

## 9 Gestalten van de rede: zes benaderingen

|   |     |
|---|-----|
| Filosofische talen  | 95  |
| Een prikbord-overzicht over rede en rationalisering                           | 97  |
| • Wittgenstein/Hacker: <i>Uit de schaduw van Descartes</i>                    | 100 |
| • Arendt: <i>Catastrofes van mens-zijn voorkomen</i>                          | 106 |
| • Williams: <i>Instrumenteel én intrinsiek waar</i>                           | 111 |
| • Taylor: <i>Persoonlijke resonantie als uitweg uit de bevestigingscrisis</i> | 114 |
| • Bieri: <i>Je de vrijheid van persoon-zijn toeëigenen</i> (bijlage)          | 118 |
| • Nussbaum: <i>Sterfelijk denken</i>  | 123 |
| Reflecties  | 130 |

### *Filosofische talen*

Er zijn vele talen in de wereld om je tot die wereld te verhouden. Elke taal heeft een eigen syntax en semantiek, eigen woorden om beweringen te doen over en betekenis te geven aan iets in de wereld om je heen. Met die woorden komen mensen tot overtuigingen over zichzelf in die wereld en over de betekenis van een en ander. Zoals denken. Waarbij ik het met Danto (1998, xviii) eens ben dat wij onder twee soorten relaties met de wereld verbonden zijn: causaliteit en waarheid. Filosofie is slechts één van die talen. Binnen de filosofie 'doen' verschillende filosofen - afhankelijk van de tijd waarin ze leven, van de filosofische traditie en van de onderwerpen waarin ze geïnteresseerd zijn - uitspraken over die wereld en over wat we van onszelf weten en over onszelf denken in die taal. In de beste gevallen ontwikkelen ze een 'eigen' taal, een eigen register, een eigen stijl. Soms voortbouwend op anderen, soms als unieke beginner. Zet in de Engelse, Duitse of Franse taal publicerende filosofen naast elkaar en je ziet hoe dat gebeurt: zet Williams naast Rorty; Hegel naast Schopenhauer; Rousseau naast Diderot. Ze maken, net als in politiek en economie, een ander tot tegenstander. Wat tot verdere aanscherping van de eigen positie en dus van de verschillen leidt (soms tot in het absurde toe). De beste filosofen verplaatsen zich precies en met respect in de positie van de (tegen)ander. Dat leidt tot verheldering, begrip en overeenstemming over de beste argumenten, zelfs wanneer die niet van hen zelf zijn.

In dit hoofdstuk worden verschillende filosofen betrokken bij het onderzoek naar de rede. Ik probeer me hun taal eigen te maken. Filosofen als Taylor, Williams en Hacker beoefenen alle drie een realistische wijsgerige antropologie. De verschillen in hun benaderingen, hun eigen stijl, de filosofen op wiens schouders ze staan, leidt tot de nodige variëteit in gezichtspunten ten aanzien van wat zij onder rede verstaan.

Wijsgerige antropologie betekent, wat betreft de moderne culturele ervaring, dat de alledaagse zaken van menselijk leven in de moderne cultuur centraal staan. De symbolen, waarden en ideeën die in die cultuur de horizon van het vormgeven van het bestaan bepalen, komen erin naar voren: denk aan het zichzelf bepalende subject, gelijkheid, vrijheid en universele rechtvaardigheid, democratie en waarheid van uitspraken. Vooruitgang wordt geboekt dankzij op wetenschap gebaseerde rationele inspanningen om onszelf en ons leven te verbeteren.

Taylor is vanuit de secularisering geïnteresseerd in de christelijke inspiratiebronnen in deze drang vooruit. Hij constateert (1989, 400) o.a. dat onder invloed van die impuls en in het feitelijk verbeteren van levensomstandigheden voor mensen onder leiding van priesters en predikanten, paradoxaal genoeg mensen uit het religieuze geloof werden verdreven.

Williams is met name geïnteresseerd in de liberale inspiratiebronnen van de vooruitgang en in de woorden die mensen onderling nodig hebben om tot een betrouwbare uitwisseling van informatie te komen. Hoe actueel kan een filosofie zijn?

Hacker tenslotte gaat helemaal niet in op inhoudelijke kenmerken van moderne cultuur. Hij reikt slechts de begrippen aan voor een realistische wijsgerige antropologie.

Mij gaat het niet om de vraag welke de juiste filosofische benadering van rede biedt, maar welke taal of stijl mij het meest helpt bij het behandelen van mijn onderwerp. Ik heb de vraag geformuleerd of overschrijding van de actuele culturele drempel tegen de achtergrond van de wisseling van psychologisch naar neurologisch mensbeeld filosofisch te interpreteren is als de overgang naar een draagbare ('wearable') cultuur met erbij passende reflexiviteit. Ik heb ook uitgesproken dat filosofie in het overschrijden van die culturele drempel de rol kan vervullen van een even bescheiden als zelfbewust reflecterende deelnemer in leefwerelden, professionele praktijken en wetenschappen die daar ook mee bezig zijn.

Het resultaat van voorgaande hoofdstukken is (ook) als het met lege handen staan:

- De subject gecentreerde bewustzijnsfilosofie met impliciet geloof in vooruitgang door middel van voortschrijdende redelijkheid is niet houdbaar (ook niet in 'dialectische' vorm);
- De plaats van het over zichzelf terugbuigende subject is ingenomen door het zelfreferentiële systeem (of in een latere uitdrukking van Luhmann: door de structurele koppeling tussen psychisch systeem en sociaal systeem);
- De systeemtheorie is het taalspel door middel waarvan zelfreferentiële systemen de functionele differentiatie en specialisatie voortstuwen en 'waarnemen' door de tweede orde waarnemingen over eerste orde waarnemingen.

Blijven rede en rationalisering (in filosofische zin) nog wel een belangrijk thema?

Er wordt beweerd dat rede en rationalisering onze beste middelen om te leven zijn. Ze worden vergeleken met muziekinstrumenten die beter worden door ze veel te gebruiken. Rede en rationalisering bevorderen onze vaardigheid in consequent denken, in het trekken van conclusies uit redeneringen om het juiste in een bepaalde situatie te kunnen doen. Door oefening ontwikkelt zich dat tot bekwaamheid in mens-zijn (Gerhardt, 1999, 316, 325).

Het onderwerp van dit hoofdstuk is daarom haast synoniem met de geschiedenis van de filosofie. Laatste is tevens een geschiedenis van de lotgevallen van de rede en elke keer weer verrast mijn eigen onwetendheid over beide mij.

Tallose debatten over geest en bewustzijn, over taal en geschiedenis, over systeem en objectiviteit, over waarheid en betekenis dansen op het slappe koord van rede en rationaliteit, dat is gespannen boven de diepe afgrond van (menselijk) leven. Elk van die debatten heeft een eigen regionale geschiedenis, met specifieke sleutelteksten en filosofen die op hoog specialistische wijze met elkaar van mening verschillen. Ze steken nauwelijks hun neus buiten de eigen regio en kennen zelden het debat dat erbuiten plaats vindt. Auteurs rijden onbekommerd op hun eigen spoor heen en weer en doen toch alsof er maar één gemeenschappelijke dienstregeling is (vrij naar Nauta, 1971, 101)

Over rede en rationalisering wordt daarnaast gesproken en gepubliceerd in professionele praktijken in de zorg, het recht, de economie, het onderwijs etc. (kortom in alle belangrijke maatschappelijke subsystemen), bijvoorbeeld op basis van evaluatie- en single case onderzoek om die praktijk te verbeteren. In dit hoofdstuk kijk ik daar allemaal langsheen.

Schrijven over rede en rationalisering vergt een klare geest die, na doorvorsing van het onderwerp, het allemaal overziet. Die over precieze inzichten in de verschillen tussen filosofische posities beschikt en daarna gaat schrijven. In de tijd dat we kunnen uitrekenen (dankzij de Planck observator in de ruimte) dat het heelal niet 13,7 maar 13,8 miljard jaar oud is en dit wereldwijd nieuws is, lees ik toevallig de op astronomie gebaseerde indeling die Schopenhauer van schrijvers maakte (PP II, § 237; *Werke* V, 534). Verlangt niet elke schrijver ernaar als een vaste ster ('Fixstern') te schrijven? En wil niet iedereen vermijden te behoren tot de schrijvers die Schopenhauer betitelt als vallende ster (de snel verdwijnende lichtflits) of als helder zichtbare planeet die eigenlijk een dwaalster is?

Een filosoof als Hacker schrijft als een vaste ster. Voordat het schrijven begint is het veld van grammaticale concepten in kaart gebracht. De lezer hoeft slechts de logisch opgebouwde redenering te volgen. Wat dan nog niet helder is, ligt aan de lezer zelf.

De manier van schrijven van Arendt in *Denken*, contrasteert daar sterk mee. Haar denken en schrijven moeten ontdooien wat aan gedachten bevroren geraakt is. Dat roept (onnodig) veel vragen op. In de afzonderlijke thema's in *Denken* zit veel materiaal en voor de lezer is het lastig om dat er allemaal uit te halen, zegt Heidegger in een brief aan haar. En dat klopt. Als lezer mag je dan iets niet begrijpen.

Het is uitgesloten om te kunnen vertrekken vanuit een compleet overzicht van de in de geschiedenis van de filosofie aanwezige gedaanten van de rede. Er zit niets anders op dan al schrijvend een weg te zoeken in wat onder rede verstaan kan worden. Dat past ook wel bij het streven om een nieuwe deur in mijn hoofd in te bouwen.

Maar: welke auteurs en richtingen in de filosofie kies je dan voor een hoofdstuk als dit?

Behalve door een aantal toevallige, met mijn eigen 'ontwikkeling' verbonden kenmerken, kan ik mij niet echt verantwoorden over de gemaakte keuze van filosofen.

Aan de hand van wat ik zo'n beetje overzie (zie de volgende paragraaf), verdiep ik me verder in zes te onderscheiden filosofische benaderingen. Ik roep nog een keer in herinnering dat het onderwerp rede mij als een van de pijlers van de cultuur van de moderniteit interesseert. Het veronderstelde belang ervan is terug te vinden in de vraag: kunnen rede en rationalisering ons helpen bij het doorbreken van het bureaucratisch regime in organisaties? En bij het vormgeven van ons eigen bestaan in de publieke ruimte? *Waarom* en *hoe* zijn rede en rationalisering daarin van belang? Ik volsta in dit hoofdstuk met het in kaart brengen van elk van de zes filosofen, cq. benaderingen. Maar eerst maak ik een schets van het gebied.

#### *Een prikbord-overzicht*

Tot ver in de 20<sup>e</sup> eeuw domineerden de stemmen van Darwin, Marx en Freud het debat over rede en rationalisering, over vooruitgang in de biologie, de economie en de geestelijke gezondheid.

Inmiddels zijn die drie, hoewel ze nog veel en zelfs weer opnieuw gelezen worden, verstomd.

Uiteraard spelen de bioloog, de econoom en de medicus (neuroloog?) in de 21<sup>e</sup> eeuw onverminderd belangrijke en centrale rollen. Maar de plaats van Darwin, Marx en Freud is ingenomen door meer of minder machtige complexen van 'collectieve individuen'. Achter iemand op de voorgrond werkt nu een heel kennisinstituut of een professionele groep of organisatie. Wordt in die kennisinstituten en organisaties, maar ook op aandelenbeurzen, in sportsectoren, financiële sector, zorg, middenin en buiten Yolo en andere rellen en protesten waarde toegekend aan rede en rationalisering in onze manieren van denken en handelen?

Filosofisch onderzoek naar gedaanten van rede en rationalisering vormt de toetssteen van eerdere kritische beschouwingen en van mijn veronderstelling dat we alleen maar bureaucratische informatie-, besturings- en werkprocessen doorbreken door te leren met behulp van de rede en op rationele wijze andere structuren daarvoor in de plaats te zetten.

Pott (1992, 9, 10) spreekt over een verbreed rationaliteitsconcept: niet meer dat van de zuivere *theoria*, maar 'verankerd in culturele levensvormen en produkt van een praktisch-emotioneel engagement met de wereld'.

Pott ziet het begin van dat rationaliteitsconcept bij Dewey, Heidegger en Wittgenstein.

Het wordt gedeeld door uiteenlopende richtingen in de filosofie van de 20<sup>e</sup> eeuw:

- neo-pragmatisten (Rorty, Kuhn, Toulmin),
- hermeneutisch-fenomenologen (Gadamer, Ricoeur),
- poststructuralisten (Derrida),
- transcendentiaal-pragmatisten (Apel, Habermas).

Daarnaast noemde ik al eerder auteurs die echte specialisten zijn op dit terrein. Neem een voorbeeld als Jon Elster en zijn indrukwekkende reeks artikelen en boeken. Eén van zijn eerste werken *Ulysses and the Sirens* (1979) begint met de bekentenis dat hij twee keer faalde: in romans schrijven, dichter zijn en in wiskundige worden. Aan die twee mislukkingen is te danken dat hij filosoof en sociale wetenschapper werd. Tussen de beide uitersten van fictie en wiskunde in ging hij zich interesseren voor de rationaliteit en irrationaliteit van menselijk gedrag. Elster daalt in *Ulysses* de ladder af van perfecte rationaliteit, naar onvolmaakte en problematische rationaliteit tot aan irrationaliteit. En dat spoor volgt hij verder in *Sour Grapes* (1983), *Solomonic Judgements* (1989) en *Alchemies of the Mind* (1999). In dat laatste boek gaat Elster in op de redelijkheid van emoties.

Elster's boeken en andere publicaties gaan in hoofdzaak over *rational choice* theorie en het methodisch individualisme. Bij zijn, voor een buitenlander uitzonderlijke, toelating tot het Collège de France in 2006, heeft Elster zijn inzichten samengevat. Later verscheen het ook in het Engels als *Reason and Rationality* (2009).

Dit boek is door Wolthuis in *Rechtsfilosofie & Rechtstheorie* (2009/3) gerecenseerd. Volgens Wolthuis delft bij Elster de redelijkheid, in de morele en politieke filosofie beschouwd als een waarde die onafhankelijk is van individuele doelstellingen en waarderingen, het onderspit in de rationaliteit als kenmerk van een individueel keuzeprocess van handelingen die vanuit *overtuigingen* het beste (calculeerbare) resultaat van *verlangens* oplevert. De sociale werkelijkheid is de optelsom van talloze op die wijze door individuen gemaakte keuzes, altijd onder de conditie dat geen enkel individu ooit volledige informatie kan verzamelen.

'Uiteindelijk is Elster's pointe dat het rationeel is om redelijk te schijnen', zegt Wolthuis. Een interessante uitspraak in het licht van organisaties en individuen (sport en doping; industrie en CO2; bureaucratie en cultuurverandering) om hun eigen 'doen alsof' kritisch te evalueren. Of in het licht van de zelfbeschrijvingen over betekenisvol organiseren van de vernieuwende (postbureaucratische) zorgorganisaties die heel goed op conventionele, bureaucratische zorgorganisaties passen. In het publieke domein is redelijkheid volgens Elster een motivatie (emotie en eigenbelang zijn twee andere) om maatschappelijke waardering te krijgen. Is 'betekenisvol organiseren' uitdrukking van zo'n zelfde motivatie?

Op het onderstaande prikbord hangen termen die je tegen kunt komen in de lange geschiedenis van rede en rationaliteit. Er lijkt overeenstemming te zijn over de twee volgende vertrekpunten:

- filosofische teksten over rede en rationalisering gaan over zowel cognitief-instrumentele als over discursieve ('talige') aspecten;
- rede en rationalisering worden ingevuld als *beredeneren* (argument, redenering, betoog) en als *betekenen* (duiding, scène of hoofdstuk, verhaal; Weick, 1995, 178, van handelingen en overtuigingen (beliefs)).

Wie aan filosofie doet, die taal gebruikt (filosofen 'volgt', een marionet is in handen van filosofen die je aan de touwtjes laat trekken, zoals Scheler zei) moet kiezen.

In dit hoofdstuk komen achtereenvolgens de volgende zes benaderingen aan bod:

- |                                     |                     |
|-------------------------------------|---------------------|
| • Grammaticaal realisme             | Wittgenstein/Hacker |
| • Fenomenologie                     | Arendt              |
| • Niet reductionistisch naturalisme | Williams            |
| • Metafysisch realisme              | Taylor              |
| • Descriptieve metafysica           | Bieri               |
| • Retorisch realisme                | Nussbaum            |



Op de lijn met aan de ene kant 'dichtbij de vragen van het bestaan, beantwoordbaar en onbeantwoordbaar' en aan de andere kant 'bord schoonvegen van mislukte conceptualiseringen' ga ik van de eerste uit en zie de tweede als een hulpmiddel in de filosofische activiteit.

Het is niet nodig om filosofie tot laatstgenoemde te beperken.

Je kunt (net als Hacker, Luhmann) voor een formele benadering kiezen om je te ontdoen van de valkuilen waarin rede en rationalisering zich hebben gestort. Maar dat hoeft niet. Zoals Strawson (1954) zegt in zijn bespreking van Wittgenstein's *Philosophical Investigations*, hoeven we onszelf niet de kans te ontnemen om zaken met nieuwe ogen te bekijken omdat de claims van andere metafysica's 'over the top' waren. Of eenvoudiger, met Arendt (en Schopenhauer), meegaan in de gedachte dat metafysische misvattingen beantwoorden aan fundamentele ervaringen van mens-zijn (2012, 51). Metafysische misvattingen zijn materiaal waaruit we kunnen leren wat het betekent om te denken (o.c., 40).

Elke hiernavolgende paragraaf over een filosoof en filosofische benadering heeft een identieke opzet. Behalve bij Arendt (§ 2), omdat ik daar mijn bijdrage aan *Ondertussen in organisaties*, voorzover dat over Arendt gaat, eerst uitgebreid toelicht en verbeter.

De opzet is als volgt:

*Inleiding.*

*Over rede en rationalisering.*

*Waardering.*

---

## 1 Wittgenstein/Hacker: *Uit de schaduw van Descartes*

P.M.S. Hacker, *Human Nature: The Categorical Framework* (2007; pb 2010)<sup>1</sup>

### *Inleiding*

Je kunt het best beginnen met een filosoof die de misvattingen omtrent rede en rationalisering, de tekortkomingen van de bewustzijnsfilosofie die daaraan ten grondslag liggen, radicaal wil uit roeien. Hacker helpt mij (net als Luhmann) beseffen wat het betekent om 'een nieuwe deur in je hoofd in te bouwen'. Hoe gemakkelijker dat is gezegd dan gedaan. Maar het loont de moeite om een nieuwe deur te openen voor grammaticale analyses over het categoriale kader van mens-zijn.

Hacker's boek is geschreven vanuit het dictum: 'one does not have to see what one says before one can say what one thinks' (Hacker, 2010, 268).

Bij Hacker dient filosofie als 'the tribunal of sense, for both science and common discourse' (Hacker, 2010, 75). Elk concept van het categoriale kader van zijn wijsgerige antropologie wordt nauwgezet ontgaan van de lange schaduwen die de Cartesiaanse bewustzijnsfilosofie er nog steeds over heen werpt. Want Descartes' begrip van geest en van het mentale ('res cogitans') 'still bedevils contemporary thought' (24).

Die bewustzijnsfilosofie is in de woorden en beweringen over mens zijn ('human being') gaan zitten en leidt tot onzin. Zowel in de filosofische als in de psychologische en neurowetenschappelijke erfenamen ervan. Onzin tot in de analytische traditie zelf toe: bijvoorbeeld in oorverdovend stilzwijgen van hemzelf over het lichaam (268), of in de behandeling van het persoonsbegrip (310, 312). Hacker is ook meedogenloos over eigen 'fouten'.

Tijdens het tribunaal spreekt Hacker onverbidelijke oordelen uit. Veel zeggende uitdrukkingen als 'The Cartesian road to nowhere', 'This passage is subtly mistaken', 'But this is misleading',

---

<sup>1</sup> Zie ook bijlage waarin het tweede deel (*The Intellectual Powers*) van Hacker's wijsgerig antropologische trilogie (deel drie moet nog verschijnen) aan bod komt.

'entangled in web of words', 'confused residue of the Platonic/Augustinian/Cartesian tradition', 'the idiom is a quagmire in the jungle of grammar' komen voorbij. Ze laten geen misverstand ontstaan over wat hier gebeurt. De wegen van denken, voelen en handelen zijn door het bewustzijnsidoom overwoekerd geraakt en recente reizigers hebben wegwijzers geplaatst die je de verkeerde kant opsturen. Hacker kapt de overgroeiingen weg en verwijdert de misleidende wegwijzers, zoals Wittgenstein het bord schoon veegde van Cartesiaanse doctrines. Echter: 'The thickets through which we must find a pathway are dense' (270).

Hacker beschouwt dit wijsgerig antropologische project als een vorm van theoretische arbeid, want filosofie is geen praktische activiteit (12). Maar ze leidt niet tot een theorie over de aard van mens zijn. Wat er aan de concepten recht wordt gezet, is voor ons, als *homo loquens*, als concepten hanterende, zelf bewuste, rationele wezens wel van groot belang.

'( ) their use is partly constitutive of what they can also be invoked to describe. The availability of these concepts *gives shape* to our subjective experience, for it is by their use, in the first person, that we are able to *give it articulate expression*' (5). 'Concepts are best thought of as no more than abstractions from the use of words' (16).

Waarom moet het filosofisch onderzoek van mens-zijn grammaticaal of conceptueel zijn? Omdat mensen nu eenmaal (rede, zelf bewustzijn, reflectie) een 'concept-employing character' hebben. Wie dat tot zich laat doordringen ziet hoe andere benaderingen in de filosofie tot onnodige problemen leiden. De gebruikte taal lijkt een beschrijving van 'de re' noodzakelijkheden te geven. Nader beschouwd vanuit de conceptuele analyse zijn de gebruikte woorden slechts voorschriften (regels) om te beschrijven hoe de dingen zijn (7, 8; 'constitutive'). Die woorden kun je goed of fout gebruiken, daar draait het om.

Hacker beperkt zich net als Wittgenstein tot conceptuele analyse: ze levert geen nieuwe feiten op over de wereld, noch theorieën die we kunnen toetsen. In die zin dus geen kennis maar slechts begrip over de wijze waarop we over onszelf denken en over de wereld waarin we leven.

Door nauwgezette logisch-grammaticale analyse van concepten die filosofen sinds Plato en Aristoteles gewend zijn te gebruiken, en die sinds Kant's kritieken in de filosofie bovenaan staan (substantie, oorzaken, krachten, handelen etc.), ontdoet Hacker ze van Cartesiaanse invloeden. Hij doorbreekt de sterke dualistische lijn van Plato tot Descartes ten gunste van een monistische lijn die van Wittgenstein tot Aristoteles terugloopt. Na de grammaticale analyse blijft van allerlei onnodige filosofische misvattingen, zoals de vraag hoe het lichaam dat wij zijn, gerelateerd is aan de geest die wij hebben, of van het 'self' (266) dat als innerlijk subject, 'as a noun designating an entity' wordt voorgesteld, niks overeind.

Het is niet zo erg om van een verkeerd ingeslagen weg terug te keren. Ook Hacker is wel eens voor de verleiding gezwich om het lichaam als voertuig van het handelen te bestempelen (278). Zo gemakkelijk ga je mee in het verkeerde taalgebruik waar de schaduw van Descartes overheen hangt. Ook anderen ziet hij op dwalingen terugkomen.

Zoals Wiggins op Aristoteles' *hylemorfe* (stof/vorm) uitgangspunt (276). Mede daarom laat Hacker dat uitgangspunt in zijn analyse van het substantiebeprip (dat steunt op Wiggins) aan het begin van zijn boek al los. Vervolgens sluit hij, net als Wittgenstein, toch bij Aristoteles aan als nauwkeurige observator van 'wat er gezegd wordt'.

'What we are concerned with is isolating a category of nouns and noun phrases that play an important and distinctive role in our conceptual scheme – not with identifying the ultimate structure and constituents of reality, as was Aristotle. But precisely because Aristotle typically began his reflections with meticulous observations on 'what is said', his ideas shed valuable light on *our* present concerns, and provide a convenient point of departure for my purposes' (30).

### Over rede en rationalisering

In aansluiting op het voorgaande kom je bij Hacker uit bij zijn grammaticale analyse over redenen en over het verklaren van menselijk handelen.

‘What is distinctive of humanity is the rational *psuchē* – the ability to reason and to act for reasons’ (256).

‘( ) explanation in terms of reasons and motives is distinctive of human behaviour’ (6).

Mensen beschikken als rationele dieren over de eigenschap van de *rede*, zo is in het schema (1.1. op p. 3) te zien.

*Redeneren* is een kracht (108, 199), een operatie die tussen overwegingen (‘grounds’) aan de ene en conclusies aan de andere kant in ligt en redenen verschaft waarom en waarvoor iets beweerd of gedaan wordt (199).

‘In sincerely giving his reason, A provides *others* with an interpretation of his behaviour’ (223).

De eigenschap ‘rede’ wordt (202) uiteengelegd in de geschiktheid van mensen als rationele dieren om *redenen aan te leren* (‘apprehend’; voor het geloof in hoe dingen zijn, voor het willen van doeleinden, voor gevoelens en voor activiteit en passiviteit) en in de *geschiktheid in het kunnen redeneren* (deductief en niet deductief – weer onder te verdelen in inductief en niet inductief). Hoe gemankeerd die redeneringen ook kunnen zijn, ze blijven voor elk mens-zijn ‘corollaries of our being language-users’ (203).

Hoe staat het met de schaduw van Descartes die valt over rede en redeneren?

Rede (op feiten gebaseerde redenen) wordt (‘res cogitans’) ten onrechte als entiteit gezien. Dat is net zo misleidend en vruchteloos als de vraag wat overtuiging voor soort entiteit is. Dat zijn beide namelijk niet (209). Het is beter om de vraag te stellen hoe we de term rede gebruiken en in welke behoeften dat voorziet. Hacker somt een hele reeks van verklaringscategorieën van gedrag op waarin de verschillende eigenschappen van mensen en de complexiteit van vele sociale leefvormen en instituties tot uitdrukking komen. De meest onderscheidende categorie van verklaring daarbinnen is het opsommen van redenen waarom actoren iets bepaalds dachten, voelden of deden (215).

#### Voorbeeld van Hacker’s werkwijze

Overwegingen – redeneringen – conclusies

‘I’m going to V’

‘Why are you going to V?’

‘In order to W’

‘What do you want W for?’

‘Because W is fun’

Hier hebben we het begin van redeneren en van het geven van redenen

Eerst brengt Hacker de variëteit aan beschikbare verklaringen van menselijk gedrag ter sprake. Hoe interessant elk van die zeven ook is (219) aan de categorie van het verklaren (van gedrag) in termen van redenen komt zo’n voorname positie toe, dat daar een aparte paragraaf aan wordt besteed.

Op analytisch-genetische wijze keren we terug naar het begin van redenen en van het geven van redenen (om elkaar te begrijpen), waarin ook het begrip oprechtheid (223) mee loopt. Maar het doel ervan is toch vooral om duidelijk te maken dat je op geen enkele wijze door introspectief waarnemen redenen aan het werk kunt zien (224).

Waarom? ‘( ) introspection is not a form of observation, and reasons don’t ‘work’ – they are neither causal agents nor mental events’.



Dat brengt Hacker bij de hardnekkige causale mythologieën die om het redelijk handelen van mensen, als vorm van teleologisch gedrag, heen zijn komen hangen. Zelfs wanneer, achteraf terug kijkend, redenen gegeven worden.

Ook op het punt van verwarring over redenen als oorzaken en verklaringen in termen van redenen als een vorm van causaal verklaren (226) valt de lange schaduw van Descartes.

Redenen zijn geen oorzaken. Het verklaren in termen van redenen zien als een vorm van causaal verklaren en de claim dat redenen combinaties zijn van overtuigingen en verlangens worden beide door Hacker van hun redelijkheid ontdaan.

Iemands redenen kennen voor wat hij deed, geeft ons een idiografisch en geen nomothetisch beeld. We komen te weten welke afwegingen iemand maakt en welke overwegingen hem tot actie brengen.

‘We can see the extent of his rationality and the degree of his reasonableness, as well as the values for the sake of which he is prone to action’ (232).

Daardoor zijn we niet alleen in staat een oordeel te vormen over iemand’s handelingen maar ook over zijn karakter. Verklaringen in termen van actor’s redenen stellen ons in staat om onze mede mensen als *personen* (in een moreel perspectief) te begrijpen.

Het soms moeten balanceren van redenen brengt existentiële keuzen met zich mee (210). Het concept ‘existentie’ komt helaas niet in dit boek voor, evenmin als het concept ‘rationalisering’.

#### *Waardering*

De grammaticale analyse *is* het toepassen van redenen en het redeneren in de filosofie.

Ze zijn niet alleen identiek. Ze zijn tevens uitdrukking van het meest ultieme mens-zijn. Het rationele dier specificeert als *homo loquens* de regels waaraan hij zichzelf voortaan in het redeneren kan houden om onnodige misverstanden (onzin) in de wederzijdse afstemming tussen mensen te voorkomen.

Filosofie als grammaticale analyse kan (ten opzichte van andere filosofische benaderingen van mens-zijn) gezien worden als voorbeeld voor de rede en het redeneren in andere praktische en theoretische domeinen (alle andere taalspelen in levensvormen). Het redeneren overwint Descartes’ *cogito* in onze eigen rede.

De kern van Hacker’s aanpak is het specificeren van het juiste gebruik van concepten (zoals substantie, causaliteit etc.) in de filosofie. Zijn grammaticale werkwijze is identiek aan wat onder rede en redeneren is verstaan – in het domein van de filosofie. Filosofie is de kunst van de rede en het redeneren om de grammaticale regels te specificeren voor het gebruiken van alle begrippen in de filosofie.

De grammaticale analyse in dit boek van negen basisconcepten waarmee filosofen over de aard van mens-zijn redeneren, verwijdert een groot aantal onnodige beweringen uit de geschiedenis van de filosofie. Verlost ons van schijnredeneringen en schijninzichten. Voortaan doen we er goed aan om ons eerst te vergewissen van de grammaticale regels die gelden voor het gebruik van die basisconcepten en daar Hacker op na te slaan.

Hacker zal zeggen dat aan de hand van deze werkwijze er nog een immense hoeveelheid overhangend struweel verwijderd moet worden. De grammaticale analyse duurt voort. De grammaticale analyse biedt een nieuw zeker en vast punt van waar uit filosofen te vertrekken hebben.

Het fundament daarvoor legt Hacker in dit eerste deel van zijn wijsgerige antropologie. Dat is een geweldige opbrengst waar geen filosoof nog omheen kan. Dat is ook niet de verdienste van Hacker alleen, maar – vanaf Wittgenstein – van een hele reeks analytisch-hermeneutische taal filosofen die eraan werken, elkaars fouten corrigeren en zo verder komen.

Hacker's wijsgerige antropologie, zijn grammaticale analyse van concepten als 'zelf' en lichaam, geest of persoon, zijn niet zonder belang voor het psychologische mensbeeld zoals dat aan bod komt in eerdere hoofdstukken. Net zo fel bestrijdt Hacker de lange schaduwen van Descartes in neurowetenschappelijke teksten (253). Dus raakt deze benadering ook mijn veronderstelling van een neurologisch mensbeeld.

Misschien moet de gedachte over psychologisch en neurologisch mensbeeld herzien worden vanuit de vraag of daar nog een schaduw van Descartes overheen hangt. In hoeverre aan die mensbeelden 'de re' kenmerken worden toegekend, die grammaticaal analytisch onderzocht moeten worden als regels voor het juiste gebruik van woorden. Vanaf nu moet daarmee rekening worden gehouden in het denken over mensbeelden als 'one way screens' waarin we onze individuele en collectieve ervaringen reflecteren en vormgeven.

Is het logisch-grammaticaal 'reinigen' van de regels voor het gebruik van concepten (zoals 'self') zelf onderdeel van (her)structurering van onze culturele ervaring? Gereinigde gebruiksregels veranderen immers de wijze waarop de concepten waarin we over onszelf denken en over de wereld waarin we leven, tot dan toe zijn gebruikt?

Ondanks alle inspanning door mensen als Hacker en andere grammaticaal realisten is nog lang niet alle overhangend struweel weggekapt. Maar is dat nodig? Moeten alle gebruikte woorden die het pad aan het oog onttrekken of minder toegankelijk maken, worden verwijderd om op zinvolle wijze aan filosofie te kunnen doen?

Dat we niet kunnen zien waar het pad naartoe gaat, kan zelfs aantrekkelijk zijn. Om goede redenen. Montaigne was al zo verlicht om te weten dat het vinden van vaste punten maar beter gecombineerd kan worden met een voortgaande vloeiendheid ten aanzien van wat tijdens het leven op ons af komt. Zo zit het leven van begin tot eind nou eenmaal in elkaar. Dan is deze ene vorm van redeneren die voldoet aan het filosofisch woordenboek van de grammaticale analyse, niet voor alles en altijd de meest geschikte norm. Het evolutionair talig rationele dier dat de rede en redeneren gebruikt om nieuwe vaste punten te vinden die ons verlossen van schijnvragen en vraagstukken, kan niet zonder vloeiende, vooralsnog of misschien wel eeuwig onzuivere begrippen.

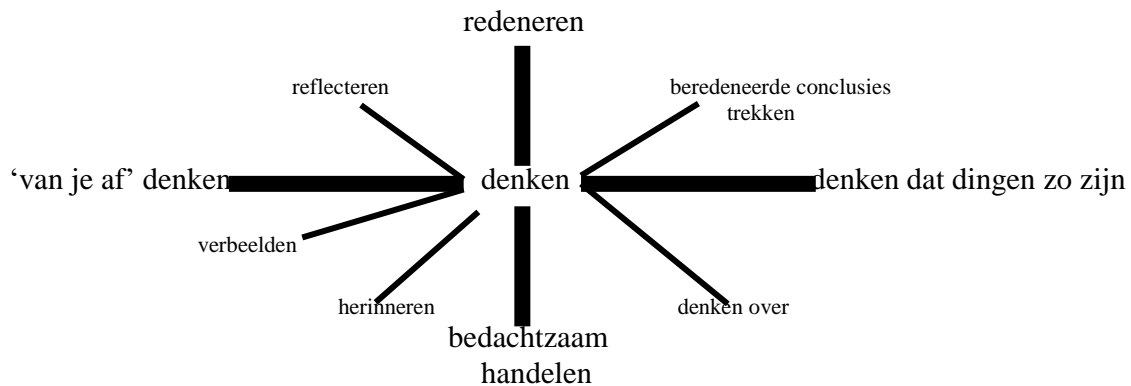
We kunnen dus in het (filosofisch) redeneren niet nalaten om de grammaticale regels, deze filosofie als woordenboek, te gebruiken die ons bevrijdt van schijnproblemen waarmee de *homo loquens* zich, door identificatie van de rede en het redeneren met de 'res cogitans', heeft opgezadeld én ruimte houden voor overwoekeringen die ons wel aanstaan of ons omringen (in de zin van Jaspers 'omvatten'). Wellicht hebben Arendt (en Schopenhauer) ook wel een punt met de gedachte dat metafysische misvattingen beantwoorden aan fundamentele ervaringen van mens-zijn (2012, 51). Metafysische misvattingen zijn materiaal waaruit we kunnen leren wat het betekent om te denken (o.c., 40).

### **Bijlage** *Grammaticale analyse van denken*

Vanuit Hacker's interpretatie van Wittgenstein kun je ook 'denken' grammaticaal analyseren. Wat Hacker in *The Intellectual Powers* over denken zegt is niet los te zien van wat hij eerder zegt over de betekenis van woorden, zoals weergegeven in figuur 3.4 (o.c. 134) en in lijst 3.1 (o.c., 135). Voor elk woord is er een nexus van betekenis en gebruik, daarop legt Hacker het accent.

Op de door Hacker voortgebrachte landkaart van de intellectuele vermogens nemen de concepten denken en kennen de vooraanstaande positie in die overeenkomt met het belang ervan in de filosofiegeschiedenis

Hacker brengt alle met denken in verband te brengen uitdrukkingen bij elkaar en legt ze nog verder uiteen in subprocessen (die laatste laat ik hier weg, zie figuur 10.2, o.c. 363). Ik reproduceer onderstaand slechts de belangrijkste ‘variëcentra’.



Denken kan met rationeel oplossen van problemen (reasoning) en het beredeneerd trekken van conclusies (taking a cogitative stand) worden geassocieerd. Maar het kan (tegen de klok in) ook gaan ‘verschuiven’ van reflecteren (reflecting) naar van je af of op ijle hoogte denken (musing) en van daar, bijvoorbeeld als je er met berekenen niet meer uitkomt, naar het je verbeelden van nieuwe mogelijkheden (imagining). Maar je kunt ook denken in de zin van geloven dat iets het geval is (thinking things to be so) en iets kan je ertoe brengen om je te herinneren wat er gebeurde (remembering). Zoals je ook iets bedachtzaam (of juist gedachteloos) kunt doen (acting with thought) of aan iets kunt denken in termen van iets anders (thinking of).

De nauwgezette behandeling van deze ‘variëcentra’ in bovenstaande figuur plaveit de weg voor Hacker om de misverstanden aan te pakken dat:

1. denken een activiteit is,
2. we *in* iets denken (ideeën, woorden of concepten),
3. er een taal van denken is en tot slot om
4. de neiging te bedwingen om ‘innerlijk leven’ op een verkeerde wijze voor te stellen.

Ik ga hier alleen in op het misverstand denken als een activiteit van de geest of het brein op te vatten. Dat is toch wel de grootste fout die je volgens Hacker kunt maken.

Denken als een activiteit opvatten houdt in (*kenmerken*) dat de denker (in de geest of in het brein) eerst bewerkingen in beelden of in non-verbale concepten uitvoert en daarna de gedachten uitdrukt door ze te vertalen in woord-taal.

Eerder zagen we dit al voorbijkomen als het overbieden van Kant’s Copernicaanse wending, dus is het geen verrassing dat in deze grammaticale analyse dit argument terugkeert.

Wittgenstein en Hacker zetten een grote streep (o.c. 375) door deze opvatting van denken als activiteit. Allerlei diepzinnig lijkende en niet-triviale misverstanden (zie de andere drie punten) die filosofen door de opvatting over filosofisch denken als activiteit (met *die kenmerken*) hebben voortgebracht, worden eveneens verwijderd.

---

## 2 Arendt: *Catastrofes van mens-zijn voorkomen*

Arendt, *Denken* (2012). Film van Von Trotta over Arendt.

Borren (2012) Zie ook Jaspers in volgende hoofdstukken

### *Inleiding*

In een bijdrage aan *Ondertussen in organisaties* (van Oss en van 't Hek, 2012) heb ik het werk van Arendt gebruikt om in te gaan op het sociale Ondertussen.

In die bijdrage koppel ik de *ambigüiteit* van 'terugtrekken uit en toebehoren aan' de wereld der verschijnselen aan wat Arendt onder *handelen* verstaat. Zo zegt Arendt dat niet zelf. Zij zegt namelijk dat de *paradox* van 'toebehoren aan en terugtrekken uit' bij *denken* hoort.

Ofwel: ik heb de vrijheid genomen om de *paradox* om te zetten in *ambigüiteit* en ben van *denken* doorgeschakeld naar *handelen*. Een dubbele kunstgreep die ik in mijn bijdrage niet verder heb uitgelegd. Dat wil ik in deze paragraaf achteraf alsnog doen. Daarom begin ik daarmee. Daarna ga ik in op rede en rationalisering en sluit deze paragraaf af met een waardering.

### *Paradox van denken en ambigüiteit van handelen*

Waarom heb ik de *paradox* van *denken* omgezet in de *ambigüiteit* van *handelen*? Allereerst om een opportunistische reden. Vóór de paragraaf over Arendt en het sociale Ondertussen is Merleau-Ponty en het individuele Ondertussen behandeld. Hij gebruikt het woord ambigüiteit (vreemd en vertrouwd) dat het lichaam-subject kenmerkt. Ik wilde de overgang van het individuele naar het sociale Ondertussen voor de lezer gemakkelijk houden door bij Arendt datzelfde woord ambigüiteit (in plaats van paradox) te gebruiken. De ruimte ontbrak om daarnaast ook nog uitleg te geven over het overschakelen van de paradox van *denken* naar de ambigüiteit van *handelen* (want die twee zijn wel degelijk tegengesteld). Mij leek de filosofische schade van de kunstgreep aanvaardbaar. Maar het klopt natuurlijk niet. Hoe zit het dan wel?

Mijn interpretatie van Arendt steunt op haar boek *Denken*. Het is één zich ontwikkelende gedachtegang van een filosofe die veel redenen heeft om zichzelf in elk geval niet meer zo te noemen. *Denken* brengt de paradox van toebehoren aan en terugtrekken uit de wereld der verschijnselen aan het licht. Taminiaux (2000, 160) zegt dat en De Schutter en Peeters zeggen hem dat na in hun Inleiding bij de nieuwe vertaling van *Denken* (2012, 22). De paradox van denken ontmantelt de metafysische dwalingen in de lange geschiedenis van de filosofie. Haar filosofie is in die zin anti-metafysisch.

Wat is er mis met metafysici? Zij trekken zich terug uit de wereld der verschijnselen en scheppen met hun denken een eigen wereld die ze vervolgens verzelfstandigen als de 'echte' wereld tegenover de wereld van de schijn. Ten onrechte. We zijn altijd onderdeel van de wereld der verschijnselen, waarin we zelf een verschijnsel zijn, waarin we tegelijk waarnemen en worden waargenomen.

Maar wat moeten we dan met al die dwalingen, al die metafysica's uit de geschiedenis van de filosofie? vraagt Arendt zich af. Ook daar levert deze paradox van denken de oplossing. De paradox van het denken verzoent ons met de onvermijdelijkheid van dergelijke metafysische dwalingen (250, 251).

Nu kunnen we met Arendt naar de verhouding van denken en handelen gaan kijken.

Denken en handelen verschillen, zegt Arendt in navolging van Aristoteles (252). Denken houdt zich niet bezig met bijzonderheden, handelen wel (253). Hegel maakt een kolossale fout door denken als handelen te zien (128).

Maar denken kan wel een soort handelen worden (244). Denken en handelen gaan namelijk beide op unieke en voor mensen kenmerkende wijze, over *betekenis* en over *spreken*.

Als denken door dit gedeelde, uniek menselijke kenmerk (*betekenis, spreken*) een soort handelen kan worden, kan de paradox van denken ook worden voorgesteld als ambiguïteit in het handelen. Dacht ik destijds bij het schrijven van mijn bijdrage.

Handelen en spreken hebben de verschijningsruimte, de ruimte tussen mensen, de openbaarheid, nodig anders kunnen ze niet eens plaatsvinden (106). Het *toebehoren aan* gaat over elk individu die zich in een publieke ruimte moet begeven (in de pluraliteit) om te kunnen handelen, spreken, betekenis geven. En behoort zo tot de wereld van verschijnselen die nooit verlaten kan worden. Echter: de hardnekkige vraagstukken die door 'betekenis geven' ontstaan, zijn niet enkel met het verstand op te lossen. Evenmin slagen we er in ze als betekenisloos van het bord te vegen (76). Hooguit kunnen we vaststellen of het om authentieke of inauthentieke vormen van schijn gaat, of ze inherent zijn aan de *paradoxe* conditie van elk levend wezen (77).

Het *terugtrekken* uit die verschijningsruimte is zowel individuatie (aan andere mensen gelijk en verschillend zijn, *déze mens zijn*), als het door middel van onbeantwoorbare vragen stellen (denken) je feitelijk verweren tegen gedachteloos zijn. Denken stelt open voor 'de ontstoffelijkte kwintessens van het in leven zijn' (243), voor 'de geluidloze dialoog tussen mij en mezelf', en is 'een altijd aanwezig vermogen in iedereen'. Wie denkt, leert kritisch om te gaan met de metafysische *misvattingen* die je als overgeleverde of opgelegde betekenissen (gestructureerde culturele ervaring) geneigd bent te gebruiken in het handelen.

In de filosofie heeft de door het denken blootgelegde paradox van 'toebehoren aan en terugtrekken uit' de wereld der verschijnselen een andere functie dan in het alledaagse handelen. De paradox ontmantelt de metafysische misvattingen (266) waarin filosofie zichzelf verabsoluteert als kennis van eeuwige waarheden (verwarring van denken en kennen, van rede en verstand, van betekenis en kennis/waarheid; 42, 43) en meent zich (contemplatief) van de wereld van de verschijnselen te kunnen los maken. Maar metafysische dwalingen zijn en blijven wel authentieke ervaringen van het denkende ego (250). Hoe ga je daarmee om?

Voor handelende mensen in praktijken 'werkt' de paradox van denken anders dan voor filosofen, die er, zoals ik heb laten zien, door hen zelf geproduceerde metafysische misvattingen mee kunnen corrigeren. Hoe dan?

Dankzij het buiten de orde van de wereld der verschijnselen gaan van het denken (249), zie je bij Socrates bij uitstek (Taminiaux, 167) hoe dat denken zijn *vita activa*, meer specifiek, zijn handelen ('doof voor alle verzoeken') onderbreekt en op die wijze een thuisloos (51) deel van de wereld van de verschijnselen (toebehoren) uit maakt.

Socrates wordt door Arendt als voorbeeld gebruikt; als het dan voor hem geldt, geldt het voor ons allemaal, heb ik gedacht. Het is altijd een iemand die actief handelt, betekenis geeft en kan ophouden gedachteloos te zijn. Iemand die tegen anderen (in de publieke ruimte) of zichzelf (in de innerlijke dialoog) over die betekenis *spreekt* en daardoor de ervaring in de wereld der verschijnselen duidt waartoe hij behoort en er nooit aan ontsnapt (gezond verstand). Bij het verschijnsel onder verschijnselen zijn hoort een onnadenkend meegesleept worden in wat anderen doen en geloven. *Denken* is dagelijks nodig tegen de gedachteloosheid. In de tijd van het proces tegen Eichmann dat Arendt volgde voor de New Yorker, vergde zulk denken moed. Dat vergt het nog steeds.

Want denken heeft consequenties. Zij die denken worden onherroepelijk uit hun schuilplaats verdreven als ze weigeren mee te doen met de anderen en dat maakt van denken een soort handelen (244). Daar komt nog een andere mentale activiteit bij: oordelen over *bijzonderheden*. De betreffende passage (244, 245) legt precies uit hoe het oordelen, nevenproduct van het bevrijdende effect van het denken, het denken realiseert, het denken zichtbaar maakt in de wereld der verschijnselen, 'waar ik nooit alleen ben en het altijd te druk heb om na te denken. De wind van het denken manifesteert zich niet in kennis, maar in het vermogen om juist van

verkeerd, mooi van lelijk te onderscheiden. En dit kan, op de zeldzame momenten dat het er werkelijk om gaat, inderdaad catastrofes voorkomen, minstens voor het zelf'.

#### *Over rede en rationalisering*

Deze toelichting op de uitgevoerde kunstgreep (het omzetten van de paradox van denken in de ambiguïteit van handelen) in mijn bijdrage aan *Ondertussen in de organisatie* is meteen ook nuttig voor Arendt's standpunt over rede en over rationalisering. Haar narratieve filosofie richt zich op de uitzonderlijkheid van menselijk leven. Nà de historische catastrofe die de wereld en zij zelf mee maakten. Nà alle, eeuwenlang door de filosofie in omloop gebrachte metafysica's die mensen op zoveel dwaalwegen leiden in het antwoord op de vraag 'hoe te leven?' Ze heeft besef van tenminste het einde van zulke metafysica's en wellicht van de filosofie zelf. Maar ook beseft ze dat die metafysica's er voor het denken nog steeds toe doen.

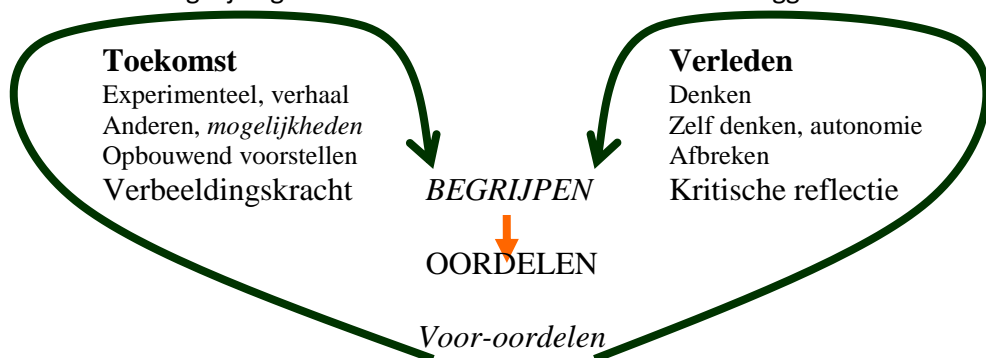
Met haar onvoltooide trilogie over denken, willen en oordelen zoekt Arendt - aansluitend bij Kant's onderscheid tussen rede en verstand - een eigen weg op het terrein waar ook Jaspers, Heidegger en Wittgenstein zich begaven. Ook vind je bepaalde kenmerken van Schopenhauer en Nietzsche terug. Schopenhauer heeft de metafysische behoefte van mensen belicht en pleit voor een empirische metafysica. Nietzsche, die de metafysica wil overwinnen, pleit ervoor om de metafysische misvattingen als de beste resultaten van het menselijk vernuft te blijven zien en waarderen (Van Nierop, 1981, 30, 31 in zijn inleiding bij Schopenhauer, *De wereld een hel*). Op dezelfde wijze gebruikt Arendt de metafysische misvattingen als materiaal: ze zijn de enige aanwijzingen waarover we beschikken om ons enig idee te vormen van wat denken betekent voor hen die zich ermee inlaten (*Denken*, 40). In taal, het medium van het denken, worden begrippen, uitspraken, definities en doctrines bevroren. De onzichtbare wind van het denken ontdooit deze bevroren gedachte-woorden weer (224).

Voor het kennen van wat ons in de waarneming gegeven is, gebruiken we ons verstand. In ware kennis, in uitspraken die bewijsbaar waar zijn, bevroren we wat we weten over het bestaan van iets. Denken daarentegen houdt zich niet bezig met de vraag of iets bestaat. Dat wordt altijd onproblematisch aangenomen; denken vraagt zich af *wat het bestaan van iets betekent* (o.c., 91). Waarom is dit onderscheid tussen rede (of denken) en verstand (of kennen), en het uit elkaar houden van betekenis en waarheid, zo belangrijk? Tot de uitzonderlijkheid van menselijk leven behoort het stellen van onbeantwoorbare betekenisvragen. Mensen zijn vragende wezens. Daarom gaan achter de cognitieve vragen waarop mensen door middel van het verstand antwoorden vinden, altijd onbeantwoorbare vragen schuil (o.c., 91). En dat moet zo blijven, wil het verstand kunnen blijven zorgen voor de kennis waarop beschavingen gebouwd zijn. 'In deze zin is de rede de a priori voorwaarde voor het verstand en van de kennis' (o.c., 97). Omdat het denken over betekenis gaat, laat het niets tastbaars achter. En dat brengt mensen in de verleiding om de scheidslijn tussen denken en kennis uit te wissen. Ook omdat het denken, als speculatieve activiteit buiten de wereld van de verschijnselen, uiteraard zin én onzin, betekenis én betekenisloosheid kan produceren. En dat ook doet.

In de uitzonderlijkheid die het menselijk leven kenmerkt is daarmee het belang dat Arendt aan denken toekent moeilijk te negeren. Zelfs als historische gebeurtenissen je ongelijk lijken te geven, zelfs wanneer men in wetenschap en filosofie geneigd is de scheidslijn tussen rede en verstand te verwaarlozen en daarmee de a priori voorwaarde die de rede vormt voor het kennen. Wie mensen als betekenis gevend en vragend wezen uitwist, reduceert de beschaving die mensen kunnen bouwen.

| Kennen                         | Denken  |
|--------------------------------|---|
| ‘Verstand’                     | ‘Vernunft’  |
| Waarheid                       | Betekenis   |
| Intellect                      | Rede  |
| Concept                        | Woord   |
| Begeerte om te weten           | Behoefte om te denken (reflectie)   |
| Argumenten, redeneringen       | Speculatie (verbeelding)<br>Verhalen  |
| Bijzonderheden van het gekende | Algemeen (onkenbaar maar van het grootste belang voor leven; het afwezige aanwezig stellen) |

Gezien het al eerder genoemde belang van het oordelen, waarin het denken zich realiseert is het artikel van Borren (2012) interessant. Tot de kern teruggebracht betekent oordelen het maken van onderscheidingen (o.c., 7), *common sense* is er de enige basis voor. Elk expliciet en gearticuleerd oordeel en begrijpen begint met onze alledaagse ervaring, het moet nog een hele weg afleggen om ‘verstaan’ en oordeel te worden. Voor de wijze waarop Arendt dat ziet maakt Borren een vergelijking met de hermeneutische cirkel van Heidegger en Gadamer.



Op basis van haar artikel heb ik bovenstaande figuur geconstrueerd als de weg van de voor-oordelen (gezond verstand) naar begrijpen en oordelen. Door twee circulaire processen van enerzijds verbeeldingskracht en anderzijds kritische reflectie wordt de loutere partijdigheid, subjectiviteit en onmededeelbaarheid van de smaak (het voor-oordeel, gezond verstand) overwonnen. De beide circulaire processen zijn naar situatie en context verschillend inzetbaar. Op een bepaalde manier is dat een weg van de rede.

Arendt vindt dat de 20<sup>e</sup> eeuwse totalitaire ervaring (van fascisme, stalinisme etc.) de beslissende en definitieve morele breuk met de traditie – die al met het begin van de moderniteit is ingetreden - aan het licht brengt. Geen enkel referentiekader (geloof, traditie) biedt nog algemene regels om gebeurtenissen en situaties, die per definitie singulier en nieuw zijn als uitkomsten van handelen en spreken, te begrijpen en te beoordelen. Maar dat biedt voordelen. De breuk maakt voortaan een ‘denken zonder leuningen’ mogelijk en zonder vooraf gegeven algemene beoordelingsregels kan misschien beter recht worden gedaan aan elke specifieke situatie en de veranderlijkheid ervan.

#### Waardering

Er zijn nogal wat metafysica's, er zijn nogal wat dwaalwegen bewandeld waar historische gebeurtenissen uit zijn voortgekomen die goed en kwaad brachten, mooi en lelijk waren. Arendt laat zich daardoor niet van de wijs brengen, terwijl ze toch in de wereld van de verschijnselen zelf heel wat heeft meegemaakt. Ze denkt tegen al die contingenties in gewoon verder, zoals in haar ogen Socrates (die nog geen filosoof was) dat heeft gedaan. Een mens die zich net als zij en Socrates met dat denken in die zin wil bezighouden dat er betekenis (en niet betekenisloosheid), zin (en geen onzin) uit voortkomt, verplicht zich tot een voortdurende oefening van denken.

Niet de vraag of handelen betekenis geeft (zoals in betekenisvol organiseren) laat zien dat we denken, dat we de rede gebruiken. Maar het in het handelen blijven stellen van onbeantwoordbare vragen in de innerlijke dialoog en het – ter voorkoming van catastrofes – inzetten in het handelen (als het stoppen waarmee je bezig bent), houdt de rede in stand.

Filosofisch gaat Arendt van soortgelijke uitgangspunten uit als Hacker (*homo loquens*, anti metafysisch karakter, anti cartesiaans). Maar ze beperkt zich niet tot een grammaticale analyse van het gebruik van woorden en begrippen over mensen. Arendt zet denken in om bevroren gedachten ontdooien en de weg naar betekenis open te houden. Hacker wil het (filosofisch) taalgebruik reinigen van onzinnige beweringen die met de traditie van cogito te maken hebben. Kan denken in onze crisistijd helpen om catastrofes van mens-zijn te voorkomen? Aannemend dat daling op de sociaaleconomische ladder, uitzichtloze werkloosheid onder (allochtone) jongeren, populisme en religieuze intolerantie catastrofes kunnen worden? Is betekenisvol organiseren (hoofdstuk 6) wel voldoende van dit denken volgens Arendt en van de aard van betekenis in dat denken doordrongen om te kunnen reflecteren op wat ze mogelijk zelf nog als bevroren gedachte van de bureaucratie in stand houdt?

---

### 3 Williams: Instrumenteel én intrinsiek waar

Bernard Williams, *Truth and truthfulness* (2002; pb 2004),  
*Problems of the Self* (o.a. Strawson on Individuals) (1973)

#### *Inleiding*

Welke plank legt Williams over de gapende afgrond die menselijk leven is? Hoe beteugelt hij over die plank lopend de verbeeldingskracht, in die zin dat die onderdeel blijft van de rede en zich niet verliest in allerlei wanen en angstbeelden over wat er kan gebeuren als...

Williams' boeken en artikelen trokken tot aan zijn dood in 2003 altijd veel aandacht. En doen dat nog steeds. Zijn naam ontbreekt zelden in allerlei filosofische discussies. Befaamd werd hij door zijn artikel *Internal and External Reasons* (1979), een van de meest bediscussieerde papers in de ethiek. De secundaire literatuur over Williams is enorm omvangrijk en zal nog wel eens een monografie opleveren. Zo dat niet al is gebeurd. Dat negeer ik allemaal.

Williams presenteert zijn laatste boek *Truth* (2002) over (alledaagse) waarheid net als Hacker als een wijsgerig antropologische studie naar de waarde van waarheid in de evolutie van mens-zijn. Een oefening in 'human self-understanding', die hij niet in de laatste plaats heeft opgezet om zijn eigen houding tegenover waarheid te begrijpen.

Williams zoekt naar filosofische verklaringen van mens zijn vanuit een niet-reductionistisch naturalisme. Daarmee beoefent hij een filosofie die verder reikt dan het louter theoretische en hij is zich terdege bewust van de staat waarin filosofie en waarheid zelf verkeren.

In zijn kritische waardering voor Descartes, waarover hij een bekend boek schreef, verschilt hij enorm met Hacker. Volgens Williams is waarheid in een staat van ontkenning terechtgekomen tussen enerzijds gezond verstand (taal)filosofen en anderzijds post moderne ontkenners. Dat bevat hem niet. Tussen beide door laverend wil Williams duidelijk maken dat in de mate waarin wij mensen het gevoel voor de waarde van waarheid verliezen, we met zekerheid iets en wellicht zelfs alles dreigen te verliezen (2004, 7).

Williams gaat de discussie aan met common sense filosofen. 'De waarde van waarheid' is voor hen niet meer dan de afkorting voor de waarde van verschillende stadia en activiteiten die met waarheid samenhangen. Ook met de ontkenners van waarheid, de post modernen, wordt het debat gevoerd. Tot in dit laatste boek is Williams in discussie met Rorty en de pragmatisten. In een noot (o.c., 285) wordt de aan Morgenbesser toegeschreven beroemde en diepzinnige grap aangehaald: 'Of course pragmatism is true; the trouble is that it doesn't work'.



*Truth* stelt mij nog steeds voor zoveel vraagtekens, dat ik me niet aan een korte karakteristiek van Williams' werk waag, enkel op basis van dat boek. Het is verstandiger om na te gaan wat Williams daar zelf over zei. En wat anderen over hem zeiden.

In een interview (*Guardian* 30-11-2002) wordt hem gevraagd of er een overkoepelend thema in zijn werk zit. Williams antwoordt dat dat authenticiteit en zelf-expressie is.

'The whole thing has been about spelling out the notion of inner necessity. That someone who has to do something, has to live in a certain way or discovers a way that is really him, what he belongs to, what is his destiny – I'm drawn to all that'.

Colin McGill (2003) noemt in zijn recensie van *Truth* Williams een principiële anti-moralist, een briljant anti-theoreticus; 'an original blend of logic and humanism, an insider's outsider'. Een scherpzinnige denker die de redeneringen van anderen en van zichzelf er stevig van langs gaf. Elke zin in *Truth* is tot de tanden toe bewapend tegen mogelijke tegenwerpingen, om weerlegging van zijn redeneringen bij voorbaat onmogelijk te maken, aldus McGill.

Nussbaum schreef als voormalig leerling met gepaste adoratie een in memoriam over Williams. Met genoegen constateert ze daarin dat hij in zijn laatste werk was teruggekeerd naar zijn 'Cartesian self' en zijn post moderne flirts achter zich liet.

Tot slot Thomas Nagel die drie, na Williams' dood nog verschenen, boeken bespreekt (TLS 11-5-2006). Williams had en was een zeer grote geest, een alles verterende intelligentie, zegt Nagel.

'He brought philosophical reflection to an opulent array of subjects, with more imagination and with greater cultural and historical understanding than anyone else of his time'.

Nagel beschouwt Williams als de meest prominente vertegenwoordiger van het standpunt dat filosofische reflectie van de hoogste rationele orde niet aan de contingente factoren van het menselijk leven voorbij hoeft te gaan:

'( ) we can obtain a more illuminating form of reflective distance from our concepts and values through historical self-consciousness, which is an immersion in contingency'.

Een van Williams' meest controversiële claims is die van de 'relativism of distance' uit 1985. Die vormt een geheel met de these dat redenen om te handelen in het algemeen moeten beginnen vanuit iets in de subjectief motivationele set van een actor ('internal' vs. 'external reasons').

Filosofische reflectie en verhoogd zelf inzicht verdiepen ons begrip van mens zijn. Het negeren van historisch zelfbewustzijn door analytische filosofen is laakbaar.

'Philosophy has to learn the lesson that conceptual description (or, more specifically, analysis) is not self-sufficient ( ) (they) are likely to leave unexplained many features that provoke philosophical inquiry', zegt Williams zelf.

Laat dat bij elkaar dan maar de karakteristiek van de man en zijn werk zijn.

### *Over rede en rationalisering*

Hoe zit Williams' redenering, de 'original blend of logic and humanism', in *Truth* in elkaar?

Het leven in een cultuur onder regels en waarden om wederzijdse verwachtingen en menselijk gedrag te vormen, het leven in een ethisch systeem en bepaalde psychologische aspecten van mens zijn (24), hangen met elkaar samen. Williams wil waarheid verklaren zonder fysicistische of historische reductie (22-27). Daarom vaart hij in zijn anti reductionistisch naturalisme een koers tussen de *common sensers* (analytische taal filosofie) en de *deniers* (zoals Rorty). Het ontkennen van waarheid door de *deniers*, vindt Williams net als de *common sensers*, onzin. Maar op hun beurt gaan *common sensers* weer teveel uit van de vanzelfsprekendheid van waarheid en trekken zich te weinig aan van kritische punten (bijvoorbeeld over zelfinterpretaties) die de *deniers* naar voren brengen.

Williams probeert de noties waarheid en waarachtigheid intellectueel te stabiliseren (3), met name alledaagse waarheden (10). Die zijn onmisbaar in een wijsgerige antropologie, als basis voor sociale wetenschap die zichzelf niet te kijk zet. In het voetspoor van Nietzsche's waarheidsproject is Williams langs genealogische weg bezig met het stabiliseren van de basale rol die waarheid en waarachtigheid spelen in relatie tot taal, betekenis en overtuiging (61).

'A genealogy is a narrative that tries to explain a cultural phenomenon by describing a way in which it came about, or could have come about, or might be imagined to have come about' (20).

Hij noemt de rol van waarheid en waarachtigheid zelfs cultureel invariant: het begrip heeft geen geschiedenis. De bij waarheid horende deugden - oprechtheid bij beweringen en accuraatheid bij overtuigingen – drukken uit dat mensen van nature hun best doen om ware overtuigingen te verzamelen en dingen te beweren waarvan ze overtuigd zijn. Om goede redenen.

Zijn genealogische methode maakt dat duidelijk.

'The power of imaginary genealogies lies in introducing the idea of function where you would not necessarily expect it, and explaining in more primitive terms what the function is' (32)

Williams' 'natuurstaat' redenering (42) is een imaginair (en daarin van Nietzsche afwijkend) ontwerp van een verhaal waarmee in abstracte vorm functionele elementen in de verklaring van waarheid naar voren gebracht kunnen worden. De 'natuurstaat' kun je niet als sociaal antropoloog (52) bezoeken en evenmin moet je denken dat je de functionele verklaringen direct kunt toepassen op onze huidige samenleving (35).

Toch is er ook in dit verhaal een moment waarop filosofie niet abstract kan blijven en zich met geschiedenis moet vermengen (39). Dat doet Williams in hoofdstuk 7-9.

'What we want ( ) is (naturalistische) explanation without reduction' (o.c., 90).

In de evolutie van mensen en samenlevingen ontstaat als gevolg van psychologische eigenschappen van mensen en de capaciteit tot niet-genetisch bepaald leren en de behoefte tot samenwerking, een ethisch systeem. In dat systeem worden de intellectueel waardevolle ideeën opgenomen en bewaard over de wijze waarop het leven van mensen zich voltrekt. Die ideeën voeden de sociale en culturele ruimte waarin mensen relaties met elkaar ontwikkelen en onderhouden. In termen waarvan ze over zichzelf kunnen reflecteren.

De imaginaire genealogie is de methode om die ideeën in het ethisch systeem, waarvan waarheid en waarachtigheid deel uitmaken, op niet reductionistische wijze te verklaren. Dus ook los van concrete, historische, feiten hoe men in een bepaalde periode met die waardevolle ideeën om gaat.

De filosofische methode van de imaginaire genealogie specificeert de functionaliteit van die ideeën in de evolutie van de mens en zijn wereld. Basale veronderstellingen zijn dat mensen een gemeenschap met elkaar vormen en door middel van taal met elkaar communiceren.

Ontwikkelde technologie noch een vorm van schrift zijn daarbij nodig, wél reflexieve capaciteit.

Door middel van taal kunnen mensen elkaar dingen vertellen die de ander niet kent – bijvoorbeeld omdat hij zelf niet ter plekke was of te jong was om het zelf mee te maken (positioneel voordeel). Dat betekent dat er een epistemische arbeidsdeling is, met bevestigingsroutines over wat men al weet. In het bij elkaar brengen en uitwisselen van informatie tussen mensen speelt taal (bewering en overtuiging) een zodanige rol dat oprechtheid en accuraatheid nodig zijn om mensen op elkaar te laten vertrouwen.

De logische en grammaticale analyse van de deugden Oprechtheid en Accuraatheid (met hoofdletters, om ze als kunstmatig te zien) hoeven we hier niet verder te vervolgen. Wel is vast te stellen dat Williams' anti reductionistisch naturalisme een alternatief biedt voor Hacker's wijsgerige antropologie. In Williams' benadering krijgen rede en rationalisering een meer dan

enkel taalgebruik verklarende omvattende rol. Williams' cognitief-rationele benadering van waarheid is zelf te beschouwen als uitdrukking van en oefening in de deugden oprechtheid en accuraatheid waarmee we in het onderlinge verkeer tot alledaags ware beweringen en overtuigingen komen waarin we vertrouwen kunnen hebben.

Wat ons redeneervermogen voorstelt is daar aan te danken. De imaginaire toepassing door Williams van de genealogische methode op een 'oorspronkelijke staat van mens zijn', laat ons in *Truth* de voorstelling die hij van de rede heeft, zelf aan het werk zien. Dat heb ik eerder ook al bij Hacker (in § 2) geconstateerd, maar het verschil met Williams is opvallend. Door aan te tonen dat waarheid in ons ethisch en cultureel systeem niet alleen instrumenteel, maar vooral intrinsiek van betekenis is voor ons mens zijn, rationaliseert Williams de (filosofische) rede in het evolutionaire stadium waarin wij ons momenteel bevinden.

#### Waardering

'Geen enkele bewering kan mij verbazen, geen enkele overtuiging mij kwetsen, hoe strijdig die ook is met de mijne', zei Montaigne. Hoofdzaak is dat mensen de oprechte en accurate poging tot waarheid spreken tonen en open staan voor het redelijke debat daarover en het onderzoek ervan. In die geest van Montaigne, in het besef dat de rede een brug bouwt tussen noodzaak en contingentie, werkte Williams. Filosofische reflectie van de hoogste rationele orde hoeft niet aan de contingente factoren van het menselijk leven voorbij te gaan.

Door bestudering van Williams en door wat andere auteurs aan hem ontleen zie ik nu dat zijn *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) een soort keerpunt in de 'moral philosophy' is geweest. Iets wat mij nog niet eerder was opgevallen. Zie de volgende paragraaf over Taylor. Waren Taylor en Nussbaum zonder hun discussies met Williams de kant van *Sources of the Self* of van *The Therapy of Desire* op gegaan?

Williams' realisme standpunt is voortreffelijk en eenvoudig. 'Independent reality = a state of affairs to which there is a conceivable alternative' (137; zie ook 140; zie bij het hoofdstuk over Accuracy, de derde paragraaf over 'Realism and Fantasy', 135).

---

#### 4 Taylor: *Persoonlijke resonantie als uitweg uit de bevestigingscrisis*

Charles Taylor, *Sources of the Self*, 1989

*Philosophical Arguments*, 1995 (o.a. hoofdstuk over Heidegger en Wittgenstein)

De Vries, Liever een waardenloze democratie (1995; in *Zeppelins* 1999, zie 58-61)

Cuypers en Lemmens, red. *Charles Taylor*, 1997 (o.a. hoofdstuk van Lemmens en van Bransen)

Lemmens' artikel over *Sources of the Self* in TvF 1994/1 en in *Ethische perspectieven*, 1995

Taylor in *Sources of the Self* (hoofdstuk 3) over Williams; helemaal niets in *Philosophical*

*Arguments* over Arendt of Nussbaum, wel over Arendt in *Sources of the Self*, daarin geen Nussbaum

Taylor's recensie van *Fragility of Goodness* uit 1988 leidt tot Nussbaum's hoofdstuk *Transcending Humanity*, zie *Love's Knowledge*, (1990, 368-391)

#### Inleiding

Het vervolg van dit hoofdstuk biedt zichzelf aan: het werk van wat wel eens de laatste filosoof/staatsman is genoemd: Charles Taylor. Williams' *Ethics and the Limits of Philosophy* (1985) vormt voor Taylor één van de vertrekpunten voor zijn beschouwing over moraliteit. Williams roept in dat boek op om te stoppen met het verder overbelasten van het 'ethisch systeem' met theorieën over verplichtingen, juiste straffen etc. Ofwel, Williams levert de nodige kritiek op het reductionistisch naturalisme, utilitarisme etc. die ook Taylor's tegenstanders zijn. En op andere tegenstanders zoals procedurele ethici en aanhangers van de sociobiologie.

Zijn Williams en Taylor dankzij dit gedeelde inzicht te beschouwen als filosofische companen? Taylor vindt hem moeilijk te plaatsen (Taylor, 1989, 59). Als er zoets bestaat als 'sophisticated naturalism' dan is Williams' benadering daar volgens Taylor zeker 'a highly sophisticated variant' van (idem, 67; 530 n.28). Het toevoegsel 'highly sophisticated' doet vermoeden dat Williams al in een gebied op zoek is geweest waar Taylor, zonder naturalisme, ook veel in ziet. Beide werken aan een wijsgerige antropologie over de structurele voorwaarden van mens zijn, in zijn individuele en noodzakelijk publieke gedaante. Beide doen hun uiterste best om antropocentrische valkuilen van de moderne filosofie te vermijden. Williams' inzet om de waarde van het gevoel van waarheid aan te tonen is als morele bron in de zin van Taylor te zien. Probeert Taylor nog om een filosoof/staatsman te blijven en relateert Williams' opvatting over de evolutie van het ethisch systeem die rol en betekenis?

*Sources of the Self* verschijnt in 1989, Taylor loopt dan al tegen de zestig. Naar eigen zeggen (*Philosophy Now*, 2009) presenteert hij in dit boek voor het eerst op systematische wijze wat *hij zelf* te zeggen heeft. Zijn vele boeken daarvoor waren kritieken op onwaarschijnlijk geachte filosofische posities van anderen. *Sources of the Self*, dat de ontwikkeling van het moderne concept van het zelf aan het licht brengt, was nodig om te kunnen laten zien *waarom* die andere posities het verkeerd hebben. Ik voeg daaraan toe dat ruim twintig jaar later, temidden van de opvallende spirituele drukte in een alles omvattende crisistijd, nogal wat mensen proberen om een persoonlijke weerklank te vinden met hetgeen boven het louter rationeel beheersende en expressieve zelf uitgaat ('metafysische verzuchting', Lemmens, 1995). Dat lijkt Taylor gelijk te geven om destijds aan de slag te gaan met het verwoorden van wat hij zelf te zeggen heeft. Als een verkenner voor alle mensen. Zonder zijn eigen persoonlijke weerklank met morele bronnen was hij daar helemaal niet aan begonnen. Bewijst dat in de lijn van Arendt, Williams (en anderen die nog volgen) het belang, daarvan?

#### *Over rede en rationalisering*

Je blijft lezen in *Sources of the Self*. Het boek is onwaarschijnlijk breed opgezet en gaat gedetailleerd in op vele bronnen, ook buiten de filosofie. Het lezen voelt als een inhaal cursus filosofie en cultuurgeschiedenis, een filosofische dreun voor de hersenen.

Op deze wijze heeft nog niemand mij het moderne verhaal verteld over vaak ook aan elkaar tegengestelde morele, culturele en symbolische (talige) kanten van mens zijn. Die brede opzet brengt moeilijkheden met zich mee die in allerlei recensies ook zijn uitgemeten. Glover (1990) recenseert *Sources of the Self* als 'a loose, baggy monster of philosophy, ( ) written in an almost intolerably verbose and undisciplined way'. De opbrengst daarvan, het succesvol openleggen van morele bronnen met behulp van een gedegen kennis van het onderwerp, compenseert veel.

De typering van *Sources of the Self* als monsterlijk grote zak vol filosofie met een heldere inzet, klopt wel. Het boek begint met de signalering dat de ethische discussie zichzelf reduceert tot redenen voor handelen ('what is right to do'), en nog meer tot plichtethiek. In plaats van de betekenis van een goed leven of van het goede ('what it is good to be') te onderzoeken. Deze gedachte draagt dit hele werk en wordt in allerlei richtingen onderzocht.

Een groot deel van onze morele ontologie wordt onderdrukt, aldus Taylor (1989, 10). Daarom is Taylor bezig met het opdelen van de talen en verhalen die tot onze beschikking staan bij de vragen hoe een goed leven te leiden. De morele bronnen worden opnieuw ontsloten om het moderne individu de weg te wijzen.

Taylor kon in 1989 nog geen flauwe voorstelling hebben van de crises die het individu momenteel ervaart. Toch stelt hij zichzelf eind jaren '80 – met de nodige terughoudendheid – op basis van zijn onderzoek wel de vraag of er een culturele 'waterscheiding' op komst is die te vergelijken is met

de overgang ooit naar de moderniteit (393). Je vraagt je in onze tijd af of wij ons dezelfde terughoudendheid kunnen permitteren. In mijn project ben ik het in elk geval niet, dat is zeker.

Naast het verruimen van ethiek van wat is 'right to do' naar wat is 'good to be', gaat Taylor's studie uit van het primaat van een morele horizon, van sensitieve intuïties en onderscheidingen die het gevolg zijn van 'strong evaluations'. Binnen die morele horizon worden alle voorwaarden voor mens zijn geplaatst. Daarin zien we ook een met Gadamer overeenkomende hermeneutische visie.

Door die sterke evaluaties in betekeniskaders kunnen mensen allerlei onderscheidingen als goed/kwaad, verheven/minderwaardig, nastrevenswaardig/verwerpelijk aan handelingen, karakters en maatschappelijke instituties toekennen.

Het leven binnen zulke kaders is geen optioneel extraatje: de kaders verschaffen een essentiële oriëntatie op wie wij zijn, op identiteit (78). Taylor's uitgebreide beschrijvingen van hoe de onderscheidingen zich gaandeweg hebben ontwikkeld, van wat dat met ons 'zelf' doet en van het opnieuw openen van morele bronnen, beschouwt hij in de zin van Clifford Geertz als het maken van 'thick descriptions' (80). Dat is precies wat het naturalisme tracht te vermijden (idem). Niet-naturalistische, redelijke verantwoording daarover moet mogelijk zijn, hoewel Taylor niet ontkent dat er een intuïtief-sensitief aspect zit aan alle morele uitingen.

Drie lijnen, te vinden in elke afzonderlijke morele horizon, in elke cultuur, zijn:

- ons gevoel van respect voor en verplichtingen naar anderen,
- ons begrip van wat een volledig leven is, en
- onze notie van waardigheid (15).

Taylor's uiteenzettingen met auteurs en met gedachten en beweringen op ieder van die drie lijnen, zijn wijdlopig en lijken al studierend en schrijvend tot stand te komen. Taylor overziet niet alleen een enorm terrein, maar door raadpleging van een leger aan specialisten wordt dat terrein ook diepgaand voor ons ontsloten.

Moderne mens zijn (390) is (tussen haakjes verwijzing naar titels van de afzonderlijke delen van het boek):

- + subject with depth (deel 1 *Growth of inwardness*),
- + power of disengaged control (deel 2 *The affirmation of ordinary life*),
- + power of expressive self articulation (deel 3 *The voice of nature*).

Descartes articuleert wat de standaard moderne interpretatie van rationaliteit is geworden (156). Het is een interne eigenschap van een subject dat denkt ('reflexive turn'). En niet een visie op de orde van zijn, zoals nog bij Plato. Op procedurele wijze construeren we door middel van rationeel verworven kennis voortaan ordeningen in wetenschap en menselijk leven.

'If rational control is a matter of mind dominating matter, then the sense of the superiority of the good life, and the inspiration to attain it, must come from the agent's sense of his own dignity as a rational being' (152).

Dat spoor loopt, o.a. via Locke, uit in:

'Rather than following the telos of nature, we become constructors of our own character' (197).

Dat brengt een nieuwe belangstelling voor de rol van taal met zich mee (in het construeren van gedachten over de werkelijkheid buiten ons) en later op het eind van de 18<sup>e</sup> eeuw komt daar nog de wending naar taal als middel tot individuele expressie bij (198).

Taylor put ook uit meer recente (dat wil zeggen jaren '80) publicaties, over zelf, narcisme en identiteit en over maatschappelijke ontwikkelingen. In zijn behandeling van grote vraagstukken van milieu, onderdrukking, zelf vernietiging van dieren, mensen, natuur klinkt zowel normativiteit als spiritualiteit door. De joods-christelijke traditie van hoop is ondanks de eraan klevende dilemma's (agape), alom als achtergrond aanwezig.

Het is Taylor's grote verdienste dat hij zowel historische als recente bronnen in een groter, maar niet vanuit één (naturalistisch) perspectief tot elkaar reducerend, het mens-zijn in al zijn moderne facetten explorerend, verhaal weet te plaatsen.

Minutieus belicht hij de te onderscheiden tendensen in de moderniteit, om uiteindelijk de enorme gevoeligheid van moderne individuen voor crises tevoorschijn te brengen. Het alsmat toenemend realisme heeft gaandeweg alle bovenmenselijke redenen om welwillend ('benevolence') tegenover anderen te zijn, verwijderd uit de cultuur en het leven van alledag. Er is weinig meer over dat bevestiging kan geven van het goede doen, maar we worden meer dan ooit dagelijks opgeroepen om alle anderen in de wereld te helpen. Aanvallen met gifgas in Syrië (Assad's oorlogen in de jaren '80) worden door Taylor al genoemd (397). In onze tijd hebben we nog steeds met dat fenomeen te maken. En met een ingestorte fabriek in Bangladesh waar merkkleren voor westerse kinderen worden gemaakt. De lijst voorbeelden is dankzij de moderne communicatietechnologie en de sociale media, schier eindeloos geworden. Het gevoel van onmacht groeit.

Het gevolg van de kloof tussen de roep om medemenselijkheid en het ontbreken van bevestigingen (er zelf iets aan te kunnen doen), is 'a crisis of affirmation', een 'zelf' bevestigingscrisis (448). Die, als tijdgenoot, ook Taylor's eigen crisis is. *Sources of the Self* is zijn eigen manier om 'een nieuwe deur in zijn hoofd in te bouwen', vanuit een crisis die eigen is aan het moderne leven zoals dat historisch tot dan is uitgekristalliseerd. Denk ik. Deze bevestigingscrisis en het zoeken van de uitweg ('transfiguration of our own vision', 'transformation of our stance towards the world and self', 'the world's being good may now be seen as not entirely independent of our seeing it and showing it as good', 448) door middel van persoonlijke resonantie met morele bronnen, staat in dit boek centraal. We zijn aan het leren om mogelijkheden te exploreren binnen de menselijke leefvorm, waarbij die leefvorm het moeilijkste blijkt om te accepteren. Taylor ontdekt al in Hume 'the germ of an issue which comes more naturally to formulation in our century' (347) en waar volgens anderen ook Wittgenstein (Heidegger, Merleau-Ponty, Polanyi) naar heeft gezocht:

'The question of the limits of our capacity to accept the basic lineaments of our form of life, the issue of what rides on this acceptance, are just now being formulated and explored' (met een noot naar Lovibond).

### *Waardering*

Meer dan twintig jaar na het verschijnen van *Sources of the Self* mag worden gezegd dat Taylor in dit boek al thema's adresseert die precies gaan over waar mensen nu mee bezig zijn (ziel, spiritualiteit, verbeelding, creativiteit, ik, iets voor een ander willen betekenen). Het dagelijkse leven, de vaak onderling tegenstrijdige, verworvenheden en mogelijkheden, leiden samen tot een aantal oriëntatievraagstukken waar niet iedereen meer raad mee weet. Gemeenschapszin en veilige hechting verdwijnen, je hebt de plicht om 'jezelf' te zijn en van elk moment te genieten ('Yolocultuur', 'you only live once'). In 'borderline-times' worden allerlei vormen van alledaags gedrag die eerder uitzonderlijk of gek waren, dankzij DSM, dankzij ziekte-etiket, rugzakje, medicijnen en therapie, normaal gevonden (Dehue, 2010, De Wachter, 2012).

Sinds het verschijnen van het boek lijken de raadsels waarmee wij omgeven zijn in het dagelijkse leven in 2013, Taylor' inzet met het ontsluiten van morele bronnen als lagen onder wat wij dagelijks van onszelf en anderen verwachten, te bevestigen (zie ook *All Things Shining*). In termen van het eerdere prikbord (zie hierboven) hebben we in het geval van Taylor duidelijk te maken met het cultuurtheoretisch model van rede en rationalisering. *Sources of the Self* is

reconstructiekritisch ten aanzien van rationaliteitsaanspraken – diachronisch in opeenvolgende sociale en culturele ontwikkelingsstadia van de moderniteit – die tot uitdrukking zijn gebracht door filosofen en anderen. Met zijn filosofische collega's staat Taylor uiteraard op andere voet dan met dichters, schrijvers, schilders en anderen.

Wat maakt hem tot een metafysisch realist? Realiteit is 'what you have to deal with, what won't go away just because it doesn't fit with your prejudices' (59). Metafysisch, niet in de zin van Plato, Descartes of van een fysicalistisch naturalisme. Maar wel in de zin van gericht op morele bronnen en de morele horizon, niet enkel op 'right to do' maar ook 'good to be'. Als metafysische articulatie van relaties tussen zelf, werkelijkheid en morele orde.

Taylor probeert te begrijpen hoe mensen in hun handelen *engaged* of *disengaged* kunnen zijn tegen de specifieke achtergrond van de cultuur van de moderniteit.

In het overwinnen van de *disengaged picture of the mind* (te herkennen aan de ontologisering van de rationele procedure – Taylor 1995, 61-79; Arendt: verstand) zijn Wittgenstein en Heidegger beide Taylor's medestanders. Omdat beide in hun werk plaats bieden aan enige vorm van achtergrond (idem, 68): Heidegger 'voor-begrijpen', Wittgenstein 'ostensieve definitie die al (leefvorm) vooronderstelt dat we iets begrijpen van wat we zeggen'.

De 'disengaged view' (atomisme, processing, neutraal, monologisch) sluit die achtergrond uit; zou ze daar aan plaats bieden dan weerlegt ze zichzelf (idem, 71).

Heidegger en Wittgenstein brengen allebei de niet monologische kenmerken van menselijk handelen naar voren die het mogelijk maken te begrijpen dat:

- de 'disengaged, monological (individu) view' ons denken en onze cultuur in een houdgreep houden, dankzij instituties en praktijken die een disengaged houding vereisen – wetenschap, technologie, gerationaliseerde productievorm, bureaucratie, groeidenken;
- er praktijken en manieren van begrijpen mogelijk zijn die niet-individueel maar precies in de ruimte *tussen* individuen plaatsvinden (idem, 77). [ Arendt: pluraliteit ]

Taylor's filosofie vormt een uitdager voor het rationalistisch model (idem, 68). Tegenover het statische, punctuele zelf van het individualistisch atomisme plaatst Taylor het dynamische, contextuele zelf van het sociaal holisme (Cuypers).

'Bringing in the background allows us to articulate the ways in which our form of agency is nonmonological, in which the seat of certain practices and understandings is precisely *not* the individual but one of the common spaces between. Both Heidegger and Wittgenstein bring out nonmonological facts of human agency'. (idem, 77)

Taylor deelt een heleboel met Hacker wat betreft hun inspiratiebron Wittgenstein. Beide omarmen Wittgenstein's grammaticaal realisme (wijsgerige antropologie van de 'homo loquens'). Hacker en Taylor waarderen beide aan het werk van Wittgenstein: Het anti-Cartesianisme, anti-representationele, anti-naturalistische, anti-epistemologische, anti-metafysische, anti-subjectivistische en anti-monologische karakter.

Taylor zegt in *Philosophical Arguments* (1995, 9) dat Wittgenstein en het grammaticaal realisme tot de transcendentale analyse horen (net als het werk van Hegel, Heidegger en Merleau-Ponty). Taal behoort tot de transcendentale mogelijkhedenvoorwaarden waardoor bestudeerde ervaringsgegevens in de leefwereld gestalte krijgen – taal is functie van het reeds opgenomen zijn in een levensvorm (net zoals belichaamd zijn en de 'achtergrond' daartoe behoren).

In Taylor's hermeneutische filosofie zelf wordt taal als talig-expressief medium gezien: taal constitueert de leefwereld, taal creëert een publieke ruimte van betekenis en is het medium waardoor zich de reflexiviteit van het zelf (of subject) constitueert.

Hij is zich bewust van de ambitieuze opzet van *Sources of the Self* en de gevaren ervan. En alleen – voor zover ik nu kan zien – aan het begin van hoofdstuk 18 excuseert hij zich dat hij niet de

competentie heeft om zijn historische reconstructie vast te maken aan economische en organisatorische ontwikkelingen die zich hebben voorgedaan in de moderniteit.

---

## 5 Bieri: *Je vrijheid van persoon zijn toeëigenen*

Bieri, *Das Handwerk der Freiheit*, 2001

– recensie door Baumeister in TvF 2010/3 (Bieri als determinist)

*Hoe willen wij leven?*, 2012

Strawson, Wittgenstein's 'Philosophical Investigations' (1954)

Williams, Strawson on Individuals (in: *Problems of the Self*, 1973)

Ayer, *Philosophy in the 20th Century*, (1982, 178-180)

Arendt in *Denken* (76) over Strawson's Kant studie

Nuchelmans over Strawson in *Filosofen van de 20<sup>e</sup> eeuw* (1981, 7<sup>e</sup> druk, 49-61)

Cuypers, *Persoonlijke aangelegenheden*, 1994

Regtering, *Leiden van de ziel* (psuchagōgia) *of met taal je eigen illusies sturen?* (herz versie, 2009)

### *Inleiding*

Deze paragraaf gaat in op het werk van Peter Bieri in de descriptieve metafysica. Bieri is nóg bekender als Pascal Mercier, romanschrijver.

Eerder schreef ik al eens een stuk over (Nussbaum en) *Nachttrein naar Lissabon*, Mercier's eerste roman, *Perlmann's Schweigen*, komt nog ter sprake in het hoofdstuk over literatuur.

Voor mij is hij niet zo maar een auteur dus.

Aan mijn analyse en interpretatie van *Nachttrein naar Lissabon* hield ik een paar vragen over.

Samengevat is mijn belangrijkste vraag of Bieri's filosofiebeoefening iets opheldert over het schrijven van zulke romans. Inmiddels kan ik het antwoord daarop geven: ja. Ik baseer dat op uiteenlopende bronnen die ik met elkaar in verband breng.

Mercier's eerste roman *Perlmann's Schweigen* (1995) ontstaat wanneer Bieri zich in een huis in Italië terugtrekt met het plan om een filosofisch boek over vrijheid te schrijven. Als hoogleraar filosofie heeft hij tot dan toe het werk van andere filosofen bestudeerd, doordacht en in artikelen en boeken opgeschreven. Is dit het dan? vraagt hij zichzelf af. Zo'n zelfde vraag als we eerder ook Taylor zagen stellen. Bieri's antwoord op die vraag is nee. De wens om aan de oorsprong te staan van iets dat er nog niet is, om fictie te schrijven, groeit in de loop der tijd uit tot een ondraaglijk dilemma van zijn identiteit. 'Blijf ik mij keurig houden aan de verwachtingen die anderen en ik zelf van het filosofie professoraat hebben? Laat ik mij door mijn eigen moraal verder knechten (zoals mijn vader)? Of ga ik het experiment met mijn eigen verwachting aan dat ik een roman in me heb?' Hij besluit te revolteren tegen zijn eigen innerlijke censuur (2001, 402).

Het werk aan het filosofieboek over vrijheid schuift hij terzijde. Hij neemt wat in *Handwerk der Freiheit* een substantiële beslissing heet (61, 277). Een beslissing die over de substantie van leven en de identiteit op de lange termijn gaat. Door die existentiële keuze destijds eigent Bieri/Mercier zichzelf vrijheid toe, wordt een 'stromend zelf' (408). Die beslissing demonstreert wat het betekent om persoon te zijn. Dat zijn de thema's in het filosofische boek over de vrijheid, dat na de romans en het succes daarvan alsnog verschijnt. Daarin zet hij zich uiteen met de kenmerken van voorwaardelijke en onvoorwaardelijke vrijheid.

'Elke scheppingsdaad is een toeëigening van vrijheid dat een zelf produceert' (414).

### *Over rede en rationalisering*

Bieri moet hebben vermoed dat het filosofische boek dat destijds in Italië aan de kant werd gezet – zonder de substantiële beslissing om eerst romans te schrijven - nooit *Handwerk der Freiheit* had kunnen worden. Voor de filosoof Bieri is dit boek denk ik, te vergelijken met wat het schrijven van *Sources of the Self* voor Taylor was.



De descriptieve metafysicus Bieri ontdoet praktisch gebruikte alledaagse begrippen van hun verkeerde toepassingen en combineert dat met eigen innerlijke waarnemingen bij woorden die je aan vrijheid geeft (ook de verkeerde die je kunnen belemmeren – in zijn geval om romans te schrijven). Zo vond hij de eigen stijl, kreeg hij een eigen stem in de filosofie.

Hij gaat verder dan Strawson, de grondlegger van de descriptieve metafysica, in de articulatie van innerlijke waarnemingen (440). En verder dan de grammaticale analyse.

Bieri zegt (446) dat het hem om de grondcategorieën van het zelfbegrip gaat en er aansluiting is bij de analytische 'philosophy of mind' (436), die echter buiten het kader van dit boek valt.

Hij heeft in filosofische zin over die eigen innerlijke waarnemingen nagedacht (en over die van anderen, natuurlijk; ook van anderen die filosofisch met vrijheid, zelfbepaling etc. bezig waren). Daarmee kan hij – dit keer als een veel oorspronkelijker filosoof dan destijds in Italië toen hij dit filosofieboek besloot niet te schrijven - aan het thema van vrijheid laten zien hoe descriptieve metafysica 'werkt'.

Hij analyseert meer dan het verkeerde woordgebruik. Hij laat zien waarom het zo gewoon is om dergelijke fouten te maken en dat doet hij door via de algemene begrippen waarmee ervaring eerst mogelijk wordt, de interessante fouten op te sporen die we kunnen herkennen.

Ik heb de descriptieve metafysica<sup>2</sup> van Bieri uitgekozen als een van de zes benaderingen van rede en rationalisering. Bieri besteedt in *Handwerk der Freiheit* daaraan bijna geen aandacht, wel iets meer in *Hoe willen we leven?* Zoals gezegd volgt Bieri Strawson's voetspoor, maar breidt hij zelfstandig de descriptieve metafysica uit met de innerlijke waarneming. Ook zonder die uitbreiding is het onderscheidende kenmerk van Bieri's *Handwerk der Freiheit* dat filosofie de algemene begrippen onderzoekt waarmee menselijke ervaring eerst mogelijk wordt. De filosofische vraag is: welke bijdrage levert begrip x of y aan onze ervaring? Bijvoorbeeld het begrip vrijheid of het begrip verantwoording, handeling etc.

Omdat we die woorden maken om onze ervaring van de wereld en van ons zelf uit te drukken in concrete, alledaagse situaties, kunnen misverstanden ontstaan. Want de contouren van woorden zijn altijd maar net zo scherp als praktisch nodig is. Er is dus bij elk woord een zone van wazigheid en van duisternis waarin we verkeerde interpretaties van de woorden kunnen geven. Wanneer filosofie met de algemene begrippen aan het werk gaat om er de gedachten in te reconstrueren die aan de theoretische eisen voldoen, kun je je daarom gemakkelijk verkijken op een begrip en problemen produceren die vanaf het begin onoplosbaar lijken (Bieri 2001, 153-156).

In *Handwerk der Freiheit* demonstreert Bieri een en ander uitvoerig aan de hand van het woord vrijheid. De descriptief metafysische analyse wordt aangevuld met een articulatie van innerlijke waarnemingen in verhaal vorm (440). Een aanvulling die niet zonder problemen is. Maar zoals hij ook in *Hoe willen wij leven* (2012, 54) opmerkt: de innerlijke feiten, de waarheid spreekt voor zich, ook zonder een wijsneuzig verhaal erover dat nu eens zus en dan weer zo in elkaar geknutseld kan worden, zoals pragmatisten ons willen doen geloven en hij zelf af en toe ook gelooft.

Zoals gezegd ontbreekt in *Handwerk der Freiheit* een descriptief metafysische analyse van de begrippen rede en rationalisering, aangevuld met een articulatie van innerlijke waarnemingen in verhaalvorm. Maar net als je bij de vraag naar je culturele identiteit niet om de vraag heen kunt wat onder zelfbeschikking en vrijheid wordt verstaan (2012, 73), kun je niet om de vraag heen wat de leden van een gemeenschap onder denken en rede, onder weten en waarheid verstaan (o.c., 67). Hij noemt dit laatste zelfs doorslaggevend voor de culturele identiteit van een gemeenschap.

---

<sup>2</sup> Zie Bijlage over ontstaan en aard van de descriptieve metafysica, ook ter onderscheiding van het voorgaande, bijvoorbeeld Hacker's en Williams' benadering, met wie zeker overeenkomsten bestaan (Bieri noemt ondermeer Williams' bekende paper over *Internal and external reasons*).

In *Handwerk der Freiheit* komt, als ik het goed heb gezien, het begrip rede slechts eenmaal voor. Namelijk aan het eind wanneer het gesprek tussen de rechter en Raskolnikov, de rode draad door het boek, in moraalfilosofisch diepe wateren terecht komt (o.c., 360). Dat thema voert te ver weg van het thema vrijheid en ligt buiten het kader van het boek. Toch spreekt de rechter nog een laatste maal, voordat hij Raskolnikov door de gevangenvaarders laat ophalen. Uit deze woorden van de rechter blijkt de onderste grens van redelijkheid te zijn dat met de behoeften van allen op gelijke wijze rekening wordt gehouden. Niet als iets van voorbijgaande aard maar als een principiële wens, dat de levensvorm bepaalt waarin de meesten van ons willen leven.

‘Wir wollen aus diesem Wunsch heraus leben und fänden ein anderes Leben nicht Lebenswert. Deshalb *dulden* wir es einfach nicht, wenn jemand so rücksichtslos handelt wie Sie ( )’.

De gedachte is sluitend gemaakt en daarmee wordt in dit geval de rechtszaak op rechtvaardige wijze afgehandeld. Wat niet betekent dat de rechter zich niet in volgende gevallen kan afvragen op hij wel de juiste redenering volgt.

De rechter geeft hiermee uitdrukking aan een geestelijk vormingsproces dat in de geest van de cultuur waarvan hij deel uitmaakt, doorlopen is. Zijn eigen uiteenzetting met vragen als ‘wat weet en begrijp ik werkelijk’, ‘welke bewijzen heb ik voor mijn overtuigingen’, ‘hoe transparant maak ik het motiveren, bevestigen en verwerpen van aannamen en beweringen voor mezelf en anderen’ (2012, 68, 69), toont aan dat de rede haar neerslag vindt in de organisatie van zijn eigen doen en denken (81).

Wat valt hier uit af te leiden voor de aard van de filosofie? En voor de rol die geestelijke vorming, de vorming van vaardigheden om mogelijkheden in werkelijkheden om te zetten, speelt? Want het toenemen van wilsvrijheid is het resultaat van met toenemende kennis articuleren en begrijpen ervan om de waarde ervan te bevestigen (lees: rede en rationalisering).

### *Waardering*

Bieri's *Handwerk der Freiheit* is een door de filosoof vooraf volledig uitgedacht construct over het woord, over het algemene begrip, vrijheid (432). Het construct is vanaf het labyrint ('Irrgarten') aan het begin, met de tegenoverstelling van de voorwaardelijke en de onvoorwaardelijke vrijheid, bedacht om aan te tonen dat wilsvrijheid praktisch noch theoretisch (*aus begrifflichen Gründen*) mogelijk is.

Mede door zijn praktische voorbeelden weet Bieri niet-filosofen op heel precieze wijze bij de les te houden die hij ze wil leren. Maar hij maakt ook duidelijk dat de filosoof een probleem maakt (432). In die zin dat een praktisch gebruik van dat woord (bijvoorbeeld in de rechtszaal) dat probleem niet, en een filosofisch betoog dat probleem wel zichtbaar maakt. Hij legt de lezers ook steeds uit (156) wat hij heeft gedaan en maakt de samenhang transparant van algemene begrippen waarvoor je praktisch geen interesse hoeft te hebben. In plaats van ze wazig te laten en er op een gegeven moment achter te komen dat het toch anders zit dan men tot dan toe aannam. Haast zou je, door de structuur die Bieri het boek heeft meegegeven, daarbij over het hoofd zien dat in dit construct de filosofische kennis verwerkt is die over dit thema relevant is. Bieri kent de argumenten van zijn mede- en van zijn tegenstanders. Als teken van zijn eigen vakmanschap en van zijn herhaaldelijk geuite doelstelling dat zijn woorden over deze kwestie heel precies moeten zijn, maakt hij de argumenten van zijn tegenstanders zelfs zo sterk mogelijk. Misschien nog sterker dan zij zelf kunnen. Het gaat hem enkel en alleen om de precieze diagnose van de samenhang van algemene begrippen, door middel van taalanalyse, argumentatie en de geleverde inspanning, waarmee de gedachtenmotieven van een misverstand *in zijn geheel* bloot worden gelegd (376). Alleen zo slaag je erin om de juiste woorden te vinden.

Het thema van de vrijheid en van de zelfbepaling, de structuur van het boek en de uitleg aan de niet filosofisch geschoolde lezer beogen uiteraard bij te dragen aan wat Bieri in *Hoe willen wij*

*leven* de geestelijke vorming van mensen noemt. De rol en betekenis van de innerlijke waarneming lijkt, hoewel theoretisch moeilijk houdbaar (440), zowel de brug te vormen naar de niet filosofisch geschoolde lezer en diens geestelijke vorming, als naar de eigen stem en de eigen stijl (Bieri's zelfbepaling als filosoof). Vanuit het onderliggende criterium: vermijd het verkeerde gebruik van woorden waardoor je in de (filosofische of psychische) problemen kan komen.

Datzelfde gebeurt in de romans van Bieri's alter ego Mercier.

In *Nachttrein naar Lissabon* bedrijft Mercier een uiterst precieze concrete psychologie van de innerlijke menselijke ervaringswereld in de literaire stijl van de roman. Het is denkende literatuur, een voor de schrijver Mercier bereikbaar voorstadium van denkende poëzie waar de hoofdpersoon Prado naar verlangt. Ook de roman laat lezers ervaren dat je filosofische schijnproblemen of fictieve zelfopvattingen waardoor je psychisch klem kunt komen te zitten, kunt vermijden door heel precies met je woorden om te gaan. De roman demonstreert, in *Nachttrein* bijvoorbeeld aan de hand van Prado's boekje en zijn innerlijke leven, als het ware de descriptief metafysische positie die Bieri in de filosofie inneemt.

Mercier laat Prado zeggen dat je toch moet inzien dat we met alles wat we doen en beleven, drijfzand zijn voor onszelf (*Nachttrein*, 345): je ontdekt je zelf niet, maar je creëert een zelf.

De ziel is een voor het leven noodzakelijke illusie, we hebben een ziel 'van ongrijpbaar kwikzilver ( ) de ziel is een puur bedenkstel, ons meest geniale bedenkstel ( ) we hebben de ziel uitgevonden om een gespreksonderwerp te hebben' (320). Mercier laat in de romanfiguur Prado waarheid zien als een verkeerde veronderstelling die voortvloeit uit het illusoire karakter van de ziel.

Schrijven als manier van leven is voor Prado een strijd tegen de innerlijke verlamming van zichzelf als individu. De psyche van een individu kan leren taal te gebruiken waarmee illusies jou niet meer sturen maar jij daarentegen die illusies zelf stuurt. De roman *Nachttrein naar Lissabon* is de therapie: illusies blijven nodig, maar vermijd de verkeerde door gebruik van de juiste woorden. De schrijver (Mercier, Prado) heeft tot taak de woorden op hun plaats te zetten, zodat lezers zich niet in psychische schijnproblemen verwarren die niet nodig zijn als ze maar precies met hun woorden leren omgaan.

Interessant aan Bieri's hele benadering vind ik dat hij daarmee ook laat zien welke vaardigheden – articuleren, begrijpen, bevestigen – nodig zijn om voorstellingen of mogelijkheden in werkelijkheden om te kunnen zetten.

Het verhaal dat iemand over zijn zelfbepaling, over zijn toeëigening van vrijheid door het ontwikkelen van zijn vaardigheden kan vertellen vormt de ultieme toetssteen voor de begripmatig aangetoonde grondcategorieën daarvan. En niet andersom.

### **Bijlage**      *Wat is descriptieve metafysica*

De grondlegger van descriptieve metafysica, Strawson, dankt zijn bekendheid aan zijn kritiek op Russell's *On Denoting* (1905) in *On Referring* (1950). Om uit te leggen waarover die kritiek gaat, geef ik het voorbeeld van 'de koning van Frankrijk is kaal' (Nuchelmans, 1981, 50, 51). Russell volgend kun je alleen maar zeggen dat deze bewering onwaar is indien er geen koning van Frankrijk is of als er meer koningen zijn. Strawson zegt dat bij ontstentenis van een koning van Frankrijk er helemaal geen bewering tot stand kan komen. Volgens Strawson mag er niks aan het verwijzende deel van een uitspraak haperen, pas daarna kun je vaststellen of de bewering waar of onwaar is.

(> individuen; verwijzen naar conceet-individuele dingen; > persoon: een logisch onanalyseerbaar begrip dat niet op andere begrippen is terug te voeren, geeft logisch voorrang aan de begrippen lichaam en bewustzijn, aan een persoon kunnen zowel bewustzijnstoestanden als fysische hoedanigheden worden toegeschreven)

Descriptieve metafysica is te onderscheiden van revisionistische metafysica (Bakker, 1981, 54, 55). Revisionistische metafysica's presenteren ware denkbeelden omtrent de meest fundamentele structuur van de werkelijkheid uit onvrede met bestaande begripssystemen. Eigenlijk zijn het voorstellen tot conceptuele hervormingen die een heel andere kijk op de wereld mogelijk maken en de bestaande denkvormen radicaal omver werpen.

Descriptieve metafysica vult de analyse en beschrijving van begrippen op meer concreet niveau (ordinary language) aan met een metafysisch onderzoek dat een beschrijving beproeft van de meest fundamentele kenmerken van het begripssysteem dat in de gewone omgangstaal zit opgesloten en van de vooronderstellingen die aan ons denken en spreken over de werkelijkheid ten grondslag liggen. Er zijn invariante kernbegrippen van menselijk denken, maar je moet ze wel in elke periode van de geschiedenis opnieuw beschrijven.

Basaal onderscheid tussen M(aterie)- en P(ersoons)predicaten; op een persoon zijn beide van toepassing (1981, 56), de wereld bestaat in laatste instantie uit twee soorten onherleidbare dingen: stoffelijke dingen en personen.

Strawson interesseert zich o.a. voor de vraag hoe het logische onderscheid tussen subject en predikaat gerelateerd is aan het grammaticale onderscheid tussen onderwerp en gezegde en aan de ontologisch metafysische onderscheiding tussen particulare en universele (57).

De termen die gebruikt worden voor de verwijzing naar individuele objecten zijn de primaire bezetters van de subjectsplaats.

De klasse van de primaire bezetters van de predikaatspositie wordt gevormd door termen die algemene begrippen aanduiden welke op die individuele objecten van toepassing zijn.

Strawson's artikel *Wittgenstein's 'Philosophical Investigations'*, oorspronkelijk verschenen in *Mind* (1954) en opnieuw afgedrukt in *Freedom and Resentment* (1974, 1976 pb 133-169), is een poging om ondanks de structuur en de stijl van PI, de hoofdlijnen van Wittgenstein's denken in PI op te sporen en met elkaar te verbinden.

Strawson maakt verschil tussen reductieve (of atomistische) analyse (het geheel uiteenleggen in enkelvoudige en van elkaar onafhankelijke elementen) en verbindende analyse ('the model of tracing connections in a system rather than reducing the complex into simple or simpler elements', zie Christis, 1998, 152). De *Tractatus* is een voorbeeld van de eerste, de PI (als grammaticale analyse van taalspelen) is een voorbeeld van de tweede wijze van analyseren.

Strawson volgt Wittgenstein op diens eigen microfilosofische wijze én benadert tegelijk diens tekst als een te interpreteren geheel, waarvan hij de onderlinge verbindingen wil blootleggen.

Hij sluit het blokje *Language, analysis, and philosophy* af (142, 143) met een paar opmerkingen die laten zien waarin hij van Wittgenstein's werkwijze afwijkt.

'( ) it is difficult not to share the conception of philosophy held by the first philosopher of the age' maar op twee manieren lijkt deze wijze van filosofie beoefening onnodig beperkend.

'First, there is the idea that the *sole* purpose of the distinctions we draw attention to, the descriptions we give of the different ways in which words function, is to dispel particular metaphysical confusions; and, associated with this, an extreme aversion from a systematic exhibition of the logic of particular regions of language. Now, even if we *begin* with a therapeutic purpose, our interest might not exhaust itself when that purpose is achieved; and there can be an investigation of the logic of sets of concepts, which starts with no purpose other than that of unravelling and ordering complexities for the sake of doing so. The desire to present the facts systematically here becomes important in proportion as therapeutic aims become secondary.

The other direction might be suggested by what Wittgenstein himself says of certain metaphysical doctrines such as solipsism. The inventor of such a doctrine has discovered 'a new way of painting...or a new kind of song' (401). It is surely over-puritanical to hold that, just because the claims made for such new ways were too large, we should be concerned solely with preventing ourselves from seeing the world afresh. We might make room for a purged kind of metaphysics, with more modest and less disputable claims than the old. But one does not need to have an equal sympathy with both these possibilities in order to ask: could not the activities we call 'doing philosophy' also form a family'?

Naast de therapeutische functie van grammaticale analyses (om anderen erop te wijzen dat ze betekenisgrenzen overschrijden, onzin vertellen, omdat ze begrippen los maken van hun feitelijk gebruik) kunnen grammaticale analyses ook gebruikt worden voor descriptieve metafysica.

‘Grammaticale analyses leveren ons dan een systematisch overzicht van de algemene conceptuele structuur van onze taalspelen’ (Christis, 1998, 153)

Descriptieve metafysica vertoont Kantiaanse trekken (Strawson’s *The Bounds of Sense*, 1966 is een discussie met Kant):

- onder welke voorwaarden zijn bepaalde manieren van denken en spreken in natuurlijk taalgebruik mogelijk (de dagelijks lukkende verwijzingen onder wisselende omstandigheden doen vermoeden dat de wereld is ingericht op een manier die overeenstemt met het succesvol toepassen van de gebruikte middelen);
- om klaarheid te verschaffen over het harmoniëren van een conceptueel schema en de structuur van de werkelijkheid kun je gedachte-experimenten met alternatieve structuren opzetten; ‘Door zich op zekere hoogte wijzigingen voor te stellen in de inrichting van de wereld of van de menselijke natuur en de verschillen na te gaan die zulke veranderingen in het vertrouwde conceptuele apparaat teweeg zouden brengen, vermag de onderzoeker een duidelijker reliëf te geven aan de feitelijke samenhang tussen de twee niveaus’ (Nuchelmans, 1981, 55)

Zie ook Cuypers, 1994, 88 e.v., meer bijzonder p. 99 en de stap van descriptieve persoonsmetafysica naar een niet-atomistische visie op persoonsidentiteit die om een adequate theorie van menselijk handelen (‘totaliteit van rationele handelingen in een sociale context’, o.c., 102) vraagt. Daarbij wordt in een noot naar MacIntyre’s in *After Virtue* en naar Taylor’s in *Sources of the Self* gebruikte notie van *narratieve identiteit* als belangrijk corollarium van de notie van actor-identiteit verwezen.

---

## 6 Nussbaum: *Sterfelijk denken*

Nussbaum, *Fragility of Goodness* (1986), *Love’s Knowledge* (1990), *Therapy of Desire* (1994), *Upheavals of Thought* (2001)

Sen, *The Idea of Justice*, 2009

Robeyns, De rol en beperkingen van ideaaltheorieën van rechtvaardigheid TvF 2009/1

### *Inleiding*

In geen handboek filosofie ontbreekt nog een hoofdstuk over Nussbaum. Ze is ‘all over the place’ in interviews en symposia. Alles wat ze zegt of schrijft wordt gepubliceerd. Gepubliceerde artikelen worden later gebundeld in boeken, maar daarnaast schrijft ze die ook afzonderlijk. Nussbaum heeft na 2001 (*Upheavals of Thought*) nog veel meer gedaan. Zie interview 9 juni 2012 in Trouw: boeken als *Frontiers of Justice* (2006), *Niet voor de winst* (2010), *Mogelijkheden scheppen* (2011) en *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (2012) dat onlangs ook in het Nederlands is vertaald. En dat gaat zo door jaar in, jaar uit. Als dit project af is, zullen er al weer veel nieuwe boeken bij zijn.

Nussbaum *schrijft* haar bestaan als filosoof door *vanuit vragen* die haar leven leiden, steeds andere projecten in samenwerking met andere disciplines te starten. Vanuit klassieke talen en filosofie komt ze op terreinen van literatuur en psychologie, recht en politiek, economie en antropologie.

Nussbaum draagt met al haar publicaties en projecten op kosmopolitische wijze bij aan het onderwijzen en vormen van anderen. Zoals zij door anderen (o.a. Williams; zie interview met Boenink, in Nussbaum, 1998, 200) wat betreft de vorming van haar rationele vermogens op het goede spoor is gezet. Nussbaum bestrijdt het verlangen naar het goede aan gene zijde (‘transcendentie’) van de menselijke wereld. Het bestaan, waarin we ten opzichte van anderen zo

vaak tekort schieten, moet op intern-menselijke wijze getranscendeerd worden. Rekening houdend met onze sterfelijkheid helpt een volwassen redelijkheid, waarover in aanleg elke mens beschikt, ons om de juiste weg in dit leven te vinden.

Het menselijk bestaan wordt in velerlei opzicht gekenmerkt door grote kwetsbaarheid. De kernvraag is 'hoe te leven'? Die vraag stelt Nussbaum net zo goed voor haar eigen leven als namens en voor dat van alle andere mensen. In haar redeneringen aan de hand van klassieke teksten, brengt ze haar eigen ervaringen op gepaste wijze in het spel (zie bijvoorbeeld *The Therapy of Desire*, 1994, 456, 457). Om vervolgens uit de gevonden antwoorden (of standpunten) praktisch gerichte raadgevingen af te leiden.

Een van de opbrengsten is de specificatie van een minimaal aantal voorwaarden, die nodig zijn om de menselijke vermogens (capabilities) tot bloei te brengen. In het individueel en gezamenlijk werken aan dat menswaardige bestaan speelt de in ieder mens aanwezige en als zodanig te erkennen waardigheid van de rede een voorname rol.

In *The Therapy of Desire* onderzoekt ze via de 'leerling' Nikidion haar vanuit Aristoteles vertrekkende neo-stoïcijnse inzichten. Nikidion is gelijk aan alle anderen, hiërarchisch gelijk (ook aan haar leraren) en bepaalt zelf haar proces van rationeel kritisch leren argumenteren (489).

Op soortgelijke wijze ontwikkelt Nussbaum ook zichzelf voortdurend in debatten met anderen (o.a. Wollheim en Taylor) over eerder door haar ingenomen standpunten.

Daarin komt haar stoïcijnse inspiratie tot uitdrukking. Ook filosofen moeten voortdurend werken aan het in vorm zijn van hun ziel, aan cultivering van hun compassie met anderen, aan hun waarnemingsvermogen, aan literaire vaardigheden en aan hun interactie met leerlingen (330, 331).

Naar analogie met geneeskunde stellen filosofen en filosofie je in staat tot je eigen diagnose en therapie van de ziekten waaraan je bestaan lijdt. Perfect gezond kunnen we nooit worden. In dat opzicht is de analogie met de geneeskunst, die onvermoeibaar op perfecte gezondheid uit is, misplaatst (481). Maar net als de stoïci gelooft deze filosoof in de volhardende training van geestelijke en lichamelijke 'spieren', van innerlijke overtuigingen en verlangens.

Haar werk is goed te karakteriseren als een onverzettelijk gevecht met de door Taylor gesuggereerde 'zelfbevestigingscrisis'. Nussbaum laat zien tot wat een redelijk mens in staat is die zich de problemen van alle andere wereldburgers aantrekt.

Maar evenzogoed zijn er parallellen te trekken met Bieri. Die misschien wel door zijn romans opgeschoven is in de richting van Nussbaum. Nussbaum's sympathie voor 'beings soft and sinuous, weaving in and out of the world, in and out of one another' (481) en Bieri's 'stromende zelf' (*Handwerk*, 408) die zich de fluctuerende vrijheid toeëigent zijn aan elkaar verwant. In het gewicht dat aan het geestelijk vormingsproces, aan de morele sensibilisering wordt toegekend, zijn de verschillen tussen Nussbaum en Bieri niet erg groot (meer).

#### *Over rede en rationalisering*

*The Therapy of Desire* gaat over rede en rationalisering in retorische zin: 'desire and thought are currently constructed and deformed'.

Een overzicht van wat Nussbaum achtereenvolgens aan epicuristen, skeptici en stoïcijnen, Hellenistische denkers uit de periode na Plato en Aristoteles, in dit boek ter sprake brengt, is te vinden op pagina 41-44. Elke school wordt gediagnosticeerd aan de hand van een lijst met tien karakteristieken (46, 47). Die scholen zijn veel belangrijker dan we tot nu toe denken in de VS en Europa. Montaigne wist het wel (zie Bakewell, 2011), maar dit terzijde want Nussbaum zegt in *Therapy of Desire* niks over Montaigne. Volgens Nussbaum ziet Foucault dit belang (in *De zorg voor het zelf*) ook, maar mist hij het punt dat deze teksten voor ons maken. Namelijk de claim dat het filosofisch gebruik van de rede (logische validiteit, intellectuele coherentie en waarheid) ons

bevrijdt van de macht der gewoonte en conventies. Dankzij ons commitment aan de rede, is dat de techniek waardoor we werkelijk vrij kunnen zijn en als mens kunnen bloeien (6). Nussbaum probeert transcontextuele ethische waarheden waarmee de 'spieren' van de ziel versterkt kunnen worden af te leiden uit door en door historische teksten die betrekking hebben op de Griekse en Romeinse werelden. Die teksten van epicuristen, skeptici en stoïcijnen zijn aantrekkelijk door 'its practical commitment, its combination of logic with compassion' dat wel in zeker contrast staat tot 'its advocacy of various types of detachment and freedom of disturbance' (9). Ze richten zich niet louter op individuele verbetering maar ontwikkelen eveneens procedures en strategieën voor 'the creation of a therapeutic community, a society set over against the existing society with different norms and different priorities'. Uit bestudering van deze klassieke teksten blijkt (9):

- 1 radicale sociale kritiek vereist wantrouwen van de passies;
- 2 de geleverde argumenten zijn krachtig en
- 3 bij nadere beschouwing complexer en ambivalenter dan gedacht.

Zoals gezegd gaat het al deze denkers niet enkel om innerlijke verandering, maar om praktijken van argumentatie en psychische interactie die ook maatschappelijke verandering tot stand brengen. Daarop is een ontwerp van een nieuwe onderwijspraktijk gebaseerd, die Nussbaum (net als Seneca in de *Epistulae Morales*, zie 337) aan de hand van de imaginaire leerlinge Nikidion door heel het boek heen vast houdt.

Aan het begin van hoofdstuk 9 ('Stoic Tonics', 'toning up the soul', 317, 'stoïcijnse spierversterkers') valt vooral het door Nussbaum benadrukte verschil tussen stoïci en Aristoteles op. Ze delen het respect voor de rede weliswaar, maar de stoïci combineren dat, anders dan Aristoteles, met radicale kritiek van conventionele overtuigingen, en met het opnemen van de gehele redelijke mensheid in de filosofie, zonder begrenzings naar geslacht, klasse, leeftijdsgroep of werelddeel. Ze staan garant voor de opkomst van een onderscheidend filosofisch curriculum, dat is gebaseerd op ideeën van rationele zelfbesturing en universeel burgerschap (318). Een kernpunt in hun politieke denken is de therapie gericht op excessieve gehechtheid aan geld, macht en eer ('graaicultuur').

Interessant als je meteen na het lezen hiervan in het zorgfraudedebat in de Kamer een vraag aan de minister hoort over up-coderingsbedrijfjes.

Vermoedelijk helpen die bedrijfjes zorginstellingen bij het maximeren (of zelfs over de systeemgrenzen heen gaan) van declaraties voor uitgevoerde handelingen.

De staatssecretaris die nu met een plan komt voor intensievere controle van trekkingsrechten (want tot nu toe wilde de Kamer alleen meer service en minder regels) krijgt te horen dat er vijf jaar geleden al een Kamerbreed gesteunde motie is aangenomen om aan het begin van (PGB)trajecten controles uit te voeren.

Het lijkt wel of in al die jaren de regels van het systeem in stand zijn gehouden door partijen die wisten wat voor (financiële) mogelijkheden het fraudegevoelige karakter van het systeem bood. Moet een rare coalitie van belangen zijn geweest van partijen bij dat zo rationeel lijkende besluit van 'meer service en minder regels voor burgers'.

Rationaliteit brengt geen finale oplossingen voor de raadsels en problemen die het dagelijkse leven van mensen kenmerken. Je bereikt al heel veel als je het vermogen hebt om je op heldere wijze uiteen te zetten met de moeilijkheden, met je eigen vragen. Als je kritiek kunt leveren op voorstellingen die anderen ervan geven en enige vooruitgang kunt boeken is al veel bereikt. Met in de rechter kolom de passages waarop mijn interpretatie van Nussbaum is gebaseerd, geef ik onderstaand in de linker kolom een samenvatting van de stoïcijnse opvatting van rede en rationalisering die Nussbaum in *The Therapy of Desire* naar voren brengt.

Nikidion ontwikkelt zich tot iemand met een *volwassen rationaliteit*: in staat de praktische rede om zijn intrinsieke waarde te waarderen en te gebruiken.

Ze leert er haar praktische keuzen in wat een gegeven situatie vraagt en de beoordeling van wat goed en kwaad is, mee bepalen. In een concrete, historische situatie zal ze de samenhang tussen wat maatschappelijk gewoonte is en haar eigen persoonlijke ervaringen leren analyseren.

In een gelijkwaardig proces met haar leraren, die zich van de aard en betekenis van hun woorden bewust zijn, maar nooit op autoriteit terug vallen, leert ze aan de hand van voorbeelden in verhalende vorm, maar tegelijk procedureel, zodat ze voortaan in elke situatie afzonderlijk rationeel kan handelen.

Het leerproces is nooit afgesloten: de kritisch rationele geest zal zichzelf verantwoorden, zichzelf evalueren en kennis nemen van een verscheidenheid aan filosofische tradities. Het streven naar geluk betekent voor een mens met volwassen rationaliteit dat zij weet welke inspanningen het van iemand vraagt om naar de geest van de rede in elke situatie te kunnen blijven handelen. Het vraagt om een geestelijke conditie die er rekening mee houdt dat in het leven zelf allerlei factoren – waaronder maatschappelijke misvattingen die diep in de eigen ervaringen zijn binnengedrongen, maar ook de eigen liefde en de liefde voor anderen – heftige aanslagen op de kwaliteit van de volwassen rationaliteit zullen doen.

Nikidion leert vooral het leven, tussen geboorte en dood, als het waardevolle te blijven zien en het goede leven, waartoe ook de volwassen rationaliteit behoort, voorrang te geven. En niet de instrumenten daarmee te verwisselen.

- 326 Rede → Praktische keuzen  
 → Onderscheidingen goed/kwaad
- 327 Acculturatie en persoonlijke ervaring zijn niet werkelijk onderscheiden, de eerste geeft vorm en inhoud aan de tweede, geeft ons de wereld zoals we die gewoon zijn (conventies, verhalen)
- 330 Kies je woorden met zorg, de gevolgen die je woorden veroorzaken zijn belangrijk voor het succes *als filosofie* (vermijd genoegzaam eigen jargon); willen ethische argumenten een praktische waarde in het leven van leerlingen hebben dan moeten de woorden de luisterende leerling aanzetten tot het uitvoeren van waardevolle geestelijke en psychologische activiteiten (*beyond grammatical realism?*)
- 337 The paradigm of philosophical interaction is the quiet conversation of friends who have an intimate knowledge of one another's character and situation (drie-keer-nèks-groepje)
- 339 de rol van verhalen is in geen enkele andere westerse morele filosofie zo evident als in de stoïcijnse traditie, met verhalen worden voorbeelden gegeven die de leerling aan het denken zetten over hoe hij zelf in soortgelijke gevallen kan handelen: niet alleen om in het algemeen (volgens de regels) goed te handelen, maar om te kunnen handelen zoals de wijze persoon zou doen, waarvoor nog '( ) a ratio, a strategy of rational assessment' nodig is, een procedure waarmee in elke afzonderlijke situatie zo gehandeld kan worden
- 341 The result of philosophical instruction is that the mind itself can bring itself before its own bar ( ), autonomous, secret, and free (> Arendt, toch?)
- 344 volgens Nussbaum zijn karakteristieken 5 en 7 uit de diagnostische lijst voor de stoïci het meest onderscheidend – de praktische rede heeft een intrinsieke waarde; de rollen tussen leerling en leerkracht symmetrisch en anti-autoritair
- 351 zelfsturing in het kritisch evalueren van filosofische teksten vanuit een verscheidenheid aan filosofische tradities (zes wkn retraite Joppe)
- 352, 353 onwetendheid, verwarring en zwakke gedachten brengen menselijke misère voort (niet een natuurlijk of inherent kwaad), aldus de stoïci; 'Reason, taking charge of itself, and working very hard, should be able to extricate the soul from whatever confusion society has produced. The roots of false belief go deep in the soul; so this cannot be an *easy* optimism. But optimism it is, based on the deep belief that human beings are essentially reasonable, and that reason is basically just and good'.
- 356 Seneca zag al de vergissing van zijn eigen en van onze tijd ('confuse the instruments with life itself') bij het zoeken naar geluk
- 358 met al het voorgaande kun je het nog best eens zijn, zonder zelf stoïcijn te zijn, maar zij vinden het nodig om voor een consistent leven je véér houden van de passies. Elke band met items buiten jezelf is zonder intrinsieke waarde, zeggen ze. Gaan we ook mee in deze anti emotie opstelling?



Wat Nussbaum overhoudt aan haar uiteenzetting met vooral de stoïci en hun 'medische' opvatting om menselijk lijden te verkleinen, is een vernieuwd concept van de filosofische methode en procedure. In haar terugblik in het laatste hoofdstuk van *The Therapy of Desire* zitten een aantal interessante ingrediënten, vooral van de stoïci:

- afdalen naar een diep niveau van menselijke behoeften en beweegredenen om aan filosofie te doen;
- uiterste zorg besteden aan de techniek van filosofisch spreken en schrijven; dat zijn voertuigen in het gesprek met de leerling over diens meest diepe vragen;
- specifiek kunnen waarnemen is een morele vaardigheid, een ingrediënt in goede keuzen kunnen maken;
- de maatschappelijke vorm van verlangens, intuïties en voorkeuren maakt ze verre van betrouwbaar (het is niet genoeg om op de klassieke deugden terug te grijpen, je moet ook de maatschappelijke deformatie kunnen zien; iets wat bij nogal wat aan Nussbaum verwante ethici ontbreekt); 'The work of criticism must be undertaken from within the pupils own beliefs and desires and by a process of rational critical argument' (489);
- erkenning van onbewuste motivaties en overtuigingen; 'This means that philosophy cannot be conducted simply in an academic fashion, occupying only a small part of one's life. It requires long and patient effort, a careful attention to each day and each part of the day, and, too, the support of philosophical community and philosophical friendship' (490).

Er zitten ook meer problematische methodologische aspecten vast aan de therapeutische norm van filosofie. Een (interessante) is het ondergeschikt maken van de waarheid en van goed redeneren aan de therapeutische opbrengst (komen verandkundigen in die groef terecht?) Of die van de autonomie van behandelde ten opzichte van behandelaar.

De belangrijkste aansluiting vindt Nussbaum toch bij het persoonlijk dieper graven als het doorbreken van conventioneel opgelegde patronen van denken en handelen: 'The personal self-inspection of each Stoic agent is also a profound political act, ( ) a rooting out of socially formed preferences that deform interpersonal life at all levels' (504).

Een decennium na de inleiding bij *Love's knowledge* en ruim vijf jaar na *The Therapy of Desire* werkt Nussbaum in *Oplevingen van het denken* aan een ethiek waarin een toereikende theorie van emoties is opgenomen. Op grond van haar eerder gevoerde debat met de stoïci werkt ze in *Oplevingen* haar neo-stoïcijnse theorie over emoties stap voor stap verder uit.

Het stoïsche ideaal is de onverstoobarheid (of a pathie) de ongevoeligheid voor affecten of passies (lust, onlust, begeerte, vrees). Volgens de stoïci is geluk slechts te bereiken als geen enkel affect de zielerust verstoort. Elk affect komt volgens de stoïci voort uit een voorstelling waar een verkeerde waarde aan wordt toegekend. Ze zijn door het gebruik van de juiste rede (orthos logos) te vermijden. Nussbaum neemt van de stoïci over dat emoties te maken hebben met het toekennen van een waarde aan iets dat voor mijn welzijn of geluk van belang is (zie ook 258). Maar die theorie dient te worden aangevuld, ondermeer omdat we 2000 jaar verder zijn en we inmiddels meer over emoties weten dan in de tijd van de stoïci. Emoties zijn niet altijd een slechte leidraad die volledig uit het menselijke leven verbannen moeten worden.

Emoties zijn overtuigingen over objecten die van waarde zijn voor mijn welzijn maar niet door mij beheerst worden. Ze zijn te ontleden in:

- cognitieve inschatting (of waarde oordeel)
- eigen welzijn of belangrijke doelen
- groot belang van externe objecten.

Emoties bevatten een niet te ontkennen verwijzing naar mij zelf – het gaat om doelen die ik nastreef, om mijn welzijn (*eudaimonisme*).

Met behulp van de rede (redeneren) kunnen emoties op hun waarheid worden onderzocht, daarmee worden ze een wezenlijk element van menselijke intelligentie.

Nussbaum begint in *Oplevingen* haar onderzoek van emoties vanuit de eigen ervaring (het verdriet om de dood van haar moeder) en werkt van daaruit verder aan de ontwikkeling van haar neo-stoïcijnse theorie.

Via opponenten die in haar theorie worden opgenomen – haar typisch aristotelische dialectische werkwijze – verrijkt ze haar cognitief-evaluatieve standpunt in enkele kleine stapjes:

- mensen en andere dieren (hebben driften, stemmingen, drijfveren; alleen mensen leven echter met tijdsbesef)
- maatschappij en emotie (gewoonten verschillen in samenlevingen en daarmee ontstaat variëteit in waarde toekenning, dus in emoties die mensen in die samenlevingen aanleren; maatschappijen verschaffen zelf beeld en beeld van de ander)
- kindertijd (hechting, ontwikkeling, taal; verhalend spelen, besef van innerlijke wereld, potentiële ruimte, voorstellingsvermogen buiten taal)
- tussenspel (niet alle kunstwerken raken onze eudaimonistische emoties, ze hebben soms alleen esthetische waarde)
- muziek en emotie (verdriet om verloren kind, kunstvormen buiten taal, kwetsbaarheid tegenover de willoze natuur)

Aan het slot van het eerste deel is een prachtig hoofdstuk te vinden over Mahler's Kindertotenlied (2004, 218 ev.). Mahler's muziek in het 1<sup>e</sup> en 5<sup>e</sup> lied over de dood van kinderen, drukt volgens haar niet de 'menselijke' troost uit maar de 'natuureigen' boodschap dat het met het leven altijd zo gesteld is (ook van kinderen). Mahler's muziek drukt onze hulpeloosheid uit tegenover de eeuwige slaap van het niet-zijn die al het levende omringt (Nussbaum, 2004, 252). Dit inzicht is vergelijkbaar met dat van Nietzsche over de kracht van de dode natuur, het niet levende (Safranski, 2000, 229 ev.). Hoe loopt nu de lijn van Nietzsche naar Nussbaum verder? Door alle specifiek Nietzscheaanse kenmerken heen ziet Nussbaum de morele waarde van alle kunst en Nietzsche als een vernieuwend voorbeeld van de socratische vraag naar het goede leven. Nietzsche en Nussbaum verschillen evenwel ook op een belangrijk punt. Het gaat niet om de aanvaarding van het *eigen* leven tegen de achtergrond van het levenloze Al, maar om aanvaarding van dat van de *ander* zal Nussbaum zeggen (2004, 303).

Het erop volgende deel II van *Oplevingen* staat geheel in het teken van de emotie mededogen, deel III staat in het teken van liefde (blijft hier buiten beschouwing).

Mededogen is een belangrijke emotie als het niet alleen gaat om aanvaarding van het *eigen* leven, maar om aanvaarding van dat van de *ander*. Nussbaum legt (2004, 259) uit dat deze emotie in de meeste gevallen een goede grondslag wordt geacht voor rationele afwegingen en passend gedrag, in publiek domein én privé leven.

In hoofdstuk 7 brengt Nussbaum het filosofisch debat rond mededogen in kaart. Uiteraard komt hierbij opnieuw het verschil met de stoïcijnse positie aan bod: deze wijzen mededogen af omdat het een verkeerd oordeel heeft. Het vindt dingen belangrijk die niet echt belangrijk zijn en tast de waardigheid aan van degene die leed ondervindt (306, 1<sup>e</sup> bezwaar).

Het afwijzen van mededogen door de stoïci en andere filosofen komt voort uit heel egalitaire en kosmopolitische motieven.

Twee andere bezwaren zijn de partijdigheid en beperktheid van mededogen en het verband van mededogen met woede en wraak (308). Bij dit laatste bezwaar komt Nietzsche in beeld (310, 311) als degene die in de mededogende persoon een zwakke persoon ziet.

In de aansluitende paragraaf zet Nussbaum naar aanleiding van haar inventarisatie van het debat over mededogen twee visies op een politieke gemeenschap tegenover elkaar (315). 'De ene visie is gebaseerd op de emoties, de andere dringt erop aan deze te weren'.

Vervolgens gaat Nussbaum de beschuldigingen tegen aanhangers van de mededogen traditie pareren. Verschuiving van het gezichtspunt van de getroffen persoon naar dat van de toeschouwer die de ernst van de gebeurtenis inschat, is nodig om te kunnen oordelen of emoties gepast zijn (of onterecht, want gebaseerd op verkeerde waarde oordelen). Dan zal het altijd om verlies van

wezenlijk elementaire zaken gaan (verlies van je leven, geliefden, vrijheid, voedsel etc., 320). Het zijn ook de dingen die je niet in je macht hebt.

Nussbaum legt uitgebreid uit dat Kant's niet stoïcijnse positie ten aanzien van mededogen er baat bij zou hebben gehad 'als hij de cognitieve opvatting van mededogen had onderkend en had toegegeven dat een toeschouwer de waarde oordelen van mededogen nodig heeft om te kunnen bepalen hoe belangrijk externe zaken zijn voor dierlijk-rationele mensen' (327).

Nietzsche loopt tegen een nog groter probleem met mededogen op als gevolg van het vasthouden aan de volledige eenheid van lichaam en geest (328-330) en komt volgens Nussbaum zelfs tot een extreem absurd standpunt.

Een vertaling van deze ethiek, gericht op het essentieel menselijke en universele, naar praktische politiek gebeurt door in het menselijke twee niveaus te onderscheiden.

Op niveau I gaat het om wezenlijk menselijke vermogens die verschillen van planten, dieren, dingen (*verschil menselijk - niet menselijk*).

Op niveau II gaat het om voorwaarden om een menselijk leven te kunnen leiden (*verschil menselijk-onmenselijk*).

#### **Niveau I** (verschil menselijk – niet menselijk)

1. mensen zijn sterfelijk
2. mensen hebben een lichaam (behoeften aan eten, drinken, sex etc.)
3. ervaren pijn en genot
4. hebben cognitief vermogen tot waarnemen, verbeelden, denken
5. hebben als kind afhankelijkheidservaringen
6. praktische rede, dus in staat tot vraag naar het goede leven
7. gaan relaties aan met andere mensen
8. zijn betrokken op andere levende wezens en natuur
9. ontspannen zich
10. ieder mens is één, gescheiden van anderen, uniek
11. ieder mens heeft eigen context en omgeving

#### **Niveau II** (verschil menselijk – onmenselijk)

1. 'in staat zijn tot leven', zonder vroegtijdig afbreukrisico
2. goede voeding en onderdak zijn basisvoorwaarden
3. vrijheid van beweging, zonder geweld of seksueel misbruik
4. onderwijs nodig om die capaciteit te ontwikkelen, net als mogelijkheid tot expressiviteit en godsdienst
5. emoties kunnen hebben, relaties kunnen aangaan
6. besef van het goede mogen ontwikkelen, plannen, toekomst
7. zorg, vriendschap, rechtvaardigheid, zonder discriminatie
8. zorgen ook voor dieren, planten, natuur
9. in staat zijn om te lachen, spelen, recreëren
10. A in staat zijn tot politieke keuzes
10. B zeggenschap over eigen omgeving, materieel,

Zie: Nussbaum, Oplevingen van het denken (2004), p. 357-359

### *Waardering*

De lengte van de paragraaf over Nussbaum zegt veel, maar niet alles over mijn waardering voor haar werk. De moeite en inzet waarmee ze elk praktisch denkend, potentieel redelijk mens probeert tot bloei te brengen aan de hand van voor mensen 'tijdloze' filosofische inzichten, is mij sympathiek. Het gaat Nussbaum om verbetering van antwoorden op de vraag 'hoe te leven', hier en nu, door de mensen die wij zijn tussen leven en dood, met alle vermogens waarover we beschikken.

Ondanks dat ze vrijelijk over gevoelens en over de ziel spreekt, is er bij haar geen verlangen naar een metafysica als een nieuw (naturalistisch) misverstand waar ook Wittgenstein zo fel tegen streed (*Fragility*, 261). Net als hij vernietigt ze die luchtkastelen, maar, zegt ze, dan nog blijven we zitten met een heleboel orde en structuur, tot in dat van een goed vertelde grap toe.

In de poging om de plek te begrijpen waarin mensen leven, doen mensen méér dan alleen er in leven en 'm gebruiken. Er zijn serieuze onderzoekers nodig om al die orde en structuren in kaart te brengen, zodat we er de weg niet in kwijt raken. Om de rede te blijven oefenen in het vernietigen van schijnredeneringen. Daarmee ben ik het eens.

---

### *Reflecties*

Uiteraard is de vraag na uiteenzetting met deze zes gestalten van rede en rationalisering: 'en'?

Wat leren we van deze deels uiteenlopende en deels overlappende benaderingen? Wat nemen we daarvan mee in het denken over (her)structurering van culturele ervaring in project 2016?

In het denken over organiseren (zwakke structuren, chronisch reflecterende subjectiviteit), over de cultuur van de moderniteit (individualisering en rationalisering) en de culturele verschuiving van identiteit naar knooppunt van relaties?

Wat ik van deze filosofen waardeer staat in dit hoofdstuk nu bij elkaar en ontlast mijn geheugen. Ik zie het ook als verdere scholing in de diversiteit van het gebruik van de rede.

Elke behandelde filosoof neemt op het specifieke vakgebied, filosofie, met een lange traditie in de geschiedenis van de westerse mens, een positie in, vertegenwoordigt een benadering. Door voort te bouwen op schouders van anderen, door met ze in gesprek te gaan in de gedeelde ruimte van rede en existentie (Jaspers), of door naar een heel nieuw begin te zoeken.

Ondanks de gedeelde traditie van de geschiedenis van de filosofie en de 20<sup>e</sup> eeuwse anti-metafysische houding (een ideaal van de Wiener Kreis), laat elk van de behandelde filosofen een eigen geluid horen en is daar zelfs expliciet naar op zoek.

De punten van verschil (en van geschil) ontstaan door de opvatting van filosofie als een praktische of een theoretische activiteit. Voor de een moet de deur naar Descartes volledig dicht, anderen gaan minder drastisch om met cognitief-rationele opvattingen. De een legt het accent op taal of communicatie, de ander op denken. De een gaat het om het verwijderen van taalafval en om het belang van innerlijke waarneming met de juiste woorden, de ander om het vermijden van gedachteloosheid. De een houdt begripsanalyses v er van morele kwesties, de ander bedenkt een imaginaire genealogie om daar juist bij in de buurt te komen en de evolutionaire stabiliteit ervan voor mensen aan te tonen. Voor weer een ander is de inzet de bestrijding van de verdwijnende morele horizon in de moderniteit, en wordt het belang van persoonlijke resonantie en van de morele sensibiliteit voor het samenleven met anderen benadrukt. Die redenen bepalen welke categorie en (natuur, bewustzijn, geschiedenis, taal) gehanteerd worden en of de activiteit ook van groter of kleiner belang is voor het leren leven conform de voorwaarden voor en mogelijkheden van mens-zijn.

Tussen grammaticale analyse en filosofie als therapeutische praktijk ligt een heel veld van mogelijkheden. Filosofie is zowel te zien als het verhelderen van gebruikte begrippen waarmee wij over onszelf denken  n als oefening van de rede die ons bevrijdt van de macht der (in taal bevroren geraakte) gewoonten en conventies die mensen belemmeren.

Het talige dier (*homo loquens*) beschikt over een heel scala van filosofische benaderingen om zich te oriënteren op het eeuwige niets om zich heen. Hoe dichterbij dat komt (door wetenschappelijke ontdekkingen) en hoe overweldigender dat wordt, tot erin opgaan toe, hoe afhankelijker mens-zijn wordt van het op redelijke wijze vormgeven van (organisatie)technologie. Wat ‘betekenen’ de (structuur)onderscheidingen die wij hanteren in de wereld?