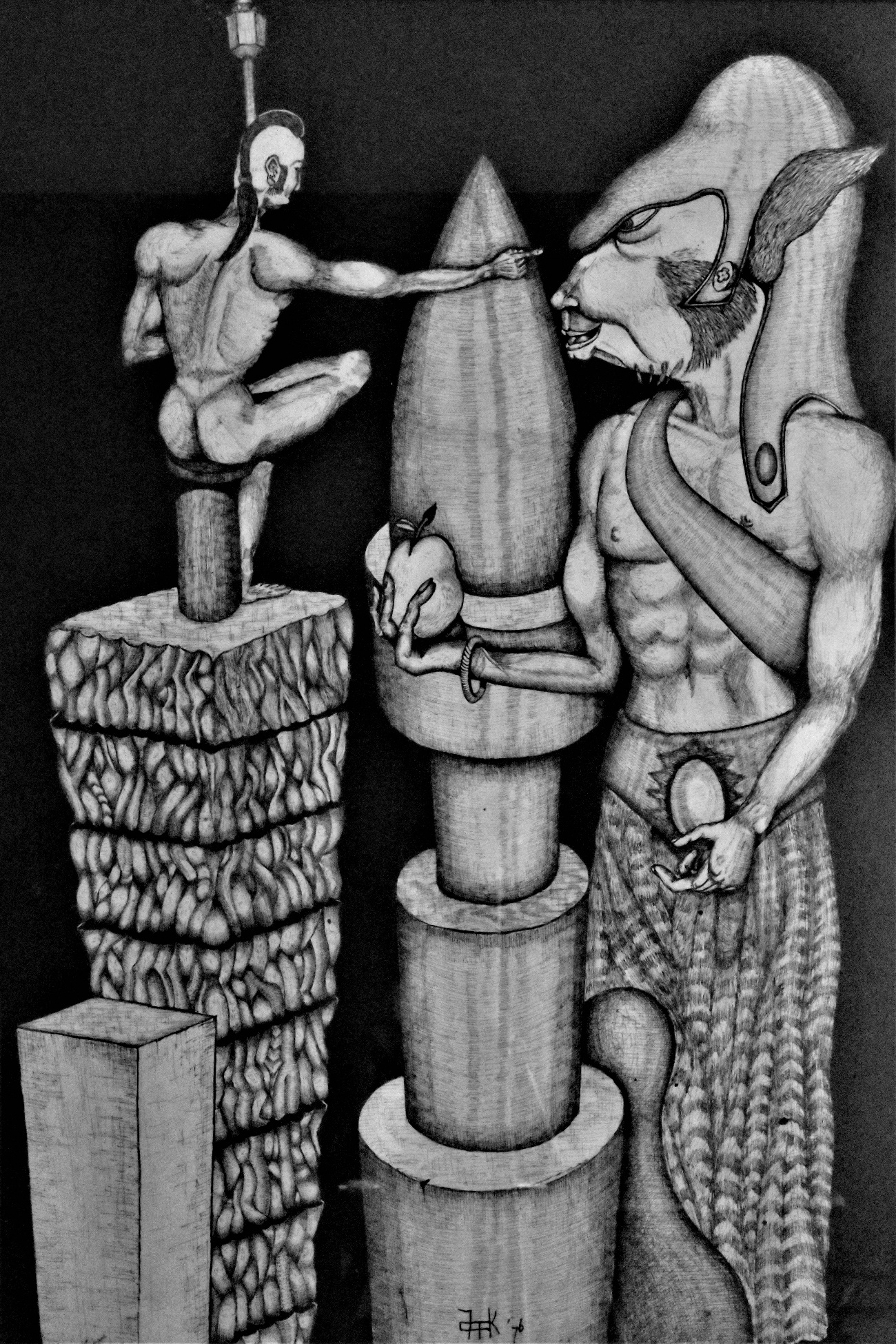
**Syllabus Filosofie over Sociaal Werk, jaar 1-2 ISO**



Inhoudsopgave

[Overzicht thema’s en lessen 3](#_Toc514258125)

[Week 1: Inleiding in filosofie over en voor Social Work 4](#_Toc514258126)

[Socrates 10](#_Toc514258127)

[Week 2: Zelf & Zelfverlies 12](#_Toc514258128)

[De Geest Uit de Fles, Ger Groot 12](#_Toc514258129)

[Het Geïdealiseerde Zelf, Richard de Brabander 17](#_Toc514258130)

[Het Broze zelf, Awee Prins 22](#_Toc514258131)

[Reflecties Week 2 27](#_Toc514258132)

[Week 3: Succes en Keuze 32](#_Toc514258133)

[De Schaduwzijde van de Meritocratie, Swierstra en Tonkens 32](#_Toc514258134)

[Steeds Sterker Worden Armen Gestigmatiseerd, Karlijn Roex 40](#_Toc514258135)

[Liefdeloosheid in kapitalistische tijden, Byung Chul Han 43](#_Toc514258136)

[Reflecties Week 3 49](#_Toc514258137)

[Week 4: Zorg & Waarheid 54](#_Toc514258138)

[Kierkegaard, Jelmer Mommers 54](#_Toc514258139)

[Sartre, Ruud Welten 63](#_Toc514258140)

[Levinas, Frank Post 68](#_Toc514258141)

[Reflecties Week 4 73](#_Toc514258142)

[Week 5: Ethiek & Techniek 78](#_Toc514258143)

[Ellul, Frank Mulder 78](#_Toc514258144)

[En de Rest, Frank Post 86](#_Toc514258145)

[Anders en de Promethische Schaamte, Joeri Kooimans 91](#_Toc514258146)

[Reflecties week 5 95](#_Toc514258147)

[Bijlage 1: voorbeeldessay 100](#_Toc514258148)

[Effectief Altruïsme en Mondiale Armoede, Joeri Kooimans 100](#_Toc514258149)

[Bijlage 2: Reflecties 104](#_Toc514258150)

# Overzicht thema’s en lessen

*1. Inleiding in Filosofie  
  
2. Zelf en zelfverlies:*Waarom is het individu zo belangrijk geworden?  
Zelfredzaamheid is een opdracht; het geïdealiseerde zelf (paradox van de verlichting)  
Het Broze Zelf  
  
*3. Succes en keuze:*De schaduwzijde van de meritocratie  
Liefdeloosheid in kapitalistische tijden  
Stigmatisering van de armen  
 *4. Waarheid en zorg*Theoretische oordelen, hoe ze tot stand komen en hun invloed in sociaal werkVerschuivingen in de opvatting van waarheid en waarheid als macht  
  
*5. Techniek en ethiek*De mens is oorsprongloos en leeft altijd al technischGoogle, zijn ontwikkeling, de motieven erachter en zijn bruikbaarheid 3 opvattingen: de mens is de enige zinmaker in een onverschillige natuur / de mens is in staat zijn eigen opvolger te scheppen, hoe zal dat ‘uitpakken’? / we moeten bewust (leren) omgaan met de ethische lading van technologieDoor de versimpeling van de werkelijkheid in computersturing verleren mensen met hun twijfel om te gaanHoe zorg je dat met outsourcen van menselijke beslissing naar algoritmes menselijke verantwoordelijkheid verdwijnt

*6. Afsluiting*Schrijf een essay over een van de drie thema’s: houvast, geluk en vluchten. Laat zien in je tekst dat je je via een vraagstuk of stellingname met een van deze thema’s verbindt. Laat zien op welk sociaal-maatschappelijke kwestie jij je richt en maak ook een koppeling met sociaal werk. Probeer te laten zien hoe je filosofie relevant hebt kunnen maken en hebt weten in te zetten om een analyse op bovenstaande te plegen.

# Week 1: Inleiding in filosofie over en voor Social Work

*"Zoals een atleet door herhaalde lichamelijke oefeningen een andere vorm en nieuwe kracht aan zijn lichaam geeft, zo versterkt een filosoof door geestelijke oefeningen zijn geestkracht, hij verandert zijn gemoedsstemming, transformeert zijn wereldbeeld en ten slotte zijn hele persoon."[[1]](#footnote-1)*

*Pierre Hadot*

Volgens de Franse filosoof Pierre Hardot kun je filosofie een tweeledige functie toebedelen. Ten eerste is het een theoretische praxis, waarbij het streven naar en de liefde voor kennis centraal staan. In die hoedanigheid kun je door te filosoferen meer kennis over jezelf, de wereld en de mensen om je heen vergaren om  zo jezelf, anderen en de wereld beter te kunnen begrijpen en soms ook te verbeteren. Je kunt filosofie zo terug brengen tot drie vragen: ‘Wie ben ik?’, ‘Wie is de ander?’ en ‘Wat is de wereld?’   
Ten tweede kun je filosofie als een therapeutische praxis zien. Je kunt filosofie namelijk aanwenden om aan jezelf te werken door meer inzichten over jezelf te vergaren en door deze te gebruiken om beter te worden. De drie vragen worden dan ‘Hoe ga ik met mijzelf om?’, ‘Hoe ga ik om met de ander?’ en ‘Hoe ga ik om met de wereld?’  
Door te filosoferen kom je op een spannend snijvlak terecht: je bent door te filosoferen niet onwetend meer, maar je bent ook nog niet wijs. Hoe je je daarop beweegt kan filosofie je bij helpen.

Filosofen proberen hun geest te trainen en daarmee zichzelf en de wereld waarin ze leven te verbeteren. Daarvoor is het belangrijk regelmatig te reflecteren. Dat wil zeggen: in onszelf en in gesprek met anderen nog eens terugkijken op ideeën / gebeurtenissen en daar wijzer van proberen te worden.   
  
Vanuit het streven naar kennis en wijsheid, proberen filosofen door middel van het stellen van vragen – en het nadenken over die vragen - hun begrip met betrekking tot verscheidene vraagstukken te vergroten en verbreden. Deze kunnen onder andere betrekking hebben op de aard van de werkelijkheid (hoe zijn de zijnden in hun zijn?), over hoe kennis tot stand komt, hoe je goed en logisch redeneert en argumenteert wat een goed leven is, hoe je een rechtvaardige samenleving inricht, wat het schone is (wat is mooi, wat is lelijk), vragen naar techniek, de kunst van het interpreteren, het denken van tegenstellingen en verschil, wetenschap, taal en wat de mens is.

De filosofie helpt daarnaast met het ontwikkelen van een aantal vaardigheden, zoals: kritisch en breder nadenken; het stellen van de juiste vragen, gedachten onder woorden brengen, het aandragen van verklaringen vanuit meerdere perspectieven, helpt bij het vinden en formuleren van argumenten en verantwoordingsmogelijkheden, omgang met ethische dilemma’s, feiten scheiden van interpretaties, omgaan met ethische dilemma’s, logisch nadenken, onderzoekend vermogen, vergroot je inschattingsvermogen bij het signaleren, leert welke mensbeelden schuilgaan achter (sociale) wetenschappen, maar ook maatschappelijke opvattingen, omgaan met normativiteit, gevoeligheid voor Verschillen en de Ander, sterkt reflectief denkvermogen, stelt je in staat verborgen aannames te ontdekken, kennis te verantwoorden en levert een verbeterde houding in dialogen en discussies aan te nemen.

Naast dat filosofie een theoretische bezigheid is, kent het ook een praktische component die toepasbaar is op het dagelijkse leven. Pierre Hadot (1922-2010) was een Franse filosoof die zich vooral daarmee bezig hield. Hij schreef veel over de geschiedenis van de oude Grieken en Romeinen. Hij wilde vooral laten zien dat in die tijd het aanvaarden van een filosofie een verplichting met zich meebracht om je eigen leven radicaal te veranderen en theorie & praktijk met elkaar in overeenstemming te brengen. Hieronder een paar passages van zijn hand.

*Tekst 1: lof aan het filosofisch leven*  
"Er wordt vrij weinig nagedacht over wat filosofie nu eigenlijk is. Het is buitengewoon moeilijk er een definitie van te geven. Studenten in de filosofie laat men vooral kennismaken met filosofen. Het programma dat opleidt tot bevoegd leraar biedt hun bijvoorbeeld doorgaans Plato, Aristoteles, Epicurus, de stoïcijnen, Plotinus en, na de 'duistere' middeleeuwen, die in de officiële onderwijsprogramma's maar al te vaak worden overgeslagen, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Bergson en enkele eigentijdse filosofen. Voor het examen moet de student een scriptie schrijven die aantoont dat hij goed op de hoogte is van de problemen die in de theorieën van deze of gene auteur worden behandeld. Een andere scriptie moet getuigen van het vermogen van de student om na te denken over een probleem dat 'filosofisch' wordt genoemd, omdat de klassieke of eigentijdse filosofen er in algemene zin aandacht aan hebben besteed. Op zichzelf valt daar niets op aan te merken. Naar het zich laat aanzien kunnen we inzicht krijgen in wat filosofie is door filosofen te bestuderen. Toch kunnen we de geschiedenis van de 'filosofie' onderscheiden van de geschiedenis van de filosofieën, wanneer we onder 'filosofieën' de theoretische redeneringen en de systemen van filosofen verstaan. Naast de geschiedenis is er inderdaad ruimte voor de bestudering van filosofisch gedrag en een filosofisch leven." (Bron: Wat is de antieke filosofie? Gallimard, 1996)  
 *Tekst 2: Het kiezen van een levenswijze*

“Het filosofisch redeneren vindt dus zijn oorsprong in een levenswijze en een existentiële keuze, en niet omgekeerd. [...] Deze beslissing en deze keuze worden nooit in eenzaamheid genomen of gemaakt: er is nog nooit sprake geweest van een filosofie of van filosofen buiten een groep, een gemeenschap, kortom buiten een filosofische 'school'. Een filosofische school heeft vóór alles te maken met de keuze voor een bepaalde levenswijze, een bepaalde existentiële optie die van de persoon in kwestie een totale verandering van zijn leven vergt, een omschakeling in hart en ziel die ten slotte de wens bij hem doet opkomen zijn leven op een bepaalde manier in te richten. Deze existentiële keuze leidt op haar beurt tot een bepaalde visie op de wereld, en het is de taak van de filosofische argumentatie om deze existentiële keuze even rationeel te onthullen en te rechtvaardigen als het daarbij behorende wereldbeeld. De filosofische argumentatie komt dus voort uit deze aanvankelijke existentiële keuze en verwijst hiernaar terug in de mate waarin zij, via haar logische overtuigingskracht en via de invloed die zij op de gesprekspartner wil uitoefenen, leraren en leerlingen ertoe opwekt om werkelijk in overeenstemming met hun oorspronkelijke keuze te leven, anders gezegd: in de mate waarin zij in zekere zin de praktische toepassing vormt van een bepaald levensideaal.

Wat ik dus wil zeggen, is dat de filosofische argumentatie moet worden opgevat binnen het perspectief van de levenswijze waarvan ze zowel de methode als de uitdrukkingsvorm is en dat de filosofie dientengevolge vóór alles een manier van leven vertegenwoordigt, die echter nauw aan de filosofische argumentatie verbonden is.

(Bron: Wat is de antieke filosofie? Gallimard, 1996)

*• Nu je een algemeen beeld hebt van wat filosofie is, wat zou je graag willen onderzoeken? (Om te helpen: denk aan filosofen of thema’s waar je graag over zou willen nadenken, wat voor ideeën je op wilt doen. Waar komen jouw vragen vandaan?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

* *Hoe zou je filosofie relevant kunnen of willen maken voor sociaal werk? (Wat zou de relevantie van filosofie kunnen zijn? Welke maatschappelijke kwesties zou het mee verbonden zijn?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

* *Hoe wil je met deze vragen en gedachten aan de slag gaan? (Om te helpen: welke filosofische inzichten wil je verbinden aan sociale vraagstukken? Welke thema’s zijn daaraan verbonden?)*

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

## Socrates

Voor Socrates (die vaak gezien wordt als de grondlegger van de Westerse filosofie) was filosofie niet louter een kwestie van het liefhebben en het nastreven van waarheid (hetgeen filosofie vrij vertaald betekent), maar ging het bij filosofie ook om de *zorg voor het zelf*, *epimelia heautou*.   
 Socrates was als filosoof een liefhebber van wijsheid en streefde daar naarstig naar. Hij was van mening dat het niet onderzochte leven het leven niet waard was. Hiermee bedoelde hij niet alleen dat we onderzoek moeten plegen naar de wereld waarin wij leven en de mensen die deze vullen, maar ook bovenal naar onszelf. We moeten derhalve de moed hebben de blik kritisch binnenwaarts te wenden en onze eigen (voor)oordelen scrupuleus tegen het daglicht houden. Op die manier kunnen we onszelf beter leren kennen, ons denkvermogen versterken en de verkregen inzichten aanwenden om onszelf te verbeteren. *Gnothi Seauton* *“Ken Uzelve”* werd daarom zijn adagium. Het vermogen om deze en verdere kennis te vergaren was Socrates echter wel uiterst bescheiden in, een bekende uitspraak van hem immers luidt: *“Het enige dat ik weet, is dat ik niets weet.”* Zijsprong: Sextux Empiricus, een beroemd scepticus, bracht dit nog een stapje verder en zei: *“Het enige dat ik weet is dat ik niets weet, en zelfs dat weet ik niet zeker.”*    
 Deze agnostische houding was kenmerkend voor Socrates en leidde het Orakel van Delphi ertoe Socrates als wijste mens aan te duiden tegenover Chaerephon, een vriend van Socrates. In plaats van over dit verkregen predicaat op te scheppen, maakte Socrates er zijn levenstaak van om de uitspraak te weerleggen. Dit leidde Socrates ertoe erop uit te gaan om allerlei mensen die geroemd werden om hun wijsheid kritisch te gaan bevragen. Dit leverde hem de reputatie en bijnaam van horzel op, Socrates hield namelijk mensen ongevraagd staand op straat, op de markt, of kwam onuitgenodigd op feestjes om mensen kritisch en grondig te bevragen.   
 Naast deze kritische houding, was Socrates ook behulp- en zorgzaam. Hij zag zichzelf in die hoedanigheid als een soort vroedvrouw, naar het voorbeeld van zijn moeder. Echter hielp hij niet mensen letterlijk bevallen, zoals zijn moeder dat deed, maar probeerde hij mensen te helpen bevallen van ideeën. Mensen zijn als het ware bezwangerd van ideeën, volgens Socrates. Dit betekent dat ze ideeën al in zich dragen, maar daar niet bewust van zijn. Het is dan de taak van de filosoof om deze door het stellen van de juiste vragen naar boven te helpen. De filosoof onderwijst daarom niet, maar vraagt, bevraagt en vraagt door. Beroemd is het voorbeeld uit de dialoog Meno, waar Socrates een ongeschoolde slaaf een ingewikkelde wiskundige stelling laat bewijzen, louter door de juiste vragen te stellen. Socrates zegt dan ook tegen Meno: *“Zie je, Meno? Ik leer hem niets. Het enige wat ik doe is vragen stellen.”* Dit geeft filosofie wellicht van oudsher een emancipatoir karakter. Dit zien we ook terug in de poging van Socrates mensen tot ware, maar ook moreel goede ideeën te laten komen. Onjuiste ideeën kunnen namelijk schade berokkenen, omdat ze slecht kunnen zijn voor de gezondheid van mensen, maar ook voor de samenleving als geheel. Het is daarom dat Socrates via bevragingen zijn eigen onwetendheid, maar ook die van anderen te onthullen. Dit was vooral een moreel onderzoek, omdat zijn bevragingen vaak over morele en politieke kwesties gingen. Hij ging geregeld zo ver door in zijn bevragingen dat zijn gesprekspartners enorm verward raakten en hun opvattingen op losse schroeven zagen komen te staan. De zoektocht naar de juiste definities van deugden brachten zijn gesprekspartners ertoe hun leven te bevragen en te onderzoeken. De persoon in kwestie moest dan besluiten of hij werkelijk de principes begrijpt waarnaar hij handelt, en of zijn leven werkelijk conform de principes is die hij accepteert na daarop te hebben gereflecteerd. Vooral om die reden vond Socrates soms contradicties in de opvattingen die zijn gesprekspartners hadden.   
Echter ging het hem er nooit om opvattingen onderuit te halen of te vernietigen, het doel was altijd de verbetering van zijn eigen opvattingen en die van zijn gesprekspartners. Wanneer hij opvattingen onderwierp aan bevragingen en kritiek, ging het hem altijd om het vinden van de beste argumenten die het resultaat zijn van rationele reflectie die bevorderlijk zijn voor mens en samenleving.   
 Hij wilde daarbij vooral toedenken naar moreel juiste opvattingen, om bepaalde problemen waar onenigheid over was op te lossen. Hij verwachtte dat dergelijk onderzoek tot morele vooruitgang zou leiden.   
 Maar hoeveel mensen Socrates ook bevroeg, of ondervroeg, wijsheid dacht hij niet te vinden. Wat hij daarentegen vaststelde was dat veel mensen, in verscheidene gradaties van vermeende zekerheid, veronderstelde de waarheid in pacht te hebben. Omdat deze mensen desalniettemin geen bevredigende antwoorden konden geven op Socrates kritisch filosofische vragen (die vaak vroegen naar de essentie van dingen), kon hij niet anders dan concluderen dat het Orakel wellicht toch gelijk had. Socrates gaf immers toe onwetend te zijn, terwijl zijn gesprekspartners allemaal een claim op de waarheid legden.   
 Terugkomend op zelfzorg. Voor Socrates dienden ware inzichten vooral om een moreel goed leven te kunnen leiden, waarbij de deugden een centrale plaats innemen. Hij deed daarom onderzoek naar urgent morele vragen en zocht naar definities van de deugden die we moesten testen door middel van ondervraging. Hij zocht dan bijvoorbeeld naar een definitie van rechtvaardigheid die universeel is en dus voor alle mensen op alle momenten geldt. Hij probeerde daarbij de juiste rechtvaardigingen en onderbouwingen voor opvattingen te vinden die zich konden vertalen tot moreel handelen volgens de deugden. Om bijvoorbeeld rechtvaardig te handelen, moet je weten wat rechtvaardigheid is. Om vrijgevig te kunnen zijn, moet je begrijpen waar dat uit bestaat. Daarmee hoopte Socrates deugdzame ideeën en daarmee deugdzaam handelen te bevorderen.

# Week 2: Zelf & Zelfverlies

De Geest Uit de Fles, Ger Groot  
Elsevier Weekblad

26 augustus 2017

**‘Ik ben een ruim-denkende atheïst’**

In zijn boek De geest uit de fles onderzoekt filosoof **Ger Groot** (63) de moderne westerse mens. Die heeft volgens Groot een paar eeuwen geleden een unieke afslag genomen.  
  
**Liesbeth Wytzes**  
*De geest uit de fles* is het achtste boek van filosoof Ger Groot. In dat boek probeert hij antwoord te geven op de vraag: hoe kijken wij naar onszelf? Het is de weerslag van de colleges ‘Inleiding in de filosofische antropologie’, die hij vanaf 1995 in Rotterdam heeft gegeven. Het boek is een adem­benemend mooi uitgegeven en allesomvattend betoog over de moderne westerse mens, over wie hij is en hoe hij zo is geworden. Er hoort een uitgebreide website bij met relevante filmpjes en muziek.

Groot woont al dertig jaar in Brussel; zijn vrouw is er vertaler bij de EU. ‘Dat was toen een stad van oude mensen, bedaagd. Je zag nauwelijks kinderen. Vijftien jaar later was dat al behoorlijk veranderd.’

Hij is universitair hoofd­docent filosofie aan de Rotterdamse Erasmus Universiteit en columnist voor Trouw, en hij was van 2009 tot 2014 bijzonder hoogleraar filosofie en literatuur aan de Radboud Universiteit in Nijmegen. En hij maakt zich zorgen over de verengelsing van het hoger onderwijs. In zijn vak kan dat niet.

‘Als je wilt dat het vak iets te zeggen heeft in de samenleving, moet de filosofie wel de taal van die samenleving spreken. In de masterfase zijn de colleges uitsluitend in het Engels. Dan verdwijnen alle nuances.

‘Wij zouden dit gesprek toch niet in het Engels kunnen voeren? Studenten klagen steen en been dat de colleges steeds armer worden, dat ze hun vragen niet kunnen stellen in hun eigen woorden. Het rare is ook dat we de mond vol hebben van internationalisering. Maar die studenten gaan nooit ergens heen.’

Groot wel: hij ging als student naar Parijs. Hij beschrijft dat als een film: plotseling kreeg de wereld kleur.

Hij beschouwt zichzelf als ‘publieksfilosoof’: iemand die probeert een brug te slaan tussen het publiek en de academische filosofie. ‘Ik wilde het vak populariseren.’ Dan moet je de grote denkers heel goed kennen. Zijn kennis is indrukwekkend, hij schiet moeiteloos van Luther naar Kant, Hegel, Sartre.

‘Een publieksfilosoof schrijft in kranten en verschijnt op tv, komt op de radio. Het is heel goed dat dat gebeurt, want die twee – publiek en academische filosofie – moeten zich ervan bewust zijn dat ze elkaar nodig hebben. Anders wordt het vak een soort esoterie.’ Kennis alleen voor ingewijden.

In *De geest uit de fles* vraagt Groot: waar komen de ideeën vandaan die we over onszelf koesteren? Waarom hebben we het idee dat we individuen zijn, dat we rechten hebben, unieke wezens zijn, dat juist wat we níet gemeen hebben met andere mensen, het allerbelangrijkste is?

‘Het boek gaat over wat er hier in het Westen is gebeurd. Ik schrijf eigenlijk de geschiedenis van de moderniteit. Er is aan het begin van de moderniteit iets veranderd in de cultuur. We hebben het algemeen menselijk patroon verlaten; er is een soort klik geweest waardoor we uit de hoofdstroom zijn geschoten. Wij in het Westen gingen iets anders doen.

‘Aanzetten daarvan zie je al in de Middeleeuwen. Maar meestal zeggen we: het is begonnen in de zestiende en zeventiende eeuw. Gaandeweg zijn we de rare wezens geworden die we nu zijn.’

Zijn boek gaat evenzeer over God als over de mens. ‘Wat moet de mens op het moment dat hij niet meer verankerd denkt te zijn in het absolute punt dat God was? Als dat punt wegvalt, worden wij andere wezens. Dat heb ik als belangrijkste focus genomen voor de ontwikkeling van die vier laatste eeuwen.

‘Je kunt zeggen: de geest die uit de fles ging, was het menselijk vernuft dat zijn eigen weg ging. Daar moeten we niet nostalgisch over doen, maar we moeten wel beseffen wat er gebeurd is, willen we onszelf goed kunnen begrijpen.

‘Ik heb speciaal de religieuze geschie­denis eruitgelicht, omdat ik denk dat die heel belangrijk is, nog altijd. Juist omdat we denken dat we los zijn gekomen van ­religie.’

De eerste aanzetten tot deze omwenteling in het denken – niet meer God is het middelpunt, maar de mens zelf – dateren dan wel van de late Middeleeuwen en je ziet er ook al sporen van in de Reformatie, maar rond 1800 werd de finale klap gegeven aan het oude stelsel.

Groot heeft het over de Franse Revolutie. ‘Kijk wat er toen gebeurde. De legitieme macht lag altijd bij de vorst. Dat was één persoon, de plaatsvervanger van God, die natuurlijk de echte legitieme bezitter van de macht was. De kop ging eraf, letterlijk, na de Franse Revolutie. Zo is de legitimiteit van de macht bij het volk terechtgekomen. Iedere burger heeft zijn eigen wil en is mede- drager van die macht. Dat levert een bestel op met allerlei inherente problemen.

‘Je zou kunnen zeggen dat het Ancien Régime althans theoretisch redelijk goed in elkaar zat: de macht was één persoon. Er was één centraal punt dat alles organiseerde. Eén ordenend principe. In de democratie is de macht uit elkaar gevallen en we hebben dat opgelost door te zeggen: meeste stemmen gelden.’

De onthoofding van Lodewijk XVI in 1793 was het letterlijke en figuurlijke einde van die periode. ‘We kunnen ons niet meer voorstellen hoe godslasterlijk dat was. Het lichaam van de vorst was heilig. Het boek Discipline, toezicht en straf van filosoof Michel Foucault, over de geschiedenis van het gevangeniswezen, begint met de buitengewoon gruwelijke terechtstelling van iemand die een aanslag pleegde op Lodewijk XIII. Die man had het heilige aangetast; voor ons is dat heel moeilijk voorstelbaar.’

Filosofie kan je helpen om beter te begrijpen wat er gebeurt. ‘Neem het populisme en de roep om de sterke man. Dat is overigens niet mijn verlangen. Als je dat soort dingen kunt zien in het licht van de politiek-filosofische geschiedenis, sta je toch iets minder met je oren te klapperen en hulpeloos te kijken naar hoe de dingen zich ontrollen.’

Komt die roep om een sterke leider dan voort uit het verlangen naar een ankerpunt, zoals God dat ooit was? ‘Ja, misschien wel. De bijna religieuze hysterie die ontstond na de dood van Pim Fortuyn, zou je in die termen kunnen verklaren. Hij werd immers ook de bevrijder genoemd.’

En wat te denken van het populaire duo Thierry Baudet/Theo Hiddema, de voormannen van het Forum voor Democratie?

‘Baudet heeft op sommige punten meer met Fortuyn gemeen dan met Wilders. Bij die populistische leiders zie je iets heel geks. Politici roepen steeds vaker dat het volk zich in hen moet herkennen.

‘Nou, als er één figuur was in wie de gemiddelde arbeider zich níet herkende, dan was het wel Fortuyn. Maar dat maakte niet uit! Baudet citeert potjeslatijn in de Tweede Kamer en laat daar voor veel geld een vleugel naar binnen takelen, met gevoel voor show en spektakel. Hét symbool van een elitaire cultuur. Als iemand in de PvdA dat in zijn hoofd had gehaald, had de partijleider gezegd: “Ben je nou helemaal bedonderd?” Maar Baudet doet dat. Voor hem gelden de normale wetten niet. Net als ooit de vorst boven de werkelijkheid stond.

‘Het is allemaal schoppen tegen de moraal, waardoor je laat zien dat je een bijzondere figuur bent en recht hebt op de legitieme macht.’

Je zou bijna terugverlangen naar het leven van een paar eeuwen geleden: God was in zijn hemel en alles was in orde met de wereld. Groot deelt als wetenschapper dat verlangen niet. ‘Ik wil alleen maar begrijpen wat er gebeurt. De geest is uit de fles, en we hoeven niet te proberen hem er weer in te krijgen. Van belang is te zien waar dit alles vandaan komt: de langzame processen die zich in de afgelopen eeuwen hebben ontwikkeld en de diepste fundamenten van ons bestaan en ons denken hebben veranderd.’

Groot is gefascineerd door godsdienst. Niet omdat hij zelf nog gelovig is; zijn katholieke geloof verliet hem ongemerkt en traumaloos. ‘Ik ben een ruimdenkende atheïst.’

Groot groeide op in Amsterdam, bij de Raad­huisstraat, waar hij op 10 maart 1966 de rookbom zag die werd gegooid op de trouwdag van prinses Beatrix en Claus. Hij was misdienaar in De Papegaai, de parochiekerk in de Kalverstraat. In een recensie van zijn boek in het Reformatorisch Dagblad staat een mooie zin: ‘De hardnekkige weigering van religie om te verdwijnen.’ Groot knikt. ‘Het idee was: we zijn nu allemaal verlicht en de wetenschap heeft de rol van religie overgenomen. Dus religie verdwijnt wel. Maar dat is dus niet gebeurd en dat is als het ware een affront voor het logische denken. Er is dus kennelijk iets over het hoofd gezien. Laten we kijken wat dat is.’

Is dat de hang naar mystiek, naar de kracht van het ritueel? ‘Ik heb in mijn boeken sterk de nadruk gelegd op het belang van het ritueel. Dat is niet een leeg iets. Mijn beetje provocerende stelling is dat religie niet gaat over waarheden, zoals de wetenschap. Het is in de eerste plaats een handeling; zelfs de woorden die worden gezegd, zijn handelingen. Er wordt niet iets beweerd.

‘Religie gaat over het feit dat wij ook nog als fysieke wezens bestaan. Niet wat wij zeggen in het gebed is belangrijk: het feit dat we elke zondag naar de kerk sjokken en met zijn allen zingen, dát is belangrijk. Dat voelen we in ons lijf. Wat we dan bidden en zingen, komt op de tweede plaats.

‘De wekelijkse kerkgang geeft een ritme aan ons dagelijks leven. Dat zie je nu veranderen. Die zondagsrust is niet rationeel, zegt men, dus die schaffen we af. Dat is ook beter voor de economie. Je ziet dat het verschil tussen de zondag en de rest van de week verdwijnt.

‘Hetzelfde geldt voor openbare feest­dagen. Waarom geven we niet iedereen een aantal snipperdagen om vrij te besteden? Wat krijg je dan? Elke dag is exact hetzelfde voor iedereen. Er zit geen ritme meer in. Ik denk dat dat onleefbaar is. Is dat rationeel? Nee, helemaal niet.’

De zondagen waren vroeger van een loden saaiheid. Dat vond Groot ook. ‘Die argumenten om de zondag als het ware af te schaffen, zijn goed. Daar­onder ligt het feit dat zo’n dag structuur geeft. Daarvan zijn ­ we ons niet altijd bewust. En daarbij het gemeenschapsidee: iedereen verveelt zich op zondag. Ik denk dat we niet buiten dat ritme kunnen, omdat we anders in een totale onverschilligheid van tijd terechtkomen. Alles is uitwisselbaar. Niets heeft meer betekenis. Niets. Ik denk dat we zo niet kunnen leven. En dat gebeurt waarschijnlijk ook niet.’

Groot wilde eerst natuurkunde studeren, dat vond hij een interessant vak en hij was er goed in. Maar aan het einde van de middelbare school ‘sloeg de filosofie toe’.

Groot zat op een jongensgymnasium en werd gevraagd om in een gemengd koor te zingen met meisjes van de belendende meisjesschool. ‘Dat was een krachtig argument, dus ik ben bij dat koor gegaan.’ Dat zong toen in de Dominicuskerk, en daar gebeurde van alles op intellectueel en literair gebied. ‘Intellectueel op een hoog niveau, heel opwindend.’

Toen hij later Nietzsches De vrolijke wetenschap las, sloeg dat in als een bom. ‘Dat las ik in één keer uit. Dat had ik ook metMax Havelaar. Dat lijkt op Nietzsche, achter dat boek staat net zo’n krachtige figuur. De stijl, de stem die sprak – het blies me totaal van de sokken. Dat is echt een ervoor-erna-moment geweest.’

In 2014 vertrok Groot als bijzonder hoogleraar van de Radboud Universiteit. Hij schreef er een stuk over, getiteld: ‘Ik ben geen professor meer – waarom vind ik dat zo lastig?’ Binnenkort neemt hij, na 22 jaar, ook in Rotterdam afscheid. Groot gaat zich op schrijven toeleggen; zijn Spaanse vrouw wil vaker naar haar geboorteland.

Kost dit afscheid hem ook zoveel moeite? Lachje. ‘Zo erg was dat niet, al is die kop nogal dramatisch. Maar we zijn niet zijn ingesteld op demotie: het moet in het leven almaar meer zijn, dat is onze moderne instelling. Ik kijk zelf ook elk jaar naar mijn productie en als het minder is dan het jaar ervoor, spreek ik mezelf even toe.

‘Publieke erkenning speelt ook een rol. Je wilt dat mensen je een beetje bewonderen.’ Ironisch: ‘Alleen maar voor jezelf weten dat je slimmer bent dan iedereen – dat houd je niet lang vol.’

**GER GROOT** (Amsterdam, 1954) studeerde filosofie in Amsterdam en Parijs. Hij was van 1990-1993 redacteur bij Trouw. In 2003 promoveerde hij op Vier ongemakkelijke filosofen. Sinds 1995 is hij docent aan de Erasmus Universiteit.

## Het Geïdealiseerde Zelf, Richard de Brabander

***Bewerking van hfst. 7 uit ‘Wie wil er nou niet zelf redzaam zijn’***

De motivering van afbouw van de verzorgingsstaat is: voor bezuiniging, tegen afhankelijkheid. Dat gaat dus ook over de manier waarop burgers zichzelf moeten leren zien. De wereldwijd geëxporteerde (economische, neoliberale[[2]](#footnote-2)) ‘cultuur van het nieuwe kapitalisme’ is daarbij het voornaamste referentiepunt (ook van de overheid). Spreken in termen van zelfredzaamheid, eigen regie en eigen kracht is geen neutrale beschrijving, maar wil een bepaalde burgerlijke *identiteit* tot stand brengen.

Kenmerkend voor die cultuur, voor het verhaal dat daarin wordt verteld, is het idee dat als je de greep op de wereld verliest (crisis), je *niet* vasthoudt aan bekende principes, waarheden en zekerheden en daarbij noest doorgaat in de hoop dat het op de lange termijn weer beter zal gaan (je lot dragen/discipline van de uitgestelde beloning zoals gebruikelijk in het oude protestante kapitalisme). Het verhaal waar je je nu mee moet identificeren: je stort je flexibel in de dynamiek van de markt en gáát voor de korte termijn resultaten. Je moet je als individu voortdurend opnieuw uitvinden om je concurrentiepositie te behouden. Richard Sennett verwoordt het zo: ‘Deze geïdealiseerde persoon schuwt afhankelijkheid. Hij of zij klampt zich niet aan anderen vast.’ Carrière maken is nu niet meer langzaam opklimmen, maar ‘jobhoppen’.

Dat zijn de nieuwe westerse waarden die maatgevend zijn voor hoe de overheid denkt over afhankelijkheid en zelfredzaamheid op het gebied van zorg, onderwijs en welzijn. Waarden als onderlinge solidariteit en verbondenheid verdwijnen naar de achtergrond.

De ‘nieuwe waarden’ zijn ook de maatstaven die in hoge mate bepalend zijn voor ons zelfbeeld. In die zin hebben we geen onafhankelijke aangeboren identiteit. We identificeren ons met waarden die van buitenaf worden aangereikt.

Binnen dat stramien bestaat er geen mogelijkheid tot persoonlijke bevrijding/emancipatie. Als je het ideaal behaalt en de vijand (bijvoorbeeld de afhankelijkheid) hebt verslagen, blijk je niet bij je ‘zelf’ uit te komen. Je hebt slechts een vijand verslagen (afhankelijkheid) die volgens dat ideaalbeeld je zelfwording in de weg stond. Een vijand die het mogelijk/nodig maakte om dat ideaalbeeld in stand te houden. Maar dat ideaalbeeld is van buiten opgelegd, valt niet samen met een onafhankelijk ‘zelf’. Dus als de vijand verslagen is ben je geen ‘vrij individu’. Dat kun je ook niet zijn, want voor een voor onszelf en anderen herkenbaar ‘zelfbeeld’ heb je altijd een identificatie (en dus liefst ook weer een nieuwe vijand) nodig. (Illustratie van dit probleem is de zogenaamde ‘emancipatie van de arbeider’ in het socialisme.)

Een mooi voorbeeld vormen ook sollicitatiegesprekken waarin we onszelf aanprijzen door ‘unique selling points’ die helemaal niet uniek (individueel) kunnen zijn, anders zou niemand de waarde ervan kunnen schatten. Je legt een ‘persoonlijk professioneel’ profiel op tafel dat is gebaseerd op een competentieprofiel dat niet van jezelf afkomstig is. ‘Je’ identiteit gaat dus terug op een samenhangende ideologie. Het is zelfs in je zelfbeeld niet mogelijk je los te maken van die heersende ideologie, maar als je ermee zou samenvallen kon je jezelf ook niet meer ervaren.

Zo ben je in het ervaren van jezelf altijd tegelijkertijd afhankelijk van iets of iemand anders (van een ideologie, tot je vader, tot een ‘reflectietool’ in SLC, enz) én van het verschillen daarvan.

Die paradoxale situatie gaat ook op voor welzijnsinstellingen in de aanbesteding en professionele sociaal werkers in hun beroepsontwikkeling.

We kunnen dus niet ‘vanuit onszelf ontstaan’ en autonoom, geheel onafhankelijk van anderen, bepalen wie of wat we zijn. Omdat de heersende verhalen echter de werkelijkheid van ons leven nooit volledig ‘dekken’, is het ook niet zo dat we er volledig door bepaald worden. De afstand tussen taal en werkelijkheid schept ruimte voor betekenismogelijkheden die in het ‘heersende spreken’ niet tot uitdrukking komen.

In het heersende spreken, het discours, verdient autonomie respect en afhankelijkheid niet. Dat discours gaat terug op het liberale idee van de mens. Daarin is armoede een objectieve toestand, maar afhankelijkheid een subjectieve. Afhankelijkheid is normaal voor een kind, maar abnormaal voor een volwassene. Die kan immers (volgens de beroemde opvatting van Immanuel Kant) zijn verstand gebruiken zonder leiding van anderen. Doet hij dat niet dan is hij, volgens Kant, lui en laf en maakt hij zich van anderen afhankelijk. Hij verliest zo zijn zelfrespect en dat van anderen en daar moet hij zich voor schamen. Om die helderheid en daadkracht te ontwikkelen is zelfbeheersing zeer belangrijk. Arm zijn en sappelen is in dat beeld niet erg, arm zijn en een uitkering hebben wel. Als je niet werkt kan dat alleen maar aan een gebrek aan zelfbeheersing liggen en dat is je eigen schuld. Wie zegt: ik kan niet, wil eigenlijk niet, is de redenering.

Die redenering is ook de legitimatie van het ontmantelen van de verzorgingsstaat. Die houdt immers slechts de slappelingen van de ‘nietsdoende klasse’ de hand boven het hoofd. In de discussie over die ontmanteling staat aan de ene kant het discours dat sociale problemen wijdt aan een economistisch systeem dat uitgaat van een allesoverheersend concurrentiebeginsel. Aan de andere kant staat het discours waarin het pamperen van mensen door de verzorgingsstaat en een regelloze cultuur (zonder aandacht voor zelfbeheersing) hun emancipatie belemmert.

De Engelse psychiater die schrijft onder het pseudoniem Theodore Dalrymple is prominent vertegenwoordiger van dat laatste discours. Daarin is afhankelijkheid verwijtbaar als hij gebaseerd is op verkeerde keuzes en gebrek aan zelfbeheersing (‘achterover leunen’).

Volgens Dalrymple blijkt uit de manier waarop zijn patiënten over zichzelf spreken dat ze ontkennen dat het lot van de mens in zijn eigen handen ligt en dat ze zichzelf beschouwen als marionetten van het toeval. Dat ligt volgens hem aan de heersende populaire cultuur en het relativistische denken. Als dat echt zo zou zijn, is natuurlijk niet zo duidelijk waarom hij de schuld dan toch bij zijn cliënten zoekt.

Dalrymple verwijt zijn patiënten (jongeren) onbeschaamd gedrag, een keuze voor een verkeerd leven en afkeer van autoriteit. Je kunt je afvragen of dat gedrag niet juist overeen komt met wat Kant (waar Dalrymple zich op baseert) van ons wil. Ze zijn immers autonoom omdat ze zich niet conformeren aan sociale conventies en zich niet laten leiden door gangbare opinies. Hoe komt het toch dat we bij woorden als ‘eigen verantwoordelijkheid’ en ‘eigen regie’ vooral denken aan mensen die binnen heersende conventies als geslaagd beschouwd kunnen worden en niet aan hen die zich daarvan losmaken? Waarom denken we niet aan de maffia bij ‘eigen regie’?

Volgens Dalrymple blijkt de morele inferioriteit van zijn patiënten uit het feit dat ze nooit toegeven dat hun gedrag resultaat is van een eigen keuze, maar zich verschuilen achter omstandigheden die hen ertoe brachten. De vraag is of dat niet ook geldt voor mensen die rechten gaan studeren (net als twee vrienden van 6 VWO) en politici die zeggen dat de economische situatie hen ‘dwingt’ om bepaalde maatregelen wel en andere niet te nemen. (Beroemd voorbeeld is het TINA principe van Margaret Thatcher: There Is No Alternative. Ze gebruikte die uitspraak zeer regelmatig om aan te geven dat globaal kapitalisme het enig mogelijke systeem was en dat ze daar niet over wenste te discussiëren.)

Doet ook een sociale professional die tegen zijn cliënt zegt ‘Ik maak de regels niet. Ik kan u niet verder helpen.’ niet hetzelfde?

We verantwoorden het eigen handelen dus kennelijk, zoals het begin van deze tekst al deed vermoeden, over het algemeen met een beroep op iets dat buiten ons ligt. Zelfs Dalrymple erkent dat met zijn verwijzing naar de populaire cultuur en het relativistisch denken, hoewel hij het vervolgens weer ontkent met zijn beroep op ‘vrije keuze’.

Psychiaters als Verhaeghe en de Wachter wijzen erop dat veel voorkomen van bepaalde typen stoornissen in een bepaalde periode samenhangt met het in die periode heersende discours. Daarnaast kritiseren ze Dalrymple omdat hij het gedrag van zijn patiënten wijt aan een discours (van de verzorgingsstaat) dat al lang niet meer dominant is in de westerse samenlevingen (dus ook de Engelse). Zeker in Engeland is de verzorgingsstaat al lang passé. (Margaret Thatcher werd premier van Engeland in 1979.)

Ook in de moderne menswetenschap is het idee dat het eigen leven de uitkomst is van individuele keuzen dominant. Ook daar is er een nadruk op eigen regie, zelfredzaamheid en verantwoordelijkheid. Een mensopvatting die ons zelfbeeld reguleert. Volgens Trudy Dehue is het oogmerk van de huidige hulpverleningsprogramma’s mensen ertoe te bewegen zichzelf als onderneming te zien.

De ‘wetten van de straat’ (alles draait om poen, bling bling, macht en spullen en we hebben schijt aan de rest van de wereld) die Dalrymple zo verafschuwt in zijn patiënten lijken volgens Verhaeghe erg op de motieven van nietsontziende bankiers of beurshandelaars in een economie die profiteert van kinderarbeid in lagelonenlanden. Verhaeghe spreekt in dat verband van onze samenleving als de ‘Enron maatschappij’. Naar het Amerikaanse energiebedrijf Enron dat zijn 5% best producerende medewerkers beloonde met een bonus en de 5% slechts producerende strafte met publicatie van hun falen (met naam en toenaam) en vervolgens ontslag.

Competitie wordt in onze samenleving zo het normale model van sociale omgang. Je bent daarin ‘winner’ of ‘loser’. Dat geldt zeker ook voor opleiding en beroep. Niet interesse of nieuwsgierigheid, maar competitie wordt gezien als de moraal achter leren en professionaliseren. Is dat misschien ook het onderliggende idee van de ‘reflectietools’ van SLC?

Door die voortdurende competitieve vergelijking blijft in onze samenleving vol overvloed het gevoel van schaarste dominant. De kapitalistische cultuur richt ons verlangen en ons handelen op steeds andere aankopen of projecten en maakt zo ons verlangen los om het vervolgens onmiddellijk weer te binden. Want aan een volledige bevrijding van verlangen zou ieder systeem, ook het kapitalistische, ten onder gaan. Zoals ook Sennett suggereert, zegt Slavoj Žižek dat de productie in de kapitalistische wereld niet alleen productie van materie is, maar vooral van een levensvorm, een cultuur. Een productie van kennis, betekenissen, concepten, ervaringen en beelden en symbolen waarmee wij ons (kunnen) identificeren.

Het lijkt alsof het nieuwe kapitalisme spoort met de terechte erkenning van instabiliteit van de maatschappelijke orde, die immers altijd drijft op een tekort dat het wel wil, maar niet kan opheffen. Alsof er een besef is dat identiteit altijd een dynamiek is van het samenvallen met én het zich onderscheiden van de ander. Bij nader inzien is er echter weer een paradox: we identificeren ons met het discours van de ander dat er de nadruk op legt dat we ons van hem moeten onderscheiden. En wat ‘onderscheiden’ is schrijft het discours ook voor: winnen, de ander een slag voor zijn.

Zo wordt ten onrechte de suggestie gewekt dat het nieuwe kapitalisme een neutrale vorm van samenleven is. Dat er in feite een normatieve lading in zit is voor ons haast niet meer te zien. Verhaeghe zegt dan ook dat wij zo langzamerhand zowel in denken als in handelen allemaal neoliberaal zijn geworden. Hoewel het lijkt alsof het neoliberalisme wordt gekenmerkt door de bevrijdende werking van het out-of-the-box denken, blijkt dat bij nader inzien juist een verplichting geworden. Zodra we verschil willen maken beantwoorden we, of we willen of niet, aan de motor van het neoliberalisme.

Dat gevangen zijn in het discours doet zich ook voor bij pogingen kritiek te uiten op zelfredzaamheid. We zijn kinderen van een eeuwenoude cultuur van emancipatie. Kritiek op eigen regie, eigen verantwoordelijkheid en zelfredzaamheid druist daar tegenin. Dat is haast onmogelijk want we hebben ons met emancipatie geïdentificeerd, hij maakt deel uit van onze identiteit. We kunnen kritiek erop eigenlijk alleen begrijpen als een poging tot eigen regie, mondig burgerschap; emancipatie dus. Niet, bijvoorbeeld, als poging tot verzoening.

Zo is het voor ons ook vrijwel onmogelijk om betekenis te geven aan zelfredzaamheid, eigen regie, eigen kracht en eigen verantwoordelijkheid los van de centrale waarden en persoonskenmerken die samenhangen met de competitieve cultuur van het nieuwe kapitalisme. Daarin wordt men verondersteld flexibel, dynamisch, resultaatgericht, alert en ondernemend te zijn. Men moet het maximale uit zichzelf halen, zichzelf voortdurend verbeteren en veranderen, kansen pakken en anderen een slag voor zijn.

Die eigenschappen worden voorgesteld als de kern van de natuurlijke vermogens van ‘de mens’. Dus als je ze niet ontwikkelt en geen maatschappelijk succes hebt: eigen schuld dikke bult.

‘Maar hoe moet de burger begrijpen dat hij zichzelf moet redden, de eigen regie over zijn leven kan en moet nemen en verantwoordelijk is voor zijn keuzes, wanneer hij geconfronteerd wordt met een overheid die haar keuzes en beslissingen als noodzakelijk en onvermijdelijk presenteert?’

## Het Broze zelf, Awee Prins

***Het leven wordt niet beter*  
Heeft de mens eindelijk een manier gevonden om z’n kwetsbaarheid te trotseren, grijpt de filosoof in. “Kwetsbaarheid is geen kracht. Van kwetsbaarheid een kracht maken is een retorische truc om perfectionistische mensen langs een omweg te doen volharden in hun perfectionisme”, zegt Awee Prins.**

Dat kwetsbaarheid een kracht kan zijn, wie wil dat niet horen? Brené Brown, Amerikaans hoogleraar maatschappelijk werk, schreef er een bestseller over, in Nederland verschenen onder de titel *De kracht van kwetsbaarheid*. Meer dan 30 miljoen mensen bekeken intussen op internet haar *TED Talk* over dit boek.  
Wanneer ik het ‘cultboek’ van Brown noem, begint Awee Prins sneller te praten, feller, onverbiddelijk. Verontwaardigd vraagt hij: “En al die mensen die aan hun kwetsbaarheid geen kracht weten te ontlenen, mensen die hun kwetsbaarheid gewoon niet kunnen verdragen? Die de moed verliezen? Falen? Zelfmoord plegen? Die mensen vind ik niet minder belangrijk.”  
Awee Prins is universitair hoofddocent aan de Erasmus Universiteit en zijn vakgebied is de fenomenologie, de tak van filosofie die kanttekeningen plaatst bij de manier waarop we de wereld steeds meer rationeel zijn gaan benaderen. Maar de ratio is maar een aspect van het menselijk bestaan, aldus Prins, en daarom ligt hij ‘van huis uit’ in de clinch met het maakbaarheidsideaal en daarmee ook met Brené Brown, die de kwetsbaarheid wil begrijpen en er een positieve draai aan probeert te geven. “Hoewel ik *De kracht van kwetsbaarheid* een goed boek vind binnen de tsunami van zelfhulpboeken, belazert Brown haar lezers.”

**Hoe dan?**  
“Het is een retorische truc die ze uithaalt, en eigenlijk ook – en dat verwijt ik haar – een gemene streek, om mensen die het gevoel hebben dat ze kwetsbaar zijn en niet genoeg presteren, die door hun perfectionisme worden gesloopt, te vertellen: ‘Dat perfectionisme mag je loslaten en ik ga jullie nu uitleggen dat je daardoor nóg succesvoller kunt worden’.”

**Maar als een retorische truc nou helpt...**  
“Maar het helpt niet. Wij leven nog steeds in de tijd van de *Radarmens*, zoals beschreven door David Riesman in *The Lonely Crowd*. Wij zijn constant om ons heen aan het kijken om te zien hoe anderen over ons denken. Neem Facebook. Je kijkt de hele tijd of je wordt *geliket*. Je bent voortdurend alert, maar ook heel kwetsbaar als je dag in dag uit erkend wil worden.  
Laat duidelijk zijn: ik vind het de verdienste van Brené Brown, dat ze oog heeft voor de zwakke kanten van de mens. Ze beschrijft overtuigend dat we in deze tijd onze kwetsbaarheid en angsten overstemmen door druk, druk, druk te worden, krampachtig allerlei netwerken opbouwen, en daarbij desnoods drugs gebruiken of tranquilizers. Het siert haar bovendien dat ze haar eigen ontsporingen niet onvermeld laat. Terecht stelt ze, dat wij ons leven verpesten door veel te hoge verwachtingen en eisen aan onszelf te stellen, en ons teveel vergelijken met anderen. Perfectionisme leidt tot eenzaamheid, schaamte en een gebrek aan betrokkenheid. Dat heeft ze goed gezien, al thematiseert ze niet de topsporters en eenzame wetenschappers die dat allemaal op de koop toe nemen, wat ook niet onbelangrijk is. Maar dat neem ik haar niet kwalijk. Ze zegt: ‘geluk is een kwestie van momenten.’ Dat denk ik ook, en dat betoog ik ook onvermoeibaar: geluk is iets wat je toevalt. Een moment. Niet een toestand. Dus tot zover zijn we het eens. Maar meteen daarna schrijft ze: ‘Laat geluk niet door je vingers glippen!’ En dan komt mijn kritiek. Brown begrijpt niet wat kwetsbaarheid *werkelijk* is. Ze adresseert met veel mooie woorden de kwetsbaarheid, op een manier waarin iedereen zich herkent, en maakt daar vervolgens een eigenaardige successtory van. Kwetsbaarheid onderkennen zou volgens haar tot een beter, ja, zelfs een ‘bezield leven’ leiden. Dat dit ons zelden lukt en wat dat ‘bezielde leven’ precies is, daarover zegt ze eigenlijk niets. Dat vind ik het ergste.  
Brown geeft in haar boek een lijstje van ‘ervaringen die een gevoel van kwetsbaarheid geven’. Daar heeft ze het over ‘ontslagen worden’, ‘zwanger worden na drie miskramen’, ‘de eerste date na mijn scheiding’, enzovoorts. Maar is dat werkelijke kwetsbaarheid? Er zijn vrouwen die in hun jeugd door hun vader zijn verkracht. Er zijn mensen die hun kind hebben verloren. Dat is echte kwetsbaarheid. Die staan niet in haar lijstje. Waarom schrijft ze daar niet over? Er zijn veel mensen die verschrikkelijke dingen hebben meegemaakt en daardoor het leven eenvoudigweg niet meer aankunnen. Voor hen is *De kracht van kwetsbaarheid* een klap in het gezicht. Zij zullen er alleen maar verdrietiger en onmachtiger van worden, omdat ze blijkbaar de moed en de kracht niet kunnen opbrengen om te doen wat Brown adviseert: ‘Je emotioneel blootgeven, je onzekerheden trotseren, risico’s nemen.’ Deze mensen, die mij zeer na aan het hart liggen, zullen zich nog meer schamen en nog schuldiger voelen. En ik vind die mensen niet minder belangrijk, interessant, waardig of bezield. Iemand die ten onder gaat, die echt en alleen maar faalt, die zelfmoord pleegt, omdat i z’n kwetsbaarheden niet aankan; ook voor die mensen had ze haar boek moeten schrijven, ook voor hen had ze ruimte moeten vrijmaken. Ik vind dat Brown er meer oog voor zou moeten hebben dat er geen gebruiksaanwijzing voor het leven bestaat.”

**Als u haar dit vertelt, zou ze het dan niet met u eens zijn?**  
“Weet ik niet, maar ik hoop dat ze zou inzien dat ze verzandt in haar eigen goede bedoelingen. Brown rehabiliteert de kwetsbaarheid. Dat is het goede aan haar boek. Maar ze faalt wanneer ze kwetsbaarheid inzet als een manier om het leven vanuit die kwetsbaarheid te optimaliseren, er beter door te functioneren, sterker te worden, en zelfs gelukkiger te worden. Brown had moeten bedenken: er klopt iets niet in wat ik zeg. Haar truc, hoe ze mensen belazert – en ik gebruik dat woord met opzet – is: ‘Als jij jouw authentieke imperfecte zelf aan de wereld laat zien, dan zal je merken dat je het waard bent om liefde te ontvangen er erbij te horen.’ Kijk, dat wil iedereen lezen! Maar jij en ik weten dat niemand zoiets eenvoudigweg zal meemaken, dat je je imperfecte zelf aan de wereld laat zien en er dan opeens bij hoort. Brown belooft gewoon te veel.

**Ik lees haar anders. Volgens mij wil ze vooral dat mensen zich realiseren dat iedereen kwetsbaarheden heeft, en daarmee het voor ons wat makkelijker maken om ons masker te laten zakken en niet langer vermoeid een perfect plaatje van onszelf te laten zien. Wat minder hangen aan wat we denken dat andere mensen van ons denken.**  
“Helemaal eens, maar dat is niets bijzonders; dat is common sense.”

**Maar dat is geen common sense voor heel veel mensen! Haar filmpje over haar boek is een van de best bekeken TED-filmpjes wereldwijd. Psychologen schrijven haar boek voor. Ik lees blogs van normale leuke mensen waarin ze vertellen dat ze huilend haar TED Talk bekijken.**“Er zullen mensen zijn die, wanneer ze hun kwetsbaarheid onderkennen – en ik gun het ze van harte – openhartiger worden, maar er zullen er ook zijn die de moed verliezen. En dan houd ik voet bij stuk: daar had zij ook rekening mee moeten houden. Dat meen ik echt.”

**Als haar stelling niet klopt, waarom zijn we daar dan collectief blind voor?**  
“Omdat haar boek zoveel mooie en naïeve beloften in zich draagt. Brown spreekt van ‘De tien wegwijzers naar een bezield leven’. Maar wat is dat, een ‘bezield leven’? In hoofdstuk 7 spreekt ze met droge ogen over ‘bezield ouderschap’. Kijk, ouderschap is ongelofelijk moeilijk. Een ouder houdt van z’n kinderen en heeft ook soms een hekel aan z’n kinderen; is teleurgesteld in z’n kinderen. En niet minder belangrijk: die kinderen zijn op hun beurt teleurgesteld in hun ouders. Ouderschap is een ongelooflijk complex gebeuren, waarbij het meer gaat om met je kwetsbaarheden om te leren gaan dan om die kwetsbaarheden te gebruiken als een soort reservoir, een basiskamp van succes-expedities. ‘Bezield ouderschap’ vind ik een bedenkelijk toverwoord, waarbij iedere ouder denkt: ‘Wauw, dat moet ik hebben, bezield ouderschap!’ En dan heb je die ónuitstaanbare puber in je kamer die níks wil en die nérgens zin in heeft. Ik denk dat je veel beter zo’n kind in z’n onmogelijkheid kan dulden dan dat je daar dan ineens een semantische deken van bezield ouderschap overheen gaat leggen.”

**Wat moeten we wel doen?**  
“Als ik college geef en het gaat over een moeilijk onderwerp zeg ik op een gegeven moment tegen mijn studenten: ‘Er zijn nu zijn er een aantal van jullie die in radeloosheid denken dat ze de enige zijn die het niet begrijpen, iedereen om je heen zit braaf te schrijven. Maar ik verzeker je, de helft van de aanwezigen snapt het ook niet.’ Waar het om gaat, is schik krijgen in je eigen kwetsbaarheid en in de kleine waanzin en rare dingetjes die we allemaal hebben. Let wel, en dit is volgens mij van groot belang: ik denk niet dat het leven mooier wordt als je je beseft dat je broos bent. Kwetsbaarheid vind ik daarom ook niet zo’n geschikt woord. Broos-zijn is ruimer. Zachter. Er zit ook de eindigheid in. Wij zijn altijd breekbaar. Zolang je leeft, is er de broosheid van je bestaan.”

**Van wie heeft u dat geleerd?**  
“Van Nietzsche, opmerkelijk genoeg, die geheel ten onrechte als de filosoof van de ‘sterke mens’, de ‘Übermensch’ wordt gelezen. Dat is onzin: Nietzsche kende als geen ander de broosheid van het menselijk bestaan. Maar mijn echte held is Dostojevski, die in al zijn romans laat zien dat de mens het meerstemmige dier is, het polyfone subject. We kunnen de mens niet definiëren. Wij worden allemaal opgeleid met het idee dat er een ego is, een ik, een identiteit. Allemaal nonsens. Het is allemaal veel vager.  
Er is een zin bij Dostojevski waarin hij over iemand schrijft dat je niet weet of hij ‘op pelgrimstocht zal gaan naar Jeruzalem of dat hij z’n geboortedorp in brand zal steken’. En hij voegt er aan toe – en dat is de grootsheid van Dostojevski – ‘misschien doet hij het wel allebei’. De mens is wezenlijk polyfoon, meerstemmig. Alle gevoelens zijn gemengde gevoelens, alle gedachten zijn gemengde gedachten. Dat zie ik bij Brené Brown niet terug. Zij kent alleen rood en grijs, kracht en kwetsbaarheid.”

**Wat bedoelt u met gemengde gevoelens?**  
“Nou, als jij zegt tegen iemand ‘ik houd van je’, dan zit daar ook een dimensie in van domme zelfzucht, van hoop, onzekerheid, afgunst, jaloezie, en de angst diegene kwijt te raken. Dat loopt allemaal door elkaar heen. Wij leven nog steeds in de tijd van Descartes; wij geloven in welonderscheiden, meetbare gedachten. Maar alle gedachten zijn gemengde gedachten. Het is heel gek dat wij met elkaar hebben besloten, en alle universiteiten stralen dat uit, dat wetenschap een soort summum is van de manier waarop je de wereld kunt vatten. Maar waarom zou de kunst dat niet zijn? Of de liefde? Of het geloof? Misschien ben je de wereld veel meer nabij wanneer je gelooft en je naaste liefhebt, dan wanneer je wetenschap bedrijft. Waarom zouden we al onze kaarten op het verstand zetten? Het verstand is maar een manier van je tot de wereld verhouden.

**Wanneer zijn we zo gaan denken?**  
“‘Vertrouwen op je verstand’ is het adagium van de Verlichting, dus het speelt al vanaf de achttiende eeuw. Het is ons ‘verstand van de dag’. Wij spreken in de media vaak meewarig van de ‘waan de dag’, maar veel hardnekkiger en lastiger is het ‘verstand de dag’ dat ons beheerst: dat wij de wereld kunnen begrijpen en naar onze hand kunnen zetten. En hoewel Brown ook ons gevoel en onze kwetsbaarheid in het spel brengt, roept ze ons toch vooral op om dat gevoel te doordenken, te begrijpen, te evalueren en productief te maken: onderken je kwetsbaarheid, begrijp je kwetsbaarheid en je leven zal beter worden. Daar valt veel op af te dingen. T.S. Elliot kaart in *The Waste Land*, een meer fundamenteel probleem aan, de uitzichtloosheid:  
*What shall I do now? What shall I do?*  
*I shall rush out as I am, and walk the street*  
*With my hair down so. What shall we do tomorrow?*  
*What shall we ever do?*

Onze huidige ‘menselijke conditie’ is: Er is geen werkelijk doel in het leven, in elk geval geen hoger doel. Dus hebben we een cultuur ingericht die op zelfbevestiging en vermaak is gericht en die de zwaarte van het leven zo min mogelijk wil onderkennen. Vandaar ook die gekkigheid met euthanasie aanvragen als je vindt dat je leven ‘voltooid’ is. Dat klinkt mooi. Verstandig. Net als bij Brené Brown: kwetsbare mensen, bezielde mensen, betekenisvol leven, en als dat allemaal niet meer lukt: een exit-pil. Maar is er iemand die werkelijk weet wat een ‘voltooid leven’ is?  
Elke cultuur en elke historische periode maakt zichzelf iets wijs. Wij maken onszelf in deze tijd wijs dat het leven leefbaar en maakbaar is. Maar dat is helemaal niet waar. Er gaan zoveel dingen mis in een mensenleven. Mijn vrouw is twee jaar geleden overleden. En ik blijf maar moedeloos. Ik kan eenvoudigweg niet omgaan met deze nieuwe ‘kwetsbaarheid’ in mijn leven. Mijn huisarts zei tegen me: ‘Zou je niet aan de antidepressiva gaan?’ Ik voel me daardoor aangesproken; ik merk dat ik het heel vervelend vind dat ik meer kwetsbaar dan ooit ben, niet meer sterk ben, dat ik niet meer graag naar vergaderingen ga, veel minder plezier heb in college geven. Dus ik sta in de verleiding van het verstand van de dag. Gelukkig ben ik zo wijs om te weten dat antidepressiva niet helpen. Alleen de bijverschijnselen zal je krijgen. Elke weldenkende arts is het daar ook mee eens. Ze weten dat bij antidepressiva het placebo-effect bijna even hoog is als het werkelijke effect. Dat vind ik overigens een mooi verhaal, een broos verhaal. Wij zijn zulke rare wezens dat wanneer iemand ons een pilletje geeft wat gewoon een snoepje is en erbij zegt ‘nu ga je het licht in je leven weer zien’, wij het licht weer gaan zien.

**Is dat troostend?**  
“Nee... nee. “ (Lacht).

**Helpend op z’n minst?**  
“Nee, maar laten we in het geheel niet de fout maken om troost te zoeken. Of verlossing. Je moet topisch worden, daar gaat het om. Je bent dan niet meer voortdurend *utopisch*. Je maakt niet meer de fout te denken dat het aan de andere kant beter is. Waarschijnlijk kunnen we dat utopische moment nooit van ons afschudden. Er is immers altijd zoiets als een toekomst. We zullen altijd over de toekomst nadenken en er op anticiperen. Maar de utopische dimensie in ons leven is in onze tijd buitenproportioneel groot. De meeste mensen plannen liever een vakantie dat dat ze op vakantie *zijn*.  
Mijn adagium is: ‘Het wordt niet beter en het kan niet beter’. Wij leven nog steeds – dus het gaat verder terug dan de Verlichting! – in het visioen van Plato, dat er een ontsnapping bestaat uit het schaduwrijk van de grot. Dat weerklinkt in ons huidige hardnekkige streven naar ‘vooruitgang’. Maar het leven wordt niet beter. Het loopt af. We zijn sterfelijk. Dat moeten we eindelijk eens werkelijk leren denken: topisch worden. Ik weet overigens niet of Eckhart Tolle daar een bijdrage aan levert met zijn boek *De kracht van het nu*. Er is geen ‘kracht van het nu’, net zoals er geen ‘kracht van de kwetsbaarheid’ bestaat. Wij zijn existerende wezens, wij staan in het broze ogenblik van het nu uit naar het verleden, en naar de toekomst. Je kunt het nu niet idealiseren. Je kunt het verleden niet idealiseren en je kunt de toekomst niet idealiseren. Je kunt en moet niets idealiseren.”

**Wat stelt u voor?**  
“Ik stel niets voor. Ik heb geen recepten voor het leven, maar ik wil graag mijzelf en anderen aanmoedigen om ontvankelijk te blijven voor het geluk en de betekenissen die je in dit broze leven bijwijlen kunnen toevallen. Als ik al iets wil, dan is het dat mensen indachtig worden omtrent wat het betekent om te leven en – nog belangrijker – met en voor anderen te leven. Kwetsbaarheid is daarbij een gegeven, geen kracht.”

### Reflecties Week 2

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 3: Succes en Keuze

## De Schaduwzijde van de Meritocratie, Swierstra en Tonkens

*De respectsamenleving als ideaal*

Gelijke kansen voor iedereen op een goede Cito-score en een succesvolle studie en loopbaan, zijn mooi. Maar de druiven zijn zuur voor degenen die het ondanks de kansen die ze krijgen, niet zo goed doen. Tsjalling Swierstra en Evelien Tonkens: ‘In het leven en in de samenleving is meer van belang dan verdienste.’

Wat is kenmerkender voor de sociaal-democratie dan het streven naar gelijke kansen op ontwikkeling en ontplooiing? Via gelijke kansen zou de arbeidersklasse zich emanciperen, later gevolgd door andere achtergestelde groepen zoals vrouwen en migranten. Wie voor een dubbeltje geboren werd, zou via gelijke kansen een kwartje kunnen worden.

Aan die sociaal-democratische omarming van het ideaal van gelijke kansen willen we niets afdoen. Maar we willen wel wijzen op schaduwzijden van dit ideaal: een aanslag op het zelfrespect van de verliezers van de wedstrijd, een aanslag op de solidariteit van de winnaars met de verliezers en een grotere onzekerheid voor allen. Gelijke kansen leiden niet tot gelijke uitkomsten, maar tot ongelijke en onzekerder uitkomsten.   
 We zijn overigens niet de eerste die dit opmerken: ‘Het streven naar verbetering van gelijke kansen bergt tevens een groot maatschappelijk gevaar in zich. Het gevaar van een toenemende sociale ongelijkheid tussen mensen met een verschillende begaafdheid op opleidings niveau’, een ‘nieuwe en wellicht nog scherpere sociale tegenstelling’ dan voorheen. Aldus toenmalig minister van onderwijs Jos van Kemenade in zijn Contourennota uit 1975. Van Kemenade was een fervent voorstander van gelijke kansen, maar dat ontnam hem niet het zicht op de schaduwzijden en risico’s van dit ideaal.   
 Mogelijk had Van Kemenade kennis genomen van het in 1958 verschenen The Rise of the Meritocracy van de Britse socioloog Michael Young, een sociologische toekomstsatire waarin de prestatie-logica tot zijn logische einde wordt doordacht. Young is de bedenker van het begrip ‘meritocratie’. Een meritocratisch systeem zou superieur zijn aan een maatschappelijke ordening op basis van afkomst. Een meritocratie is rechtvaardiger in die zin dat naarmate individuen meer verdienstelijk zijn voor de samenleving, zij daarvoor meer worden beloond met status, macht en inkomen. Een meritocratie biedt ook optimale ontplooiingsmogelijkheden voor individuen, doordat allen, ongeacht de afkomst, daartoe gelijke kansen krijgen. En een meritocratie zorgt er tevens voor dat talent en verdienste de samenleving optimaal ten goede komen, doordat de juiste mensen op de juiste plaats terechtkomen.   
 Voorwaarde voor al dit moois voor individu en samenleving is uiteraard wel dat op een eerlijke manier wordt vastgesteld wie de ‘besten’ zijn. En dat gebeurt door prestaties voortdurend te meten en met elkaar te vergelijken. Anders gezegd: de methode om te bepalen wie de besten zijn, is door iedereen met elkaar te laten concurreren. Alleen als de maatschappelijke competitie totaal is geworden, kan de meritocratie eerlijk en rechtvaardig zijn. Alleen dan krijgt iedereen namelijk wat hij verdient.   
 Maar hier doet zich een opmerkelijke paradox voor, waarop Young als eerste wees. We dachten altijd dat meer maatschappelijke rechtvaardigheid mensen gelukkiger en gelijker zou maken. Maar een meritocratie vervangt het ene type maatschappelijke ongelijkheid door een ander type. Het verschil is alleen dat de meritocratische ongelijkheid rechtvaardig is in de zin dat iedereen van de samenleving terugkrijgt (in de vorm van inkomen, status, en macht) wat hij geeft (in de vorm van werk, talent en inzet). Als iedereen werkelijk dezelfde kansen heeft gehad om mee te dingen naar succes, dan kan je niet langer zeuren als anderen het wel goed doen en jij niet.   
 Kon je vroeger nog zeggen ‘maar ik heb nooit een eerlijke kans gehad’, in een werkelijke meritocratie zou dat excuus niet langer gelden. Als je daar mislukt heb je dat aan niemand anders te wijten dan aan jezelf. En er is één ding erger dan verliezen en dat is terecht, verdiend verliezen. Een meritocratie vormt daarmee dus een enorme aanslag op het zelfrespect van de verliezers en op de solidariteit van de winnaars met de verliezers, aldus Young. Hoe beter we erin slagen om gelijke kansen te realiseren, hoe prangender ook de problemen van het (zelf) respect en de solidariteit worden.   
 Natuurlijk leven we niet in een gerealiseerde meritocratie. Daarvoor is er nog te veel kansenongelijkheid. Maar het meritocratische ideaal is wel in brede kring, van links tot rechts, omarmd. En dat vertaalt zich in allerlei beleid dat ten doel heeft om Nederland te meritocratiseren. Dus het is zaak om Youngs waarschuwing, ook al zat die verpakt in de vorm van een satire, uiterst serieus te nemen, respect, man! Zelfrespect kunnen we definiëren als het basale gevoel dat je mag bestaan, dat je van waarde bent. Het vormt daarmee een onlosmakelijk onderdeel van wat we aanmerken als geluk, en is een belangrijke voorwaarde voor het voor jezelf opkomen en voor het actief vormgeven aan je eigen leven. Via ons zelfrespect zijn we op twee manieren met onze medemensen verbonden. Wie zichzelf respecteert, kan ook gemakkelijker respect opbrengen voor anderen. En omgekeerd: mensen zijn sociale dieren, en dus voor hun zelfrespect altijd ook aangewezen op het respect dat ze van (een relevant deel van) hun omgeving ontvangen. Dat we ons zelfrespect geheel in eigen regie zouden hebben is een illusie, al is er natuurlijk wel enige speelruimte in de mate waarin we afhankelijk zijn van het oordeel van relevante anderen.  
 Laten we iets preciezer kijken naar de manieren waarop de meritocratie het zelfrespect aantast. We onderscheiden er drie. Ten eerste leidt de meritocratische logica tot het ontstaan van een winner takes all-samenleving. Wie volgens meritocratische maatstaven goed scoort, krijgt ook gemakkelijker allerlei andere voordelen die met iemands verdienste zelf weinig te maken zouden moeten hebben. Meritocratie staat bijvoorbeeld op gespannen voet met democratie. Hoger opgeleiden zijn in alle vormen van politiek oververtegenwoordigd. Er is een permanente stijging van topinkomens die behalve met een beroep op de vrije markt ook beargumenteerd wordt door te wijzen op de veronderstelde buitengewone verdiensten van topmanagers. De maatschappelijke ongelijkheid wordt hierdoor disproportioneel versterkt. Een meritocratie creëert niet alleen gelijke startkansen maar ook ongelijke uitkomsten. Dat is acceptabel zolang de opbrengsten van verdienste beperkt blijven. Maar de laatste jaren zien we juist dat de inkomensverschillen zijn geëxplodeerd. In een samenleving die draait om schoolsucces komt het respect voor degenen die in dat opzicht laag scoren, onder spanning te staan.  
 De tweede ondermijning van het zelfrespect van velen is de overschatting van één soort verdienste, namelijk schoolsucces. Velen die hier laag scoren weten zich niet gewaardeerd en waardeloos, ook wanneer ze wel degelijk andere kwaliteiten bezitten die voor de samenleving van groot belang zijn. Dit leidt tot eenzijdig en schraal onderwijs en daarmee tot schraal burgerschap. Kinderen worden steeds meer alleen voor de Citotoets klaargestoomd, ten koste van andere, meer vormende, bredere vakken. De discussie over het rapport-Dijsselbloem versterkt dit probleem slechts: herhaaldelijk werd er hierin op gewezen dat het onderwijs zich meer zou moeten beperken tot zijn kerntaken, te weten rekenen en taal. Dit miskent andere bijdragen aan de samenleving die ook als verdienste mogen worden aangemerkt, maar die op de dominante criteria slecht scoren.   
 Ten slotte wordt in een meritocratie het belang van verdienste sowieso overschat. Het bestaan van lot en toeval wordt miskend, want succes wordt voortdurend in termen van eigen verdienste geïnterpreteerd, en falen wordt toegeschreven aan een gebrek aan talent en inspanning. Dat successen ook aan toeval en geluk te danken zijn en veel falen ook aan pech, verdwijnt naar de achtergrond, waarmee het zelfrespect van de verliezers weer verder wordt aangetast en winnaars weer meer het idee krijgen dat ze hun succes aan zichzelf te danken hebben. Het leidt tot zelfoverschatting en zelfverrijking van mensen die niet alleen hun talent maar ook de wind mee hebben. Ook het belang van onderhoud wordt hiermee miskend. Onderhoudswerkzaamheden (waaronder zorg, maar ook praktisch maatschappelijk onderhoud zoals straten schoonhouden) zijn namelijk moeilijk meetbaar en als persoonlijke verdienste zichtbaar te maken. Wanneer prestaties niet gekwantificeerd kunnen worden of niet aan iemand persoonlijk kunnen worden toegeschreven, kunnen ze niet gebruikt worden om mensen met elkaar te vergelijken en vast te stellen wie het beter doet dan de ander. Daardoor worden ze in een meritocratie onzichtbaar.  
 Dat het zelfrespect onder druk staat van mensen die ondanks meer gelijke kansen toch niet heel succesvol zijn volgens meritocratische maatstaven is niet empirisch onderzocht, maar er zijn wel aanwijzingen voor. ‘Jongeren hebben vaak een kort lontje, hun zelfrespect staat op spanning. Ook al zijn ze nog zo klierig, verberg je irritatie, want die vatten ze op als agressie. Toon respect’, adviseert deskundige Hans Kaldenbach aan bewoners van de Utrechtse probleemwijk Kanaleneiland (Trouw,1 februari 2008). Respect tonen voor jongeren die vuurwerk door je brievenbus gooien? Is het zo bar gesteld met het fatsoen in Nederland? Of is het zo bar gesteld met het zelfrespect van deze jongeren? Waarschijnlijk het laatste.   
 Het maatschappelijke respect voor jongeren op bijvoorbeeld het vmbo, waar deze jongens doorgaans op zitten, is sowieso gering, ook voor degenen die zich verder voorbeeldig gedragen. In een samenleving die steeds meer draait om schoolsucces, om hogerop komen, komt het respect voor degenen die in dat opzicht laag scoren, steeds meer onder spanning. En als gevolg daarvan ook hun zelfrespect. Gebrek aan respect is een belangrijke klacht onder laagopgeleiden. ‘Alles draait om booka, om respect. En dat ontbreekt eraan bij politici in Den Haag’, stelt de zeventienjarige Abdelaziz (in het scp-rapport Niet-stemmers uit 2002, p. 106). ‘Alles draait om respect’, bevestigt ook de 26-jarige Guido (scp 2002, p.100).   
 ‘Een belangrijke reden waarom “problemen” ontstaan en uit de hand lopen, ligt in het feit dat de jongens onderling van mening zijn dat zij te weinig respect ontvangen van andere jongens of van buitenstaanders’, stelt criminoloog Jan Dirk de Jong in zijn proefschrift Kapot Moeilijk over delinquent gedrag onder jongens van Marokkaanse afkomst in Amsterdam West. Daardoor voelen ze zich ook erg snel veroordeeld en aangevallen: ‘Kijk, die mensen moeten me gewoon respect geven die ik verdien als man, begrijp je? Als ze dat doen, is niks aan de hand. Ben ik rustig, alles. Maar doen ze dat niet? Tja... dan ga ik die respect zelf wel pakken. Dan krijg je problemen, vriend. Dan word ik gewoon agressief. Wat moet je anders doen? Ik laat niet met me spelen, je weet toch?’   
 Maar geldt dit niet alleen voor een beperkte groep, namelijk jongens uit etnische minderheden? Nee, er zijn voldoende aanwijzingen dat ook anderen worstelen met deze kwestie. Psycholoog Trudy Dehue wijst er in De depressieepidemie op dat de enorme groei in de verkoop van Ritalin en antidepressiva eigenlijk ‘prestatiepillen’ zijn. Ook de enorme toename van angst- en stemmingsstoornissen en anti-depressiecursussen zoals ‘Kleur-je-leven’ en ‘Grip-op-je-dip’ wijzen op de worsteling van steeds meer mensen met hun zelfrespect in een meritocratische samenleving, aldus Dehue.   
 Respect is in onze meritocratiserende samenleving een schaars en zeer gewild goed geworden, stellen ook de Zwitsers-Engelse filosoof Alain de Botton en de Amerikaanse socioloog Richard Sennett. Naarmate we er beter in slagen om iedereen gelijke kansen te bieden, en ieders maatschappelijke positie meer is gebaseerd op eigen prestaties, wordt het steeds onduidelijker wat nog mogelijke bronnen van (zelf)respect zijn voor degenen die in de gangbare logica slecht presteren en dus maatschappelijk weinig succesvol zijn. Respect, stelt Sennett, is daarom een groeiend probleem. Een meritocratie leidt tot een ‘gedemoraliseerde onderklasse’, stelt ten slotte ook de Britse socioloog Geoff Dench. Steeds meer mensen hebben daardoor last van statusangst. De angst de liefde van de buitenwereld te moeten ontberen, omdat ze in de ogen van de buitenwereld weinig waard zijn. In een standenmaatschappij hadden mensen goede redenen om te denken dat hun lage positie aan de omstandigheden te wijten was, niet aan henzelf. Maar naarmate iemand meer kansen heeft gehad en dan toch laag eindigt, wordt dat steeds meer zijn eigen schuld. Niet alleen in de ogen van de buitenwereld, maar ook in die van zichzelf. In de onderlaag van de meritocratie groeit de wrok van de miskenning.  
 De zorgen om het zelfrespect van al die mensen die laag op de maatschappelijke ladder eindigen, zijn ook in het Nederlandse debat niet nieuw. Meer dan tien jaar geleden wees Volkskrant-journalist Hans Wansink al op de keerzijde van de stressmaatschappij: ‘Het ressentiment van allen jegens allen en het volstrekte gebrek aan politiek engagement, de totale desintegratie van sociale weefsels en politieke infrastructuur.’ Tegenover het ressentiment van de verliezers stond volgens Wansink de zelfgenoegzaamheid van de winnaars, die zich onder luid zelf-applaus afwendden van de publieke zaak. Die geen reden meer zagen om solidariteit op te brengen met de verliezers die hun lot immers aan zichzelf te danken zouden hebben. Ook nrc-journalist Henk Hofland waarschuwde eerder al voor ‘de gestage groei van een grote bovenklasse die voor degenen die zich daaronder bevinden, ontoegankelijk wordt. In de onderlaag van de meritocratie groeit de wrok van de miskenning.’   
 Mensen wier zelfrespect aldus wordt aangetast, gaan natuurlijk niet allemaal jammerend in de hoek zitten. Velen ontwikkelen tegenstrategieën om hun zelfrespect zeker te stellen. Zo benadrukken ze andere, alternatieve verdiensten. Een goede moeder of vader zijn bijvoorbeeld, of een goed moslim of christen. Sommige van die strategieën kunnen weliswaar behulpzaam zijn bij het herwinnen van zelfrespect, maar zijn niettemin maatschappelijk onwenselijk of zelfs gevaarlijk. Het sterk benadrukken van de eigen etnische of religieuze of seksuele identiteit als verdienste en dus als iets waarin je beter bent dan een ander, gaat moeilijk samen met tolerantie en openheid. Tussen de mening dat je als christen of hetero beter bent dan moslims of homo’s, en discriminatie van moslims of homo’s, zit maar heel weinig ruimte.   
 Behalve een aanslag op het zelfrespect van de ‘verliezers’ van de meritocratie, doet meritocratisering ook een aanslag op de solidariteit van de winnaars met de verliezers. Wie succes heeft via een hoge Cito-score, hoge cijfers, prijzen, cum laudes, selectie voor een traineeschap en een goede baan en een vlotte weg naar de top, kan bij elke stap steeds meer het idee krijgen het succes aan zichzelf te danken te hebben. ‘Ik heb er ook hard voor gewerkt, ik heb het helemaal zelf gedaan, ik ben niemand iets verschuldigd…’ Waarom zou zo iemand solidair zijn met mensen die lager op de ladder geëindigd zijn? Waarom zou zo iemand belasting betalen om mensen te onderhouden of steunen die minder hard hun best hebben gedaan dan zij? Als zo iemand zijn talent goed inzet en hard werkt, mag hij daar toch zeker ook zelf de vruchten van plukken? Dit idee van eigen verdienste van succes staat lijnrecht tegenover het pre-meritocratische idee van noblesse oblige: als je rijk was, was dat ook gewoon geluk. Uit de juiste familie komen en met rijkdom worden omringd terwijl andere mensen sappelen, dat schept de verplichting om hen niet te laten stikken maar je hun lot aan te trekken en te proberen het te verbeteren. Hedendaagse rijken gaan eerder op hun eieren zitten en vinden dat niemand die van ze af mag pakken, want hun rijkdom zegt niet zozeer iets over hun geluk maar alles over hun prestaties, en dat willen ze graag tonen. En misschien zijn ze ook wel banger dan voorheen dat rijkdom en succes hen ook maar weer zomaar kunnen ontvallen. Want dat is de derde schaduwzijde van een meritocratie: competitie neemt een veel grotere plaats in de samenleving in, niet alleen tijdens je opleiding en aan de start van je loopbaan, maar permanent. Je prestaties worden permanent gewogen en beoordeeld in vergelijking met die van anderen, en ook dan weer staan er tegenover enkele winnaars veel verliezers. De onzekerheid over je positie wordt dus groter: als je niet goed blijft presteren, zijn demotie of ontslag niet langer uitgesloten. Steeds minder mensen hebben een vaste baan voor het leven, en zelfs als je een vaste baan hebt, kan het zomaar zo zijn dat taken je ontnomen worden of dat door een reorganisatie je functie of afdeling opgeheven wordt.

De discussie over wat we met deze problemen moeten blijft tot nu toe steken in het uiten van zorgen en waarschuwingen. Het Sociaal Cultureel Planbureau pleit sinds kort voor een zachtmoedige meritocratie, maar ook dat is nog een erg vaag ideaal. Juist de sociaal-democratie, die het ideaal van een meritocratie met bijbeho- 41 rende gelijke kansen zo centraal stelt, moet oog hebben voor de nadelen en zich daarvan in haar idealen rekenschap geven.   
 Wij pleiten er daarom voor dat sociaal-democraten het ideaal van meritocratie vervangen door het bredere ideaal van de respectmaatschappij, de ‘aidocratie’ (naar het Griekse woord voor (zelf)respect). Een samenleving waarin iedereen een gelijke kans krijgt op het verwerven van (zelf)respect. Goed presteren in rekenen, taal en Cito-scores, is dan slechts een van de manieren om dat (zelf)respect te verwerven. Zelfrespect is immers een van de meest basale bestaansvoorwaarden.   
 De respectmaatschappij houdt verdienste op zijn plek. Meritocratie creëert gelijke startkansen, maar ongelijke uitkomsten; dit is binnen een meritocratie onvermijdelijk. Deze maatschappelijke ongelijkheid is acceptabel zolang de opbrengsten van verdienste beperkt blijven; wanneer ze in directe relatie staan tot de inspanning zelf en niet leiden tot voordelen op allerlei andere terreinen, ver buiten de geleverde prestatie. Ook in een respectmaatschappij vertaalt verdienste zich in status en inkomen, maar aan de mate waarin dat zo is en de deuren die daardoor verder nog geopend worden, worden beperkingen gesteld. Met diploma’s kan wel een hoge positie op de arbeidsmarkt bereikt worden, maar aan het daaraan gekoppelde inkomen stellen we grenzen. Die grenzen zijn inzet van een publiek debat en worden democratisch bepaald. De rol van de markt in het bepalen van verdienste wordt daarmee aanzienlijk teruggedrongen. Bovendien bieden deze verdiensten in een respectmaatschappij niet langer automatisch toegang tot andere maatschappelijke sferen (zoals politieke macht).   
 De tweede pijler van de respectmaatschappij is de pluralisering van verdienste. In de respectmaatschappij worden veel meer verdiensten erkend dan cognitieve vaardigheden en marktwaarde: ook bijvoorbeeld praktische, kunstzinnige en sociale vaardigheden en deugden gelden als verdienstelijk. In een respectmaatschappij kennen de diverse vormen van verdienste elk hun eigen statusladder. Ook buiten het formele onderwijs verworven competenties krijgen erkenning. In het onderwijs wordt de Cito-toets vervangen door een palet aan (eind)toetsen dat recht doet aan de verscheidenheid van belangstelling en talent. Niet langer wordt iedereen langs dezelfde meetlat gelegd of met alle anderen vergeleken: er ontstaat een diversiteit aan meetlatten die recht doet aan een diversiteit aan verdiensten. Uit een palet aan verschillende eindtoetsen kunnen alle kinderen die toetsen doen die het best bij hun talent en belangstelling aansluiten. Om die pluralisering van verdienste nog meer recht te doen, kan bovendien het cijfersysteem vervangen worden door een omschrijving van het resultaat.   
 De derde pijler betreft de relativering van het maatschappelijk en persoonlijk belang van verdienste. In het leven en in de samenleving is meer van belang dan verdienste. In een respectmaatschappij neemt deze relativering van verdienste vijf vormen aan.

Ten eerste worden afhankelijkheid, lot en toeval erkend en geherwaardeerd. Dat relativeert bijvoorbeeld de individuele verantwoordelijkheid voor het falen en slagen, omdat het individu niet langer wordt beschouwd als de enige vormgever van zijn eigen leven. Ook het succes van de winnaars van de meritocratie wordt gerelativeerd: zij hebben hun succes niet uitsluitend aan hun eigen prestaties te danken, maar ook aan hulp van anderen, aan geluk en aan toeval. Naast competitie mogen dus ook We moeten het ideaal van meritocratie vervangen door het bredere ideaal van de respectmaatschappij loterijen en lotingen deel uitmaken van de verdelingsmechanismen. Daarmee wordt het belang van verdienste enigszins getemperd. Dit stimuleert het zelfvertrouwen en de hoop van de verliezers en tempert de zelfingenomenheid van de winnaars.  
 Ten tweede vindt er een herwaardering plaats van competitievrije domeinen en sferen. In een respectmaatschappij wordt afgewogen waar en wanneer competitie op haar plaats is en waar en wanneer niet. Er worden dus ook meetvrije sferen en meetvrije perioden gecreëerd en gekoesterd. Daarin kunnen mensen oefenen en kunnen zij zich kwetsbaar opstellen, zonder met elkaar vergeleken te worden. In organisaties worden dus niet voortdurend de productie en de prestaties van werknemers vergeleken en langs de meetlat gelegd. De ‘default mode’ van interactie is, net als in een huwelijk of vriendschap, de loyaliteit en het vertrouwen dat men het samen wil rooien.   
 Ten derde komt er een herwaardering van onderhoud, zorg en preventie. Of men in deze zaken uitblinkt of niet, is zoals gezegd nauwelijks of niet meetbaar. In een respectmaatschappij wordt die onmeetbaarheid erkend en wordt dit soort activiteiten toch hoog gewaardeerd. Die waardering moet georganiseerd worden, zowel via inkomenspolitiek als via een meer immateriele weg, bijvoorbeeld door meer maatschappelijke aandacht, waardering en lof voor onderhoudsactiviteiten en de daarop gerichte beroepen. We moeten ophouden alleen diegenen publiekelijk op het schild te hijsen die ‘innoveren’.   
 Ten vierde wordt in een respectmaatschappij naast ‘verdienste’ ook ‘behoefte’ als verdelingscriterium erkend. Behoefte geldt als belangrijker dan verdienste. De respectmaatschappij biedt fundamentele bestaanszekerheid door een basaal niveau van inkomen, huisvesting, onderwijs en gezondheidszorg te garanderen. Tot slot, en ten vijfde, wordt verdienste in een respectmaatschappij regelmatig prettig belachelijk gemaakt. Vooral zelfspot van de winnaars en gezagsdragers wordt in een respectmaatschappij enorm aangemoedigd. Een respectmaatschappij koestert en steunt spotprententekenaars, cabaretiers en andere kunstenaars die invloedrijke personen op de hak nemen.  
 Over de voorgaande vijf punten wordt in een respectmaatschappij een permanente publieke discussie gevoerd. Bijvoorbeeld over de vraag waar verdienste wel en niet toegang toe mag geven. Wat moet je van geld kunnen kopen en wat niet? Wat mogen de maximale inkomensverschillen zijn? Wat mag eigenlijk als verdienstelijk gelden? Wat vinden we een zinvolle bijdrage aan de samenleving? Hoe kun je verschillende vormen van verdienste meten en wat voor beloning koppel je eraan? Over al deze vragen bestaat in een respectmaatschappij een levendig publiek debat. Burgerjury’s, burgerfora en correctieve referenda zorgen ervoor dat ook lager opgeleiden aan die discussie deelnemen. Uiteraard ogen deze pijlers niet erg realistisch. De wereld is hard, mensen zijn per definitie competitief. De Amerikanen zullen ons uitlachen, en de Chinezen zullen gehakt van ons maken als we niet al onze zeilen bijzetten en onze hoektanden bijvijlen om ons te weer te stellen in de mondiaal geworden survival of the fittest.   
 Maar is het werkelijk realistisch en bovendien sociaal-democratisch om steeds harder te willen rennen, en op de koop toe te nemen dat steeds meer burgers door die samenleving worden uitgekotst? Wij menen van niet. Om ons heen zien we hoe de meritocratisering al tegenkrachten oproept. Probleem is dat die nu nog vaak gemobiliseerd worden door de populisten. Het gevoel van onveiligheid uit zich als angst voor ‘wat van buiten komt’, als weerzin tegen dynamiek en innovatie. Het ondermijnde zelfrespect vertaalt zich in een krampachtige poging dan maar ‘trots op Nederland’ te zijn.   
 Als een kanker woekert overal dat wantrouwen van: ‘wij’ moeten als een gek rennen, terwijl ‘zij’ het er maar lekker op onze kosten van nemen ¬ waarbij voor ‘zij’ naar believen grote graaiers, uitkeringsgerechtigden, babyboomers, buitenlanders of Grieken mag worden ingevuld. Dat wantrouwen vertaalt zich dan weer in een luide roep van burgers om meer controle, verantwoording, meten, en afrekenen ¬ waar diezelfde burgers dan als werknemers weer onder zuchten en over klagen omdat ze vanwege al dat gemeet en verantwoord niet aan hun werk toekomen. Aan de sociaal-democratie de taak om dit soort tegenkrachten juist te diagnosticeren en te voorzien van een constructief politiek programma.  
 Het boek van Young, geschreven in 1958, eindigt in 2030, met een bloedige opstand van de verliezers tegen de winnaars. De sociaaldemocratie heeft dus nog een kleine twintig jaar om te voorkomen dat deze voorspelling werkelijkheid wordt. Gezien de omvang van die opgave, is dat niet veel tijd.

*Dit artikel is gebaseerd op het boek ‘De beste de baas? Verdienste, respect en solidariteit in een meritocratie’ onder de redactie van de auteurs, Amsterdam University Press, 2008. Het kan ook*

## Steeds Sterker Worden Armen Gestigmatiseerd, Karlijn Roex

Ongelijkheid, armoede en werkloosheid zijn in Europa momenteel grote thema’s. Maar in plaats van dat dit sympathie aanwakkert voor degenen die het minder goed hebben, lijkt het omgekeerde te gebeuren en voltrekt zich een symbolische oorlog tegen de armen. Het marktdomein overheerst onze denkwijze.

In een [grootschalig onderzoek](http://eurofound.europa.eu/surveys/european-quality-of-life-surveys-eqls/eqls-2012/eqls-2012-questionnaire) is aan tienduizenden mensen in de EU gevraagd in hoeverre zij zich ondergewaardeerd voelen in de samenleving vanwege hun inkomens- of baansituatie. Hoewel de grote meerderheid geen last had van dergelijke gevoelens, blijken de armen en werklozen daar toch duidelijk een vergroot risico op te lopen. Dit gegeven is van toenemend belang, omdat deze groepen groter aan het worden zijn in Europa. Het aantal Europeanen dat onder de [Europese armoedegrens](http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php/Glossary:At-risk-of-poverty_rat) leeft is op dit moment al bijna eenvijfde.

Armoede en werkloosheid worden gezien als bewijs van individueel tekortkomen. Het [stigmatiseren van de armen en werklozen](http://www.natcen.ac.uk/media/137637/poverty-and-welfare.pdf) is historisch gezien niet nieuw. Wat wel opvallend is, is de stijging in de populariteit ervan [sinds de jaren ’80](http://heinonline.org/HOL/LandingPage?handle=hein.journals/jrlsasw26&div=27&id=&page) , en mogelijk de nadruk op eigen verantwoordelijkheid en schuld. De socioloog [Fourcade](http://www.maxpo.eu/pub/maxpo_dp/maxpodp13-1.pdf) laat zien dat we morele categorieën van rijke superieure winnaars en arme, nalatige verliezers ook in de crisis nog steeds hanteren. We geloven immers dat de inkomensverschillen het resultaat zijn van een [eerlijk verdelingsproces](http://esr.oxfordjournals.org/content/15/4/349.short), waarbij voornamelijk de eigen inzet en capaciteiten cruciaal zijn. Deze meritocratische manier van inkomensposities verdelen, wordt eigenlijk overal ter wereld [als rechtvaardig](http://esr.oxfordjournals.org/content/23/5/649.short) gezien.

**Waarom de meritocratische verdeling zo populair is**

Het is niet moeilijk te bedenken waarom dit meritocratische verdelingsproces zo populair is. Het is transparant, het beloont hard werken, en geeft iedereen een gelijke kans zich te bewijzen. En toch heeft ook dit ideaal een keerzijde. Zoals gezegd, wordt een lage positie al snel een bewijs van individueel falen of luiheid. De socioloog Michael Young schreef er in de jaren ’50 al een hele [distopische roman](http://www.goodreads.com/book/show/792606.The_Rise_of_the_Meritocracy) over, waarin hij waarschuwde voor de effecten van dit ideaal op het zelfrespect van de economisch zwakkeren. Ook recente auteurs, zoals de psycholoog Paul Verhaeghe en de filosofen Swierstra en Tonkens, hebben dergelijke waarschuwingen geuit. Resultaten uit een grootschalig [Europees enquête-onderzoek](http://eurofound.europa.eu/surveys/european-quality-of-life-surveys-eqls/eqls-2012/eqls-2012-questionnaire) liegen er niet om: inderdaad voelen de armen en werklozen zich vaker ondergewaardeerd vanwege hun inkomens- of arbeidsmarktsituatie. En inderdaad is dit temeer zo in landen waar vele mensen het ongelijkheidsniveau accepteren en voor deze ongelijkheid een meritocratische verklaring hanteren.

**Het gaat verder: talent zou te creëren zijn**

Uiteraard is het dan begrijpelijk waarom gevoelens van onderwaardering vaker voorkomen onder armen en werklozen dan onder de rest van de bevolking. Immers, opeens ben je immers lui of talentloos wanneer je arm of werkloos bent. En natuurlijk valt talentloosheid nog te zien als iets dat buiten iemands eigen verantwoordelijkheid ligt, maar de huidige neoliberale variant gaat nog verder: talent zou te creëren zijn met de juiste attitude. Werkloosheid en armoede zijn volgens dit denken het gevolg van een werkschuwe houding en een tekort aan een doorzettersmentaliteit. Dit riedeltje zien we vaak impliciet of expliciet terug in het strengere uitkeringenbeleid. Maar zijn de armen en werklozen wel echt zo lui?

Het antwoord is kortweg: nee. In verschillende [internationale onderzoeken](http://oxfordindex.oup.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199664719.003.0008) bleken de werklozen evenzeer de werkmoraal aan te hangen als de rest van de bevolking. Daarin bleek zelfs enkele keren dat werklozen een sterkere arbeidsmoraal aanhangen dan werkende mensen. Dit patroon bleek vooral duidelijk in landen met hogere uitkeringen. [Onderzoek](http://www.researchgate.net/publication/233235055_UNEMPLOYMENT_POVERTY_AND_SOCIAL_ISOLATION_Is_there_a_vicious_circle_of_social_exclusion) wijst op de grote belemmerende rol van armoede in het vinden van een baan, in plaats van op een zogenaamd gebrek aan motivatie. Dagelijks voeren armen en werklozen een gevecht om uit hun situatie te komen, gebukt gaande onder een populair beleidsdiscours dat deze strijd ontkent, en politici die hen uitschelden voor ‘welfare queens’.

Dit zal duidelijk leiden tot een groot gevoel van onbehagen en sociale isolering onder degenen onderaan de inkomensladder. Tevens zal het onbehagen onder de samenleving jegens mensen in deze situatie toenemen, en de solidariteit afnemen. Hoewel uiteenlopende denkers zoals Marx en Schumpeter hebben gezegd dat spanningen of crises op termijn wel eens goede uitwerkingen kunnen hebben, valt er in dit geval helaas niet snel constructief verzet te verwachten van de onderkant. Door jarenlang zichzelf en lotgenoten te hebben beschouwd als loser, is de economische onderkant haar capaciteit om voor haar belangen op te komen waarschijnlijk kwijtgeraakt. Brits onderzoek [[1](http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/feb/12/anti-welfare-rhetoric-families) + [2]](http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-954X.12018/abstract)  laat bijvoorbeeld zien dat schaamte en het distantiëren van lotgenoten alomtegenwoordig zijn onder uitkeringsontvangers. Sterker nog, het kwam vaak voor dat uitkeringsontvangers de bekende stereotypen aan elkaar toeschreven. Dit ontbreken van een zelfbewuste groep armen en werklozen, alsmede solidariteit met hen vanuit de samenleving, zal het verdere afbreken van de verzorgingsstaat vergemakkelijken.

**Verzekeren tegen misgelopen talenten**

Wat dan te doen aan dit onderdrukkende discours jegens de economisch zwakken? Enkele illusies moeten worden aangepakt. Zo moet er meer erkenning komen voor de rol van zaken die buiten iemands controle liggen, zoals talent. Daarom pleitte de filosoof [Walzer](http://www.goodreads.com/book/show/96659.Spheres_of_Justice) bijvoorbeeld voor een verzekeringssysteem waarin iedereen zichzelf ‘verzekert’ tegen het risico ‘talentarm’ ter wereld te komen. De ‘misgelopen inkomsten’ tengevolge van het missen van belangrijke talenten voor de arbeidsmarkt, worden dan deels ‘vergoed’ vanuit een collectieve pot.

In het verlengde daarvan ligt een relativering van de grens tussen onafhankelijkheid en afhankelijkheid. Werk en goed rondkomen van een eigen inkomen worden geassocieerd met de superieure deugd van ‘onafhankelijkheid’. Niet kunnen rondkomen van je inkomen of geen eigen inkomen hebben, worden daarentegen onderverdeeld in het minderwaardige gebied van de ‘afhankelijkheid’. Maar we moeten niet ontkennen dat ook werkenden met een redelijk inkomen afhankelijk zijn. Voor hun hele positie in de samenleving zijn zij afhankelijk van de capaciteit en wil van hun werkgever om de arbeidsrelatie voort te zetten.

Ook is gepleit voor een inclusievere definitie van ‘succes’ en waardigheid. Nu prevaleert het marktdomein teveel in onze rangschikking van onze medemens. Zo worden huiselijke activiteiten veel lager gerangschikt dan activiteiten in het kader van een betaalde baan, terwijl bijvoorbeeld het verzorgen van kinderen een hele cruciale activiteit is. Er zou meer erkenning moeten komen voor zaken die geen directe financiële meerwaarde hebben op de markt, zoals altruïsme, het passievol opgaan in een vrijetijdsactiviteit, het geven om milieu, et cetera.

Of een dergelijke discoursomslag een voldoende conditie zal zijn om de onderklasse wat meer zelfvertrouwen en mondigheid te geven, is betwistbaar. Dat het een belangrijke conditie is naast eventuele andere condities, is uit het voorgaande wel duidelijk geworden. Immers, het publieke discours bleek invloed te hebben op de mate waarin leden van de onderklasse zich ondergewaardeerd voelen.

***Karlijn Roex is sociologe en momenteel bezig aan een promotietraject aan het Max Planck Institute for the Study of Societies in Keulen, Duitsland.***

## Liefdeloosheid in kapitalistische tijden, Byung Chul Han

Het kapitalisme werkt narcisme en depressie in de hand, en het verlies van kunst, vertrouwen en liefde. Een middag somberen in Berlijn met filosoof Byung-Chul Han.

De filosoof Byung-Chul Han houdt niet zo van interviews, maar hij houdt wel van meer dingen niet. Loom komt hij aanfietsen, op deze warme middag in juli, en terwijl hij zijn paardenstaart uit zijn nek zwiept, gebaart hij dat hij liever binnen in de airco van het café zit dan buiten onder de parasol. Vluchtig geeft hij een hand, oogcontact mijdt hij, vooral aan het begin van het gesprek, en als hij praat, kijkt hij geconcentreerd naar een punt op de muur.

*‘We zijn allen depressief. Ik kan mezelf niet uitsluiten.’ Foto: S. Fischer Verlag*

**Zo veel mogelijk informatie**‘Wat anderen niet van mij weten, daar leef ik van’ – dat citaat van Peter Handke is het motto van Hans boekje *De transparante samenleving* en misschien ook een beetje het motto van zijn leven. Tot voor kort was zelfs zijn leeftijd een raadsel; Han is 55 en geboren in Seoel, waar hij afstudeerde in de metallurgie om vervolgens, begin twintig, naar Freiburg af te reizen om literatuur en filosofie te studeren. Hij doceerde aan de Hochschule für Gestaltung in Karlsruhe, waar Peter Sloterdijk de scepter zwaait, en is sinds twee jaar professor aan de *Universiteit voor de Kunsten* in Berlijn.

In 2010 werd zijn essay *De vermoeide samenleving* een bestseller in Duitsland en Zuid-Korea en daarmee was zijn naam gevestigd. Er volgden essays over digitale media, liefde en transparantie. Deze week komt in Duitsland een boek uit waarin hij die thema’s verbindt, genaamd *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken;* in Nederland verschijnt een essaybundel.

Volgens Han leven wij in een samenleving waarin wij worden gedwongen zo veel mogelijk informatie prijs te geven. Dat geldt niet alleen voor overheidsinstellingen of goede doelen die worden geacht transparant te zijn, maar ook voor individuen. Alles wat eigen is, zou daardoor verloren gaan.

**Dus u zit niet op Facebook.**  
‘Ik zou niet weten wat ik daar zou moeten.’

**Transparantie wordt toch verlangd om corruptie en vriendjespolitiek te bestrijden? Dat klinkt als een goede zaak.**  
‘Dat ontken ik ook niet, maar de totalitaire vorm die de roep om transparantie nu aanneemt, baart me zorgen. In een transparante samenleving moet alles direct toegankelijk worden in de vorm van informatie. En dat maakt bepaalde zaken kapot.’

**Zoals?**   
‘In de politiek zijn er zaken die langzaam moeten rijpen. Als de politiek gedwongen wordt geheel transparant te zijn, dan richten politici zich alleen maar op de korte termijn, de snelle winst. En sommige dingen moeten worden bekokstoofd in donkere achterkamertjes zonder dat iemand er lucht van krijgt, anders kunnen politici en beleidsmakers nooit ongeliefde onderwerpen ter sprake brengen.’

**De hel van het gelijke**Karl Marx ageerde tegen de uitbuiting van de arbeider door de heersende klasse, maar tegenwoordig is het niet meer een ander die ons gebiedt wat we moeten doen. De mens voelt zich geen subject meer, niet meer de onderworpene*,* speelbal van omstandigheden, maar een project dat kan slagen en mislukken. Hij is wat hij er zelf van maakt. Het lijkt de ultieme vrijheid, maar volgens Han is deze vrijheid een wolf in schaapskleren.

Wij moeten onophoudelijk en op elk gebied onszelf dwingen, aansporen, optimaliseren. Er zijn geen grenzen meer aan wat wij zouden moeten kunnen bereiken. Han beschreef eerder in zijn essay *De vermoeide samenleving* de gevolgen van deze exploitatie van het zelf: de mens wordt er vooral heel erg moe van om de hele tijd ‘jezelf’ te moeten zijn. Psychische aandoeningen zoals depressie, burn-out en ADHD zijn het gevolg. ‘De prestatiesamenleving baart depressieven en kneuzen.’

De prestatiedwang die het vrije ‘ik’ zichzelf oplegt, wordt nog verhoogd door volledige transparantie. In een kantoorgebouw met tweehonderd afzonderlijke kantoortjes kan iedereen uitspoken wat hij wil. Als je de wanden uit het gebouw weghaalt, kijkt iedereen naar elkaar, controleert elkaar en conformeert zich aan de rest.

De mens heeft een akker nodig waar niet direct geoogst moet worden, een speelruimte waar je je ook kan ophouden zonder winst te moeten generen’

Bovendien is het de aard van informatie dat het behapbaar en makkelijk verteerbaar moet zijn. Op Facebook moet je in één oogopslag kunnen zien of je iets wilt *liken* of niet. Andere opties zijn er niet, en zo wordt alles oneindig afgevlakt en gelijkgeschakeld. Er is niets wat anders kan zijn, niets waarbij je iets langer kan stilstaan. Han noemt dat ook: de hel van het gelijke.

‘De hoeveelheid informatie die nu over ons op tafel ligt, was tien, twintig jaar geleden alleen voorstelbaar in een totalitaire staat. Nu geven wij haar vrijwillig prijs.’ Stel je Facebook voor als een leenheer, schetst Han, die ons een akker in pacht geeft. Wij verbouwen die akker als bezetenen en Facebook krijgt de oogst in de vorm van alle mogelijke informatie over ons, over onze vrienden, onze gedachtes en interesses.

De Amerikaanse schrijver Jaron Lanier (van o.a. *You are not a gadget*) bedacht hier iets op. Hij stelt een systeem voor waarin wij telkens een klein bedrag terugkrijgen van sociale netwerken als Facebook op het moment dat zij van onze data gebruik maken. Voor elk brokje informatie krijgen wij dan een paar cent op onze bankrekening gestort. Lanier kreeg kort geleden de gerenommeerde Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.

**Het klinkt niet als een systeem waar u een voorstander van zou zijn.**  
‘Het is een aanfluiting dat men hem die vredesprijs heeft gegeven. Zo wordt alles totaal geëconomiseerd! De mens heeft een akker nodig waar niet direct geoogst moet worden, een speelruimte waar je je ook kan ophouden zonder winst te moeten generen.’

**Toch is het moeilijk voorstelbaar wat de mens drijft als er niet in de een of andere zin sprake is van ‘voordeel’.**   
‘Een paar maanden geleden is er iets voorgevallen in Griekenland waaruit blijkt dat het wel degelijk denkbaar is. Kinderen vonden in een vervallen huis een pot met geld, ongeveer veertigduizend euro. Zij speelden ermee, maakten er confetti van. Het is een voorbode van een wereld die vrij is van kapitalistische doeleinden.’

‘Kijk’, begint Han, ‘ik kan u geld uitlenen hoewel ik niet weet wat uw financiële situatie is, omdat ik u vertrouw. Ik weet niet waar u vandaan komt en wie u eigenlijk bent en wat u denkt. Toch laat ik u een stuk over mij schrijven omdat ik u vertrouw. Als ik alles over u zou weten, dan zou dat niets meer met vertrouwen te maken hebben want dan ben ik gewoon goed geïnformeerd en stem ik mijn handelen daar op af. Totale transparantie draait het vertrouwen de nek om.’

*‘Het kapitalisme creëert behoeften die van de mens zelf lijken te zijn maar er in werkelijkheid niets mee te maken hebben.’ Foto: S. Fischer Verlag*

**Wat doe je daaraan?**  
‘Eerst het probleem analyseren, en dan… Het is een taak voor de politiek, maar de moeilijkheid is dat politici er baat bij hebben om het systeem in stand te houden. Politici hebben iets aan de controle, de bewaking. Dus je zou wat van de burgers verwachten. Maar wij zijn geen vrije burgers meer, want die zouden kunnen kiezen wat zij willen. We zijn consumenten die iets voorgeschoteld willen krijgen. We zitten op een dood spoor.’

Buiten poedelen kinderen in teiltjes in het park, mensen drinken witte wijn met ijsklontjes in de schaduw en de eerste barbecuewalmen waaien door het open raam naar binnen.

**Volgens mij zou het gros van de mensen hier beamen dat ze vrij zijn.**   
‘Vrije burgers zouden een vrije keus moeten hebben. Consumenten hebben geen vrije keus, ja misschien in welke kleren ze kopen, maar dat is geen werkelijke keus. Een keus te hebben, betekent dat je voor een andere levensvorm zou kunnen kiezen. Maar wij zijn voor het karretje van het kapitalistische systeem gespannen en er wordt ons geen alternatief geboden. We zijn knechten van het kapitaal en van de consumptie.’

**Hoe ben ik een knecht van de consumptie?**   
‘Heeft u ook Primark in Nederland? Ja? De mensen die daar heen gaan en voor twintig euro met tien kledingstukken naar buiten komen, maken inderdaad geen ongelukkige indruk. Maar vergis je niet! Het kapitalisme creëert behoeften die van de mens zelf lijken te zijn maar er in werkelijkheid niets mee te maken hebben.

De consumptie is volledig losgezongen van het gebruik. De spullen bij Primark zijn gemaakt om één, twee keer te gebruiken en daarna kan kunnen ze in de prullenmand. En wat doen die mensen met de kleren die ze kopen? Ze maken er reclame voor. Ze maken filmpjes van hun nieuw aangeschafte broeken, truien, hemden, uploaden die op YouTube en krijgen een half miljoen kijkers.

‘Met de share-economie worden deugden als vriendelijkheid en gastvrijheid volledig geëconomiseerd’

Primark hoeft zelf allang geen reclame meer te maken, want dat doen de consumenten zelf. De consumenten kopen om reclame te maken en genereren zo nog meer consumptie. Kopen, reclame maken, weggooien. Consumptie die alleen op het gebruik ervan berust, is te langzaam. Als ik de dingen daadwerkelijk zou gebruiken, zou ik niet zo veel hoeven te kopen.’

**Er zijn toch steeds meer initiatieven die overconsumptie tegen willen gaan, platforms via welke je auto’s, boormachines, et cetera kan delen en lenen van buurtgenoten?**   
‘Dat soort initiatieven hebben wij in Duitsland ook. Deze *share-*economie is juist een voorbeeld van de extreme vorm die het kapitalisme heeft aangenomen. Zelfs de *community* wordt uitgebuit. In Duitsland hebben we Wundercar, dat is een online carpoolcentrale voor ritjes binnen de stad. Je bent niet verplicht te betalen, maar als je tevreden bent over de chauffeur kan je die een fooi geven en vijf sterren op de website.

Wundercar laat zich erop voorstaan dat het de gemeenschapszin vergroot en dat tijdens de ritjes nieuwe vriendschappen ontstaan, maar in werkelijkheid gaat het hier om geld verdienen en goede beoordelingen krijgen zodat je de volgende keer in je vrije tijd onder het mom van gemeenschapszin weer wat extra zakcenten kunt opstrijken.

Zo zijn deugden als vriendelijkheid en gastvrijheid volledig geëconomiseerd. Het kapitalisme heeft zijn hoogtepunt bereikt nu het zelfs de gemeenschap, de community, de *commons,* de grondslag van het communisme heeft weten in te lijven. Dat wat een tegenpool van het kapitalisme was, is er onderdeel van geworden. Het communisme en alles wat daar op lijkt is het nieuwe gat in de markt.’

**Madame Bovary**

Als alles open en bloot op tafel ligt, als er geen geheimen zijn en niets verborgen blijft, gaat dat ten koste van het verlangen. Han verwijst naar een scène uit Flauberts *Madame Bovary* waarin Emma en Léon met elkaar in een rijtuig door de hele stad rijden. Flaubert beschrijft minutieus de straten en de pleinen die de koetsier kiest, maar besteedt geen woord aan wat er in het rijtuig gebeurt. Op het laatst steekt Emma haar hand uit het raam en strooit papiersnippers als vlinders over een klaverveldje uit. ‘Die hand is het enige naakt in de scène. Verder zie je niets, en juist daardoor is het zo’n erotische passage.’

‘Het kapitalisme leidt tot een narcistische fixatie op het zelf, en de depressie is het gevolg daarvan’

Een ander motto, uit een ander boek van Han: ‘*Protect me from what I want’.* Het is een tekst die de Amerikaanse kunstenares Jenny Holzer in ledlampjes op Times Square installeerde. De steeds terugkerende vraag van Han is hoe je weerstand kunt bieden aan iets waar je zelf middenin zit, hoe je kunt opstaan tegen iets dat je niet tegenover je kunt krijgen omdat je er deel van uitmaakt.

**U schrijft: ‘Het wilde dier kan zich niet verdiepen in de ander tegenover hem, omdat het gelijktijdig de wijde omgeving in de gaten moet houden.’ Schaadt de techniek de menselijke verhoudingen?**   
‘Je hóéft je niet met drie iPads, een computer en vijf smartphones te omringen. Maar het systeem vraagt ons voortdurend te multitasken omdat we voortdurend moeten presteren.’

**Uw kritiek doelt niet op de techniek?**  
‘Het medium is het probleem niet. Het is niet de schuld van de techniek dat die nu wordt ingezet door het kapitalisme. Elk heersend systeem wil de belangrijkste media naar zijn hand zetten en dat is het kapitalisme in het geval van het internet meesterlijk gelukt. De techniek an sich heeft de potentie om hele werelddelen te emanciperen. Nu wordt hij alleen voor andere doeleinden ingezet.’

**Wat doet het systeem dan met onze relatie tot de ander?**   
‘Het systeem maakt iedereen narcistisch. Een ieder is de ondernemer van zijn eigen ik, iedereen is alleen nog maar met zichzelf bezig. Vroeger waren het bedrijven die onderling met elkaar concurreerden, nu zijn het individuen. Maar het is doodvermoeiend om telkens maar jezelf te moeten zijn, jezelf te moeten uiten, je eigen potentieel te moeten waarmaken.

Zo leidt het kapitalisme tot een narcistische fixatie op het zelf, en de depressie is het gevolg daarvan. De ander is concurrentie, of een seksueel object dat geconsumeerd kan worden. Het is nauwelijks mogelijk uit het narcistische moeras van het ik getrokken te worden. Alleen de ander kan dat doen.’   
Het is de liefde die een mens uit zijn depressie kan bevrijden – zo gesteld geen wonder dat Han maar weinig echte liefde bespeurt in onze maatschappij.

‘Iets kan ons alleen maar uit onszelf losrukken zodra het negatief is, verstorend, ‘erschütternd’ ‘

Liefde, schrijft Han, ‘is niet een mogelijkheid, want ze is niet te danken aan ons initiatief. Ze is zonder grond, ze overvalt en verwondt ons.’ Binnen het berekenende zelfbewustzijn van de moderne mens is voor die irrationele, allesverslindende liefde geen plaats. Aan de hand van de film *Melancholia* van Lars von Trier probeert Han dit uit te leggen: Justine is depressief en niet in staat lief te hebben, omdat zij in zichzelf verwikkeld is en de ander alleen nog kan waarnemen in haar eigen schaduw.

Volgens de interpretatie van Han is het de planeet Melancholia, die de aarde dreigt te raken, die de vorm aanneemt van de ander en zo Justine uit haar narcisme kan bevrijden. De ander, die moet onrust betekenen, onberekenbaar zijn. De catastrofe van de naderende planeet rukt Justine uit haar in zichzelf verzonken staat.

In de hel van het gelijke kan geen begeerte zijn, want er is geen werkelijk andere op wie de begeerte geprojecteerd zou kunnen worden. Als alles om jezelf draait, is het onmogelijk een ander lief te hebben. De liefde van nu noemt Han ‘gedomesticeerd’ en doet alleen nog maar dienst om onszelf in ons ego te bevestigen.

**Er kunnen toch ook andere zaken zijn die ons onszelf doen vergeten, waar we geheel in op kunnen gaan? Werk, kunst, muziek?**   
‘We leven in een cultuur van het behagen. Alles moet ons steeds in ons ego bevestigen. Kunst moet behagen, muziek moet behagen, we moeten alles kunnen “liken”. Iets kan ons alleen maar uit onszelf losrukken zodra het negatief is, verstorend, *erschütternd*, waarvan je niet kan zeggen: dit vind ik leuk!’

**En u?**  
‘Ik ben ook deel van deze wereld. En we zijn allen depressief. Ik kan mezelf niet uitsluiten. Ik ben net als iedereen verweven in het net, ik ben net als ieder ander depressief, en…’

**Maar als u zich hier zo bewust van bent, dan moet u toch maatregelen kunnen nemen?**   
‘Het is moeilijk om uit het gelid te stappen. Het zijn de idioten die er buiten vallen. De idioot is diegene die zich bevrijdt uit het web, die niet communiceert. Hij hult zich in stilzwijgen. Kijkt u eens de film van Lars von Trier, *The Idiots.* De idioten staan op zichzelf.’

**Bent u hier de idioot?**   
Ik… iedereen kan een zeker idiotisme praktiseren, maar het is moeilijk. Het is bijna onmogelijk om een buitenbeentje te zijn in het conformistische web waarin wij leven. Niemand wil opvallen. Maar de enige manier om weerstand te bieden, is om voor idioot te spelen. Het probleem is niet langer dat wij onze mening niet kunnen of mogen uiten, maar dat we de hele dag móéten communiceren.

Wat een bevrijding is het om eens niets te hoeven zeggen en te kunnen zwijgen. Alleen dan hebben we de mogelijkheid om iets steeds zeldzamers te bereiken, want alleen dan is het mogelijk te zeggen wat werkelijk waard is gezegd te worden. Wij moeten ruimten creëren waar je eenzaam kunt zijn en kan zwijgen. Er moet een manier worden gevonden om ons te bevrijden van het conformisme, de heerschappij van de totale transparantie. Dat is onze opdracht voor de toekomst.’

### Reflecties Week 3

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 4: Zorg & Waarheid

## Kierkegaard, Jelmer Mommers

Volgens de christelijke denker Søren Kierkegaard (1813-1855) is alles moeilijk en de mens volstrekt onvolmaakt. Maar hij is ook de filosoof van de vrijheid en scherp cultuurcriticus. Aantrekkelijk en afstotelijk tegelijk, net als de angst die centraal staat in zijn werk.

Søren Kierkegaard is in trek. Om de tweehonderd­ste geboortedag van de Deense denker te vieren staan op 5 mei wereldwijd conferenties op stapel: van Japan tot in Mexico, van Minnesota tot in Reykjavik. De universiteit in Kopenhagen organiseert het grootste Kierkegaard-symposium ooit, met in de marge gelegenheidstheater, literaire wandelingen en een tentoonstelling over zijn bekendste werk, *Of/Of.* Zijn naam duikt op in films van Woody Allen, bij de familie Clinton – de hond heet Søren – en op een speciale Kierkegaard-discussiepagina op LinkedIn, waar onder meer gediscussieerd wordt over de vraag of je op ­LinkedIn over Kierkegaard kunt discussiëren (niet echt).

De Deense denker is nooit helemaal uit beeld geweest, maar de hernieuwde (academische) interesse voor zijn werk is wel opvallend. De man die de menselijke toestand en ‘de existentie’ als zodanig tot zijn onderwerp maakte, was bijzonder streng en hij liet graag zien hoe ontoereikend de mens is. Als iets makkelijk leek, maakte Kierkegaard het moeilijk. Aan de andere kant schetst hij altijd perspectief, ondanks beperkingen. Je kunt zelfs zeggen dat zijn hele oeuvre een belofte ademt: mens zijn betekent dat je vrij kunt zijn. Hij zou dat zelf nooit zo opschrijven, want het is een open deur voor wie uitgaat van de ervaring. Maar wie een stap terug doet en de vrijheid gaat zoeken, in de filosofie of de natuur, die heeft een probleem. Kierkegaard zag dat haarscherp, maar trok niet de conclusie, zoals tegenwoordig vaak gebeurt, dat vrijheid kennelijk een illusie is. Hij slaagde erin de menselijke vrijheid een plek te geven te midden van over­dadige abstracties en reducties die eigen zijn aan natuurwetenschappelijke en filosofische systemen. Dat maakt hem bijzonder actueel.

Toch zit de eerste aantrekkingskracht van Kierkegaard meestal niet in zijn denken over vrijheid. Veel lezers leren hem kennen door zijn dagboeken of zijn brieven. Of ze vallen gewoon voor de figuur van Kierkegaard, die dwarse denker die zo heerlijk ongrijpbaar is. ‘Het valt in ieder geval op dat heel veel mensen iets in Kierkegaard vinden’, zegt Karl Verstrynge, docent aan de Vrije Universiteit Brussel en voorzitter van de Redactieraad Kierkegaard Werken die bij uitgeverij Damon een reeks nieuwe vertalingen van zijn werk uitgeeft. ‘Ik denk dat zijn scherpe cultuurkritiek hem aantrekkelijk maakt, samen met het feit dat hij het individu aanspreekt en dat hij een van de meest literaire oeuvres uit de geschiedenis van de filosofie bijeen schreef. Maar het heeft zeker ook met zijn persoon te maken. Er hangt een aura om hem, een beetje zoals bij Nietzsche en Schopenhauer. Hij heeft iets van een cultfiguur.’

Net als Nietzsche en Schopenhauer is Kierkegaard bepaald geen spring-in-’t-veld. ‘De diepte van mijn melancholie’, schrijft hij terugkijkend op zijn jeugd, ‘werd alleen geëvenaard door mijn vermogen hem te verbergen.’ Die jeugd speelt zich af tegen ‘een donkere achtergrond’, wat vooral te maken heeft met zijn vader, een vermogend wol- en kousenhandelaar die als kind eenmaal God heeft vervloekt en die zijn vrouw bezwangert buiten het huwelijk. Hij vreest de rest van zijn leven voor goddelijke vergelding en tot op zekere hoogte volgt die ook: vijf van zijn zeven kinderen sterven voordat ze 34 zijn. Lange tijd denken Søren Kierkegaard en zijn broer Peter die leeftijd niet te halen.

Hij omschrijft zichzelf als zwak, nauwelijks hoorbaar, ‘een letter die achterstevoren op de regel staat’. In zijn studententijd speelt hij een man van de wereld: hij zoekt aansluiting bij de jonge intellectuele elite van Kopenhagen en verschijnt vaak bij het theater, als ‘een man in moderne kleding, een bril op zijn neus en een sigaar in zijn mond’. Maar in zijn dagboeken bekommert hij zich om de leegheid van zijn bestaan. Teruggekomen van een feest waarvan hij ‘het hart en de ziel was’, wil hij zich het liefst voor de kop schieten. ‘Het baat me niet me nog verder in de wereld te storten’, schrijft hij later.

In 1835, als hij 22 is, verblijft hij twee maanden in Gilleleje, een plaatsje boven ­Kopenhagen. In biografieën is opgetekend hoe hij er de kamermeiden uit balans brengt door de manier waarop hij naar ze kijkt – hij houdt er een wat gestoorde relatie met vrouwen op na. Altijd boezemt hij meer vervreemding dan genegenheid in, wat hij compenseert met spitsvondigheden en ironie, zodat hij bekend komt te staan als ‘die gekke student’. Ondertussen schrijft hij op zijn kamer aan een dagboekfragment dat nu beschouwd wordt als het begin van zijn filosofie. Hoewel hij zich allerminst ontwikkelt tot een filosoof met een program, zijn de belangrijkste elementen uit zijn latere werk al aanwezig. Hij parkeert de natuurwetenschap en de abstracte filosofie en maakt een wending naar de mens, de existentie als zodanig. ‘Waar het mij waarlijk aan ontbreekt’, schrijft hij, ‘is met mezelf in het reine te komen over *wat ik moet doen.’* Hij wil *‘een volkomen menselijk leven’* leiden, gebaseerd op iets wat ‘samenhangt met de diepste wortels van mijn bestaan’. Hij concludeert dat hij daarom eerst voor een taak gesteld is: erachter te komen wat dat bestaan inhoudt.

**Het menselijk** **bestaan** als vertrekpunt voor de filosofie dus, of preciezer: zichzelf. Zoals een arts het menselijk lichaam onderzoekt, zo onderzoekt Kierkegaard de menselijke toestand. Wat hij ontdekt, zet hij onder het pseudoniem Anti-Climacus op een rijtje in *De ziekte tot de dood.* De titel is de diagnose, vertwijfeling de ziekte.

Mens zijn, zo analyseert hij, is bestaan op een snijvlak tussen contingentie en vrijheid. Aan de ene kant is er onze geschiedenis, ons lichaam, eindigheid. Aan de andere kant is er de ­toekomst, de mogelijkheid, openheid. Vertwijfeling is de wanverhouding van de mens tot deze ‘verdeelde natuur’: het is de neiging om te ontkennen dat we op deze manier ongerijmd zijn, dat de kern van ons wezen een onophefbare tegenstelling is.

Met scherp oog voor de grillen van de menselijke psyche schetst Kierkegaard vervolgens hoe mensen onder hun vertwijfeling uit proberen te komen door zich uit te leveren aan een van de twee polen van hun bestaan. Wie opgaat in de pool van de mogelijkheid maakt zichzelf niet concreet en loopt daardoor het risico te ‘vervliegen’. Bijvoorbeeld de allemansvriend die met alle winden mee waait, of de verleider die zich nergens aan verbindt. Zo iemand klampt zich zo sterk vast aan de openheid van het bestaan dat hij gewichtloos wordt.

Wie zich juist nestelt in de pool van contingentie maakt zich onvrij en beperkt, een onbeduidend schakeltje in de grote gedetermineerde wereld. Hij laat zich bepalen door uiterlijkheden, werk of drukte. Volgens Kierkegaard is dit de meest voorkomende vorm van vertwijfeling, en het wezenskenmerk ervan is dat ze kan optreden zonder dat iemand het door heeft. ‘Het grootste gevaar, jezelf te verliezen, kan in de wereld zo geruisloos verlopen alsof het niets is. Geen verlies kan zo geruisloos verlopen; ieder ander verlies, van een arm, een been, geld, je vrouw enzovoort, wordt wel opgemerkt.’

Met de diagnose van *De ziekte tot de dood* in zijn hoofd reageert Kierkegaard ongekend fel op het ontstaan van een nieuw soort massamens in het vroeg-kapitalistische Denemarken. Om zich heen ziet hij ‘spitsburgers’ verschijnen met een berekenende houding, mensen wier sociale leven is ‘als een school haringen’. In gesprekken gedragen ze zich ‘als een zetter die zijn letters pakt’: ze weten wat er van ze wordt verwacht, maar ze hechten weinig betekenis aan wat ze zeggen, en origineel zijn ze zeker niet. ‘Net zoals je bij het ritselen van het papiergeld bij het afrekenen soms kunt verlangen naar het klinken van echte munten, zo kan men in onze tijd verlangen naar wat originaliteit.’

Kierkegaard kan zich niet echt verplaatsen in de ‘gelukkige naturen die een zo besliste neiging in een bepaalde richting hebben dat ze gestaag doorgaan op de eens zo bepaalde weg zonder dat ooit de gedachte in hen postvat dat ze misschien een andere weg hadden moeten inslaan’. Hij heeft moeite met de oppervlakkige noties van geluk, het gebrek aan religiositeit, moeite met alle mensen die zich ‘bedrogen door de vreugden of door het verdriet van het leven’ nooit *bewust* worden, mensen die niet beseffen dat ze ‘door vertwijfeling heen moeten gaan’. ‘Ik denk dat ik er een eeuwigheid om zou kunnen huilen dat deze ellende bestaat!’

Hoewel hij er in *De ziekte tot de dood* een zeker plezier in lijkt te hebben anderen op hun vertwijfeling te wijzen, deed hij het met de beste bedoelingen. Het is een poging om ruimte te maken voor reflectie, en daarna: loutering. Een vriend die hem zijn persoonlijke problemen voorlegde, herinnert zich hoe Søren hem hielp, niet door het verdriet toe te dekken of te relativeren – wat je vandaag van een vriend zou verwachten – maar door het zorgvuldig en in detail door te spreken, het verdriet volledig aan het licht te brengen. Beseffen dat je vertwijfeld bent is voor Kierkegaard een beginpunt, geen eindpunt, want wie inziet dat hij een verdeelde natuur heeft gaat verlangen naar eenheid. Mens zijn behelst een ‘onoplosbare tegenstrijdigheid’, en ‘een tegenstrijdigheid is altijd de uitdrukking van een opgave’.

Zo komt Kierkegaard tot zijn *Leitmotiv:* mens zijn betekent dat je voor een opdracht gesteld bent, dat je het erop moet wagen. Niet iets aan de weet komen, maar iets doen. Niet met de illusie dat je je vertwijfeling ooit volledig te boven komt, maar toch. Door deze wending naar het individu en de existentie als zodanig komt Kierkegaard te boek te staan als vader van het existentialisme, voorloper van Nietzsche, Heidegger, Sartre, Buber, De Beauvoir, Camus. Zelfwording wordt centrale thematiek, het leven als eindeloos streven.

**Zijn eigen** bestaan stelt hem voor de nodige problemen. Hij had een groot onvermogen om op te gaan in het moment, noemt zichzelf ergens ‘reflectie van begin tot einde’. In 1840, als hij 27 is, verlooft hij zich met Regine Olsen, ook een kind uit een welgestelde Kopenhaagse familie. Een dag later heeft hij spijt en na elf maanden verbreekt hij de relatie. Kierkegaard is niet erg helder over het waarom, maar in ieder geval geloofde hij dat hij niet geschikt was om ‘een meisje gelukkig te maken’, en misschien wist hij ook wel dat hij meer aan haar had als muze dan als vrouw: op afstand.

Kierkegaard kiest niet voor de vrouw maar voor het schrijverschap. Onmiddellijk na de breuk met Regine vertrekt hij naar Berlijn, waar hij op een gehuurde kamer werkt aan ‘een klein werkje’ van zeshonderd pagina’s, ­*Of/Of.* Later dat jaar verschijnt *De herhaling,* over een ­verliefde jongeman die in een ­existentiële crisis komt nadat hij zijn verloving heeft ­ver­broken om dichter te worden. Het was het begin van een stortvloed: in zijn twaalf schrijvende jaren ­publiceerde hij bijna veertig werken. Veel filosofische verhandelingen, veel religieuze ­teksten, daarnaast altijd brieven en dagboeken. Hij ­verdiende er weinig mee, maar kon zijn ­dandy-achtige levensstijl bekostigen met het vermogen dat zijn vader had nagelaten. Hij had een grote ­verzameling wandelstokken en liet zich graag in een dure huurkoets naar het bos Gribskov ­rijden, ten noordoosten van Kopen­hagen.

Onderweg ­hielden ‘verdriet, zorgen en weemoed’ hem gezelschap, schrijft hij in een van zijn brieven.

**Zoals** hij vertwijfeling van dichtbij kende, als startpunt van filosofie nam, en er *au contraire* de gangbare opvatting een algemeen menselijke toestand van maakte in plaats van een incident, precies zo ging het met angst. Onder het pseudoniem Vigilius Haufniensis – de nachtwaker van Kopenhagen – behandelt Kierkegaard in *Het begrip angst* alle mogelijke verschijningsvormen van wat hij ‘de duizeling van vrijheid’ noemt. Het is een bijzonder moeilijk boek, geschreven zonder veel rekening te houden met de lezer, vol verwijzingen naar de christelijke dogmatiek en de oude Grieken, en polemieken met nu niet meer bekende tijdgenoten.

In het werk onderscheidt hij angst van vrees, die altijd een object heeft. Angst daarentegen heeft betrekking op ‘het niets’, het is onbepaald. En de angst is in ieder mens, als ‘een onrust die in zijn binnenste woont, een onvrede, een disharmonie, een angst voor iets onbekends, of voor iets waar hij zelfs geen kennis mee durft te maken, een angst voor een mogelijkheid van het bestaan of een angst voor zichzelf’.

‘Angst kan men vergelijken met duizeligheid’, schrijft hij. Het is wat je overkomt als je neerziet in een diep ravijn. Sartre vult dat later aan door erop te wijzen dat niet alleen het feit beangstigend is dat je in het ravijn kunt vallen, maar ook dat je je erin kunt *laten* vallen. Angst is altijd méér dan angst, het is ook een verwijzing naar de mogelijkheid van vrijheid. ‘Angst is de eerste reflectie van het mogelijke, een flits en toch een verschrikkelijke betovering.’ En zoals een kind zowel wordt aangetrokken als afgeschrikt door een geheimzinnig griezelverhaal, zo wordt de mens aangetrokken en afgeschrikt door de mogelijkheid van vrijheid.

Door bestudering van het fenomeen angst komt Kierkegaard dus uit bij de mogelijkheid van vrijheid, wat een wonderlijke beweging is: in het dagelijks leven zien we angst eerder als iets wat overwonnen moet worden, of iets waar je overheen groeit. Volgens Kierkegaard kan een mens beter leren ‘goed angst te hebben’, want angst biedt perspectief op vrijheid. Dat betekent overigens niet dat alles ineens mogelijk is. ‘De vrijheid die we volgens Kierkegaard kunnen hebben is niet vrijheid om wat dan ook te doen’, zegt Pia Søltoft, directeur van het Søren Kierkegaard Research Centre in Kopenhagen. ‘Het is de vrijheid om je op zo’n manier tot noodzakelijkheid te verhouden dat je die je eigen maakt. Het is niet de vrijheid om jezelf elke dag opnieuw uit te vinden, maar de vrijheid om je op zo’n manier tot jezelf te verhouden dat je *jezelf* wordt.’

**Dat is** de grote belofte van vrijheid bij Kierkegaard: je kunt een authentiek individu worden. Vertwijfeling kun je nooit helemaal te boven komen, maar vrijheid biedt perspectief. Op het cruciale moment echter zijn de vrijheid én de zelfwording geen zaken die de mens op eigen kracht kan. Uiteindelijk komt in de filosofie van Kierkegaard altijd god in beeld, of beter: de idee god, of ‘alles is mogelijk’ of nog beter: het geloof daarin.

‘Bij Kierkegaard zie je heel duidelijk de idee dat uiteindelijk alles mogelijk blijft’, zegt ­Verstrynge. ‘Ondanks onze tekorten, ondanks een gebrekkig lichaam, ondanks de eindigheid blijft er een dimensie die alle beperkingen overstijgt. Het transcendent perspectief dat Kierkegaard schetst aan het einde van *Het begrip angst* en *De ziekte tot de dood* vervult die functie: God maakt het onmogelijke mogelijk. Waarbij ik onmiddellijk wil opmerken dat je God niet noodzakelijkerwijs als “entiteit” moet denken die ook nog ergens zou “bestaan”. Kierkegaard spreekt niet op die manier over God. Het gaat, om het in hedendaagse termen te zeggen, meer om het perspectief op een punt waar rust is en verzoening, ook al zul je dat bij leven misschien nooit bereiken. De gods-idee bij Kierkegaard is dus ook datgene wat het eindeloze menselijke streven in gang houdt.’

Zelfwording impliceert toewijding, bijvoorbeeld bij de keuzes die het individu maakt. Kierkegaard werkt dit uit in *Of/Of.* We leren twee personages kennen: A, een verleider die wil genieten maar zich nergens aan wil binden en dus nooit een beslissende keuze maakt, en B, een rechter die kiest voor het huwelijk en het burgerleven: hij valt samen met wat er van hem wordt verwacht. A kiest niet, omdat hij denkt dat het niet uitmaakt wat je kiest. Hij beschrijft zijn eigen fatalisme: ‘Trouw, je zult er spijt van krijgen; trouw niet, je zult er eveneens spijt van krijgen; of je trouwt of je trouwt niet, van allebei krijg je spijt. (…)’ B heeft zich gecommitteerd aan een burgerlijk bestaan, maar hij is zich er tenminste van bewust hoe belangrijk kiezen is. Wie de moed en de juiste instelling heeft, schrijft B, die ‘kiest zichzelf, niet in eindige zin, want dan zou dit “zelf” tot iets eindigs worden, maar in absolute zin’. In ‘absolute zin’ jezelf kiezen: dat is waar zelfwording en vrijheid samenkomen. Wie werkelijk een oorspronkelijk of authentiek zelf wil worden, moet ruimte laten voor dit ‘absolute’, voor een ‘gebeuren’ dat zich niet laat duiden of vangen, maar dat op een goed ogenblik het onmogelijke mogelijk maakt.

‘De vrijheid waar Kierkegaard het over heeft is per saldo iets wat je gebeurt’, zegt Victor Kal, die als universitair hoofddocent wijsbegeerte bij de Universiteit van Amsterdam al vele jaren college geeft over de Deense denker. ‘Het is dus niet iets wat in je opborrelt, want dan is het meer van hetzelfde en dan zou het nooit oorspronkelijkheid opleveren. Bij Kierkegaard is er een werkelijke toevoeging. Je raakt geïnspireerd of gemotiveerd, er treedt een wending op. Veel mensen zouden gewoon het woord creativiteit gebruiken. Dat heb je ook niet in de hand, dat moet gebeuren.’

**De mogelijkheid** van authenticiteit door vrijheid maakt Kierkegaard bijzonder actueel. Want het klinkt allemaal erg herkenbaar: vrij individu, maak wat van jezelf! Maar de opdracht die het individu van de Deen krijgt, is wezenlijk anders dan de aansporingen die we tegenwoordig in zelfhulpboeken of sportscholen treffen. Zelfwording bij Kierkegaard impliceert niet dat je jezelf moet bewerken, dat je maakbaar genoeg bent om iemand anders te worden, een betere of snellere versie van jezelf. Het is bij Kierkegaard nooit: heb je zaakjes op orde (want dat kan toch niet). Het is niet: word zoals de rest, en zeker niet: houd je adhd of zwaarmoedigheid op zo’n manier binnen de perken dat je de samenleving niet tot last bent! Het feit dat in Nederland meer dan tweehonderdduizend mensen medicijnen slikken tegen adhd zou hij waarschijnlijk hebben betreurd, omdat het een standaard­oplossing is die voorbij gaat aan het individu.

Wat het dan wel betekent om een authentiek mens te worden is niet in algemene termen te vangen. Het individu moet vooral bij zichzelf te rade gaan en dat impliceert toewijding. ‘Net zoals een feest niet bij zonsopgang begint, maar met zonsondergang, zo moet er ook in de geestelijke wereld eerst een poosje doorgewerkt worden voordat de zon echt voor ons kan schijnen en in al zijn heerlijkheid opgaan.’ Tegenwoordig denken we al snel dat we onszelf verwezenlijken, zei de Belgische socioloog Mark Elchardus onlangs in *De Groene Amsterdammer.* Maar in werkelijkheid is er volgens hem ‘meer gestandaardiseerd gedrag dan ooit tevoren’ omdat ‘de commercie meer en meer richtinggevend is voor de keuzes van het individu’. De vrijheid die het individu heeft wordt daarmee illusoir, aldus Elchardus. Kierkegaard zou instemmend hebben geknikt; hij hekelde al de opkomst van ‘pseudo-individuen’ in de vroeg-kapitalische samenleving van zijn tijd. De burgerman, waarschuwt hij, vindt het ‘te gewaagd om zichzelf te zijn, vindt het veel gemakkelijker en veiliger om te zijn zoals de anderen, een na-aper te worden, een nummer, mee opgenomen in de menigte.’

**Het individu** met zijn individuele waarheid moest centraal komen te staan. Kierkegaard kreeg het aan de stok met iedereen die aan dit existentiële motief voorbij ging, en met enkele groepen in het bijzonder: overijverige natuurwetenschappers, speculatieve filosofen en bisschoppen.

Hij bewondert de natuurwetenschap, hij schrijft dat de beoefenaars ervan ‘een hoogst weldadige indruk’ op hem hebben gemaakt, maar hij maakt een groot voorbehoud: denk niet dat ze je ooit iets leren over existentie! De planten en de dieren en de sterren waren wat hem betreft het domein van de natuurwetenschappers, niet de menselijke geest. ‘Wat leert ervaring mij?’ vraagt hij in een dagboekfragment uit 1842. ‘Niets, of slechts een numerieke wijsheid. Zo gauw ik uit mijn ervaringen een wet afleid, leg ik er iets meer in dan erin zit. De kale som van alle ervaring zou een tabellarische uitkomst zijn.’ Te denken dat je op basis van empirische gegevens ooit iets wezenlijks kunt zeggen over de menselijke existentie is volgens Kierkegaard een ordinaire categoriefout. Een hoop informatie over immanentie loopt niet ineens over in begrip van existentie. Van de pretentie dat je door langdurig onderzoek de hele natuur – inclusief de mens – zou kunnen vangen in een of ander wetenschappelijk systeem kreeg de Deen ongelooflijk kriebel.

Hij gebruikte vaak het beeld van een steeds betere en grotere microscoop, die dan werd toegepast op zaken waar die helemaal geen inzicht kon leveren. ‘Als een man zegt, even simpel als diepzinnig, “ik kan met mijn naakte oog niet zien hoe het bewustzijn ontstaat”, dan is dat volkomen op zijn plaats. Maar als dezelfde man een microscoop voor zijn oog houdt en kijkt en kijkt en kijkt – en het nog steeds niet kan zien, dan is dat komisch. Wat het pas echt ridicuul maakt is het feit dat het serieus bedoeld is.’ Kierkegaard waarschuwde in dit kader voor een ‘nieuw cultureel bewustzijn’ waarin iedereen altijd alles zou uitleggen als een zaak van natuurlijke noodzakelijkheid. Want wie zich probeert te verschuilen achter zijn brein of zijn genen als verklaring voor ‘hoe hij is’, die gaat voorbij aan het feit dat hij eerst en vooral iemand moet *worden.*

Reduceer de mens tot een schakeltje in een eindeloze keten van oorzaak en gevolg en weg is de vrijheid, en wat Søren Kierkegaard betreft: de mens. Precies dat was ook zijn probleem met Hegel, die het met zijn *Fenomenologie van de geest* had gewaagd om niet alleen het hele universum en het individu in zijn filosofische systeem te vangen, maar ook God. De totale ontluistering en volstrekt onmogelijk, oordeelde de Deen. De kern van het geloof was nu juist dat het niet in redelijke categorieën te vangen is: een poging rede en geloof te verzoenen zou onvermijdelijk ten koste gaan van het geloof. Onder invloed van Hegels denken zouden mensen ‘zichzelf verliezen in het geheel, in het wereldhistorische’. De twisten die Kierkegaard had met de andere Duitse idealisten volgen ongeveer dezelfde structuur: ze verzwakten het christendom, hadden zich teruggetrokken in abstracties, ‘een streep gehaald door de hartstocht’ – ze ­gingen voorbij aan de kern van het bestaan.

**Hoe ouder** hij wordt, hoe meer hij zich een enkeling voelt. Door gedonder met *De Corsaar* – een satirisch blad dat hem een paar jaar belachelijk maakt – raakt hij geïsoleerd. Hij voelt zich ‘eigenlijk nooit als mens behandeld maar altijd als een soort interessant ding’. In zijn dagboek: ‘Door God te zijn uitgekozen om twee, misschien wel drie eeuwen op je tijd vooruit te zijn, is ongeveer hetzelfde als wanneer je wegens krankzinnigheid door eenzame opsluiting van ieder menselijk contact bent afgesneden.’

Tegen het einde van zijn leven gaat hij zich meer en meer als een martelaar gedragen. Hij raakt ervan overtuigd dat de ‘literaire, sociale en politieke omstandigheden’ van zijn tijd de diensten van een ‘extraordinarius’ nodig hebben. Hij afficheert zich louter nog als ‘dichter van het religieuze’ die tenminste bereid is hardop te spreken in naam van de waarheid. Hij publiceert steeds fellere pamfletten tegen de Deense staatskerk, die de mensen in slaap sust in plaats van wakker schudt. De man die vreesde ooit nog eens ‘vertrapt te worden door ganzen’ sterft in 1855 verbitterd in een ziekenhuis, nadat hij op straat in elkaar is gezakt. Zijn broer Peter, een bisschop die Kierkegaard niet duldde aan zijn sterfbed, excuseerde zich op de begrafenis voor de ‘verwarde meningen’ die Søren tegen het einde van zijn leven had opgetekend.

Het feit dat Kierkegaard zich zo nadrukkelijk met het christendom bezighield, is een van de redenen dat hij niet altijd verschijnt in rijtjes ronkende namen uit de geschiedenis van de filosofie. Heidegger bijvoorbeeld wilde als filosoof serieus genomen worden en verwees dus niet al te vaak naar Kierkegaard, hoewel hij volgens kenners wel erg veel mosterd bij hem haalde.

Maar Kierkegaard is ook gewoon ongrijpbaar. Hij trekt in zijn filosofische teksten meestal geen conclusies, en door een continu spel met pseudoniemen maakt hij het onmogelijk te zeggen wat ‘zijn’ standpunt is. Hij wilde ook geen mededelingen doen, maar de lezer zelf tot reflectie aansporen. Hierin volgde hij zijn grote voorbeeld Socrates, die zijn gesprekspartners vooral duidelijk maakte wat ze *niet* wisten. Ook in zijn gebruik van ironie deed de Deen niet onder voor de Griek. Zijn beste ideeën kwamen tot hem in wandelingen. Hij knoopte praatjes aan met jan en alleman in de straten van Kopenhagen, en als hij samen met iemand wandelde, nam hij zijn metgezel gemoedelijk bij de arm, zodat het een intieme sessie werd. Het helpt het beeld te nuanceren, constateert Joakim Garff in zijn monumentale Kierkegaard-biografie, dat de denker panisch werd van fysiek contact. Overigens hadden sommige van de mensen met wie hij wandelde het idee dat hij ze louter bij de arm nam om ‘psychologisch met ze te kunnen experimenteren’. Hij moest het materiaal voor al die analyses toch ergens vandaan halen…

**Kierkegaard** heeft niets in handen als een scepticus hem zou vragen: bewijs maar eens dat de kern van de existentie niet te vatten is, dat we onszelf op enig ogenblik in vrijheid kunnen kiezen, dat er iets is wat zich aan de immanentie onttrekt. Dat was precies de reden dat de Deen zo’n ­idiote hoeveelheid boeken schreef. Het enige wat hij kon doen, was ieder individu aanmoedigen bij zichzelf te rade te gaan. Hij kon zijn onderwerp alleen indirect benaderen. ‘De religieuze denker is als een koorddanser, schreef Wittgenstein ergens, waarschijnlijk denkend aan Kierkegaard, die hij zeer bewonderde. ‘Het lijkt erop of hij op niets anders loopt dan lucht. Datgene waarop hij steunt is het geringste dat je maar kunt bedenken. En toch is het werkelijk mogelijk erop te lopen.’ ‘Er zit in de filosofie van Kierkegaard iets wat je niet helemaal kunt verantwoorden’, zegt ­Victor Kal. ‘De vrijheid die hij beschrijft leunt op een goed moment op vervoering of betovering. Dat is nog steeds filosofie, maar wel filosofie met iets wonderlijks erin. Dat zie je al bij Plato, Heidegger werkt ermee alsof het de gewoonste zaak van de wereld is, en zelfs Kant ontkomt er niet aan als het om vrijheid gaat. Dat is precies ook het punt: je moet het erop wagen, je kunt de zaak niet van tevoren helemaal uitdenken.’

Het blijft met andere woorden een beetje absurd, het hele verhaal. Kierkegaard heeft daar goed gevoel voor. Eenmaal was hij bijna ‘absoluut zalig’, schrijft hij, vlak bij ‘dat zwijmelend toppunt dat op geen thermometer voorkomt. Heel mijn wezen was doorzichtigheid, microkosmische zaligheid. Net toen ik het allerhoogste vermoedde, begon er plotseling een wimperhaartje in mijn ene oog te kriebelen en op hetzelfde moment stortte ik neer als in een afgrond van vertwijfeling. Sindsdien heb ik alle hoop maar opgegeven om ooit nog tot absolute tevredenheid te geraken.’

Zie ook: http://jelmermommers.nl/archief/mensen-zijn-geen-ballonnen/

## Sartre, Ruud Welten

***Vrijheid of vrijwaring?***

Er is iets gebeurd met het begrip vrijheid. Ooit was het een geuzennaam voor een maatschappelijke verworvenheid. Het begon met een revolutie die de onderdrukten uit hun benauwde positie zou halen. Niet langer zou de monarch de vrijheid voor zichzelf opeisen door zijn onderdanen uit te buiten. Nadat de sansculotten de vrijheid hadden geclaimd, zouden velen volgen: arbeiders, slaven, vrouwen, joden, homoseksuelen, gelovigen en uiteindelijk zou vrijheid de eigenschap zijn die verbonden was met de moderne mens. Maar het liep anders. De verworven vrijheid moest beschermd worden. De belofte van vrijheid werd ingelost door een Gulag, de vrijen zouden nieuwe onderdrukten creëren en, erger nog, de vrijheid zou al snel zichzelf niet meer herkennen en vormen aannemen van uiterste onvrijheid. Links verruilde vrijheid voor terreur. Rechts, het Rechts dat vandaag de dag zegeviert, eist vrijheid op door deze aan anderen te ontzeggen. Vrijheid is een mechanisme dat zichzelf steeds opnieuw in de geschiedenis vernietigt.

De mens is een wezen dat geen talent heeft voor vrijheid. Hij denkt vrij te willen zijn; hij meent dat vrijheid het hoogste goed is maar in werkelijkheid zoekt hij wanhopig naar onvrijheid: in zijn hunkering te willen zijn wie hij is creëert hij allerlei mogelijke condities om maar niet vrij te hoeven zijn. Hij zoekt een ‘eigen ik’, een baan, een partner, een identiteit, een beroep, een land om van te houden, een volk om deel van uit te maken, een geschiedenis om te claimen. Hij gebruikt zijn vrijheid om zich een toegang te verschaffen tot de comfort zones van de onvrijheid. Pas binnen deze grenzen kan hij zichzelf vrij wanen. Intussen weet hij niet meer wie of wat hij is en wat hem bindt met anderen. Het moment waarop vrijheid zichzelf verwezenlijkt is het moment waarop het zichzelf vernietigt. In dat opzicht had de grote Romeinse denker Seneca het bij het rechte eind: alleen het streven naar de absolute rust temidden van het gewoel van het leven zal ons het geluk verschaffen dat vrijheid belooft te zijn. Voor Seneca lag dit streven naar rust in de natuur besloten. Maar wij weten inmiddels dat vrijheid als het tollende schoteltje op de stok van de circusclown is: het draait totdat het tot stilstand komt en naar beneden valt om te pletter te slaan.

De reden waarom werkelijke vrijheid uiteindelijk zo ongemakkelijk is en daarom liever vermeden wordt, is dat ze ons een oneindige verantwoordelijkheid geeft. Wie vrij is draagt ook de verantwoordelijkheid voor zijn vrijheid. Verantwoordelijkheid betekent dan dat je in de bres springt voor de vrijheid waar deze in het geding is. Vrijheid betekent dat je niet kunt terugvallen op reeds gedetermineerde kaders. Het betekent dat je zelf verantwoordelijk bent voor de keus die je maakt want die keus is door niets gedetermineerd. Was hij dat wel, dan zou er geen sprake zijn van vrijheid. Al onze handelingen zijn pas werkelijk aan ons toe te schrijven op het moment dat we ze in volle vrijheid dragen. Zonder deze verantwoordelijkheid betekent vrijheid helemaal niets. Van de andere kant is verantwoordelijkheid ondenkbaar zonder vrijheid. Wie handelt en de verantwoordelijkheid voor zijn handelen op zich neemt, wie het handelen en de gevolgen daarvan toe-eigent, is vrij. In feite is onze moderne rechtspraak geheel en al op dit principe gefundeerd: de toerekeningsvatbaarheid van de dader. Dit leidt tot een cultuur waarin wij ons primair trachten te verlossen van verantwoordelijkheid: ‘ik heb het niet gedaan’, ‘het was niet mijn verantwoordelijkheid’, ‘ik kon niet anders’, ‘ik stond met mijn rug tegen de muur’, ‘ik heb dit niet gewild’, ‘ik had geen keus’ of ‘het is mij overkomen’: dergelijke zinsneden zijn in onze cultuur heel normaal. Het zijn niet alleen uitspraken waarmee we onze onschuld willen aangeven, het zijn ook verwerpingen van onze vrijheid. Al deze uitspraken zeggen dat we niet vrij waren en daarom niet verantwoordelijk kunnen zijn. Vrijheid wordt aldus vrijwaring.   
De idee van vrijheid die kan worden toegeschreven aan het menselijk individu is, op de ﬁlosoﬁsche tijdbalk gezien, van recente datum. Immanuel Kant sprak van de positieve vrijheid. Negatieve vrijheid is niet meer dan de afwezigheid van zaken die ons belemmeren. Wie ‘naar zijn lijf luistert’, zoals we tegenwoordig graag zeggen, is volgens Kant precies niet vrij. Slechts de Rede, waarmee wij allen zijn begiftigd brengt ons in het rijk van de vrijheid. Op het moment dat de mens tot het besef kwam dat hij zelf in staat is zijn leven en daarmee de wereld te veranderen ging de thematiek van vrijheid een rol spelen. Voor Kant was die gelegen in de autonome Rede. Darwin maakte daar korte metten mee. De populariteit vandaag de dag van Darwin heeft bovenal een morele reden: de Beaglevaarder geeft ons wetenschappelijke argumenten om onszelf wijs te maken dat we niet vrij zijn en dus niet verantwoordelijk. Darwin dankt zijn populariteit aan de onvrijheid die de causaliteit en determinatie van de natuurwet onherroepelijk met zich meebrengen. Kant en de verlichtingsdenkers zagen zich nog niet gehinderd door deze wetenschap. Niet langer was het de goddelijke orde waaraan de mens onderworpen was of waardoor hij voorbestemd was. Van de renaissance tot aan de Verlichting en vanaf de Verlichting tot aan de negentiende eeuw zouden ﬁlosofen zich storten op het nieuw verworven goed van de mens: vrijheid.

Op deze ﬁlosoﬁsche tijdlijn neemt het denken van Jean-Paul Sartre een opmerkelijke plaats in. Is hij de laatste der verlichtingsdenkers? Er is geen ﬁlosoof geweest die de idee van vrijheid zo ver op de spits voerde als deze dwarse Parijse denker. Zijn denken wordt gedragen door de gedachte dat de mens die zichzelf waardig acht tot een werkelijke humaniteit, compromisloos vrij is. Dat wil zeggen dat deze mens niets maar dan ook niets in handen heeft om zich vrij te waren van zijn eigen bestaan. Deze mens neemt zijn menszijn op zich alsof hij zelf ervoor heeft gekozen. Niets ‘overkomt’ hem zonder zijn instemming en zelfs goedkeuring. In elke situatie waarin hij zichzelf vindt herkent hij zijn eigen keuze en zijn daadwerkelijke bestaan. Elke poging om zich voor zijn bestaan, zijn handelen of zijn situatie te verontschuldigen maakt hem een lafaard. Deze opdracht waarin de mens zichzelf herkent, waarin de mens zichzelf verwezenlijkt, is oneindig. Pas bij de dood is het mensenleven verwezenlijkt. Hoe ongemakkelijk is deze ﬁlosoﬁe! ‘Onrealistisch’, ‘veel te streng’ of eenvoudigweg onhaalbaar! En precies bij deze kritiek begint de mens zijn spel om het gat van de vrijheid te dichten: het kan toch niet zo zijn dat ik overal, altijd en ten alle tijden verantwoordelijk ben? De ﬁlosoﬁe van Sartre begeeft zich precies op dit vlak waar vrijheid dreigt af te glijden in de afgrond van een leven vol determinaties.

Vrijheid is niet statisch. Het is geen eigenschap die kan worden toegeschreven waar het anderen kan worden ontzegd. Er bestaan geen vrije staten, noch onvrije, er bestaan geen vrije mensen, noch onvrije. De vrijheid moet zichzelf steeds opnieuw verwezenlijken. Hij is mens omdat hij zichzelf vrij beschouwt. Het verzet, de woede, van de ‘onvrije’ mens is alleen mogelijk omdat deze mens zich gekwetst voelt in zijn vrijheid. Wie onterecht wordt opgesloten zegt niet tegen zichzelf: ‘ach, de mens is sowieso onvrij, dus wat maakt het uit?’ Vrijheid is de eerste conditie om mens te zijn. Mensen die onvrij zijn handelen omdat anderen dat zo van hun eisen. Maar vrijheid is als een licht dat schijnt over het handelen. De mens authentieke mens is dan ook niet vrij alsof het een eigenschap zou zijn: hij is vrij omdat hij weigert deze vrijheid af te lossen door welke bepaaldheid dan ook. Het is dan ook niet vreemd dat hij daar niet in zal slagen alsof hij ooit zou kunnen claimen vrij te zijn.

Is deze analyse paradoxaal? Wat betekent het nu om zich ‘aan zijn eigen principes te houden?’. Het kan betekenen dat ik mijzelf daarmee niet verloochen en trouw blijf aan mijzelf. Maar het kan ook betekenen dat ik mijzelf gevangen houdt in mijn eigen kortzichtigheid. Dat ik mijn principes gebruik om maar niet te hoeven handelen. Het gaat dus niet om de standvastigheid van de keus die ik maak. Sartre legt er de nadruk op dat mijn vrijheid altijd al gesitueerd is. De keus die ik te maken heb is er omdat ik mijzelf in een situatie vind. Deze situatie is echter nooit de determinatie van mijn handelen. Wanneer mijn baas mij zegt dat ik de klant moet voorliegen, dan is de situatie niet het ‘feit dat de baas dat tegen mij zegt’, zelfs niet met alle gevolgen van dien wanneer ik dit bevel niet opvolg (geen promotie, ontslag...). De baas zal mij betichten van kortzichtigheid wanneer ik zijn wens niet vervul. Maar waar sta ik zelf? Er is aldus Sartre geen algemene richtlijn, zoals een categorisch imperatief, dat mij uit deze benarde situatie verlost. Kant zal zeggen dat ik mijzelf moet afvragen of ik werkelijk kan willen dat de handeling die ik mij voorneem te doen (liegen tegen de klant) de status zou krijgen van een algemene morele wet. Maar Sartre verwijt Kant dat deze ‘categorische imperatief’ slechts oog heeft voor de algemene logica van de morele wet en daarmee de situatie, die juist steeds anders is en nooit in de wet kan worden gevangen, buiten spel zet. Daarom zegt Sartre heel paradoxaal dat ethiek onmogelijk en onvermijdelijk tegelijkertijd is. Vrijheid vraagt dus om integriteit en authenticiteit. Nooit ‘ben’ ik authentiek, maar de keuzes die ik mij toe-eigen - dat wil zeggen de keuzes waarvoor ik verantwoordelijkheid neem - houden mij steeds de spiegel voor van inauthenticiteit. De authenticiteit heeft dus precies niets te maken met een vermeende ‘identiteit’, want het is de identiteit waarin ik mijzelf vastleg. Identiteit is de uiterste onvrijheid.

Vrijheid is het volstrekte ontbreken van elke mogelijkheid tot determinatie. De mens is als de man zonder eigenschappen: de door hem zo fel begeerde ‘identiteit’ is slechts mogelijk door het afkopen van zijn vrijheid: de bovengenoemde uitingen die ons moeten verlossen van verantwoordelijkheid zijn slechts mogelijk omdat ik een identiteit heb, die ik vervolgens gebruik om de vrijheid en daarmee de verantwoordelijkheid van me af te schudden. In zijn literaire en dramatisch werk laat Sartre steeds opnieuw zien hoe mensen gebruik maken van de strategieën van zelf-vrijwaring. Zeker, zijn we geneigd toe te geven, de mens moet verantwoordelijkheid nemen voor zijn daden. Maar daar voegen we wel snel een aantal clausules bij: er zouden situaties bestaan die mij vrijpleiten van mijn daden, waarin ik mijzelf onmogelijk als vrij man of vrouw kan zien. En Sartre laat keer op keer zien dan het niet de eerste situaties zijn (waarover iedereen het snel eens is dat er sprake is van verantwoordelijkheid), maar juist de wrange, ‘onmenselijke’ situaties. Precies dan komt het erop aan dat ik mijn vrijheid erken. Het pistool tegen mijn hoofd maakt mij nog niet onvrij. ‘In een oorlog vallen geen onschuldige slachtoffers’, stelt Sartre zelfs in 1943. Er bestaat eenvoudigweg geen situatie die mij ontslaat van de verantwoordelijkheid voor mijn eigen vrijheid: hoe meer het mes op mijn keel staat, des te groter is de kans die ik heb om mijn vrijheid te erkennen. Ga ik vluchten? Vechten? Doe ik zelfmoord of negeer ik de situatie? Het zijn alle keuzes die ik maak. Wanneer Sartre vlak na de Tweede Wereldoorlog voor een Amerikaanse krant schrijft hoe het was om in oorlog te leven, schrijft hij: “Nooit zijn we zo vrij geweest als onder de Duitse bezetting”. De oorlog, de ultieme vorm van verloren vrijheid, was voor Sartre precies dit mes op de keel. Het was de situatie waarin Sartre zijn eerste ﬁlosoﬁsche hoofdwerk schreef: L’être et le néant (Het zijn en het niet). Het verscheen in het hart van de oorlog. Daaraan vooraf ging de zogenaamde drôle de guerre (de schemeroorlog ofwel de periode in Frankrijk die voorafgaat aan de werkelijke bezetting) waarin Frankrijk nog niet werkelijk werd geannexeerd door Hitler. Veel Fransen hoopten op deelname aan het nieuwe Dritte Reich. De nieuwe leider, Maarschalk Pétain had gemeend dat het het beste was zich over te geven aan Hitler en mee te werken aan de opbouw van het Dritte Reich, ‘om erger te voorkomen’. Het zuidelijke deel van Frankrijk werd geregeerd door een collaborerende regering die zich te Vichy had gevestigd. L’être et le néant is niet te begrijpen zonder deze context. De Franse burgergeest klampte zich vast aan de onvrijheid om zichzelf te kunnen redden. Men ging mee in de onvrijheid. Het défaitisme van Vichy stond in de ogen van Sartre voor de laffe geest van de brave burger, die gehoorzaam wil zijn en alles doet om zijn werkelijke vrijheid af te kopen. Deze burger leeft van antisemitisme, dat Sartre in zijn Réflexions sur la question juive (1946, maar grotendeels geschreven tijdens de oorlogsjaren) scherp aanvalt. Het lijkt louter een politiek mentaliteitsprobleem te zijn. En wanneer we ook de oudere Sartre bekijken, dan kan zijn hele werk, zijn politiek activisme en zijn literatuur, beschouwd worden vanuit dit perspectief. Maar ook L’être et le néant stelt in feite geen ander doel dan het scheppen van een mens die zijn existentiële verantwoordelijkheid niet ontvlucht. De vragen die Sartre zich stelt zijn: wat is dit voor een mens die weigert zichzelf als vrij mens te beschouwen? Hoe kan de mens beschreven worden als een wezen dat de volle verantwoordelijkheid draagt voor de situatie waarin hij terechtkomt? Sartre keert zich tegen de condition humaine die het merendeel van het Franse volk zich in de oorlogsjaren aanmeet: lafhartig geeft het toe aan de bezetter. Het Franse volk verkoopt haar ziel aan Pétain. Sartre keert zich tegen deze misplaatste burgerlijke braafheid die de mens in een afgrond stort. Als dàt de mens is, dan is alles verloren. Tegen deze achtergrond tekenen de contouren van L’être et le néant zich af. Sartre stelt zich als doel een schets te geven van een mens die de verantwoordelijkheid voor zijn eigen bestaan op zich neemt. Hij schrijft een filosofie van een mens die fundamenteel vrij is. De fenomenologie is een middel om tot deze beschrijving te komen. De vrijheid, die existentieel is, is niets anders dan de weigering zich welke identiteit dan ook aan te meten. Dat de vrijheid existentieel is, betekent dat vrijheid geen kenmerk of bepaalde conditie van de mens is, alsof hij ook niet vrij zou kunnen zijn, maar de zijnsbepaling van zijn bestaan. De mens die zichzelf niet als vrij ziet, liegt ten aanzien van zichzelf en daarmee ten aanzien van de gehele mensheid. Dit is de beruchte mala fides of kwade trouw (la mauvaise foi) .We zijn daarmee beslist niet stilaan afgedwaald van filosofie als strenge wetenschap naar politiek of ethiek. Voor Sartre is filosofie in 1943 verzetsliteratuur. Ik ben geen Duitser. Ik ben een vrij mens. Het feit dat mijn vrijheid bedreigd wordt betekent dat ik voor mijn vrijheid zal moeten opkomen. Wanneer ik in boeien word geslagen en in een kerker geworpen, betekent dat niet, dat ik niet meer vrij ben: de situatie waarin ik ben gekomen is onvervreemdbaar mijn situatie en ik blijf voor altijd vrij in de houding die ik ten aanzien van mijn situatie inneem. De (Duitse, maar verder alle mogelijke) bezetting ontneemt mij mijn vrijheid niet, maar doet haar juist beter uitkomen, omdat elke stap die ik zet en elk woord dat ik spreek daden van verzet en profilering van mijn vrijheid zijn. Nooit kan ik zeggen dat ik geen keus heb, zoals de brave burgers, de ‘hufters’ (les salauds), doen. Sartre legt met zijn filosofie van de kwade trouw genadeloos de structuur van de huftermentaliteit bloot. Sartre zegt dus in feite niet dat het Ik iets is dat vrij is (alsof het ook onvrij zou kunnen zijn), maar dat het Ik op geen enkele andere manier kan worden omschreven dan volledige vrijheid. Het is waar: de morele implicaties hiervan zijn afgrondelijk. We beginnen te begrijpen waarom Sartre heel zijn leven aan de kant van het verzet zal blijven, van de oorlog in Algerije tot en met zijn ultralinkse sympathieën vanaf 1968. Al zal de latere Sartre de ‘fenomenologie’, de filosofie van Husserl en Heidegger, achter zich laten, de fenomenologie biedt hem de mogelijkheid om zich tot de wereld te verhouden. Fenomenologie is verzet, omdat de fenomenologie voor Sartre kan laten zien dat de mens in zijn diepste wezen vrij is. En vrijheid is fenomenologie, omdat vrijheid de eerste conditie is voor het verschijnen. Is deze filosofie ‘hopeloos achterhaald’ of is het een filosofie voor 2010, waarin zelfs een nieuwe politieke partij zich ‘partij van de vrijheid’ noemt en geheel en al vanuit determinaties denkt? Wordt het geen tijd om onze obsessie met het zoeken naar ‘identiteit’ af te zweren om in plaats daarvan te zoeken naar de werkelijke vrijheid, die we niet slechts voor onszelf opeisen maar ook erkennen in het bestaan van de ander? Welke excuses heeft u nog om uw vrijheid af te kopen en vrijuit te gaan?

## Levinas, Frank Post

***IK', 'DE ANDER' EN 'HET GOEDE'***

*Een uiteenzetting over enkele kernbegrippen uit de ethiek van Emanuel Levinas (1906 -1995)*

*INLEIDING*Het minste dat je van de wereld zou kunnen zeggen is dat hij is. Nou mag dat voor de echte filosofische hobbyisten onder ons misschien wel enige verwondering wekken (hij had er tenslotte ook *niet* kunnen zijn), maar verder is deze beginzin, in de meest letterlijke zin des woords, een vrij waardeloze uitspraak. Immers: De wereld is... .nou en ??

Bestaan zou slechts een volkomen zinloze beweging zijn als de wereld niet op de een of andere manier onze interesse zou kunnen wekken. Om het bestaan iets meer te laten zijn dan alleen een machinaal rusteloos 'er zijn' zou je er een waarde in moeten kunnen zien.

Stel je voor dat je een idee had van wat goed is en dat je je handelen daar op af kon stemmen en dat je niet slechts leefde als een soort vleselijke automaat in een wereld die een zinloos geintje is van een god die zich verveelt. Dat idee van wat goed is zou dan toch bijdragen aan de mogelijkheid om geïnteresseerd te zijn in de wereld? Met andere woorden, om niet (we stellen het wat cru) slechts te vegeteren tot je wegrot?

Zo bekeken (en zo bekijken wij het in deze tekst nu even) is het zinvol om ons bezig te houden met de vraag naar het goede. Een van de manieren waarop je dat kan doen is door in te gaan op de relatie die een mens heeft met een andere mens. Dat gaan wij hier doen aan de hand van een filosoof die zich vooral met die relatie heeft beziggehouden: De onlangs overleden Fransman van Russisch-Joodse afkomst *EMMANU­EL LEVINAS.*

*1. HET IK IN ZIJN EENTJE*

Als we het willen hebben over een relatie tussen twee mensen, een ik en een ander, is het wellicht interessant om eerst eens te kijken hoe we ons het ik op zichzelf en in zijn ontwikkeling kunnen voorstel­len.

Volgens Levinas verloopt onze ontwikkeling tot zelfstandigheid, waarin we leren ons *thuis* te *voelen in de wereld,* via een proces van het ontdekken van behoeften en de bevrediging daarvan. Door te genieten van zijn lijfelijke aardse bestaan wordt een mens 'ik'. Voorzover zijn wonen, eten, slapen, drinken, werken, enz. de behoeften van een mens bevredigen en hem een zeker gevoel van beheersing van zijn situatie geven, is een mens thuis in de wereld.

Het ik waar we het dan over hebben is natuurlijk een sterk op zichzelf gericht (egocentrisch) ik. Kan je bij zo'n soort ik eigenlijk wel spreken van een contact met andere mensen? Jawel, zegt Levinas, maar op een bepaalde (en beperkte) manier. Zoals met de ander als iemand die ik nodig heb; bijvoorbeeld: als goede slijter, als aardige caissière, of als iemand die zich, binnen de sociale ordening die ik prettig vind, wenselijk gedraagt. Zo'n soort ik kan andere mensen bijvoorbeeld ook op een esthetische manier bekijken; het ik vindt dan dat de ander mooie ogen heeft, dat hij er 'lekker' uitziet, dat hij fotogeniek is, enz.

De westerse cultuur heeft, zegt Levinas, zich in haar denken en doen teveel gericht op het *thuis in de wereld zijn,* het lekkere gevoel van vrijheid om te doen en te laten wat *ik* wil, daarbij niet gehinderd door iets anders. (We zijn dat eerder tegengekomen als vrijheid van dwang.) Daarom heeft die cultuur zich wat betreft onze omgang met de omgeving vooral beziggehouden met het doel om die omgeving voor ons zo probleemloos mogelijk te maken; en dat wil zeggen zo overzichtelijk en zo beheersbaar mogelijk.

Dat leidt ertoe dat het gangbare wetenschappelijke en filosofische Westerse denken ertoe neigt om alles wat is in een groot totaaloverzicht bij elkaar te plaatsen. We willen graag de hele waarheid over alles wat is (het zijn) weten en dat zijn beheersen, in de greep hebben (be-grijpen).

We hebben boven aangekondigd dat we in zouden gaan op de vraag naar het goede door de bespreking van de relatie van een mens met een andere mens, of wel: van een ik en een ander. Nu zijn we volgens Levinas met de beschrijving van het egocentrische ik nog helemaal niet aan die twee onderwerpen toegekomen. Waarom niet?

1. Het egocentrische ik is nog niet het ik van een echte sociale relatie.

2. De ander *als ander* (daar komen we zo op terug) is nog helemaal niet voorgekomen.

3. Ook het goede is nog helemaal niet in beeld geweest.

*2.* *HET IK VAN DE SOCIALE RELATIE (IK -ANDER).*

Het boven beschreven egocentrische ik houdt zich vooral bezig met het overwinnen van weerstanden die hij in de wereld ondervindt ten aanzien van zijn behoeftebevrediging. Zoals bijvoorbeeld het bouwen (of liever nog *laten* bouwen) van huizen en auto's met airco, of het ontwikkelen (of liever nog………….) van automaten zoals robots en computers die vervelend en vermoeiend mensenwerk overbodig maken.

Ook mensen komen, zoals we zagen, voor het egocentrische ik alleen voor als wel of niet handig of leuk *voor mij.* Bijna alsof het alleen maar dingen zouden zijn die wel of niet bijdragen aan mijn behoeftebevre­diging. (Zie bijvoorbeeld alledaagse uitspraken als: "Hij is niet te genieten". of "hij is onhanteerbaar".) Je kunt hier misschien wel spreken van een contact met de ander, maar niet van een sociale relatie zoals Levinas die bedoelt.

Toch verlangen mensen, zegt Levinas, naar meer dan een min of meer stabiel, maar in zichzelf opgesloten thuis-zijn-in-de-wereld. In een gerichtheid op de wereld, waarin ik probeer deze tot een overzichtelijke eenheid te maken met mezelf als centrum, maak ik alles uiteindelijk tot *meer van hetzelfde* (namelijk het voor mij overzichtelijke geheel).

Misschien zien we in de toenemende populariteit van levensgevaarlijke bezigheden (zoals: bungy-jumpen, parasailen, delta-wingvliegen, wildwatervaren, canyoning, abseilen, bergbeklimmen, housen met (te)veel XTC dan wel andere stimulerende middelen) een poging om aan die, op den duur vervelende, comfortabele controle over de wereld--en daarmee aan ons thuis zijn in de wereld-- te ontsnappen. We willen als het ware de begrenzing ervan doorbreken (vergelijk de kreet 'grenservaring'). Maar eigenlijk vindt die ontsnapping natuurlijk alleen plaats om onszelf te bewijzen dat we zelfs in extreem moeilijke omstandighe­den ons eigen op zichzelf gerichte ikkie kunnen handhaven.

De enige manier voor het ik om echt uit het in-zichzelf-opgesloten-zitten te komen, is zich open te stellen voor dat wat zijn controle te boven gaat, voor dat wat zijn overzichtelijke eenheid van de wereld doorbreekt en dat wat niet *meer van hetzelfde* is, dat wil zeggen: zich open te stellen voor *het andere.* Pas als het ik dat doet kan er sprake zijn van een echte sociale relatie waarin ik het andere van de andere mens (ongeacht of ik dat nu wel of niet een plaats kan geven in de voor mij begrijpelijke wereldeenheid of totaliteit) tot mezelf toelaat.

*3. DE ANDER ALS ANDER.*

Wat is dan dat andere van de ander?

Het andere van de ander bestaat eruit dat hij weerstand biedt aan mijn pogingen om de wereld te beheersen. Maar die weerstand is niet een actief dwarsbomen, zoals in een meningsverschil of in het op een of andere manier uitvechten van een belangentegenstelling. Dat zou een weerstand zijn die ik, net als de weerstand van de wereld van de dingen, door mijn kracht en slimheid zou kunnen overwinnen. Deze weerstand kan ik echter *niet* overwinnen.

Hoe kunnen we ons dat voorstellen? Nemen we bijvoorbeeld een gesprek. Levinas denkt dat een gesprek bestaat uit twee geheel verschillende elementen: A. Waar gaat het over? B. Wie spreekt?

A. Het gaat over een bepaald onderwerp waarover mensen het in een gesprek proberen eens te worden. We proberen dan onze algemene begrippen toe te passen op de afzonderlijke dingen in de wereld, en wel op zo'n manier dat we uiteindelijk de wereld in overzichtelijke kaders kunnen plaatsen. We ordenen de wereld door de betekenissen van de woorden die gezegd zijn er overheen te leggen; we spreken *over.* We stellen ons tegenover iets in de wereld (het onderwerp) op, en proberen het te vangen in de algemeen begrippen van onze taal (het te onderwerpen). Onze intentie is daarbij om de wereld te (be)grijpen.

B. Degene die in het gesprek tot mij spreekt kan bijvoorbeeld mijn woorden niet begrijpen, of het er niet mee eens zijn, of er kritiek op uitoefenen. Hij doorbreekt daarmee door zijn spreken, dat mij in zekere zin *overkomt,* de zekerheid van mijn algemene ordenende begrippen en hij is, in zijn mogelijkheid om mij op allerlei onvoorspelbare manieren toe te spreken, zelf ook niet in die algemene begrippen te vangen. Ik wordt in dat geval overvallen door het 'levende' spreken van de ander, dat niet samenvalt met de vaste begrippenkaders van een taal-systeem.

In het gesprek is de ander dus alleen al door zijn aanwezigheid als spreker - en niet omdat het hem daar speciaal om begonnen was - een weer stand ten opzichte van mijn zelfverzekerdheid.

(Nogmaals: De ander is niet een weerstand ten opzichte van mijn geestelijke of lichamelijke kracht die ik door meer kracht te zetten zou kunnen overwinnen. Hij is, zolang ik hem niet negeer of anderszins letterlijk of figuurlijk laat doodvallen, een doorbreking van de eenheid van mijn egocentrische wereld.) Nog een manier waarop de weerstand van de ander merkbaar wordt is in zijn blik. Bij het oog in oog staan met de ander is er in zijn blik iets dat mij raakt zonder dat ik het kan (be)grijpen (kan opnemen in mijn eenheid/totaliteit).

Juist als daarbij de afleidende indrukken van zijn kleding, zijn sociale status, zijn wel of niet mooi zijn (die kan ik allemaal wel makkelijk plaatsen in de systeempjes waaraan ik de wereld kan onderwerpen), verdwijnen in een werkelijk oog in oog staan, dan doorbreekt hij mijn mogelijkheid tot een veilige 'begrijpende' afstandelijkheid.

*4. HET GOEDE.*

Van het goede kan pas sprake zijn in een werkelijke sociale relatie, waarin het ik zich openstelt voor de ander. Daarmee is dus het ik van de ethiek (van goed en kwaad) een ander ik dan het egocentrische ik. De vrijheid van het egocentrische ik bestaat erin de wereld zoveel mogelijk naar zijn hand te zetten; er denkend en handelend een overzichtelijk geheel van te bakken waarin hij zich thuis voelt. Die vrijheid wordt, zegt Levinas, in het aangesproken worden door de ander, of in het oog in oog staan met de ander, doorbroken.

Als ik geconfronteerd wordt met een ander die hongerig, dakloos, of op een andere manier in nood is, is het niet meer voldoende om dat door een mooi verhaal over hoe het allemaal zo gekomen is (geschied is, geschieden-is), of over hoe *het nou eenmaal gaat in de wereld,* of door mooie redelijke toekomstplannen over hoe het beter zou kunnen (hoewel dat laatste volgens Levinas ook moet gebeuren) acceptabel of begrijpelijk te maken; want daarmee laat ik de directe indruk die de ander op mij maakt niet toe.

Het ethische ik laat zich ' overvallen' door de ander, laat ook dat wat het niet meer zelf kan bepalen tot zich doordringen en wordt zo van een ik van de vrijheid (maar wel een nogal lege vrijheid, namelijk afwezigheid van dwang of weerstand) tot een ik van *verantwoordelijkheid,* van het zijn voor de ander, van het instaan voor de ander, het zich ten dienste stellen van de ander.

Waarom zou het vrije, egocentrische ik die overgang maken? Omdat, zegt Levinas, onze geest er niet alleen uit bestaat om alle dingen te willen bezitten, om een eenzaam heerser over een waarden-loze wereld te willen zijn, om alle denkbare behoeften te willen bevredigen. De mens heeft er niet genoeg aan om in zijn propere zelfgemaakte sopje langzaam gaar te koken.

Er komt in de menselijke geest ook zoiets voor als een verlangen (en dat is iets anders dan een behoefte) naar iets dat deze zinloze zelfgenoegzaamheid doorbreekt. Iets dat ons motiveert, niet omdat we het ons willen of kunnen toe-eigenen (terwijl het bij de behoefte wel altijd gaat om bevrediging door toe-eigening van datgene waar we behoefte aan hebben; honger-eten) maar omdat het ons raakt, aanspreekt.

Denken en handelen dat alleen georiënteerd is op bevrediging van behoeften en - in het verlengde daarvan - op het begrijpen en inrichten van de wereld als een comfortabele, overzichtelijke totaliteit (het denken en handelen van het egocentrische ik, dus) leidt alleen maar tot voort-bestaan, tot zelfhandhaving. Het ik gaat dan alleen maar gewoon door met er te zijn, zoals de wereld - we hadden het daar helemaal aan het begin van dit verhaal over - er gewoon is.

Levinas' gedachtegang is nu dat dit zinloze voortbestaan alleen maar een zin gegeven kan worden door iets wat geheel ontgaat aan onze mogelijkheden van beheersing en toe-eigening.

Immers, zodra we iets kunnen beheersen valt het automatisch weer onder de categorie *meer van hetzelfde* en is daarmee ook zinloos geworden.

Dat betekent dus - en dat is knap lastig voor ons eenvoudige docenten die de opdracht hebben jullie duidelijke verhaaltjes voor te schotelen - dat datgene wat zin kan geven aan ons bestaan ook niet in ons bestaande taal-systeem gevoegd kan worden en daarbinnen begrepen kan worden.

En dat doet natuurlijk (wordt er misschien toch nog iets duidelijk) weer denken aan het eerdere verhaal over de ander: omdat de ander via het 'oog in oog' en het mij toespreken de egocentrische eenheid van mijn wereld doorbreekt, trekt hij me uit mijn zinloos, in kringetjes in zichzelf ronddraaiend, isolement. Maar dat doet hij alleen voorzover ik me voor hem openstel, hem (ook letterlijk) ontvang en me voor hem inzet. En dat is iets anders, hebben we net gezien, dan hem willen begrijpen.

Wat moet ik dan als er een heleboel anderen in nood zijn, die ik, volgens Levinas, allemaal niet in vaste begrippen mag proberen te begrijpen? Is dat, voor MW-ers bijvoorbeeld, niet erg lastig? Of vallen grote sociale instituties (zoals MW) sowieso buiten Levinas' verhaal?

Nee. Hij zegt daarover dat de ander ook opgevat kan worden als mijn naaste, waar dan natuurlijk weer andere naasten naast staan. Dat kan mij er toe brengen om me ook voor meer dan een mens tegelijk in te zetten, maar die activiteit, waarbij je je natuurlijk altijd enigszins moet losmaken uit de aanspraak en de blik van deze ene individuele ander, kan uiteindelijk toch alleen maar geïnspireerd worden, door de directe ervaring van het 'oog in oog' of de 'aanspraak'.

### Reflecties Week 4

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Week 5: Ethiek & Techniek

## Ellul, Frank Mulder

***Murw Gebeukt door de Machine***

Techniek is het thema van de maand van de filosofie. Van de interessantste denker hierover, de Fransman Jacques Ellul, heeft vrijwel niemand in Nederland gehoord. Hoog tijd om kennis te maken met ‘de man die (bijna) alles heeft voorzien’.

26 maart 2014 – verschenen in [nr. 13](https://www.groene.nl/2014/13)

Jacques Ellul en filosofen, dat heeft nooit goed geboterd. De intellectuelen in Parijs keken neer op deze provinciale snuiter die altijd in Pessac bleef wonen, onder de rook van Bordeaux. Andersom was er ook weinig bewondering. Hoe kun je vertrouwen op de wijsheid van een Heidegger, als die niet eens in staat was het discours van Hitler te doorzien? Of een Sartre, die keer op keer de plank missloeg in zaken die je kunt verifiëren, zoals de ware aard van de Sovjet-Unie? ‘Waarom zou ik hem dan geloven als hij vertelt over verheven zaken die ik niet kan controleren?’ Ellul was jurist, historicus, socioloog en theoloog. Hij hamerde er altijd op dat een denker zijn voeten in de modder moest hebben. ‘Wij moeten niet denken aan de Mens, maar aan onze buurman Jan’, schreef hij in 1951. ‘Ik weiger te geloven in de vooruitgang der mensheid omdat ik van jaar tot jaar bij de mensen die ik ken, wier leven ik van nabij volg en in wier midden ik mij bevind, de zin voor verantwoordelijkheid zie afnemen, de ernst waarmee zij arbeiden zie verminderen, de erkenning van een waar gezag zie verdwijnen en het streven naar een eerbaar leven zie verslappen’, terwijl ze vol rancune en ressentiment ‘in een wanhopige worsteling verwikkeld zijn met al die onbekende machten om hen heen.’

Nee, een vooruitgangsgelovige was Ellul niet. Toch is het een grote fout om hem af te schrijven als een romantische, conservatieve aartspessimist, zoals veel critici voor het gemak hebben gedaan en nog steeds doen. Wie zijn boeken leest, staat juist versteld van de actualiteit en de frisheid van de toekomstscenario’s die in grote lijnen werkelijkheid aan het worden zijn. *L’homme qui avait (presque) tout prévu,* de man die (bijna) alles heeft voorzien, zo luidt dan ook het in Frankrijk succesvolle boek over Ellul. Het is geschreven door Jean-Luc Porquet, redacteur van het Franse satirische blad *Le Canard enchaîné.* Of het nu gaat om nucleaire risico’s, terrorisme, de opkomst van de surveillancestaat, de lobbydemocratie, eenzaamheid in tijden van internet, opstanden in arme landen of de instorting van de schuldeneconomie: Ellul heeft er decennia geleden al voor gewaarschuwd.

Het is moeilijk om Ellul in een hokje te stoppen. Hij leefde van 1912 tot 1994. Officieel doceerde hij sociologie en rechtsgeschiedenis aan de rechtenfaculteit in Bordeaux. Maar als hij achter zijn schrijftafel zat, iedere ochtend van zes tot acht, overschreed hij de grenzen van welk vakgebied dan ook. Hij schreef meer dan vijftig boeken en duizend artikelen. Naast sociologie, rechten en geschiedenis heeft hij een aanzienlijk theologisch oeuvre. Daarnaast was hij maatschappelijk zeer actief. Het motto *think global act local,* bekend van de mondiale milieubeweging, komt uit de koker van Ellul en z’n vrienden.

In 1954 publiceerde hij het boek dat het fundament vormde voor zijn verdere werk. Het verscheen in Amerika – tien jaar later pas, op aandringen van Aldous Huxley – onder de naam *The Technological Society* en sloeg daar in als een bom. De wereld wordt niet gestuurd door het kapitaal, schreef hij, of door politiek, maar door iets anders: door techniek. Niet techniek in de zin van apparaten en machines, maar in de zin van een maatschappelijk ordeningssysteem dat zichzelf aandrijft, voortdurend op zoek naar dat ene meest efficiënte middel, op ieder gebied. Dat systeem omvat niet alleen de traditionele techniek, maar ook politieke, economische en sociale technieken.

Wie dit technische systeem wil bestuderen, zal het in samenhang moeten bekijken. We kunnen niet praten over de ‘voordelen en nadelen’ ervan. Techniek zet namelijk ons hele leefmilieu op z’n kop. Neem de auto. Die staat niet op zichzelf, want een auto is verweven met de wegen die we ervoor moeten bouwen, met de olie die we moeten importeren en met de lopende band die Ford heeft ingevoerd. Niets in de cultuur blijft intact waar techniek doordringt, zei Ellul.

‘Ellul zag al in de jaren dertig dat techniek de grootste kracht tot verandering in de wereld is’, schrijft de journalist Porquet, auteur van het bekende Ellul-boek, in een e-mail. ‘Maar hij sluit zich niet aan bij het koor dat zegt dat technische vooruitgang altijd positief is, en dat de mens aan het roer staat. Volgens Ellul stond techniek lang ten dienste van de mens, maar is dat twee eeuwen geleden, tijdens de industriële revolutie, veranderd. Sinds deze eeuw, zegt hij, is techniek een autonome kracht. Een proces zonder subject, dat de vrijheid van de mens bedreigt.’

Een blik op Elluls boektitels maakt duidelijk op welke terreinen hij zijn analyse toepaste: *Money and Power, Propaganda, The Political Illusion, The Technological Bluff,* om alleen zijn meest bekende werken te noemen. Bekend althans in Frankrijk en de VS, want in Nederland is geen enkel sociologisch boek van hem verschenen.

Mensen die hem wegzetten als een conservatieve mopperkont citeren hem meestal niet of onvolledig. Ellul legde namelijk keer op keer uit dat hij niet tegen technische vernieuwing was, en dat de mens altijd een technisch wezen is geweest. Hij was tegen technicisme, waarbij technische efficiëntie haar eigen norm wordt. Met andere woorden: de middelen worden ons doel. Het ging hem er dus niet om dat hij machines niet leuk vond of niet ethisch. Hij beschreef alleen, met een ijzeren logica, hoe het technische systeem de hele wereld onderwerpt aan de wetten van de machine.

Die onderwerping leidt altijd tot conflicten en problemen. Problemen die op hun beurt worden aangepakt, met nog meer organisatie en techniek. Om bij het voorbeeld van de auto te blijven: de grote mobiliteit maakt een centrale planning van wegenbouw noodzakelijk, en de vraag naar olie zorgt voor de noodzaak van legers in het Midden-Oosten. Dat kan niet zonder sterke staat, inclusief propaganda-afdeling. Zo breidt het technische systeem zichzelf altijd uit.

‘Na de atoombom op Hiroshima werd in Japan plechtig verklaard dat de keizer God niet is. Techniek onttroont alle goden’

Voorbeelden van die autonome beweging van techniek zien we iedere dag in de krant. Denk aan de Joint Strike Fighters, die we niet nodig hebben om de vliegtuigen zelf maar vooral omdat we anders niet bij de grote jongens aan tafel mogen zitten. Of aan de hightechsystemen die de Europese Unie bouwt om immigranten en toeristen automatisch aan hun vingerafdrukken te herkennen. Niet omdat het een oplossing is voor een helder probleem, maar gewoon ‘omdat het kan’. Of zoals een fabrikant van *drones* bij een beleidsvergadering opmerkte: ‘We weten nog niet precies wat het probleem is, maar wel dat drones de oplossing zijn.’

Techniek breidt zich uit, autonoom en steeds sneller. Maar dat werkt alleen als mensen zich daarnaar voegen. Hun cultuur, hun gemeenschappen, hun natuurlijke leefmilieu, hun vrijheid: alles wordt onderworpen om mensen tot plooibare, anonieme leden van de massa te maken. Mensen laten zich dat gebeuren, omdat ze een heilig respect hebben voor techniek en vooruitgang.

‘Mensen hebben ontzag voor wat het machtigst is’, zei Ellul in een interview. ‘Niemand heeft het opgemerkt, maar na de ontploffing van de atoombom op Hiroshima werd in Japan plechtig verklaard dat de keizer God niet is. Techniek onttroont alle goden.’ Het gevolg is dat mensen techniek als sacraal gaan beschouwen.

Maar het conflict blijft. Mensen en hun cultuur zijn namelijk niet aangepast aan een technische maatschappij. Hoe meer de samenleving gevormd en beheerst wordt door techniek, des te sterker de onderhuidse spanningen worden, of die zich nu uiten in depressie, seksualisering of werkloosheid. Of de spanning – zoals hij in de jaren tachtig al schreef – tussen de derivatenhandel en de reële economie, die wel tot een schuldencrisis in het Westen móet leiden. De technische orde zal zich blijven uitbreiden, waarschuwde Ellul, maar wel te midden van een groeiende chaos.

‘Vlak voor zijn dood heb ik hem gezien, op een afscheidscongres’, zegt Hans Achterhuis, die zelf door Ellul is beïnvloed. ‘Een ontroerend beeld: zo’n oude, broze man, maar wat een uitstraling.’ Ellul is van fundamenteel belang voor ons denken over techniek, zegt Achterhuis. ‘Hij heeft heel goed laten zien dat techniek een eigen werkelijkheid is, naast de talige werkelijkheid die we altijd al kenden en waar morele oordelen tellen.’

Vroeger was techniek onderdeel van de talige, morele wereld. In de achttiende eeuw kon in Leiden nog een spinmachine in de gracht worden gekieperd omdat de kerk het immoreel vond dat mensen hun baan erdoor zouden kwijtraken. ‘Nu kan dat niet meer. Tegen technische en economische ontwikkelingen kun je over het algemeen geen nee zeggen. Mensen zien dat vaak niet. Er is geen doelrationaliteit. Het systeem is een olietanker waar je tegen kunt duwen, maar die je niet kunt sturen.’ >

Achterhuis is wel wat optimistischer dan Ellul over de autoriteit die maatschappelijke instituties nog hebben om de moraal en het recht te beschermen. Maar, zegt hij, de meeste mensen zijn daar erg naïef over. Nu we het erover hebben, wordt de Nederlandse filosoof weer helemaal enthousiast. ‘Wat Ellul schreef, dat is precies wat we om ons heen zien. Neem de nsa. Waarom is het nodig om iedereen in de hele wereld af te luisteren? Ik begrijp dat echt niet. De enige reden is: omdat het kan. De nsa is zijn eigen doel geworden.’

Over de nsa gesproken: Ellul schreef al heel vroeg dat de technische staat boven zal komen drijven als totalitaire macht die steeds meer van het burgerleven gaat opslokken. Totalitair wil niet zeggen dat er marteling en willekeur is. Integendeel, schreef Ellul in 1954(!): ‘De politie voert geen open acties meer uit en er is niets mysterieus meer aan. Daardoor voelt het niet als onderdrukking. Politiewerk is “wetenschappelijk” geworden. Hun files bevatten dossiers van iedere burger. Ze zijn in de positie om de hand te leggen op iedereen die op welk moment dan ook “gezocht” wordt, en dat vermindert tot op grote hoogte de noodzaak om het ook te doen. Niemand kan aan de politie ontsnappen of verdwijnen. Maar niemand wil dat ook. Een elektronisch dossier is niet bijzonder beangstigend.’ De technicus, vervolgde Ellul, heeft daarbij de taak om het systeem te perfectioneren, opdat de mens, ‘oog in oog met de perfect functionerende machine, geen initiatief meer toont en geen wil meer heeft om weg te rennen. De capaciteit om de machine te vergeten is het ideaal van technische perfectie.’

Ellul is briljant, zegt Heikelien Verrijn-Stuart, journalist en rechtsfilosoof en onder meer lid van de Adviesraad Internationale Vraagstukken. In de vele stukken die over privacy en surveillance verschijnen, mist ze altijd een belangrijke dimensie: ‘Dat is de onontkoombaarheid van techniek. Ellul zei al: techniek en propaganda moeten, om succes te boeken, als voedsel en lucht zijn. Ze moeten in onze poriën zitten. Dan is het niet meer te onderscheiden en is er niet tegen te vechten.’

Maar achter dat technische systeem zitten keiharde neoliberale belangen, die vooral willen dat de economie blijft draaien. ‘Staten worden beheerst door particuliere systemen. Degenen die alles van ons willen weten zijn de banken. Degenen die de grenzen willen bewaken, zijn private beveiligingsbedrijven. Ellul had gelijk met zijn beschrijving van de politiestaat, maar het woord politie moet je wel vervangen door *corporate* en *security*. We leven in een corporate securitystaat. Dat doordrenkt elk niveau van de staat. *Corporate power* móet spioneren, moet zich ontwikkelen, moet winst maken.’ De domste opmerking volgens Verrijn-Stuart is dat dit een complottheorie is. ‘Techniek is een systeem dat zichzelf uitbreidt, niet in een voorzichtige curve maar in een rechte lijn naar boven. Techniek *is,* zegt Ellul. Als de staat daarvoor nodig is, zal die er zijn. Staten zijn machten en zijn tegelijkertijd uitgehold, weerloos. Dat maakt verzet zo ingewikkeld, tegen wie moeten we ons verzetten?’

Alle onderdelen van de samenleving zijn ervan doordrongen, zegt Verrijn-Stuart: ‘Daarin zit het totalitaire. We zijn totaal beheerst. Onze macht kan alleen nog maar tot uiting komen door middel van techniek. De grootste daad van verzet voor journalisten is het indienen van een online wob-verzoek. We zien nu over de gehele wereld het alternatief: vechten op straat, in Brazilië, op Taksim, op Tahrir, in Spanje, Portugal, Parijs en in Italië, al lang in Palestina, en nu ook in Thailand.’ Want mensen die niet meer nuttig worden gevonden, worden zoals Ellul al zei onzichtbaar gemaakt. Dat is feitelijk precies wat er aan het gebeuren is. ‘We zien het in Zuid-Europa bij de hoogopgeleiden die geen baan meer hebben. Of in Brazilië, waar het vervoer zo duur is gemaakt dat de armen niet meer naar de stad kunnen om te werken of te demonstreren.’

De meeste mensen willen echter niet meer denken. ‘Mensen zijn niet onverschillig, maar murw gebeukt, machteloos. Wat móeten ze ermee? En ze worden voortdurend afgeleid, beziggehouden en geprikkeld; ook dat is de rol van de technologie. Als ik Ellul in mijn eigen woorden samenvat: eerst waren we schepselen van God, toen onderdeel van de totalitaire staat, toen onderdeel van de massa en nu een levenloos deeltje van de technische machinerie.’

Het zijn stevige woorden. Verlammend ook, vinden sommige mensen, zoals Peter-Paul Verbeek, hoogleraar techniekfilosofie in Enschede. ‘Ik zie ook wel dat we cameratoezicht niet gaan tegenhouden. Maar ik pik het liever op als bron van herontwerp. Debatteer over de manier waarop. We moeten ons er niet tegenover stellen, we zijn er deel van en kunnen er mede vorm aan geven.’ Techniek is geen apart domein, zegt Verbeek, mens en techniek zijn altijd verweven. Daarom kiest hij liever voor de empirische school, die de impact van concrete technologieën bekijkt en niet op zoek is naar een grote techniektheorie. ‘Ellul heeft goed gezien hoe groot de kracht van techniek is, maar bij hem krijg ik alleen maar het gevoel dat *de* techniek *de* mens bedreigt. Ik vind dat een sombere visie. Dat is precies waar ik me in mijn hele werk tegen wil keren.’

Volgens Achterhuis sluiten beide benaderingen elkaar niet per se uit. ‘Ik vind het belangrijk om met Ellul eerst de eigen wetmatigheid van de techniek te begrijpen, om dan later misschien op concrete punten een moreel oordeel te kunnen vellen en daardoor ook enigszins te sturen, of zoals Verbeek het zou zeggen: begeleiden.’

Terwijl sommige mensen door Elluls harde woorden verdrietig achterover zinken in hun bureaustoel is het opvallend hoe lichtvoetig de Franse socioloog zelf bleef. Dat komt doordat er bij hem altijd een ‘buiten’ bestond. Jacques Ellul bekeek de wereld altijd met twee brillen tegelijk.

De ene bril was de bril van Marx. De schellen vielen hem van de ogen, schreef hij, toen hij op zijn achttiende *Das Kapital* las. Ineens viel alles op z’n plek: de armoede in zijn jeugd, de werkloosheid van zijn vader, de arbeid in de fabrieken. Marx overtuigde hem van een paar principes die Ellul zijn leven lang zou meedragen. Dat mensen een revolutionaire taak hebben tegenover de maatschappij waarin ze leven. Dat iedere analyse zijn wortels moet hebben in de materiële realiteit. En, zoals hij in een interview zei: ‘Dat ik altijd aan de kant sta van de uitgeslotenen, de niet-aangepasten, de mensen aan de rand.’

De andere bril was de bril van het geloof. Ellul maakte op zijn twintigste een diepe godservaring mee waarover hij alleen maar vertelde dat het heftig was. Een paar jaar later sloot hij zich aan bij de kleine protestantse kerk in Frankrijk. Zijn grote inspiratiebron werd Karl Barth, de Duitse theoloog die zich verzette tegen het nazisme. Voor Barth stond centraal dat God altijd buiten onze menselijke systemen staat, maar daar wel op ingrijpt. Dat maakte indruk op Ellul, die juist begon te ontdekken hoe gesloten onze systemen zijn.

‘Ik heb aan heel wat generaties jongeren geleerd om buiten brood te bakken, terwijl we discussieerden over Tocqueville’

Inclusief religieuze systemen. Ellul was er altijd van overtuigd dat de openbaring van God, verpersoonlijkt in Christus, niet in een religie te vangen is, of in een moraal. Dat is een poging om de vrijheid weer in een systeem te gieten. Niet religie maar geloof is de tegenhanger van Techniek. Geloof is een zaak van liefde, als antwoord op Gods liefde, en dat is vrijheid. Maar mensen stellen hun vertrouwen liever in systemen die hun een toren tot in de hemel beloven. Religie is een onderdeel van dat menselijk project om te heersen, aldus Ellul. Marx zag dat. Marx bood noodzakelijke, sociologische kritiek op religie. Maar zijn oplossing geeft geen bevrijding uit wat het echte probleem van de mens is: de macht van de middelen. Daarvoor moet je Marx tegelijkertijd onder kritiek stellen van het evangelie van Christus.

En nu komt het moeilijke, maar ook precies dat wat Ellul zo sterk maakt: hij probeerde nooit een middenweg te vinden. Hij wilde zijn sociologische analyse van het technische systeem en zijn theologische hoop niet met elkaar bevuilen. Er bleef altijd een spanning. Ellul was verklaard tegenstander van een soort links christendom dat maatschappelijke vooruitgang zag als vooraankondiging van het koninkrijk Gods. Gods vrederijk gaat komen, maar we kunnen nooit zeggen dat we weten hoe, schreef hij in het boek *Subversief christendom* (een theologisch werk dat wel in het Nederlands is vertaald). God moeten we buiten onze systemen houden. Maar tegelijkertijd kunnen we met de radicale, op geloof gebaseerde vrijheid anders in die systemen staan. Het zorgt ervoor dat je eerlijk het kwaad in de ogen kunt kijken, zou je kunnen zeggen. Zonder het te overgieten met een optimistische saus omdat het je anders te moeilijk wordt. Hij noemde dat ‘dialectisch’ denken, waarmee hij een oude term van Hegel en Marx een nieuwe invulling gaf. Sommige tegenstellingen kun je niet verzoenen door erover te theoretiseren, zei Ellul, alleen door ze uit te leven.

Concreet betekent dat een permanente houding van verzet. ‘Vrijheid begint met nee zeggen’, zei Ellul altijd. Al in de jaren dertig richtte hij, samen met zijn vriend Bernard Charbonneau, actiegroepen op om jongeren weg te rukken uit de propaganda van totalitair links en rechts. In de jaren veertig waren Ellul en zijn vrouw Yvette, ondergedoken op het platteland, spilfiguren in het Franse verzet. Hij kreeg er postuum een onderscheiding voor van Yad Vashem.

Na de oorlog was Ellul enige tijd loco-burgemeester van Bordeaux, maar hij hield daar al snel mee op, teleurgesteld over de onmacht van de politiek. Hij was ook teleurgesteld over de oude partijpolitiek die direct na de oorlog al weer de kop opstak. Zijn conclusie: politici kunnen het technische systeem helemaal niet bijsturen, hoe hard ze ook roepen van wel. Iedereen is in de greep van het technische denken. Iedereen wil de wereld verbeteren door massale organisatie of propaganda, maar binnen dat systeem kun je nauwelijks nog sturing geven.

De wereld wordt langzaam omgebouwd tot machine. Zonder totale innerlijke én structurele ommekeer kunnen we dat niet tegenhouden. Maar Ellul geloofde in een transcendente vrijheid die nooit door Techniek opgeslokt kan worden. Niet de vrijheid van het goedkoop naar de Bahama’s kunnen vliegen, maar de vrijheid van het liefhebben en zelf kunnen beslissen. Het is onze taak om die vrijheid uit te leven te midden van de onvrijheid van het systeem, samen met al die gewone mannen en vrouwen die een leven leiden van vrijheid en toewijding. Niet de machine vernielen, maar zand in de machine zijn, dat is onze taak. Dat is een anarchistische positie, erkende Ellul. Niet anarchistisch in de zin van chaos, maar in de zin van: afzien van macht en beheersing *(an-archè),* want dat is waar het technische systeem ten diepste op neerkomt. ‘Wie zich niet door dat systeem wil laten beheersen, moet kiezen voor een ethiek van de on-macht.’

‘De intellectuelen in Parijs hebben daarom altijd op hem neergekeken’, zegt Porquet. ‘Hij was anarchist, hij bekritiseerde Sartre – dat deed je niet – en hij geloofde in God – dat deed je ook niet.’ Het leek Jacques Ellul niet te deren. Zoals *Le Monde* schreef bij zijn overlijden, op 19 mei 1994: ‘Werkelijk vrije mensen timmeren, zoals men weet, niet aan de weg.’

Dat is heel iets anders dan passief zijn. Ellul was een van de aanjagers van de milieubeweging in zijn regio (toen er in de wereld nog geen milieubeweging bestond) en zette zich jarenlang in voor probleemjongeren (toen niemand daar nog over nadacht, behalve in termen van opsluiting). Hij was actief in de kerk en op de universiteit. Studenten nam hij vaak wekenlang mee de bergen in, als een soort parallelle universiteit buiten de bewoonde wereld. Daar konden ze kritisch nadenken over de maatschappij.

Zoals hij zelf zei: ‘We riepen de mensen op zelf de leiding te nemen en om individuen te worden die zelf hun leven leiden, die ontsnappen aan het technische systeem. We werkten in de bergen met jongeren. Ik heb aan heel wat generaties jongeren geleerd om buiten brood te bakken, terwijl we discussieerden over Tocqueville of andere belangrijke, moeilijk te begrijpen schrijvers.’

Het ging Ellul er niet om dat we allemaal de bergen in moeten trekken, met achterlating van telefoon en magnetron, om zo techniekloos mogelijk terug te keren tot een soort zuivere gelukzaligheid. Daar geloofde hij niet in. Het ging hem erom dat we weer subjecten worden, wezens die zelf kunnen nadenken en oordelen, te midden van een technisch-economisch systeem dat ons tot objecten reduceert, tot radertjes in de machine. Natuurlijk zijn we van top tot teen geconditioneerd. Maar wanneer we dat erkennen, maken we ons er al los van, en daarin ligt onze vrijheid. Laten we deze zinderende vrijheid dan gebruiken, schreef Ellul tegen het eind van zijn leven, om de scheuren te vullen die onherroepelijk zullen ontstaan wanneer de machine tegen haar grenzen aan loopt.

## En de Rest, Frank Post

***big data en de met ethiek gegeven grenzen***

*Big data, bestuur en sociale complexiteit*

In zijn oratie ‘Bestuur in de datapolis, slimme stad, blije burger’ (2015) wijst Albert Meijer op de parallellen tussen het idee van big data als gereedschap ten behoeve van een betere samenleving en het discours achter de participatiesamenleving. Ze zijn zijns inziens beide voorbeelden van een simplificerend maakbaarheidgeloof. Dat geldt zowel voor het gebruik van big data/participatie vanuit de ‘cockpit’ (top down)[[3]](#footnote-3) als voor big data/participatie gezien als de perfecte spontane interconnectiviteit van de ‘vogelzwerm’ (bottom up). Meijer ziet in deze beide wijzen van kijken naar het sociale domein een, zoals hij zelf zegt ‘arm mensbeeld’:

“ …het mensbeeld is [ … ] arm. Mensen zijn ofwel alleen objecten die met slimme ingrepen in de gewenste richting worden gestuurd, ofwel hoog gemotiveerde modelburgers die het allemaal met elkaar eens zijn en samen werken aan een betere stad. Onenigheid, verschillende waardenpatronen en uiteenlopende cognities bestaan niet in deze toekomstperspectieven. De Facebook-categorisering - like/dislike - is zichtbaar. Met technologie zijn burgers blijer dan voorheen. En juist de platheid van deze aanduidingen maakt deze beelden zowel aantrekkelijk als levensgevaarlijk.” (blz. 19)

Het is in deze tijd van sociale turbulentie en complex bestuur wellicht nodig te zoeken naar heldere en veelbelovende toekomstperspectieven. Maar bestuurs- en organisatiewetenschapper Meijer vindt dat bij de pogingen te ‘koersen op de toekomst’ de onvoorspelbaarheid van de stedelijke ontwikkeling tekort wordt gedaan. De ‘beliebers’ in overwegend technologische oplossingen frustreren zijns inziens het serieus doordenken van de veelheid aan mogelijkheden en de complexiteit van het sociale domein.

Ook het SCP had in haar rapport ‘een beroep op de burger’ (2012) al gesignaleerd dat de overheid bij haar promotie van eigen verantwoordelijkheid uitgaat van de impliciete veronderstelling dat er consensus bestaat over collectieve belangen en dominante normen en waarden. Dat terwijl moreel burgerschap, als we socioloog Willem Schinkel mogen geloven, toch juist diffuus en *contested* is.[[4]](#footnote-4) Deels komt het bestuurlijk-politieke probleem waar het hier om draait voort uit een spagaat waar politici en bestuurders in een democratie altijd in zitten. Individuen met hun opvattingen, motieven, verlangens en wensen moeten worden gerespecteerd (wat was anders de zin van democratie). Tegelijkertijd wordt gezocht naar een enigszins gestroomlijnde en als zodanig herkenbare vorm van samenleven. Maar daar moet de individuele burger weer niet aan opgeofferd worden. In het geval van de ‘cockpit’ wordt stroomlijning mogelijk geacht door een perfect paternalisme dat de individuele burger helemaal door heeft en hem, als consumerende burger, precies geeft wat hij wil. In het geval van de ‘vogelzwerm’ wordt dat mogelijk geacht door een wrijvingsloze gezamenlijkheid onder burgers.

Niet alleen voor politici en bestuurders maar ook aan de kant van de burgers speelt het worstelen met de complexiteit van de democratie een rol. In het rapport ‘meer democratie, minder politiek’ dat het SCP in 2015 publiceerde, blijkt bij veel Nederlanders een spanningsverhouding tussen enerzijds controlebehoefte en anderzijds een gevoel van geringe politieke competentie te bestaan. Er lijkt onder Nederlanders wel behoefte aan meer directe democratie, zoals referenda, maar alleen als aanvulling op de representatieve. De schrijvers van het rapport concluderen: ‘Mensen willen aan de rem kunnen trekken als ze dat nodig vinden, of mee kunnen praten over een onderwerp dat ze belangrijk vinden – maar ze willen zich niet voortdurend met van alles bemoeien.’ Over het waarom daarvan merken ze onder andere op: ‘velen hebben ook weinig vertrouwen in hun eigen politieke kunnen.’

*God is dood, leve big data?*

De erkenning van de complexiteit en meervoudigheid van de werkelijkheid waar ook bestuur en politiek mee te kampen hebben wordt aan het eind van de 19e eeuw door Friedrich Nietzsche aangekondigd met de metafoor ‘de dood van god’. Het gaat daarbij om het verdwijnen van een diep vertrouwen waarop ontzaglijk veel in onze oude wereld was gebouwd, onder andere de hele Europese moraal. [[5]](#footnote-5) Ook de waarheid verdwijnt in het grote gat dat de dode god achterlaat, de ware wereld is een fabel geworden.[[6]](#footnote-6) Kan big data in deze onzekerheid iets voor ons betekenen?

Voor ik op die vraag inga een korte nadere beschouwing van wat ik in dit artikel onder big data versta. Ik gebruik de korte en, voorzover ik kan zien, veelzijdige kenschets van Willem Schinkel.

Ten eerste gaat het in big data om populatiedata, dus niet om steekproeven maar om alle leden van bepaalde populaties van telefoongebruikers tot verkeersdeelnemers.

Ten tweede worden bestanden met die data aan elkaar gerelateerd. Big data is te zien als netwerken van data. Zo kunnen verschillende gedragingen van een persoon of onderlinge verhoudingen tussen personen, tussen personen en zaken of tussen zaken onderling zichtbaar worden. Schinkel bespreekt big data als een volgende stap in de numerieke (kwantitatieve) verbeelding van het leven en van de bijbehorende bestuursvormen.

Ten derde datamining. Dat is de poging met rekenmodellen patronen te vinden in de relatie tussen de verschillende data. Hierbij worden algoritmen gebruikt. Bij algoritmen wordt nu vaak al gelijk gedacht aan computeralgoritmen, maar het woord algoritme heeft een veel bredere betekenis. Schinkel citeert Chabert en anderen: “simply a set of step by step instructions, to be carried out quite mechanically, so as to achieve some desired result.” Zo kunnen ook instructies in een kookboek of ethische stappenplannen gezien worden als een algoritme.

*Algoritme en ethiek, het stappenplan als middenterm*

Aan de hand van het ethische stappenplan kan ook gelijk zichtbaar worden gemaakt wat de begrenzing is van een algoritme. Zoals ieder algoritme gaat het ethisch stappenplan bij zijn selectie van wat het wel en niet opneemt en hoe wat het opneemt in relatie wordt gebracht, uit van veel vooronderstellingen. Bij het inzoomen op de te maken ethische keuze met behulp van een stappenplan bepaalt men de voor de keuze relevante feiten, waarden en waardepreferenties, gevoelens, mogelijkheden en belangen. Om te beginnen is het dan de vraag wat relevante feiten zijn en hoe ‘hard’ die feiten eigenlijk zijn. Dat heeft onder andere te maken met de mate waarin feiten sociaal geconstrueerd zijn. Als we feitelijkheid terugbrengen tot meetbaarheid is ‘Jan is 1.92 m’ een nogal hard feit. Net als dat het van de Beijerlandselaan in Rotterdam naar het Champs-Elysée in Parijs per auto 437 km is. (De routeplanner zegt het, is dat hard genoeg?) De cliënt is werkloos daarentegen is een zowel naar zijn oorzaak als naar zijn interpretatie sterk door menselijk denken en handelen beïnvloed feit. Het is in hoge mate een geconstrueerd feit. (Wat een meter is, is trouwens ook een afspraak, maar een die verankerd ligt in een tamelijk ‘schokvaste’ traditie.) De cliënt is vrouw is biologisch vrij hard, maar qua gender weer niet. In hoeverre zijn feiten en mogelijkheden van elkaar te onderscheiden? Bijvoorbeeld in het geval van gender ligt dat gecompliceerd. Bij de kwestie welke waarden een rol spelen gaat het ethisch gezien niet alleen om de vraag welke waarden de verschillende betrokken partijen tot uitdrukking willen brengen in hun keuze. Het gaat ook om wat ze verstaan onder waarden als voorspoed, solidariteit, emancipatie, zelfontplooiing, spel. En waarom ze die in de gegeven situatie relevant vinden en welke invulling ze in die situatie moeten krijgen. Als twee waarden op gespannen voet komen te staan, wat is dan de belangrijkste en met welk argument kunnen we dat ondersteunen? Welke gevoelens spelen een rol. Stel het is eenzaamheid. Is het dan de eenzaamheid van Edward Hopper’s *Nighthawks*, of van de Des Moines versie van Bacon’s *Study after Velázquez's Portrait of Pope Innocent X* of van *Skrik* van Munch? Als het stappenplan gezamenlijk wordt afgewerkt en de gespreksdeelnemers zijn eerlijk (ook geen onbelangrijke waarde) is het tamelijk onwaarschijnlijk dat er een gezamenlijk en eensluidend antwoord uit komt dat ondubbelzinnig aanwijst wat er, ethisch gezien, gedaan moet worden.

Een belangrijke ethische beperking van een ethisch stappenplan is dat het de noodzaak van eenduidige uitkomst behandelt als bepalend voor de vorm van de overweging. Maar de uitkomst van ethisch overwegen is niet de belangrijkste opbrengst ervan. Die is dat mensen met elkaar in gesprek blijven over dit soort ingewikkelde zaken om zich te trainen in het denken daarover. En om te trainen in het zoeken naar de juiste wijze van omgaan met de onbeslisbaarheid die veel ethische vraagstukken kenmerkt. Een mogelijke vorm daarvan is het ‘outsourcen’ ervan naar een algoritmisch model, maar dat brengt het gevaar met zich mee dat het vermogen tot ethisch overwegen verkommert. Zoiets als conditie willen verwerven op een e-bike. Ik bevind me met deze overwegingen in de nabijheid van Michael Sandel waar hij zegt dat er geen procedure bestaat die het mogelijk maakt om de conflicten te vermijden die de vraag wat rechtvaardig is met zich meebrengt (Sandel 2010: 307).

Enigszins dramatisch uitgedrukt kun je zeggen dat het uithouden van de tragische kant van het bestaan ethisch van belang is. Dat laat onverlet dat er iets gedáán moet worden, maar bij dat doen hoort een portie slecht geweten. Daar is, om het enigszins paradoxaal uit te drukken, niets mis mee. Dat is allemaal niet het kopje thee van het gemiddelde algoritme. En dat is voor velen wellicht juist de aantrekkelijke kant van algoritmen. Je ‘outsourcet’ de twijfel die met beslissen gepaard gaat naar een apparaat en zo verdwijnt hij uit het gezichtsveld. Vervolgens zeg je dat het apparaat zo ingewikkeld is dat het voor gewone stervelingen niet te begrijpen is. Dat laatste klopt overigens op twee manieren. De meeste mensen zijn nogal ongecijferde digibeten dus snappen niet hoe de rekenmodellen in computeralgoritmen werken en de meeste gecijferde ‘digitalen’ hebben weinig aandacht voor de incommensurabiliteit van rekenmodellen en de hierboven besproken ondoorzichtigheid[[7]](#endnote-1). Daar valt noch mee noch op te rekenen. Het is dan ook de vraag of ze (de uitwerking van) hun eigen apparaat begrijpen.

Naarmate de vraag naar goed handelen zo aan de aandacht onttrokken raakt en ‘goed’ steeds meer vervangen wordt door ‘wat werkt’ (en wat ‘werken’ of ‘niet werken’ mag heten niet moreel geproblematiseerd wordt) wordt efficiënt handelen makkelijker. Maar als we Nietzsche mogen geloven geeft de ‘dood van God’ de mensen wel even een gevoel van opluchting en vrolijkheid - je kunt de twijfel wel een tijdje naar een minder wrekende godvervanger ‘outsourcen’[[8]](#footnote-7) - maar dat gevoel houden mensen niet lang vol.

*Politieke opties. Voorbij het oplossingsdenken.*

Ik begon dit stuk met de verzuchting van Albert Meijer over de overdreven rooskleurige mensbeelden die ten grondslag liggen aan de al even rooskleurige verwachtingen van bestuurlijke mogelijkheden van big data en participatiesamenleving. In de voorgaande paragraaf ging het over de neiging de grenzen van het menselijk ethisch beslisvermogen en de menselijke kennis uit het oog te verliezen door de mogelijkheid van een legitieme oplossing al als vaststaand aan te nemen in het zoeken ernaar. Een neiging die in stappenplannen, waaronder algoritmen, zichtbaar is.

Een aantal schrijvers (bijv. Schinkel, Morozov en Meijer) wijzen op een naïeve opvatting van politiek waarmee het *solutionism,* zoals Morozov het noemt <http://www.publicbooks.org/interviews/the-folly-of-technological-solutionism-an-interview-with-evgeny-morozov> gepaard gaat.

Zijn er opvattingen van politiek die meer te bieden hebben bij de omgang met de spanningsverhouding tussen mens en samenleving?

Als we ons serieus met ethiek bezig willen houden moeten we niet teveel verwachten van oplossingen.

## Anders en de Promethische Schaamte, Joeri Kooimans

Inleiding  
In dit betoog zal de auteur de lezer trachten te overtuigen van de (actuele) zeggingskracht van een tweetal fenomenen beschreven door Günther Anders: de ‘*Prometische schaamte’*, en de ‘*nieuwe verdinglijking’*. Eerstens zal een uitvoerige beschrijving volgen van deze twee fenomenen, waarbij geput zal worden uit een secundaire tekst hierover. Navolgend zal er een vertaalslag worden gemaakt naar de huidige tijd waarbij een poging gedaan zal worden de zeggingskracht van Anders aan te tonen. Hierbij zal ook gebruik worden gemaakt van een aantal (actuele) en concreet maatschappelijke voorbeelden.

De Prometische schaamte en de nieuwe verdinglijking  
In zijn ‘gelegenheidsfilosofie’ vraagt Anders aandacht voor de Promethische schaamte. Dit wil kortom zeggen dat de mens voorbijgestreefd is door het technische kunnen dat hijzelf heeft voortgebracht. De mens wordt hierdoor overdonderd door de verpletterende macht van technologische apparaten. Deze apparaten zijn perfecter, effectiever, betrouwbaarder, sneller en preciezer dan hijzelf. Als gevolg hiervan schaamt de mens zich, omdat hij zich inferieur voelt ten opzichte van de technologische perfectie inherent aan de apparaten (Achterhuis, 1992, p. 113). De mens schaamt zich geboren te zijn, en niet gemaakt – hij is *“schepselmatig onnauwkeurig”* en behoort daarmee tot een lagere zijns-klasse. De mens is zich nietig gaan voelen in het perfecte machinepark. Daar de mens eerste de vermeende kroon op de schepping was, heeft nu datgene hijzelf geschapen heeft hem van deze kroon ontnomen. Wat de mens kon zijn lag voorheen open, als *‘tabula rasa’* kon hij zich ontplooien en een hoger zijnsstadium bereiken, door bijvoorbeeld de intellectuele ontwikkeling. Nu, echter, is de mens *“conservatief, geantiqueerd, niet resiveerbaar, een dood gewicht in de opgang van de apparaten*”. (Achterhuis, 1992, p. 115).   
 In dit opzicht is de mens nu minder vrij dan de apparaten. De apparaten ontwikkelen zich zo exponentieel en snel, dat de mens dit niet kan bijhouden, ook door de bandbreedte die (zijn spreekwoordelijke plafond) hem zal weerhouden zich evenzo exponentieel en snel te ontwikkelen. De mens is hierin de zwakste schakel (vgl. Achterhuis, 1992, p. 115). Vanuit deze schaamte zou de mens willen als de apparaten te zijn. De apparaten hebben zo de plek van de goden ingenomen. De mens initieert zo een *“instrumentele mimese”,* een *human engineering*, sleutelen aan de mens middels ingenieursarbeid. De mens vraagt zich nu af wat ze zou kunnen worden. Wat vermag de mens en diens lichaam dus eigenlijk nog?(Achterhuis, 1992, p. 115). Met een zinspeling op Marx luidt de opdracht: *“het is niet voldoende het lichaam te interpreteren, het komt erop aan het te veranderen.”* (Achterhuis, 1992, p. 116).   
 Anders spreekt in dit verband over de ‘*initiatieriten van het robottijdperk’* (Achterhuis, 1992, p. 116). Hij duidt dit als een dehumanisering, omdat de mens het menselijke achter zich wil laten om zich te voegen bij zijn perfectere machinale wederhelft. De mens is immers sterfelijker dan de apparaten om hem heen. De onsterfelijkheid van de apparaten is niet gelegen in de eeuwige duur dat ze zullen bestaan – hetgeen ook onmogelijk is in een tijd waarin het leeuwendeel aan apparaten en producten zijn voorzien van *‘ingebouwde aftakeling’* - , maar in hun *‘industriële reïncarnatie’*, het seriële bestaan van de producten. Door deze ingebouwde aftakeling moet het product herhaaldelijk worden vervangen en gemaakt, alsook worden verbeterd door oude modellen met nieuwe te vervangen. Wij zijn hiermee terechtgekomen in een tweede platoonse tijdperk in de zin dat in de huidige massa-industrie afzonderlijke producten van weinig waarde zijn, maar dat het idee achter het ontwerp, de blauwdruk, het platoonse ideaal is waar de seriële producten naar moeten worden vervaardigd. Deze ideeën kunnen een patent op komen te liggen, zo verkrijgen ideeën juridische bescherming. Door massa-productie en het streven zo perfect te worden als apparaten, maakt dat we nu leven in een dingwereld (Achterhuis, 1992, p. 116). Naar wens kan de consument nu elk apparaat, versleten of niet, in een nieuw product incarneren. De mens, nu, *“lijdt […] onder een dubbele inferioriteit: in de eerste plaats is hij niet conserveerbaar […] en in de tweede plaats niet vervangbaar.”* (Achterhuis, 1992, p. 117). Eerst stond nog de uniciteit van mensen voorop, en zou ieder individu van onvervangbare waarde zijn, nu is het de serieproductie die superieur wordt geacht. De mens poogt zich te vereeuwigen in de reproductie, wat ook de heersende beeldzucht, de iconamie volgens Anders verklaart (Achterhuis, 1992, p. 117). Deze verdinglijkte wereld beschrijft Anders als een technische kosmos, waarin de technologie allesbepalend is geworden. Hiermee is de technologie het subject van de geschiedenis bij uitstek geworden en zijn de mensen louter meelopers daarin (Achterhuis, 1992, p. 117).

Zeggingskracht van de Prometische schaamte en nieuwe verdinglijking  
Om de zeggingskracht van Anders zijn hierboven fenomenen te kunnen determineren, kan geput worden uit een aantal actuele, moderne tendensen. In lijn met Anders zal hier gekozen worden voor *‘de methode van de overdrijving’* om een beroep te doen op de verbeeldingskracht van de lezer. Ook zal er, tevens in lijn met Anders’ gelegenheidsfilosofie, steeds nauw gekeken worden naar de praktijk.  
 Wanneer we naar huidige tendensen kijken van deze tijd (hoe moeilijk dit ook is, de auteur is de waarschuwing van Foucault indachtig), zien we dat Anders zaken heeft geanalyseerd en voorzien die in deze tijd zeer herkenbaar zijn.   
 Om te zien hoe de Prometische schaamte werkbaar is, hoeven we maar te kijken naar het taalgebruik en de metaforiek die we hanteren. Wanneer men zich negatief uitlaat over zichzelf, doet men dit met behulp van negatieve aanduidingen van apparaten: een vermoeid iemand is kapot, opgebrand of doorgeslagen. Iemand die geestesziek is, heeft een steekje los zitten, of spoort niet. Andersom worden mensen ook steeds meer als apparaten opgevat. We spreken over *human resource management*, het optimaal gebruik maken van personeel, alsof het om uit te buiten objecten zou gaan. Arbeiders worden zowel fysiek als metaforisch tot een radertje in een machine gereduceerd. Zelf worden ze ook steeds mechanischer door het routineuze en herhaaldelijke karakter van hun arbeidshandelingen. Net als een machine kleine taken uitvoert volgens een simpel algoritme of programmering, levert de arbeider een reeks aan repetitieve handelingen. De kwaliteit van ons werk wordt afgemeten aan ons functioneren in een functioneringsgesprek. Het gaat erom dat we compatibel worden met de door ons zelf ontworpen machines. Deze functioneren immers perfect. Het arbeidsproces is dermate rationeel gestructureerd, dat we louter nog iets uitvoeren, het ontbeert inhoud en doel. Arbeid maakt ons daarom vrij van het zo menselijke geweten. We weten immers niet meer wat we doen, welke effecten ons produceren kunnen voortbrengen. Ons verantwoordelijkheidsbesef daarbij verdwijnt (Achterhuis, 1992, p. 120). Daarom kunnen we gewetenloos en zonder werkelijke betrokkenheid functioneren als een apparaat in het arbeidsproces. We zijn louter nog verantwoordelijk in functionele, mechanische zin (Achterhuis, 1992, p. 130).  
 We voelen ons op de arbeidsmarkt bedreigd door robots, en gaan er vanuit dat steeds meer banen geautomatiseerd zullen worden, omdat robots niet zullen vragen om overuren, vakantietijd of zich ziek zullen melden. Kennelijk zijn dit dus volgens vele mensen positieve eigenschappen. Waar de menselijke waarde soms ook gelegen leek te zijn in diens fragiliteit, diens sterfelijkheid, is dat nu iets om je voor te schamen. Het staat immers de productiviteit, het functioneren in de weg.   
 Het geld dat we uitgeven door de verdiende arbeid toont evenzeer aan in hoeverre we in een dingwereld leven en de mate waarin we door deze worden bepaald. Inderdaad is de blauwdruk voor een massaproduct zoals Anders stelt iets wat het eeuwige leven van sommige producten mogelijk maakt. Jaar in jaar uit zien we nieuwe smartphones, laptops, tablets en gameconsoles op de markt komen en toch lijken ze allemaal op elkaar. Ze worden steeds weer in een nieuwe vorm geïncarneerd – maar de blauwdruk blijft platonisch onveranderd - , en hoe beter iemand bij kas is, hoe meer de mens tot – vaak onnodige – vervanging overgaat van diens gadgets. Deze nemen ook steeds meer van onze taken over. Zonder bereik geen kennis, immers, alles wat we willen weten kunnen we in een swipe opzoeken. We consumeren zo kennis, fragmentarisch en gemechaniseerd, want zelf nadenken hoeft niet meer, dat kunnen de apparaten beter voor ons. We dragen zo *“de wereld in zakformaat”* (Achterhuis, 1992, p. 120) bij ons.   
 Het is ook veelzeggend dat we in dit opzicht altijd hebben opgekeken tegen fictieve personages die welhaast als een machine lijken te fungeren (of soms zelfs een machine zijn). De kille, rationele held redt zich altijd uit iedere situatie door koel, rationeel en analytisch te blijven. Spock zijn haast mechanisch, logische denkvermogen vinden we prachtig, alsook de onverwoestbaarheid van de Terminator, wiens lichaam we in de *bodycultuur* van de sportscholen maar al te graag nabootsen.   
 Onze behoeftes gaan collectief ook steeds meer op elkaar lijken, waardoor we evenals machines onszelf compatibel met de ander maken, synchroon als machines in een fabriekshal. Dit komt omdat we collectief via de massamedia en de beeldcultuur dezelfde beelden consumeren, waardoor we massamensen worden die allemaal dezelfde massaproducten consumeren in deze dingwereld. Dat we niet meer deelnemen aan een gebeurtenis, maar alleen een beeld consumeren, draagt alleen maar verder bij aan onze dehumanisering (vgl. Achterhuis, 1992, p. 118). De dehumanisering zet zich verder voort omdat we daarnaast in toenemende mate middels apparaten en dus ook beelden communiceren (vgl. Turkle, 2011, pp. 155-156). Zelfs onze conversaties worden dus mechanisch doorgelicht door een steeds efficiëntere en snellere informatiestroom. Adorno zegt hierover: *“De vertechnisering maakt op den duur de gebaren nauwkeurig en grof, en daarmee ook de mensen. Ze bant alle aarzelingen uit het gedrag, alle bedachtzaamheid, alle beschaving.”* (Adorno, 2013, p. 28). We vinden dat deze apparaten de afstand tussen mensen adequater en sneller overbrugt. Als we huidige transhumanisten, futurologen en sommige wetenschappers mogen geloven, zullen we in de toekomst zelfs samensmelten met de massamedia en ICT, waardoor we hybride levensvormen zullen worden tussen artificiële, en kunstmatige intelligentie in, waarmee we een robotische, dan wel virtuele onsterfelijkheid kunnen verkrijgen, zoals de apparaten die van ons afzonderlijk al hebben.   
 Nog een voorbeeld kunnen we putten uit de medische wereld. Ouderdom, ziekte - fysiek of mentaal - gaan we steeds meer zien als belemmering van het mechanisch functioneren. We verwachten dat onze lichamen steeds meer aankunnen en omdat de krachten van machines en apparaten zo groot zijn, kunnen we deze tot onze prometische schaamte amper bijbenen.  
 Mogelijk raakt onze prometische schaamte ook verdiept omdat apparaten dingen kunnen die niet eens nodig zijn. Wat hebben we aan het vermogen drieduizend nummers op een iPhone te zetten? Of aan een auto die vierhonderd kilometer per uur kan rijden? Onze meritocratische waarden tonen aan hoe prachtig we het vinden als iemand diens limieten overstijgt, vandaar ook waardering voor dit soort capaciteiten van apparaten.  
 Met bovenstaande voorbeelden is getracht aan te tonen dat Anders zijn positie, zeker in deze tijd, grote zeggingskracht heeft. Het lijkt, afsluitend, inderdaad alsof het niet meer draait om wat ertoe doet, maar om wat functioneert, waarbij de dingen, in hun telbaarheid en perfectie, de hoogste zijnsstatus toegedicht hebben gekregen: *“Wat niet tot ding is gemaakt, zich niet laat tellen en meten, valt weg. En alsof dit nog niet genoeg is, strekt de verdinging zich zelfs uit tot haar tegenstelling, het leven dat niet onmiddellijk te actualiseren is, alles wat alleen als gedachte en herinnering voortleeft. Het geschonden leven wordt nog op de triomfauto van de verenigde statistici meegesleept(…)”* (Adorno, 2013, p. 36).

### Reflecties week 5

Om een filosoof en zijn of haar ideeën te begrijpen is het belangrijk daarop te reflecteren en de betekenis erachter te achterhalen. Dit helpt ook bij het krijgen van een helderder beeld van de consequenties van die ideeën. Bovendien geeft het ons zicht op hoe wij ons tot een denker en zijn of haar ideeën verhouden. Probeer voor jezelf na te gaan welke ideeën je het wel, of juist niet mee eens bent en waarom. Vraag jezelf af: Wat als de ideeën waar zijn?Of wat als de ideeën niet waar zijn? Wat betekent dit dan voor mijn leven, mijn handelen en mijnwerk als social worker? **Opdracht**  
Probeer bij het lezen van de teksten van deze week voor jezelf de volgende vragen te beantwoorden:

1. *Wat zijn de drie meest belangrijke ideeën die naar voren worden gebracht door de verschillende denkers? Probeer naar passages in de tekst te verwijzen.*

|  |
| --- |
|  |

1. *Wat zou het voor de maatschappij en voor jou betekenen als deze ideeën juist zijn?*

|  |
| --- |
|  |
|  |

1. *Welke vragen heb je? Waar verwonder je je over? Of waar twijfel je aan? Waar zou je het na het lezen van deze teksten over willen hebben?*

|  |
| --- |
|  |

# Bijlage 1: voorbeeldessay

## Effectief Altruïsme en Mondiale Armoede, Joeri Kooimans

In dit betoog zal de stelling worden verdedigd dat er een onnodig hoge mate van complexiteit wordt toegevoegd aan de discussie omtrent mondiale armoede en dat mede hierdoor en door het ontstane cynisme ten aanzien van ontwikkelingshulp we verzuimen onze plicht en de mogelijkheid te grijpen aanzienlijke verbeteringen aan te brengen in de levens van de allerarmsten. Eerst zal kort worden ingegaan op de discussie omtrent mondiale armoede, waarna zal worden betoogd dat de effectiviteit van verleden en heden hulp wordt onderschat. Vervolgens zal worden betoogd dat er voldoende suggesties voorhanden zijn om iets te doen aan mondiale armoede, dat er al bewezen effectieve interventies zijn en dat het oplossen van dit probleem makkelijker en effectiever te bewerkstelligen is dan men vaak geneigd is te denken, hetgeen het cynisme dat nu heerst, in ieder geval gedeeltelijk, ongegrond maakt. Afsluitend zal worden beweerd dat het bestrijden van armoede ook potentieel bijdraagt aan het oplossen van andere sociale problemen.

Onder (extreme) armoede zal in dit stuk worden verstaan: het leven van minder dan 1,25 dollar per persoon per dag, als gevolg waarvan de kans groot is dat er sprake is van ondervoeding, onvoldoende toegang tot gezondheidszorg, schoon (drink)water en onderwijs, of een combinatie van enkele of al deze factoren (Pogge, 2001, p. 7-9). Wanneer we deze definitie hanteren, leven ruim 1,5 miljard mensen onder deze grens. In 1998 overleden ruim 18 miljoen mensen aan de gevolgen van extreme armoede (hetwelk een derde van alle sterfgevallen betrof), waarvan velen aan vermijdbare ziektes en verhongering (Pogge, 2001, p.11). Volgens schattingen van UNICEF sterven er per jaar 10 miljoen kinderen onder de 5 jaar aan vermijdbare en aan armoede gerelateerde oorzaken, waaraan we nog 8 miljoen oudere kinderen en volwassenen kunnen toevoegen (Singer, 2009, p. 8-9). Onder effectieve hulp zal in dit stuk worden verstaan: doeltreffendheid van interventies dewelke een of meer factoren die het ernaar maken dat mensen in extreme armoede ten dele of geheel opheffen in termen van Quality Adjusted Lifeyears (QALYs). Bij QALYs gaat het om het aantal gezonde jaren dat wordt toegevoegd aan iemands leven door het plegen van gezondheidsinterventies (Phillips, 2009, p.1).

Vele auteurs en ethici zijn het erover eens dat het schrijnend is dat er een dergelijke mate van armoede bestaat, maar tegelijkertijd kan er binnen het debat maar geen consensus worden gevonden over de oorzaken van armoede en welke plichten daar al dan niet uit voortvloeien als het gaat om het opheffen, dan wel verlichten daarvan. Zo gaat Pogge (2001) uit van een Lockeaans geïnspireerde gedachte dat we een negatieve plicht (de plicht aangebracht leed te herstellen, dan wel te compenseren) hebben ten aanzien van de allerarmsten, omdat de globale orde die we opleggen aan de wereld armoede in stand houdt en verergert, waar auteurs zoals Satz (2005) en Risse (2005) weer tegenin betogen door ofwel te stellen dat Pogge empirische fouten begaat (Satz, 2005) ofwel door te stellen dat er eerder minder mondiale armoede is dankzij de huidige globale orde dan meer (Satz, 2005). Weer anderen discussiëren over de effectiviteit van hulp, van auteurs en de politiek tot het publiek.

Hoewel er zeker een belang is gelegen in deze discussie, kan er beter middels trial and error en op basis van gedegen wetenschappelijk onderzoek worden gekeken welke interventies er moeten worden gepleegd om extreme armoede op te heffen of minstens te helpen verlichten. Dit omdat de discussie over het onderwerp mensen kan ontmoedigen bij te dragen aan het terugdringen van armoede door een gebrek aan gevoel van verantwoordelijkheid en bijdraagt aan de mate van cynisme ten aanzien van het onderwerp.

Dit zal de situatie van de mensen die leven in extreme armoede alleen maar verergeren, omdat hoe langer we wachten met interveniëren, hoe erger de (sociale) problemen omtrent armoede zullen worden (Singer, p. 38).

In het verleden zijn al enkele successen behaald. Zo is er een campagne geweest vanuit de World Health Organizaton (WHO) om mazelen uit te roeien. Toen de WHO hiermee begon in 1967, stierven er jaarlijks nog 2 miljoen mensen aan mazelen per jaar en 12 jaar later was de ziekte uitgeroeid (Singer, p.85). Dit is indrukwekkend, gezien hoe weinig de rijke landen geven aan ontwikkelingshulp wanneer afgezet tegen hun totale Bruto Nationaal product (BNP) (gemiddeld 0,46 procent van het BNP) (Singer, p. 34-35.)

Uiteraard zijn er genoeg voorbeelden te bedenken waarbij het mis ging, maar dat ontslaat ons niet van onze verantwoordelijkheid armoede op te heffen of te helpen verlichten. Wanneer een antibioticakuur niet aanslaat bij iemand met een blaasontsteking, stellen artsen ook niet dat het beter is de behandeling stop te zetten gezien de tijd en kosten die al verloren zijn gegaan.

Om armoede effectief te bestrijden zijn meerdere suggesties in omloop. Heden wordt er vanuit zogenoemde charity evaluators zoals ‘GiveWell’ en ‘Giving What We Can’ onderzoek gedaan naar welke goede doelenorganisaties het meest (kosten)effectief zijn in termen van het bevorderen van QALYs. Naar schatting van GiveWell (in Singer, 2009, p. 88) kost het tussen de 200 en 2000 dollar om een leven te redden wanneer men geeft aan de meest kosteneffectieve organisaties, zoals bijvoorbeeld aan het Anti-Malaria Fonds waarbij het tussen de 623 en 2367 kost dollar om een leven te redden van malaria (Singer, p. 103).

Met deze feiten in ogenschouw, kunnen de meeste mensen in het rijke westen een significante bijdrage leveren aan het terugdringen van armoede. Wanneer we bijvoorbeeld rekenen dat het gemiddelde inkomen van burgers in Nederland €34.600 is (CBS, 2012), kan de gemiddelde burger bij het afstaan van slechts 1% van het inkomen (€346) op jaarbasis al een leven redden. Laat staan hoeveel de rijkeren in Nederland en de rest van het rijke westen zouden kunnen bijdragen (vgl. Singer, 2009, p. 162-168). Nu zou men kunnen betogen dat wanneer men ziekten bestrijdt, de armoede enkel fysiek beter te verdragen zal zijn voor arme mensen en de economie en de politieke verhoudingen in de landen waar men de interventies pleegt onveranderd zullen blijven. Dit is echter niet waar. Sterfte en het lijden aan vermijdbare ziekten berokkent ook grote schade toe aan de economieën van arme landen. In het geval van malaria bijvoorbeeld zien we dat een terugdringing van 10% van de malariagevallen gemiddeld leidt tot 0,3% groei van het BNP in arme landen in Afrika (Gallup & Sachs, 2001). Daarnaast betoogt Pogge (2001, p. 8) dat wanneer mensen verkeren in extreme armoede, ze minder in staat zullen zijn hun politieke leiders te bestrijden of te belonen. Men kan dus verwachten dat wanneer mensen minder ziek zijn en bovendien welvarender, ze eerder politiek actief zullen worden. Armoedebestrijding kan derhalve gezien worden als het bewerkstelligen van politieke verandering van onderaf. Ook zou men kunnen betogen dat het effectiever is ervoor te zorgen dat kinderen meer onderwijs krijgen. Echter blijkt dat men met gezondheidsinterventies (zoals bijvoorbeeld het ontwormen van kinderen) meer onderwijsjaren koopt dan wanneer men anderszins inzet op onderwijs, daar gezonde kinderen uiteraard vaker naar school zullen gaan (Baird, Kramer, Hicks, Miguel, 2011, p. 4).

Met het oog op bovenstaande zou kunnen worden geconcludeerd dat door het doneren van geld aan de meest (kosten)effectieve goede doelenorganisaties (zoals bijvoorbeeld het Anti-Malariafonds) burgers maar ook overheden tot meer in staat zijn bij het bestrijden van armoede dan we vaak geneigd zijn te denken. Vooral wanneer dit op collectieve basis wordt gedaan, is het realiseerbaar (extreme) armoede in afzienbare tijd aanzienlijk te verlichten of zelfs op te heffen.

**Geraadpleegde bronnen**

Baid, S., Kremer, M., Hicks, J.H. Miguel, E. (2011). Worms at Work: Long-run Impacts of Child Health Gains. Verkregen op 13-06-2014 van http://eml.berkeley.edu/~emiguel/pdfs/miguel\_wormsatwork.pdf

Centraal Bureau voor de Statistiek (2013). Gemiddeld inkomen; particuliere huishoudens naar diverse kenmerken. Verkregen op 13-06-2014 van http://statline.cbs.nl/StatWeb/publication/?VW=T&DM=SLNL&PA=70843ned&D1=a&D2=018&D3=0&D4=l&HD=080523-1711&HDR=G3,G2,T&STB=G1

Gallup, J.L. & Sachs, J.D. (2001). The economic burden of Malaria: A new look at the numbers. Verkregen op 13-06-2014 van http://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK2624/

Philips, C. (2009). What is a QALY? Verkregen op 13-06-2014 van http://www.medicine.ox.ac.uk/bandolier/painres/download/whatis/QALY.pdf

Pogge, T. (2001). Priorities of Global Justice. Metaphilosophy, 32(1/2), pp. 6-24

Risse, M. (2005). Do We Owe the Global Poor Assistance or Rectification? Ethics & International Affairs,

19(1), pp. 9-18

Satz, D. (2005). What Do We Owe the Global Poor? Ethics & International Affairs, 19(1), pp. 47-54

Singer, P. (2009). The life you can save. How to play your part in ending world poverty. Engeland:

# Bijlage 2: Reflecties

Veel filosofen houden een ‘dagboek’ bij - of schrijven in ieder geval regelmatig notities in  een boekje op. Een boekje dat meestal meegaat tijdens de dag - ieder moment kan immers  filosofische vragen en inzichten opleveren. Vaak voeren ze hiermee ook een dialoog. Met  zichzelf, maar ook met de filosofen waar ze over gelezen / gehoord hebben. De  keizer-filosoof Marcus Aurelius noemde dit ‘meditaties’.

**Reflectievragen**   
Kies een van de filosofen of thema’s die behandeld is tijdens het keuzevak. Maak hierbij gebruik van de verplichte of aanbevolen literatuur. Maak hierover vervolgens zelf ‘meditaties’. De onderstaande vragen kun je daarbij als leidraad nemen.

1. *Welke gedachten zijn je vooral bijgebleven? (Om te helpen: denk aan filosofen of thema’s die je aan het denken hebben gezet, wat voor ideeën je meenam tijdens de lessen)*
2. *Hoe hebben deze gedachten betrekking op sociale vraagstukken? (Om te helpen: hoe is dit inzicht relevant voor sociaal werk? Welke maatschappelijke kwesties zou het mee verbonden zijn?)*
3. *Hoe kun je deze gedachten naar voren brengen in een presentatie? (Om te helpen: welke filosofische inzichten wil je verbinden aan sociale vraagstukken? Welke thema’s zijn daaraan verbonden? Welke doelgroepen moet je aan denken?)*

Je kunt eindigen, zoals Marcus Aurelius ook vaak deed, met een reflectie op je  schrijfproces: hoe kijk je nu zelf terug op dit onderwerp? Wat zijn je ideeën? Welke vragen  heb je nog?

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

…………………………………………………………………………………………………………………..

1. *Geciteerd uit Hadot, P.,* Oefeningen van de geest: het antieke denken en de kunst van het leven, *p. 41* [↑](#footnote-ref-1)
2. Wikipedia: Dit laissez-faire-achtige economische beleid wordt gekenmerkt door privatisering, bezuinigen, deregulering, vrijhandel, en vermindering van overheidsuitgaven, om zo de rol van de private sector te vergroten.

   [↑](#footnote-ref-2)
3. Meijer gaat zelf niet in op de top down vorm van participatie. [↑](#footnote-ref-3)
4. Zie ook: Na de mens en de burger: de eigenlijk-nog-geen-echte-burger. Schinkel 2009 [↑](#footnote-ref-4)
5. 5e boek van ‘de vrolijke wetenschap’ (blz. 205) [↑](#footnote-ref-5)
6. afgodenschemering’ (963) [↑](#footnote-ref-6)
7. ………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   …………………………………………………………………………………………………………………..

   ………………………………………………………………………………………………………………….. [↑](#endnote-ref-1)
8. Citaat & daar horen ook ismen bij [↑](#footnote-ref-7)