfelijke’ prestaties te manipuleren, te ontplooien, te vormen.

Zonder enig geluk beschikken we niet over een succesvol atletisch lichaam. Om een opmerkelijke sportman

of sportvrouw te worden, daarvoor moeten we letterlijk geweldige inspanningen leveren en ons bovendien onderwerpen aan de zorgen van technowetenschappelijk gevormde ingenieuze geesten die voor het heil experimenteel onderzoek verrichten in hun laboratoria voor sportwetenschap.

Dit nieuwe atletische lichaam is nu een van de meest populaire zinnebeelden van een cultuur die de vervolmaking van het Leven beoogt. Het bewijst dat het Leven maakbaar en manipuleerbaar is en uiteindelijk toch niet op te vatten als een gegeven of een geschenk – tenzij we hieronder een ‘geschenk van de technowetenschap’ bedoelen, een geschenk van de mensheid aan zichzelf. Dit Leven is ook voor de hedendaagse biowetenschap niet langer een gebeurtenis die ons overkomt of ons zelfs onverklaarbaar en wonderlijk toeschijnt. Blijven we, afgezien van een onbewaakt, maar te verontschuldigen lyrisch moment bij de geboorte van een eigen kind, deze opvatting over ‘geschenk’ en ‘wonder’ aanhangen, dan getuigt dat van een schaamteloze afwijzing van de inzichten die de *Aufklärung* ons in handen heeft gespeeld. Het zou een stap achteruit betekenen, een heel wereldvreemde stap dan nog. ‘Obscurantisme’ is het – weliswaar weinig verhelderende – woord dat we in de mond nemen, een nefaste houding die ons uitlevert aan de onduidelijkheden en toevalligheden van het lot tegen de achtergrond van een fatale eindigheid. Leven we daarentegen naar hedendaagse normen, dan stellen we alles in het werk om ons door rationaliteit te laten leiden, dan laten we ons in de eerste plaats oriënteren door wat de zo wetenschappelijk mogelijke geneeskunde, *Evidence Based Medicine* (EBM), voorhoudt.

Is het succesvolle atletische lichaam hiervan een zinnebeeld, even populair (en misleidend) is de blakende gezondheid die een beroep doet op en het resultaat zou zijn van een intensieve sportbeoefening, waarvan haast niemand wil aanvaarden dat zij uiteindelijk meer schade en verdwazing berokkent dan heil brengt, zoals de bioloog

Midas Dekkers niet zonder ironie opmerkt.<sup>18</sup> ‘Een goede gezondheid is toch het belangrijkste’, zo houden we niet op onszelf en onze omgeving te overtuigen. Leven we naar deze stelregel en doen we daarvoor alles, koste wat het kost, dan geloven we dat de kans groot is dat we ons – als ‘goden van het stadion’ – kunnen handhaven, ons bestaan zullen bekronen met zelfstandigheid in zelfredzaamheid tot op hoge leeftijd.

### *Een existentiële revolte*

Staat ‘zijn’ in onze laatmoderniteit niet enerzijds gelijk aan een combattief voorop stellen van onze gezondheid als een absolute waarde en anderzijds aan het even combattief onderdrukken dat passiviteit belangrijk zou kunnen zijn? Is ‘zijn’ niet in de eerste plaats opstandig zijn, revolteren tegen mislukken en zwakheid en tegen alle situaties die de kwaliteit van onze levensloop in diskrediet brengen?

Onze existentiële revolte richt zich tegen veel: we aavaarden geen inperking van onze autonomie en van onze keuzemogelijkheden, geen aanslag op onze vrijheid en zelfbeschikking, geen immobiliteit en afhankelijkheid, geen pijn en ‘onwaardige’ aftakeling, geen lijden en ook geen sterven. Daarom ook dienen we in opstand te komen tegen datgene wat machtiger zou zijn dan de mens, tegen onze eindigheid en tegen de Natuur of tegen God die ons als een sterfelijk wezen heeft geschapen. Als de overheid zich niet heeft weten in te passen in de nieuwste moderniteit van de maakbaarheid van de geschiedenis, van de mens en van de wereld, dan ontsnapt zij, die geen oren heeft voor onze diepste aspiraties, evenmin aan onze rebellie. We hebben nog niet zo lang geleden God wandelen gestuurd, omdat hij ons onder meer in Auschwitz in de steek heeft gelaten. Aangezien we ons lot in eigen handen hebben genomen en het politieke tot een torenhoge waarde hebben gepromoveerd, willen we nu geenszins gedwongen worden ook de politieke overheden opzij

te schuiven. We moeten en kunnen beletten dat zij, zoals God, de fout maken van ons in de verlatenheid te stor-ten. We kunnen onbekwaam geachte leiders tot aftreden dwingen en hen vervangen om onszelf niet tot anarchie en chaos te veroordelen. We wijken daarbij niet af van het politieke dogma dat de moderne maatschappij niet alleen de rechten van haar burgers – wij dus – moet erkennen en beschermen, maar ook het bestaan van die burgers – ons bestaan – moet garanderen. Althans als we dat gegaran-deerd bestaan verdienen, want ook als enkelingen moeten wij een inspanning leveren om economisch nuttig te zijn, om de ‘democratie’ te steunen, gezond te leven en onszelf niet door antimaatschappelijk gedrag uit te sluiten.

Leven in revolve past dus in een cultuur van actie en verticaliteit, ook van strijd tegen hetgeen ons humanis-tisch project doorkruist. Hier passen geen toegeeflijkheid en verdraagzaamheid. Deze cultuur verwacht dat wij ons voortdurend paraat houden om, zo nodig wanneer onheil dreigt, niet alleen luid alarm te slaan, maar ook onverzette-lijk te reageren op de gevaren. We moeten op onze qui-vive zijn voor elk teken dat er zou op wijzen dat ‘men’ ons wil onderwerpen aan de verticaliteit van een Transcendentie of ons zou dwingen naar de ‘horizontale’ afhankelijkheid van de onmondige kindertijd terug te keren. De enige Transcendentie die we mogen, zelfs dienen te aanvaarden, is de autoriteit van de technowetenschap, ook de verkozen en gecontroleerde partijpolitieke macht die door de media transparant wordt gemaakt, opdat wij als burger zouden kunnen weten waar wij aan toe zijn en niet het gevoel zou-den krijgen dat wij in onze fundamentele rechten worden miskend.

De politieke macht heeft bijgevolg een bijzondere op-dracht: het bestaan koste wat het kost garanderen, er des-noods voor te doden en zelfs oorlog voor te voeren, een paradox waarop ook Michel Foucault heeft gewezen: “Oorlogen voeren we niet meer in naam van de soeverein die we moeten verdedigen; we voeren ze in de naam van

het bestaan van iedereen.”<sup>19</sup> Kennelijk kan een overheid, omwille van de mensheid (of zelfs de menselijkheid), aanspraak maken op het recht om iemand te doden (of in leven te laten). Tot de talrijke historische voorbeelden behoort de beslissing (via een rechtbank) van de Israëliische staat om op 1 juni 1962 Adolf Eichmann te laten opknopen, omdat hij tijdens de Tweede Wereldoorlog in nazi-Duitsland een belangrijke bijdrage heeft geleverd in de deportatie en de systematische uitroeiing van miljoenen mensen om Europa te zuiveren van ‘een biologisch minderwaardige soort’. In haar beroemde rechtvaardiging van die executie – tegelijk een paradoxale continuering van het zuiverend doden, al is de verhouding uitermate asymmetrisch – schrijft Hannah Arendt in een imaginaire toespraak tot Eichmann:

Zo blijft slechts de conclusie over, dat u uw steun en actieve medewerking hebt verleend aan een politiek waarin op ondubbelzinnige wijze de wil tot uitdrukking kwam, de aarde niet met het Joodse volk en een reeks andere bevolkingsgroepen te delen, alsof u en uw superieuren het recht hadden te beslissen wie de aarde bewonen mag en wie niet. Van geen lid van het menselijk geslacht kan de bereidheid worden verlangd de aarde te bewonen te samen met hen die zulks willen en die wil in daden omzetten. Dit, en dit alleen, is de reden waarom u sterven moet.<sup>20</sup>

Ziet Hannah Arendt in de executie van Eichmann ook een act waarin de overheid het voortbestaan van een natie of een volk verdedigt, in de zin dat een overheid diegene legitiem kan/mag doden die een biologische bedreiging vormt? Of beperkt Arendt zich echt tot het argument van de onvernegbaarheid, de omkering van de nazistische biopolitiek?

In onze eis om ons bestaan onbedreigd gegarandeerd te zien, zijn we vaak niet tevreden met het zo maar ver-

dedigen van onze grenzen. Dit zou slechts protectionisme zijn, het conservatieve ‘nationalisme’ van een volk dat wel met zichzelf tevreden is, maar zich trots op zichzelf terugplooit, nauwelijks enige existentiële revolte kent en nog minder ressentiment koestert. Als we daarentegen geloven in onze dynamiek dan verleggen we onze grenzen, veroveren we gebieden voor de uitbreiding van onze markt en dringen we er zonder scrupules onze gebruiken, religie, taal en wetten op. De zwakkere tegenstander kan daar op langere termijn alleen maar zijn voordeel bij halen, zo menen we tot ons voordeel te weten. Hij kan zich optrekken aan onze zin voor vernieuwing en vooruitgang, zoals de gekoloniseerden in zwart Afrika zich aan de Europese kolonisators hebben opgetrokken. Het komt er op aan tijdig de mogelijke bedreigingen van over de grenzen neer te slaan en de ressentimentvolle onderworpenen te heroriënteren – bestaat politieke macht niet in de eerste plaats in het maximaal inperken van de (mogelijke) machtsaanspraken van de tegenstander? Dienen bezettingen en het inplanten van nieuwe nederzettingen op lange termijn niet het bestaan van iedereen (die in het actieve welvaartsbeleid meetelt)?

### *In opstand komen en scoren*

‘Zijn’ is in opstand komen tegen de dood, zo vertolken we een van de projecten van onze laatmoderne beschaving. De dood is immers dat grote monster dat aan de uiterste grens van alle mogelijke bedreigingen opdoemt en zelfs de neiging vertoont naar ons te grijnzen en om onze eigenmachtigheid te staan lachen. In onze laatmoderne beschaving die ons de kans biedt onszelf te manifesteren willen we niet sterven, maar leven in ongestoorde vrijheid. Dat besef is in onze opvoeding ontstaan. In onze ontloken zelfstandigheid hebben we de kans gekregen om van onze omgeving en van de wereld erkenning af te dwingen. Er is reden om de fiere verticaliteit als zinnebeeld van onze soevereiniteit

hoog in het vaandel te dragen. Daarvan afstappen is een verraad, een terugkeer naar horizontaliteit, een regressie die ons doet denken aan afscheid nemen en definitief gaan rusten, aan depressie, lethargie, ziekte en, aan de uiterste grens daarvan, aan de dood. Hebben we echter een alert en gedisciplineerd zelfbewustzijn, dan laten we geen morbide gedachten toe die onze opgewektheid en onze onbevangen spontaniteit of onze nuchterheid en zakelijkheid vergallen. We bannen die denkbeelden naar de wereld waar ze thuis horen, de wereld van de horrorverhalen die bol staan van fantasie en gruwel, de wereld van de melancholie met haar droefgeestig gemijmer over rouw en vergankelijkheid. Nee, afscheid en dood willen we absoluut op verre afstand houden. Is het niet ons onvervreemdbaar recht zolang mogelijk op de been te blijven, ons niet door onaangename situaties te laten verstoren en almaar de confrontatie uit te stellen met de dood, die akelige liggende toestand waarin we helemaal niets meer zijn? Houdt onze zelfstandigheid niet in dat niemand ons mag dwingen onze dood ‘in de ogen’ te zien?

De werkelijkheid van ons spreekwoordelijk ‘rechtop zijn’ bestaat uit een onoverzichtelijk weefsel van betekenissen en verhalen; ze manifesteert zich in ontelbare grote en kleine acties waarvan we wensen dat we ze onder controle houden. Tegelijk is die verticaliteit de metafoor van een houding waarvan we overtuigd zijn dat zij met ons bestaan zelf samenvalt. In wezen zijn we autonoom of zelfbepalend – dat leren we in onze prille kindertijd in de ontdekking van onze eerste zelfstandigheid die bovendien onze levenstaak rechtoplopend en vooruitziend oriënteert. Dat is de zaak van de zelferkenning die geen lauwhed verdraagt. De geslaagde man of vrouw straalt kracht uit en gaat recht door zee, laat zich niet in de hoek wegduwen en reageert op elk ‘niet akkoord’ gaan. In onze eerste levensjaren werd ons dat ingehamerd: we moesten ‘flink’ zijn en mochten niet flauw doen. Niet alleen onze ouders herinnerden ons daar voortdurend aan, ook onze tweede grote ‘pedagogi-

sche autoriteit', de televisie. In haar vele amusementsprogramma's propageert zij de aantrekkelijkheid van een beschaving in haar meest agressieve verticaliteit. Die komt letterlijk op ons af. We leren hoe we vliegensvlug en genadeloos de tegenstander kunnen neerslaan – de aanval is de beste verdediging. Is dit niet het grondpatroon van een massa 'games', films en virtuele enceneringen met 'winners' en 'losers' voor jong en (nooit) oud, bovendien overgenomen in elk woord- en cijferspelprogramma? Zelfs de meeste praatprogramma's houden vast aan dit patroon: interviewers pakken de geïnterviewden stevig aan, terwijl in paneelgesprekken de 'moderator' ervoor zorgt dat deelnemers met elkaar een spreekwoordelijke bokswedstrijd uitvechten en elkaar vooral niet laten uitspreken, laat staan dat ze naar elkaar zouden luisteren. Natuurlijk missen we in de sportuitzendingen de pedagogische voorbeeldfunctie van de sportlui niet: ze leveren – op karakter – inspanningen die (on)behoorlijk veel pijn doen, maar die ze heroïsch verbijten tot ieders bewondering – het 'lijden' van de sportman is het enige lijden dat zinvol lijkt. Beschikken de sporters over het nodige 'killersinstinct', dan scoren ze en tonen ze een stevige opgestoken vuist, zelfs al zakken ze enkele ogenblikken later door de knieën – daar moeten we dan alle begrip voor opbrengen.

### *Vermoeid aan de rand*

Helaas kunnen we niet allemaal zulke krachtige inspanningen aan. We missen talent en wilskracht, we verdragen moeilijk de druk om altijd en overal zelfstandig te zijn – we geraken doodvermoeid en verliezen ons zelfvertrouwen. Niettemin willen we die zelfstandigheid niet opgeven; we willen er nog wat van overhouden. Horen we al niet meer tot die grijze massa die zich bij een gerelativeerde autonomie en een bescheiden presteren moet neerleggen, dan dreigen we af te glijden en terecht te komen in die enorme groep zwakkere mensen, mannen en vrouwen met minder

sociaal-psychologische draagkracht of weerstand die gemakkelijk aan de rand staan van een fysieke en/of mentale instorting.

We zien het niet graag gebeuren dat mensen heel behoeftig worden. Maar er zijn nu eenmaal bejaarden en zieken die, de ene wat meer dan de andere, afhankelijk en hulpbehoevend, zichzelf niet kunnen redden en bijgevolg voor hun dagelijkse doen en laten op anderen zijn aangewezen. Zijn er enerzijds de zo veel voorkomende miskenningen en vernederingen die de hulpbehoevenden in hun omgeving, op straat of bij het gebruik van het openbaar vervoer moeten ondervinden, anderzijds zijn er ook de zorgverleners die de bejaarden en zieken hun soms laatste erkenning en geborgenheid geven.

Er zijn ook die vele, zowel jongere als oudere mannen en vrouwen die – om welke reden ook – zich gewoon niet thuis voelen in hun vel, in hun omgeving, in hun tijd. Ze hebben een hekel aan zichzelf en vinden vele redenen om hun medemens te verfoeien. Ze zijn van een allesomvattend onbehagen doordrongen en ‘slagen’ maar in één zaak, zichzelf in de war te brengen. Soms zeggen ze in een laatste restje zelfspot dat het hen andermaal gelukt is hun wensdromen juist niet in vervulling te brengen. Komt overeenkomstig zijn taak het gigantisch bureaucratisch apparaat van onze burgerlijke maatschappij met zijn vele medewerkers en zorgverstrekkers hen niet tot op zekere hoogte tegemoet – in beginsel en ondanks alle karikaturen is de bureaucratie een institutie die de burger beschermt – dan vallen deze zwakkeren gewoon uit de boot. Laten ze zich gaan, dan worden ze echt marginaal, dan raken ze gemakkelijk geïsoleerd, zelfs vereenzaamd aan de onderkant van de maatschappij. Ten prooi aan een algehele miskenning vervoegen zij zich dan bij dat kleine leger van soms ongenaakbare groepjes vervuilde daklozen. We kunnen hier spreken van een anoniem oblomovisme waar sterke drank en drugs voor soelaas schijnen te zorgen – althans voor enige tijd.

## *De biopolitiek van de uitgestelde dood*

In onze cultuur van de actie, van de verticaliteit en van de zelfstandigheid zijn we op onze *qui-vive* voor de dood. We kunnen moeilijk het tegendeel verwachten. Deze vanzelfsprekende alertheid heeft een politiek karakter als we vooronderstellen dat de overheid de taak heeft ons bestaan te garanderen. Bij 'politiek' moeten we nu niet zozeer denken aan een of andere militante of partijpolitieke betrokkenheid bij een beleid of aan de deelname aan actiegroepen en burgerinitiatieven om een bijzonder programmapunt te verwezenlijken, zoals de bescherming van een bos, de afbraak van een atoomcentrale of de aanleg van een naaktstrand voor de zelfontplooiing van het natuurlijke en niet door cultuur bezoddelde lichaam van jong en oud. Met de biopolitiek van de zelfstandigheid, en de bio-economie die erbij hoort, bedoelen we de maatschappelijk ondersteunde en juridisch gereguleerde bedrijvigheid en preoccupatie van instanties die zich uitdrukkelijk inlaten met de nataliteit, de mortaliteit en de prospectieve demografie, de biomedisch omschreven gezondheid als levenskwaliteit en met de inspanningen om die gezondheid maximaal te bestendigen. De overheid waakt over de hygiëne op straat, in de bedrijven en kantoren, over de zuigelingen- en bejaardenzorg, over de gevaren voor de gezondheid en de veiligheid in de publieke gebouwen. Ze heeft oog voor mogelijke epidemieën, gevaarlijke stralingen, de kwaliteit van de voeding, de veiligheid van de geneesmiddelen, de te vermijden verontreiniging van grond, lucht en water. Naast een algemeen toezicht op de ziekenhuizen subsidieert ze universiteiten voor hun onderwijs en onderzoek aan hun medische faculteit en ziekenhuisafdelingen. Ze normeert de modaliteiten van de zorgverzekering, ze reguleert of stimuleert de vele technisch-wetenschappelijke programma's die ons biologisch patrimonium in kaart brengen, ze creëert ruimte voor en orde in het onoverzichtelijk amalgaam van instellingen die dit patrimonium praktisch en tech-

nologisch aanvullen, esthetiseren, corrigeren en verjongen met behandelingen, prothesen en instrumenten (van kinesitherapie tot saunabaden, van de inplanting van een kunstlens of een nieuwe heup in kunststof tot de aanhechting van een elektronisch te leiden kunstarm, van de productie van brillen of hoorapparaten tot de ingenieuze bouw van rolstoelen en liften voor de gehandicapten). Een verband met de bio-economie hebben ook de farmaceutische bedrijven met hun researchlaboratoria en hun promotie- en distributiekanaalen, de academische (en commerciële) programma's en internationaal georganiseerde strategieën voor het recupereren en transplanteren van nog bruikbare organen van mensen die in een auto-ongeval om het leven komen of die in een ziekenhuis overlijden. Om te beletten dat deze activiteiten een eigen ongecontroleerd leven zouden leiden, bemoeit de wetgever (gevolgd door zijn uitvoerende en rechterlijke macht) zich met de modaliteiten waarin we conservatie, recuperatie en transplantatie van 'ons biologisch materiaal' kunnen aanvaarden en hoe we het (al dan niet commercieel) mogen verhandelen.

Deze actieprogramma's en biomedische bedrijvigheden, waarvan we hier slechts een heel beperkt overzicht kunnen geven, zijn hybride. Ze hebben echter een gemeenschappelijke agenda: de verlenging van het menselijk leven (of toch ten minste van een aantal mensen) en het uitstel van de dood. Hieraan liggen uiteraard ideeën ten grondslag of hiermee zijn denkbeelden en gevoelens verbonden die ons dagelijks leven kleuren. Afgezien van de al uitvoerig besproken idee van de zelfstandigheid, zijn er de oriënterende 'mensbeelden' en levensverwachtingen, als ook de al dan niet uitgesproken opvattingen over het dode lichaam en het leven na de dood.

Onsterfelijkheid is een thema dat tot de traditie van de godsdiensten behoort of tot de metafysische stelsels met een religieuze bijtoon. Na ons overlijden zouden we toegang krijgen tot een 'hiernamaals', een onderwereld, een paradijs waar we God zouden aanschouwen en diegenen

ontmoeten die ons vooraf zijn gegaan. De visies op een ‘leven na de dood’ zijn ontelbaar. Sommige religies beschrijven onze onsterfelijkheid in een (eindeloze) reeks reïncarnaties, andere als het resultaat van een opstanding van het fysische lichaam, nog andere stellen dat alleen het lichaam door zijn stoffelijkheid sterft, maar dat de geest of de ziel – wat niet hetzelfde is – naar een oord verhuist dat voor de enen paradijselijk is, maar voor de anderen een hel, naar gelang het deugdzaam of ondeugdzaam leven dat de mens in zijn sterfelijke tijd heeft geleid. In de westerse gesecculariseerde en onttoverde wereld is dit geloof onderhevig aan veel erosie. Nu zijn er wetenschappelijke programma’s die eveneens de onsterfelijkheid als studieobject nemen, maar ze ontdoen de notie van metafysische, mythische of religieuze verhalen zoals we die aantreffen in de opvattingen over een volwaardig menselijk leven *na* de dood en nadat het fysische lichaam in ontbinding is geraakt. De andere, wetenschappelijke of pseudowetenschappelijke idee van onsterfelijkheid is ingegeven door de gedachte dat wij ons – dankzij de vooruitgang van de medische technologie – van de dood zouden bevrijden. De eenvoudigste hypothese luidt: aangezien we altijd aan iets sterven, aan een ziekte of aan een defect vitaal orgaan, moeten we niet alleen een geneeskunde ontwikkelen die de fatale ziekten uitschakelt, maar ook een creatieve orgaantechnologie bedenken die tijdig de defecte vitale organen kan vervangen. Op die manier zouden we niet meer hoeven te sterven. Alleen autoaccidenten, natuurrampen, oorlogen, moorden en zelfmoorden zouden nog voor doden zorgen. Merkwaardig is nu wel dat we deze hypothese niet ernstig nemen, maar dat we anderzijds de ondertoon van veel medische onderzoeksprogramma’s inzake preventie van epidemieën, kanker, longaandoeningen, hart- en vaatziekten, enzovoort, op deze hypothese afstemmen. Zeggen we niet dat het rookverbod in cafés en kantoren, het preventief baarmoederkankeronderzoek en de ‘lichamelijke opvoeding’ in de scholen vele mensenlevens hebben gered? Kunnen de

acties voor verkeersveiligheid en zelfmoordpreventie, de criminologie en de vredesbewegingen niet eveneens aanspraak maken op ‘minder doden’? In beginsel moeten we aan niets sterven – we hoeven helemaal niet te sterven.

Dat de dood aan ons voorbij kan gaan, daarop mikken al heel lang artsen, biologen en filosofen die – door hun collega’s niet ernstig genomen – theorieën en praktijken bedenken om de mensheid van de ellende van dood en lijden te bevrijden. Zij stellen hun hoop op de technowetenschappelijke vooruitgang die enerzijds ziekten uit de wereld helpt en anderzijds defecte organen vervangt. Intussen kunnen we ons laten invriezen – we zijn dan voorlopig overleden – en in vloeibaar stikstof laten conserveren. We hoeven slechts te ‘wachten’ op het geschikte ogenblik waarop de technowetenschappers over voldoende ‘materiaal’ beschikken om ons op te wekken uit die voorlopige dood. Cryonisme heet deze door Robert Ettinger bedachte theorie en praktijk van invriezen en bewaren van ‘gestorven lichamen’ met het doel ze niet te laten vergaan in afwachting van een betere tijd.

Niet onbelangrijk, maar meestal slechts een onderwerp dat specialisten met elkaar bespreken, zijn de opvattingen over de formele voorwaarden (hartstilstand, wegvalen van de hersenfunctie, bio-fysiologische desintegratie van andere vitale organen, etcetera) om iemand formeel/juridisch als dood te ‘verklaren’. Die opvattingen worden bijgestuurd door de nieuwste bevindingen in de biologie, vandaag een dominerende verklarende discipline wanneer het op leven en dood aankomt. Zij voedt onze overtuiging dat wij, laatmoderneren, het wezen van de mens in toenemende mate moeten formuleren binnen het biologische en evolutionistische ‘verstaansmodel’ of paradigma. Biologen hebben in laboratoria de concepten en termen van dit model bedacht aan de hand van hun studies van de cellen en hun chemische en fysische bestanddelen en werking. Deze concepten hebben betrekking op data die de fundamentele eigenschappen en bouwstenen voor ons

(biologisch) bestaan leveren. Een bepaalde desintegratie of disorganisatie van deze basiscomponenten leidt tot de ontbinding van ons leven, zoals we dat in onze alledaagsheid kennen. De hele medische wetenschap en praktijk is dus onvoorstelbaar zonder verworvenheden van de biologische wetenschap.

Nu zijn er godsdienstige en religieuze weerstanden tegen de haast algehele ‘biologisering’ van de *condition humaine*. Deze soms hardnekkige weerstanden noemen we naïef, vaak ook primitief, maar vooral dom wanneer de terughoudende godsdiensten en religies, verblind door onwetendheid, voorbijgaan aan de kennistheoretische zekerheid die de wetenschappelijke aanpak met een dominantie van de biologie de hedendaagse cultuur biedt. Het is juist van deze wetenschappelijke onderneming dat wij verwachten dat zij een einde stelt aan alle niet-biologische – en dus ook mythische en theologische – verklaringen van het menselijke bestaan. In de eerste plaats willen wij de garantie van een zuivere wetenschapsbeoefening om een niet-arbitrair intellectueel toezicht op ons bestaan te verkrijgen en om onze toekomst beter in eigen handen te houden. Het gaat om onze zelfbeschikking, waarmee geen god iets te maken kan of mag hebben. De mens is het doel van zichzelf.

In ons ge vulgariseerd mensbeeld zeggen we natuurlijk dat wij geen dieren zijn, niettemin vertellen we – ook dat is een paradox in onze laatmoderniteit – even gemakkelijk dat we in wezen, als ‘naakte mens’, in de eerste plaats een *biologisch* wezen zijn, een levend wezen dat juist omdat het als levend wezen ‘biologisch’ is, veel verwantschap vertoont met de ‘andere’ diersoorten. We zouden ons slechts in een (klein) aantal eigenschappen van de ‘hogere’ diersoorten onderscheiden. Het is in dit opzicht niet bevreedend dat zich ‘humanistisch’ noemende organisaties en verenigingen vasthouden aan een mensbeeld dat zich in sterke mate laat bepalen door de reductie van vele (alle?) menselijke kwaliteiten tot ‘biologische’ verschijnselen zo-

als we die ook bij andere levende wezens aantreffen. Deze 'humanisten' willen daarom – ten minste impliciet – het onderscheid tussen mens en dier minimaliseren of zelfs elimineren. De wetgever volgt dit 'humanisme' echter niet en handhaaft het traditionele onderscheid tussen mens en dier. Hij kijkt bovendien toe op alle mogelijke herdefinities en parameters om 'leven' en 'dood' vast te stellen, maar stipuleert niettemin dat de vaststelling van de dood van een mens en van de doodsoorzaak een wettelijk beschermd privilege blijft van de arts. Voor de uitvoering van zijn juridische opdracht kan de arts niet anders dan het biomedische model hanteren, hij moet bovendien aangeven of de overledene al dan niet aan een 'natuurlijke' dood is gestorven. (Zo'n formele vaststelling verwacht de wetgever niet bij het doodgaan van (de meeste) dieren – tenzij een instantie het vermoeden heeft dat er een infectie-epidemie is uitgebroken). De wetgever reguleert ook de modaliteiten waarop we met het lichaam van de overledene moeten/mogen omgaan: waar en hoelang mogen we het lijk bewaren voor de al dan niet kerkelijke of religieuze uitvaart plaatsvindt. Zoals de bedienaars van de eredienst moeten uitvaartondernemers een vergunning hebben en hun werk aan voorschriften onderwerpen. Het wegwerken van krenge verloopt daartegenover eenvoudiger, maar ook hier handhaaft de overheid het onderscheid tussen een (minimaal) ceremoniële en geformaliseerde uitvaart (begravenis, crematie) van de overledene en de (maximaal) hygiënische opruiming van kadavers. Die zelfde overheid handelt immers overeenkomstig de traditie van gebruiken, gewoontes en zeden van een maatschappij of volk, en kent aan het menselijke bestaan een hogere waarde toe. De in onbruik rakende uitdrukking 'stoffelijk overschot' is alleen op mensen van toepassing en vooronderstelt het spirituele karakter van de 'ontzieling'. Voor de mens geldt een 'in memoriam'; passen we dit toe op dieren, dan gedragen we ons zonderling.

## *Gecontinueerde zelfstandigheid*

Het loont de moeite nog eens te blijven stilstaan bij de idee dat 'Leven' in de eerste plaats zelfstandigheid betekent of dat we 'Leven' normeren vanuit de concrete connotaties van het 'recht op' en zijn successen. Een consequentie hiervan is dat wij in de ervaring van leemten in die zelfstandigheid, dat leven eerder gebrekkig dan volwaardig noemen. Aan deze consequentie beantwoordt een cultuurhistorische en biopolitieke strategie die efficiënt tegen alle mogelijke gestalten van gebreken en onvolwaardigheid strijdt en dus uiteindelijk ook tegen de dood en tegen alles wat de dood kan veroorzaken. Dit is begrijpelijk en consequent, want we willen een lang leven. Althans als we rekening houden met de levenskwaliteit die we kennelijk in de eerste plaats biomedisch omschrijven. Dit resulteert in populaire uitspraken die ons voorspellen dat 'gezond leven' ons een cadeau geeft van acht à vijftien jaar 'langer leven'. Niets lijkt zo bemoedigend als wanneer we vernemen dat de gemiddelde levensverwachting almaar langer wordt, dat er nieuwe doorbraken te verwachten zijn in de gunstige behandeling van het Alzheimersyndroom, van de hartinfarcten en van de vele kankers.

Een moderne maatschappij die rekening houdt met onze mogelijkheid ziek te worden, treft maatregelen om zieken op te vangen en ze te genezen. 'We zouden er wel eens kunnen aan doodgaan' is onze angstige reactie, daarom mikken we op de uitbreiding van het medisch kunnen, op de successen van de medische ingrepen, op de begeleiding van artsen om onze lichamelijke conditie op peil te houden. De arts heeft een taak. Hij moet ons van het bed halen en ons zo lang mogelijk op de been houden. Verklaart hij ons 'goed voor de dienst', dan achten we ons gelukkig en hopen we dat aan dit 'goed te been zijn' geen einde komt. Ook dit getuigt van consequentie. Voor onze zelfstandigheid willen we immers bestendigheid en duurzaamheid, eigenmachtigheid en hardnekkigheid, volhar-

ding en wilskracht. Concreet betekent dit vooral dat we jong blijven of ons jong moeten houden, en dat ouder of oud worden geen situaties zijn die op ons van toepassing zijn. We krijgen dan de merkwaardige paradox dat kinderen, die hun zelfstandigheid ontdekken, alle prerogatieven van de volwassenheid willen, terwijl volwassenen er als jeugdigen willen uitzien, met het vreemde effect dat tegen de achtergrond van het regulatieve model van de eeuwige jeugd – het *jeunisme* – de afbakening van de leeftijdsgroepen meer dan ooit vervaagt.

Het model van de actieve levenshouding roept systematische dienstverlenende, ondersteunende en stimulerende socio-culturele structuren in het leven. Alle disciplinerende instituties, te beginnen bij de crèches en peutertuinen en vervolgens in toenemende mate in alle vormen van onderwijs, in de economische en professionele sector, in de sportverenigingen, de militaire kazernes en politionele bureaus –, al deze instituties doen een beroep op ons paradoxaal talent om tegelijk zelfstandig en gehoorzaam te zijn. Discontinuïteit is uit den boze. Zwakke schakels in de keten van activiteiten dienen we onverwijld te verwijderen. Hoe pijnlijk ook, maar de garantie van de continuïteit vraagt soms om meedogenloze therapeutische ingrepen – massale ontslagen, besparingen in de zorgsector, rationalisering van de niet rendabele voorzieningen. Niet zalven, maar branden en (weg)snijden, zijn de aan de medische sfeer ontleende metaforen van de activistische cultuur (CG 77-105). Daarbij dienen we, zoals goed getrainde soldaten, lang op de been te kunnen staan. Nogmaals, voet bij stuk houden is essentieel. In de economische en industriële sfeer hebben we het over permanente groei, voortdurende progressie, ononderbroken ontplooiing of ontwikkeling, en natuurlijk ook over competitie, concurrentie, verlegging van de grenzen en de verovering van nieuwe ontginningsgebieden.

## *Naar een leven zonder dood?*

Het lijkt erop dat we langer jong blijven en we ons leven sterk kunnen verlengen. Hoelang? Is het onze bedoeling dat we een einde stellen aan het einde van het leven? De vraag is vreemd en ons antwoord hierop is onvermijdelijk dubbelzinnig. Enerzijds klinkt het ridicul als we ons voorhouden dat we de dood uit de wereld zullen bannen, dat we zoals Robert Ettinger, de ‘vader’ van het cryonisme en zelf onlangs ‘voorlopig gestorven’, een einde zullen stellen aan het definitieve sterven. Dit is niet alleen de droomconstructie van futurologen en van sciencefictionauteurs, maar ook van enkelingen, imposante leidinggevende figuren, zoals dictators, koningen en tirannen die zichzelf een eeuwenoud leven beloven, ver verheven boven het volk. Er is veel architectuur die van deze dromen getuigt, maar heel ernstig kunnen we deze groteske ernst van de machthebbers niet nemen. Anderzijds willen we vanuit ons eigen bestaan het bestaan zelf bestendig zien, zelfs op zo’n wijze alsof we stiekem aan dat gecontinueerde bestaan kunnen deelnemen. Het lijkt zo aantrekkelijk en bovendien ook ‘een beetje logisch’ tegen de achtergrond van onze ervaringen en verwachtingen. We hebben geliefden zien sterven en zijn daarbij zo bedroefd dat we dat nooit meer willen meemaken. Het is voor ons ondraaglijk te weten dat we onze kinderen en kleinkinderen niet zouden zien opgroeien. Steeds vinden we dat familieleden en vrienden te vroeg afscheid van ons nemen. Hebben we het geluk in uitstekende omstandigheden en in goede gezondheid van ons pensioen te genieten, dan is het onze vurigste wens dat daar geen einde aan komt. Nee, we willen niet dat de levensmoeheid ons overvalt omdat we, oud geworden, niemand meer om ons heen hebben met wie we onze denkbeelden, ervaringen, herinneringen en gevoelens kunnen delen.

Bestaan ten volle denken zonder het incalculeren van de bestending lijkt op een contradictie. Had *Genesis* 3 maar niet plaatsgehad! En waren we maar niet tot dat in-

zicht gekomen dat we, ondanks onze onafscheidelijke kleren, uiteindelijk toch naakte mensen zijn, kwetsbaar en sterfelijk, die ook zelf kunnen doden, zoals *Genesis 4* toont. We moeten echter tegelijk toegeven dat het gezond verstand ons gebiedt dat we de idee van een bestending van een aantrekkelijk, boeiend, gelukkig, gezond en gezellig leven niet kunnen vasthouden. Ooit zullen we sterven, hoewel we dat niet echt willen, hoewel we het uur van onze dood nog heel verwijderd achten, ook al hebben we nu al een hoge leeftijd bereikt. Ooit zullen onze geliefden verdwijnen en zullen we met onze droefheid achterblijven, terwijl we juist gespaard wilden zijn van de verschrikking van dat leed. Is dat niet absurd?

Het is niet wijs aan een leven zonder sterven te denken. Niettemin moeten we toegeven dat ons leven een akeelige paradox of zelfs onoverkomelijke tegenspraak bevat. Waarom in hemelsnaam leven als dat leven vergankelijk is en in die droeve dood moet eindigen? Alleen al iemand oud zien worden herinnert ons aan lijden en sterven. We gaan dat liever uit de weg.

Het vreemde is nu wel dat ons dat tot op zekere hoogte lukt of dat we het beeld van de dood en van de absurde af-takeling ver van ons kunnen houden. Hoe oud moeten we vandaag worden voor we voor het eerst bij een overledene komen? Het is (meestal) niet als jongere dat we onze ouders zien sterven, maar eerder als iemand die zelf al een relatief hoge leeftijd heeft bereikt. Omdat de gemiddelde levensduur zo sterk is gestegen, kennen almaar meer jonge mensen niet alleen hun ouders en grootouders, maar herinneren ze zich ook enkele overgrootouders. Bij een uitvaart is het aantal hoogbejaarde aanwezigen, die er bovendien ook nog 'zo jong' uitzien, nooit zo talrijk geweest. In tegenstelling tot een eeuw geleden is, gezien de daling van het kindersterftecijfer, het beeld van een overleden kind in huis vandaag een zeldzaamheid geworden.

Sowieso vermijden we de dood in eigen omgeving. Voor het verplegen van stervenden zijn er verpleeghuizen

en voor het opbaren van een overledene zijn er mortuaria. Hoe vlugger en discreter het lijk is opgeruimd, hoe beter. Tijdens de uitvaart horen en zien we nog zelden een priester die de laatste gebeden zegt bij de lijk-kist in het graf. Nog 'cleaner' zijn de crematies. Enig vuur krijgen we niet te zien, zodat de uitstrooiing van de as na het drinken van een borrel of een kop koffie ongeloofwaardig wordt en eerder iets van een futiele farce heeft. Nog nooit is – althans voor de westerse mens – de concrete omgang met doden zo sterk à distance gehouden. Doden zijn afbeeldingen van doden. Alleen de media lijken gemachtigd ons die te bieden. De gruwel van aanslagen en de dood in vluchtelingenkampen, waarop we uiteraard niet zitten te wachten, zitten verpakt in het afstandelijke 'format' van het journaal. Meer echte 'lijken' krijgen we later op de avond te zien, bij wijze van amusement of ontspanning, in misdaadseries die ons een dosis geweld niet willen ontzeggen, bijvoorbeeld *Silent Witness*. Daarnaast blijft de dood keurig binnen de orde van de enceneringen en ver weg van de tastbare nabijheid. Norbert Elias heeft gelijk te stellen dat nooit eerder in de geschiedenis van de mensheid sterven "zo hygiënisch uit het zicht van de levenden werden weggewerkt en achter de coulissen van het dagelijks leven weggestopt. Nooit tevoren ook werden lijken zo reukloos en technisch perfect vanuit de sterfkamer overgebracht naar graf of urn."<sup>21</sup>

Een beschaving zonder dood? De onsterfelijkheid is een mythische categorie die we niet buiten de religieuze initiatie kunnen toelichten en dus ook niet in een biologisch begrippenarsenaal dat daarvoor niet geschikt is. Introduceren we 'onsterfelijkheid' toch in een laboratoriumwetenschap, dan 'zuiveren' we haar van haar oorspronkelijke betekenis. Moeten we nu met de sociologen inzien dat we zouden leven in een beschaving van 'amortaliteit'?<sup>22</sup>

*De daad bij uitstek van de zelfbeschikking – over euthanasie en zelfmoord*

Niet alle mensen die een einde maken aan hun leven doen dat heel doordacht. Vaak is er uitzichtloze wanhoop, soms ook gedrevenheid. Niet zelden – of meestal? – stappen ze bij een opwelling uit het leven, plotseling, alsof ze niet hebben kunnen weerstaan aan een drang. Mislukt hun daad, dan zijn ze soms verbaasd, ‘wat heeft me toch bezielde?’ We kunnen hier dan moeilijk van een weloverwogen voorbereide handeling spreken, bewust en in vrijheid uitgevoerd. ‘Zelfdoding’ is in dat geval het juiste woord, niet ‘zelfmoord’, want moord vooronderstelt altijd dat iemands dood daadwerkelijk veroorzaakt is door de vrije, bewuste, voorbedachte handeling met de opzet te doden. Heel wat suïcides zijn daarom geen zelfmoorden.

De eigenlijke zelfmoord past in de cultuur van het activisme en van de zelfstandigheid. Dit lijkt paradoxaal, want zelfstandigheid vooronderstelt continuïteit, het leven koste wat het kost bewaren en tegelijk de dood uit het bewustzijn bannen, desnoods onder controle te houden en uiteindelijk te ontdoen van elke betekenis. We herkennen dit activisme in veel van onze bedrijvigheden, ook in de medische macht en in de therapeutische hardnekkigheid.<sup>23</sup> Zo paradoxaal is deze inpassing van de zelfmoord in de activistische mentaliteit nu ook weer niet. In de zelfbeschikking houden we hardnekkig vast aan onze zelfstandigheid die in haar logische radicalisering bepaalt dat onze dood alleen onze zaak kan of mag zijn. In die zin schrijft Jean Améry:

Een *vrijwillige* dood (is) een hoogst individuele kwestie, die weliswaar nooit zonder referentie aan de maatschappij voltrokken wordt, maar *waarvoor de mens tenslotte helemaal alleen komt te staan, waarbij de gemeenschap zwijgen moet.* (...) (Omdat men moet uitgaan van) het principiële feit dat *de mens in de grond van de zaak zichzelf*

toebehoort (...). Met het ophouden van de wereld door de dood wordt het zichzelf-toebehooren van de suïcidant bevestigd (...). Hij (de dood) is de *liberteit* in haar uiterste en laatste voor ons bereikbare vorm (...). Feit is dat we onszelf pas volledig vinden in de vrijwillig verkozen dood.<sup>24</sup>

Deze gedachtegang is populair en vormt de grondslag van de humanistische overtuiging dat ‘euthanasie’ een evident recht is, want in het verlengde van het recht op zelfbeschikking ligt. Nu heerst er, helaas, een spraakverwarring in het gebruik van het woord ‘euthanasie’. Letterlijk uit het Grieks vertaald, betekent het uiteindelijk en heel ruim een ‘goede of zachte dood’ en niet een ‘vrijwillige dood’. Vandaag bedoelen we ermee dat we aan ons leven een einde stellen en we daarbij een beroep doen op een arts die ofwel zich beperkt tot het voorschrijven en aanleveren van een levensbeëindigende drank en ook nog toeziet of we de gifbeker tot de bodem drinken, ofwel zelf ons een dodelijke injectie toedient. In het eerste geval gaat het om zelfmoord onder toezicht; in het tweede om, zoals Midas Dekkers schrijft, “zelfmoord door een ander”.<sup>25</sup> Moord blijft het in de traditionele betekenis van het woord, want het is niet door in een versluiserende verbale procedure het woord ‘moord’ te laten voorafgaan door ‘zelf’ dat de moord ophoudt moord te zijn. ‘Zelf’ refereert natuurlijk aan het centrum van onze initiatieven, waar we uiteindelijk beslissen. In dit perspectief is *euthanasie* – uitdrukkelijk te onderscheiden van de palliatieve zorg – een eufemisme dat de oorspronkelijke betekenis humanistisch versmalt tot sterven ‘uit eigen wil’. In het geval van het optreden van de dodende arts – die daarmee de grenzen van zijn morele bevoegdheid overschrijdt – is het gebruik van de uitdrukking ‘hulp bij zelfdoding’ de camouflage van een tegenstrijdigheid, zoals Verhoeven schrijft. Zoals ‘zelfbepaling’ of ‘zelfbestuur’ wil zeggen dat we ons niet door een ander willen laten bepalen of besturen, zo lijkt ‘hulp bij zelfdoding’ op iets als ‘zelfbestuur

van buiten af' (DW 498). De hulp komt bovendien niet van een anoniem instrument, maar van iemand die een handeling stelt die, met voorbedachtheid, niet alleen wil doden, maar ook daadwerkelijk doodt. Nogmaals, traditioneel heet dit moord. Spreken we hier van 'doding', dan verhallen we met een woord een werkelijkheid waarover we kennelijk beschaamd blijven en waarvoor we ons trachten te verontschuldigen. In deze 'zelfdoding' maken we enerzijds aanspraak op onze zelfbeschikking, maar wentelen we anderzijds voor de uitvoering ervan onze verantwoordelijkheid af op de arts die we overvragen, want doden is geen therapeutische handeling. We kunnen ons nu op de barmhartigheid beroepen, alsof wij omwille van onze zelfstandigheid van onze al dan niet begrijpende arts kunnen eisen dat hij barmhartig zou zijn. Is dit wel een daad van barmhartigheid? "Het heet dan dat iemand uit zijn lijden wordt verlost. Maar als die iemand daarna niemand wordt en zijn verlossing niet overleeft, is er alleen maar sprake van een 'genadeschot', dat een eerder schot moet corrigeren" (DW 40).

Voor Jean Améry blijft de zelfmoord, die hij 'vrijwillige dood' noemt, een vrij project, de "enige weg naar de vrijheid (...) die (voor) ons openstaat. Hij (*de gekozen dood – noot van JdV*) is absurd, maar niet dwaas, aangezien zijn absurditeit die van het leven niet vermeerdert, maar vermindert" (160). De zelfmoord vloeit voort uit de zelfstandigheid die we onmogelijk kunnen volhouden (de absurditeit van het leven). We kunnen daarom tot het einde toe opstandig zijn en, met Gilbert Hottois, in de zelfmoord een ultiem protest zien tegen de nederlaag en de eindigheid, en de fataliteit van de dood afwenden door zelf aan het leven een einde te stellen (107). Als we vanuit deze idee van zelfbeschikking met de zelfmoord de absurditeit willen oplossen, kunnen we met de uitvoering ervan niet van onze zelfbeschikking getuigen, laat staan genieten, aangezien we met onze zelfmoord onze zelfbeschikking opheffen. Terwijl we op de dood controle willen uitoefenen, haalt de

dood het van ons. In de idee van de zelfbeschikking gaan we in alle ernst uit van de illusie dat ons leven onze eigen actie is. Enig vermoeden van de fataliteit van de dood zou die illusie van de zelfbeschikking toch doorprikken, zo nemen we aan, maar in ons ernstig doordrammen blijven we niettemin een beroep doen op deze illusie om een einde te stellen aan onze zelfbeschikking. In dit geval is zelfmoord, op zich al “de tegenstrijdige consequentie van de illusie dat het leven helemaal activiteit is, het toppunt van de misplaatste ernst”, een lege geste. Het gaat bovendien om ‘absurd geweld’, zo schrijft Verhoeven. Erger vindt hij “de rechtvaardiging daarvan, waardoor het permanent voortduurt en verheerlijkt wordt als moedig, als offer of als toonbeeld en toppunt van ernst” (L 99-100). De aangekondigde zelfmoord (soms ‘verbloemd’ als aangekondigde euthanasie) heeft iets theatraals. Reduceert de zelfmoordenaar zich dan niet tot een romanpersonage of een figuur in een spektakel? Het gebeurt wel eens dat zo iemand zich een publieke rol aanmeet en van zijn laatste handeling een politiek signaal wenst te maken. Inderdaad, toppunt van ernst en blind voor het morbide van deze groteske enscenering die door het overschrijden van een taboe sensatie zoekt.

De verdediging van de zelfmoord is een ideologische fraseologie die wellicht zelden het reële motief van de zelfmoord is, maar eerder een onderwerp voor een studenten-discussieclub. Er zijn, zo vermoeden we, meer mensen die een einde aan hun leven stellen omdat ze in paniek raken, niet willen lijden of niet willen sterven in afhankelijkheid (‘de anderen niet tot last zijn’). Maar ook hier horen we zelfstandigheid als hoogste norm meeklinken, waardoor lijden ‘mensonwaardig’ heet en afhankelijkheid tot ondeugd wordt gepromoveerd. Opnieuw botsen we op de tegenstrijdigheid. We zouden slechts menswaardig zijn zolang we onze zelfstandigheid, hoe absurd ook door haar onmogelijkheid, kunnen handhaven. We zouden onwaardig worden zodra we lijden en we onze zelfstandigheid

zien verlorengaan – alsof we die autonomie of zelfbepaling ooit zouden hebben gehad. Maar om niet onwaardig te worden, stellen we een einde aan de (vermeende) zelfstandigheid.

Weten we wel goed waarop we aansturen als we deze notie ‘menswaardig sterven’ als een motief voor de moderne euthanasie hanteren?, zo vraagt Luc Ferry zich af bij de recente politieke acties om in Frankrijk euthanasie te legaliseren.<sup>26</sup> Ook hij acht het een verfoeilijke idee om ‘menselijke waardigheid’ normatief te verbinden met zelfstandigheid. Ze doet hem denken aan de walgelijke praktijken van de totalitaire regimes van de jaren dertig en veertig van de vorige eeuw toen autoriteiten meenden dat er geen plaats was voor de gehandicapten, de nutteloze oudjes, de zieken en de zwakzinnigen. In toenemende mate vrezden vandaag ouderen en zwakken gedumpte te worden omdat ze niet beantwoorden aan beelden en verwachtingen van de prestatie maatschappij. Mogen we van humanisten niet iets anders verwachten dan dat ze ‘menselijke waardigheid’ herleiden tot een strijdkreet die past in de activistische cultuur? Is het lijden geen blinde vlek geworden in hun strijd tegen de onderkenning van het christelijke in de Europese cultuur dat nog altijd het primaat van het bezielde zijn boven de zelfstandigheid als bron van menselijke waardigheid stelt? Marc Desmet en Ria Grommen schrijven terecht dat euthanasie een cultureel probleem is (146).

Iets verontrustends is aan de gang. Binnen onze ontkerstenende strategie willen we in een ideologie van de zelfbeschikking de spiritualiteit van het lijden of een ‘uit lijden leren’ (*pathei mathos*) in diskrediet brengen, ontmaskeren als een kwalijk masochisme of als een gevaarlijke onzedelijkheid. Is de ‘mensonwaardigheid van het lijden’ een nieuw dogma? Moeten we ons wreken op wie het onoverkomelijke lijden niet uit de weg wil gaan? Moeten we mensen die een beroep doen op troostende toewijding tot euthanasie aanzetten? Moeten we in onze eigen onmacht om

met lijden om te gaan de noodlijdende eraan herinneren dat hij het ons zo moeilijk maakt? Moeten we de cultuur van de zelfmoord aanhangen als we menen dat de aanvaarding van de machteloosheid niet meer past bij onze tijd? Is het doden het antwoord op het lijden dat we niet willen aanvaarden, want ‘onoplosbaar’?

## De andere dimensie van het leven

*‘De tweede gang der machtige Natuur, het hoofdgerecht  
op ’s levens feest’*

De slaap behoort tot de passieve dimensie van ons bestaan. Over die slaap schrijft Shakespeare lyrisch en veelbetekenend:

Sleep, that knits up the ravell'd sleeve of care  
The death of each day's life, sore labour's bath,  
Balm of hurt minds, great Nature's second course,  
Chief nourisher in life's feast (*Macbeth* 11.2: 36-39a).

Macbeth vermoordt zijn koning en gast tijdens diens slaap. Heiligschennis is dat, want naast die moord op de goede oude Duncan doodt hij, de strijdlustige held van de voorbije dagen, ook de slaap, het zinnebeeld van de machteloosheid en de onschuld. Macbeth maakt van zijn verticale overmacht misbruik om, zich vooroverbuigend, de neerliggende slapende naakte Duncan te overvallen en van het leven te beroven. De activiteit en het geweld van de verticaliteit halen het op de passiviteit en de zwakheid van de horizontaliteit. Dat gebeurt meer.

Wat Shakespeare over de slaap schrijft, kunnen we veruimen en opentrekken naar de sfeer van het pathische, van de receptiviteit voor het andere, van de rustige verwerking van het voorbije. Zij is ook “*great Nature's second course*” en niet het minst “*chief nourisher in life's feast*”, niet alleen de tweede – na een inleidende of voorbereidende – gang die de genereuze natuur ons op de feestdis van het leven biedt. Ze is echter vooral de helende dimensie, het heilzame geschenk *par excellence* dat ons gemoed zo deugddoend weet te voeden. In die passieve sfeer grijpen

we niet zozeer op het leven in, maar zijn we voor de omgeving ontvankelijk, zoals ons gemoed in die begunstigde momenten wanneer “sommige rozengeuren zwevend door de vochtige avondlucht de eigenschap hebben onze neusvleugels te verwijden”.<sup>27</sup>

Het is niet uitsluitend in de slaap dat we van de drukke activiteiten herstellen, ook in het rustgevende dagdromen en mijmeren komen we tot inkeer en rust. Het freudiaanse buiten beschouwing gelaten, is er een dromen dat vrij is van het activistisch fantaseren, het construerend bedenken van utopieën, waarin we onze grenzen te buiten gaan en de werkelijkheid naar onze hand willen zetten. Er is daarentegen een dromen als mijmeren dat ons de gelegenheid geeft langer bij de dingen halt houden, te overwegen wat nu ter zake is of, gewoon, te verwijden in “een wijze van waarnemen die niet in functie staat van enige drang tot ingrijpen of enig gevoel van verantwoordelijkheid ten opzichte van hetgeen waargenomen wordt” (GB 64). We zeggen soms ‘stilstaan’, maar voor die stilte, voor dat oponthoud hoeven we in de fysieke betekenis van het woord niet op beide voeten te blijven staan, ook niet *per se* te gaan liggen. Van belang is dat we in geest en gemoed de activistische houding (de verticaliteit) kunnen opschorten om bij de omgeving te mijmeren (de pathische horizontaliteit). We beseffen dit tijdens die ‘nutteloze’ wandelingen die geen kilometervertende prestaties zijn om onze lichamelijke conditie berekend en meetbaar op peil te houden, ook tijdens die uren dat we ons de tijd gunnen om ons na de maaltijd loom te voelen, en om tijdens een siësta op de bank te liggen dommelen zonder echt te slapen (IN 42) of op een stadsterras bij een frisse chardonnay naar de mensen te kijken. En waarom maken we geen beter gebruik van ons bed? In bed kruipen we toch niet alleen maar om erin te slapen, om er te gehoorzamen aan de nacht, om te zwichten “voor de goddelijke macht van de duisternis” (GG 46). We kunnen er ons – overdag – in verschuilen, zoals kinderen dat onder het bed doen. Daarvoor hoeven

we niet angstig of depressief te zijn. Afgezien van het feit dat het bed die ideale plek is om er – niet alleen in momenten van slapeloosheid – ongestoord te lezen, kunnen we erin wegdromen om er het ontplooiende van de drukke werkdag weer tot zijn plooien te laten komen, en dit tot we voelen dat onze oogleden loodzwaar worden en we zullen inslapen. “*Sore labour’s bath, balm of hurt minds*”, zoals Shakespeare schrijft. Tijdens onze verticale waakzame tijd lopen we kleine kneuzingen op, vermoeien we ons of werken we hardnekkig door tot we niet meer weten waar ons hoofd staat en we niet meer durven twijfelen aan wat we als gemakkelijke vanzelfsprekendheden aannemen. Kennen we niet pas dan de verdwazing van en door het activisme wanneer de vermoeidheid ons velt of ons toch tot enige ‘horizontaliteit’ dwingt? In bed relativiseren we onze zelfstandigheid. Dat lukt ons niet zo maar. Er is immers een drift om door te zetten waardoor we niet bereid zijn onszelf enige vermoeidheid te gunnen. Soms hebben we een of ander ‘ziek zijn’ nodig om te beseffen dat onze zelfstandigheid ons parten speelt, ons bedriegt en ons een dure tol doet betalen. Het gaat dan niet zozeer om een of andere kleine fysieke kwaal die ons enig ongemak bezorgt waarvoor we een arts roepen die ons dringend – technisch – moet genezen. Het gaat veeleer om onze blinde vlek, waartegen geen enkele biopolitiek iets vermag. In deze voor meditatie ontvankelijke sfeer ontdekken we – misschien – wat er aan de hand is.

Een treffend voorbeeld hiervan evocert *Le lit*, een kleine novelle, waarvan Guy de Maupassant de kunst uitstekend beheerste. Aan het woord is een levenslustige vrouw – bedlegerig door een voorbijgaande ongesteldheid – in een brief aan haar vriend, een kapelaan. In haar eeuwenoud bed denkt ze aan de jonge moeder die er haar kind heeft gebaard, ook aan de geliefden die er de tederheid hebben leren kennen als ze elkaar voor het eerst voelen, huid tegen huid in deze levenstabernakel (*tabernacle de la vie*); ze denkt echter ook aan de dood en aan allen die tot

God hun laatste adem hebben opgezonden, misschien in angst of in vreselijke wanhoop, misschien in een pijnlijke doodstrijd of in serene gelatenheid. *Le lit, c'est l'homme*, zo besluit ze, en maakt daarbij de bedenking dat Jezus dan toch niet zo menselijk is want op stro geboren en aan het kruis gestorven, scheen hij geen bed nodig te hebben; daarentegen heeft hij aan de schepselen "hun sponde van zachte rust gelaten".<sup>28</sup>

In bed gebeurt nog iets meer. Vrij van onmiddellijke praktische taken kunnen we er, zoals op een bank of in een sofa voor de open haard, ook mijmeren "dat niet tot doel heeft bepaalde conclusies te bereiken, maar alleen beoogt de verloren intimiteit met de dingen te herstellen" (IV 155). Vanuit het activisme lijkt dit zinloos, alleen vergeten we hierbij dat dit *ritardando* in het denken tussen verleden en toekomst bemiddelt en bijgevolg elementaire noodzakelijkheid is. Het kan helen en ons ontvankelijk houden voor wat ons overkomt. Voor het mijmeren is er enige luciditeit en rust nodig. Zulke stille momenten zijn ook aanwezig in die mijmering waarin we vrij kunnen associëren, de dingen in hun relativiteit (in hun weefsel van relaties) ontdekken. Zo'n mijmering verruimt ons besef van en onze betrokkenheid op de dingen; zij kan het kleine met het grote verbinden. Ze suggereert een creatieve sfeer 'onder' onze eigenlijke lucide ervaring die een reflectie nodig heeft om haar als ervaring te onderkennen, vandaar dat "we alleen kunnen bestuderen wat we eerst gedroomd hebben", schrijft de wetenschapsfilosoof Gaston Bachelard die eraan toevoegt dat de wetenschap zich eerder uit een mijmering (*rêverie*) ontwikkelt dan uit objectieve evidenties.<sup>29</sup>

Kan het bed waarin we ons terugtrekken de plaats zijn waar we piekeren en onze onrust koesteren, ongestoord herinneringen oproepen en ons verdriet verwerken, het is ook de plaats van de introspectie, van het bezinnende denken en het overwegen met zichzelf, ook van het bidden. Misschien wordt er in onze gesecculariseerde tijd zelfs meer in bed gebeden dan in de kerken of in de traditionele bedeplaatsen.

Natuurlijk houden we geen pleidooi voor de slapeloosheid die ongelukkige mensen beroven van elke levensvreugde omdat ze weten dat ze, nooit uitgerust, zich met lagerugpijn de komende dagen alleen maar zwaarmoedig zullen voortsleepen. We kunnen echter wel vermoeden dat sommige mensen in hun bed te weinig wakker liggen en zichzelf nooit de gelegenheid gunnen na te denken. Het is dus niet zo vanzelfsprekend dat alleen de verticale houding op waakzaamheid aanspraak kan maken en dat de horizontale of neerliggende houding slechts het zinnebeeld van de loutere of zelfs lege passiviteit, van het *oblo-movisme* zou zijn.

De horizontale houding is nu niet uitsluitend de positie voor de slaap om voor de daaropvolgende ochtend opnieuw 'jong, fris en krachtig' de problemen van de nieuwe dag aan te kunnen. Horizontaliteit vooronderstelt ook dat we oog hebben voor wat zich rondom ons afspeelt en dat er een horizon is die aan onze omgeving grenzen stelt. Op zich is dat al een bron van verwondering en een uitnodiging tot beschouwelijkheid waarin we bijvoorbeeld overwegen waar we aan toe zijn. Daarom kunnen we hier spreken van een hogere vorm van mentale waakzaamheid, van een levende aandacht. We kijken en luisteren met het innerlijke of tweede oog en oor naar wat we in ons bestaan als werkelijkheid ervaren en waarvoor we ons dankbaar gestemd weten. Voor dit beschouwen gebruiken we ook 'contemplatie', dit passieve denken dat zich openstelt "voor het geschenk, voor het inzicht, dat geen product is van een denkend presenteren, en voor de werkelijkheid die anders is dan verwacht kan worden" (RL 154).

De contemplatie ontkent onze zelfstandigheid niet, integendeel. Hoewel wij haar niet als het einddoel van onze beschouwelijkheid, van onze dromerijen en mijmeringen opvatten, schakelen we haar ook niet uit. We onderkennen eerder haar bezieling dan haar gedrevenheid. We zien haar, ontegensprekelijk aanwezig in de luciditeit van ons denken, in dienst van iets dat zij niet zelf produceert, met

name ontvankelijkheid voor invallen, voor inzichten, verbonden met de verwondering en het kunnen verwijlen. We vooronderstellen of ontdekken die ontvankelijkheid in onze dromerijen en mijmeringen die we helemaal niet kunnen berekenen of programmeren. De contemplatie past in de bereidheid om tot ons te laten komen wat we zelf niet beslissen, construeren of uitlokken. In dit oponthoud van de activistische bedrijvigheid ontvouwt zich een openheid die ons toelaat te kunnen wachten wat naar ons toekomt. Toont zich hier geen wijsheid van het afwachten waarin we niet zozeer aan onze zelfstandigheid verzaken, maar waarin we eerder haar eigenmachtigheid opschorten opdat deze geen hinderpaal zou vormen voor het andere dat we zelf niet kunnen bedenken? Dit hoeft anderzijds niet met zich mee te brengen dat we het oponthoud eindeloos zouden aanhouden. Dat zou ons opnieuw in de zwaarmoedigheid of de wereldverloochening van het *oblomovisme* storten.

### *Een blinde vlek*

Afwachten en verwijlen, dromen en mijmeren, nadenken en stilstaan bij de dingen – hoe eenvoudig en gemakkelijk het ook moge lijken – zijn een voor een houdingen, zelfs activiteiten, waartoe we niet zo maar besluiten, integendeel. Ingekleed in talloze anekdotes, situaties en verhalen domineert immers één idee onze oriëntatie in de wereld: ‘zelfstandig zijn’ en daarin ongehinderd volharden. Deze idee maakt dat we niet onmondig blijven, maar altijd een antwoord klaar (zouden moeten) hebben op vragen en bevelen van de buitenwereld. Deze idee ligt aan de basis van de remedies tegen onze kwetsbaarheid, van onze verdediging tegen de afgunst van anderen en, in de geest van de Franse Revolutie, van onze eis erkend te worden als volwaardige burgers die assertief hun rechten opvorderen.

Ligt nu de eindeloze duurzaamheid in de lijn van onze spreekwoordelijke verticaliteit, die ononderbroken zelf-

standigheid is, zoals gezegd, een onmogelijkheid. Niettemin houden we vast aan haar evidentie en willen we er niet aan tornen, omdat ons leven anders absurd zou zijn. Bij nader toezien blijkt die hardnekkige zelfhandhaving een blinde vlek te verbergen (CG 127-138). Door juist zo rechtlijnig en trots vast te houden aan onze zelfstandigheid, hebben we geen oog voor iets dat niet minder wezenlijk is voor ons bestaan, de dimensie die we met Shakespeare “*Chief nourisher in life’s feast*” noemen. We laten ons verblinden als we ons niet realiseren dat ons compromisloos handhaven van de zelfstandigheid zinloosheid creëert. Dat is de paradox: om het zinloze te vermijden, creëren we zinloosheid, althans als we ‘zelfstandigheid’ als onze regulatieve idee vooropstellen, als we menen onszelf te kunnen poneren en als we autonomie opschroeven tot een absolute waarde. Hoe meer we die zelfstandigheid ernstig nemen en we haar hardnekkig als criterium nemen voor ons menswaardig bestaan, hoe zinlozer we ons leven maken. Waarom? Om de heel eenvoudige, maar o zo moeilijk te aanvaarden en niettemin triviale reden dat we ons leven niet zelf op gang brengen en dat het eindigt – twee hoedanigheden die met de ‘evidentie van de zelfstandigheid’ in tegenspraak zijn.

Kunnen we ons nu over die vanzelfsprekendheid, die al te ernstige zelfstandigheid heen zetten? Zijn we bereid beslissende en vruchtbare vraagtekens te plaatsen bij die dominante en universeel geachte idee dat zelfstandigheid gelijkstaat met menselijke waardigheid? Kunnen we die idee als *dominante* idee opgeven en haar vervangen door de relativerende idee “dat niets minder onze eigen keuze is dan ons leven zelf” (GB 68) en dat het “op de eerste plaats van begin tot einde een geschenk is” (RV 174)? Gemakkelijk is dat niet, want zodra wij ons door onze zelfstandigheid laten leiden, onderwerpen we ons ook aan haar manipulerende eisen. Ze heeft immers een eigen agenda, een eigen logica, een eigen retorica. Gehoorzamen we haar en haar alleen, dan zwichten we voor wat zij tiranniek wil:

doorzetten, doorzetten, doorzetten koste wat het kost. Langs welke sluwe omwegen ook, zij wil zichzelf eendeloos continueren om niet op haar uiteindelijke weerloosheid te botsen, om met zichzelf niet in tegenspraak te zijn. Vanuit zichzelf kan zij zichzelf door niets laten hinderen. 'Niet-doorzetten' behoort niet tot haar logica. In haar ijverig conservatisme en trouw aan haar beginsel, eigenmachtigheid, wil ze zichzelf zijn en zichzelf blijven. Bovendien kent ze niet alleen de drang of drift om zich te handhaven en te bewaren (*conatus essendi*), ze wil ook, als een heel jaloezse godin, oorzaak van zichzelf zijn (*causa sui*). Zij bepaalt wat absurd of zinloos is: datgene wat strijdig is met haar bestaansvoorwaarde, haar zelfbeschikking. Zij is inderdaad een eergierige godin die geen afvalligheid verdraagt. Zijn we haar trouw dan beloont ze ons met de aantrekkelijke vooruitzichten van onze emancipatie, progressie en vervolmaking, zij belooft het einde van onderdrukking, onderwerping en slavernij. Zij verdraagt geen huichelarij, geen inconsequentie, geen schipperen, geen toegevingen aan (andere) hogere machten. Zij gaat de (andere) goden te lijf en motiveert ons om de natuur te onderwerpen opdat die ons zou dienen. Ze is zo aantrekkelijk en verleidelijk als ze ons aanzet alles in het werk te stellen om lijden en dood uit te roeien en ons belooft dat het ons zal lukken ook, want elk teken van onomkeerbare vergankelijkheid zou wijzen op haar uiteindelijke onmacht. Vanuit zichzelf kan zij onmogelijk aanvaarden dat haar project tot mislukken is gedoemd. Nog eerder wil ze dat we, omwille van onze zelfbeschikking, zelfmoord plegen.

Blijven we de godin van de zelfstandigheid onvermoeibaar trouw, gaan we zolang op in de bedwelmende aura van haar glans en schittering, die ons de 'onsterfelijkheid nu' (en niet na lijden en dood) belooft, houden we vast aan die zichzelf bestendige zelfstandigheid, dan koesteren we ook de genoemde blinde vlek. Verstrikt door de charmes van de godin die we als geen ander vereren, hebben we zelfs niet het minste vermoeden dat er een blinde vlek is.

Leven naar de idee van onze volstreckte zelfstandigheid lijkt op de ernst van de reus die niet weet dat hij op lemen voeten staat en toch breedsprakig volhoudt dat aan zijn heerschappij geen einde komt. Het zijn niet de beleidvoerders die ons het potsierlijke hiervan onthullen, wel de eeuwenoude artistieke en literaire verbeelding, van de tragedies van Aischylos en Sophokles tot de novellen van Kafka en de films van Fellini. Zij tonen ons tot welke donquichotterieën we in staat zijn als we die blinde vlek niet onderkennen.

Het is zo moeilijk existentieel weet te hebben van die blinde vlek. Ze is immers een onvermijdelijk product van onszelf, van de opvoeding in de activistische cultuur waartoe we behoren. Zonder project van de zelfstandigheid, kennen we geen menselijk bestaan, dat leert ons dagelijks leven ons, dat betogen de moderne pedagogie en de ontwikkelingspsychologie, dat houdt de humanistische bevrijdingsideologie ons voor. Is die zelfstandigheid een langzaam en moeilijk proces, waarvan we een aantal verworvenheden onmogelijk kunnen missen willen we ooit volwassen worden, het ingaan tegen de onwrikbare agenda, logica en retorica van dit project is niet minder moeilijk. Dit is begrijpelijk, want onze opgang tot volwassenheid leert ons voortdurend – en kan niet anders dan gebieden – dat aarzelen, falen, passief zijn, week en weerloos zijn, ons bestaan absurd maken, met als gevolg dat we angst kennen als we onze kwetsbaarheid en sterfelijkheid onder ogen moeten zien. We moeten, ach, zo vaak op onze hoede zijn.

De verleiding is dan groot om de blinde vlek toe te dekken en om onze hoop te stellen op de genoemde biopolitiek die onze levensloop wil controleren en met een flink aantal jaren kan verlengen, die gelooft dat we – alweer zo zelfstandig – maakbaar zijn (*causa sui*), dat we lijden en pijn kunnen uitroeien. We menen dat al onze problemen een oplossing moeten krijgen. We verhullen de blinde vlek in onze bewondering voor onwaarschijnlijke sportpres-

taties, virtuoze economische en financiële manipulaties, voor 'artistieke stunts' zoals deze van de Australische 'performance kunstenaar' Stelarc, die elektronisch geleide prothesen aan zijn lichaam voegt en zich, aan draden verbonden tussen flatgebouwen, hoog boven straten te kijk geeft. Via *computer games* achten we ons onoverwinnelijk en zijn trots als we iemand met vele jaren overleven.

### *Afleren*

Het getuigt niet van gezond verstand als we elke vorm van verbetering van ons levenslot als misplaatste vooruitgang zouden voorstellen. Er is in de loop van de geschiedenis zoveel gebeurd wat we niet willen missen, omdat het zo waardevol is. Bovendien willen we niet terug naar een tijd die ons vandaag volstrekt oncomfortabel lijkt. Enige kritische waakzaamheid gebiedt ons echter niet al te naïef te zijn en toch te twijfelen aan de zo vaak geponeerde vanzelfsprekendheid dat we, dankzij 'technowetenschappelijke vooruitgang', onze zelfstandigheid almaar door uitbreiden. Enerzijds is zij ons dierbaar, maar anderzijds zadelt ze ons op met een blinde vlek en leven we in een ontkenning waarvan we nauwelijks vermoeden dat zij er is. Als we zonder meer zweren bij de idee van de zelfstandigheid komen we niet in het reine met onze eindigheid en sterfelijkheid.

Dit thema van de verblindings is niet nieuw. Hoe groot, inventief, zelfs moedig en sluw de held in de antieke mythen en tragedies is – daarin verpersoonlijkt hij onze aspiraties –, hij blijft kwetsbaar en weerloos. Met deze held betalen we de onvermijdelijke tol als we argeloos voorbijgaan aan onze eindigheid en sterfelijkheid. De goden houden niet van onze schrandereid, daarom verleiden ze ons om meer te doen dan we eigenlijk aankunnen. Ze laten ons met groot genoegen in de val trappen. Zoals Oedipous kunnen we bij de sfinx onze wijsgerige intelligentie demonstreren. In een handomdraai (of eventueel in een traktaat) lichten we het wezen van de mens toe, maar tege-

lijk blijven we verblind als het om ons eigen bestaan gaat. Zolang de blinde vlek ons geen pijn doet, hebben we geen vermoeden dat we ons op een dwaalweg begeven, maar zolang wij niet het minste vermoeden van een blinde vlek hebben, doet de verblindings ons ook geen pijn – en leren we niet af. Hebben we, als tragische held, de goden nodig die ons op de proef stellen? Komen we slechts dan pas tot inzicht en worden we wijs als de goden ons eerst hebben doen lijden?

Misschien is het ons gegund dat we onze blinde vlek ontdekken als de zelfstandigheid ons een kater bezorgt. In ons onbehagen stellen we vast dat we al te lang in de roes van de vrijheid hebben geleefd, maar toch niet zo autonoom zijn als we ons voorstellen. We kunnen niet nalaten onszelf te poneren en met onze eigenmachtigheid te imponeren, maar uiteindelijk moeten we leren rekening houden met het onwrikbare feit dat we zelf al geponeerd zijn (CG 132). Onze levensloop is voorwaardelijk – de fameuze *condition humaine* – en laat zich niet tot een eigenhandig ‘levensproject’ omtoveren. We herinneren ons uit onze puberteit en uit de soms al te lange postpuberteit, deze heldhaftige periodes van grootse plannen en verwachtingen, hoe weerbarstig onze omgeving kan zijn. We herinneren ons ook die moeilijke tijd waarin we, wat ouder geworden, moeten vaststellen hoe de werkelijkheid zeker niet altijd aan onze wensen wil tegemoet komen en hoe we bovendien rekening moeten houden met hoe we zelf in elkaar steken.

Leren we uit onze mislukkingen en ontgoochelingen? Dat is een gemeenplaats van het gezond verstand, maar ook een eeuwenoude wijsheid, een ‘vertaling’ van *pathei mathos* (leren uit beproeving of lijden), een centrale gedachte in de *Agamemnoon* van Aischylos. In de wat archaische vertaling van P.C. Boutens:

Zeus die paden tot verstand  
Stervelingen leidt,  
Die door lijden leering  
Wettig wijdt:  
In den slaap nog weegt op 't hart  
Angst van wroegings eeuwigwakkre smart,  
Zelfs de onwilligen bereikt bezonnenheid,  
Wel genâ van god die zelf door worstling  
't Statig stuurgestoelt bezeten houdt.<sup>30</sup>

Deze gedachte verliezen we niet uit het oog als we in onze stille angsten hopen dat onze kinderen in hun zoektocht naar vrijheid en zelfstandigheid niet al te veel onherroepelijke dwaasheden uithalen waardoor ze hun toekomst verkwanselen. Dat die jongeren moeten inzien dat ze voor elke verovering en vooruitgang ook nog een tol dienen te betalen, daaraan denken we als opvoeders niet zo vaak, want de zelfstandigheid in de ontplooiing van al onze mogelijkheden is nu eenmaal ook ons ideaal en dus zo heilig.

‘Door lijden leering’ – daarmee begint vandaag geen enkel pedagogisch traktaat. Dat is ‘veel te negatief’, zo zal het wel luiden in de kringen van de anti-autoritaire vernieuwde pedagogiek van het altijd aanmoedigen, van het steeds optimistisch blijven, van het ophemelen van elk succesje, en van het ontkennen en verontschuldigen van elke negativiteit. De idee van ‘opvoeding zonder verbod’, ‘spelend leren’ en ‘onderwijs zonder autoriteit of selectie’ getuigt van idealisme en leidt tot ‘alles moet kunnen’ en tot de idee dat elk pogen een dialectisch moment vormt in de niet aflatende groei in de zelfstandigheid. Dit idealisme, “de hardnekkigheid waarmee men zich verzet tegen wat voor de hand ligt” (RV 96), versterkt de blinde vlek voor de schaduw van de werkelijkheid.

Moeten we, parallel met de leerschool van de vrijheid, niet ook een leerschool van de onvrijheid voorzien? Dat klinkt niet fraai, niettemin moeten we toch nagaan of we niet, naast het vele dat we leren, veel dienen af te leren.

We lopen rechtop, maar mogen we zo in de euforie leven dat we niet zien dat we ook falen, vallen en dus van tijd tot tijd (en zelfs uiteindelijk) moeten gaan liggen? Natuurlijk begint de opvoeding niet met 'afleren' en verbieden. We kunnen kinderen, die hun eerste stappen zetten, niet voortdurend overvallen met de waarschuwing dat ze zullen struikelen. Heel lang wachten we hiermee echter niet, zoals we het ook niet eindeloos uitstellen hen op een gegeven ogenblik de moederborst te weigeren, van hen te eisen dat ze zindelijk worden, hun werkwoorden correct vervoegen en 'alsjeblijf' en 'dankjewel' zeggen. Kinderen wekken, bij elk succes, de indruk dat ze veel of zelfs alles aankunnen. We zijn geen opvoeders als we ze tot kleine helden promoveren en ze in de waan laten dat falen niet voor hen is.

'Door lijden leering' is *ook* een pedagogisch beginsel en het principe bij uitstek om de blinde vlek te ontdekken. Dat onderkennen de meeste culturen die nog aandacht schenken aan geïnstitutionaliseerde initiatierituelen waarin beproevingen een niet te onderschatten rol spelen. Tot die beproevingen behoren onder meer het beangstigen, het pijnigen van de *initiandi*. De novicen krijgen zware lasten opgelegd. Ze gaan de confrontatie aan met de wereld van de doden en van de voorouders, van de goede en de kwade demonen, van de seksualiteit en het enigma van de vruchtbaarheid, opdat de opgroeiende jongens en meisjes de kinderlijke goedgelovigheid van hun eigen almacht zouden afleren. Voor onze cultuur van zelfstandigheid en rationele transparantie van de werkelijkheid, die ook nog de 'amortaliteit' huldigt, is zo'n inwijding in de geheimen van het heilige van die andere wereld, onttrokken aan de eigenmachtigheid van de stervelingen, in strijd met de moeilijk verworven inzichten van de Verlichting, en bijgevolg louter bijgeloof, onzin en zelfs onomwonden sadisme. Wij menen daarentegen dat de wetenschappelijke biologie en psychologie zulke primitieve praktijken al lang hebben ontmaskerd en dat lijden en dood absurd zijn. Daarom

zijn rituele initiaties onverantwoorde handelingen ('middeleeuws') die de ongerepte psyche van het kind belasten of traumatiseren.

Intussen blijven we moeite hebben met de ambivalenties van ons bestaan. We verdringen de dubbelzinnigheid bij het rechtop lopen en 'immer vooruit' kijken. We zijn submanisch in onze ambitie en toekomstplannen. We raken echter ook bedroefd, we weten wat pech is en lopen ontgoochelingen op. We willen gezondheid en vitaliteit, maar minder kwetsbaar en sterfelijk zijn we daarom niet. Aanspraak maken op ambitie, deugdzaamheid, oprechtheid en vitaliteit passen zo goed in wat we vandaag het leerproces van de zelfwaardering noemen. Vragen we ons daarentegen ooit af hoe geloofwaardig en rijk een leven is zonder droefheid en lijden? Moet pijn bij het verlies van een geliefde 'ondraaglijk' heten? Kunnen we achteraf bij hoog en bij laag beweren dat we geen droefheid hadden willen kennen? Kunnen we überhaupt met iemand in alle ernst omgaan als die niet in het minst van droefheid weet heeft?

Een cultuur die uit angst om op het absurde en het zinloze te botsen in haar beschaving en opvoeding geen ambivalenties of negatieve ervaringen weet te aanvaarden en te onderkennen, is gedoemd om zoals de gevangenen in de grot van Plato (*Politeia* 514a-520d; zie ook MG) zichzelf wijs te maken dat ze geen gevangenen zijn en dat ze ook niet met een blinde vlek zitten. Zo'n cultuur beantwoordt haar angst met nog meer productie om de productie, met een nog hogere omzetsnelheid en transport, met nog meer grensverleggende sportprestaties, met meer gedachteloos vertier, meer seksualiteit zonder tederheid en nog meer consumptie van opwekkende, roesverwekkende en verdovende middelen, met meer obsessionele biopolitiek, met meer erkenning van zichzelf en meer miskennis van lijden, ouderdom en dood. We staan hier ver van de pedagogische structuur die ruimte schept voor een initiatie in de negatieve componenten van het bestaan. Natuurlijk is er niets tegen productie, seksualiteit, sport, vermaak en

zelfwaardering. Maar in de context waarin geen ethiek en geen instanties ingaan tegen de mateloosheid en miskenning van de ambivalenties gaan we voorbij aan wat eveneens tot onze werkelijkheid behoort: geboren worden en sterven vormen een geheel in de levensloop, met het welbehagen van onze lichamelijke gaat lijden gepaard, op onze jeugdigheid volgt ouderdom. Uit angst voor het andere raken we hysterisch en inflatoir ‘jong, fris en krachtig’, en willen we ‘immer vooruit’, zoals het klinkt in sommige jeugdliedjes die de vurige volharding en de onverzettelijke wilskracht aanwakkeren. In zo’n cultuur is het bestaan ‘uitzichtloos lijden’.

### *Geen afleren zonder beschouwelijkerheid*

Cornelis Verhoeven herinnert ons aan de manier waarop ons besef van de eigen onmacht een blinde vlek onthult:

Vanzelfsprekendheden worden doorbroken door een schrijnend gevoel van verwondering over een situatie die wij niet voor het eerst zien, maar voor het eerst met andere ogen zien, of waarvan wij zelfs maar vermoeden dat ze, door welk oog dan ook, heel anders gezien zou kunnen worden. De blik, die even ontregeld was, kan in een nieuw spoor komen en een nieuwe structuur scheppen of hij kan in beschouwing blijven verwijlen bij een chaos van mogelijkheden (CG 134).

Hoe komen wij tot inzicht in de crisis? Niet door een of andere schoolse of rationele programmering van onze bedrijvigheden, maar door wat ons overkomt en ons tot scepsis – een ander woord voor beschouwelijkerheid – en verwondering aanzet. Dit vooronderstelt een passiviteit waarin we onderhevig zijn aan wat we niet zelf bepalen en aan wat zich dus aan onze zelfbepaling onttrekt. Is dat nu niet juist datgene waaraan de cultuur van de actie geen plaats wil geven, de blinde vlek van de zelfstandigheid?

Er zijn redenen om aan te nemen dat vroeg of laat onze gecultiveerde verticaliteit van binnenuit openbarst. De onoverkomelijkheid van onze eindigheid die, als we haar verloothenen, ons in tegenspraak met onszelf plaatst, brengt zoiets op gang. We kunnen de illusie koesteren dat we onszelf toebehoren, hoewel er in onze levensloop nooit een moment geweest is waarop we ons onszelf hebben toegeëigend – we zijn niet de oorzaak van onszelf en hebben ons bestaan niet gemaakt. In de zelfmoord, de daad die bij uitstek onze zelfbeschikking moest bevestigen, lukt ons dat minder dan ooit. Lijden, dat in de eerste plaats de passiviteit van het onderhevig zijn aan het andere betekent en niet altijd met hevige pijn gepaard hoeft te gaan, kan onze blinde vlek relativeren. Dit geschiedt wanneer het ons gegeven is dat we het lijden in de context van onze levensloop kunnen plaatsen, dat we in de nabijheid kunnen vertoeven van anderen die ons troost brengen en dat we, tenslotte, het lijden in gelatenheid aanvaarden in onze spiritualiteit en verwondering. Negeren we die passiviteit of kunnen we haar niet aan, dan dreigt de verbittering en de verblindings. Dan doemt ook het gevaar op van de gewelddadige tegenreactie die een einde stelt aan de passiviteit die het andere laat zijn zoals het is en die voor de niet te manipuleren werkelijkheid ontvankelijk blijft. We hebben er al op gewezen dat zelfmoord en actieve euthanasie (nogmaals, duidelijk te onderscheiden van de palliatieve zorg) tot dit geweld behoren.

De beschouwelijkheid die in de passiviteit gedijt, houdt het geweld op afstand, gaat in tegen het activisme en de loutere verticaliteit. Het al besproken afleren is in dit perspectief niet louter negatief, want uiteindelijk een leerschool in de geweldloosheid die gepaard gaat met het beoefenen van de beschouwelijkheid als die “wijze van waarnemen die niet in functie staat van enige drang tot ingrijpen” (GB 64). Zij staat ook niet in functie van een verantwoordelijkheid ten aanzien van dingen die zich aan onze eigenmachtigheid onttrekken. Zij beoefent daarentegen de deugd van

de bedachtzaamheid, verdraagt het stilstaan bij de dingen en bijgevolg ook een verwijlen in het uitstel. Ze laat zich niet verleiden tot de ijver van het ‘doorzetten’. We kunnen daarentegen dat aangename deemoedige gevoel kennen

dat wij uiteindelijk de belangrijkste dingen niet zelf maken of veroveren, maar dat wij die cadeau krijgen, dat we er in hogere mate de verbaasde en kleine getuigen van zijn dan de trotse bewerkers. Ik meen, dat dit gevoel van zeer elementaire aard kan zijn, dat het niets te maken heeft met willoze onderworpenheid aan hogere machten of aan menselijke willekeur en dat mensen die het helemaal niet kennen of het negeren, iets heel elementairs missen, het gevoel voor een verhevenheid buiten ons die ons klein maakt en die elke behoefte aan macht moeiteloos weerlegt (DW 97).

Deemoed is als het ware het bed waarin de beschouwelijkheid zich kan ontvouwen. Het is zelf geen voorwerp van studie of onderzoek naar het menselijk gedrag. We constateren dit gevoel slechts in de beschouwelijkheid waarin we ook onze weekheid vaststellen, aan de macht verzaken en geen gehoor geven aan het verwijt dat we, door te aarzelen of te verwijlen bij wat gegeven is, onze slaagkansen laten verloren gaan en ‘onduidelijkheid’ creëren.

Dit staat haaks op de politieke praktijk die het activisme niet schuwt en er niet voor terugschrikt het geweld ‘er bij’ te nemen als een niet te vermijden neveneffect van een ‘beschavend optreden’. Deze praktijk meent over een ‘vrijkaartje’ te beschikken omdat ze van zichzelf zegt dat ze ‘politieke verantwoordelijkheid’ neemt en bijgevolg meent dat ze niet hoeft stil te staan bij de ellende die ze veroorzaakt. Als ze ons met de gedachte overweldigt dat we geen passiviteit en scepsis – het ‘niets doen’ – mogen aanvaarden of dat we het ‘dreigend onheil’ onmiddellijk met wortel en al moeten uitroeien, dan kunnen we ons veel ‘veroorloven’. Ook hier is de pure activiteit “puur geweld,

(...) een manier van ingrijpen in situaties waarin denken en doen of model en realiteit restloos geïdentificeerd worden” (CG 135).

De onderkenning van de blinde vlek, dankzij de waarschuwing van het (soms toch heel pijnlijke) lijden, zet ons aan tot beschouwelijkheid en “is daarom van zo essentieel belang, omdat zij ons ervan weerhoudt restloos te geloven in de wijze waarop wij de wereld structureren en zo in geweld vervallen” (CG 135). Is dit niet het centrale en massieve thema van de mateloosheid van de grote tragedies, zoals de antieke drama’s van Aischylos en Sophokles, het grootse oeuvre van Shakespeare, met hun uitlopers in hedendaagse films zoals die van Roman Polanski? Het gaat om de *hybris* (overmoed), om de afwezigheid van elke zin voor verhoudingen, die in de ‘geweldige’ architectuur tot schaalverlies leidt. Het gaat ook om de megalomanie in de economische en financiële middens. Het gaat tenslotte om de waanidee van het afgedwongen universalisme die koste wat het kost de menselijke eenheid tot stand wil brengen.<sup>31</sup> Alzo ontkent de moderne activistische mens zijn pathische dimensie, dat wil tegelijk zeggen zijn eindigheid en sterfelijkheid. Verhoeven verwoordt de actualiteit van deze tragedie als volgt:

In de pure activiteit, het blinde activisme, waarvan de grondstellingen zijn dat alles gedaan kan worden wat gedacht kan worden, dat alles gedaan moet worden wat gedaan kan worden en dat het altijd beter is iets te doen dan niets te doen, wordt deze vruchtbare beperking (van de blinde vlek) ontkend. Zij is puur geweld doordat zij elk uitstel en elk middel afwijst: geweld is onmiddellijkheid (CG 135).

De gedachte dat we iets dienen af te leren, is wellicht zo oud als de mensheid. De richtlijnen om ons van allerlei geestelijke gebreken, ingevingen van de duivel of gewone zwakheden te bevrijden zijn talrijk. We treffen ze aan in Freuds

neuroseleer en Marx' kritiek op de burgerlijke ideologie, in Spinoza's stellingen over de menselijke knechtschap (*De servitute humana*) en in de aanbevelingen van de stoïcijnse scholen, in alle religies – en dus niet alleen de christelijke – die hun aanhangers oproepen zich te zuiveren van wat de wereld in lichaam en ziel onrein maakt.

Interessant blijft Sokrates' uitspraak in Plato's *Phaidon* (67e) dat de filosofie een oefening in het sterven is. Zoiets zullen we vandaag in geen enkele filosofiefaculteit horen, tenzij in de afscheidsrede van een hoogbejaarde professor die zich wat laat herinnert dat filosofische problemen geen formele of wetenschappelijke problemen zijn en durft vertellen dat de sterfelijkheid ter sprake brengen wijsgeriger is dan de analyse van een of andere transcendentale logica. Sokrates' gedachte ontdoet de filosofie van haar zelfstandigheid, duidt op een praktische houding, en pleit voor “een poging de dood in te bouwen in het eigen leven”, zonder hiermee de dood te willen sturen. We doen onszelf tekort als we voor de werkelijkheid van onze uiteindelijk onmacht een blinde vlek koesteren. De onderkenning van die onmacht is niet louter negatief:

Onze onmacht betekent ook dat wij overweldigd kunnen worden door bewondering of enthousiasme. Zwichten kan een elementair genoegen zijn (...). Oefenen in de dood is geen verbeterde training voor een toer die wij nooit zullen maken, maar een geduldige aandacht voor de elementaire betekenis van passieve waarden. In onze cultuur zijn die weinig in tel, want die cultuur is activistisch (RV 173).

Oefenen in sterven is een ander woord voor ‘afleren’, ‘reïnigen’, ‘versterven’, zoals het in de christelijke traditie heet, het laten sterven van wat niet ter zake is. Een woord dat in populariteit nog minder hoog scoort is ‘ascese’, wat duidt op uitstel. Op het eerste oog is uitstellen een actieve daad, tegelijk niet de dwaaste strategie om ruimte te creëren voor

bedachtzaamheid. In een opschorting van de actie storten we ons niet hals over kop in een overhaast compromis, in het genot of in het geweld. Ascese is tevens onthechting van het onmiddellijke en creëert een passiviteit waarin we eigen macht temperen en initiatief verschuiven naar later. Wat we op die manier uitstellen stimuleert alweer de beschouwelijkerheid, het wordt “voorwerp van toegespitste aandacht” (DW 411) die zelfs enige discipline vergt. Ook dat is ascese, “de tucht waaraan wij ons onderwerpen om ons te concentreren op een zaak die de moeite waard belooft te zijn” (GB 38) en tegelijk een aanzet is tot de toewijding.

## Toewijding als vervulde vrijheid

### *Vrijheid – waartoe?*

Omdat we moderne mensen zijn, zijn we vrij, en vrij zijn we omdat we ons, alweer als moderne mensen, hebben bevrijd van de zovele zaken die ons binden, kluisteren en vervreemden van onszelf en van onze mogelijkheden. Tot de mogelijkheden die we dienen te ontwikkelen behoren onze besluitvaardigheid, onze eigen keuzes, onze onafhankelijkheid ten aanzien van elke despotische autoriteit, onze zelfbepaling die ons niet langer ondergeschikt maakt aan de noodlottigheid. Tot deze zelfstandigheid zijn we immers opgevoed.

Nee, als moderne mensen willen we geen slachtoffer worden van God of de Natuur, van de Staat of van enige Kerk, van de economische of militaire macht. Nog het minst van al verdragen we dat er iets onverklaarbaars zou zijn waarvoor we dienen te zwichten, zoals het wonderlijke van de werkelijkheid, het heilige en het liefdevolle, maar ook het lijden en het sterven. Aanvaarden we dat kleine kinderen (nog) niet modern zijn, dan laten we wel toe dat ze, tot een bepaalde leeftijd, in Sinterklaas en in de wondere wereld van sprookjes en verhalen geloven. Op een bepaald ogenblik echter achten we de tijd voorbij dat ze hun verbeelding met bijgeloof vervuilen. Vinden we het enerzijds handig dat ze op regendagen voor het scherm opgaan in de spannende avonturen van Aladin of van Mowgli, anderzijds menen we enkele jaren later dat ze met geen irrationele dingen of onwerkelijke verhalen moeten omgaan. Wat rationeel niet te toetsen valt, verdient geen aandacht, want is geen werkelijkheid. 'De tijd om nog in Sinterklaas te geloven is voorbij', wordt dan een verwijt dat we alleen richten tot goedgelovig en naïef gebleven

jongens en meisjes alsof ze argeloos zouden aanvaarden dat het de ooievaars zijn die in een gezin een baby brengen. Van opgroeiende jongeren verwachten we dus niet alleen dat ze leren 'hoe dingen echt (objectief) zijn en hoe ze als dusdanig worden gemaakt', maar dat ze ook afleren om te gaan met wat niet past in het model van de technowetenschappelijkheid, de discipline bij uitstek die voorhoudt hoe de werkelijkheid van de wereld eruitziet en die ons vrij en zelfstandig maakt.

Wat doen we nu met die veroverde vrijheid en zelfstandigheid? Kiezen we de vrijheid omwille van de vrijheid, een vrijheid die we voor altijd willen bewaren? Is dat de optie voor het vrijblijvende?

De cultuur van actie en zelfstandigheid met haar project van leren en afleren vertoont een blinde vlek. Wij hebben geen zicht op de voltooiing van ons eigen project, terwijl we nu verwachten dat wij dat juist in zo'n project zouden verwerkelijken. Naast (of misschien juist door) het feit dat we onszelf weinig ruimte laten voor het ongrijpbare, voor passiviteit en verwondering, zien wij niet dat wij iets voorstaan dat we niet waar kunnen maken en zien we nog minder dat het 'waar willen maken' voor geen sterveling is weggelegd. We genereren uitzichtloosheid en zinloosheid terwijl we die wilden verjagen.

Aanvaarden we in onze scepsis het beginsel van de zelfstandigheid als 'een' bestaansvoorwaarde, tegelijk hopen we niet verstrikt te geraken in haar zelfbegoocheling, niet verblind te worden door de illusie die ze zelf heeft gecreëerd, niet in de val te trappen dat deze bestaansvoorwaarde onze bestemming zou zijn. Dan krijgen we immers de zelfbeschikking koste wat het kost, zoals we die in het geweld voorgesteld als middel en in de heroïsering van de zelfmoord als revolte aantreffen. De idee van de zelfstandigheid bevat de paradox dat zij, in haar radicalisering, in haar tegendeel omslaat.

Deze paradox krijgt er een andere als repliek. Parallel met de verovering van onze zelfstandigheid dienen we af

te leren haar te volgen in haar wollige beloften, in haar al te ernstige pretenties en in haar groteske statussymbolen en hilarische zinnebeelden. In de zelfstandigheid zelf vinden we de dynamiek die tegen haar radicalisering kan ingaan, zodat we samen met het op eigen benen leren staan kunnen afrekenen met het parmantige van die zelfstandigheid. Om ons niet al te hilarisch aan te stellen in onze o zo verticale cultuur, dienen we tijdig van onze wil gebruik te maken om ons te bevrijden van de drukte van het manische activisme. De horizontaliteit nodigt ons dan uit om ook te dromen of te mijmeren, te mediteren en, zoals Verhoeven graag zei, om wat te suffen. Verwondering en scepsis zijn de stille momenten in de ascese als kunst van het uitstel. Ze vormen de bedachtzame aanloop naar een andere betrokkenheid.

### *Een krukje als cadeau*

In een korte toespraak voor pas afgestudeerde studenten geneeskunde durfde de Nijmeegse internist-hematoloog en emeritus hoogleraar Rob Holdrinet het aan de nieuwe artsen te herinneren aan een voor vele mensen, artsen en patiënten, onaangename werkelijkheid: “Geneeskunde begint waar zekerheid eindigt”. Daarom moet de arts optreden als de handcomputer op tilt slaat en wijzen op resterende mogelijkheden. Daarin slaagt hij niet als hij het te druk heeft om voor zijn patiënten tijd vrij te maken, niet zozeer om te branden en te snijden, maar om te luisteren. Zijn korte toespraak sloot Holdrinet af met een gedachte die voor velen nieuw schijnt te zijn, dat we de gezochte tijd niet uit onze handcomputers halen:

Zou ik u vandaag een cadeau moeten geven, dan zou ik u geen handcomputer geven, maar een handzaam krukje. Een handig en veelzeggend instrument om bij uw patiënt te plaatsen. Het ding staat symbool voor een nederig soort dienstbaarheid en stelt ons in staat te zitten en de

tijd te nemen. Tijd om te luisteren, om rustig te onderzoeken en te overwegen. Tijd om te groeien naar een verstandig oordeel. Tijd om te verlichten en te troosten.<sup>32</sup>

In dit verhaal stelt de arts, hoogleraar, specialist niet voor om te gaan staan, integendeel. Hij 'verlaagt' zich, niet om hetgeen hij verdedigt en voorstaat lager in te schatten, maar om rust binnen te brengen in een sfeer waar autoritaire verticaliteit al te gemakkelijk opgang maakt. Om dit laatste is het niet te doen als we willen luisteren, troosten en verlichten. Nauwelijks is er iemand die, rechtopstaand, echt naar een liggende man of vrouw luistert. De rechtopstaande specialist die, omringd door een schare assistenten, in een ziekenhuiskamer geen tijd heeft om te zitten, om zich naar iemand toe te wenden, wacht even, ziet klinisch toe en maakt, na het dicteren van zijn bevindingen, dat hij weg kan, weg van de patiënt die in liggende houding moeite heeft om, afgezien van enkele antwoorden op gerichte vragen, echt iets te zeggen. Onder de klinische blik zwijgt de patiënt meestal, (tenzij hij wat angstig en gespannen manisch gaat praten), want hij voelt zich onderworpen aan het klinisch onderzoek. Deze situatie drukt goed uit wat er aan de hand is. Het woord 'klinisch' komt van het Griekse *klinè*, bed, ziekbed. De klinische blik vraagt zich eigenlijk af in welk bedje de geobserveerde persoon ziek is.

Wat Holdrinet in zijn toespraakje duidelijk maakt, is dat het bezoek van de arts niet zo hoeft te verlopen. Vooreerst zijn er artsen die, zoals de geciteerde hematoloog, aan de notie genees-*kunst* vasthouden om de biologie, chemie en natuurkunde niet te overschatten (52), hun professie beoefenen zonder te beschamen, zonder te onderwerpen, zonder te verontrusten, en niettemin de geduldige aandacht aan te houden. Behoedzaam slagen ze erin hun klinische blik te verhullen of onbevangen op te nemen in het gesprek met de patiënt, zonder de nadrukkelijke objectivering of zonder de al even nadrukkelijke of theatrale empathie. Ze komen op het krukje zitten, aan de rand van het bed. Ze

onderwerpen zichzelf, uiteindelijk voorbij de klinische blik, aan “een nederig soort dienstbaarheid”. Waarom? “Als uiting van respect voor iemands identiteit”, zo schrijft Holdrinet, “uit respect voor de eigen levenssfeer en vooral ook uit respect voor onze werksfeer en het bijzondere karakter van de arts-patiëntrelatie” (77).

Wat we in dit essay over de betekenis en het onbetwistbare belang van het ‘rechttop’ hebben geschreven, krijgt met het voorbeeld van de arts-patiëntrelatie een ruimere dimensie, een oriëntatie waardoor we de betrokkenheid als toewijding ervaren, tegelijk als een wezenlijke dimensie van de ethiek van het goede leven. Hiermee trachten we bovendien een antwoord te geven op de al eerder gestelde vraag, vrijheid en zelfstandigheid – waartoe? Het antwoord heeft eerst nog enkele nadere toelichtingen nodig.

### *Zorg als preoccupatie*

Zodra een kind kan rondlopen, nauwelijks enkele klanken als eerste woorden kan prevelen of uitschateren, de huisgenoten kan duidelijk maken wat het met zijn aanwijzingen verlangt, gaat het ook om met dingen waarvan de betekenis juist in de huiselijke samenhang ontstaat en enige consistentie begint te vertonen. Zo’n kind is bezig en is gepreoccupeerd. Dat wil zeggen dat het aandacht en belangstelling heeft voor dingen die het elke dag opnieuw herkent en manipuleert. Zo weet een kind dat het schoenen heeft; het ‘benoemt’ die door ze aan te wijzen, het moet die schoenen aantrekken om naar buiten te gaan. Terug thuisgekomen trekt het ook zelf zijn schoenen uit. Dat kind verwacht bovendien dat zijn ouders hetzelfde doen. Zo’n wakker kind zal tenslotte de ouders eraan herinneren dat het huis in- en uitlopen gepaard gaat met het aan- en uittrekken van schoenen. Een antwoord geven op de vraag wat schoenen zijn, is – tegen de achtergrond van de zopas geëvoceerde situatie – niet zo eenvoudig. Het volstaat niet te zeggen dat schoenen tot onze kledij behoren en de betekenis en func-

tie hebben onze voeten te beschermen. Een kind denkt (nog) niet in die richting, weet niet wat beschermen wil zeggen en beseft dat ook niet. Niettemin is een kind met schoenen bezig, dingen die het kan aantrekken – wat het soms eindeloos herhaalt – om vervolgens iets te doen: om, bijvoorbeeld, met een van de ouders de deur uit te gaan. Dat is een hele preoccupatie.

Elke ouder kent dit fenomeen. Misschien ziet elke ouder ook dat dit het begin is van een ordenend leerproces waaraan geen einde komt. Het kind leert – al dan niet duurzaam – zorg dragen voor datgene waarmee het vertrouwd is, waarmee het bezig wenst te zijn, waarmee het op de een of andere manier verbonden is in een orde en in de context van zijn alledaagsheid en waardoor het uit dezelfde stoffelijkheid bestaat als de rest van zijn omgeving. Het geheel van deze bedrijvigheden – en er zijn er, niet alleen bij een kind, maar bij elke mens, heel veel – vult het leven van elke dag. Zo'n leven kunnen we, zoals Martin Heidegger doet in *Sein und Zeit*, aanduiden met 'zorgend-in-de-wereld-zijn'. Dit zijn is de grondstructuur van ons bestaan en geen biologisch of vegetatief gedesincarneerd zijn, een van de wereld ont-daan of ont-kleed 'ergens zijn'. Dit 'zorgend zijn' is daarentegen concrete betrokkenheid bij datgene wat via anderen bij de hand is, in relatie met en in een weefsel van dingen in een omgeving die ons omkleedt en ons in een *kosmos* brengt. Daarbuiten kunnen we ons noch onszelf noch enige andere mens als iemand voorstellen. De eerste tekenen hiervan zien we al in de bedrijvigheden van de opgroeiende peuter waarbij het ook hem, tijdens de ontvouwing van zijn zelfstandigheid, altijd om iets gaat. Heidegger formuleert dit kleine gebeuren misschien wat te gecompliceerd, maar bij nader toezien en na een geduldige lectuur is dit niet zo. Als hij stelt dat de mens niet in zichzelf gesloten is, maar ook in kleine aangelegenheden betrokken is op wat zich voordoet, dan beschrijft hij wat wij doen zodra we ontwaken tot we weer inslapen. In ons – per definitie – concrete zijn zijn we altijd *vooruit*. We

reiken “altijd al ‘over onszelf heen’ (...) als zijn in betrekking tot het kunnen-zijn” dat we zelf zijn.<sup>33</sup> Hierin zijn we dus geenszins geïsoleerd, maar in de bemiddeling van de dingen betrokken in een geheel van verwijzingen om er in en met de situatie van mensen en dingen bezig te zijn. Dit is bezorgd zijn om wat ons wordt bezorgd en maakt elke manifeste bezorgdheid verstaanbaar, zowel de enge, berekenende preoccupatie om, economisch en technisch, het bruikbare te onderkennen, als de moreel gewaardeerde bekommernis of toewijding van de mens ten aanzien van de hulpbehoevende. Zorgen heeft dus in de eerste plaats de betekenis van een bedrijvigheid waarin we iets aanleveren, bezorgen, verschaffen, zelfs iets verrichten in de zin van iets tot stand brengen of vervaardigen.

Zorgen of bekommerd zijn is geenszins vrije of ongebonden activiteit, want we situeren onze bedrijvigheid in het perspectief van het andere dan onszelf. We bestaan immers, we treden uit onszelf, we overschrijden of transcenderen in de zin dat we ‘over onszelf heen’ betrokken zijn. Hierbij gaat het zeker niet altijd om iets. Het gaat ook om de ander of om en met anderen, zoals wanneer we ons voor een gezamenlijke taak inzetten. Dit is natuurlijk veelomvattend. Hiertoe behoren immers zowel het politieke bedrijf, de economisch-industriële activiteiten, het wetenschappelijk onderzoek, als het systeem van de sociale voorzieningen, het gezondheidsbeleid, de godsdienstige rituelen, de organisatie van sportwedstrijden. Ja, daartoe behoort ook het oorlog voeren en organiseren van militaire interventies voor het wegwerken van internationale conflicten. Steeds opnieuw zien we in deze preoccupaties de gemeenschappelijke inzet voor een bepaalde zaak, vanuit het gezichtspunt van het eigen bestaan dat we gegarandeerd willen zien.

## *Toewijding*

In onze preoccupaties gaat het om iets, gaat het ook om anderen die we in onze gezamenlijke projecten betrekken. We zijn echter tegelijk bezorgd om onze zelfstandigheid te behouden, want we willen onszelf, onze waardigheid, onze maatschappij, onze cultuur handhaven. Veel uit de cultuur- en kunstgeschiedenis is hiervan een gigantische getuigenis: we blijven voortleven in onze erfing die onze erfgenamen herinnert aan onze onszelf handhavende preoccupaties. Daarvan willen we nooit het einde zien. Vanuit humanistisch gezichtspunt kunnen we tevreden terugblikken, want onze bekommernissen monden uit in heel goed bezig zijn, in het ernstig organiseren en reorganiseren, in het ijverig zijn, in het 'veel doen'. De permanente mobilisering van alle mogelijkheden mag niet stilvallen.

Volstaat dit? We hebben onze scepsis laten blijken, want in deze bedrijvigheid steken ook gestalten van het activisme. In de mateloze radicalisering van haar autonomie en zelfbeschikking tendeert onze beschaving naar zelfoverschatting, naar de ideologie van de amortaliteit en naar de besproken blinde vlek. Ook daarvan getuigt de cultuurgeschiedenis. Vertoont deze preoccupatie geen leemte? Ontbreekt hier niet het surplus van de toewijding?

Toewijding is een van de dierbare woorden van Cornelis Verhoeven (DW 392). Hij ontdekt haar eerder in de bescheidenheid dan in het grote of vrome gebaar. Hij herkent haar in de houding van de arts die, 'gezet op een krukje', kunnen we met Holdrinet zeggen, "helemaal opgaat in het voorwerp van zijn aandacht, een plekje op de arm, het geruis van longen". In zijn eigen filologische sfeer ziet Verhoeven toewijding in het omgaan met varianten van een tekst, "zonder ook maar een moment aan zijn eigen gewicht of belang te denken". In toewijding is dus geen sprake van een zorg voor de eigen zelfstandigheid. We zijn wellicht juist dan iets toegewijd als we, niet langer het slachtoffer van de blinde vlek, iemand moeten tegemoet

komen, wars van elke eigenmachtigheid. Hoewel Verhoeven, naar ons gevoel iets te nadrukkelijk om ons te overtuigen, 'toewijding' van haar historische wortels (devotie, religie en vroomheid) wil losshaken ('ondanks de enigszins religieuze klank...'), ziet hij in haar wel een betrokkenheid op een heilige zaak, iets dat als zodanig onschendbaar is. Hij beklemtoont vooral de wending van het subject naar het object, van de toewijdende houding naar de zaak van toewijding, omdat hij vreest dat eigenbelang de relatie zou komen vertroebelen:

Toewijding is een belangeloze zorg die niet de indruk wekt door iets anders dan het belang van het voorwerp van die zorg geïnspireerd te worden. Dat brengt weer met zich mee, dat het initiatief niet kan uitgaan van dat voorwerp zelf. Toewijding kan, zoals liefde, en in tegenstelling tot verzorging, niet van buiten af worden verplicht of contractueel vastgelegd; of liever: in situaties waarin dat wel het geval lijkt te zijn, zullen wij het woord 'toewijding' vervangen door een woord als 'verzorging'. Merkwaardig is het dus dat zo'n woord meteen zakelijker gaat klinken, terwijl het juist bij toewijding om de zaak gaat. De reden hiervan is, dunkt mij, dat bij de keuze van een ander woord ook het centrum van de aandacht waaruit de toewijding ongedwongen voortkomt, lijkt te worden opgeheven, alsof het iets willekeurig en onberekenbaars zou zijn (DW 392).

Verhoeven wijst terecht zowel op het excentrische karakter van de toewijding als op haar ongedwongenheid en onvoorwaardelijkheid. Dit vooronderstelt natuurlijk een toegewijd subject: *iemand* is iets belangeloos toegewijd. In de inzet vergeet de toegewijde persoon zichzelf, zijn verdienstelijke ijver en zijn zelfstandigheid. Het enige belang is *dat* iemand iets is toegewijd en *dat* het om die zaak gaat – inderdaad: niet willekeurig of onberekenbaar, want wie belooft zich aan iets te wijden, verplicht zich.

‘Plicht’ is nu geen woord dat Verhoeven gemakkelijk gebruikt. In zijn ogen raakt het woord te vlot geassocieerd met de moralistische, parmantige, stoere woorden die hij, soms wat onbesuisd, met de ‘vreselijke jaren dertig’ verbindt, alsof ‘plichtsbeseft’ en ‘wilskracht’ onmiddellijk van een autoritair regime getuigen (DW 485). Omdat we zelfstandig zijn, wordt van ons niet ten onrechte plichtsbeseft verwacht. Als zodanig verraadt plicht niet iets wat van ons van buiten af wordt afgedwongen of ons wordt opgedrongen, integendeel. Verplichten is onszelf tot iets verplichten. Daartoe mobiliseren we onze vrijheid of zelfstandigheid. Niemand kan dat in onze plaats. Nu is het ons niet in de eerste plaats om een (geabstraheerde) plicht te doen waarover wij in een idolatrie van onszelf en van onze zelfstandigheid trots menen te moeten zijn, maar om het ‘wat’ dat ons te doen staat. We zijn geïnteresseerd in de zaak en niet in onszelf, ook niet in onze moed, ons succes, onze verdienstelijkheid of onze wilskracht. We zeggen niet, zoals een kind: ‘kijk eens wat ik kan – zonder handen!’ Mobiliseren we onze vrijheid, dan koesteren we of bewaren we die vrijheid niet om de vrijheid, zodat wij ons ook niet vrijblijvend opstellen en wij onze zelfstandigheid evenmin koste wat het kost willen handhaven. Kant formuleert het heel precies: “waar de zedelijke wet spreekt, is er objectief verder geen sprake van vrije keuze ten aanzien van wat er gedaan moet worden”.<sup>34</sup> We zien hierin een verwantschap met de zakelijkheid die Verhoeven op het oog heeft in zijn visie op ethiek. De vrijheid gaat op in de handeling, of misschien beter: in de goede handeling komt de vrijheid tot haar vervulling, zodat we een einde stellen aan een vrijheid omwille van de vrijheid. Het heilige karakter van de vrijheid bestaat erin dat we haar opheffen, optillen tot een niveau waar ze werkelijkheid sticht. We kunnen dan ook zeggen dat de vrijheid in de handeling geconsacreerd wordt. Dit geldt niet het minst voor de toewijding die juist discreet is en voor het opzichtige terugdeinst – het heilige verdraagt geen profane of publieke glorie. Verhoeven schrijft:

Om mooi en dierbaar te zijn moet een woord verwijzen naar een situatie die boeiend en stichtend, maar vooral ook reëel is. Het grote gebaar is te loos om ook maar iets te raken. En het ontroerende van toegewijde aandacht is dat degene die aandachtig bezig is, helemaal opgaat in het voorwerp van zijn aandacht (...), zonder maar een moment aan zijn eigen gewicht of belang te denken. Mensen die zich verliezen in hun zaak hebben iets vertederends in hun gezicht, bijna zou ik zeggen: iets heiligs. Je moet er naar kijken en je voelt dat het misplaatst zou zijn hen te storen in hun concentratie (DW 392).

Blijven deze beschouwingen niet wat te schroomvallig? De auteur van *Dierbare woorden* schrijft in zijn vreemde argwaan en met zijn “subtiel gevoel voor de hachelijkheid van menselijke contacten” (DW 357) net iets te weinig over ‘iemand toegewijd zijn’. Mag het in de toewijding niet om iemand gaan? Raakt de geliefde persoon ondergeschikt aan de zaak van de toewijding? We kunnen het niet geloven. Gaan we even aan zijn wat bevangen achterdocht voorbij, dan begrijpen we Verhoeven wellicht het best als we inzien dat hij, eigenlijk binnen de fenomenologische methode die het fenomeen zelf tot zijn recht wil laten komen, ter zake wil zijn. In de beschrijving van de toewijding schort hij bijgevolg op wat niet ter zake is, zoals de idealistische en moralistische connotaties die een pretentieuze ‘neerbuigen’ met zich meebrengen. Het gevaar is niet denkbeeldig dat we in onze omgang met mensen niet zozeer hun vrijheid eerbiedigen, maar menen dat we de ander zijn vrijheid moeten *gunnen*, in de zin dat we hem iets geven dat *van ons* komt. De zakelijkheid gebiedt eerst en vooral onderkenning van de eigenheid van de vrijheid als de niet te verzin- nen onvervreembare werkelijkheid van de mens. Die vrijheid construeren we niet en geven we niet door, alsof we een eigenaar zijn van een goed dat vrijheid heet, waarvan we nu een deel doorgeven of schenken aan iemand die nog over geen pakket vrijheid beschikte. Dictators, politici en

kerkvorsten met tirannieke allures, bezorgd om het behoud van hun zelfstandigheid, menen dat ze op die manier vrijheid kunnen beheren om te heersen bij de verdeling van de macht, waarna de onderdanen ontzettend dankbaar moeten zijn. Shakespeare's *King Lear* is hiervan een schoolvoorbeeld.

Verhoeven pleit nu voor zakelijkheid als een van de manieren waarop we iemands onvervreembare vrijheid kunnen respecteren. Zakelijkheid is bovendien de aangegeven houding willen we de ander juist niet tot een middel, tot een gunsteling van onze betrokkenheid herleiden. Tegen deze achtergrond is zij zelfs de manier bij uitstek als we gemeenschappelijke doelen willen formuleren, een politiek beleid of een samenlevingsverband trachten te garanderen. Elke bijkomende fraseologie vertroebelt het beeld. Het klinkt bijvoorbeeld heel nobel dat we in ideologische pamfletten, politieke toespraken of preken op de kansel verkondigen dat we de mens of *onze* mensen centraal stellen – doet een folteraar dat niet ook? Daarmee benoemen we onszelf “tot de instantie die over dat stellen beslist” (ZE 26). In dit paternalisme promoveren we onszelf tot de bron van het altruïsme; we voeden ons met de nood en het lijden van de ander en maken hem ondergeschikt aan ons “te hulp snellende ego. Een verkeerde liberaliteit krijgt hier alle kansen”, schrijft Verhoeven vanuit de scepsis voor de steeds opdoemende dreiging van de eigenmachtigheid die we ons toe-eigenen om, al dan niet bemoeizuchtig of tolerant, de ander ‘zijn’ vrijheid te gunnen (ZE 26).

In dezelfde geest kunnen we begrijpen dat noch onze zelfstandigheid, noch de ‘centraal gestelde ander’ de bron is van moraliteit in het algemeen en van toewijding in het bijzonder. De bron vinden we daarentegen in wat in de plicht of in de toewijding ter zake is. Hiermee schakelen we geen subjectiviteit uit, ook niet haar vrijheid, integendeel, maar onderwerpen we ons aan de georiënteerde vrijheid en aan haar bestemming en doel. Deze werkzame vrijheid vooronderstellen we zowel bij de ander als bij onszelf.

Het is de vrijheid die we, bijvoorbeeld in de per definitie onvoorwaardelijke toewijding, bij onszelf ‘tussen haakjes zetten’ en bij de ander respecteren en niet paternalistisch schenken of zelfgenoegzaam gunnen. Dit is het omgekeerde van het ressentimentvolle standpunt, kenmerkend voor de politieke machtsstrijd, dat de vrijheid van de ander opvat als een ‘stuk vrijheid’ dat hij van ons heeft afgenomen, op ons vrijheidspakket heeft veroverd, waardoor wij dan armer dreigen te worden. De zakelijk onderkende vrijheid van de ander vormt geen bedreiging voor of inperking van onze vrijheid. Vrijheid is daarentegen gedeelde vrijheid, een vrijheid die we meedelen, die we, helemaal niet in mindering gebracht, “aan een ander geven zonder ze zelf te verliezen. Vrijheid is aanstekelijk en het is bevrijdend mensen te ontmoeten die van hun vrijheid genieten en onbekommerd beschikken over hun mogelijkheden” (ZE 28).

Moeten we het hier niet ook over liefde hebben? Niet alle toewijding is liefde zoals we haar in de argeloosheid begrijpen als ‘iemand graag zien’, hoewel we het woord ook gebruiken in ‘liefde opbrengen voor een vak’. Is er liefde zonder toewijding? Ongetwijfeld als we ‘liefde’ uitsluitend opvatten in de demonstratie van de onstuimige emoties of de passionele uitbarstingen en andere vormen van nadrukkelijkheid, zoals, bij een eerste ontmoeting, prompt ‘de liefde bedrijven’ in het natte gras. De toewijding die we echter in de liefde ervaren en ontdekken is veeleer van de orde van de genegenheid en de onvoorwaardelijkheid, en dient zich bescheiden aan, ver weg van ‘gebod en dure plicht’, van “holle declamaties” en “lawaaierige kitsch” (DW 236). In zijn verlangen naar soberheid houdt Verhoeven van de prozaïsche definitie van Spinoza: “Liefde is Blijheid, vergezeld door de voorstelling van een uitwendige oorzaak” (Verhoevens citaat uit de *Ethica* in de vertaling door Nico van Suchtelen). We nemen aan dat die ‘uitwendige oorzaak’ het bestaan van iemand is. In deze elementaire omschrijving is liefde geen macht “die de ander slijmerig inspint en domineert, maar een eenvoudige

blijdschap om het pure feit dat die ander er is”. Dit is de liefde die we toedragen aan een partner, aan kinderen, aan vrienden en aan wie we ons toegewijd weten in de geest van Paulus’ eerste brief aan de Corinthiërs (13:1-13), die onze voorkeur heeft. Deze liefde vormt ook de basis voor de bijzondere toewijding die we trachten te onderhouden in de trouw, die geen louter verbalisme is, maar “moet blijken tegen een beproeving van de vanzelfsprekendheid in (...)” (DW 404). Deze liefde toont zich eveneens in de beschikbaarheid, in de generositeit voor de geliefde ander onvoorwaardelijk tijd vrij te hebben of te maken, niet alleen in de ontspannen momenten (dit kost ons niet veel), maar ook in momenten dat we die ander troosten bij verdriet, in zijn lijden bijstaan, dat we hem (misschien kunnen) sterken in zijn deemoedig aanvaarden van zijn lijden en machteloosheid. Ook ‘barmhartigheid’ is hier op haar plaats, hoewel dit woord stilaan archaïsch klinkt of als ‘archaïsch’ wordt weggewimpeld, omdat het – ten onrechte – tot de paternalistische sfeer behoort of omdat het een religieuze connotatie zou hebben. Hilarisch is nu dat het niet gebruiken of ontkennen van zulke ‘archaïsche’ woorden “op zichzelf al beschouwd kan worden als een progressieve actie of een daad van schijnbare politieke correctheid” (R 32). Barmhartigheid is een geschenk, waarvoor we dankbaar zijn, nooit een recht waartoe we een ander kunnen verplichten. Ook dat lijkt een reden om het woord af te wijzen of te misbruiken, want moderne mensen willen “recht en zelfstandigheid en zij hebben geen zin om daarvoor iemand dankbaar te zijn” (DW 40).

### *Wonen als toewijding*

Er is geen toewijding zonder de vrije deelname aan iets: aan het lot van de ander, aan de betekenis, de schoonheid of de waarde van een ding, aan de bemiddeling van die dingen in hun omgeving. Zo’n toewijding vooronderstelt een betrokkenheid die ons nauw aan het hart ligt. We zijn

deelgenoten aan een gezamenlijk project en blijven niet aan de buitenkant staan. Leven we niet als Oblomov, die kennelijk niemand of niets is toegewijd en elke zakelijkheid uit het oog schijnt te verliezen, dan is het ons misschien gegeven iets wonderlijks mee te maken, zodat we kunnen opstaan, zoals de lamme in *Mattheüs 9:7*, ons bed nemen en naar huis gaan. We geven, met andere woorden, ons bed zijn geëigende plaats en zoeken onze bestemming in de nabijheid van anderen in het gezamenlijke project van het wonen. Niet langer onderhevig aan een spiritueel oblo-movisme, laten we ons door de dingen aanspreken en trekken we naar de plaatsen waar we de bemiddelende dingen zijn toegewijd en de ander kunnen onthalen en ontvangen. Dat is de woning waar we niets – ook niet zelfstandig – zijn zonder de dingen.

De bemiddeling van de dingen, van de zaken waaraan we in grote en kleine gebeurtenissen participeren, van het levensverhaal van de ander die ons dierbaar is en lotgenoot van bij onze geboorte, relativeert onze zelfstandigheid. In zo'n omgeving brengt de opvoeding die in haar authenticiteit de inwijding niet schuwt het spel op gang van aanleren en afleren dat ons de blinde vlek van de zelfstandigheid helpt oplossen in een luciditeit die de toewijding oriënteert. Zonder de passiviteit van beschouwelijkheid en contemplatie verdampt die toewijding in de hitte van het vurig recht op staan. Daarom kan de beschouwelijkheid in ons leven geen ondergeschikte rol spelen, hoewel ze in onze activistische cultuur moeilijk die oriënterende rol krijgt.

Onze levensloop is niet zelfstandig. Ons *curriculum vitae* kennen we slechts vanuit een terugblik die ons alleen een gericht gezichtspunt biedt op een gang van zaken die we niet in de hand hebben of hadden, en die “maar voor een klein deel het resultaat (is) van een uitgestippeld plan” (DW 234). Bovendien ontvouwt de levensloop zich in de bemiddeling van verhalen van andere levens die op hun beurt (en tegelijk) onze vrijheid bemiddelen en verrijken. De levensverhalen, waarvoor we, wellicht in een ondoor-

zichtig mengsel van ambities, dubbelzinnigheden en pre-tenties, een levende aandacht opbrengen, nodigen ons – in het beste geval – uit zorg te dragen voor de ander, voor de dingen, voor het cultureel erfgoed van onze woningen dat we, en evenmin onze medemensen, niet zelf geschapen hebben. Dat historisch (en voor ons persoonlijk steeds tijdelijk) bezit maakt de kern van onze cultuur uit (ZE 30) en vormt de voedingsbodem voor onze identiteit en voor onze levensloop.

Er is een woord dat onze deelname aan de cultuur goed samenvat: wonen. Met een van Verhoevens ‘leermeesters’, Martin Heidegger, zien we in het wonen de belichaming bij uitstek van onze preoccupaties en toewijding die zich niet beperken tot wat zich in ons verblijf in een flat of huis afspeelt. Het komt Heidegger toe dat hij als geen ander in een unieke formulering en – ondanks de beweringen van het tegendeel – zonder misprijzen voor de techniek, de werkzaamheid van het wonen heeft aanvaard als een behoedzaam zorg dragen. Hij kiest hierbij voor het werkwoord *schonen*, wat ook sparen, ontzien en vrij laten betekent. Zo wonen we in weerwil van onze eigenmachtigheid en van onze eigengerechtigheid. De formulering luidt:

In het redden van de aarde, in het ontvangen van de hemel, in het verwachten van de goddelijken, in het begeleiden van de stervelingen komt het wonen tot zijn wezen als het viervoudig verschonen van het *Geviert* (...).<sup>35</sup>

Dit is een geniale verwoording die we bij geen andere wijsgeer hebben gevonden. Zij raakt het hart van de zaak van de toewijding en brengt de te vervullen vrijheid ter sprake. Zij geeft de grondtoon aan van een beschikbaarheid en een dienstbaarheid die zowel onze bedrijvigheid op het oog hebben (redden en begeleiden) als onze passiviteit (ontvangen en verwachten) onderkennen. Het gaat om vier werkwoorden en vier substantieven. Heidegger schrijft *das Geviert*, wat naast het traditionele zinnebeeld

van volledigheid ook op een (feest)vieren duidt. Het gaat bovendien niet om een optelsom, maar om een werkzame samenhang, om de werkzaamheid van de wereld. Daarom schrikt Heidegger er niet voor terug van de wereld, *Welt*, een werkwoord, *welten*, af te leiden. Terecht (ondanks de weerstand van de schoolvossen) schrijft hij dat de wereld werelddt, *die Welt weltet*. De wereld is immers nooit “zo maar”,<sup>36</sup> maar is eigenlijk alleen wereld, als zij als wereld leeft en werkt, *in concreto* bemiddelt in de dingen die voorwerp zijn van onze preoccupatie en van onze toewijding. Zo leven wij ook *als* wereld, *als* wereldlijkheid, zijn wij van dezelfde stoffelijkheid.

Dit laatste belichamen we in ‘het redden van de aarde’, niet de aarde als geografisch of geologisch concept – zo’n concept is secundair – maar de aarde die ons is gegeven en die we dienen en verbeelden in de kunst en in de techniek, in de ervaring van alles wat in concrete gestalten tot ons aards bestaan behoort: van de levende economie tot de praktische gezondheidszorg, van de doorleefde ecologie tot het daadwerkelijke bouwen en wonen, van het erotische en religieuze leven tot de politieke actie en zorg voor de polis, enzovoort. Het is, kortom, de aarde die zowel in haar vreemdheid als in haar herbergzaamheid onze levensloop bemiddelt. Tegelijk maakt dit ‘redden van de aarde’ deel uit van ons ‘begeleiden van de stervelingen’. We zijn niet zo maar ‘levende wezens’, zoals de biologie die bestudeert, maar stervelingen – mensen die, al dan niet duidelijk bewust, hun sterfelijkheid in grote en kleine ervaringen en verhalen beleven, maar eveneens in beeldende kunsten en poëzie, in alledaagse anekdotes en ‘gedragswetenschappelijke’ verhandelingen thematiseren. Dit houdt ook in dat we in falen, gebreken en lijden onze sterfelijkheid en onze toekomstige (en onbekende) dood aanvaarden. Daarom kennen we, naast onze vreugde van de herbergzaamheid, ook droefheid en de droefheid van anderen die we zijn toegewijd. Geleerd door het lijden kunnen we hen misschien troosten en vreugde brengen, althans als ze zich niet – pot-

sierlijk – hebben wijsgemaakt dat zij opstandig moeten zijn tegen de dood en dan eindeloos over hun droevig lot gaan jammeren of beweren dat hun leven slechts een treurige gang is naar het crematorium of het graf.

Maken begeleiden en redden deel uit van onze economische en maatschappelijke bedrijvigheden, we laten ze niet doldraaien in een mateloos of verzelfstandigd activisme als we ook bereid zijn om de ‘hemel’ te ontvangen en op de ‘goddelijken’ te wachten. In het *Geviert* vormen de vier werkwoorden en wat ze in werking brengen een onlosmakelijk geheel. Bijgevolg is er geen redden van de aarde zonder ontvangen en verwachten van wat groter is dan wat wij zelf “in een individueel knuistje kunnen omklemmen” (DW 320). Er is evenmin een begeleiden van stervelingen als we ons laten meeslepen door een eigenge-reid en eigenmachtig handelen, zoals het humanisme van de maakbare mens voorstelt. Er is geen activiteit zonder passiviteit, geen verticaliteit zonder horizontaliteit. Er zijn zowel de circulaire als diagonale verbindingen waardoor het *Geviert* het kruispunt is waarop het leven zich afspeelt, te interpreteren als het milieu,

maar dan op de meest respectvolle manier benaderd als een krachtveld van lijnen waarover mensen niet naar willekeur kunnen beschikken en die eerder hun lot bepalen dan dat zij door mensen als instrument kunnen worden ingezet. Het ‘Geviert’ is geen product van menselijk, technisch ingrijpen, dus ook geen middel dat we aanwenden voor een doel, maar de plaats waar het menselijk bestaan met onvermijdelijke toevalligheid zijn wortels vindt en gecultiveerd wordt.<sup>37</sup>

Er is echter een dimensie van het wonen die Heidegger nauwelijks ter sprake brengt, maar die niettemin aansluit bij het ‘begeleiden van de stervelingen’. Het gaat om de dimensie die het meest de toewijding vertolkt, met name de gastvrijheid met haar implicatie van het onthaal. Naden-

kend over het huis als woning, *la demeure*, situeert Emmanuel Levinas<sup>38</sup> deze dimensie in het kader van een ethische metafysica, waarin hij ons eraan herinnert hoe de tegenwoordigheid van de ander primeert en aan onze vrijheid voorafgaat. Hiermee doorbreekt Levinas twee belangrijke verworvenheden (en illusies) van de humanistische cultuur. Vooreerst heft hij de soevereiniteit van de zelfstandigheid op, vervolgens verlaat hij de geruststellende harmonie van het terugbrengen van het andere naar hetzelfde of van het onbekende naar het bekende, en poneert hij het verlangen van de ander tegen de dwang van onze behoeften.

Nu miskennen we de dynamiek van de woning en de stad, van de maatschappij en de cultuur als we ze niet 'openbreken' voor de onherleidbare eigenheid van het andere dat zich vroeg of laat in zijn weerbarstigheid aan ons opdringt. Miskennen we deze dynamiek dan verliezen we ook onze onoplosbare gevoeligheid, kwetsbaarheid en ontvankelijkheid (of subjectiviteit) uit het oog. Dan raken we opgesloten in onszelf, dan herleiden we de herbergzaamheid tot de inkeer, dan onthalen we geen anderen, dan nodigen we geen gasten uit om aan tafel 'brood en wijn' te delen. Het is daarentegen de geweldloze, *herrschaftsfreie* dynamiek die ons uiteindelijk oriënteert naar de deelname aan de cultuur. Zij redt ons bovendien van onze loutere gebrekkigheid, ze metamorfoseert onze vreemdheid en tilt haar op naar dienstbaarheid, interesse, liefde en rechtvaardigheid – waar we enigszins ter bestemming zijn. In die zin is wonen ethiek en, omgekeerd, is ethiek

de opgave de aarde te bewonen, zich voorlopig een identiteit te geven en te laten geven. Niemand geeft die helemaal zelf en niemand woont alleen. Identiteit als gegeven op zich is absurd. Zij moet worden prijsgegeven om het wonen te leren (...). De vruchteloosheid van de poging om te wonen, zich met zijn substantie en zijn bezit op aarde te vestigen, leidt tot de ontdekking van de belangeloosheid, de feitelijke aanwezige, want met de

niet-identiteit gegeven belangeloosheid als beginsel van een ethische wijze van bestaan te midden van lotgenoten, medeschipbreukelingen. De dialectiek tussen buiten en binnen, waardoor het huis tot stand komt, is er een tussen mij en de ander, die mijn identiteit bevestigt: de ander identificeert mij en maakt mij het wonen mogelijk (IV 110-111).

\*

Ter wereld komen betekent zelfstandig leren zijn, maar de buitenwereld en de levensloop aanvaarden vraagt om de parallelle dat we moeten ophouden te zweren bij die zelfstandigheid – de blinde vlek die we met Verhoeven ter sprake brengen. Helaas verloopt het genoemde ‘afleren’ moeizamer dan de opgang naar de zelfstandigheid en gaat het bij al te ernstige mensen vaak gepaard met een aan het groteske grenzende droefheid, ergernis, ontgoocheling en opstandigheid. Hoewel de beschouwelijkerheid ons historisch aan ‘door lijden leering’ herinnert, zijn wij, moderne humanisten, er maar niet in geslaagd onze *condition humaine* die het leven ook als lijden ziet, ernstig te nemen. Door haar in een activistische biopolitiek te willen beheersen, maken we werk van slechts een dimensie van die *condition humaine*. We interpreteren haar als een streven naar autonomie die we echter niet als een voorwaarde voor de ethiek opvatten, echter wel haastig en ongeduldig als doel, als zelfbeschikking radicaliseren. We stellen deze zelfstandigheid nu voor als een verworvenheid van de *Aufklärung*. Helaas, de Verlichting en de onttovering van de wereld in de secularisatie hebben ons weinig vreugde gebracht. Bovendien staan we, zoals Julia Kristeva opmerkt,<sup>39</sup> met lege handen voor de werkelijkheid van dood en lijden. Vooral in ons (atheïstische) humanisme hebben we de fatale afloop van onze levensloop als ‘absurd’ en ‘mensonwaardig’ ontmaskerd en hebben we nagelaten betekenis en zin te ontdekken in wat ons machteloos maakt, in wat ons over-

komt, alsof een werkelijkheid van het menselijk bestaan aan ons humanisme is voorbijgegaan. Het is alsof we in de beleving en de waardering van het dagelijks leven het dolorisme en een eenzijdige *theologia crucis* van het reformatorische christendom als norm hebben omarmd. Het is alsof we, Spinoza parafraserend, de leuze huldigen: *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed laborare!* (Niet lachen, niet jammeren of verfoeien, maar werken). Nochtans heeft het christendom, toch een essentiële component van de Europese cultuur, iets anders te bieden dan een louter negatief dolorisme. In de westerse wereld is het christendom de enige religie die aan het lijden een plaats weet te geven. Dat wil zeggen dat het christendom het lijden integreert in de pedagogiek van het medelijden (waarvan Christus als Messias of gezalfde op het kruis het type-voorbeeld is) en het in de verrijzenis weet te bevrijden van de 'mensonwaardigheid'. Het christendom kent niet alleen *Golgotha*, maar ook en vooral Pasen en het Pinksterfeest van een gemeenschap die de liefde centraal stelt. Hiermee is het christendom de religie van de verheerlijking van het lichaam, waardoor het in de eerste plaats de vreugde van de (niet eigenmachtige) bevrijding en van de verlossing viert.

Helaas schijnen we niet aan die vreugde te kunnen participeren. We hebben het gevoel dat we de laatste trein van de moderne humanistische inzichten niet mogen missen en dus ook mikken we op die vreugdeloze zelfbeschikking. Houden we onszelf af van het bevrijdende en vreugdevolle lachen? Dat deden we niet in het tijdperk van Erasmus en Rabelais. Vroeger was er voor ons een gelegenheid weggelegd voor de vreugdevolle lach. Als christenen konden we de *risus paschalis* of paaslach beleven waarbij we op de dag van de verrijzenisherdenking lachten om de poets die God de duivel heeft gebakken. God heeft Jezus na zijn kruisdood opgewekt, hem een bezoek aan de hel laten brengen om er onschuldige zielen weg te halen en om ze met hem triomfantelijk te laten verrijzen. Deze *risus paschalis* was lange tijd het zinnebeeld van de bevrijdende lach.

Vandaag lijken we in het kennelijk moe geworden culturele christendom deze vreugde niet meer te kennen, althans niet in Europa, ook niet in die vieringen waarin dankzegging voor het bevrijdende woord het inspirerende motief moet zijn. Vanwaar kunnen we nog enige hoop en vernieuwing verwachten? Niet van de televisieprogramma's die het gebrek aan blijdschap en vreugde in onze cultuur met boertige komedies en hilarische feuilletons trachten te compenseren. We zien ook geen wijsgerige stromingen (die soms als pseudogodsdiensigheid fungeren) om die dimensies van de ernst en de blijdschap in een antropologie te vertolken. De filosofie kent nauwelijks enige ruimte voor de lach en de vreugde, voor de scepsis en de spot. Dankbaarheid is voor filosofen al evenmin een waardig thema. Het is alsof de aarde een diep tranendal *moet* zijn. Een inspirerend antwoord lijkt daarentegen wel te komen van die beschavingen die nog niet alles van een bewarende biopolitiek verwachten en die zich realiseren dat lijden en dood hen niet vreemd kunnen zijn.

Het enige alternatief dat wij in het Westen kennen komt van de kunstenaars, de dichters en schilders, de circus- en theaterartiesten, de cineasten, mimespelers en muzikanten. Hoewel ze in de geest van de moderniteit ook veel 'knarsetanden en wenen' laten zien, laten ze ook de lach en de spot horen. Naast de kennelijk onvermijdelijk geworden blasfemieën, laten ze ook iets anders zien dan het van de kaart vegen van het heilige en het transcendente. Ze tonen ook hoe het bestaan mosterdzaadjes bevat van wat niet in concepten of systemen te beheersen valt. Ze maken gebruik van kennelijk onsterfelijke archaische maar niettemin vruchtbare sporen, om ons beelden en verhalen aan te bieden die ons in hun rijke kleurschakeringen en klankmodaliteiten vertellen hoe elk goed verhaal, hoe elk goed muziekstuk, hoe elk plastisch beeld in zijn beleving een verblijdend begin, een even verblijdend midden en een einde kan kennen. Het is alsof ze, soms ondanks zichzelf, ons tegelijk uitnodigen onze werkelijkheid te lezen als een

woning die we niet mogen zuiveren van haar aardse componenten – van het erotische, kosmische, mystieke en politieke. Deze aardse gegevens verbergen veel ambivalenties, ze belichamen ook de historische ervaring dat we niet echt leven als we in onze levensloop de vreugde ontberen van het wonen als gastvrijheid, herbergzaamheid en toewijding – dus voorbij autonomie en driftige zelfbeschikking.

# Noten

- 1 In dit essay citeren we veel uit het oeuvre van Cornelis Verhoeven. De paginering van de boektitels nemen we op in de tekst. Voor de titels maken we gebruik van afkortingen:
  - CG – *Een cultuur van het geweld. Kritische essays*. Leende: Damon 2000.
  - DW – *Dierbare woorden. Beschouwingen over de woordenschat*. Budel: Damon 2002.
  - GB – *Het gewicht van de buitenstaander*. Bilthoven: Ambo 1972.
  - GG – *Het grote gebeuren*. Utrecht: Ambo 1966.
  - IV – *Inleiding tot de verwondering* (1967). Leende: Damon 1999.
  - L – *Het leedwezen. Beschouwingen over troost en verdriet, leven en dood*. Bilthoven: Ambo 1971.
  - MG – *Mensen in een grot. Beschouwingen over een allegorie van Plato*. Baarn: Ambo 1983.
  - R – *Register. Bedenkingen over woordjes en glossen*. Amsterdam: Van Gennep 1995.
  - RL – *Rondom de leegte* (1965). Best: Damon 1998.
  - RV – *De resten van het vaderschap. Beschouwingen over de levensloop*. Bilthoven: Ambo 1975.
  - VB – *Een vogeltje in mijn buik. De taal van Neeltje en Daan*. Leende: Damon 2000.
  - ZE – *Zakelijkheid en ethiek* (met C. Eijsbouts). Bilthoven: Ambo 1971.
  - ZS – *Zijn en staan. Metaforen van aanwezigheid*. Leende: Damon 1999.Over Cornelis Verhoeven: B. Schomakers (red.), *Over het denken van Cornelis Verhoeven*. Budel: Damon 2003, als ook: W. Derkse, *Verhoeven*. Rotterdam: Lemniscaat 2004.
- 2 S. Kierkegaard, *Wijsgerige kruimels & Het begrip angst* (vertaling J. Sperna Weiland). Baarn: Ambo 1995, p. 192.
- 3 W. Dekkers, *Oprechte vrijheid, De uil van Minerva* 2000-4, p. 206.

- 4 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam 1972, p. 95.
- 5 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 17. Frankfurt: Suhrkamp 1974, p. 151.
- 6 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p. 79.
- 7 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in de vertaling van J. Veenbaas & W. Visser: *Kritiek van de praktische rede*. Amsterdam: Boom 2006, p. 181.
- 8 B. Jager, Het feestelijke en het werkzame lichaam, *De uil van Minerva* 2000-4, p. 226.
- 9 M. Heidegger, *Zijn en tijd* § 41 (in de vertaling van M. Wildschut). Nijmegen: SUN, 1998, p. 248.
- 10 J.-P. Sartre, *Over het existentialisme* (in de vertaling van C. Hendriks). Utrecht: Bruna 1980, p. 61.
- 11 J.-P. Sartre, *Het zijn en het niet. Proeve van een fenomenologische ontologie* (in de vertaling van F. de Haan). Rotterdam: Lemniscaat 2003, p. 769.
- 12 Kant, *Kritiek van de praktische rede*, p. 173.
- 13 J.-P. Sartre, *Over het existentialisme*, pp. 14, 38, 61-62.
- 14 M. Desmet & R. Grommen, *Moe van het moeten kiezen. Op zoek naar een spiritualiteit van de zelfbeschikking*. Tielt: Lannoo 2005, p. 54.
- 15 I.A. Gontsjarov, *Oblomov* (in de vertaling van W. Huisman). Amsterdam: Van Oorschot 1979.
- 16 L. Vandekerckhove (red.), *Max Weber. De protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme*. Leuven-Amersfoort: Acco 1990, p. 35.
- 17 G. Hottois, *Symbool en techniek. Over de technowetenschappelijke mutatie in de westerse cultuur* (in de vertaling van M. van der Marel). Kampen-Kapellen: Kok Agora/Pelckmans 1995, p. 133.
- 18 M. Dekkers, *Lichamelijke oefening*. Amsterdam: Contact 2006.
- 19 M. Foucault, *Histoire de la sexualité* I. *La volonté de savoir*. Parijs: Gallimard 1976, p. 180 (eigen vertaling).
- 20 H. Arendt, *De banaliteit van het kwaad. Een reportage* (in de vertaling van W.J.P. Scholtz). Amsterdam: Moussault 1969, p. 271.

- 21 N. Elias, *De eenzaamheid van stervenden in onze wereld* (in de vertaling van G. van Benthem van den Bergh). Amsterdam: Meulenhoff 1985, p. 30.
- 22 C. Lafontaine, *La société postmortelle. La mort, l'individu et le lien social à l'ère des technosciences*. Parijs: Seuil 2008.
- 23 J.H. van den Berg, *Medische macht en medische ethiek*. Nijkerk: Callenbach 1969.
- 24 J. Améry, *De hand aan zichzelf slaan. Over de gekozen dood* (in de vertaling van T. Pollmann-Vroom). Rotterdam: Kooyker 1978, pp. 108, 110, 121, 139, 159.
- 25 M. Dekkers, *De Vergankelijkheid*. Amsterdam: Contact (Pandora) 2009, p. 15.
- 26 L. Ferry, Euthanasie: sur un prétendu droit de mourir 'dans la dignité', in: *Le Figaro* (27 november 2009).
- 27 M. Proust, *De kant van Swann* (in de vertaling van Th. Cornips). Amsterdam: De Bezige Bij 2009, p. 283.
- 28 G. de Maupassant, *Contes et nouvelles I*. Parijs: Gallimard (Pléiade), 2006, pp. 381-384 (in de vertaling: *Verhalen 1881-1882*. Amsterdam: Veen 1998, pp. 74-77).
- 29 G. Bachelard, *Psychoanalyse van het vuur* (in de vertaling van A. Bakker). Meppel-Amsterdam: Boom 1990, p. 29.
- 30 P.C. Boutens, *Het treurspel van AGAMEMNOON* (Aischylos). Rotterdam: W.L. & J. Brusse 1930, pp. 14-15.
- 31 Zie: L. Kolakowski, The Myth of Human Self-Identity, in: L. Kolakowski & S. Hampshire (red.). *The Socialist Idea*. Londen: Weidenfeld and Nicolson 1974, pp. 18-35.
- 32 R.S.C. Holdrinet, *Dokter worden/Dokter zijn*. Nijmegen: UMC St Radboud 2011, p. 62.
- 33 M. Heidegger, *Zijn en tijd* § 41, p. 248.
- 34 I. Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen* (in de vertaling van J. Veenbaas & W. Visser). Amsterdam: Boom 2009, § 5, p. 99.
- 35 M. Heidegger, *Over denken, bouwen, wonen. Vier essays* (in de vertaling van H.M. Berghe). Nijmegen: SUN 1991, p. 52.
- 36 M. Heidegger, Vom Wesen des Grundes, in: M. Heidegger, *Wegmarken*. Frankfurt: Vittorio Klostermann 1978, p. 162.

- 37 C. Verhoeven, Wonen en thuis zijn. Aantekeningen bij 'Bouwen Wonen Denken' van Martin Heidegger, in: J. De Visscher & R. De Saeger (red.), *Wonen. Architectuur in het denken van Martin Heidegger*. Nijmegen: SUN 1991, p. 112.
- 38 E. Levinas, *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit* (in de vertaling van Th. de Boer en Chr. Bremers). Baarn: Ambo 1987, pp. 176-214.
- 39 J. Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*. Parijs: Bayard 2007, pp. 159-182.

## Eerder verschenen in de reeks

### ANNALEN VAN HET THIJMGENOOTSCHAP

Jaargang 94 (2006), aflevering 1

Martin Buijsen (red.), *Onrechtmatig leven?*

aflevering 2

Palmyre Oomen, Jan Osse & Vincent Kirkels (red.),  
*Cyberspace*

aflevering 3

Rudi te Velde (red.), *Thomas van Aquino. Over waarheid*

aflevering 4 (Thijmessay)

Arnold Heertje, *Echte economie*

Jaargang 95 (2007), aflevering 1

Edith Brugmans, Paul Minderhoud & Joos van Vugt (red.),  
*Mythen en misverstanden over migratie*

aflevering 2

Paul van Tongeren & Karin Pasman-de Roo (red.),  
*Voorbeeldig onderwijs*

aflevering 3

Martin Buijsen, Wim van de Donk & Nicolette van  
Gestel (red.), *Marktwerking versus solidariteit?*

aflevering 4 (Thijmessay)

Jan Thurlings, *Verzet of berusting?*

Jaargang 96 (2008), aflevering 1

Vincent Kirkels (red.), *Oude idealen in de nieuwe zorgmarkt*

aflevering 2

Eelke de Jong, Christina Bode & Edith Brugmans (red.),  
*Voedsel en globalisering*

aflevering 3

Luca Consoli & Rolf Hoekstra (red.),  
*Technologie en mensbeeld*

aflevering 4 (Thijmessay)

Peter J.A.N. Rietbergen,  
*Cultuurwegen, cultuurwerelden. Europa en/in Eurazië*

- Jaargang 97 (2009), aflevering 1  
Edith Brugmans (red.), *De ziel in de literatuur*
- aflevering 2  
Gerard Wiegers & Edith Brugmans (red.), *Onverwachte impressies*
- aflevering 3  
Rudi te Velde & Harm Goris (red.), *Levensbeschouwelijke vorming*
- aflevering 4 (Thijmessay)  
Gerard Visser, *Niets cadeau*
- Jaargang 98 (2010), aflevering 1  
Christina Bode & Luca Consoli (red.), *Oud en Jong*
- aflevering 2  
Sebastiaan Roes, *Cultura animi*
- aflevering 3  
Rudi te Velde (red.), *In het spoor van Plato's Symposium*
- aflevering 4  
Palmyre Oomen, Theo Wobbes, Theo Bemelmans (red.), *Nanotechnologie*
- aflevering 5 (Thijmessay)  
Irene Asscher-Vonk, *Rechtvaardigheid in de arbeidsrelatie*
- Jaargang 99 (2011), aflevering 1  
René Munnik (red.), *God, mens en techniek*
- aflevering 2  
Eelke de Jong (red.), *Wat zegt de crisis over onze moraal?*
- aflevering 3  
Rolf Hoekstra en Eelke de Jong (red.), *Macht en wetenschap*

HET THIJMGENOOTSCHAP – vereniging voor wetenschap en levensbeschouwing – stelt zich ten doel wetenschappelijke reflectie te bevorderen vanuit een christelijk perspectief op ontwikkelingen in cultuur en samenleving.

De vereniging kent:

- een medische afdeling,
- een rechts- en bestuurskundige afdeling,
- een wijsgerige afdeling,
- een afdeling katholieke theologie.

Door lidmaatschap van het Thijmgenootschap

- \* ontvangt u gratis de ‘Annalen van het Thijmgenootschap’ direct bij verschijnen (vier boeken per jaar).
- \* ontvangt u mededelingen over de activiteiten.
- \* ontvangt u uitnodigingen voor de congressen en andere activiteiten.

Zie voor actuele informatie: [www.thijmgenootschap.nl](http://www.thijmgenootschap.nl).

Een lidmaatschap kost € 40,- per jaar, voor echtpaarleden € 45,-.

Voor algemene informatie over het Thijmgenootschap, voor het bestellen van publicaties of voor overige vragen, kunt u zich wenden tot:

Algemeen Secretariaat van het Thijmgenootschap  
prof.mr.drs. J. Sebastiaan L.A.W.B. Roes  
Groesbeekseweg 125 – 6524 CT Nijmegen  
tel.: 024-3611631  
e-mail: [j.roes@jur.ru.nl](mailto:j.roes@jur.ru.nl)

U kunt zich als lid opgeven bij:  
Ledenadministratie van het Thijmgenootschap  
Joh. Vijghstraat 34 – 6524 BT Nijmegen  
e-mail: [thijmgenootschap@ioi.nl](mailto:thijmgenootschap@ioi.nl)

Ook voor (adres)wijzigingen en opzeggingen van uw lidmaatschap en vragen over uw contributie dient u zich te wenden tot de ledenadministratie.

Voor opgave: zie ommezijde.

Naam: Hr/Mw .....

Adres: .....

Postcode en woonplaats: .....

E-mailadres: .....

Eventueel afdeling: .....

Datum: .....

Handtekening: .....