

EINDIGE MENSELIJKE VERHOUDINGEN

Willy Coolsaet

Thema

In wat hier volgt heb ik het over ‘eindige menselijke verhoudingen’, weliswaar in een toespitsing op wat ik goede, leefbare – eindige – verhoudingen noem. Ze zijn ook solidaire verhoudingen. Ik zal ze daarenboven beschrijven als verhoudingen met een morele inslag, wat reeds in de uitdrukking solidaire verhoudingen inbegrepen is. Een morele verhouding is volgens mij een verhouding waarbij men oog heeft voor de belangen van de andere(n). In feite concentreer ik me op wat men in de sociologie microverhoudingen noemt, (solidaire) relaties van ‘mens tot mens’ (hoewel er ook vele verschillende types van meer anonieme, onpersoonlijke verhoudingen zijn die, evenals de microverhoudingen, best solidair kunnen zijn).

Maar dat ik me beperk tot dergelijke solidaire verhoudingen heeft niet enkel met plaatsgebrek te maken. Het is immers – om minstens twee redenen – absoluut nodig ons op de bedoelde verhoudingen te bezinnen. Al te vaak namelijk ‘reflecteert’ men deze verhoudingen ‘weg’, ze lijken niet te bestaan, het lijkt alsof er bijvoorbeeld enkel en alleen machtsverhoudingen en op eigenbelang (in de utilitaristische zin van het woord) berustende verhoudingen bestaan. En vervolgens, en dat heeft misschien met het voorgaande te maken, men belicht deze verhoudingen niet vanuit de menselijke eindigheid. Ik zal pogen begrijpelijk te maken dat men nochtans alleen vanuit het perspectief van de eindigheid een overtuigende kijk op de menselijke verhoudingen kan verwerven.

Een laatste bedenking bij deze inleiding. Wat kan de zin zijn van de expliciteatie van wat we eigenlijk reeds weten (we weten namelijk minstens impliciet wat goede, maar ook wat verdraaide menselijke verhoudingen zijn¹). Wat kan onze expliciteatie, onze articulatie, bijdragen? Afgezien van het feit dat we als de nieuwsgierige wezens die wij zijn, koste wat het kost ‘willen weten’, is duidelijk dat expliciteatie en articulatie kunnen werken als bevordering van, als stimulans voor, datgene wat we hoe dan ook (reeds) zijn. Maar er is fundamenteel meer. Als we bijvoorbeeld menen dat in de grond van de zaak alle mensen machtswellustelingen zijn, kunnen we niet verwachten dat men vruchtbare voorstellen zal doen betreffende maatregelen die tot een samenleving kunnen leiden die meer ‘goed leven’ realiseren dan tot nu toe het geval was. Het omgekeerde is ook waar: als we ‘erkennen’ dat we weten wat een goed leven is (en dat het ook steeds wel een zekere realiteit bezit), dan zal dit ons handelen

beïnvloeden. En misschien is het zo dat als men inziet dat solidariteit bestaat, men – en ik denk in eerste instantie aan politici, aan politieke partijen – dan ook op die solidariteit beroep zal durven doen.

Het in-de-wereld-zijn

Mijn uiteenzetting zal eerder beschrijvend van aard zijn. Wel moet ik erop wijzen dat we een zekere aanloop moeten nemen. Pas vanaf het onderdeel: 'De andere in mijn wereld', komen de menselijke verhoudingen expliciet aan bod, hoewel we reeds in het voorafgaande onderdeel: 'De eindigheid in onze gerichtheid op het externe', nauwelijks hebben kunnen vermijden de andere mens 'in te schakelen'².

Het is essentieel voor de mens om op het externe – op dat wat hij zelf niet is – gericht te zijn, om niet zonder dit externe te kunnen bestaan, om zich in wat zich als zijn wereld aandient 'waar te maken', en om zich alleen zo te kunnen realiseren. Dat is een uitgangspositie. De mens is een in-de-wereld-zijn, *être au monde*, zegt Merleau-Ponty, *In-der-Welt-sein*, zegt Heidegger. Hij is dit als een bewust wezen dat kent en dat gevoelig is (Bewustzijn en gevoeligheid zijn constitutief voor het mens-zijn; geen mens zonder bewustzijn, geen mens zonder gevoel, heb ik in *Mens tegenover mens* geschreven.). Het dier is in die zin wereldloos. Geluk of genot, het goede leven, spelen zich in zekere zin buiten ons af. Genieten is bijvoorbeeld door dit externe bepaald. Genot en geluk zijn geen louter innerlijke gevoelstoestanden. We zouden zelfs kunnen zeggen dat ze zich als het ware 'op' of 'in' de dingen bevinden. Dat is reeds fundamenteel eindigheid. Genot en geluk zijn onverbrekelijk met de realiteit verbonden. Ik geloof dat dit in overeenstemming is met wat Martha Nussbaum over emoties zegt.³ 'Emoties', zo luidt haar cognitief-evaluatieve standpunt, "impliceren een oordeel over belangrijke zaken, een oordeel, dat, doordat we een extern object belangrijk achten voor ons welzijn, een erkenning betekent van onze behoefte en onvolledigheid tegenover delen van de wereld die we niet volledig beheersen." Emoties zijn op een object gericht, dit object is een intentioneel object, wat "betekent dat het in de emotie meespeelt in de rol die het in de visie of interpretatie van de desbetreffende persoon heeft." De bedoelde gerichtheid is "een inwendige kwestie die neerkomt op een bepaalde zienswijze." Emoties – zoals verdriet, angst, wanhoop, schaamte, walging, afgunst woede, medeleven, liefde, vreugde, hoop, dankbaarheid, jaloezie, schuldgevoel – zijn geen stemmingen, want die zijn objectloos (zoals ergernis). Het zijn ook geen driften zoals honger of dorst. Het zijn evenmin blinde krachten. Het hier bedoelde intentionele slaat mijns inziens op alle gevoelens, ook op pijn, honger, dorst. Pijn in je grote teen is iets belachelijks vergeleken met pijn in de hartstreek – ook als men zou kunnen meten dat ze beide in feite dezelfde intensiteit bezitten. Pijn is de pijn

‘van’ een mensenleven. De pijn die men in het laboratorium meet, is uit dit leven losgerukt. Zij is een abstractie – je kan wel proberen, en daar ook enigszins in slagen, om je zo abstract te gedragen (alleen te letten op je gevoel, en datgene waarop dat gevoel slaat ‘weg te denken’).

Deze bewering slaat ook op de behoeftebevrediging, die – althans in bepaalde aspecten – ‘wereldloos’ lijkt te zijn. Waarmee ik niet bedoel dat we niet met ‘stukken’ wereld onze honger of dorst stillen. Wel dat deze stukken wereld ‘in ons’, als een stuk van onszelf geworden, verdwijnen. Maar de link met de wereld blijft niettemin bestaan als we ons realiseren dat de bevrediging van deze behoeften een genot is. En wat we genieten blijft met het externe verband houden: we genieten soepgenot, wijngenot, enzovoort, ook al lossen de soep en de wijn zich in ons op. Laat het dan zelfs zo zijn dat deze behoeften telkens weer oprijzen, om telkens weer, in genot, bevredigd te worden! En trouwens, er zijn anders geaarde behoeften dan deze aan voedsel en drank. De behoefte aan de veiligheid van een huis, aan de warmte en het comfort van kleding zijn, en blijven de eenheid, de verstrengeling, van ons lichaam met externe dingen. We genieten verder ook van de schoonheid van het huis, van een landschap, van een stad, enzovoort.

De mens: een open perspectief

In het voorgaande veronderstelden we in feite reeds dat de mens een *perspectief* op de wereld is. De mens is er niet in opgesloten – zoals het dier dat in hoge mate is. En hier wortelt zijn verbondenheid met anderen, zijn interesse voor anderen. De mens is een *open perspectief*, hij is niet tot zijn vitaal, rechtstreeks op de dingen gericht, perspectief beperkt (bijvoorbeeld in het zoeken naar voedsel om zijn honger te stillen). Hij kan zijn perspectief omdraaien, hij kan het perspectief van een ander innemen. De mens kan zich verplaatsen, in de dingen, en wat vooral belangrijk is, in de andere mensen. Dat heeft de implicatie dat de mens – en het betreft iets constitutiefs – een zeker begrip kan opbrengen voor de (eigenheid van de) andere, in staat is tot meevoelen, tot meeleven. We zijn in staat mee te lijden als we iemand anders zien lijden. Als we iemand van de kou zien rillen, dan rillen we in een zekere zin mee, ook als we het daardoor niet echt koud krijgen. We *voelen* en *beseffen* dat de andere het koud heeft (in feite is gevoel besef, en is besef gevoel, zoals hierboven bij de verwijzing naar de intentionaliteit van gevoelens, van emoties, reeds bleek). Natuurlijk moet er hiervoor een aanknopingspunt zijn; zo moeten we zelf ooit kou ervaren hebben. En dat impliceert dat mensen die bijvoorbeeld nooit armoede ervaren hebben, of misschien zelfs nooit armoede gezien hebben, voor de ellende van anderen min of meer ongevoelig kunnen blijven. Maar bedenken we toch dat iedereen armoede kan meevoelen voor zover hij/zij ‘spontaan’ een analogie tot stand kan

brenge met wat hij/zij ooit zelf aan den lijve als honger, of dorst, kou, of hitte, enzovoort ondervonden heeft. Want in feite zijn wij, zoals ik al zei, *in de grond van de zaak* allemaal gelijk, in die zin dat we minstens *impliciet* weten waar het in het menselijke leven om draait, wat een menselijk (behoefstig, eindig) leven is. Om met Merleau-Ponty te spreken: we hebben "l'idée d'autrui" in ons "comme d'un centre de perspectives".⁴ Wat impliceert dat we op voet van gelijkheid met de andere staan (*de plain-pied*, zegt Merleau-Ponty) maar dat we ook de andere als 'een der onzen' beschouwen.

Het is belangrijk hier op te merken dat het bezit van een open perspectief nog helemaal niet betekent dat we daardoor reeds 'morele wezens' zouden zijn. Om het brutaal te zeggen: de folteraar beseft de pijn die hij zijn slachtoffer toebrengt, hij verplaatst zich dus in de andere, niet om de pijn van de andere mee te beleven, maar integendeel om die pijn als het ware te 'genieten'. Het open perspectief is ook hier bestaansconditie. Het goede leven, dat moraliteit insluit, veronderstelt nog iets anders. Feuerbach spreekt van een *Glückseligkeitstrieb*, een streven naar geluk, dat voor hem trouwens de oerdrift, de drift aller driften is. Maar ook deze geluksdrift moeten we nog nader bepalen – zoals straks zal gebeuren.

De wereld is er 'voor mij'

De idee dat deze wereld er 'voor mij' is, zal wel niet direct op tegenstand stuiten – althans niet zolang we onze relatie tot de andere mensen buiten beschouwing laten. Laat mij hier toch opmerken dat dit 'voor mij' zijn alleen maar lijkt neer te komen op een of andere vorm van egoïsme of zelfbetrokkenheid. Het in-de-wereld-zijn is mijn in-de-wereld-zijn. Vertrekken we dus van het feit dat de wereld er voor mij is. De dingen, de andere mensen (ik kan ze hier niet onvermeld laten en zo direct zal dat nogmaals moeten) zijn van mij, ik ben het 'centrum'. Het is 'in' en 'via' dit externe, via deze wereld, dat ik kan hopen van mijn leven iets terecht te brengen. Wat betekent een goed leven te hebben, gelukkig te zijn (de geluksdrift dus te realiseren).

Dat ik de wereld voor mij noem, zo heb ik in mijn *Mens tegenover mens* gezegd, is een soort 'antropocentrisme', analoog aan het feit dat de gehele werkelijkheid het correlaat is van de mensheid. In de natuur zonder de mens, of in abstractie van de mens, is niets nuttig, maar ook niets nutteloos, niets mooi of ook lelijk, niets goed of slecht, belangrijk of onbelangrijk, waardevol of waardeloos. De waarden, de normen, de doeleinden ontspringen in de mens, uit de mens, door de mens, zij het ook dat ze fundamenteel met zijn constitutie, met zijn oorsprong, meegegeven zijn. En dat betekent dat in eerste instantie alles voor mij, in functie van mij nuttig of nutteloos, goed of slecht, mooi of lelijk,

belangrijk of onbelangrijk, waardevol of waardeloos is. De mens is dus de bron, de oorsprong, van alle waardering.

De eindigheid in onze gerichtheid op het externe

Maar de mens is eindig. Ik ben, zo hebben we begrepen, een in-de-wereld-zijn of een aan-de-wereld-zijn, ik ben op het externe aangewezen. In feite maak ik mezelf waar *in dit externe*, ik vervul in grote mate mijn leven buiten mij, in de dingen, in de wereld. Ik ben mens via (in, met) *het externe*. Ik ben een bundel vermogens of eigenschappen – en die ‘bestaan’ in zekere zin in functie van de dingen (en van de anderen). Ik ben een wereld, die mijn wereld is. Ik wil een wereld waarin (ook reeds) de dingen degelijk, goed zijn, beantwoorden aan de doeleinden waarvoor ze er zijn. Ludwig Feuerbach zegt het in zijn *Tagebuch* uit 1834-1836 als volgt: “Ohne Gegenstandist der Mensch nichts”, zonder object is de mens niets. En hij gaat verder: “Het is nog beter het meest futiele, onwaardigste object met liefde te omvatten dan zich liefdeloos in zijn eigen zelf op te sluiten. Maar pas het object van de ware liefde ontwikkelt en openbaart het ware wezen van de mens.” En het is verhelderend hier een merkwaardig analoge passage uit Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (“Was bedeuten asketische Ideale”, eerste paragraaf en laatste paragraaf) aan te halen. De mens “... heeft een doel nodig, – en hij wil nog liever het niets dan niet te willen.” Dat is een analoge passage maar ook een antipode.

Ik spreek van *voltooiing*, *vervulling* – die wat betreft enkele basisbehoeften steeds opnieuw te beginnen is, maar over het geheel eigenlijk *open*, onafgesloten blijft, verder wil, tot de dood voor de definitieve afsluiting zorgt. Dat gaat via dingen, via andere mensen. De mens is een levensloop, tussen geboorte en dood, hij is een verhaal dat hij moet invullen, waarmee hij zich identificeert. Ik heb in mijn werk Plato’s beeld aangehaald van de oorspronkelijk in tweeën gesneden mens, de ene kant man, de andere kant vrouw, op zoektocht naar elkaar, om pas verenigd, vervuld mens te zijn. Dat is niet zo slecht gezien – als men zich tenminste ver houdt van de absolutistische verzuchtingen die Plato eraan verbindt. De relatie tussen man en vrouw is inderdaad een vereniging waarin zij elk *voor zich* (maar toch samen) hun leven maken. Of althans een stuk van hun leven, want een leven bestaat uit nog andere belangrijke dingen, denk aan het belang van de arbeid voor een mens.

Deze vervulling *buiten mij* heeft niets van zelfopoffering, zelfuitwissing, en ze is ook niet de *onmogelijke* poging tot vervulling die Plato bedoelt. Ik denk hier bij zelfopoffering ook aan het zich verliezen in de dingen, in een werk bijvoorbeeld. Dat is natuurlijk geen zelfuitwissing, want de mens *vervult* zich precies in dit externe. Ik voltooi mezelf door dingen te voltooien.

De andere in mijn wereld

Waarom zou het met (de voltooiing van) de andere mensen anders zijn? “De wereld is er voor mij. Maar als voor mij is zij tegelijk buiten mij. Mijn voltooiing is daarom eveneens buiten mij. Dat kan alleen betekenen dat ik mezelf enkel kan vervullen, door dingen en andere mensen te voltooien. Immers, ik ben dit externe, en ik wil mezelf vervullen. Het zou inderdaad vreemd zijn als deze vervulling vóór de andere(n) halt zou houden.”⁵

Ik bedoel hiermee meer dan dat ik de andere mensen nodig heb voor de bevrediging van mijn behoeften (wat evident is, gezien ook op dit vlak mijn afhankelijkheid en eindigheid). Ik heb ze inderdaad nog voor iets anders nodig. Ik stel belang in de anderen (of althans in een aantal van hen) voor wat ze zijn en doen. En ik vul er als het ware mijn leven mee op, ik vervul het zo voor een stuk. Mijn eindigheid reikt verder dan mijn nood aan hulp, aan inbreng van anderen, ter wille van mijn ‘(materiële) goede leven’. Ik kan slechts ‘volledig’ mens zijn als ik dat met het andere, en met de anderen kan zijn. Ik ‘ben’ in die zin mijn werk, mijn omgeving, mijn huis, mijn kinderen, mijn gezin, mijn vrienden, mijn streek, mijn land, mijn volk, en zelfs de mensheid. Ik identificeer me met deze dingen, met een aantal anderen, en in abstracto misschien met de gehele mensheid. Dat is een tweevoudige identificatie: enerzijds vat ik de andere als een *alter ego*, anderzijds lijf ik hem als het ware in, wordt hij een deel van mijn leven. Zo vervul ik mijn leven, dat anders onaf, onvervuld, ‘onvolledig’ blijft.

Er heerst hier (eventueel) wederkerigheid

Wat voor mij geldt, geldt natuurlijk ook voor de anderen. Keren we even terug naar de behoeftebevrediging die allerlei dingen vereist die zich ‘in’ de wereld bevinden: voedsel, behuizing, kleding, enzovoort. Dat zijn dingen die er heel duidelijk ‘voor mij’ zijn. Mijn voltooiing impliceert alleszins dat ik mij in het leven handhaaf als een wezen dat steeds opnieuw zijn materiële behoeften kan bevredigen. Zeggen we maar: een wezen dat dit leven kan genieten. Maar ook voor de andere is zijn wereld ‘voor hem’, ook hij wil het goede leven. (Maar voegen we hier toe dat wij beiden, ik en jij, heel zeker van elkaar nog meer willen: erkenning, waardering, liefde, vriendschap).

Maar kan mijn afhankelijkheid van de anderen met het oog op mijn behoeftebevrediging iets anders betekenen dan dat ik hen uitbuit, dan dat ik ze als mijn middelen gebruik (misbruik)? En is dat niet ook de verhouding van de anderen tot mezelf? Een impasse? Kan ik iets anders zijn dan ‘zelfzuchtig’ (wat mijn goede leven betreft)? En, wat hier onbesproken blijft, wat mijn verlangen naar waardering en erkenning betreft, kan ik iets anders zijn dan ‘zelfbetrokken’?

Als, zoals ik het beschreven heb, het zo is dat ik voor de vervulling van mijn leven de vervulling van het leven van een andere, van een aantal anderen, nodig heb, en als dat ook voor die andere(n) ten overstaan van mij geldt, dan ben ik, dan ben jij (zelfs maar al te graag) *bereid*, om niet te zeggen *erop uit*, voor de belangen van de ander(en) op te komen, voor die andere(n) 'iets te doen'. We staan daarom niet noodzakelijk diametraal tegenover elkaar. Ik kan het dus 'riskeren' mijn vriend een dienst te vragen, voor zover ik er op kan vertrouwen dat mijn vriend zich met mij identificeert. Dat hij zijn eigen leven als het ware bevorderd ziet in de bevordering van het mijne. Als mijn vrouw graag voor mij (tegelijk voor ons) het eten bereidt, dan moet ik niet vrezen dat zij daarin mijn slaaf, mijn instrument, mijn middel, is. Althans als ik kan geloven dat zij van mij houdt. Wat ik hier schets, is natuurlijk een existentiële mogelijkheid – die echter in zeker opzicht ook wel steeds een stukje *werkelijkheid* is. Natuurlijk dat de beschreven wederzijdsheid misschien meestal nogal 'onzuiver' is. Het betekent ook niet dat er geen geperverteerde verhoudingen bestaan.

'In de praktijk' veronderstellen evenwichtige, wederkerige – en dat zijn goede of leefbare verhoudingen – regelingen en doseringen. Men moet water bij de wijn doen. Goede verhoudingen zijn in die zin een soort gelukkige *ruil*. De uitwisseling betreft hoofdzakelijk twee essentiële 'domeinen': datgene wat met mijn *materieel* goede leven te maken, heeft tegenover wat we het domein van de vrijheid zouden kunnen noemen. Dat laatste omvat erkenning, waardering, liefde. En wat voor mij geldt, geldt natuurlijk voor jou. Zo veronderstellen goede relaties dat ik de andere in zijn vrijheid en met zijn verlangen naar een goed materieel leven erken. Dat staat enigszins op gespannen voet met mijn eigen behoeftebevrediging en met mijn eigen vrijheid. Als ik de andere in mijn leven wil, vraagt dat om inperking van *mijn* streven naar een onbegrensd materieel bestaan. Minstens zo dat ik voor de andere inspanningen moet leveren die mijn inzet voor mijn eigen behoeftebevrediging inkrimpen of toch een reductie van mijn materiële goede leven impliceren. Het vereist eveneens een inperking van mijn vrijheid, van mijn drang naar autonomie, vermits ik met de vrijheid en de autonomie van de andere rekening moet houden. Maar moet ik dat als dramatisch ervaren? Want per slot van rekening bevorder ik door de bevordering van het leven van de andere mijn eigen leven. En merken we ook op dat de mens niet terugschrikt voor inspanningen, voor 'ascese' om met Nietzsche te spreken. Als hij tenminste, om nogmaals naar Nietzsche te verwijzen, een doel heeft! En het is onontkoombaar: elk doel veronderstelt middelen en middelen zijn hoe dan ook een last, een inspanning. Maar de mens die een doel voor ogen heeft, *wil* daarvoor ook de middelen – althans als die middelen de realisatie van andere doeleinden die hij ook heeft, niet verijdelen.⁶

Letten we er op dat feitelijk een en ander aan *verschuiving* toe kan zijn in de zin van een *meer* of van een *min* van het ene of van het andere. Wat wel niet kan, is dat ofwel vrijheid ofwel het materiële genieten van het leven vernietigd

wordt – zowel bij mij als bij de andere(n). Maar er is hoe dan ook *dosering* vereist.

Constitutieve spanning

In de context van de menselijke verhoudingen betekent *eindigheid* hoofdzakelijk *conflictualiteit* – die we impliciet reeds in het bovenstaande voortdurend ‘aan het werk’ gezet hebben. Een goed, leefbaar, zinvol leven betekent dan deze *conflictualiteit* aanvaarden. De niet-aanvaarding leidt tot de pervertering ervan. Conflictualiteit is wezenlijk *constitutieve spanning*. Hoewel deze spanning reeds in mijn relatie tot de externe dingen een feit is, voel ik ze toch sterker aan in mijn relatie tot de andere mensen. In mijn voltooiing, hebben we gezegd, ben ik immers *afhankelijk* van het *externe*.

Lichten we die spanning nog even verder toe. Ik ben mijn externe, heb ik gezegd. Maar dat is *ambivalent*. Want ik ben de dingen (en een aantal andere mensen), maar ik ben ze tegelijk ook niet. Ik val er namelijk niet mee samen. “Ik ben in een zekere zin mijn vrouw, mijn kinderen, mijn vaderland, mijn werk, maar tegelijk onderscheid ik me ervan.”⁷ In mijn *Mens tegenover mens* gaf ik het voorbeeld van de opvoeding, met de paradox dat de ouders hun kind zo moeten opvoeden dat het kind hen kan verlaten en verder van de verhouding leraar-leerling die van dezelfde aard is. Maar in feite is hier alles voorbeeld. De hier bedoelde spanningsverhouding is zonder meer constitutief voor onze relatie met het externe in al zijn vormen.

Het engagement individueel en historisch bepaald

De idee van wederkerigheid en dosering kan nog het volgende vervolg krijgen, met de vraag: vanuit het *voor mij zijn* van de wereld ben ik op de anderen betrokken – maar in welke mate ben ik tot dit engagement bereid? Het is duidelijk dat er zich graden van betrokkenheid zullen voordoen. Denken we alleen reeds aan het feit dat er zeer persoonlijke, maar ook zeer anonieme verhoudingen bestaan.

De betrokkenheid kan zeer impulsief en zeer emotioneel – en in die zin heel direct – zijn. Iemand springt een drenkeling achterna (wat weliswaar alleen zal gebeuren onder de voorwaarde dat hij zich in staat weet hulp te bieden, dat hij zich een goed zwemmer weet of waant). Een bedelaar berokkent mij pijn (hoewel het ook afkeer kan zijn), wat nog niet betekent dat ik hem een aalmoes toesteek, want ik kan, om diverse redenen, mijn gebaar van steun afremmen. Dit soort op de ervaring van pijn en ellende gebaseerde betrokkenheid is eerder negatief bepaald. *Positief* wordt ze als de andere in een grotere mate *voor mij* kan

bestaan, in een meer *inhoudelijke* en meer *concrete* zin *mijn zaak* kan worden. Niet alleen het lijden zien en het doen ophouden, maar bijdragen tot de bloei van het leven van de anderen!

Er is nog een ander *meer of min*. Deze is *historisch* bepaald: het zich op het externe betrekken strekt zich niet in alle samenlevingen even ver uit. Zo beperkte de wereld van de Homerische helden zich tot hun *oikos* en in vele samenlevingen reikt hij niet verder dan tot de grenzen van de clan of de stam. In de klassieke Griekse wereld waren de vreemdelingen, de barbaren, de slaven en de vrouwen van deelname aan het publieke leven uitgesloten. Maar het *engagement*, de *betrokkenheid*, is ook een *individuele* aangelegenheid. Hoe men tot de uitbreiding van de *wereld* komt, is een probleem dat zich steeds opnieuw, voor ieder individu, stelt. Hoe krijgt men de mensen ertoe zich te engageren en niet alleen maar met de onmiddellijke vervulling van hun eigen materiële behoeften begaan te zijn? Misschien door ze erop te wijzen dat ze *winnen* bij werelduitbreiding, of omgekeerd gezegd: dat ze veel *verliezen* als ze *terugschrikken* voor de afhankelijkheid, voor de druk en de weerstand waarin ze terecht komen als ze de anderen in hun wereld opnemen. Het is duidelijk dat hier een en ander verregaand onbepaalbaar, onvatbaar is. Misschien verkies ik een heel enge wereld en slaat mijn inzet op slechts heel weinig mensen. Sommigen daarentegen halen ver uit, nemen het risico zich bloot te geven, 'durven' zich afhankelijk opstellen. Dat is ieders vrije zaak. Dat impliceert dat men enkel (maar dan ook wel) kan aanmoedigen, motiveren. Een implicatie is dat we de *inperking* van engagement – om welke redenen ook: zwakte, moeheid, ziekte, ouderdom, enzovoort – op zich nog niet 'zelfgenoegzaam' moeten noemen. "Wie sober wil leven, omdat hij verkiest de *inspanningen* voor een opulent leven te mijden, is nog niet zelfgenoegzaam. Want zijn keuze moet niet inhouden dat zijn verhouding tot de dingen, tot de andere mensen, tot zichzelf, tot de eigen dood, geperverteerd of afgebroken wordt. Hij hoeft niemand te schaden en zijn relaties tot de dingen en tot de andere mensen kunnen *natuurlijk* blijven – hoewel ze erdoor inkrimpen. Hij houdt zich alleen *klein*. De dingen, de andere mensen, blijven op hun plaats en verliezen hun eigen aard niet noch hun natuurlijke onderlinge relaties."⁸ Wie "zich in zijn kleine wereldje opsluit, kan men echter alleen maar terechtwijzen als hij op een onwederkerige manier op de anderen beroep doet."

Cruciaal bij dit alles is de houding die men tegenover de menselijke eindigheid aanneemt. "Hoe ver mijn engagement reikt, hangt af van mijn houding tegenover het *conflict* dat met mijn relatie tot de andere constitutief meegegeven is. De vraag is dan in welke mate ik *conflicten* weet te aanvaarden, te verwerken, te assumeren."⁹

Narcisme

Is het nodig er op te wijzen dat als we menen dat de wereld (dus de anderen of toch enkele anderen) er *voor mij* is, dat geen narcisme is? Het punt immers is dat de narcist zijn afhankelijkheid, zijn nood aan iemand anders, *ontkent*, terwijl het realiseren van *mijn zaak* integendeel het steunen op de anderen insluit. Mijn zaak wordt pas werkelijk als de zaak van de anderen, als in zekere zin die anderen. Dat is de genoemde *betrokkenheid* op anderen. De narcist is in principe *zelfbetrokken*. Wel is het zo dat de narcist, of ruimer gedefinieerd, de zelfgenoegzame, ter wille van zijn zelfbetrokkenheid tot een en ander bereid is. Denken we aan de Griekse *megalopsychos*, de grootmoedige schenker, zoals Aristoteles die – met grote bewondering – schetst. Hij spant zich in voor de mensen, hij geeft overvloedig. Of denken we aan de Griekse *evergeet*, weldoener (van *euergetein*, goed doen). Hij bouwt eventueel tempels en monumenten – om in de herinnering te blijven bestaan. Hij is evenwel op geen enkele manier begaan met wat het nut, of het belang voor de samenleving zou kunnen zijn van wat hij schenkt. Denken we aan de door Freud beschreven narcistische vrouw¹⁰ die zich bemind wil weten, ze zal daar eventueel de nodige toenadering voor over hebben, maar dat betekent geenszins dat ze van haar bewonderaar houdt ('hou van mij, maar ik hou daarom nog niet van jou'). Narcistische liefde kan zelfs wederkerig zijn, de ene gaat in op de avances van andere, terwijl toch niemand van de andere houdt.

Liefde

Liefde is een relatie *binnen* de fundamentele en allesomvattende verhouding van de mens tot de realiteit die er, als wereld, *voor mij* is. Liefde is die relatie van het *voor mij* zijn waarbij ik tot de voltooiing van het leven van de andere wens bij te dragen (en effectief bijdraag). Men zal bij liefde wel in eerste instantie aan de 'geslachtelijke liefde', *Geschlechtsliebe*, zoals Feuerbach zegt, denken. Maar liefde kent natuurlijk verschillende vormen: ouderliefde, vriendschap, en waarom niet ook zelfs 'liefde tot de mensheid'. Wat ons trouwens interesseert, is wat aan al deze vormen gemeenschappelijk is, en we zijn geneigd hierbij dan gewoon van 'solidariteit' te spreken.

Seks of liefde. Liefde met een seksuele inslag heeft wezenlijk met 'ons beider' lichaam te maken. De seksuele gedraging, het zoeken van lichamelijk genot, lijkt hierbij vergelijkbaar te zijn met het genieten van spijs en drank. Maar men zal toch denken dat liefde meer inhoudt. Men kan evenwel in zo'n relatie er enkel en alleen op uit zijn seksueel genot te ervaren – dat hiervoor een andere nodig is, is dan enkel bezwarend, men beschouwt de andere alleen als noodzakelijk middel, of werktuig. Men kan dat wederzijds zo zien. Wat hier

ontbreekt, is *betrokkenheid* op de andere. En dat kan voor beide partijen zo zijn. Deze louter instrumentele relatie kan zelfs een vast patroon worden. Liefde echter (die die naam waard is) houdt in dat men elkaar in het eigen leven 'binnentrekt', dat men samen een leven maakt. Natuurlijk is het seksuele belangrijk – in een liefdesverhouding is er evenwel betrokkenheid op het genot *van de andere*. Maar dat sluit het eigen lichamelijke genieten niet uit. Het is de verhouding die we reeds besproken hebben: ik kan het riskeren de andere uit te nodigen mij genot te bezorgen, omdat die andere op mij betrokken is, in identificatie met mij, omdat hij zo zijn eigen leven tot vervulling brengt. En natuurlijk betreft iets dergelijks mijzelf. Rudolf Boehm¹¹, in een bespreking van het destijds furore makende boek van Anja Meulenbelt, *De schaamte voorbij*, duidt mooi aan waarop het in liefde, die meer is dan enkel een seksuele verhouding, aankomt. Het gaat over de symbolische betekenis die ... het ontbijt krijgt. "Het probleem van een seksuele verhouding kan samengevat worden in de eenvoudige vraag of de man met wie een vrouw naar bed gaat tot in de morgen blijft om met haar te ontbijten en hoe hij en zij zich daarbij gedragen."

Ouderliefde. Wat impliceert *ouderliefde*? Kan men het *liefde* noemen als ouders hun kinderen enkel als hun verlengstukken, als hun bezit, beschouwen (hoe intens hun gevoel daarbij ook mag zijn, bijvoorbeeld in die zin dat het lijkt alsof 'ze alles voor hun kinderen over hebben')? Verschilt dit zo van het bezit van een huis, van rijkdommen allerhande? Liefde is natuurlijk een vorm van bezit, als men *bezit* interpreteert als 'voor mij zijn'. Hoe liefdeloos, of milder gezegd, hoe gering, de liefde kan zijn die ze voor hun kinderen voelen, kan blijken als je ziet hoe ze hun kinderen nauwelijks opvoeden, daar geen tijd voor over hebben, maar ze dan eventueel met allerlei speelgoed overstelpen (misschien uit schuldgevoel). Maar liefde kan misschien ook weinig liefdevol zijn *ondanks* overvloedige contacten – als namelijk de verhouding al te narcistisch blijft, het kind moet immers ook een eigen leven kunnen leiden. Maar nuanceren we hier door toe te geven dat in vele gevallen niet bijzonder duidelijk uit te maken zal zijn wat feitelijk aan de hand is. Misschien gaat vaak, in een bepaalde dosering, de hier bedoelde zelfbetrokkenheid met een zekere dosis echte liefde samen. En vergeten we ook niet dat *inzicht* meespeelt in wat te doen of te laten valt, inzicht dat niet altijd gemakkelijk te verkrijgen is. Opvoeding is een kennis en een kunst en zelfs echte liefde kan die (alleszins in een bepaalde mate) ontberen. Liefde voor de kinderen veronderstelt zelfs een zekere strengheid (alleszins tegenover zichzelf), de opvoeding vereist dat men grenzen aangeeft, dat men kan bevelen – wat alles voor pa of ma zelf als pijnlijk ondervonden kan worden. De paradox is dat een 'meegaande' houding, antiautoritair, zoals men zegt, het gevaar inhoudt van de kinderen liefdeloze kringen te maken, terwijl 'strenge' ouders, omgekeerd, op de liefde van de kinderen kunnen rekenen. Kinderen weten zich best *bemind* en zijn tot wederliefde in staat, als ze ondervinden dat de ouders met hun opvoeding begaan

zijn. Natuurlijk bedoel ik hier niet gezag op zich, kadaverdiscipline, maar veeleer 'liefdevol gezag', gezag gepaard met inzicht in datgene wat met dit gezag bereikt moet worden.

Wat ik hier over ouders zeg, gaat ook op voor leraars (en voor wie niet nog allemaal). Leerlingen weten een strenge leraar (maar 'liefdevol streng') te waarderen, ondanks de schijn van het tegendeel (de wanordelijke klas van een leraar zonder gezag lijkt zo'n leuk iets te zijn) omdat zo de voorwaarde vervuld is onder dewelke men het doel van het onderwijs, kennis en vorming, kan realiseren (en het is onzin te menen dat de leerlingen niet achter dit doel zouden staan). "Wanneer ouderen geen eisen stellen aan jongeren maken zij het die jongeren bijna onmogelijk volwassen te worden", zegt Christopher Lasch.¹²

Feitelijke eindigheid

Wat in mijn boeken in zekere mate 'onthematisch' gebleven is, is het feit dat eindigheid niet altijd in een tegenstelling tot *oneindigheid* (of tot een of andere vorm van *absoluutheid*) hoeft te staan. Er bestaan *feitelijke conflicten* die niet aan de loochening van de *condition humaine* ontspringen. Wat liefde betreft, heb ik daar toch wel in mijn *Op de vlucht voor de eindigheid* op gewezen door naar het mooie boekje van J. Armstrong te verwijzen.¹³ Laat mij hier enkele gedachten uit dit werkje aanhalen. Het gaat om de wederzijdse aanvaarding van de eigen gebreken en onvolkomenheden. Armstrong wijst op de onvermijdelijke onvolmaakte opvoeding die we gekregen hebben, oorsprong van de ambivalente gevoelens die we tegenover onze ouders hadden – wat onvermijdelijk doorwerkt in de relaties die we in het latere leven hebben, iets waar ook Martha Nussbaum ons op attent maakt.¹⁴ Armstrong, zouden we kunnen zeggen, belicht de onvermijdelijke schaduwkant van ons bestaan. Ook deze behoort tot het eindige menselijke bestaan.

Echte liefde is blijvende liefde (anders dan de passionele liefde, of dan de verliefdheid, die voorbijgaan). Ze is een liefde die niet kan blijven bestaan als men elkaars eindigheid, elkaars beperktheden niet incalculeert. Vandaar: "[...] om langdurig van iemand te houden moet je je op diverse manieren aan de andere aanpassen; het betekent dat je bepaalde eisen opschort, andere houdingen aanleert en andere prioriteiten accepteert." "Het bij elkaar passen is [...] een verdienste van de liefde, en geen voorwaarde ervoor."¹⁵ "Aan de ene kant is het naïef om de vernietigende kracht van uiteenlopende smaken, behoeften en interesses te veronachtzamen. Maar aan de andere kant is het een vergissing om hieruit af te leiden dat het vermijden van een dergelijk conflict gelijkstaat aan het vinden van liefde. Er bestaat, als je er goed over nadenkt, niet zoiets als volledig bij elkaar passen. Dus moeten alle relaties zich aanpassen aan een zekere mate van 'niet bij elkaar passen'. Een van de belangrijkste kwesties die we moeten

oplossen, is dus hoe de liefde kan bloeien ondanks het feit dat we niet volledig bij elkaar passen.”¹⁶

“Liefde kan [...] nooit het samenkomen van twee volmaakt overeenkomstige wezens zijn.”¹⁷ Een volwassen liefdevolle relatie zonder negatieve aspecten is niet mogelijk. Wie denkt dat hij hieraan ontsnapt, zegt Armstrong,¹⁸ bedriegt zichzelf, en dit vermijden of willen verdringen van negatieve gevoelens zal uiteindelijk ook aan het licht komen. Dat heeft implicaties voor wat we onze verwachtingshorizon kunnen noemen.¹⁹ Als we inzien dat ambivalente gevoelens onvermijdelijk zijn – “en daadwerkelijk deel uitmaken van de liefde – dan worden ze in mindere mate een reden om het op te geven. En uiteraard geldt hetzelfde voor ons gevoel voor degenen die we liefhebben.”

Voor Armstrong is liefde iets dat moet *groeien*. “Het punt is dat je zelfs binnen een goede relatie voortdurend kwetsuren en teleurstellingen oploopt die moeten worden overwonnen, wil de liefde overleven; juist het overwinnen daarvan is groei en ontwikkeling van de liefde. Daarom is het zo belangrijk om een visie op de liefde te hebben die de problemen niet ziet als het einde van de liefde, niet als een teken dat de liefde voorbij is, maar als de basis waarop ze functioneert.”²⁰ “Een vergevende houding tegenover de ander vormt zodoende een essentieel onderdeel van de liefde [...] Vergevingsgezindheid is gebaseerd op het gezichtspunt van waaruit hun handelingen of woorden veeleer kunnen worden beschouwd als uitingen van hun eigen lijden dan als kwaadaardigheid. Daardoor kan de liefhebbende visie een gemene opmerking beschouwen als een teken van kwetsbaarheid van die ander, als een teken van zwakte. In die visie roept die handeling minder op tot wraak of verdediging dan tot medelijden [...] De kern van deze kijk op de liefde is het idee dat de liefhebbende persoon evenzeer behoefte heeft aan dit soort reacties. Dergelijke liefde is gebaseerd op het geloof dat ik ook behoefte heb aan vergeving van de ander en dat ik daarom bereid ben te vergeven.”²¹ Dat pas is volwassen liefde²²

Eigenbelang of onbaatzuchtigheid?

Leefbare of *goede* menselijke verhoudingen, hebben we betoogd, zijn onmogelijk te begrijpen als we ze niet duiden tegen de achtergrond van de menselijke *eindigheid*. Als de mens geen *nood* aan de andere zou hebben, zou hij in de andere enkel en alleen een rivaal, een mededinger in de strijd om de macht of om het eigenbelang kunnen zien – inderdaad een zeer gangbare visie op de mens. Als een bepaalde traditie op de idee van de mens als machtswezen reageert, moet ze daarom op onbegrijpelijke wijze het eigenbelang tegen een wereldvreemde onbaatzuchtigheid afzetten. Ik lijk me voor de andere te moeten *opofferen*. Laat mij hier nog enkel verwijzen naar een recente stellingname, die

van Luc Ferry. Ik zie hier voorbij aan de eeuwenoude opvatting dat moraliteit als het ware van buiten uit op de mens afkomt (niet zo, bij Luc Ferry), als God die de mens gebiedt 'onbaatzuchtig' te zijn, of als de een of de andere Wet of externe macht die de mens als het ware tot onbaatzuchtigheid dwingt. Heteronome moraal in ieder geval – waarover we toch niet te lichtvaardig mogen oordelen, want ook al hebben we in ons een zeker gevoel voor de anderen, het vlees is zwak. De geluksdrift is wel sterk, maar het element 'gerichtheid op het geluk van de andere' is daarin eerder zwak. Om die redenen kunnen we de Wet, de plicht, de geboden maar beter opvatten als aansporingen (die ze waren, of nog steeds zijn) om datgene te doen en te zijn waarvan we wel weten – hoewel we dat als het ware voor onszelf verborgen kunnen houden – dat het ons leven een zin verleent. Het is het naar buiten verplaatste freudiaanse Ik dat zich een voorstelling heeft gemaakt en geïncorporeerd van wat we *moeten* zijn en doen.

Maar bekijken we heel even wat Luc Ferry ons zegt²³. Luc Ferry voelt zich omwille van zijn onmacht om te begrijpen dat de mens zich via andere mensen voltooit (en misschien ook omwille van zijn onvermogen om de eindigheid daarbij in te schakelen) verplicht op een sacrale dimensie beroep te doen. Zo spreekt hij van offer, van zelfopoffering, van *don de soi* van de ouders ten overstaan van de kinderen (en ook van humanitaire actie die getuigt van solidariteit voor de gehele mensheid)²⁴. Dat is mysterieus, enigmatisch, zegt Ferry. Alsof, zeggen wij, deze zelfopoffering pure zelfopoffering zou zijn! Beoogt de zorg voor de eigen kinderen, en zelfs voor de mensheid in haar geheel, dan niet de eigen levensvervulling? Trouwens, wat is het probleem met deze opoffering? Als we in het algemeen een doel willen, zijn de middelen dan toch het offer dat we daarvoor over hebben.

Ik haal in verband met deze problematiek van baatzucht en onbaatzuchtigheid graag Feuerbach aan in zijn reactie op een dergelijke houding, die niet inziet dat mijn drang naar geluk niet vervuld kan worden als ik de andere niet gelukkig maak. In zijn *Tagebuch* (waaruit we hierboven reeds geciteerd hebben) schrijft Feuerbach: "Je eerste plicht bestaat erin je zelf gelukkig te maken. Ben je gelukkig, dan maak je ook anderen gelukkig. De gelukkige kan alleen gelukkigen om zich heen zien." En hij gaat verder: "Als je het 'egoïsme', d.i. de eigenliefde, zonder meer verdoemt, dan moet je consequent ook de liefde tot de anderen verdoemen. Beminnen betekent anderen goed doen en het goede toewensen en dus de eigenliefde van de anderen als legitiem erkennen. Waarom wil je echter voor jezelf verloochenen wat je bij anderen erkent?" En laat mij afsluiten met het volgende citaat van Feuerbach: ²⁵ "De innigste en volmaaktste vorm van liefde is de geslachtelijke. [...] men kan hier zichzelf niet gelukkig maken zonder tegelijk, zelfs onwillekeurig, de andere gelukkig te maken, ja, hoe meer we de anderen, hoe meer we onszelf gelukkig maken."

Eindigheid is de essentie

Laat mij in een vijftal punten de kern van wat ik hierboven zei, samenvatten. (1) Uitgangspunt van mijn beschouwing is het in-de-wereld-zijn. Ik ben als het ware 'niets' zonder wereld. Ik maak mijn leven 'in' het externe. (2) Dat betekent dat ik de dingen voltooi – om zo mezelf te voltooien. Ik maak voor mij, ik wil rondom mij, goede werken, bruikbare dingen, mooie, nuttige, voorwerpen – die aan hun doel beantwoorden. (3) En waarom zou deze voltooiing niet ook de andere mensen betreffen? Ik kan niet in een 'voltooid' wereld leven zonder dat een aantal andere mensen – en waarom zou ik zelfs niet wensen, alle mensen – een goed leven hebben. Ik ben daarom bereid het leven van de mensen met wie ik me identificeer te bevorderen. Ik bevorder er als het ware mijn eigen leven mee. (4) Hier overal is de eindigheid op het appel. Wat de menselijke verhoudingen betreft heet die *conflictualiteit*, *ambivalentie*, *spanning*. Goede verhoudingen veronderstellen dat men ze erkent, op zich neemt, assumeert, dat men er zich in engageert. Verhoudingen dreigen pervers te worden als men deze conflictualiteit ontvlucht (en droomt van een of andere vorm van harmonie, rust in de verhouding, enzovoort). (5) De veronderstelling bij goede verhoudingen is *wederkerigheid*. Het wederzijds uit zijn op de voltooiing van de andere, zij het ook met het oog op de eigen voltooiing, is de oplossing voor de impasse van de dichotomie tussen baatzucht en onbaatzuchtigheid.

Noten

1 Zie mijn *Op de vlucht voor eindigheid. De ziekte van de moderniteit*, Antwerpen/Amersfoort, Garant, 2006, Deel II, hoofdstuk 2 over 'Impliciet weten'.

2 Ik volg het stramen van mijn *Mens tegenover mens*, Leuven/Amersfoort, Garant, 1997, hoofdstuk 5, dat dezelfde thematiek die ik hier breng, behandelt. Ik moet ook verwijzen naar hoofdstuk 4 van deel II van mijn *Op de vlucht voor de eindigheid*.

3 Nussbaum M., *Oplevingen van het denken. Over menselijke emoties*, Ambo/Amsterdam, 2004, pp. 37 – 39.

4 Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, p. 389.

5 Coolsaet W., *Mens tegenover mens*, Leuven/Amersfoort, Garant, 1997, p. 96.

6 Zie hiervoor ook mijn paragraaf in *Op de vlucht aan het begrip arbeid*, Deel III, hoofdstuk 4, paragraaf 2 over 'Zinvolle arbeid'.

7 Coolsaet W., *Mens tegenover mens*, Leuven/Amersfoort, Garant, 1997, p. 98.

8 *Ib.*, p. 105.

9 *Ib.*, p. 104.

10 Freud S., 'Zur Einführung des Narzismus', in: *Gesammelte Werke*, Bd. 10, 1946, p. 155.

11 Boehm R., *Aan het einde van een tijdperk*, Berchem/Weesp, Epo/Het Wereldvenster, 1984, pp. 97 – 98.

- 12 Zie hiervoor ook mijn *Op de vlucht voor de eindigheid*, Deel. III, paragraaf 1, pp. 342 – 346, in verband met Christopher Lasch zie ook: Christopher L., *De cultuur van het narcisme*, Amsterdam, 1980, p. 319.
- 13 Armstrong J. , *De filosofie van de liefde*, Amsterdam, 2003.
- 14 Zie ook mijn *Solidariteit/rivaliteit. Ruil en gift bij Marcel Mauss en Pierre Bourdieu*, waarin ik uitvoerig op Martha Nussbaums inzichten inga, p. 48 en volgende. Zie ook Nussbaum M., *Oplevingen van het denken. Over menselijke emoties*, Amsterdam, Ambo Anthos, 2004, p. 163 en volgende.
- 15 Armstrong J. , *De filosofie van de liefde*, Amsterdam, 2003, p. 45.
- 16 *Ib.*, pp. 45 – 46.
- 17 *Ib.*, p. 141.
- 18 *Ib.*, p. 146.
- 19 *Ib.*, p. 147.
- 20 *Ib.*, p. 160.
- 21 *Ib.*, p. 160.
- 22 *Ib.*, p. 170.
- 23 Zie hiervoor ook mijn *Op de vlucht*, over Ferry, p. 182 en volgende.
- 24 Ferry L., *L'homme-Dieu ou le sens de la vie an essay*, p. 126.
- 25 Feuerbach L., *Spiritualismus und Materialismus*, paragraaf 4.