Alle tijd om te denken

Filosofisch onderzoek in het hbo

Marli Huijer (red.), Lectoraat Filosofie en Beroepspraktijk

DE HAAGSE HOGESCHOOL

Colofon

Copyright teksten Marli Huijer (red.), Henriëtta Joosten, Matthijs Fleurke, Sander de Leeuw, Bert van den Bergh, Jean Jaminon, Sieglinde Seijffer

ISBN 978-90-73077-33-1

Alle tijd om te denken

Marli Huijer (red.),
lector Filosofie en Beroepspraktijk

2010

Inhoudsopgave

Voorwoord p. 3

Hoeveel ‘Ja maar’ kan het hbo aan? p. 11

Macht, weerstand en vrijheid bij Foucault p. 27
Over vrijheidsmogelijkheden in het disciplinerende gezondheidsdiscours

Timmeren aan de toekomst p. 47

Net als in de film p. 55
Over zelfregie en zelfverlies

Tijdhorizonten p. 77

Ik en de geschiedenis p. 93
De historische ervaring als kennisbron

Voorwoord

Filosofie mag zich verheugen in een toenemende populariteit. Duizenden middelbare scholieren doen jaarlijks eindexamen filosofie, het aantal eerstejaars aan filosofie faculteiten neemt toe, de oplage van het populair-filosofische maandblad *Filosofie Magazine* is ongekend hoog, boekwinkels – ja, zelfs drogisterijen – verkopen stapels filosofieboeken, en een beetje krant heeft een filosofische rubriek of vraagt filosofen om hun mening over actuele onderwerpen. Sinds enkele jaren is april al de Maand van de Filosofie, met als hoogtepunt de jaarlijks uitverkochte Nacht van de Filosofie.

Waar komt al die belangstelling vandaan? Job Cohen, die optrad als voorzitter van de commissie voor het Nationale Plan Toekomst Geesteswetenschappen, stelt dat onderzoek en onderwijs op het gebied van de geesteswetenschappen vaak ongemerkt doorwerken op onze cultuur:

> Denk aan hun plaats in het voortgezet onderwijs en hun betekenis voor leven lang leren, die beide voeding behoeven vanuit vitale geesteswetenschappen die niet in zichzelf gekeerd zijn. En denk aan al die deskundige commentaren, columns, boeken, culturele en maatschappelijke uitingen van beoefenaren van de geesteswetenschappen waarmee onze samenleving dagelijks en haast vanzelfsprekend doordesemd is (Cohen, 2008, 9).

Ons land zou veel missen, meent hij als de geesteswetenschappen geen verdere bloei zouden doormaken. De instelling van een lectoraat Filosofie en Beroepspraktijk aan De Haagse Hogeschool, waar deze bundel is ontstaan, past naar onze mening bij deze wens naar verdere bloei.

Wat is filosofie?

Filosofie wordt vaak in verband gebracht met nadenken over het leven. Een mooi voorbeeld daarvan overkwam me toen ik afgelopen winter tijdens een wandeling met mijn zoon, dochter en geliefde in de bossen van Zwitserland op een oude, verbouwde boerderij stuitte. Er woonde een kluizenaar met zijn vrouw, die ons in middeleeuwse kledij binnen noodden. Zij in een lang gewaad, hij in een zwierig fluwelen jasje met bijpassende, scheve pet. De man vertelde dat hij zijn jeugd had doorgebracht in een kasteel in België. Zijn ouders waren schatrijk geweest, maar in de oorlog hadden ze al hun bezittingen verloren. Hij was toen over de wereld gaan zwerven, was met Bedoeïnen door de woestijn getrokken en had veel aan 'filosofie' gedaan. Hij had nog les gegeven in Berkeley. Totdat hij vijfenveertig jaar geleden in de bossen boven het meer van Genève was terecht gekomen, en daar een oude ruïne had betrokken. Hij had het bouwsel eigenhandig omgetoverd tot een sprookjeshuis, met zeventig deuren, een onderaardse Egyptische crypte, een kamer die alleen maar orgel was, en een keuken waar boven het vuur een heksenketel hing. Jonge mensen konden hier nu één voor één komen studeren. Gratis. Het enige wat hij vroeg was dat ze zich elke dag verdiepten in de filosofie, de psychologie, de muziek en al het andere dat het leven betekenis geeft. De laatste student, een jonge vrouw, was net weg. Ze was hier drie jaar gebleven.

Toen hij even zweeg, vroeg ik beschroomd welke richting in de filosofie hij in Berkeley had gedoceerd. Hij keek me niet begrijpend aan. 'Filosofie is alles!', zei hij. 'Ik ben niet zoals die filosofen die aan scholen of universiteiten doceren. Filosofie is het leven, de wijsheid. Dat kun je niet uit boeken halen, dat moet je ervaren.' Mijn nieuwsgierigheid won het van mijn bescheidenheid: 'Had u dan geen leermeesters?' Zijn ogen schitterden: 'Mijn moeder was mijn leermeester.' Ik zag de mond van mijn zoon vervaarlijk vertrekken, maar voordat hij in geproest kon uitbarsten, zei ik dat zij een bijzondere vrouw moest zijn geweest.

Ook in Nederland wordt vaak gedacht dat filosofie een vorm van levenskunst is, een manier van denken die het leven richting of betekenis geeft. Sommige populair-filosofische boeken komen ook tegemoet aan dat verlangen en vertellen zonder omhaal wat een goed of juist leven is.

Filosofie, zoals dat op scholen en universiteiten wordt gedoceerd, is echter een vragende discipline. Het is een wetenschappelijk, onderzoekend vak, met eigen methodes en tradities. Filosofie als wetenschappelijke discipline omvat onder meer:

- het langzaam lezen, begrijpen, interpreteren en leren van het werk van eerdere filosofen, en dit vervolgens mondeling en schriftelijk aan nieuwe generaties studenten overdragen;
- het formuleren van nieuwe, eigen onderzoeksvragen, waarbij wordt voortgebouwd op het werk van eerdere filosofen;
- het schriftelijk uitwerken en onderbouwen van onderzoeksvragen, een stelling of gedachtegang in boeken, boekbijdragen of filosofische artikelen; en
- het mondeling en schriftelijk in debat treden over filosofische onderwerpen met andere filosofen, andere disciplines, en het brede publiek.

De filosoof is, anders gezegd, ook nieuwsgierig naar de vragen die achter een vraag liggen, naar de vooronderstellingen die achter een mening of waarheid liggen, en naar de vragen die achter een antwoord liggen. In plaats van met kant en klare antwoorden of oplossingen te komen op de vragen die uit de praktijk opkomen, is de filosoof erop gespitst om door te vragen of om de voorliggende vraag ter discussie stellen. Waarom wordt juist deze vraag gesteld? Zijn er andere vragen die meer van toepassing zijn? Kan de vraag ook anders worden geformuleerd?

De filosoof zal eerder de complexiteit van een situatie laten zien, de vele lagen en perspectieven die er zijn, dan genoegen te nemen met een eerste, oppervlakkige blik. Juist omdat filosofen situaties in hun volle omvang willen begrijpen, maakt filosofie het leven eerder moeilijk dan makkelijk. Daarin lijkt de filosoof op de (wetenschappelijk) onderzoeker. Ook die is op zoek naar de waarheid achter de waarheid, of de moraal achter de moraal.

Filosofisch onderzoek binnen De Haagse Hogeschool

Het lectoraat Filosofie en Beroepspraktijk probeert de vragende en onderzoekende houding van de filosofie op verschillende manieren in te brengen in het onderwijs en het onderzoek van De Haagse Hogeschool. Het lectoraat heeft daarbij twee hoofdtaken. De eerste is het ontwikkelen van filosofische onderzoek, de tweede het ontwikkelen van filosofie en ethiekonderwijs. In deze essaybundel treft u een proeve van de eerste taak, het filosofisch onderzoek dat binnen de kring van onderzoekers (= de kenniskring) is opgezet en uitgevoerd. Dit onderzoek is onder te brengen onder twee noemers:

1. kritisch denken
2. tijd en cultuur

Het kritisch denken, het *eerste* thema, sluit aan bij de doelstellingen van de hogeschool: 'De Haagse wil aan het denken zetten.' Anders gezegd, De Haagse Hogeschool studenten wil opleiden tot kritisch en onafhankelijk denkende professionals.

In dit onderzoek gaat het om vragen als:

- Welke factoren bevorderen kritisch denken?
- Waar moeten we kritisch denken lokaliseren? (In de hersenen, in het 'ik' dat spreekt, in de omgeving, in de publieke ruimte, in computernetwerken, in fricties die we ervaren?)
- Hoe kun je kritisch denken over dat wat gangbaar, vanzelfsprekend of onbewust aanwezig is in de cultuur?
- Welke filosofische begrippen, theorieën of argumentatievormen zijn behulpzaam bij het kritisch denken?
- Hoeveel ruimte is er of is gewenst binnen het bestaande curriculum voor kritisch denken?

In de eerste bijdrage, die van Henriëtta Joosten, docent bij de academie voor ICT&Media, vraagt zij zich af hoeveel ruimte er binnen het onderwijs is voor het kritische 'ja maar' van studenten. Het mag dan een van de doelstellingen van de school zijn, maar bieden opleidingen voldoende tijd en ruimte om te oefenen met het 'ja maar'? Joosten gebruikt het kritische, ontregelende en experimente-

le denken van Friedrich Nietzsche, zoals verwoord in *De vrolijke wetenschap,* om inzicht te krijgen in wat het 'ja maar' van studenten en docenten vraagt, en welke grenzen en eisen aan het kritische denken mogen worden gesteld.

Ook de tweede bijdrage aan deze bundel, die van Matthijs Fleurke, docent aan de opleiding Voeding en Diëtetiek, richt zich op het kritische denken. De diëtetiek stelt zich ten doel mensen tot een beter, gezonder voedingspatroon te brengen. Van de dikkerd wordt gevraagd dat hij minder gaat eten, en om dat te bereiken is het nodig dat hij zichzelf als te dik beschouwt. Gezondheid geldt in dit geval als hoogste waarde. Lekker smullen, genieten van een patatje en een dikke steak, getuigt van een verkeerde levenshouding. De bijdrage van Fleurke is een kritische doordenking van wat hij, in navolging van Michel Foucault, de 'gezondheidsmacht' noemt. Mag je ook anders over vetzucht denken dan puur en alleen vanuit gezondheidstermen?

In de derde bijdrage onderzoekt Sander de Leeuw, student *Human Technology* en sinds september 2009 stagestudent bij het lectoraat, hoe jongeren hun toekomst kunnen vormgeven. Jongeren hebben nauwelijks ervaring, staan aan het begin van hun beroepsleven, ze kunnen hun keuzes vaak niet overzien. En juist zij moeten beslissingen nemen die hun hele verdere toekomst zullen bepalen? Is het mogelijk hun denkgereedschap aan te reiken, of om instrumenten te ontwerpen die hen aan het denken zetten? De Leeuw gebruikt het idee van ambachtelijkheid, zoals uitgewerkt door Richard Sennett in zijn boek *De ambachtsman*, om de waarde van oefenen, van met vallen en opstaan verder komen, uit te werken.

Het *tweede* thema van het onderzoek aan De Haagse Hogeschool is tijd en cultuur. Vaak wordt gezegd dat denken tijd kost, denken zou het doen in de weg staan. In het onderzoek van het lectoraat wordt deze vanzelfsprekendheid kritisch ondervraagd: kost denken inderdaad tijd? Of krijg je meer tijd als je anders over tijd denkt? De achtergrond van dit thema werd eerder uitgewerkt in het boekje *Je hebt meer tijd als je denkt* (Huijer, 2008).

In dit gedeelte van het onderzoek gaat het om vragen als:

- Welke implicaties hebben nieuwe sociale en technologische ontwikkelingen voor de ervaring, het besef van en de omgang met tijd?
- Hoe kunnen oude filosofische vragen over tijd een plaats in de hedendaagse wereld krijgen?
- Welke ruimte biedt de filosofie om anders over tijd te denken en anders met tijd om te gaan?
- Welke ruimte biedt de bestudering van temporele veranderingen om nieuwe filosofische vragen en theorieën te formuleren?

De vierde bijdrage van de bundel, die van Bert van den Bergh, docent cultuurbeschouwing aan de Academie voor European Studies & Communication Management, ondervraagt het begrip 'zelfregie', een van de kerngedachten van het hedendaagse onderwijs. Van studenten wordt gevraagd dat ze hun eigen levensverhaal vormgeven, waarbij ze zowel de hoofdrol hebben als de regisseur zijn. Hoeveel zelfregie kan een student eigenlijk aan? En wat is de bredere en diepere context van de zelfmanagementgedachte? Van den Bergh laat zien dat er in die gedachte en in die context een aantal paradoxen spelen, die meer en meer ontwrichtend lijken te werken. Zo komt hij uit bij het fenomeen van de depressie, als 'pathologie van de tijd'.

In de vijfde bijdrage die in deze bundel is opgenomen, duikt Jean Jaminon, adviseur strategie College van Bestuur, in een onderzoek naar de 'diepe tijd'. Onderwijs heeft naar zijn mening uiteindelijk geen zin als de student niet de twee oerontdekkingen doet die de deur naar de ontdekking van zijn eigen leven openen: de samenleving en de tijd. Wie zijn we, wat betekent ons bestaan in relatie tot de geschiedenis? Hoe verhoudt de tijd van leven, die een mens heeft, zich tot de tijd dat de aarde al bestaat? Het begrip duurzaamheid zoemt rond in vrijwel alle academies van de hogeschool. Docenten en studenten zoeken ijverig naar manieren om verantwoordelijkheid te nemen voor komende generaties. Ook het behoud van wat generaties vóór ons maakten, houdt ons hevig bezig. Maar hoe ver vooruit en achteruit reikt die verantwoordelijkheid?

In de zesde bijdrage ten slotte richt Sieglinde Seijffer, die tot eind 2009 verbonden was aan het lectoraat en aan de Academie voor Management & Human Resources, zich op de vraag hoe we om kunnen gaan met een verleden dat ons meer en meer als ervaring wordt aangereikt. Zo is de canon van Nederland ontwikkeld als een nieuw didactisch concept waarbij naast informatie over belangrijke historische gebeurtenissen en personen, mogelijkheden worden aangereikt om het verleden actief te beleven. Aan de hand van het werk van Johan Huizinga, Frank Ankersmit en T.J. Clark neemt ze ons mee op een zoektocht naar hoe kennis over het verleden zich verhoudt tot de ervaring van het verleden.

Als lector Filosofie en Beroepspraktijk heb ik het filosofisch onderzoek dat de leden van de kenniskring uitvoeren de afgelopen jaren met erg veel plezier begeleid. Het is een groot genoegen om samen na te denken over vragen die opkomen in de praktijk, en deze met behulp van filosofische gedachten, begrippen en theorieën verder uit te werken – en ja, soms te beantwoorden. Ook de opname van een student in de kenniskring was een prettige uitdaging. De bijdragen in deze bundel geven een goede indruk van het filosofische onderzoek dat op dit moment binnen het lectoraat wordt uitgevoerd. De bijdragen zijn toegespitst op de praktijk van De Haagse Hogeschool, maar ik verwacht dat ze een veel bredere uitstraling hebben, ook al omdat ze, stiekem, toch ook over het hele leven gaan. Want helemaal ongelijk had de Zwitserse kluizenaar niet.

Prof. dr. Marli Huijer, Lector Filosofie en Beroepspraktijk

Literatuur

- Cohen, J. (2008) Woord vooraf. In: Commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen. *Duurzame Geesteswetenschappen. Rapport van de Commissie Nationaal Plan Toekomst Geesteswetenschappen*. Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 9.
- Huijer, M. (2008) *Je hebt meer tijd als je denkt*. Intreerede. Den Haag: De Haagse Hogeschool.

Hoeveel 'Ja maar' kan het hbo aan?

Henriëtta Joosten

Inleiding

Ja maar, is dat ook zo?
Ja maar, hoe weet je dat?
Ja maar, waar baseer je dat op?
Ja maar, wat bedoel je daarmee?
Ja maar, waar kan ik dat terugvinden?
Ja maar, net zei je wat anders. Hoe zit dat nou?
Ja maar, wat zijn de nadelen van deze oplossing?
Ja maar, in de praktijk doe je het anders. Hoe zit dat?
Ja maar, wat is nu precies het probleem dat je hiermee oplost?
Ja maar, dat zijn twee tegenstrijdige uitspraken in een zin. Hoe kan dat?

'Ja maar' kan irritatie en weerstand oproepen. Genoeg 'ja maar', ga maar gewoon aan de slag. En een 'ja maar' kan zélf ook een uiting zijn van irritatie. Een grimmig 'ja maar'. Maar er is ook een heel andere kant aan 'ja maar': het doorbreekt namelijk het vanzelfsprekende. Het 'ja maar' nodigt degene tot wie het gericht is uit om bestaande ideeën en overtuigingen kritisch tegen het licht te houden en het gesprek daarover aan te gaan. En degene die een 'ja maar' uitspreekt, heeft nagedacht. In zijn 'ja maar' klinkt een zoeken naar een andere zienswijze, een nieuwe mogelijkheid door. Een 'ja maar' nodigt uit tot bezinning en tegelijkertijd ís het bezinning.

Binnen De Haagse Hogeschool is bezinning een belangrijk onderwerp. De Haagse Hogeschool wil studenten opleiden tot kritisch en onafhankelijk denkende professionals, zo staat het in het Hogeschoolontwikkelingsplan (HOP) 7, 2009-2013. De hogeschool vindt het kritische 'ja maar' van de student dus belangrijk en gewenst.

Van docenten hoor ik echter dat veel studenten gedwee en volgzaam zouden zijn. Een kritische noot van de student ontbreekt in hun ogen

te vaak. Maar er studeren elk jaar wel tussen de twee- en drieduizend studenten af. Gezien dit grote aantal gediplomeerden zou je kunnen concluderen dat het vermogen om kritisch te kunnen denken geen vereiste is voor het afstuderen. Is het 'ja maar' van de student dan toch niet zo belangrijk of is er wat anders aan de hand?

De filosoof Friedrich Nietzsche schreef in *De Vrolijke Wetenschap* (1999/1882) dat het oefening én moed vereist om in te gaan tegen algemeen geaccepteerde 'waarheden'. Misschien vergt het van studenten op school te veel moed om kritisch te zijn? Of bieden de opleidingen studenten te weinig tijd en ruimte om te oefenen in de kunst van het 'ja maar'? Willen we in het onderwijs misschien alleen die vragen toelaten waarvan we zeker weten dat we het antwoord erop zullen vinden? Ontbreekt ons de moed om vragen te stellen waarop we het antwoord schuldig blijven? Of, nog een andere mogelijkheid, zijn studenten kritisch genoeg, maar hoort de docent het kritische 'ja maar' van de student niet?

Filosofie is bij uitstek het domein van kritisch denken, vragen stellen, twijfelen en zoeken naar nieuwe zienswijzen. En onder filosofen staat Nietzsche bekend als bijzonder radicaal in zijn 'ja maar'. Vandaar dat ik in dit artikel aan de hand van *De Vrolijke Wetenschap* op zoek ga naar aanwijzingen voor wat een kritisch 'ja maar' inhoudt en wat de ontwikkeling van de kunst van het 'ja maar' kan bevorderen of stagneren. Dat doe ik met het oog op de onderwijspraktijk: wat betekent deze kunst voor het onderwijs; wat vergt ze van docenten en van de inrichting van het onderwijs? In hoeverre is het onderwijs ingesteld op het kritische 'ja maar' van studenten? Kortom, hoeveel 'ja maar' kan het HBO aan?

Het creërende 'ja maar' van Nietzsche

In *De Vrolijke Wetenschap* bekritiseert Nietzsche de domme massa die niet voor zichzelf kan denken. Ze lopen als makke schapen achter de ene na de andere leraar aan en nemen klakkeloos diens overtuigingen over. Zij stellen geen vragen, zijn niet bereid te reflecteren, ze haten niet eens degene die kritische vragen stelt.

> Wat ik wil zeggen is dit: het *overgrote merendeel* vindt het allerminst verachtelijk dit of dat te geloven en daarnaar te leven, *zonder* zich vooraf van de uiteindelijke en steekhoudendste redenen daarvoor bewust te zijn en zonder zich ook maar achteraf om dergelijke redenen te bekommeren (...) *zonder te vragen*, zonder te sidderen van de begeerte en wellust van het vragen, zonder ook maar de vragende te haten, (...) dat is wat ik als *verachtelijk* ervaar (Nietzsche, 1999, 40).

Op basis van deze kritiek op de domme massa is het niet onverwacht dat *De Vrolijke Wetenschap* vol staat met kritische vragen. Maar Nietzsche gaat een stap verder. *De Vrolijke Wetenschap* is ook een kritiek op de vele vooroordelen en vastgeroeste overtuigingen over hoe de wereld in elkaar steekt, wat we als goed of slecht beschouwen. Nietzsche gaat niet alleen flink te keer tegen de volgzame massa maar ook tegen geloofsbrengers, wetenschappers en zogenaamd wijze mensen die vertellen wat goed en slecht is. Met hun absolute en vaststaande waarheden maken zij het leven zwaar. *De Vrolijke Wetenschap* bevat het kritische 'ja maar' van Nietzsche op de bestaande denkbeelden en overtuigingen. Nietzsche neemt op uitdagende wijze zijn eigen standpunten in.

Maar de mens hoeft zich volgens Nietzsche niet als een kuddedier te gedragen. Hij is tot veel meer in staat: hij bezit het vermogen om telkens weer een eigen, nieuwe zienswijze op de wereld te creëren.

> (H)et vermogen, zich nieuwe en eigen ogen te scheppen en telkens weer nieuwe en nog meer eigene: zodat er voor de mens als enige onder de dieren geen eeuwige horizonten en perspectieven bestaan (Nietzsche, 1999, 138).

Hiermee zegt hij dat voor de mens dé waarheid, of dé werkelijkheid niet bestaat. Wij kijken altijd vanuit een bepaalde bril of met bepaalde ogen naar de werkelijkheid. Dit betekent dat elke ervaring, elk gevoel waarvan een mens zich bewust wordt, volgens Nietzsche een morele ervaring is. Elk

‘bewust worden’ is een direct moreel bewustzijn. Elk bewust worden van een ervaring is als het ware het beoordelen van die ervaring door de morele ogen van de massa, van het gemeenschappelijke, het gemiddelde.

> (Dat betekent dat, HJ) onze gedachte zelf voortdurend door de aard van het bewustzijn – door de daarin gebiedende ‘genius van de soort’— als het ware wordt *overstemd* en in het kuddeperspectief terugvertaald (Nietzsche, 1999, 220).

Het bewustzijn speelt volgens Nietzsche een nivellerende rol bij het denken. Want zodra het bewustzijn in het geding is, wordt de persoonlijke ervaring gedegradeerd tot een gemiddelde, het persoonlijke wordt terugvertaald in het gemiddelde.

De mens neemt dus altijd waar vanuit zijn moreel bepaalde perspectief, hij kan niet zonder deze morele bril. Maar toch is er in Nietzsches visie meer mogelijk. De individuele mens is namelijk wel in staat om een nieuwe en eigen morele bril te creëren, om zijn eigen zien, zijn eigen ogen te maken. En dat kan hij telkens weer opnieuw doen.

Daarom legt Nietzsche bij het denken de nadruk op het experimenteren en niet op de bewustwording. De denker is iemand die experimenteert, uitprobeert. Door te handelen, probeert hij antwoorden te vinden. Ook een mislukking is een antwoord.

Denken is bij Nietzsche niet iets objectiefs, het is meer een handelen. En dat handelen zelf kan je opvatten als een vragen, een zoeken naar je eigen ‘waarheid’, naar je eigen ‘kennis’. Niemand kan dat voor jou bedenken. Dat kan je alleen zelf doen.

> *Waarheidszin*. - Niets dan lof heb ik voor elke vorm van scepsis waarop het mij geoorloofd is te antwoorden: ‘Laten we het maar eens proberen!’ Maar van alle dingen en alle vragen die geen experiment toelaten, wil ik niets meer horen. Dit is de grens van mijn ‘waarheidszin’: want daar verliest de dapperheid haar recht (Nietzsche, 1999, 74).

De ware denker is niet bang voor afkeuring. Hij is vrij om tegen de heersende denkbeelden in zijn eigen leven vorm te geven. 'Ook wij moeten vrij en onbevreesd, in onschuldig eigenbelang vanuit ons zelf groeien en bloeien!' (Nietzsche, 1999, 109). De denker wantrouwt elke vaststaande overtuiging. Hij zegt voortdurend 'ja maar'.

Naast het experimentele aspect heeft het 'ja maar' van Nietzsche dan ook een strijdlustige en eenzame kant. Nietzsche is niet gediend van mensen die geen nee kunnen zeggen of die op alles 'half en half' zeggen. Om iets nieuws te creëren is er strijd nodig. Nietzsches denkwijze vereist een krijgszuchtige ziel. Zoals hij zelf zegt: '*De oorlog is de vader van alle goede dingen'* (Nietzsche, 1999, 102). Deze strijdlust blijkt ook uit zijn schrijfstijl. Met allerlei provocerende opmerkingen over bijvoorbeeld de massa en vrouwen daagt hij de lezer uit om zelf na te denken over hoe hij leeft, denkt en oordeelt. Nietzsche geeft zijn 'ja maar' en zet daarmee de lezer ertoe aan om met zijn eigen 'ja maar' te komen, hij daagt hem uit de strijd aan te gaan. Dat is volgens Nietzsche ook de taak van de filosofie: de strijd aanbinden met de domheid. Loop niet de ander achterna, maar volg jezelf. Maar meer dan een aanzet tot de strijd is het overigens niet; de werkelijke strijd of discussie gaat hij met een ander niet aan[1]. Bij Nietzsche is en blijft denken een eenzame bezigheid.

Het 'ja maar' van Nietzsche zoekt dus naar een nieuwe zienswijze, naar nieuwe mogelijkheden. Door te benoemen wat nog niet gezien of gehoord is, creëren we betekenissen, perspectieven, accenten en mogelijkheden die er voorheen niet waren. En dit kan dan, zegt Nietzsche, uiting geven aan een steeds meer individuele zienswijze.

Terug naar De Haagse Hogeschool: als we studenten willen opleiden die de kunst van een Nietzscheaans 'ja maar' verstaan, dan betekent dit dat van hen verwacht mag worden dat zij niet klakkeloos aannemen wat de opleiding hun voorschotelt. Het betekent dat de opleiding erop gericht is

[1] Lesley Chamberlain schrijft in *Nietzsche in Turijn*: 'Om conflicten met de wereld te vermijden maakte Nietzsche er een gewoonte van, hoger te mikken: een principe uit *De Vrolijke Wetenschap* luidt dat men liever zijn eigen overtuigingen moet aanvallen dan die van anderen' (Chamberlain 2000, 151).

de student een eigen zienswijze te laten ontwikkelen op theorie, opdrachten, beroepsprofiel en benodigde competenties. Het onderwijs heeft dan niet enkel het doel om de student te leren hoe hij zich moet gedragen in het werkveld. Het streven is de student zo op te leiden dat hij in staat is (in het werkveld) zijn eigen normen te ontwikkelen.

Het ligt voor de hand om aan te nemen dat een student pas zijn eigen normen kan ontwikkelen als hij de bestaande normen heeft leren kennen. Ook Nietzsche is academische geschoold en heeft, voordat hij zijn grote filosofische werken schreef en met zijn 'ja maar' kwam, de toen gangbare kennis en normen tot zich genomen.

Er zijn daarom wel degelijk grenzen aan het 'ja maar' van de student in het onderwijs. Een 'ja maar' dat niet gebaseerd is op kennis en ervaring is een leeg 'ja maar' en niet het kritische 'ja maar' van Nietzsche. De student zal eerst de aangeboden stof tot zich moeten nemen. Het grondig bestuderen van de bestaande 'ja maar'-s met betrekking tot de overgeleverde kennis en normen hoort daar eveneens bij.

Maar de bestaande 'ja-maar's zijn van een ander soort dan die Nietzsche bedoelt. Het gaat in het eerste geval nog steeds om het leren kennen van het bestaande. De student verbreedt als het ware zijn blikveld, maar hij creëert daarmee nog niet een meer eigen zienswijze. Het ontwikkelen van het kritische 'ja maar' en het zoeken naar een eigen zienswijze is pas mogelijk als de student het hele verhaal kent. Pas dan kan hij de waarde bepalen van de bestaande normen en zijn eigen waarheid creëren. Dat vergt dat de student vertrouwen heeft in wat de opleiding de student laat leren, hoe de opleiding les geeft en hoe de opleiding beoordeelt. Een beginnend student heeft te weinig kennis om meteen kritisch te kunnen zijn.

Kritisch denken zonder eenzaamheid

Nietzsche beschouwt het kritisch denken als een eenzame bezigheid. Als kritisch onderzoeker van Nietzsche zou ik daartegen willen inbrengen dat juist in de discussie, in de confrontatie met de ander de verschillen duidelijker kunnen worden. Binnen het onderwijs geeft de discussie namelijk aanleiding om nog meer vragen te stellen, om nog kritischer te zijn. De confrontatie tussen

verschillende meningen kan studenten aanzetten tot een actief zoeken naar een eigen standpunt.

Maar, wanneer je in het onderwijs de discussie inzet om studenten de kunst van het kritische 'ja maar' te leren, dan vergt dat van docenten dat zij het vermogen bezitten om de discussie in goede banen te leiden. Docenten dienen te voorkomen dat de discussie de strijdenden enkel aanzet tot strijd, of dat ze vasthouden aan hun overtuigingen en deze slechts gebruiken om de degens te kruisen. Het doel van het kritisch denken is niet de strijd op zich of het krijgen van het gelijk. Het gaat erom dat studenten eigen standpunten ontwikkelen.

Ook kan een opleiding eisen stellen aan de vorm waarin een kritisch 'ja maar' wordt geformuleerd. Nietzsche gaat soms wel erg wild te keer met zijn beledigende en schokkerende opmerkingen. Het zou te eenvoudig zijn om de zogenaamde tirades onder het kopje 'strijdlustige of uitdagende stijl' onder te brengen.

De eisen aan de vorm van het 'ja maar' hebben een directe link met de vraag in hoeverre de opleiding zich verantwoordelijk voelt om een student niet alleen op te leiden tot een beroepbeoefenaar maar ook tot een verantwoord burger. Het kritische 'ja maar' van Nietzsche is gericht op het creëren van een eigen, steeds meer individuele zienswijze zodat de mens zijn eigen normen kan scheppen. Maar als we in de opleiding te veel nadruk leggen op het individuele, dan lopen we kans hele cohorten studenten op te leiden die het samenwerken en samenleven niet echt hebben geleerd.[2] En ook als de hogeschool studenten puur en alleen tot professionals (en niet zozeer tot goede burgers) zou willen opleiden, dan blijft staan dat professio-

[2] In *Cultivating Humanity, A classical Defense of Reform in liberal Education* verbindt Martha Nussbaum het individuele en het gemeenschappelijke in de context van het Amerikaanse hoger onderwijs. Hoger onderwijs heeft in haar ogen niet alleen het doel om kritische en zelfstandig denkende, rationele individuen op te leiden maar het is ook de opdracht van het hogere onderwijs om studenten te vormen tot burgers die in staat zijn om de vrije en democratische samenleving vorm te (blijven) geven. Nussbaum formuleert dit als volgt: 'Liberal education in our colleges and universities is, and should be, Socratic, committed to the activation of each student's independent mind and to the production of a community that can genuinely reason together about a problem, not simply trade claims and counterclaims' (Nussbaum, 1997, 19). Nussbaum analyseert de ontwikkelingen binnen het hoger onderwijs in de Verenigde Staten. In Amerika is er – in tegenstelling tot veel Europese landen - al langer een traditie in het hoger onderwijs om beroep- of vakspecifiek onderwijs te combineren met algemene ontwikkeling ('a liberal education shared by all students').

nals in hun werk beslissingen nemen die grote consequenties hebben voor anderen in de maatschappij. De verschillende professionele waarden en normen geven daarbij niet altijd een eenduidige richtlijn voor handelen. Sterker, soms stellen zij tegenstrijdige eisen aan het handelen van de professional. Een professional moet nog steeds zelf nadenken over wat een rechtvaardige beslissing is in zo'n situatie. Ook een professional heeft dus de opdracht om na te denken over hoe hij of zij als professional in de samenleving staat.

Dit betekent dat we als hogeschool moeten nadenken over de vorm waarin we het 'ja maar' in het onderwijs een plek geven. Zo is het de moeite waard om te kijken op welke manier je gezamenlijk tot een kritisch 'ja maar' kunt komen. Hoe kunnen studenten, docenten en werkveld samen een nieuwe kijk ontwikkelen op het beroep en het werkveld? Op welke wijze kan je studenten en docenten ondersteunen zodat zij samen meerdere 'morele' brillen ontwikkelen waarmee zij het werkveld ervaren en bezien? Discussie en dialoog zijn dan gespreksvormen waarbinnen het kritische 'ja maar' een plek kan krijgen[3]. Discussie stelt hoge eisen aan docent en student, maar ook de dialoog is niet eenvoudig: je moet opboksen tegen de gewoonte om vast te houden aan je eigen overtuiging, tegen het gemak van de evidentie. Strijdlust blijft nodig.

Paradoxen en tegenstrijdigheden

Nietzsches werk bevat vele paradoxen. Een voorbeeld daarvan is dat hij taal moet gebruiken om zijn perspectief op de wereld over te brengen. En wat is zijn perspectief op de wereld? Dat ideologische systemen een zeer versimpeld en daardoor ook vervalst perspectief op de wereld bieden. Nietzsche wil de mens dus met het versimpelde perspectief van de taal bevrijden van iets nog versimpelenders, namelijk de ideologische systemen[4]. Nietzsche moet het versimpe-

---

[3] In *Socrates op de Markt, Filosofie in bedrijf* beschrijft Jos Kessels het onderscheid tussen discussie en dialoog in een voetnoot op de volgende manier: 'Aristoteles definieert retorica als het vermogen in elke zaak de beschikbare overtuigingsmiddelen te ontdekken. Retorica is dus de kunst van het overtuigen. Deze vormt (...) de kern van het voeren van een discussie. De kern van een dialoog is daarentegen het opschorten van overtuigingspogingen zodat er ruimte ontstaat voor gezamenlijk onderzoek' (Kessels 1997, 221).

[4] Claessens beschrijft in *Alle lust wil eeuwigheid* dit op de volgende wijze: 'Als elk begrip, elk woord al een versimpeling, een korting van het perspectief op de wereld is, dan zijn ideologische systemen eens te meer het resultaat van versimpeling en vervalsing' (Claessens, 2008, 10).

lende perspectief van de taal gebruiken om zijn eigen perspectief op de wereld weer te geven.

En dan stuit je direct op de volgende paradox: Nietzsche wil door het aanbieden van zijn perspectief op de wereld de lezer aanzetten om zelf een eigen perspectief te ontwikkelen, kritisch te zijn, en met een eigen 'ja maar' te komen. Letterlijk zegt Nietzsche: '- dit leven, dat ieder van ons toeroept: 'Wees een man en volg mij niet na, – maar je zelf! Maar je zelf!'(Nietzsche, 1999, 109). Hoe kan je hier nu aan gehoorzamen?[5]

En dan is er ook nog Nietzsches schrijfstijl en de rol van humor in zijn werk. Nietzsche bekritiseert de grondvesten van de maatschappij waarin hij leeft, en vooral het christelijk geloof. Zijn uitspraak 'God is dood' raakt de basis van de gemeenschap. Enerzijds is hij uiterst serieus en doorziet hij de zware en tragische consequenties van deze uitspraak, anderzijds neemt hij zichzelf in *De Vrolijke Wetenschap* met een korreltje zout. Hij lacht om het bestaan en om zijn eigen 'kritiek geven'. Soms geeft hij antwoord op zijn eigen vragen, maar hij zet de lezer ook weer op het verkeerde been. Meent hij nu wat hij schrijft? Met humor en ironie daagt hij de lezer uit om met eigen antwoorden te komen.

Humor is ook een manier om in het leven te staan.[6] Humor en zelfspot zijn zoals Nietzsche zelf zegt nodig om de 'vrijheid over de dingen' niet te verliezen. Anders kom je vast te zitten in de logica en is er geen ruimte meer voor beweging, voor iets nieuws, voor een kritisch 'ja maar'. En ook het tegenstrijdige en paradoxale in Nietzsches werk zorgt voor beweging, laat ruimte vrij voor vernieuwing.

Je kunt je afvragen hoeveel plek er binnen het onderwijs voor tegenstrijdigheid is. Hoeveel ruimte hebben studenten om vrij te bewegen? Is elke week dicht getimmerd met colleges en opdrachten of kunnen studenten een eigen planning maken? Staat de inhoud van de colleges en de workshops bij voorbaat vast of kunnen studenten tijdens de rit invloed uitoefe-

---

5 In *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist* beschrijft Kaufmann deze paradox als volgt: 'A "Nietzschean," however, whether "gentle" of "though," is in a sense a contradiction in terms: to be a Nietzschean, one must not be a Nietzschean' (Kaufmann, 1974, 403).

6 Chamberlain schrijft hierover: 'De opzettelijke lichtheid van het bestaan was een betere manier om het hoofd te bieden aan de verschrikkingen van het menselijk lot dan het zware noordelijke pessimisme' (Chamberlain, 2000, 73).

nen op de inhoud van het onderwijs. Of, nog een stap verder, kunnen ze hun onderwijs zelf ontwikkelen? De meeste docenten zijn zelf opgeleid en gevormd met het beeld dat de leraar/docent degene is die alles weet. Hoeveel ruimte durven wij studenten te geven om te experimenteren zonder dat wij weten wat de uitkomst is? Durven we het risico te nemen om stil te staan bij de tegenstrijdigheden binnen een theorie, tussen theorieën of tussen theorie en praktijk? Of ze zelfs uit te diepen? Of zijn we geneigd tegenstrijdigheden zo snel mogelijk te verklaren of op andere manieren weg te moffelen? Mogen studenten met hun kritische 'ja maar' komen? Mogen ze hun eigen zienswijze ontwikkelen?

Open versus gesloten systeem en het kritische 'ja maar'

Over het denken zegt Nietzsche dat het vroeger trager ging en dat men meer tijd had om na te denken. In zijn tijd – *De Vrolijke Wetenschap* schreef hij in de periode 1881-1882 – is het denken volgens hem een automatisme is geworden. Wij denken continu, de gedachten gaan maar door. Nietzsche spreekt over een *ademloze haast*.

> Want het leven op jacht naar gewin dwingt je er constant toe, je geest volkomen uit te putten, door je voortdurend anders voor te doen dan je bent, voortdurend iemand te slim af of vóór te zijn: de eigenlijke deugd is tegenwoordig iets in minder tijd te doen dan iemand anders (Nietzsche, 1999, 190).

Maar juist de traagheid van het denken is volgens Nietzsche van wezensbelang. 'Ja maar' heeft tijd nodig om te rijpen. Denken kost tijd. Ook de Amerikaanse socioloog Richard Sennett geeft in *De Ambachtsman* aan dat het ontwikkelen van professionele vaardigheden tijd kost. Hij noemt in dit kader de veel gebruikte maatstaf van tienduizend uur ervaring (Sennett, 2008, 195). Voor Sennett is het goed uitoefenen van een vak het resultaat van geoefende praktijk. Door een handeling steeds maar weer te herhalen wordt zelfkritiek mogelijk. Met andere woorden: door bepaalde vaardigheden steeds opnieuw te oefenen is het mogelijk om juist vanuit die 'ingebakken oefening' op zelfonderzoek uit te gaan, om een kritisch 'ja maar' te formuleren.

Opmerkelijk is dat net als bij Nietzsche het denken volgens Sennett niet los staat van het handelen. Volgens Nietzsche is de denker iemand die experimenteert en uitprobeert. Door te handelen probeert hij antwoorden te vinden. En ook bij Sennett begint een vakman-in-wording met oefenen, oefenen en nog eens oefenen. Pas vanuit de praktijk kan de vakman-in-wording kritisch worden op zijn eigen werk en handelen. En pas dan kan hij langzaam maar zeker vaardig worden in het naar eigen inzicht verbeteren van zijn werk.

Volgens Sennett ontplooien professionele vaardigheden zich niet alleen omdat een vakman leert om bestaande problemen op te lossen. Kenmerkend voor de vakman is dat hij goed werk wil afleveren, omwille van het werk zelf. Dit betekent dat een echte vakman ook zelf actief op zoek gaat naar problemen. Die bieden immers weer mogelijkheden om zijn vaardigheden en dus ook het werk zelf te verbeteren. Het vakmanschap ontwikkelt zich juist als het ritme van het oplossen van én het zoeken naar problemen telkens wordt herhaald. Juist deze open relatie tussen problemen oplossen en problemen zoeken vormt en vergroot de vaardigheden.

Sennett stelt wel voorwaarden aan de wijze waarop de oefening wordt georganiseerd. Als de oefening een middel is tot een vaststaand doel, dan is er sprake van een gesloten systeem. Dat belemmert het leren van binnenuit omdat het niet wordt beloond of gehonoreerd. Het vaststaande doel is dan de maatstaf voor succes. Een voorbeeld van een dergelijk gesloten systeem is als de student moeten leren een veel gebruikte methode uit het werkveld toe te passen. Hiertoe gebruikt hij de methode meerdere malen bij verschillende probleemsituaties in een bedrijf. Het feit dat de student na verloop van tijd een kleine wijziging aanbrengt in de methode – hij vindt dat de methode te weinig aandacht besteedt aan de omgeving waarin het bedrijf opereert – speelt bij de beoordeling van de vaardigheden van de student geen rol. Het gaat er enkel om dat de student de methode op de voorgeschreven wijze uitvoert. Deze wijze van beoordelen en belonen bevordert echter niet het plezier in het leren en in het jezelf verbeteren.

Ook Nietzsche geeft in *De Vrolijke Wetenschap* aan dat juist de roep om standvastigheid, of zoals hij zelf zegt 'de degelijke reputatie' de ontwikkeling van een kritisch 'ja maar' belemmert.

> *De degelijke reputatie* (is, HJ) voor *de kennis* de allerschadelijkste verschijningsvorm van het algemene oordeel: want juist de goede wil van de kennende, zich onversaagd en op elk moment *tegen* zijn mening tot dusver uit te spreken en met betrekking tot alles wat zich in ons wil *vastzetten*, wantrouwig te zijn, - wordt hier veroordeeld en in een kwade reuk gesteld (Nietzsche 1999, 175).

Zowel Sennett als Nietzsche wijzen erop dat gesloten systemen het leren belemmeren, dat wil zeggen het kritische 'ja maar' in de kiem smoren. Voor Sennett betekent het dat vakmanschap zich dan niet tot hoog niveau kan ontwikkelen. Volgens Nietzsche leidt het in de kiem smoren van het 'ja maar' ertoe dat de individuele mens zijn leven niet naar eigen maatstaven kan leven en dat de professional niet zijn eigen normen kan creëren.

Hier stuiten we op een belangrijke vraag waarmee elke hbo-opleiding geconfronteerd wordt bij het (verder) ontwikkelen en inrichten van het curriculum: leid je studenten op die na vier jaar voldoen aan het profiel van de opleiding en dus beschikken over een bepaalde, vastgestelde hoeveelheid kennis en vaardigheden? Of leid je studenten op die aan het eind van de opleiding weliswaar over een bepaalde hoeveelheid kennis en vaardigheden beschikken, maar die vooral worden gekenmerkt door hun enthousiasme om zelf op zoek te gaan naar benodigde kennis en zelf hun vaardigheden verder te ontwikkelen?

De keuze voor het opleiden van het eerste type studenten zal leiden tot een curriculum waar de nadruk ligt op het behalen van tevoren vastgestelde doelen (het gesloten systeem van Sennett). De criteria om een student of zijn werk te beoordelen zijn in dat geval gedetailleerd en specifiek uitgewerkt. Waaraan de student moet voldoen is duidelijk omschreven, althans dat is op zijn minst de intentie van de opleiding. De opleiding heeft de weg voor de student vooraf grotendeels uitgestippeld. De student hoeft die weg alleen nog maar te volgen tot hij of zij het einde heeft bereikt. De student wordt niet

beloond wanneer hij experimenteert met wat hij krijgt aangeboden of wanneer hij kritische vragen stelt: wat de opleiding aanbiedt is de norm. De opleiding stimuleert het verlangen van de student om goed te presteren onder andere via onderlinge concurrentie tussen studenten. Het management beoordeelt de opleiding met name op efficiëntie en rendement. Nuttigheid voert de boventoon.

De keuze voor het opleiden van het tweede type student vereist dat studenten in staat zijn om kritisch naar zichzelf en de situatie te kijken. Je gaat immers pas op zoek naar nieuwe kennis en vaardigheden als je niet tevreden bent met de bestaande situatie en uitkijkt naar nieuwe mogelijkheden. In het curriculum wordt de student uitgedaagd om actief mee te doen, kritische vragen te stellen, niet klakkeloos aan te nemen wat de docent aanbiedt maar het aangebodene kritisch te onderzoeken. Maar dit kritische onderzoek kan pas beginnen ná de aandachtige en geconcentreerde kennismaking met hetgeen de opleiding de student aanbiedt. Dit betekent dat er regelmatig tijd en ruimte in het onderwijs is om gezamenlijk – studenten en docent – met grote concentratie literatuur uit het vakgebied te bestuderen, of om aandachtig bij de ervaringen van de studenten in het werkveld stil te staan en te onderzoeken wat de vooronderstellingen van de student zijn op basis waarvan hij of zij handelt. Of vast te stellen wat de (impliciete) waarheden en afspraken in het werkveld zijn waarmee de student geconfronteerd wordt. Verder staat het streven naar kwaliteit op de voorgrond en wordt dit streven ook beloond. De beoordelingscriteria van de opleiding zijn minder gedetailleerd en laten bewust ruimte voor interpretatie. De criteria zelf zijn regelmatig onderwerp van discussie bij de docenten, en worden op basis van voortschrijdend inzicht voortdurend aangepast. Dat inzicht kan ook gebaseerd zijn op de ervaringen van studenten in het werkveld.

Deze twee profielen kunnen verder worden uitgewerkt. Duidelijk is dat de keuze van De Haagse Hogeschool om studenten op te leiden tot kritische en onafhankelijk denkende professionals verstrekkende gevolgen heeft voor de inhoud van het curriculum, de wijze van beoordelen, de wijze van lesgeven en de manier waarop docenten het curriculum vorm (blijven) geven.

Tot slot

Maar zelfs als de inrichting en inhoud van het curriculum en het onderliggende onderwijskundig gedachtegoed gericht is op de ontwikkeling van het kritische 'ja maar' van de student, dan blijft de vraag in hoeverre de docent zélf de moed heeft om het 'ja maar' van de student serieus te nemen. Het zou er zo maar toe kunnen leiden dat we onszelf wat minder serieus moeten nemen. De uitgave van de *Vrolijke Wetenschap* uit 1887 opende Nietzsche met onderstaand motto:

> Ik woon hier in mijn eigen huis;
> Nooit heb ik iemand nagedaan
> En – ik lach alle meesters uit,
> Die zonder zelfspot door het leven gaan.
>
> *Boven mijn huisdeur* (Nietzsche, 1999, 5).

En geheel tegen de wens van Nietzsche in sluit ik me aan bij zijn motto, want ook het belang van mijn rol als docent én auteur is betrekkelijk. En ik daag de lezer-docent uit om mijn voorbeeld te volgen ten behoeve van een vrij en levendig leerklimaat op De Haagse Hogeschool.

Literatuur

- Chamberlain, L. (2000) *Nietzsche in Turijn. Een intieme biografie.* Vertaling van *Nietzsche in Turin* door F. Van Zetten. Amsterdam: Atlas.
- Claessens, P. (2008) *Alle lust wil eeuwigheid. Het magistrale levens-scenario van Friedrich Nietzsche.* Amsterdam: De Arbeiderspers. 30ste druk.
- Kaufmann, W. (1974) *Nietzsche. Philosopher, Psychologist, Antichrist.* Fourth edition Princeton: Princeton University Press.
- Kessels, J. (1997) *Socrates op de Markt, Filosofie in Bedrijf.* Amsterdam: Boom.
- Nietzsche, F. (1999/1882) *De vrolijke wetenschap.* Vertaling van *Die fröhliche Wissenschaft* door P. Hawinkels. Amsterdam: De Arbeiderspers. 4e druk.Nussbaum, Martha, C., (1997) *Cultivating Humanity. A Classical Defense of Reform in liberal Education.* Third edition. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Sennett, R. (2009/2008) *De Ambachtsman. De mens als maker.* 30ste druk. Vertaling van *The craftsman* door W. van Paassen. Amsterdam: Meulen-hoff.

Macht, weerstand en vrijheid bij Foucault

Over vrijheidsmogelijkheden in het disciplinerende gezondheidsdiscours

Matthijs Fleurke

De dikke mens

Kijk eens naar die dikke daar, met die grote bak patat. Misschien is het iemand die wel patat eet, maar toch ook jaloers kijkt naar de langskomende joggers en denkt: 'Dat zou ik zelf ook moeten doen'. Elke hap vergroot het schuldgevoel. Nauwelijks meer in staat te genieten besluit de dikke voor de zoveelste keer zich eindelijk iets gelegen te laten liggen aan de bezorgde blikken, de afkeurende blikken, de afvalprogramma's, en eigenlijk ook aan zichzelf. De Dikke Man uit het gelijknamige boek van Ischa Meijer antwoordt als hem gevraagd wordt of hij na het stoppen met roken aan z'n gewicht gaat werken: 'Ja, dat wil zeggen – ik denk er de hele dag aan, dat ik nou toch echt vermageren moet – bedoel ik' (Meijer, 1991, 306). Iemand vraagt Hanneke Groenteman, toen nog dik, of ze kleding koopt bij de grotematenwinkels.

> Ik wil niet met een bord op mijn hoofd IK BEN DIK rondlopen. Alsof je je erbij neerlegt. Alsof je er trots op bent. Nou, dat ben ik niet. Er zijn veel dikkere vrouwen dan ik. Ik ben nu een beetje aan de dikke kant, maar ik weet zeker dat ik voor de zomer ben afgevallen (Groenteman, 2003, 44).[1]

In dit essay beschrijf ik dit archetype van de dikke die eigenlijk dun en gezond wil zijn vooral met voorbeelden uit boeken van Groenteman.

[1] De citaten die in dit essay gegeven worden zijn of oorspronkelijk Nederlands, of door mij vertaald in het Nederlands. De literatuurverwijzing is telkens naar het boek dat ik gebruikt heb, Nederlands dan wel Engels.

Maar misschien is die dikke juist wel iemand die genietend patat eet, die niet luistert naar 'Dat kan beter!', of 'Zou je niet eens...'. Iemand die verwonderd kijkt naar de zwetende joggers, de boetelingen. Neem de Franse filosoof Michel Onfray, die op achtentwintigjarige leeftijd een hartaanval kreeg. Naar aanleiding van het bezoek van een diëtist schrijft hij: 'In een oprisping van heldhaftigheid verklaarde ik dat ik liever dood zou gaan aan het eten van boter dan mijn bestaan te rekken met margarine' (Onfray, 1991, 14). In dit essay beschrijf ik daarom ook het archetype van de dikke die het helemaal niet erg vindt dik en ongezond te zijn. Daarbij gebruik ik voorbeelden van Onfray.

Liberale waarden als vrijheid en individuele ontwikkelingsmogelijkheden staan hoog aangeschreven in onze samenleving. Maar die vrijheid, waarvan we zo gemakkelijk zeggen dat die in Nederland groot is, wordt toch twijfelachtig als we ons realiseren hoezeer het gezondheidsdiscours (het spreken en handelen dat ons ertoe aanspoort om gezond te leven) mensen stuurt. De centrale vraag van dit essay is dan ook of men in staat is weerstand te bieden aan en vrij te raken van de disciplinerende macht van het heersende gezondheidsdiscours?[2] In de beantwoording van die vraag sluit ik aan bij het werk van Michel Foucault (1926 - 1984), de Franse filosoof die oproept kritisch te denken over 'wie we zijn in de actualiteit'. Ik probeer zijn denken over macht, weerstand en vrijheid als gereedschap te gebruiken bij de beantwoording van mijn centrale vraag.

Het werk van Foucault kan grofweg worden onderverdeeld in drie periodes: archeologie, genealogie en ethiek.[3] In dit essay volg ik deze indeling. De beschrijving van de archeologische periode in de volgende paragraaf (paragraaf 2) is een prelude op de beschrijving van de genealogische periode - met de schuldbewuste dikkerd van Groenteman als archetype (paragraaf 3) en op de beschrijving van de ethische methode - met Onfrays genietende dikke als

---

[2] Daarbij moet aangetekend worden dat dit essay niet voorziet in een analyse van de macht die mensen beïnvloedt en disciplineert; ik ga er simpelweg vanuit dat deze macht sterk aanwezig is. Dit doe ik om een empirische discussie over hedendaagse uitingsvormen van deze macht uit de weg te gaan; dit essay is filosofisch, niet sociologisch.

[3] Niet iedereen is het met deze opdeling eens, omdat het discontinuïteiten veronderstelt. Ik ben het er wel mee eens en een weinig elegante indeling met jaartallen zou kunnen zijn: archeologische periode: 1960 – 1970, genealogische periode: 1970 – 1980, ethische periode: 1980 – 1984, het jaar waarin Foucault stierf.

archetype (paragraaf 4).[4] In de prelude wil ik laten zien op wie (op welk subject) de macht van het gezondheidsdiscours wordt uitgeoefend. Dit is belangrijk omdat 'het subject' bij Foucault niet eenduidig is: in zijn vroege werk verklaart hij 'de mens' zelfs dood. Na deze prelude laat het essay zien hoe Foucault, ditmaal in zijn genealogische periode, de zaken weer op z'n kop zet, nu door zijn geheel eigen visie op wat macht en weerstand tegen die macht eigenlijk is. Daarna komt aan de orde of en hoe men vrij van deze macht kan raken. Ik concludeer ten slotte dat het slechts weinig mensen lukt deze vrijheid te nemen.

Archeologie: het subject als onderzoeksobject

Foucaults belangrijkste boek in zijn archeologische periode is ongetwijfeld *De woorden en de dingen* (1966). De methode die Foucault in deze periode hanteert is archeologisch, omdat hij onder de fundamenten van het weten en de wetenschap graaft. Geen odes dus aan individuele wetenschappers en uitvinders, maar juist beschrijvingen van de manieren van denken (epistèmes) die soms ruimte en soms geen ruimte geven aan groei van kennis en wetenschappelijke ontdekkingen. De epistèmes volgen elkaar niet geleidelijk op, maar de overgang van de ene epistème naar de andere wordt juist gekenmerkt door breuklijnen en discontinuïteiten. Een tijdsindeling van verschillende epistèmes die Foucault vaak gebruikt is die van de Renaissance (15e en 16e eeuw), de klassieke tijd (17e eeuw) en de moderne tijd (19e en 20ste eeuw).

Zoals Foucault met zijn archeologie het belang van individuen in de wetenschap historisch relativeert, zo doet hij dat ook filosofisch. Hij meent namelijk dat het denken over de mens uit de klassieke tijd tegenover het denken uit de moderne tijd gezet kan worden. In de klassieke tijd kon 'de mens' als zodanig niet gedacht worden, omdat 'de mens' een moderne uitvinding is.

[4] Op de site van www.ziekenhuistransparant.nl staat bijvoorbeeld over prestatie-indicatoren van ziekenhuizen te lezen: 'In de toekomst kunnen ziekenhuizen de indicatoren als marketinginstrument gebruiken, waarmee ze hun onderlinge verschillen duidelijk aan de consument kunnen aangeven.' De gedachtegang is dus dat de consument (niet: patiënt!) zelf het beste ziekenhuis bij zijn aandoeding zal kiezen. Zie verder ook Hans Achterhuis: *De markt van welzijn en geluk* (1981) en *Utopie* (2006).

Natuurlijk kon men ook in de klassieke tijd over zichzelf nadenken. Een bekend voorbeeld is René Descartes' (1596 – 1650) zekerheid: *cogito ergo sum*; ik denk, dus ik besta. Maar de vraag waarom deze Franse filosoof en wiskundige uit het denken het bestaan kon concluderen kon niet gesteld (en beantwoord) worden in de klassieke filosofie. Foucault, de filosofische archeoloog, ziet dat die mogelijkheid wel ontstaat in de moderne tijd, de tijd waarin 'de mens' uitgevonden werd. Wat was er dan veranderd? Foucault noemt twee punten: de filosofie van Immanuel Kant (1724 – 1804) en de opkomst van de menswetenschappen als biologie, economie en filologie.

Het nieuwe bij Kant, filosoof van de moderne tijd, is het transcendentale domein; de mens krijgt toegang tot de werkelijkheid door de manier waarop de dingen zich aan hem voordoen (de mens als transcendentaal subject). Dit beschouwt Foucault als de geboorte van 'de mens' ('de mens' is dus niet een biologisch maar een epistemologisch begrip). Kant zaagt hiermee aan de stoelpoten van Descartes' zekerheid, want het denken is niet meer de enige bron van kennis. Bij Kant zien we een merkwaardige verdubbeling; de mens is tegelijk object van kennis (empirisch te kennen subject) en subject van kennen (transcendentaal subject). Vandaar dat Foucault 'de mens' bij Kant een 'empirisch-transcendentaal dubbelwezen' noemt.

Ook de tweede oorzaak die Foucault noemt, de opkomst van de biologie, economie en filologie, draagt bij aan deze 'merkwaardige verdubbeling'. Uit het onderzoek van de biologie, de economie en de filologie bleek telkens dat de mens – zijn leven en spreken –, onderworpen was aan wetten die hemzelf overtroffen, die ouder waren dan hij. Maar aan de andere kant is het ook de mens die aan de oorsprong staat van deze kennis over zichzelf. 'De mens' is object van kennis, maar tegelijkertijd ook subject dat kent, een 'onderworpen koning', een 'gadegeslagen waarnemer' (Foucault, 2008, 338).

De moderne mens is dus een dubbelwezen, een problematisch figuur. Dit onoplosbare filosofische probleem raakt volgens Foucault het hart van het bestaan van de moderne mens. Hij voorziet daarom de dood van deze recente uitvinding: de moderne mens.

> De mens is een uitvinding waarvan de archeologie van ons denken gemakkelijk de jonge datum kan aantonen. En misschien ook het naderende einde. Als die dispositie, die indelingen van de wetenschap mocht komen te verdwijnen zoals zij ook ooit eens verschenen is, als zij, door de een of andere gebeurtenis waarvan wij op zijn hoogst de mogelijkheid kunnen voorvoelen, maar waarvan wij voor het ogenblik vorm en belofte nog niet kennen, omver kwam te tuimelen zoals bij de overgang van de zestiende eeuw naar de achttiende eeuw de grond onder het klassieke denken aan het wankelen raakte, - dan kunnen we wel wedden, dat de mens zou verdwijnen zoals een gelaat van zand bij de grens der zee (Foucault, 2008, 420).

Foucault alludeert hier op Friedrich Nietzsches (1844-1900) eerdere proclamatie van de dood van God. Als God inderdaad dood is en dus niet langer het fundament van kennis kan zijn, moet de mens zelf dat fundament vormen. De mens krijgt de positie van God toebedeeld. In een later essay komt Foucault op het beeldende citaat terug.

> Ik ben er tegen dat men eerst met een subjecttheorie komt – zoals binnen de fenomenologie of het existentialisme – en dan vanuit die subjecttheorie de vraag stelt hoe een bepaalde vorm van kennis mogelijk is. Ik heb willen laten zien hoe het subject zichzelf tot subject vormt – tot waanzinnig subject, tot crimineel of niet-crimineel subject – door middel van waarheidsspelen en machtspraktijken (Foucault, 2009, 194).

Nooit kan ‘de mens’ volledig gekend worden, de menswetenschappen, net als alle subjectgecentreerde filosofieën, schieten dan ook altijd tekort.

‘De mens’, wiens dood Foucault heeft voorzegd, is de rationele en autonome mens die we ook nu nog kennen, zij het slechts als utopie van vele beleidsmakers binnen en buiten de gezondheidszorg. En ook nu nog wordt gemakshalve vergeten dat het om een dubbelwezen gaat; dat de

mens niet alleen rationeel en autonoom is, maar ook het product van onbewuste krachten en culturele praktijken.

In de archeologische periode wijst Foucault de rationele autonome mens dus duidelijk op de grenzen van zijn bestaan. In de genealogische periode begrenst hij de moderne mens nog veel meer, zij het op andere punten.

Genealogie: macht, discipline en weerstand

In de genealogische periode laat Foucault zien dat het subject niet alleen gedisciplineerd wordt door machtswerkingen, maar er ook door geproduceerd wordt. *Discipline, toezicht en straf* (1975), het belangrijkste boek in Foucaults genealogische periode, leest als een aaneenschakeling van voorbeelden van de inwerking van de macht op het subject. De voorbeelden komen uit het leger, het onderwijs de gezondheidszorg en het penitentiaire systeem. Er lijkt weinig ruimte te zijn voor het door en door gedisciplineerde subject. Die ruimte is meer aanwezig als het gaat om weerstand. Foucault schrijft over weerstand in *De wil tot weten* (1976), een ander belangrijk boek uit deze periode. Over die weerstand zo meteen meer, nu volgen eerst enkele opmerkingen over de inwerking van de macht op het subject.

Discipline kende men al in de klassieke tijd, maar een intensivering vindt plaats in de moderne tijd. In de klassieke tijd ging het om lichamelijke straffen, in de moderne tijd was de straf gericht op de ziel. 'De boete die over het lichaam raast, moet wijken voor een straf die inwerkt op hart, denken, wil en karakter' (Foucault, 2007, 28). Beroemd is het voorbeeld van het Panopticum, een koepelvormige gevangenis met in het midden een ruimte voor bewakers, met ramen naar alle kanten. De bewakers konden alle gevangenen zien – de gevangenen de bewakers niet. Het Panopticum is een voorbeeld van de controle op individuen, door en door zichtbare individuen, ieder in een aparte cel met een groot raam naar de buitenkant, en tralies naar de binnenkant. De gevangenen voelen zich constant gadegeslagen, maar of dit daadwerkelijk zo is weten ze nooit. Hierdoor ontwikkelt de gevangene een leermeester in zichzelf; hij onderwerpt zichzelf aan de discipline van de gevangenis.

Vaak wordt gezegd dat Foucault overdrijft; de disciplinering van de gevangenis valt wel mee. Het argument is dan dat er geen 'betere mensen' uit

de gevangenis komen en dat de gevangenissen vol blijven. Zo zou men ook kunnen beweren dat het wel meevalt met de disciplinering van het gezondheidsdiscours, want mensen blijven ongezond leven en men wordt nog steeds dikker.[5] Foucault ontkent niet dat die veranderende en toenemende disciplinering de gevangenissen niet hebben leeggemaakt, en de criminaliteit niet hebben doen laten dalen. Hij draait het, zoals hij dat zo vaak doet, helemaal om. Het is nooit de bedoeling geweest de gevangenis 'betere burgers' te laten maken, maar om delinquenten te scheppen die ingedeeld, beheerd, onder druk gezet en nuttig gemaakt kunnen worden. Deze uitdagende analyse zouden we toe kunnen passen op het gezondheidsdiscours. Door het indelen van mensen op basis van gewicht, en dikke mensen te etiketteren als 'obees', ontstaat een 'pathologisch subject' dat als kennisobject functioneert. Die kennis kan ingezet worden om 'gevaarlijker vormen van ongezond gedrag' bij anderen te herkennen en op te sporen. Ook kan 'de obees' ingezet worden als voorbeeld van hoe het niet moet: het dociele obese lichaam als waarschuwing voor anderen.

Het zijn niet alleen de individuen, het is ook de menselijke soort die onderworpen wordt aan regulerende controle; de biopolitiek van de populatie. Ook nu weer de vergelijking met de soevereine vorst. De grootste macht die deze vorst vroeger had was het doden van zijn onderdanen. Nu uit deze macht zich in het door en door bezetten van het leven. Optimaliseren, nuttig maken, kwalificeren, normaliseren; Foucault spreekt over een normaliserende samenleving. 'Een normaliserende samenleving is het historisch resultaat van een technologie van macht die gericht is op leven' (Foucault, 1998, 144). Grote epidemieën werden zeldzamer en konden beheerst en voorkomen worden, het leven kwam binnen het bereik van kennis en controle, en binnen het bereik van macht en interventie. Heel lang was de mens wat hij voor Aristoteles ook al was: een politiek dier. Maar de moderne mens blijkt

[5] Zie bijvoorbeeld het in november 2009 verschenen rapport *Fit for the Future* van het Convenant Overgewicht. Ook in november 2009 kwam van onderzoeksbureau Motivaction het boek *De grenzeloze generatie en de eeuwige jeugd van hun opvoeders* uit. Daarin komt de paradox naar voren dat ouders 'vooral bezig zijn zelf jong en mooi te blijven' en daardoor weinig aandacht aan hun kinderen kunnen schenken. Zodoende kan bijvoorbeeld het obesitasprobleem bij kinderen onvoldoende aandacht krijgen.

een dier te zijn wiens politiek het bestaan van de mens als levend wezen aan de orde stelt (Foucault 1998, 143).

Hoewel Foucault duidelijk maakt dat de macht ongrijpbaar en moeilijk te omschrijven is, noemt hij toch enkele concrete resultaten van de machtswerking. Zo individualiseert de macht, ze categoriseert en deelt in; een microfysica van de macht. De microfysica van de macht produceert de moderne ziel, en het is de ziel die de gevangenis van het lichaam wordt (Foucault, 2007, 45).

In *De wil tot weten* geeft Foucault aan wat hij onder macht verstaat. Ten eerste laat hij zien dat macht niet iets is dat men in handen kan krijgen; zij bestaat juist uit vele punten en relaties. De disciplinerende werking van het gezondheidsdiscours is overal, en zij ontglipt dus altijd aan de pogingen om haar te lokaliseren of te vatten. Van wie moet Groenteman afvallen? Van zichzelf? Soms inderdaad, maar soms ook helemaal niet. Van anderen? Er zijn er inderdaad die dat zeggen, maar sommigen in haar omgeving zeggen juist dat ze haar accepteren zoals ze is.

Ten tweede meent Foucault dat machtsrelaties niet buiten andere relaties (bijvoorbeeld economische) staan, maar erbij horen. Met relaties in de gezondheidszorg, neem die tussen diëtist en cliënt, komen dus ook altijd machtsrelaties mee, die bijvoorbeeld het effect zijn van de ongelijkheid tussen diëtist en cliënt.

Ten derde hebben machtsrelaties meerdere richtingen, niet alleen 'van boven naar beneden', van de overheid naar de burger, niet alleen van de diëtist naar de patiënt. Immers, zonder burgers is er geen overheid, en zonder patiënten bestaat er geen diëtist.

Ten vierde, machtsrelaties zijn intentioneel maar tevens non-subjectief. Er is niet een instantie, of een groep personen, veroorzaker of bedenker van het gezondheidsdiscours, toch is dit discours doelgericht. Groenteman kan dus niet naar de diëtist wijzen als iemand die haar onderdrukt. Ze kan naar niemand of niets wijzen, toch weet ze dat ze af moet vallen.

Ten slotte, waar macht is, is zijn inherente pendant: weerstand. Weerstand en macht zijn van elkaar afhankelijk, iets dat al in het woordje weerstand zit; weerstand in deze betekenis kan niet los bestaan, het is altijd weerstand tegen iets, een 'reactief begrip'. Overal in de machtsrelaties (of de machtsnet-

werken) vindt de weerstand aanknopingspunten. Er is dus niet één enkel punt van weerstand tegen het gezondheidsdiscours.

Weerstand bieden tegen het gezondheidsdiscours kan op de manier van de Amerikaanse socioloog Ivan Illich (1926-2002), die de gezondheidszorg als instituut helemaal wil afschaffen, het kan ook door het lezen van dit essay, of door het schrijven van een Slowfood-kookboek, of op de manier die Groenteman, terugkijkend op haar kindertijd, beschrijft:

> Ze moet naar de dokter. Onderzoeken (schildklier? suiker?) wijzen uit dat ze kerngezond is. Ze moet alleen wat afvallen. Ze gooit haar kont tegen de krib. De verstandhouding met haar moeder verslechtert en dat is nog zwak uitgedrukt. (...) En ze bunkert maar door (Groenteman, 2003, 56).

Zo ongrijpbaar als de macht functioneert, zo ongrijpbaar is dus ook de weerstand. Als we Foucault volgen, zou het als individu misschien mogelijk zijn weerstand te bieden tegen bepaalde aspecten van het gezondheidsdiscours, maar het is lastig weerstand te bieden tegen iets dat overal en (n)ergens is.

Ondanks het feit dat we niet kunnen ontsnappen aan de machtswerking die Foucault schetst, is er dus wel de mogelijkheid – of beter gezegd: de noodzaak – van weerstand. Noodzaak, doordat macht en weerstand tegen die macht volgens Foucault twee kanten van dezelfde medaille zijn. Om de centrale vraag van dit essay te kunnen beantwoorden – is men in staat weerstand te bieden aan en vrij te raken van de disciplinerende macht van het heersende gezondheidsdiscours? – is het nodig naar het dubbele, paradoxale, karakter van de macht kijken. Makkelijker wordt het daardoor niet, want dan blijkt dat de vraag van dit essay niet geheel recht doet aan Foucaults machtsopvatting; we worden namelijk niet alleen door macht onderdrukt, maar er ook door geconstitueerd. En hoe kunnen we ons bevrijden van iets dat ons tevens constitueert?, zou Foucault retorisch gevraagd hebben.

Een voorbeeld van het dubbele karakter van de macht is te vinden in het denken over seksualiteit. Lang nam men aan dat seksualiteit en het

spreken erover, onderdrukt werd en taboe was. Foucault noemt deze aanname de repressiehypothese. In *De wil tot weten* echter laat hij zien dat dit niet helemaal juist is. De seksualiteit werd niet alleen onderdrukt, maar er ontstond juist ook een 'gepraat' over seksualiteit, soms verborgen, maar ook openlijk in biechtrituelen of in wetenschappelijke studies. De seksualiteit werd dus niet alleen onderdrukt, maar ook geproduceerd, zodat er een bepaald seksualiteitsdiscours ontstond. Net zo is het met het gezondheidsdiscours. Enerzijds onderdrukt het, zoals Groenteman laat zien.

- Je móet nu echt iets aan gezond gaan doen. Het is echt verschrikkelijk ongezond zoals jij leeft.
- Ik ben toch gezond? Ik mankeer eigenlijk niks. Voor mijn leeftijd.
- Nou, hoge bloeddruk...
- Heb ik pillen voor. Ik ben opgehouden met roken...
- Cholesterol?

  [enz.] (Groenteman, 2003, 28).

Maar anderzijds constitueert het gezondheidsdiscours ook. Groenteman wil zélf afvallen, en aan wie je het ook vraagt, gezondheid zal altijd als een van de belangrijkste waarden van het leven genoemd worden. De vraag is zelfs of we er überhaupt voor kunnen kiezen ongezond te zijn.

In het dubbele karakter van de macht, *assujettissement* genoemd, ligt de mogelijkheid van weerstand besloten. Daar zijn twee redenen voor te geven. Volgens Foucault wordt het subject niet in één keer geproduceerd, maar blijft het als het ware geproduceerd worden. Groenteman besluit niet op één moment gezond te willen leven, maar het gezondheidsdiscours zit zo in elkaar dat zij dat telkens opnieuw voor zichzelf bekrachtigd: ik ben obees, ik wil slank zijn, ik wil gezond zijn, ik wil er goed uitzien. Maar in die iteratieve constitutie van het subject door het gezondheidsdiscours ligt tevens de mogelijkheid voor de de-constitutie van het subject besloten. Het subject dat geconstitueerd wordt is niet een vaststaande entiteit, maar het moet zichzelf herhaaldelijk, iteratief, constitueren als subject. In die iteratie is de mogelijkheden van weerstand gelegen doordat er een verschil kan ontstaan tussen de oorspronkelijke

betekenis van een term en de manier waarop het daarna gebruikt wordt. Iemand een obees noemen kan eerst disciplinerend werken, maar later kan die term een depathologisering inhouden; iemand is dan gezet en niet meer obees (een medische term, maar ook een stigmatiserend pejoratief). Zo is er de mogelijkheid van een *reverse discourse*.[6] Waar in het overheersende discours de term 'obees' eerst een pejoratief was, zou dat door dikke mensen als geuzennaam gebruikt kunnen worden. De term 'obees' heeft een pathologische connotatie, maar het kan ook een strijdbare connotatie krijgen. Als iemand 'obees' genoemd wordt, wordt hij daarmee geconstitueerd, hij wordt erkend en herkend als zijnde (wezen) in het sociale. Hoe hij deze term ook verfoeien mag, hij krijgt er toch een relatie mee. En alleen door de term te accepteren, kan hij ertegen in verzet komen. Daarmee maakt hij de constituerende macht een macht die hij aanvecht.

De tweede mogelijkheid tot het bieden van weerstand ontstaat wanneer er sprake is van niet één, maar van verschillende discoursen. Zo is er naast het gezondheidsdiscours natuurlijk ook het hedonistische discours, zoals dat van Michel Onfray, dat 'geniet!' als imperatief heeft. En natuurlijk is er het marketingdiscours, dat fabrikanten ertoe aanzet waar mogelijk het consumentisme te stimuleren. In zulke gevallen is het bestaan van weerstand weer afhankelijk van macht; het is een bijeffect ervan.

Wat we nu kunnen concluderen over het moderne subject is dat het in *De woorden en de dingen* naar voren komt als onmogelijkheid, in *Discipline, toezicht en straf* als onvrij, en in *De wil tot weten* ook als onvrij, hoewel er de mogelijkheid van weerstand in ontsloten wordt. Deze weerstand is echter altijd afhankelijk van de macht. Om dat te begrijpen is het noodzakelijk Foucaults machtsopvatting te kennen. Macht bestaat bij hem uit machtsnetwerken, ongrijpbaar, multidirectioneel, onderwerpend en constituerend. Het is dus niet terecht de macht van het gezondheidsdiscours te denken als monolithisch blok dat mensen onderdrukt (wat overigens natuurlijk niet zeggen wil dat de macht van dit discours er helemaal niet is). Het is dus zeker

[6] Deze term ontleen ik aan Judith Butler (1997).

relevant voor de beantwoording van de vraag van dit essay dat Foucault wel degelijk de mogelijkheid van vrijheid voor individuen open.

Vrijheid

Van het archetype van de dikke mens die voelt en weet dat hij of zij moet afvallen, zijn de personages uit de boeken van Ischa Meijer en vooral Hanneke Groenteman goede voorbeelden; mensen die vanwege interne en externe disciplinering ongelukkig zijn met gezondheid en gewicht. Nu is het tijd om nogmaals bij Foucault te rade te gaan om te kijken of er mogelijkheden zijn vrij te raken van (of beter: een eigen houding in te kunnen nemen tegenover) het disciplinerende gezondheidsdiscours. Deze mogelijkheden moeten meer bieden dan de weerstand die besproken is in de vorige paragraaf. De weerstand is immers altijd afhankelijk van dit gezondheidsdiscours.

Met de beschrijving van deze mogelijkheden heeft Foucaults denken een duidelijke wending genomen. In retrospectief zegt hij dat hij aan twee 'assen' betreffende de subjectconstitutie gewerkt heeft; in de eerste periode aan de opkomst van de menswetenschappen (besproken in paragraaf 2), in de tweede periode aan de machtssystemen die de subjecten reguleren (besproken in de vorige paragraaf). In de derde periode ziet hij positieve mogelijkheidsvoorwaarden voor het subject, in de openheid voor de productie van nieuwe subjecten. Het gaat nu dus niet meer om dwang en discipline, maar juist om de mogelijkheid zichzelf tot subject te scheppen.

Zijn onderzoek gaat ver terug, naar de tijd van de oude Grieken en Romeinen, omdat in die klassieke tijd de morele codes en de dwang van instituties van het heden geen of een veel kleinere rol speelden. Foucault heeft het vooral over de notie van het 'verlangende subject', omdat hij focust op voorbeelden uit de seksualiteit.[7] Foucault wil dus de moderne koppeling tussen verlangen, seksualiteit en subjectiviteit loslaten, om na te gaan hoe de moderne mens zichzelf als (seksueel) subject is gaan zien. Hij wil weten hoe het kan dat

[7] Zijn laatste boeken zijn niet voor niets in een serie verschenen: *Geschiedenis van de seksualiteit*. Deze serie bestaat uit drie delen. De laatste twee delen horen bij zijn 'ethische periode'. Deze twee delen zijn beide verschenen in zijn laatste levensjaar: 1984. Het eerste deel, *De wil tot weten* (1976) hoort bij zijn genealogische periode.

individuen zich gingen focussen op zichzelf, zichzelf zijn gaan erkennen als subject. Op deze manier kan hij de relatie tot zichzelf onderzoeken.

In het onderzoek bij de Grieken stuit hij op de 'bestaanskunsten'. De kunst om van het eigen leven een verhaal (oeuvre) te maken met bepaalde esthetische waarden en stilistische criteria door zichzelf vrijwillig regels op te leggen en zich zo te transformeren in zichzelf. Laten we eens kijken naar een voorbeeld uit de Griekse tijd over gezondheidsregels, en dan in het bijzonder de diëtetiek.

Bij de Griekse leefregel over de lust ging het niet zozeer over regels of verboden – dat kwam later in de Christelijke tijd – maar meer over het definiëren van het gebruik van de lust.[8] Het ging om de omstandigheden van de lust, de praktijken waarin hij ingebed was en over de zorg voor het lichaam. Aandacht vooral dus voor de integratie van de lust in de zorg voor gezondheid en het leven als geheel. Voor de diëtetiek gold min of meer hetzelfde: diëtistische leefregels dus in plaats van therapeutische leefregels; het definiëren van het gebruik van de lust was belangrijker dan het uitbannen van pathologische vormen van eetgedrag. Deze manier van omgaan met lust en leefregels noemt Foucault de bestaansesthetiek, de manier waarop de Grieken probeerden van hun leven een kunstwerk te maken.

Foucault laat zien hoe deze bestaansesthetiek concreet vorm kreeg in de leefwereld van de oude Grieken. Vier aspecten, die hieronder de revue passeren, en waarop ik verderop nog terug zal komen, zijn dan belangrijk.

Ten eerste ging het erom uit te zoeken welk deel van het leven 'ethische zorg' nodig had. Zo had de arts Hippocrates (460-370 v. Chr) een standaard voor de Grieken opgesteld. Volgens hem ging het vooral om leefregels over oefeningen, voeding, drinken, slaap en seksuele relaties. Deze leefregels hadden als doel de relatie met het lichaam en de ziel te problematiseren. Te problematiseren omdat het niet moest gaan om gewoontes, maar om de manier waarop iemand zichzelf (zowel het lichaam als de ziel) vorm wilde geven.

Ten tweede was het belangrijk dat men zich hield aan de leefregels betreffende zowel het lichaam als de ziel. Dat kon betekenen dat men niet

[8] Foucaults boek hierover heet niet voor niets *Het gebruik van de lust* (1984).

te veel bezig moest zijn met het oefenen of voeden van het lichaam. De Griekse wijsgeer Plato vond het verkeerd dat iemand te veel zijn lichaam trainde, de zorg voor de ziel zou daardoor in verdrukking kunnen komen. Ook iemand die te veel lette op zijn voeding, om daarmee langer en langer te kunnen leven, kon de goedkeuring van Plato niet wegdragen. Men moest niet alleen met zijn lichaam bezig zijn; het ging er niet om zolang mogelijk te leven of om zo veel mogelijk uit te blinken in sport, maar om nuttig en gelukkig te zijn.

Ten derde was het voor de Grieken belangrijk leefregels te kiezen die de mogelijkheid gaven verschillende situaties aan te kunnen. Zo hebben atleten hebben een te eenzijdig menu; te veel gericht op één taak. 'De diëtetiek is een strategische kunst in die zin dat het iemand in staat moet stellen te reageren op een verstandige en dus praktische manier' (Foucault, 1985, 106). De diëtetiek (en de leefregels in het algemeen) was bij de Grieken geen set van universele en uniforme verplichtende regels, maar ze was meer te vergelijken met een handboek voor passend gedrag bij verschillende omstandigheden. Een handboek dat niet door een of andere autoriteit opgelegd wordt, maar een 'praktijkengids' is, bedoeld om individuen te overtuigen, niet te verplichten. Een autoriteit legt beperkingen op aan het lichaam, omdat er geen inspraak verwacht wordt. Een praktijkengids echter betreft de ziel, het gaat immers om het zichzelf vormen tot subject. De wisseling der seizoenen speelde een belangrijke rol in deze handboeken uit de Oudheid. Een toename van de seksuele activiteit werd voor oudere mannen, die het snel koud hadden, vooral in de wintermaanden aangeraden, en in de zomermaanden kon zij tot een minimum beperkt worden. Op deze manier was men beter in staat te reageren op de externe omstandigheden; warm worden als het koud is en verhitting vermijden als het warm is. Het gaat in deze Griekse tijd dus om een gradueel verschil van meer en minder; niet om ge- en verboden.

Tot slot ging het om een bestaanskunst. De diëtetiek werd gezien als bestaankunst, waarbij het niet zozeer ging om gehoorzaamheid, maar juist om de behoedzame praktijk van het individu zelf, gericht op zichzelf en zijn lichaam. Een advies van de dokter aan een patiënt, die dat advies vervolgens prompt opvolgt, is niet zo belangrijk. De technieken (de zelftechnieken) die nodig zijn voor de bestaanskunst stellen in staat:

> zichzelf te vormen als subject dat controle heeft over zijn handelswijze. Dat wil zeggen: de mogelijkheid zichzelf tot dokter te maken die de ziekte behandelt, tot piloot die tussen de rotsen manoeuvreert, tot politicus die een stad regeert. (...). Iemand die gevoel heeft voor de juiste tijd en de juiste maat (Foucault, 1985, 139).

De vier aspecten van de bestaanesthetiek die Foucault onderscheidt en die hierboven al impliciet in voorbeelden naar voren kwamen, kunnen iemand helpen van zijn leven een kunstwerk te maken. Daardoor kan hij vrij raken van allerlei regels van buitenaf, zoals het gezondheidsdiscours. Ik ga er nu wat preciezer op in, met voorbeelden uit deze tijd.

Het eerste aspect is de vraag naar welk deel van iemands leven ethische problematisering vereist. Een voorbeeld bij Onfray is de manier waarop hij zich verhoudt tot de gezondheidszorg; wat eist het gezondheidsdiscours van hem en hoe wil hij het zelf? Nadat hij een hartinfarct kreeg vertelt hij het volgende.

> We mogen geen vet of eieren meer eten, alleen groenten, en dan nog op een bepaalde manier gekookt. De diëtetiek is een soort politiemacht van het lichaam geworden. Er is sprake van een nogal narcistische zorg om het lichaam, terwijl eten een plezier zou moeten zijn (Groot, 1999, 144).

We zien dus bij Onfray dat hij zijn verhouding tot de gezondheidszorg problematiseert, en in het bijzonder zijn verhouding tot de diëtetiek met al haar regels en plichten.

Het tweede aspect is de manier van onderwerping, de wijze waarop iemand met regels omgaat en zichzelf verplicht acht de regels te volgen.

> Gisteren moest ik nog wat lichaamsoefeningen doen vanwege het infarct. Op een bepaald moment merkte ik dat ik niet verder kon, dat het me pijn ging doen. Dan houd ik direct op; ik kan er niet tegen. Omdat ik niet geloof in de deugd van het lijden (Groot, 1999, 146).

Onfray laat zich dus wel iets gelegen liggen aan de regels die hij meekrijgt, maar hij bepaalt heel duidelijk zelf de manier waarop hij ermee omgaat. Het gaat dus zeker niet om een weigering van alle regels en adviezen die voortkomen uit het gezondheidsdiscours.

Het derde behelst de werkvormen die iemand verricht om het gedrag met eigen regels te laten overeenstemmen, maar ook om zichzelf tot ethisch subject te transformeren. Ik meen dat dit derde aspect minder goed bij het werk van Onfray past omdat bij hem het hedonisme (de filosofie met het primaat van het genieten) een leidend principe is. Foucault bedoelt juist een gevecht met jezelf, een houding van ascese, 'niet in de zin van een moraal van zelfverloochening, maar in de zin dat men aan zichzelf werkt om zich vorm te geven, zich om te vormen, een bepaalde manier van zijn te bereiken' (Foucault, 2009, 184). Iemand die altijd gezond leefde, kan van zo'n levensstijl de grenzen opzoeken. 'Weiger te zijn wie je bent' (Foucault 1982, 216), zegt Foucault. Iemand kan weigeren het slanke individu te zijn dat zich houdt aan adviezen en richtlijnen, en te kiezen voor nieuwe ervaringen door het dik-zijn en dus het anders-zijn te omarmen.

Hiermee is ook het laatste aspect gemoeid; het kan ten slotte gaan om iemands *telos* (doel). Een handeling staat niet alleen op zichzelf, maar verwijst ook naar iemands karakteristieke manier van bestaan. Foucault roept op om van het bestaan een kunstwerk te maken. De analogie met de kunst is

van toepassing, doordat bij het maken van kunst creativiteit, vorming en hervorming nodig is. De manier van bestaan van de hedonist Onfray zal niet worden gekarakteriseerd door ascese en de matigheid waartoe de gezondheidszorg oproept. Hij wil daar los van komen, en zijn leven laat leiden door het genieten.

Volgens Foucault moet het bestaan niet de van te voren uitgestippelde 'route' van het normaliserende gezondheidsdiscours (of welk ander discours dan ook) volgen, maar moet het individu proberen daar los van te komen, en een eigen bestaan ontwerpen. Door te weigeren te zijn wie je bent, dus door los te komen van wat het discours je laat zijn, kun je de deur open zetten om vrijheid naar binnen te laten.

Slot

In het begin van zijn carrière, zijn 'archeologische periode', kondigde Foucault de dood van 'de mens' aan. Hij wilde daarmee zeggen dat de rationele autonome mens waarvan filosofie, beleidsmakers, en mensen in het algemeen, uitgingen en soms nog steeds uitgaan, problematisch is. In de genealogische periode werkt hij dat uit; de macht waarover hij schrijft is zowel onderwerpend als constituerend. Dit betekent, toegepast op het gezondheidsdiscours, dat mensen disciplinering ervaren (eet twee stuks fruit per dag), maar ook dat deze disciplinering geïnternaliseerd is, vanwege het constitutieve karakter van de macht. De macht maakt als het ware individuen die gezondheid als belangrijke waarde zien. Een andere belangrijke waarde is de keuzevrijheid van de rationele autonome mens. Zo is het iemands eigen keuze om een ziekenhuisbehandeling te weigeren of om 'ongezond' te leven. Maar in zijn genealogische periode laat Foucault zien dat deze keuze beperkt is. Ten eerste gaat de waarde van autonomie ten onrechte uit van een autonoom rationeel individu, en ten tweede is de samenleving, of het gezondheidsdiscours, veel te 'verplichtend' om van een werkelijk vrije keuze te kunnen spreken. In de mogelijkheden van weerstand kunnen we ook mogelijkheden van vrijheid ontwaren. Foucault laat zien dat machtswerkingen alleen mogelijk zijn als mensen vrij zijn; als er geen enkele ruimte is voor verschillen in reacties, of verschillen in gedrag, dan spreken we van

slavernij (waarover Foucault het verder niet heeft). Maar mijns inziens verschilt de vrijheid waarover Foucault het hier heeft niet veel van de weerstand die hij al eerder beschreef. Vrijheid die anders dan weerstand niet reactief is, dus echt los komt te staan van het gezondheidsdiscours, is de vrijheid die iemand kan ervaren die van zijn 'leven een kunstwerk maakt'.

In mijn analyse leun ik sterk op Foucaults *Discipline, toezicht en straf*, minder op zijn *De wil tot weten* of *Het gebruik van de lust*. Dat wil zeggen dat dit essay probeert recht te doen aan Foucaults notie van de constituerende functie van macht. Dit brengt met zich mee dat de vrijheidsmogelijkheden zoals die in paragraaf 4 besproken zijn, beperkt zijn.

Die vrijheidsmogelijkheden om van je leven een kunstwerk te maken, zijn in het geval van het gezondheidsdiscours mijns inziens het grootst bij slechts twee groepen mensen. Ten eerste zij die er het minst mee in aanraking komen. Mensen die ondanks alles onbereikbaar blijven voor overheidsinterventies, bijvoorbeeld doordat ze tot lagere sociale economische klassen behoren. De vrijheidsmogelijkheden zijn ten tweede groter bij mensen die weliswaar in aanraking komen met het gezondheidsdiscours, maar de kracht hebben (wat hier hetzelfde is als de vrijheid nemen) 'van het leven een kunstwerk te maken'. Als mensen nadrukkelijk met de keerzijde van de medische wereld te maken krijgen, Illich noemt dit verschijnsel *iatrogenese*, kunnen ze soms niet anders dan zich verzetten. Maar mensen kunnen die kracht zich te verzetten ook krijgen doordat ze vriendschappen hebben die hen in staat stellen buiten het discours te denken. Hoewel er vast nog meer manieren bestaan om de kracht op te brengen zich te verzetten tegen het gezondheidsdiscours, wil ik als laatste mogelijkheid de filosofie noemen. Want filosofie is volgens Foucault de 'kritische zelfwerkzaamheid van het denken' (Foucault, 1985, 9).

Literatuur

- Butler, J. (1997) *Theories in Subjection. The Psychic Life of Power*. Stanford: SUP.
- Foucault, M. (2008/1966) *The Order of Things*. Vertaling van *Les Mots et les choses* door Tavistock/Routledge. New York: Routledge.
- Foucault, M. (2007/1975) *Discipline, toezicht en straf*. Vertaling van *Surveiller et punir: Naissance de la prison* door Vertalerscollectief Historische Uitgeverij. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Foucault, M. (1998/1976) *The History of Sexuality Vol. 1. The Will to Knowledge*. Vertaling van *Histoire de la sexualité, 1: la volonte de savoir* door R. Hurley. New York: Penguin Books.
- Foucault, M. (1982) The Subject and the Power, in: Dreyfus, H., Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton: Harvester.
- Foucault, M. (1985/1984) *The History of Sexuality Vol. 2. The Use of Pleasure*. Vertaling van *Histoire de la sexualite, II: l'usage des plaisirs* door R. Hurley. New York: Random House.
- Foucault, M. (2009) *Breekbare vrijheid. Teksten en interviews*. Vertaling door R. van den Boorn en A. Vincenot. Amsterdam: Boom/Parrèsia.
- Groot, G. (1999) *Twee zielen. Gesprekken met hedendaagse filosofen*. Nijmegen: Sun.
- Groenteman, H. (2003) *Doorzakken bij Jamin*. Amsterdam: Thomas Rap.
- Meijer, I. (1991) *De Dikke Man*. Amsterdam: Prometheus.
- Onfray, M. (1994) *De buik van de filosoof. Kritiek van de diëtistische rede*. Baarn: Ambo.

Timmeren aan de toekomst

Sander de Leeuw

Wie de jeugd heeft, heeft de toekomst, Maar welke toekomst heeft de jeugd? Deze vraag hield mij gedurende het schrijven van mijn scriptie continu bezig. Kunnen wij die toekomst zien? Zijn wij in staat om iets te 'zien' dat er nog niet is? Iets dat desondanks wel elke dag een stukje dichterbij komt en waar we elke dag een (geringe) invloed op uitoefenen?

Het lijkt onmogelijk om antwoord te geven op deze vraag. Vooral voor mij. Ik wil graag een poging doen om huidige, maatschappijbrede ontwikkelingen door te redeneren naar de toekomst, maar ik ben, ondanks mijn uitgebreide interesse, geen doorgewinterde filosoof. Ook ben ik geen hersenwetenschapper of psycholoog waardoor ik zou kunnen vertellen of het menselijk brein daartoe überhaupt in staat is. Zou mijn ervaring met de jeugd mij kunnen helpen bij het beantwoorden van mijn vraag? Als de jeugd de toekomst heeft, kan ik misschien toch iets over de toekomst zeggen doordat ik veel weet over de jeugd.

Ik heb in het verleden als jongerenwerker op diverse scholen voor voortgezet speciaal onderwijs gewerkt. Ik heb, tijdens mijn studie *Human Technology* aan De Haagse Hogeschool als groeps- en persoonsbegeleider op woongroepen en kamertrainingscentra voor autistische jongeren gewerkt. Ook heb ik ervaring op mogen doen als mentor voor middelbare scholieren in het maken van hun studiekeuze. Deze interesse in jongeren en jongerencultuur heb ik vervolgens uitgebreid tijdens een stage als trendwatcher bij een jongerencommunicatiebureau. Die ervaring met de jeugd geeft mij misschien toch zicht op een glimp van iets wat er nog niet is, maar wel komen gaat.

De jeugd en haar toekomst

Als we de toekomst representeren als een product, bijvoorbeeld een houten stoel, zien we nog niet hoe die stoel eruit komt te zien, maar we zien al wel hoe die stoel gemaakt wordt. De jeugd is namelijk al aan het oefenen in

timmeren. Of ze het nu willen of niet, elke keuze die jongeren dagelijks maken heeft invloed op hoe de stoel eruit komt te zien. We zien nog niet het uiteindelijke resultaat, maar we zien al wel de vaardigheiden die de jeugd ontwikkelt om die stoel te kunnen maken. Het maken van keuzes is belangrijk voor de toekomst. Die keuzes maken het verschil tussen een goed of een slecht eindresultaat. Wie iets wil weten over de kwaliteit van de toekomst, moet zich dus richten op de keuzevaardigheid van de jeugd.

En juist die vaardigheid lijkt de jeugd niet te hebben. Recente ontdekkingen vanuit de neurowetenschappen laten zien dat het jeugdige brein nog maar slecht keuzes kan maken. Sterker nog, het zou niet eens eerlijk zijn om van jongeren te verwachten dat ze goede keuzes maken (Crone, 2008). Aristoteles had trouwens ook al niet zo'n hoge pet op van de keuzevaardigheid van de jeugd, volgens deze Griekse wijsgeer verkeren jeugdigen in een continue staat van dronkenschap (Aristoteles, 2005, 1154a24-b18). En ook in de Middeleeuwen was de losbandige jeugd een onderwerp van maatschappelijk debat (Groenendijk & Roberts, 2004). Het vragen om een goede toekomst van de jeugd lijkt als het vragen om een goede stoel van een timmerman zonder hamer. Ze zouden het wellicht allebei willen, maar zijn er vrijwel niet toe in staat.

De toekomst en haar afhankelijkheid van de jeugd

Er komt een verontrustende paradox aan het licht; de toekomst van de jeugd is afhankelijk van de keuzes die de jeugd maakt, terwijl de jeugd die keuzes nog maar nauwelijks zelf kan maken. Betekent dit dat de jeugd een onzekere, of zelfs geen enkele, toekomst in zijn bezit heeft? Dat de toekomst ook voor de jeugd een kwestie is van afwachten en hopen dat er uiteindelijk een mooie stoel ontstaat? Dit zou wellicht een reële, maar ook gevaarlijke gedachte zijn. Ze impliceert dat de jeugd op geen enkele manier aandacht hoeft te besteden aan het maken van de stoel; uiteindelijk komt hij er toch wel. Hoe deze eruit komt te zien en de kwaliteit ervan, daarop hebben we geen invloed.

Als dit werkelijk zo is, zouden opvoeding, scholing en welzijnswerk overbodig zijn. Toch lijken deze pogingen de jeugd iets bij te brengen wel succes te hebben gehad. Zo was zonder de invoering van de leerplicht, geen sprake geweest van een kenniseconomie. Is de toekomst dan toch maakbaar? Het uit-

eindelijke antwoord ligt er ergens tussenin. Het is een kwestie van afwachten totdat de toekomst realiteit is geworden, maar alle keuzes die we nu maken hebben wel degelijk invloed op hoe die toekomst eruit komt te zien. Het is en blijft een kwestie van tijd tot de uiteindelijke stoel, die de jeugd aan het maken is, zichtbaar wordt, maar de jeugd kan met de beschikking over een aantal vaardigheden wel veel invloed uitoefenen op de kwaliteit ervan.

In het maken van deze keuzes spelen opvoeding, scholing, welzijnswerk maar ook vriendschap en moraal een belangrijke rol. Zij geven de jeugd een blik op welke mogelijke toekomsten hij in zijn bezit heeft. Het is de taak van deze instanties om de jeugd de juiste vaardigheden bij te brengen. Vaardigheden die de jeugd nodig heeft om iets van die toekomst te kunnen maken. Toch heeft uiteindelijk de jeugd zelf de grootste verantwoordelijkheid. Jongeren moeten zelf willen zien wat ze in hun bezit hebben en ze moeten bereid zijn de benodigde vaardigheden hiervoor te leren.

De jeugd als timmerman

In dit leren iets van de toekomst te maken, laat een groot deel van de toekomst zichzelf al zien. De motivatie die de jongeren moeten opbrengen om de juiste vaardigheden te leren, is dezelfde die ze nodig hebben om de toekomst te maken. Deze motivatie maakt van de jeugd een goede of slechte ambachtsman in het realiseren van zijn eigen toekomst. De jeugd is als een timmerman die met behulp van zijn vaardigheden en inzet, van het beschikbare hout, een stoel kan maken. De timmerman komt voor vele keuzes te staan tijdens het maken van de stoel. Keuzes die het verschil maken tussen een goede en een slechte stoel. Maar hoe kunnen jongeren bewust werken aan een goede toekomst als zij, zoals ik eerder beschreef, nog geen goede keuzes kunnen maken? Is dat niet oneerlijk? Toch houdt deze oneerlijkheid al eeuw na eeuw stand en lijkt het alsof het uiteindelijk altijd wel goed komt.

Een verklaring hiervoor ligt in het ambachtelijk werk van de timmerman. De vaardigheid waarmee hij kwalitatief goed werk kan afleveren heeft de timmerman ook moeten leren en ontwikkelen. Hij is niet van nature

een goede timmerman. Hij heeft leren timmeren door te beginnen met timmeren. Zo werd hij een steeds betere timmerman, door inzet en motivatie om zijn vaardigheden verder te ontwikkelen. Zo leert de jeugd ook keuzes maken door keuzes te maken, door inzet en motivatie worden die keuzes steeds beter.

De timmerman neemt bij het maken van een stoel de keuzes op basis van ervaring, of zoals de socioloog Richard Sennett het in zijn filosofisch werk *De Ambachtsman* (2009) noemt, op basis van impliciete kennis. Iets weten zonder het direct te kunnen verklaren. Het weten hoe je een goede stoel maakt, zonder dat in methodieken, onderzoeksrapporten of handleidingen te kunnen vastleggen. Die impliciete kennis doet de ambachtsman op door zich te wijden aan zijn vak. Door inzet en discipline leert een timmerman timmeren. Door kritisch te kijken naar de keuzes die hij maakt tijdens het timmeren kan hij zichzelf continu uitdagen om zijn vaardigheden te ontwikkelen. Op basis van die ontwikkeling en ervaring kan een timmerman de juiste keuzes maken. De keuzes die het verschil maken tussen een goede en een slechte stoel. Hij is zich bewust van de keuzes die hij maakt in zijn creatieproces en hij heeft een kritische houding ten opzichte van de gevolgen van zijn keuzes. Het doormidden zagen van een houten plank kan niet ongedaan worden gemaakt. Dus voordat hij de zaag in de plank zet moet hij een moment kritisch nadenken.

Dat het jeugdige brein nog maar slecht in staat is om keuzes te maken, betekent niet dat jongeren uiteindelijk geen goede keuzes kunnen maken. De timmerman kon eerst ook niet goed timmeren. Keuzes maken is net zo goed een vaardigheid die de jeugd kan leren, juist door het te doen. Ook de jeugd doet al vele ervaringen op en ontwikkelt zo impliciete kennis.

De vraag is alleen hoe bewust en kritisch de jeugd omgaat met deze impliciete kennis in het maken van zijn keuzes. Want ondanks het feit dat de Nederlandse jeugd de gelukkigste is van alle Europese landen (Unicef, 2009) en een groot deel van de jongeren met veel inzet aan het hoger onderwijs deelneemt, stromen er elke dag verontrustende berichten binnen over ‘de jeugd van tegenwoordig’. Bijna tienduizend jongeren slikken antidepressiva, en dit lijken er elk jaar meer te worden (Stichting Farmaceutische Kerngetallen, 2010). Per jaar vallen er ongeveer vijftigduizend jongeren uit op school – de plek bij uitstek waar de timmerman zijn vaardigheden leert. Bijna tweehonderdduizend

jongeren krijgen een uitkering op grond van de Wet werk en arbeidsondersteuning jonggehandicapten (WAjong) en dit worden er elke maand meer (CBS, 2009). Zeventig procent van de jongeren die in aanraking is geweest met Justitie valt binnen twee jaar in recidive. En de jeugdhulpverlening die deze jongeren weer op de been wil helpen, raakt langzamerhand overbelast.

Problematisch gedrag van groepen hangjongeren lijkt steeds extremere vormen aan te nemen, en was een belangrijk onderwerp in de afgelopen troonrede. Op basis van dergelijke gegevens kun je maar moeilijk een voorstelling maken van een kwalitatief goede toekomst. Want ook deze jongeren maken onderdeel uit van die toekomst. De jeugd heeft de toekomst, maar velen jeugdigen van tegenwoordig lijken zich maar matig te interesseren voor die toekomst en hebben nauwelijks door dat zij die kunnen beïnvloeden.

De jeugd en haar instrument

Terug naar de metafoor van de timmerman. Een belangrijk verschil tussen de jeugd en de timmerman ligt in het beschikbare gereedschap: de hamer van de timmerman. De hamer is het instrument waar de timmerman zijn beroep mee uitoefent. Maar de hamer is ook het instrument waarmee de timmerman zijn vaardigheden heeft geleerd. Zijn vaardigheid om te timmeren staat of valt in de omgang met die hamer. Hetzelfde geldt voor muzikanten. Een muzikant zonder muziekinstrument leert niet om muziek te maken. Zowel voor de timmerman als voor de muzikant geldt, dat hij zijn vaardigheden – zijn impliciete kennis en ervaring – te danken heeft aan het instrument. Een instrument dat hem overigens niet alleen in staat stelt om zijn vaardigheden uit te oefenen, maar ook te ontwikkelen.

Een timmerman die goed met zijn hamer overweg kan, is in staat om een goede stoel te maken. Een timmerman die slecht met zijn hamer overweg kan, is niet in staat om eenzelfde goede stoel te maken. Maar een timmerman zonder hamer is überhaupt niet in staat om wat voor stoel dan ook te maken. De hamer is een stuk technologie dat de timmerman nodig heeft om een timmerman te worden. Een stuk technologie dat eigenlijk elke

ambachtsman nodig heeft om zijn ambachtelijk werk te kunnen uitvoeren, maar ook om zijn ambachtelijke vaardigheden in eerste instantie aan te leren.

Net als het ambachtelijk werk van de timmerman, is ook de vaardigheid om goede keuzes te maken iets wat men leert door ervaring. In andere woorden, de jeugd leert niet om goede keuzes te maken door het leren uit een boek, of te wachten tot haar brein volgroeid is; de jeugd leert het door het te doen en daarvan te leren. Bij de jeugd die haar rol als timmerman niet vervult, ontbreekt wellicht meer dan slechts de motivatie of inzet om het te leren. Misschien ontbreekt het ook aan het juiste instrument om die vaardigheid te leren.

Een instrument wat de jeugd in staat stelt om het maken van een keuze te leren. Maar voordat ik in mijn scriptie mijn impliciete kennis en ambachtelijke vaardigheiden ga toepassen in het onderzoeken en ontwikkelen van dit instrument, vraagt de filosofie ook van mij een kritische houding.

Kritische reflectie op de jeugd en het instrument

Een technologisch instrument kan de jeugd helpen om te leren keuzes te maken, maar dit biedt geen garantie voor een goede toekomst. Het instrument stelt de jeugd in staat om aan een toekomst te timmeren maar het is de jeugd zelf die verantwoordelijk is voor de kwaliteit ervan. En ook daar ligt een keuze, de keuze hoe de jeugd omgaat met dit instrument. Want waar technologie de mens in staat stelt om handelingen uit te voeren die anders ondenkbaar zouden zijn, kan dit zowel goede als slechte gevolgen hebben. Met een hamer kunnen immers zowel goede als slechte stoelen gemaakt worden. Dat is iets waar de kwaliteit van het instrument een belangrijke rol in speelt, want met een slechte hamer is de kans op een slechte stoel groter. Met een goede hamer is die kans kleiner, maar niet verdwenen. De vaardigheid waarmee de timmerman omgaat met de hamer, speelt daarin ook een rol. Een goed timmerman kan ook om met een slechte hamer een goede stoel te maken, maar een slecht timmerman zou zelfs met een goede hamer niet een goede stoel kunnen maken.

Behalve de vaardigheid om keuzes te maken, is dus ook het goed kunnen uitvoeren van die keuzevaardigheid een voorwaarde. De jeugd en het instrument hebben hierin een gedeelde verantwoordelijk. Het instrument draagt de verantwoordelijkheid voor het uitvoeren van de vaardigheid. Bij de jeugd

ligt de verantwoordelijkheid voor een goed gebruik ervan. Het instrument brengt dus ook gevaar met zich mee. Want ook de jeugd die slecht omgaat met het instrument, gaat ermee aan een toekomst timmeren. Daarom is het essentieel de hamer te laten aansluiten bij de vaardigheid zelf, maar ook bij de vaardigheid van de timmerman. Voor het ontwikkelen van een goed instrument voor de jeugd, moeten we dus kijken naar de jeugd die deze vaardigheid het minst beheerst. Want wanneer zelfs de slechtste timmerman een goede stoel kan maken, dan, en dan alleen, vervullen de jeugd en haar instrument hun taak.

De toekomst, de jeugd en het instrument

Tijdens mijn afstudeerstage bij het lectoraat Filosofie en Beroepspraktijk heb ik de mogelijkheden onderzocht om voor jeugdige gebruikers een instrument te ontwerpen dat hen helpt om kritisch na te denken over de keuzes die ze maken. Samen met de Technische Universiteit Eindhoven heb ik dit instrument verder ontwikkeld. Een voorbeeld daarvan is Janus, een product (niet groter dan een horloge) wat de jeugd helpt om de middenpositie van Aristoteles in te nemen. Een positie waaruit zij kritisch kunnen nadenken over de keuzes die ze moeten maken. Tijdens het onderzoek en de ontwikkeling van het instrument zette de filosofische verdieping regelmatig aan tot kritisch nadenken over het instrument en haar functie. In mijn scriptie komen de filosofie, de dagelijkse praktijk van de jeugd en de technische ontwikkeling van het instrument samen over dit onderwerp. Deze samenhang levert een solide basis op voor verder onderzoek naar en ontwikkeling van instrumenten die bijdragen aan de vaardigheid om de toekomst op een goede manier vorm te geven.

Literatuur

- Aristoteles (2005). *Ethica Nicomachea*. Vol. 1154 a24-b18. 2e druk. Vertaald door Ch. Hupperts & B. Poortman. Amsterdam: Damon.
- CBS (2009). *Statline*. Den Haag, 12 december 2009.
- Crone, E. (2008) *Het puberende brein*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Gerrits, R. (2009) Uitval op school neemt af. *De Volkskrant*, 12 Februari 2009.
- Groenendijk, L. & Roberts, B (2004). *Losbandige Jeugd*. Hilversum: Uitgeverij verloren.
- Sennett, R. (2008) *The Craftsman*. Penguin Books.
- Stichting Farmaceutische Kengetallen (2010) Farmacie in Cijfers . *SFK*. 2007. http://www.sfk.nl/publicaties/farmacie_in_cijfers/2007/2007-50.html (geopend Januari 12, 2010).
- Unicef (2009) Child Poverty in Perspective. Jaarlijk rapport, zevende uitgave, 2009.

Net als in de film

Over zelfregie en zelfverlies

Bert van den Bergh

Inleiding

Waar draait het om in het onderwijs? Op De Haagse Hogeschool wordt die vraag sinds enkele jaren beantwoord vanuit een tekst met de titel *Kaders voor de 'Haagse Bachelor'*. Deze tekst is op het Medewerkersnet in een rijtje 'kerndocumenten' te vinden. Een klik op de betreffende link en de volgende bondige typering verschijnt: 'De Haagse Bachelor staat voor de student als regisseur van zijn studie.'[1] Zelfregie is de kerngedachte van ons onderwijs.

Maar dat geldt niet alleen voor onze hogeschool en evenmin enkel voor het onderwijs. Autonomie, opgevat als zelfbeschikking, is een centrale denkfiguur in de moderne westerse cultuur, een denkfiguur met een lange geschiedenis en een rijk geschakeerde betekenis. Onze cultuur wordt doorgaans als Verlichtingscultuur getypeerd, omdat ze bewogen wordt door twee hoofdprincipes: rationaliteit en individualiteit. Wij westerlingen worden geacht ons verstand te gebruiken en elkaar bovendien de benodigde ruimte te gunnen om ons als individu te ontplooien. Het befaamde trio 'vrijheid, gelijkheid, broederschap' drukt de logica van de Verlichtingsgedachte puntig uit: uitgangspunt is de individuele vrijheid, die een vrijheid voor allen dient te zijn, dus een erkenning inhoudt van elkaars vrijheid, met als gevolg dat, wanneer die erkenning ook daadwerkelijk wordt waargemaakt, een samenleving tot stand komt die is wat ze heet: samen leven.

Voorwaarde voor dit alles is dat het individu mondig wordt, dat wil zeggen – zo legde Verlichtingsfilosoof Immanuel Kant aan het eind van de achttiende eeuw op toonaangevende wijze uit –, dat hij leert om zelfstandig, dus zonder door een ander te worden geleid, van zijn redelijke vermogens gebruik te maken. En Kant voegde aan het woordje 'gebruik' nog het adjec-

[1] http://portal.hhs.nl/portal/page?_pageid=83,532737&_dad=portal&_schema=PORTAL#, gezien op 18/9/09

tief 'openlijk' toe. We zijn pas echt vrij als we onbelemmerd en in gezamenlijkheid onze rede laten spreken.

Voortschrijdende individualisering, haperende autonomie

Autonomie, zelfbestuur, zelfbeschikking, het zijn woorden die wellicht wat stoffig aandoen. 'Zelfregie' spreekt meer tot de verbeelding: ik ben mijn eigen regisseur, mijn leven is een toneelstuk, of beter nog, een film. Niet toevallig heeft het nieuwste concept voor vernieuwde basisvorming in het onderwijs als titel 'De Sterrenschool'. Eén van de bedenkers van dit eigentijdse type basisschool, waar 'individualiteit' en 'flexibiliteit' de ankerpunten zijn, sprak vlak na de presentatie van het concept in een interview met *Trouw* de volgende veelzeggende zin uit: 'Elk kind is een individu, een ster, en moet zich optimaal kunnen ontplooien.' (Bergh van den & Huijer, 2009). De leerling als ster, de student als filmster.

Het proces van individualisering heeft zich de afgelopen veertig jaar geradicaliseerd. Ook in het onderwijs heeft dat een verschuiving teweeggebracht: het is steeds meer in het teken komen te staan van het verwerven van competenties door 'calculerende burgers' en steeds minder in het teken van vorming (*Bildung*) van personen tot intellectuele en morele zelfstandigheid. Scholen, hogescholen en universiteiten bieden tegenwoordig 'onderwijspakketten' aan bestaande uit 'modules', die aangeschaft kunnen worden door zelfbewuste en kieskeurige consumenten, zodat deze hun carrièreplannen kunnen verwezenlijken. De hedendaagse student neemt in deze hyperindividualistische constellatie niet alleen steeds vaker deel aan 'projectonderwijs', hij is zélf ook meer en meer een project, dat met behulp van POP's en PAP's ten uitvoer wordt gebracht.[2] In korte tijd – vier, liefst drie jaar – moet de zichzelf regisserende student worden omgevormd tot startklare professional, die zich naadloos weet te voegen in de context van de hedendaagse dynamische, geglobaliseerde arbeidsmarkt. Aangezien die drie of vier jaar te kort zijn om zichzelf uit te vinden, moet de student zich weten te vinden, dat wil zeggen, hij wordt geacht

[2] POP en PAP staan respectievelijk voor *persoonlijk ontwikkelingsplan* en *persoonlijk actieplan* of *activiteitenplan*.

datgene aan te scherpen en bij te slijpen wat bij binnenkomst als reeds vrijwel voltooid wordt verondersteld: het 'zelf' dat moet worden 'geregisseerd'.

Dat is heel modern gedacht. Er zijn echter aanwijzingen dat de verwerkelijking van dit gedachtegoed met de nodige haperingen gepaard gaat. En dat niet alleen: het haperen neemt toe. Wat is er aan de hand? Volgens een flink aantal sociale wetenschappers en filosofen, die een onderscheid maken tussen moderniteit en laatmoderniteit, wordt de laatste periode gekenmerkt door fenomenen die het tegendeel zijn van wat het moderne denken voorstaat en belooft: geen autonomie maar controleverlies, geen zelfstandigheid maar afhankelijkheid, geen soevereiniteit maar een schrikbarende toename van allerlei mentale stoornissen. In plaats dat de tweede helft van de twintigste eeuw de verdere voltooiing bracht van het Project van de Verlichting, begon die onderneming aan alle kanten te rammelen. En nu, aan het begin van de eenentwintigste eeuw, heeft het er veel van weg dat 'ten einde brengen' de betekenis heeft gekregen van 'naar de afgrond voeren'.

Ik kom daar zo op terug. Eerst wil ik een pas op de plaats maken en drie vragen stellen, om de brug tussen de bespreking van 'de Haagse Bachelor' en de beschouwing van de (laat)moderne westerse cultuur verder te verstevigen:

1. Hoe 'voltooid' kan het 'zelf' zijn van de instromende student?
2. Hoeveel 'autonomie' behoort de hedendaagse professional in huis te hebben volgens de eisen van de huidige arbeidsmarkt?
3. Hoe valt de toename te verklaren in de laatmoderne context van fenomenen die haaks staan op de kernideeën van de moderniteit: stressverschijnselen, verslavingen en een ware 'depressie-epidemie'?

Vooruitlopend vast drie tentatieve antwoorden:

1. De binnenkomende student is zichzelf nog zozeer aan het zoeken, dat voor de opdracht van 'zelfregie' de tijd te kort en de taak te zwaar is. Logisch dat de sterk op die opdracht steunende studieloopbaanbegeleiding alom spaak loopt.
2. De hedendaagse professional wordt geacht zich als flexwerker te manifesteren. Deze flexwerker is een wandelende paradox: hij moet standvas-

tig zijn en voegzaam, proactief en reactief, autonoom en onderhorig. Dat is een lastige combinatie, om niet te zeggen ondoenlijk.

3. Deze tegenstrijdigheid vormt, samen met de nog steeds verhevigende dynamiek van de huidige samenleving, voor het hedendaagse individu een dusdanige belasting, dat zijn invoeging in en functioneren binnen de laatmoderne context allengs problematischer wordt.

Het postmoderne of laatmoderne subject

Hoe moet onze tijd heten? Noemen we hem laatmodern of postmodern? Volgens velen is het in ieder geval een constellatie die afwijkt van die van de 'klassiek moderne' periode. De term 'postmodern' is geassocieerd met de gedachte van een 'voorbij de moderniteit', in de zin van een bevrijding ervan. Het zogenaamde einde van de Grote Verhalen, dat wil zeggen van allesoverkoepelende zingevende referentiekaders, behelst in 'postmodernistische' ogen een fragmentatie die we niet moeten betreuren maar juist dienen te verwelkomen. Franse filosofen als François Lyotard en Gilles Deleuze hebben een grote naam dankzij dergelijke revolutionaire gedachten.

'Zoals Foucault twintig jaar geleden voorspelde, is de wereld Deleuziaans geworden. De hedendaagse subject-vorm neigt naar de schizo, want dat is de enige vorm die in deze veranderlijke en veelvoudige stromen weet te navigeren. Maar de wereld is Deleuziaans geworden op een manier die Deleuze zelf waarschijnlijk zou hebben verbaasd of zelfs met afschuw zou hebben vervuld' (Dufour, 2008, 93).[3] Deze verrassende wending is te vinden in het boek *L'art de réduire les têtes* van de, eveneens Franse, filosoof Dany-Robert Dufour. Het

[3] De originele tekst is steeds in een noot weergegeven. De vertalingen van de citaten in dit essay zijn van mijn hand.
'As Foucault prophesied twenty years ago, the world has become Deleuzean. The contemporary subject-form tends towards the schizo, as that is the only form which can navigate these shifting and multiple flows. But the world has become Deleuzian in a way that would probably have surprised or even horrified Deleuze himself.'
In het denken van Deleuze is de 'schizo' een revolutionaire figuur, die door het heersende vertoog weliswaar van zijn bevrijdingspotentieel wordt beroofd en zodoende tot waanzinnige wordt bestempeld en gemaakt, maar die vanuit een revolutionaire omwerking van het Freudiaanse denken dit potentieel kan herwinnen en vervolgens activeren. Waar psychoanalyse was, moet schizoanalyse komen, zo luidt het Deleuziaanse devies. Volgens Dufour is de 'schizo' inderdaad in opkomst, want het hedendaagse subject is op steeds meervoudiger en beweeglijker wijze aangesloten op een steeds pluriformer en mobieler netwerk. Alleen brengt deze aansluiting in Dufours ogen geen bevrijding maar integendeel een nieuwe en zelfs meer totale knechting.

boek verscheen onlangs in een Engelse vertaling als *The art of shrinking heads – On the new servitude of the liberated in the age of total capitalism*. De titel duidt de hoofdgedachte al aan: de huidige laatmoderne, neoliberale constellatie heeft een nieuw type subject[4] voortgebracht, dat een nogal armzalige constitutie heeft: het is akritisch en heeft psychotische trekken.

Het eerdere, moderne subject daarentegen, zo stelt Dufour, is kritisch en neurotisch. Dit Kantiaanse subject was de uitkomst van een langdurig proces waarin de traditionele, premoderne hegemonie van een exclusieve Ander[5] – dat wil zeggen het unieke referentiekader of Grote Verhaal waar vanuit zingeving van het individuele bestaan plaatsvond – plaatsmaakte voor een collectieve ruimte waarin het subject vanuit meerdere instanties van die Ander (of dat Andere) werd gedefinieerd. Deze moderne, pluriforme openheid spitste zich toe in de periode van de Verlichting en mondde uit in een subject 'dat altijd dusdanig gedecentreerd is dat juist deze gedecentreerdheid tot de activiteit van de rede kan leiden.' (Dufour, 2008, 35)[6]. Dogma's zijn bij deze rusteloosheid, of levendigheid, geen lang leven beschoren. Het is veelbetekenend, schrijft Dufour, dat het begrip 'ideologie' aan het begin van de negentiende eeuw juist in Kantiaanse kringen naar voren trad. De moderniteit is de tijd van botsende ideologieën.

Maar het moderne subject heeft nog een andere kant. Naast die van de rusteloos filerende rede en de dynamische morele orde, de Kantiaanse zijde dus, is er de kant die in de theorie van Freud breed is uitgemeten: de neurotische sfeer van het moderne bestaan. Neurose en kritiek vormen

---

4 Dus in tegenstelling tot bepaalde 'postmodernistische' opvattingen waarbij het subject dood wordt verklaard –door de Nederlandse filosoof Theo de Boer ooit als 'subjecticide' weggezet (Boer, de 1993, 176 e.v.) – ziet Dufour, net als de verderop besproken Ehrenberg en Rosa, in de postmoderne of laatmoderne periode een nieuwe vorm van subjectiviteit ontstaan. Ook een typering van de laatmoderniteit als epoche van het zegevierende individualisme schiet volgens Dufour hopeloos tekort, omdat ze een individualiteit vooronderstelt die niet aan fundamentele transformaties onderhevig is (Dufour 2008, 92-93).

5 Dufour bedient zich van Lacaniaanse terminologie, in een poging drie registers samen te brengen: het speculatieve register dat gelieerd is aan het Zijn, het politieke register dat gelieerd is aan het Ene (of de Wet) en het symbolische register dat gelieerd is aan de Ander (of het Andere). Op de strekking van Lacans denken kan hier niet verder worden ingegaan. Waar het om gaat is dat volgens Dufour in de laatmoderne of postmoderne tijd alle transsubjectieve zingeving plaatsmaakt voor een immanent subjectieve, of zelfreferentiële zingeving.

6 *'who is always decentred in such a way that his very decentering can give rise to the work of reason'.*

volgens Dufour een paar. Het moderne individu kan namelijk nooit volledig uit de voeten met alle morele maximes waaraan Kants transcendentale subject geacht wordt gehoor te geven. Schuldgevoelens en herhalingsneigingen tekenen daarom dit individu. 'Maar, precies omdat ze in de val van de herhaling zitten, zijn neurotici feitelijk meesters in het stimuleren van kritiek' (Dufour, 2008, 42).[7]

Sinds Auschwitz behoort dit dubbelkoppige wezen definitief tot het verleden. De moderne zingeving, meervoudig maar transsubjectief, ging teloor. Er kwam een einde aan de Grote Verhalen, of met andere woorden, aan de verschillende instanties van de Ander (of het Andere) die de moderne subjecten maakten tot wat ze waren. Deze teloorgang heeft geleid tot een nieuw type subject dat gedoemd is zich volledig zelf tot stand te brengen. Het postmoderne individu is geheel en al 'zelfreferentieel' geworden, stelt Dufour (2008, 53). Het is bodemloos, staat permanent op losse schroeven en zit zodoende 'in toenemende mate gevangen tussen een latente melancholie (de depressie waar we zoveel over horen), de onmogelijkheid om in de eerste persoon te spreken, de illusie van almacht, en de verleiding om een vals zelf aan te nemen, een geleende persoonlijkheid, of de meervoudige persoonlijkheden die wijd en zijd door de markt beschikbaar worden gesteld (Dufour, 2008, 71).[8]

We leven in een tijd waarin het individu krachtiger dan ooit wordt opgeroepen zichzelf te zijn, terwijl het in de postmoderne constellatie extreem lastig is, zo niet onmogelijk, om een zelf te zijn. Hoe is dat zo gekomen? Dufour antwoordt: het gebeurde omdat de mondiale markt het wil, omdat hij erop teert en erbij tiert. 'Hij vernietigt instituties en maakt een einde aan traditionele heerschappijen op een dusdanige manier dat er individuen worden geproduceerd die plooibaar, onzeker en mobiel zijn, en ontvankelijk voor alle wijzen en variaties van de markt (Dufour, 2008, 157).[9]

---

7 *'But, precisely because they are trapped in repetition, neurotics are in fact the best at encouraging criticism.'*

8 *'increasingly trapped between a latent melancholy (the depression we hear so much about), the impossibility of speaking in the first person, the illusion of omnipotence, and the temptation to adapt a false self, a borrowed personality or even the multiple personalities that are made so widely available by the market'.*

9 *'It is destroying institutions and putting an end to primal domination in such a way as to produce individuals who are supple, insecure, mobile and open to all the market's modes and variations'.*

Zelfverwerkelijkingsvermoeidheid

Het zijn dramatische woorden. Maar Dufour is niet de enige die de laatmoderniteit in onheilspellende termen analyseert. Ruim tien jaar geleden verscheen, wederom in Frankrijk, het boek *La fatigue d'être soi –Dépression et sociétié* van de socioloog Alain Ehrenberg (1998).[10] Het is het derde deel van een trilogie waarin de contouren van het laatmoderne subject worden getrokken. Dit laatste deel wijdt Ehrenberg geheel aan het fenomeen depressie, omdat deze stoornis volgens hem de keerzijde toont van een nieuwe normativiteit: die van een geradicaliseerd zelfverwerkelijkingsethos.

Vanwaar de opkomst in onze hedendaagse cultuur van het fenomeen depressie, waarom heeft ze zich doen gelden als 'ons voornaamste innerlijk ongeluk', zo vraagt Ehrenberg zich aan het begin van zijn boek af.[11] En hij voegt daar een tweede hoofdvraag aan toe: 'In hoeverre is zij onthullend inzake de transformaties van de individualiteit aan het einde van de twintigste eeuw?' (Ehrenberg, 1998, 9).[12]

Die vragen worden beantwoord via een uitvoerige analyse van de ontwikkeling van de Franse context rondom depressiviteit. Depressie, zo stelt Ehrenberg, moeten we begrijpen als pathologie van de verandering en niet als psychische keerzijde van economische en sociale misère. Niet de crisis verwekt haar maar veeleer de overvloed. Haar opmars begint in het tijdperk dat aanbreekt met de wederopbouw na de Tweede Wereldoorlog. Dit tijdperk wordt gekenmerkt door psychische bevrijding én identiteitsonzekerheid, en is tevens de tijd waarin mentale problemen steeds minder als neurose, dat heet in termen van psychische conflicten, worden begrepen. Het neurotische tijdperk is voorbij, zo luidt Ehrenbergs hoofdconclusie. De late moderniteit staat niet meer in het teken van het verbod maar in dat van het gebod. Het gaat er niet meer om zichzelf te beperken, integendeel, het is zaak om alles uit zichzelf te halen wat erin zit. Men dient zichzelf te zijn en het nog meer te worden. Motivatie, projectmatigheid en communi-

[10] De titel kan vertaald worden met: 'De uitputting van het zichzelf zijn – Depressie en samenleving'.

[11] *'notre principal malheur intime'.*

[12] *'Dans quelle mesure est-elle révélatrice des mutations de l'individualité à la fin de XXe siècle?'*

catie zijn de actuele steekwoorden. De menselijke zwaarmoedigheid wordt zodoende niet meer begrepen in termen van conflict en schuld, maar van tekort en schaamte. Depressie is de 'ziekte van de verantwoordelijkheid' (Ehrenberg, 1998, 10)[13]. Ze wordt verstaan en ervaren als een tekort aan het vereiste, dus als gebrek aan motivatie, projectmatigheid en communicatie. Met andere woorden, als een tekort aan ondernemingszin. Wie daaraan lijdt dient zich erover te schamen, 'er aan te werken', of zich te laten behandelen, op straffe van maatschappelijke uitsluiting.

Nieuwe tijd, nieuwe normativiteit, nieuwe subjectiviteit, nieuwe psychopathologie. Ehrenberg spreekt van een 'wisseling van wanhoopsstijl' (Ehrenberg, 1998, 174).[14] Onze malheur zit voortaan anders in elkaar en wordt ook anders bejegend. Ehrenbergs analyse van de ontwikkelingsgeschiedenis van de *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) haalt deze omslag op pregnante wijze naar voren. De DSM fungeert wereldwijd als richtsnoer bij de behandeling van mentale stoornissen, waaronder 'stemmingsstoornissen' als depressiviteit. In de ontwikkeling van de eerste versie van 1952 naar de versie die momenteel wordt gebruikt, de DSM-IV-TR uit 2000[15], heeft de DSM zich afgekeerd van de oorzaken van psychische stoornissen en zich meer en meer gefixeerd op de symptomen ervan. Voor het onderzoek naar onderliggende structuren is in de DSM uiteindelijk geen plaats meer. Wat steeds zwaarder is gaan wegen is wat gemakkelijk valt waar te nemen. Het ziektemodel dat hierbij past is niet meer het model van het conflict maar dat van het tekort . De dominantie van dit model stimuleert een farmacologische behandeling, waarbij innerlijke conflicten worden genegeerd. Depressiviteit treedt zodoende steeds uitgesprokener als een psychomotorische stoornis naar voren: het gaat niet langer om verzwakking door psychische nood, maar omgekeerd, om psychische stoornis vanuit een bepaalde zwakte.

Depressie is de nachtelijke keerzijde van de nieuwe normativeit. 'Depressief' heet degene wiens zwakte het is niet aan de hedendaagse normen

---

13 *'maladie de la responsibilité'*.

14 *'changement de style du désespoir', als gevolg van een 'changement dans la subjectivité des modernes'*.

15 Ten tijde van de publicatie van Ehrenbergs boek was dat nog de DSM-IV van 1994. De cruciale omslag vindt volgens Ehrenberg plaats met de DSM-III van 1980.

van standvastigheid en voortvarendheid te kunnen voldoen. Dat stellen allerlei deskundigen steeds eenstemmiger, dat melden de media steeds massaler en dat neigen de gedeprimeerden ook zelf allengs meer te vinden en te ondervinden. Deze keerzijde wordt bestreden met wonderpilletjes als *Prozac* en *Seroxat*, die de lustelozen terug moeten brengen op het rechte, ondernemingsgezinde pad.

Waar komt het succes van deze nieuwe middelen vandaan? In de jaren tachtig heeft in de psychiatrie de opvatting postgevat dat mentale stoornissen of gedragsstoornissen met een louter biologische behandeling kunnen worden aangepakt. Deze benadering werd vervolgens de norm. 'De zieke zenuwen zijn tegenwoordig een neurochemische onbalans', schrijft Ehrenberg (1998, 189).[16] De balans kan met psychofarmaca hersteld worden, zo luidde de boodschap die steeds meerstemmiger verspreid werd. Een nieuwe lichting anti-depressiva begon daarmee haar zegetocht, middelen die zich richten op de heropname van serotonine in de hersenen, de zogenaamde SSRI's (*Selective Serotonin Reuptake Inhibitors*). Prozac is er één van. Het statuut van deze nieuwe antidepressiva wisselt tussen dat van psychostimulator en stemmingsverbeteraar. De nieuwe middelen beloven kracht aan de krachtelozen, ondernemingszin aan de lamgeslagenen. Ehrenberg: 'Prozac is geen gelukspil, maar een pil van het initiatief' (Ehrenberg, 1998, 203).[17] Is het een medicament of is het een drug, zo kun je je afvragen. De grens tussen deze twee vervaagt. Want het maakt niet meer uit of men werkelijk ziek is of niet, zolang men zijn lusteloosheid maar kwijtraakt en zijn ondernemingszin terugkrijgt.

Depressie-epidemie en karaktercorrosie

De opmars van het fenomeen depressie wordt in Nederland sinds kort aangeduid met de term 'depressie-epidemie'. Dat is de verdienste van wetenschapstheoretica en -historica Trudy Dehue, van wie ruim een jaar geleden een spraakmakend boek verscheen met die term als titel: *De depressie-epidemie – Over de plicht het lot in eigen handen te nemen* (Dehue, 2008).

[16] *'Les nerfs malades sont aujourd'hui des déséquilibres neurochimique.'*
[17] *'Le Prozac n'est pas la pilule du bonheur, mais celle de l'initiative.'*

Het boek heeft veel stof doen opwaaien, vooral omdat er overtuigend in wordt getoond hoe de farmaceutische industrie met de wetenschap duivelspacten sluit om de lucratieve handel in antidepressiva te laten bloeien. Toch kan dit samenzweren volgens Dehue niet voldoende verklaren waarom depressiviteit tegenwoordig wereldwijd epidemische vormen heeft aangenomen. Haar hoofdverklaring hiervoor spreekt uit de ondertitel van het boek: het komt door de hegemonie van de zelfbeschikkingsplicht. Ehrenbergs onderzoek wordt door Dehue niet genoemd, maar haar boodschap komt sterk overeen met die van de Franse socioloog: het is de toespitsing van het zelfverwerkelijkingsdenken die ervoor heeft gezorgd dat we nu te maken hebben met een 'depressie-epidemie', om nog maar te zwijgen over andere eigentijdse stoornissen en aberraties.

Het hedendaagse individu heeft te kampen met een centrale tegenstrijdigheid. Steeds meer en steeds krachtiger wordt er een appel op hem gedaan om 'het lot in eigen handen te nemen', of met andere woorden 'zichzelf te regisseren', terwijl er voor deze zelfconstructie steeds minder aangrijpingspunten te vinden zijn.

Ook het succesvolle *The corrosion of character* van de Amerikaanse socioloog Richard Sennett (1999) – in Nederland vertaald als *De flexibele mens* (2001) – stelt deze tegenstrijdige situatie centraal. Volgens Sennett dient de flexmens in het huidige tijdsgewricht vooral de volgende twee 'competenties' te bezitten: het vermogen om het eigen verleden los te laten en het vertrouwen om fragmentatie te aanvaarden. Een kleine elite vaart daar vooralsnog wel bij, schrijft Sennett, maar deze karaktereigenschappen 'worden zelfdestructiever voor degenen die in de lagere regionen van het flexregime werkzaam zijn' (Sennett, 1999, 63).[18]

Dufour sprak over onze tijd als die van het 'totale kapitalisme', Sennett gebruikt de term 'nieuw kapitalisme'. Globalisering, de ICT-revolutie, het ontstaan van een 'netwerksamenleving', een verhevigde maatschappelijke dynamiek en een toenemende eis tot individuele flexibiliteit hebben een conflict gecreëerd tussen karakter en ervaring, zo schrijft Sennett, 'de ervaring van een ontwrichte tijd die het vermogen van mensen bedreigt om hun karakter in

[18] *'become more self-destructive for those who work lower down in the flexible regime'.*

duurzame vertellingen om te zetten' (Sennett, 1999, 31).[19] Hoe moeten wij onze levensverhalen organiseren in een kapitalistische kortetermijnwereld die ons tot *drifters* maakt?

De door Sennett ingezette term '*drift*' betekent onder meer: drijven, meedrijven, afdrijven, zwalken, zich doelloos voortbewegen, leven zonder plan. 'Er is geschiedenis, maar geen gedeeld narratief van problemen, en dus geen gedeeld lot. Onder deze omstandigheden wordt het karakter aangetast. De vraag 'Wie heeft me nodig?' blijft zonder onmiddellijk antwoord' (Sennett, 1999, 147).[20] De ondernemingslustige flexmens behoort onafhankelijk en succesvol te zijn. Mislukken is het grote hedendaagse taboe, afhankelijkheid een beschamende staat.

Je kunt het dus ironisch noemen dat afhankelijkheden, en erger nog, verslavingen vandaag de dag eveneens aan een opmars bezig lijken te zijn. Volgens Ehrenberg duidt dit samengaan wellicht op een hechte band tussen depressiviteit en verslaving: 'Heeft de passie om zichzelf te zijn, waartoe de nieuwe normen aansporen, als keerzijde de verbintenis van depressie en verslaving?' (Ehrenberg, 1998, 120).[21] Net als Dufour spreekt Ehrenberg van een fundamentele spanning tussen enerzijds het streven om niets dan zichzelf te zijn en anderzijds de moeilijkheid om het daadwerkelijk te worden, of met andere woorden, van een botsing tussen de dominerende notie van de onbegrensde mogelijkheden en de onontkoombare ervaring van oncontroleerbaarheid. Als depressie opgevat moet worden als de pathologische vorm van deze laatste ervaring, dan kan verslaving worden geïnterpreteerd als omgang met of vlucht voor die pathologie: wie zich afhankelijk of verslaafd maakt, 'ensceneert' op deze manier zijn pathologisch geworden onvermogen, een onvermogen dat zowel onvermijdelijk als maatschappelijk onaanvaardbaar is. In de woorden van Sennett: 'Zoals met alles waarover we niet openhartig durven te spreken, worden de inwendige obsessie en schaamte

---

[19] *'character and experience', 'the experience of disjointed time threatening the ability of people to form their characters into sustained narratives'.*

[20] *'There is history, but no shared narrative of difficulty, and so no shared fate. Under these conditions, character corrodes; the question 'Who needs me?' has no immediate answer.'*

[21] *'La passion d'être soi, qu'encouragent les nouvelles normes, a-t-elle pour contrepartie le mariage de la dépression et de l'addiction?'*

zo alleen maar sterker. Onverwerkt blijft het rauwe innerlijke oordeel "Ik ben niet goed genoeg"' (Sennett, 1999, 118).[22]

Het 'nieuwe kapitalisme' is daarom ook nieuw, zo stelt Sennett, omdat er sprake is van een veranderd arbeidsethos, gelieerd aan een nieuw karaktertype. De calvinistische ethiek van de 'gedreven mens' wordt afgelost door de flexibele ethiek van de 'ironische mens'. Hoewel er op Webers befaamde boek *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* als economische geschiedschrijving veel is aan te merken – omdat het bijvoorbeeld consumptie als drijvende kracht in het kapitalisme buiten beschouwing laat –, acht Sennett het als kritiek op een bepaald karaktertype een zinvol werk. Dit type, de 'gedreven mens', werkt hard, moet zich in zijn werk als mens bewijzen, is zeer competitief ingesteld, maar vermag niet te genieten van wat hij verwerft. Zijn levensverhaal is getekend door 'een eindeloos najagen van zelfrespect en erkenning door anderen' (Sennett, 1999, 105).[23] Alles in het heden wordt opgevat als middel tot een uiteindelijke bestemming, niets telt omwille van zichzelf.

Deze individualistische gedrevene maakt in het huidige tijdperk van dynamisch flexwerk plaats voor een tactische teamspeler. De tegenwoordig veelvuldig gehanteerde sportmetafoor 'teamwerk' is echter op een dubbele manier misleidend. Ten eerste liggen de regels van het spel dat hier wordt gespeeld niet van te voren vast, maar worden ze gaandeweg en bij elke 'wedstrijd' opnieuw vastgesteld. Ten tweede is de 'teamspirit' niet authentiek maar gespeeld. Men doet alsof men niet met de andere teamleden concurreert en alsof leidinggevenden en leidingnemenden geen opponenten zijn. Het hedendaagse teamwerk is een vorm van *deep acting*, schrijft Sennett, 'omdat het individuen verplicht hun verschijning en gedrag tegenover anderen te manipuleren' (Sennett, 1999, 112).[24] Zeuren is hierbij uit den boze, men moet goed voor de dag zien te komen en het spelletje handig weten te spelen. Nieuwe ronde, nieuwe spelers, nieuwe regels, nieuwe identiteit.

Het karaktertype genaamd 'de ironische mens' is de uitkomst van deze laatmoderne flexibele context. Men zorgt er steeds opnieuw voor te zijn wat

---

[22] *'As with anything we are afraid to speak about forthrightly, both internal obsession and shame only thereby become greater. Left untreated is the raw inner sentence "I am not good enough"'.*

[23] *'an endless quest for recognition from others and for self-esteem'.*

[24] *'because it obliges individuals to manipulate their appearances and behavior with others'.*

het momentane teamwerk en de onderhavige context vereisen. In Sennetts ogen doet deze voegzaamheid ons karakter echter corroderen. De strategische onthechting wordt uiteindelijk zelfdestructief: 'men beweegt van het geloof dat niets vaststaat naar de overtuiging "Ik ben niet helemaal echt, mijn behoeften hebben geen inhoud." Er is niemand, geen autoriteit, om hun waarde te erkennen.' (Sennett 1999, 116).[25] Men krijgt zodoende, in de woorden van Dufour, 'een vals zelf, een geleende persoonlijkheid' (Dufour, 2008, 71).

Versnellende tijden, razende stilstand

Eenzelfde destructiviteit komt aan de orde in een recente studie van de Duitse socioloog Hartmut Rosa, *Beschleunigung* ('Versnelling') (Rosa, 2005). De studie start met het aanwijzen van de grote paradox van vandaag: we hebben chronisch tijd tekort, terwijl welvaart en technologische vooruitgang ons een overvloed aan tijd hebben bezorgd. Om deze paradox te kunnen verklaren, moeten we volgens Rosa de 'versnellingslogica' ontcijferen die onze laatmoderne samenleving beheerst.

Tijd wordt in deze sociologische studie als maatschappelijk fenomeen beschouwd. Tijdstructuren staan niet ter beschikking van het individu, ze bestemmen het individuele denken en handelen en hebben zodoende 'een niet op te heffen normatieve aard' (Rosa, 2005, 26).[26] De tijdstructuren die de moderniteit beheersen, staan in het teken van de versnelling. In de late moderniteit – grofweg de laatste dertig jaar – is deze 'sociale versnelling' een zichzelf aandrijvend proces geworden. Dit proces heeft het kritische punt gepasseerd waarna de aanspraak op maatschappelijke synchronisatie en sociale integratie niet meer kan worden waargemaakt. Gevolg is een fundamentele verschuiving in de vormen van maatschappelijke sturing en individuele zelfverhouding: deze worden 'situatief' van aard, dat wil zeggen, ze worden telkens vanuit de betreffende context opnieuw bepaald.

Men leeft 'in het moment', dat wil zeggen in een heden dat neigt te krimpen omdat het steeds minder door verleden bestemd en op toekomst

[25] *'one moves from believing nothing is fixed to "I am not quite real, my needs have no substance." There is none, no authority, to recognize their worth.'*

[26] *'sie haben einen unaufhebbar normativen Charakter'.*

toegesneden is, aangezien het verleden zijn bindende kracht heeft verloren en de toekomst als onvoorspelbaar en oncontroleerbaar wordt opgevat. Men denkt contextgericht en verhoudt zich op flexibele wijze tot zichzelf. Het laatmoderne individu heeft zodoende een situatieve of overgankelijke identiteit (Rosa, 2005, 364, 373). Rosa spreekt ook van 'identiteitskrimping': de reductie van de identiteit tot een predicaatloos puntvormig zelf dat zich niet meer identificeert met zijn rollen, betrekkingen of potentiële predicaten, maar een min of meer instrumentele verhouding ertoe aanneemt.

Hij gebruikt in dit licht ook de term 'vertijdelijking van de tijd': er is geen voorafgaand tijdplan meer. Over duur, volgorde, ritme en tempo wordt pas in de voltrekking, 'in de tijd zelf' beslist (Rosa, 2005, 365).[27] De moderne 'tijdsmanager' maakt zodoende plaats voor de laatmoderne 'tijdjonglerende speler'; de lineaire, berekenende en plannende tijdsoriëntatie wordt verdrongen door een situatiegevoelige en gebeurtenisgerichte tijdpraxis (Rosa, 2005, 368).

Deze nieuwe tijdsoriëntatie gaat gepaard met een stelselmatige maatschappelijke bevordering van individuele flexibiliteit en veranderingsbereidheid. Degenen die hier niet in mee gaan, lopen gevaar ten diepste gefrustreerd te raken, 'als hun op stabiliteit gerichte identiteitsontwerpen door een snel veranderende omgeving tot een mislukking dreigen te worden gemaakt' (Rosa, 2005, 240).[28] We herkennen de kerngedachte van Sennetts *Corrosion of character*.

De overgang naar een situatieve identiteit en een situatieve politiek is een uiterst fundamentele omslag, aldus Rosa, want wat erin wordt prijsgegeven is niets minder dan de normatieve kern van het moderniteitsproject: de aanspraak op individuele en collectieve autonomie. Het leven verliest zijn koers,

---

[27] Op allerlei manieren probeert Rosa te laten zien dat de laatmoderniteit zowel uit de moderniteit voortkomt als daar grondig van afwijkt. Kenmerkend voor de moderniteit was een 'vertijdelijking van het leven', dat wil zeggen een temporele vormgeving ervan als project. Deze van te voren uitgedachte vormgeving wordt in de laatmoderniteit steeds meer verlaten en verruild voor een situatieve bepaling, een ordening 'van het moment'. Deze onttijdelijking van het leven noemt Rosa paradoxalerwijs een 'vertijdelijking van de tijd'. Hierbij verwijst hij tevens naar het begrip 'timeless time' van Manuel Castells. De laatste schrijft in *The rise of the Network Society*: 'Het tot het uiterste comprimeren van de tijd komt neer op het doen verdwijnen van de tijdreeks (*time sequence*), dus van de tijd.' (Castells, 2000, 464) Toenemende tijdcompressie (vertijdelijking van de tijd, situatieve gerichtheid) staat gelijk aan het wegvallen van de lineaire, onomkeerbare, meetbare, voorspelbare tijd (onttijdelijking van het leven, tijdeloze tijd). Deze paradox komen we zo meteen tegen als de grondervaring van de 'razende stilstand'.

[28] *'wenn ihre auf Stabilität ausgerichteten Identitätsentwürfe an einer sich schnell veränderenden Umwelt zu scheitern drohen'.*

het kan niet langer als gerichte beweging begrepen en narratief gereconstrueerd worden; 'het maakt uiteindelijk in hoog (veranderings)tempo pas op de plaats' (Rosa 2005, 384).[29] Achter alle versnelling meldt zich een structurele en culturele verstarring. Rosa spreekt van een strijdige 'grondervaring' en een 'structureel onontkoombare algemene ervaring' (40, 388)[30], en leent van versnellingsfilosoof Paul Virilio het begrip 'razende stilstand' (41, 385, 437).

Deze grondervaring wordt pathologisch in de klinische depressie, zo vervolgt hij, als ondervinding van een 'stilstaande tijd'. En inderdaad vat een niet onaanzienlijk aantal psychologen, tegen de dominante DSM-georienteerde symptoomfixatie in, depressie tegenwoordig op als 'reactie op onvervulbare versnellingsbeproevingen' (Rosa, 2005, 43).[31] Het is een stoornis in opmars, in een tijd waar groeiende onzekerheid gekoppeld is aan toenemende druk om te plannen en stabiliteit te verwerven. Depressie kortom, is de 'pathologie van de tijd' (Rosa, 2005, 387), dat wil zeggen: 1) stoornis van de laatmoderniteit, 2) uitkomst van een voor deze periode kenmerkende tijdsdruk en 3) gewaarwording van een zich achter alle dynamiek aandienende verstarring en toekomstloosheid. Als we depressie op deze manier opvatten, dan treedt de gedeprimeerde niet langer slechts naar voren als 'gestoorde' of als iemand die aan een 'stemmingsstoornis' lijdt, maar krijgt hij de status van 'meest sensibele seismograaf van huidige en nog komende verschuivingen' (Rosa, 2005, 390).[32]

Rosa verzet zich tegen de 'postmodernistische' gedachte dat het hier louter om overgangsverschijnselen gaat en dat de hedendaagse fragmentatie uiteindelijk een bevrijding betekent. Wanneer we de laatmoderniteit begrijpen als een situatie van vervreemding – en dat is Rosa vooralsnog geneigd te doen – dan rust deze interpretatie inderdaad op een door 'postmodernisten' verfoeide bodem van individuele en collectieve autonomieaanspraken. Echter, zo stelt Rosa, de apologeten van het afscheid van het

---

29 *'es tritt letztlich mit hohem (Veränderungs)Tempo auf der Stelle'.*
30 *'zu einer strukturell unausweichlichen Allgemeinerfahrung'.*
31 *'eine Reaktion auf nicht erfüllbare Beschleunigungszumutungen'.*
32 *'die empfindlichsten Seismographen gegenwärtiger und noch kommender Verwerfungen'.* Rosa citeert hier uit Lothar Baiers *Keine Zeit – 18 Versuche über die Beschleunigung* (2000).

Project van de Verlichting hebben nog niet duidelijk kunnen maken hoe zich een postmoderne vorm van subjectiviteit en politiek zonder autonomie-aanspraak consistent laat denken. Het stevigste fundament voor een kritische versnellingstheorie blijft daarom de gebroken autonomiebelofte van de moderne tijd (Rosa, 2005, 485/486).

En hoe zal het volgens Rosa verder gaan? Hij schetst vier scenario's (Rosa, 2005, 486 e.v.). De eerste mogelijkheid is een nieuw evenwicht op een hoger snelheidsniveau; iets wat als onrealistisch terzijde wordt geschoven, omdat niet inzichtelijk is hoe dit zich politiek zou laten sturen en het ook slechts een tijdelijke balans zou zijn. Ook de tweede optie, het prijsgeven van het project van de moderniteit, wordt verworpen: onvoorstelbaar, en bovendien zouden de prangende synchronisatieproblemen gewoon blijven bestaan. De derde mogelijkheid, een ruk aan de noodrem, vindt Rosa evenmin realistisch, want is in zichzelf strijdig. Het meest waarschijnlijk acht hij de vierde optie: 'het onverminderd doortuimelen in een afgrond' (Rosa, 2005, 489).[33] Maar dat kan hij weer niet verenigen met zijn sociologische geweten, dus sluit hij, Pierre Bourdieu citerend, zijn studie af met het vertwijfelde vermoeden dat zich wellicht ooit nog een vijfde mogelijkheid zal melden. 'Want wanneer ze diepgaand en consequent is, kan de sociologie geen genoegen nemen met een loutere vaststelling die deterministisch, pessimistisch of demoraliserend kan worden genoemd' (Rosa, 2005, 490).[34] Dat is toch een ietwat onbevredigend, want uitwendig einde van een bijzonder intrigerende studie. Zouden er in de depressie zélf geen mogelijkheden voor tegenlicht en tegenwicht schuil kunnen gaan? Ik kom daar zo meteen op terug.

Depressie en melancholie

'Pathologie van de tijd'. Als je de GGZ-statistieken bekijkt, is het inderdaad zo gek niet om aan het fenomeen depressie het label 'ziekte van onze tijd' of 'volksziekte' te hangen. Volgens het Nederlandse Trimbos Instituut staat depressie in de top vijf van aandoeningen die de hoogste ziektelast voor de samenleving met zich meebrengen en dreigt ze in de nabije toekomst nummer

33 *'ungebremsten Weiterlaufen in einen Abgrund'.*

34 *'Wenn sie tiefgehend und konsequent ist, begnügt sich die Soziologie einfach nicht mit blosser Feststellung, die deterministisch, pessimistisch oder demoralisierend genannt werden darf'.*

een op die lijst te worden.[35] En de *World Health Organization* concludeert dat depressie één van de belangrijkste invaliderende ziekten is en gemeten naar *YLD's* (*'Years Lived with Disability'*) zelfs al de voornaamste. Ze verwacht dat deze 'stemmingsstoornis' rond 2020 wereldwijd bij alle leeftijden en beide seksen op de tweede plaats zal staan wat betreft *DALY's* (*'Disability Adjusted LifeYears'*), dat wil zeggen '*the years of productive life lost due to disability'*.[36]

Dat klinkt allemaal behoorlijk verontrustend en voert naar de hoofdvraag van mijn onderzoek: wat is het verband tussen deze 'depressie-epidemie' en de aard van onze hedendaagse, laatmoderne cultuur? Kunnen we, op basis van studies als die van Rosa, Sennett, Dehue, Ehrenberg en Dufour, nader doordringen tot de kern van dit verband? Waarom put de zelfverwerkelijking ons uit? En is het louter uitputting, of schuilen er ook tegendraadse elementen in de depressie? Hoe komt het dat vandaag de dag datgene wat 'depressie' heet louter naar voren treedt als iets wat bestreden dient te worden, terwijl in het verleden zwaarmoedigheid onder de noemer 'melancholie' een meer ambigu karakter had, bij tijd en wijle zelfs als een edele en vruchtbare gemoedstoestand werd begrepen? Wat behelst het huidige biologisme in het begrip en de behandeling van 'stemmingstoornissen'? We zien dat de ontwikkelaars en gebruikers van antidepressiva innerlijke conflicten links laten liggen en steeds meer inzoomen op de 'lichaamssappen' van nu: serotonine en cortisol. Uitwendige benadering, uitwendige bestrijding. Ten behoeve waarvan vindt deze plaats? Wat levert het op? Wat voor type subject wordt zodoende gemodelleerd, gedisciplineerd, geconstrueerd?

De vroegere leer van die andere lichaamssappen – slijm, bloed, gele gal en zwarte gal, welke zouden leiden tot respectievelijk flegmatische, sanguinische, cholerische en melancholische gemoedstoestanden en temperamenten – heeft eeuwenlang het begrip van ons gevoelsleven bestemd. De 'zwartgalligheid' of 'melancholie' had al die tijd een zeer ambivalente betekenis, het was zonde en zegen, verlegenheid en gelegenheid, een vastlopen in ziekelijke ontsporing en een toebewegen naar ongekende mogelijkheden.

[35] http://www.trimbos.nl/default24052.html , gezien op 18/9/09
[36] http://www.who.int/mental_health/management/depression/definition/en/, gezien op 18/9/09

Wat behelsde deze ambiguïteit van de melancholie eigenlijk precies? Wat heeft de traditie die in de melancholie een positieve mogelijkheid zag ons vandaag de dag te zeggen? Het is een traditie die teruggaat tot de tijd van onze 'bakermat', de vroeg-Griekse cultuur. De befaamde tekst *Problema XXX.1*, die lange tijd aan Aristoteles werd toegeschreven maar tegenwoordig zonder auteur door het leven gaat, begint met de volgende woorden: 'Waardoor komt het dat alle mannen die uitzonderlijk zijn geweest in de wijsbegeerte of de politiek of de literatuur of de kunsten, melancholici blijken te zijn?' (Aristoteles, 2001, 6). Op het moment dat onze rede ontluikt, zou je kunnen zeggen, vragen we ons af waarom melancholie toch zo'n prominente rol speelt bij mensen die ertoe doen. Nu, vijfentwintighonderd jaar later, in een periode waarin de rede in alle domeinen van ons leven de scepter lijkt te zwaaien, vragen we ons af hoe we ons zo snel mogelijk van onze depressies kunnen ontdoen. Wat wil die ommezwaai zeggen? Wat betekent het dat in ons huidige begrip van 'depressiviteit' alle ambivalentie verdwenen is?

Dat zwaarmoedigheid vormen aan kan nemen die met extreem lijden gepaard gaan, zal niemand willen ontkennen, ik in ieder geval niet. Maar dat ze ook gedaanten kent die tegenwoordig onder de categorie 'depressieve stoornis' vallen terwijl er wellicht juist sprake is van een bewogenheid tegen laatmoderne ziekmakende verschijnselen, dat is een mogelijkheid die ik graag nader wil onderzoeken. Zou depressie ook tot 'stoornis' worden juist omdat ze iets dominants dreigt te verstoren? Herbergt ze iets tegendraads? Is een deel van het depressieve lijden het gevolg van een botsing tussen het dominante en dit tegendraadse? En is die botsing ook temporeel van aard: versnelling versus vertraging, *e-time* versus lege tijd, toekomstgerichtheid versus gebondenheid aan het verleden, consumptief heden versus niet-intentioneel ogenblik, enzovoort? Wat zal er gebeuren als we die andere rode draad volgen – de tegendraad zogezegd – tot aan het vroege fragment van 'Aristoteles'?

Besluit – Toenemende vrijheid of verhevigde dwaling?

Hoeveel globalisering verdraagt de mens? De Duitse filosoof Rudiger Safranski schreef zes jaar geleden een boekje met die titel. Ook hij werpt de vraag op in hoeverre onze vrijheid, die in de *global village* eindeloos lijkt te zijn geworden,

daadwerkelijk vrijheid is. 'Je bent verdwaald, dat is het gevoel dat vandaag de dag de normale toestand is', schrijft hij in het laatste hoofdstuk (Safranski, 2003, 124). De GGZ-statistieken lijken er inderdaad op te wijzen dat er sprake is van een schijnvrijheid, die steeds lastiger te verduren valt.

Ook in onderwijsland voltrekt zich een proces dat minder bevrijdend is dan het gepresenteerd wordt. Onder de noemer 'onderwijsvernieuwing' worden allerlei veranderingen doorgevoerd die de leerling of student meer in het centrum plaatsen, wat hem een grotere vrijheid moet geven in het bepalen van zijn studieloopbaan en hem uiteindelijk een grotere zelfstandigheid moet bezorgen als professional. Maar de competentie die dit nieuwe type professional na zijn afstuderen vooral verworven heeft en moet gaan toepassen, is die van het zich onwrikbaar en behendig toewerken naar de veranderlijke eisen van de hypermobiele mondiale markt. De klachten die tegenwoordig veelvuldig opklinken over 'onderwijsniveau', 'veranderingsdrift' en dergelijke, gaan veelal voorbij aan het cruciale punt dat de professional van nu, en dus ook de leerling of student van vandaag, iets en iemand anders moet zijn dan die van gisteren. Het is niet zozeer misgegaan met het onderwijs, het is anders geworden. Dat bevalt velen blijkbaar niet en mogelijk is dat terecht, maar als men de pijlen louter blijft richten op onderwijsvernieuwing, onderwijsvernieuwers en onderwijsministers, dan raakt men niet aan de kern van de zaak. Men zou ze moeten richten op de laatmoderne samenleving als zodanig. Maar dat is een stuk lastiger.

Hoeveel zelfreflectie verdraagt een mens? Zoals depressie wellicht een stoornis is die een kernimperatief van onze laatmoderne cultuur verstoort – niet enkel als falen, tekortschieten, in gebreke blijven, maar ook, hoe verwrongen of verkrampt ook, als tegenwicht en tegenlicht –, zo zou het mislukken van de POP- en PAP-cultuur wel eens een opzettelijke doorbreking kunnen zijn, hoe terloops of onbewust ook, van de kernidee van De Haagse Bachelor: zelfregie. Stoornis als rebellie, verstoring als noodrem.

Zelfregie, zo kunnen we concluderen, is een problematisch richtpunt. De student die zijn eigen levensverhaal construeert, zijn eigen 'biopic' maakt, filmster en regisseur tegelijk: is het niet erg veel gevraagd? Begin jaren tachtig, in de jaren dus waarin volgens Rosa de omslag van moderni-

teit naar laatmoderniteit doorzet, was er op de Nederlandse radio een liedje te horen van de popgroep Toontje Lager. Het refrein ervan ging als volgt: ‘Net als in de film, ik wil het, ik wil het, net als in de film’. Je zou kunnen zeggen dat deze woorden nu het refrein van de Haagse Bachelor-hymne zijn geworden. En het dubbel gezongen ‘ik wil het’ zou je dan kunnen opvatten als uitdrukking van zowel de machtshonger als de machteloosheid van het laatmoderne individu. Als het inderdaad zo is dat het ethos van zelfregie, zelfbeschikking en zelfverwerkelijking een minder glorieuze keerzijde heeft en dat die keerzijde zich nu wereldwijd op storende wijze manifesteert, dan moeten we ons toch nog eens goed beraden voor we ons geheel en al in deze dynamische cinematografische wereld storten. Anders zou de aldus geproduceerde hypermoderne film wel eens een heel klassieke titel kunnen krijgen: *Gone with the wind*.

Literatuur

- Aristoteles (2001) *Over melancholie*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Baier, L. (2000) *Keine Zeit! – 18 Versuche über die Beschleunigung*. München: Verlag Antje Kunstmann.
- Bergh, B. van den & Huijer, M. (2009) Hoeveel verandering verdraagt een mens? *De Volkskrant* 6 augustus.
- Boer, Th. de (1993) *Tamara A., Awater en andere verhalen over subjectiviteit*. Amsterdam: Boom.
- Castells, M. (2000) *The rise of the network society* (second edition). Oxford: Blackwell Publishers.
- Dehue, T. (2008) *De depressie-epidemie – Over de plicht het lot in eigen handen te nemen*. Amsterdam: Augustus.
- Dufour, D-R. (2008) *The art of shrinking heads – On the new servitude of the liberated in the age of total capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Ehrenberg, A. (1998) *La fatigue d'être soi – Dépression et société*. Parijs: Éditions Odile Jacob.
- Rosa, H. (2005) *Beschleunigung – Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Safranski, R. (2003) *Hoeveel globalisering verdraagt de mens?* Amsterdam: Atlas.
- Sennett, R. (1999) *The corrosion of character – The personal consequences of work in the new capitalism*. New York/Londen: W.W.Norton & Company.

Tijdhorizonten

Jean Jaminon

De Spaanse filosoof Fernando Savater (1947) noemt het overdenken van de menselijke natuur, van het menselijk lot en van het sociale en culturele leven een opgave die onverbrekelijk met het (hoger) onderwijs is verbonden. Onderwijs heeft uiteindelijk geen zin als de student niet de twee oerontdekkingen doet die de deur naar de ontdekking van zijn eigen leven openen: de samenleving en de tijd (Savater, 2001, 37).

Onderwijs draagt het besef over dat wij in een wereld terecht komen waar de sporen van de mens al op talloze manieren aanwezig zijn en waar een traditie van technieken, mythen en riten bestaat waarvan wij zelf deel (gaan) uitmaken en waarin wij onszelf vormen. Wij ontdekken dat wij beladen zijn met symbolen en vergane grootheid uit het verleden en met talrijke dreigingen en verwachtingen voor de toekomst. We leren dat vele soortgenoten niet allemaal feitelijk aanwezig zijn. Velen zijn dood, maar desalniettemin dienen hun ontdekkingen, strevingen en worstelingen ons tot levensles. Andere soortgenoten zijn nog niet geboren en ons valt de taak toe ook met hen rekening te houden bij het handhaven, ontwikkelen en vernieuwen van de bestaande toestand in de wereld (Savater, 2001, 37).

Onderwijs is intrinsiek verbonden met de tijd. Elke vorm van leren impliceert een tijdsbesef en is daar direct of indirect afhankelijk van. De tijd kent leermeesters hun voornaamste kwalificatie toe, doordat zij de kennis moeten overdragen die zij letterlijk eerder hebben beleefd (Savater, 2001, 39).

De voorzitter van het College van Bestuur van De Haagse Hogeschool onderstreept deze opgave voor het onderwijs in zijn openingstoespraak voor het hogeschooljaar 2008-2009: ‘Het gaat erom dat de student de wereld, de natuur, de techniek, de taal en cultuur ontdekt. Dat is leren’ (Breebaart, 2008). Het is daarom de moeite waard om de professional die in het hoger onderwijs wordt opgeleid gevoelig te maken voor vragen en problemen die door onderzoek van de tijd worden opgeroepen en denkgereedschap aan te reiken waarmee hij zijn verhouding tot de tijdhorizon van

zijn eigen leven vorm kan geven alsook tot de temporaliteiten die met de uitoefening van zijn professie zijn verbonden.

Dat is goed voor de oerontdekking van het leven in het onderwijs, maar is ook ten nutte van de domeinen waarop de professional zich begeeft. Waar het gaat om vraagstukken van duurzaamheid en een nieuwe opleiding als *Climate & Environment* spreekt dit haast vanzelf, maar ook voor domeinen als gezondheidszorg, veiligheid, recht, techniek, informatica, bestuur zijn temporaliteitsvragen in het geding. Beslissingen, handelingen, activiteiten worden genomen of ondernomen uit gewoonte, bepaald door conventie, omdat 'het nu eenmaal moet', 'het toch vanzelfsprekend is dat je iets doet', 'je niet niks kunt doen'.

Vragen tot waar de horizon van de beslissing, handeling, of activiteit reikt, of wat er achter de horizon te verwachten valt, worden in veel gevallen beantwoord met een mond vol tanden, een schouderophalen of onverschilligheid. Vooral op het domein van management en leidinggeven worden deze reacties nogal eens gehoord. Als de vragen zich richten op de horizon van het eigen leven, 'waarom ben jij dit zo aan het doen met het oog op de toekomst?', dan is de verwarring zo mogelijk nog groter. De hogeschool leidt geen waarzeggers of futurologen op, maar temporele reflectie kan de kwaliteit van beslissingen, handelingen of activiteiten, of juist het nalaten daarvan, ten goede komen.

Tijdhorizonten

De filosofie doet al vanaf haar ontstaan niet aflatende pogingen om de tijd te begrijpen en dat heeft interessante visies en theorieën voortgebracht.[1] Minstens zo interessant zijn in de laatste halve eeuw de vakwetenschappelijke bemoeienissen met de tijd die van betekenis zijn voor het denken over de menselijke natuur, het menselijk lot en het sociale en culturele leven. Geologie, paleontologie, evolutiebiologie en astrofysica reiken in deze periode tijdschalen aan die voorheen onbekend waren. Deze disciplines ontdekken een tijdbalk met horizonten die haast onmetelijk naar achteren en naar voren kunnen worden geschoven.

[1] Zie J.A.A. Mooij (2001), waarin de auteur de geschiedenis van de filosofische bemoeienis met de tijd vertelt. Deze geschiedenis blijft echter intra-filosofisch.

De multiwetenschapper Stephen J. Gould (1941-2002)[2] noemt drie varianten van tijd (Gould, 1987). De eerste is de tijd als stroom of pijl die vanaf de aftrap lineair voortbeweegt en inmiddels al 4,5 miljard jaar onomkeerbare aardse geschiedenis heeft voortgebracht. Wij worden geboren en vanaf dat moment bewegen wij ons onomkeerbaar, zonder nog maar een minuut terug te kunnen halen, zelfs zonder de mogelijkheid van een pas op de plaats van ook maar één seconde, onverbiddelijk en steeds dichter naar de dood. De tweede variant is de tijd als golf: in de lineaire tijdstroom treden, met kleine en grote intervallen, cycli op. De aarde draait onophoudelijk om zijn eigen as en om de zon. Kleine en grote ijstijden, glacialen en interglacialen wisselen elkaar telkens af. Sommige cycli vergen het uiterste van ons voorstellingsvermogen. De tektonische cyclus bijvoorbeeld, waarbij platen van de aardkorst miljoenen en miljoenen jaren naar elkaar toe bewegen, botsen en weer uit elkaar gaan. De derde variant is de tijd als puls: plotselinge en richtingloze uitbarstingen van energie, in de vorm van aardbevingen, vulkaanuitbarstingen of meteorietinslagen die zich in de aardgeschiedenis voordoen van frequent maar klein, naar zeer zeldzaam maar catastrofaal. Dergelijke grootschalige cycli en pulsmomenten bepalen als een soort fysiologische en hormonale processen het leven en het aangezicht van de aarde en kunnen het aardse leven ingrijpend en dramatisch veranderen.

De wetenschapper die als eerste het onmetelijk lange bestaan van de aarde aantoont is de geoloog Clair Cameron Patterson (1922-1995). In 1954 corrigeert hij de op de Bijbel steunende opvatting dat de aarde en haar bewoners in 4004 voor Christus met een verschil van hooguit enkele dagen synchroon geschapen werden. Hij weet het begin van de aarde op precies 4.555.000.000 jaar geleden te dateren met een foutmarge van slechts 70 miljoen jaar. Daarmee legt hij bloot wat in geologische kringen sindsdien *diepe tijd* wordt genoemd.

De slechting van deze tijdbarrière vormt voor de filosoof Rudolf Beerling (1905-1979) het belangrijkste intellectuele avontuur van de moder-

[2] Gould was hoogleraar geologie aan Harvard University, maar publiceerde ook op het gebied van de paleontologie en de evolutiebiologie.

ne mensheid. De sprong van bijna zesduizend jaar (van 4004 voor Christus tot 1969) naar 4,5 miljard jaar noemt hij duizelingwekkend en onvoorstelbaar (Beerling, 1969, 234). De veronderstelde gelijke start van menselijke en kosmische geschiedenis wordt vervangen door een beeld waarbij de menselijke geschiedenis zich pas na miljarden jaren op de kosmische tijdbalk invoegt, ondanks dat we de menselijke geschiedenis inmiddels ook al behoorlijk hebben weten op te rekken.

Dat de aarde veel ouder is dan tot dan toe gedacht bewerkstelligt een relatieve inkrimping van de menselijke levensduur ten opzichte van de levensduur van de aarde. Pas na 4,5 miljard jaar van het bestaan van de aarde, nu ongeveer tweehonderdduizend jaar geleden, doen onze rechtstreekse voorouders hun intrede op het aardse toneel. Daarmee bestrijkt de geschiedenis van de menselijke soort tot nu toe 0,004 procent van de totale geschiedenis van de door haar bewoonde planeet. Dat is kort, maar nog veel korter is de geschiedenis van de mens die wij pas vijfduizend jaar kennen uit zijn eigen schrifturen. De aanwezigheid van de menselijke soort in haar huidige gedaante is in dit diepe tijdregime niet meer dan een vlok in een sneeuwlandschap. De nietigheid van het menselijke bestaan ten opzichte van de nieuw ontdekte tijdhorizonten dringt langzaam door. De lange duur van de natuur accentueert de korte duur van het mensenleven (Van Tongeren, 2002, 34). Wie de geschiedenis laat beginnen in wat Johan Huizinga ooit het kosmisch stoombad noemde, ontwikkelt een andere kijk op de wereld dan degene die de geschiedenis laat starten bij de intree van de menselijke soort, of pas op het moment dat de mens de schrijfkunst machtig wordt.

Intussen stelt zich ook de vraag naar de opeenhoping van de geschiedenis, zoals voortkomend uit de geschreven bronnen. In de hooguit vijfduizend jaar dat de geschiedenis schriftelijk gedocumenteerd wordt, groeide zij uit tot een immense verzameling. Naarmate zij dichter bij het heden komt wordt elk onderdeel van de verzameling omvangrijker en gedetailleerder. De huidige mogelijkheden van de informatie- en communicatietechnologie maken het mogelijk om de geschiedenis bijna integraal te bewaren. Hoe immens is deze verzameling over honderdduizend jaar en wat is dan nog geschiedenis? Tijdshorizonten ontbreken hier. Vanuit dezelfde haperende of ontbrekende tijd-

horizonten hebben wij een enorme verzamelwoede ontwikkeld, die onze 'historische zwaarlijvigheid' nog verder bevordert. In onze hoogste vorm van conserveringsdrift worden collecties voor goed aan het oog van de mensheid onttrokken om ze onder de meeste ideale bewaarcondities langer te kunnen behouden.

In het volgende intermezzo geef ik voorbeelden van deze conserveringsdrift en de temporele vragen die dit oproept.

Intermezzo

Wie de Egon Schiele Sammlung in het Leopold Museum te Wenen bezoekt, wordt bij het verlaten van de expositie bedankt voor het getoonde begrip voor het feit dat er geen originele werken hangen van deze befaamde expressionist (1890-1818), maar alleen kopieën. Het werk van Schiele is namelijk erg lichtgevoelig en men is bang voor aantasting van kleur en materiaal. De originele collectie is onder de meest ideale condities opgeborgen om de houdbaarheid voor het nageslacht te verlengen. Deze bittere pil voor de bezoeker van het Leopold Museum wordt gezoet met informatie over deskundigen, researchbureaus, bedrijven en sponsoren die bijdroegen aan de totstandkoming van de absolute topkopieën.

Weinigen zullen het belang van een zorgvuldige omgang met het culturele erfgoed betwisten, maar hier dient zich een andere vraag aan. Wie behoort wanneer tot de gelukkige generatie die de originelen weer mag (in) zien en hoe lang is deze collectie, ook onder de meest ideale omstandigheden, houdbaar? Nabije generaties moeten het met het *state-of-the-art* surrogaat doen, opdat toekomstige generaties zich aan originele kunst kunnen laven.

Men zou mogen veronderstellen dat kunst in ieder geval tot stand wordt gebracht voor de generaties waartoe de kunstenaar of maker behoort. Daarna kan een, inmiddels wellicht goed geconserveerd, maar desondanks vergankelijk, kunstvoorwerp of object nog door opeenvolgende generaties genoten worden tot zijn fysieke bestaan eindigt. Waar deze voorwerpen en objecten degraderen, vergaan, opraken, draagt men dan zorg voor adequate documentatie en kopieën voor het nageslacht. Toekomstige generaties zul-

len hun eigen (nieuwe) kunst voortbrengen. In het Leopold rokeert men de (toekomstige) tijd van de kopieën met de (huidige) tijd van de originelen. Aan schilder- en beeldhouwwerken is per definitie een korter leven beschoren dan aan partituren en schrifturen, waarvan het voortbestaan juist door vermenigvuldiging bestendigd wordt. Eens zal elke Vermeer zodanig zijn gerestaureerd dat er geen vierkante centimeter doek en geen likje verf meer origineel is.

Soortgelijke ervaringen als in Wenen kan men opdoen in de buurt van de prehistorische grotten van Lascaux. Deze zijn in 1963 gesloten voor het publiek om ze beter te kunnen conserveren. Het publiek kan inmiddels terecht in het nagebouwde Lascaux 2 met replica's en nog onder de grond ook.

In Athene kan men met originelen op dit thema variëren. Men verplaatst daar beelden en friezen van de Akropolis naar het nieuwe, door Bernard Tschumi ontworpen, museum aan de voet van de berg. Wat op de top achterblijft, is aan sneller verval onderhevig en wordt op de lange duur een steeds zeldzamer restant van de oorspronkelijke Akropolis. Zeldzame restanten moeten bewaard blijven en zo komen wij steeds dichter bij de mogelijkheid dat wij de gehele Akropolis naar beneden dragen en in een museum onderbrengen. 'De Akropolis die van zijn heuvel zou worden afgevoerd en aan het licht van de Griekse hemel onttrokken, is de Akropolis niet meer', zo stelt echter J. Mertens (1981, 157). Hij wijst daarmee op het gevaar van het inruilen van de tijdhorizon van de schoonheid voor die van de lange conservering.

Een museumbezoek roept in bovenstaande situaties nieuwe vragen op. Waarom wordt het origineel aan het oog onttrokken, of zoals in het geval van de Akropolis, uit zijn nabije omgeving los gemaakt en naar elders gebracht? Ideale bewaarcondities vertragen weliswaar de vergankelijkheid van het origineel, maar kunnen deze nooit opheffen en uiteindelijk zal het vergaan. Elke verstoring van de bewaarcondities is schadelijk voor het origineel en dit leidt ertoe, dat de bewaarafdeling steeds langer dicht zal blijven. Nog slechts een enkele kunsthistoricus, of collega wetenschapper mag poolshoogte komen nemen om ooit met een kopie van het origineel op de achtergrond de definitieve degradatie bekend te maken.

Bij deze (duplo)musealisering stelt de sociologe Helga Nowotny (1937) ons de vraag, wat en hoeveel wij alsmaar in musea willen en kunnen opbergen,

onder monumentenzorg stellen, in kunstdepots ophopen en in reservaten bewaren? (Nowotny, 1989, 75). De historicus Jan van der Dussen (1940) wijst op de diversiteit aan objecten die in speciaal hiervoor opgerichte musea worden verzameld. Of het nu om poppen, kaarten, pijpen, schaatsen, fietsen, auto's of schoenen gaat, alles wordt verzameld en in feite is alles wat bestaat een mogelijk object voor een museum. Hij noemt dit de behoefte om het verleden letterlijk in de greep te houden als reactie op de dynamiek van het moderniseringsproces waardoor het verleden steeds sneller verdwijnt (Van der Dussen, 2001, 30).

Sommige musea beschikken over zulke grote aantallen originele kunstvoorwerpen, dat het tentoonstellen van heel de collectie niet meer mogelijk is (Nuyens, 1981, 146). Het achtuurjournaal van Rai-uno meldt op 18 januari 2008 de terugkeer op Italiaanse bodem, na 36 jaar, van de Euphronios-krater. Het Metropolitan Museum New York besloot na drie decennia juridische en diplomatieke touwtrekkerij tot teruggave. De krater, een kruising van een vaas en een schaal, is het meesterwerk van de keramist Euphronios en de pottenbakker Euxitheos. Dit pronkstuk, afkomstig uit de Etruskische necropolis nabij Cerveteri, dateert van omstreeks 510 v. Chr. De Italianen belonen het Metropolitan met andere fraaie stukken uit dezelfde collectie in duurzaam bruikleen, waaronder een beker van dezelfde Euxitheos. Er gaat ook een praktische reden schuil achter deze gulle Italiaanse dankbaarheid. Men weet anders niet waar het pronkstuk te stallen. De archeologische verzameling is zo groot dat het onmogelijk is alle stukken in het museum te tonen (Zeeman, 2008). We zijn zo druk met verzamelen en veilig stellen, dat wij niet toekomen aan de vraag wat wij met welk doel, voor wie op welke termijn kunnen en willen bewaren. Haperende en ontbrekende tijdhorizonten belemmeren het beantwoorden van die vraag.

Toekomst

Tot nu toe sondeerden wij met behulp van de geologische peilstok vooral de diepe tijd die achter ons ligt. Het is echter ook interessant om de blik naar voren te richten en te zien hoeveel diepe tijd er nog voor ons ligt.

De Delftse hoogleraar geologie Salomon Kroonenberg (1947) laat zien hoe wij de menselijke maat laten prevaleren boven de maat van de natuur als wij in de tijd vooruit kijken (Kroonenberg, 2006, 12-13, 17-18, 47, 294). De klimaatmodellen bijvoorbeeld, die tegenwoordig actueel zijn, reiken meestal maximaal tot het jaar 2100. Veel natuurlijke processen (klimaatveranderingen, zeespiegelstijgingen, catastrofale aardbevingen en vulkanische erupties) fluctueren in veel grotere tijdschalen. Ze bewegen op de maat van de natuur, zoals de afwisseling van de glacialen en interglacialen door de astronomische cycli wordt bepaald. Wij bezien momenteel de temperatuurstijging in een louter lineair tijdsperspectief (de tijd als pijl), terwijl intussen een nieuwe kleine ijstijd (de tijd als golf, of cyclus) zich aandient. Wij maken plannen om onze dijken fiks te verhogen, terwijl over circa tienduizend jaar de Noordzee droog staat. Het aloude 'de tijd heelt alle wonden', krijgt hier ook een fysische betekenis. Grote delen van Scandinavië zullen dan weer met ijskappen bedekt zijn en de bevolking is naar het 'zuiden' vertrokken (Kroonenberg, 2006, 171 en 194)

Tussen obscure waarzeggers en de profetieën van deftige theologen heeft zich inmiddels de astrofysica genesteld die een tegoedbon van vijf miljard jaar zonne-energie uitschrijft. Als we op dit punt van de lineaire tijdbalk arriveren heeft de zon het loodje gelegd en dooft het levenslicht van moeder aarde (Davies, 2006, 91). Bij haar kinderen is dat vermoedelijk al iets eerder het geval. Zij vallen ten prooi aan de verzengende hitte van de rode reus die zich dan heeft opgepompt tot circa 150 keer zijn huidige omvang.

De filosoof Hans Joachim Störig (1915) vraagt zich op hoge leeftijd af, of de verandering van het wereldbeeld dat door astronomie en kosmologie is bewerkstelligd op een wijze die radicaler is dan de wildste fantast had kunnen dromen, door de filosofie voldoende is erkend en verwerkt (Störig, 2007, 599).

Naarmate de mens langer op deze planeet verblijft, wordt de kans groter dat hij getuige zal zijn van (zeer) grote cyclische verschijnselen en pulsdoorbraken: aardbevingen van ongekende magnitude, meteorietinslagen (van een omvang die in het verleden de dinosaurus deden verdwijnen), erupties en uitstervingen van megacatastrofaal karakter. Verschijnselen die ons voorstellingsvermogen en tijdbegrip - eens in de honderdduizend, eens in het miljoen jaar - te boven gaan.

De lange levensduur van de aarde werpt de vraag op hoeveel tijd er voor de menselijke soort in het verschiet ligt. Is zij in staat gebruik te maken van de lange levensduur van de planeet of zal zij in de toekomstige evolutie, al dan niet door eigen toedoen, veel eerder aan haar eind komen? In de pessimistische scenario's van het ecologiedebat is deze overlevingsvraag actueel. De menselijke soort lijkt daarin haar langste tijd te hebben gehad en het voortbestaan van de soort staat nu al op het spel. Andere scenario's relativeren deze ernst juist met een beroep op de cycli uit de diepe tijd. Wat nu verontrustend wordt gevonden is geohistorisch periodiek aan de orde, soms in nog veel heviger mate. De invloed van de mens op deze processen valt te verwaarlozen.

Pas sinds kort wordt duidelijk dat de aarde en haar bewoners vanuit het diepe tijdregime onderhevig zijn aan grootschalige natuurlijke veranderingen van cyclische aard en aan catastrofale pulsdoorbraken waar zij relatief weerloos tegenover staan. Dit besef dringt door in een periode waarin bewust maatschappelijke risico's gecalculeerd worden en waarin het neerstorten van een vliegtuig op een woonwijk of een rampzalige dijkdoorbraak eens in de zoveel tien- of honderdduizenden jaren aanvaardbaar wordt. Weliswaar liever niet morgen, maar de calculus is gemaakt. Er wordt getracht het aantal mogelijke gebeurtenissen dat de toekomst voor ons in petto heeft te beperken door het nemen van een beslissing in het heden. Deze 'tijdbinding', om een term van de socioloog Niklas Luhmann (1927-1998) te gebruiken, zorgt voor verhitte debatten tussen wetenschappers, politici en burgers, zowel onder elkaar als met elkaar. Gebeurtenissen van nog omvangrijker schaal met veel grotere catastrofale gevolgen blijven buiten beschouwing, doordat ze met een lagere frequentie optreden, of doordat de mens hier helemaal geen invloed op vermag te hebben. De 'lange termijnplannen' die we binnen de stroomtijd ontwikkelen, bieden geen antwoord op deze temporaliteiten, maar dat wil nog niet zeggen, dat we deze daarom buiten ons zicht moeten houden.

In de sociale wetenschappen is de kennis over het diepe tijdregime ook doorgedrongen. De socioloog Johan Goudsblom richt zijn aandacht op zeer lange temporele ontwikkelingen. Hij onderzoekt liever de wordingsge-

schiedenis van mens en samenleving dan theorieën en modellen te hanteren die het ontstaan van de menselijke samenleving verklaren uit een statische menselijke natuur en daarmee corresponderende 'natuurtoestand', zoals de oorlog van allen tegen allen, of de paradijstoestand (Goudsblom, 2006, 89).

Andere ontwikkelingen die het denken over tijd beïnvloeden zijn de toepassing van de DNA- en gentechnologie (Huijer, 2006). Verleden tijd kan weer tot tegenwoordige tijd gemaakt worden met DNA uit fossiele plantenresten. De introductie van DNA-bewijs in strafrechtzaken leidde tot politieke debatten over de opheffing van de verjaring van ernstige misdrijven, omdat deze door DNA bewijsvoering alsnog zouden kunnen worden opgelost. Toepassing van DNA-technieken kan klaarheid verschaffen over zaken die veel verder in de geschiedenis terugreiken dan een net verjaarde misdaad. De droom van sommige historici is om met DNA-technologie eindelijk de prehistorie te kunnen ontcijferen en aan de reguliere geschiedenis te kunnen toevoegen. Biologie en neurowetenschappen bevrijden de geschiedenis uit de boeien van de geschreven bronnen (Smail, 2008).

Gentechnologie stelt ons in staat om in te grijpen in de toekomstige tijd van plant, dier en mens. Waar het debat over plant en dier in volle hevigheid woedt, roept de Duitse filosoof Peter Sloterdijk (1947) op alvast na te denken over de toepassing van deze technieken in het mensenpark (Sloterdijk, 1999). Tegenstanders zien in hem de pleitbezorger van een nieuwe eugenetica. De filosoof Marcel Zuijderland (1964) toont zich zeer recent een fervent voorstander van de zichzelf veredelende mens (Zuijderland, 2008).

De nieuwste inzichten van de chronobiologie maken duidelijk dat de grenzen die door de, in de evolutie ontwikkelde, temporaliteiten aan het lichaam gesteld worden niet uitsluitend lichaamseigen zijn, maar bepaald worden door interactie tussen lichaamseigen en lichaamsvreemde tijden. Niet-lichaamseigen omgevingsfactoren hebben invloed op de eigenschappen van de lichamelijke tijd. Daar horen vermoedelijk ook de cyclische factoren bij die mede de diepe tijd vorm geven, zoals de haast eindeloze herhalingen van zon- en maanlicht, en de draaiingen van de aarde, waarmee de tijd zich ook evolutionair bij de mens gevoegd lijkt te hebben (Huijer, 2007).

Naast al deze verschuivingen in de omgang met de tijd kwam in de jaren zeventig van de vorige eeuw het heersende tijdarrangement van de (westerse) cultuur onder vuur te liggen. Het postmodernisme bracht met haar kritiek op het verlichtingsdenken en het vooruitgangsgeloof het lineaire tijddenken, dat eeuwenlang de temporele horizon van onze cultuur vormde, aan het zwalken.

Omzien en vooruitblik

De bovenbeschreven ontwikkelingen en praktijken vragen om een doordenking van nieuwe temporaliteiten. De tijd is langer, dieper en veelvormiger geworden en accentueert de korte levensduur van de mens en de temporele keuzes die hij moet maken.

Het is niet alleen de diepte van de tijd die het voor mensen moeilijk maakt vooruit te kijken. Het zijn ook de verschillende manieren waarop de aardse processen in de tijd werkzaam zijn die deze blik bemoeilijken. Hoewel we geologisch bewijs hebben voor grote cyclische veranderingen en immense pulsen, is de menselijke geschiedenis die wij kennen maar zo extreem kort dat we nog niet over een rechtstreeks verslag beschikken van een dergelijke grote verandering als gevolg van een pulsmoment.

Wetenschap en moderne technologieën helpen ons te denken in termen van toenemende 'vooruitgang' van de wereld. Soms zeggen we dat de wereld onherkenbaar zal veranderen, maar dat is nog steeds gedacht vanuit de ongekende innovatieve mogelijkheden die wij de ons nu bekende instrumenten en technologieën toedichten. Nieuwe instrumenten en technologieën volgen elkaar in een zodanig snel tempo op, dat ze gedurende steeds kortere tijd voor ons bekende instrumenten en technologieën blijven. Daarmee worden wij gedwongen steeds sneller en steeds op een andere manier over de onherkenbaar veranderende wereld na te denken. Het lijkt of ook de benodigde gewenningstijd aan nieuwe instrumenten en technologieën en zelfs de weerstand ertegen steeds korter wordt.

In een presentatie over hoe onze stad er over twintig jaar uitziet, kijken we elkaar al ongelovig aan. Laat staan als we moeten denken in een tijdinterval van duizend of tienduizend jaar of aan het jaar 802.701. Met dit

laatste jaartal durfde de schrijver Herbert G. Wells (1866-1946) in zijn boek *The Time Machine* (1895) een ferme stap vooruit in de tijd te zetten (Wells, 1895).

Men zou mij kunnen tegenwerpen dat ik te ver achterom en te ver vooruit wil kijken. Naarmate we verder in het verleden teruggaan en of verder in de toekomst willen reiken, weten we steeds minder. Intussen kan men er zich niet van afmaken door te verwijzen naar 'al te ver weg in de tijd'. Waar liggen immers de temporele grenzen waarbinnen men zich nog geldig mag inlaten met wat zich daarin voordoet, zowel naar het verleden als naar de toekomst? De vraag blijft gerechtvaardigd waar de markeringspunten liggen die aangeven waar we dan wel op mogen terug- of vooruitgrijpen, of waar we het minder nauw hoeven te nemen met de nauwkeurigheid. Hoe ver gaat onze zorg voor en bemoeienis met 'de toekomstige tijd'? Plannen en scenario's voor de volgende generatie, voor de volgende eeuw, het volgende millennium, het jaar 10.000, of het jaar van Wells. Wie of wat bepaalt waar we ons nog mee inlaten?

De demarcatielijnen die verleden, heden en toekomst scheiden, gelden niet universeel, zo merkt Nowotny op. Heden, verleden en toekomst worden door verschillende samenlevingen, en daarbinnen door haar leden, verschillend gewaardeerd. Mensen projecteren op verschillende wijzen hun hoop, maar evenzeer hun problemen en onopgeloste tegenspraken op het verleden, het heden en de toekomst (Nowotny, 1989, 12). Samenlevingen hebben verschillende opvattingen over tijd die, zoals socioloog Norbert Elias (1897-1990) laat zien, telkens bepaald worden door de eisen die het heden aan de gemeenschap van individuen stelt (Elias, 1984, XIX, XXI, 10, 113).

De verhouding tot de diepe tijd

Hans Blumenberg (1920-1996) onderzoekt de verhouding tussen de tijd van ons leven, de 'belevingstijd' van onze leefwereld en de tijd van de werkelijkheid buiten ons, onze planeet en het heelal. De eerste noemt hij *Lebenszeit*, de tweede *Weltzeit*. Als uitgangspunt neemt hij de paradijstoestand. Daarin bestaat geen verschil tussen de duur van het individuele leven en de duur van de werkelijkheid buiten het individu. Levenstijd en wereldtijd vallen samen. Beide zijn als de bladen van een gesloten schaar, die in elkaars verlengde liggen. Met de uitdrijving en de beëindiging van de paradijselijke toestand beginnen de bladen

van de schaar uit elkaar te gaan. De mens wordt zich bewust van zijn sterfelijkheid.

Met het wijken van de bladen van de schaar neemt de geschiedenis een aanvang en raakt de overeenstemming tussen levenstijd en wereldtijd steeds meer verstoord. Als ook de geschiedenis van het pre-menselijk bestaan en van de planeet aarde in zicht komen, wordt de tijd van de geschiedenis steeds langer en beweegt zij zich steeds meer in de richting van de wereldtijd. Geologie, paleontologie, evolutiebiologie en astrofysica maken de kloof steeds groter. Een verlengde wereldtijd maakt de levenstijd relatief steeds korter.

Volgens Blumenberg wordt de geschiedenis van de mens gekenmerkt door een onophoudelijk pogen zich met zijn levenstijd te verhouden tot de wereldtijd. De poging om de absoluutheid van de werkelijkheid, de wereldtijd, op afstand te houden is kenmerkend voor de mens (Blumenberg, 1986, 67). Het onverbiddelijke en het onverschillige van de werkelijkheid en de onmogelijkheid om enige zin, waarde of doelgerichtheid aan die werkelijkheid zelf te ontlenen is ondraaglijk. Daarom probeert de mens zich te beschermen tegen de *Rücksichtslosigkeit* van de wereld (Blumenberg, 1986, 66-67).

Deze bescherming krijgt gestalte in verschillende vormen. We kunnen denken aan mythen en verhalen als een eerste poging om greep te krijgen op die allesoverheersende en onvoorspelbare werkelijkheid. Veel mythen spreken over een eeuwige wederkeer. Wat de mens waarneemt in de natuur heeft een begin en een eind, om vervolgens opnieuw van start te gaan. De mens krijgt een plaats toebedeeld in het voltooien van die cirkel (Eliade, 1964).

Dan is er de religie die de mens de mogelijkheid biedt om een plaats in de eeuwigheid te verwerven als hij de richtlijnen voor het aardse bestaan volgt, hoe begrijpelijk en onbegrijpelijk deze ook mogen zijn. Volgens de Zwitserse filosoof Herman Lübbe (1926) kan de absolute toevalligheid van ons hier en op deze wijze aanwezig zijn in de wereld niet meer overwonnen worden, anders dan door religie.

Ook de kunst kan bescherming bieden tegen deze doelloze en zinloze wereld. In navolging van filosoof Arthur Schopenhauer (1788-1860) kunnen wij ons troosten met wat er aan schoonheid te vinden is.

Ten slotte hebben wij nog wetenschap en techniek. Zij helpen de mens zich staande te houden in de harde werkelijkheid die hem van alle kanten belaagt. Maar tegelijkertijd is de wetenschap ook het instrument dat hem steeds harder met de neus op de feiten drukt. Ze legt de anciënniteit van de wereld bloot en doet ook het besef groeien dat er aan de werkelijkheid geen zin, of betekenis te ontlenen valt. Dit is wat wij 'ontmythologisering' zijn gaan noemen. De wetenschap leidt ons steeds verder terug. Ze brengt steeds meer cycli en pulsen uit het verleden in kaart, van frequent maar klein, tot zelden maar catastrofaal. En ze leidt ons steeds verder vooruit: de aarde gaat ten onder en dan wordt niet eens gedoeld op ons eigen toedoen, maar op de werkzaamheid van de zon. Daarmee wordt nu zelfs de ondergang van de wereld geseculariseerd. Nieuwe beschermingsreacties zien wij dan in pogingen om door gentechnologie de mens te verbeteren. In zijn meest extreme vorm bij het transhumanisme, dat de ouderdom van de mens flink omhoog zegt te kunnen schroeven of de onsterfelijkheid van de mens zelfs naderbij meent te kunnen brengen. Voor het geval dit niet meer op onze planeet wil lukken, worden er inmiddels studies verricht naar de voortzetting van het menselijk leven op een andere planeet.

Mogelijkheden te over om de door Savater aangeprezen oerontdekkingen van het leven te bestuderen in de samenleving en de tijd.

Literatuur

- Beerling, R. (1968) *Ideeën en Idolen*. Arnhem: Van Loghum Slaterus.
- Blumenberg, H. (1986) *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Blumenberg, H. (1966) *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Breebaart, P. (2008) *De docent in het hoger onderwijs. Opening Haagse Hogeschooljaar 2008-2009*.
- Gould, S.J. (1987) *Time's Arrow, Time's Cycle. Myth and metaphor in the discovery of geological time*. Harvard: Harvard University Press.
- Goudsblom, J. (2006) *Het regime van de tijd*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Davies, P. (2007) *Perfect universum. Waarom er leven is op aarde*. Vertaling van *The Goldilocks Enigma. Why is the universe just right for life?* door M. Tuijl. Utrecht: Het Spectrum.
- Dussen, J. van der (2001) De tijd in perspectief. In: Grever, M, Jansen, H. *De ongrijpbare tijd. Temporaliteit en de constructie van het verleden*. Hilversum: Verloren.
- Eliade, M. (1964) *De mythe van de eeuwige terugkeer*. Hilversum: C. de Boer jr./Paul Brand.
- Elias, N. (1984) *Über die Zeit*, Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Huijer, M. (2006) Vanuit het 'nu' de voorbije en toekomstige evolutie overzien. Een tijdsdiagnose van genomics. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 98 (4): 257-269.
- Huijer, M. (2007) De vele tijden van het lichaam. *Wijsgerig Perspectief op maatschappij en wetenschap* 47 (2): 28-38
- Kroonenberg, S. (2006) *De menselijke maat. De aarde over tienduizend jaar*. Amsterdam/Antwerpen: Atlas.
- Mertens, J. (1981) Omtrent musea en concerten. *Wijsgerig Perspectief op maatschappij en wetenschap* 21 (6), pp. 155-159.
- Mooij, J. (2001) *Tijd en geest. Een geschiedenis*. Kampen: Kok Agora.
- Nowotny, H. (1989) *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefuhls*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Nuyens, F. (1981) Een wijsgerige beschouwing over het museum. *Wijsgerig Perspectief op maatschappij en wetenschap* 21 (6): 146-151.

- Savater, F. (2001) *De waarde van opvoeden. Filosofie van onderwijs en ouderschap*. Vertaling van *El valor de educar* door E. Coenen. Utrecht: Erven J. Bijleveld.
- Sloterdijk, P. (1999) *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag.
- Smail, D.L. (2006) *On deep history and the brain*. California: University of California Press.
- Störig, H.J. (2000) *Geschiedenis van de filosofie*. Vertaling van *Kleine Weltgeschichte der Philosophie* door P. Brommer, J.K. van den Brink, J. Thielens, P. Lukkenaer, M. De Boer. Utrecht: Het Spectrum.
- Tongeren, P. van (2002) *Over het verstrijken van de tijd. Een kleine ethiek van de tijdservaring*. Nijmegen: Valkhofpers.
- Wells, H.G. (1895) *The Time Machine*. Londen: Ernest Benn
- Zeeman, M. (2008) Thuiskomst van een verloren vaas. *de Volkskrant* 24 januari.
- Zuijderland, M. (2008) De zichzelf veredelende mens is de toekomst. *NRC Handelsblad* 1 augustus.

Ik en de geschiedenis

De historische ervaring als kennisbron

Sieglinde Seijffer

Van studenten aan De Haagse Hogeschool wordt verwacht dat zij wereldburgerschap ontwikkelen en 'grenzeloos' leren denken. Naast kennis en vakmanschap beschikt de Haagse Professional over het vermogen om over de grenzen van disciplines en beroepen, taal en cultuur samen te werken en een bijdrage te leveren aan de samenleving, die in toenemende mate internationaal en intercultureel is.[1]

De grote vraag is nu, hoe komt een student tot een eigen kijk op de samenleving te midden van alle informatie en ervaringen die hij of zij dagelijks te verwerken krijgt? En voor docenten volgt hierop de vraag hoe zij studenten hierbij op een goede manier kunnen begeleiden.

Wie in het heden nadenkt over deze vragen komt al snel in aanraking met het verleden. Gebeurtenissen in de actualiteit zijn moeilijk te begrijpen zonder historische achtergrondinformatie en ook inzicht in geografische, politiek-bestuurlijke, culturele en professionele ontwikkelingen vergt historische kennis.

Dankzij moderne informatietechnologie is informatie over het verleden toegankelijker dan ooit te voren. Archieven zijn gedigitaliseerd, evenals collecties van musea en talloze historische publicaties zijn wereldwijd op te vragen. Documentaires, interviews en historisch beeldmateriaal zijn beschikbaar via het internet. Net als het nieuws is historische informatie 'grenzeloos' geworden. Geschiedenissen van verre landen en andere culturen zijn even gemakkelijk te raadplegen als de geschiedenis van eigen stad of streek. Het verre verleden is vaak net zo goed in kaart gebracht als de recente geschiedenis. Internet biedt historisch geïnteresseerden de gelegenheid om los van context of chronologie te zappen door de tijd.

[1] 'Onze studenten moeten niks voor lief nemen in deze wereld en bereid zijn om 'grenzeloos' te denken. Hun gezichtsveld kent geen strakke geografische, politiek-bestuurlijke, culturele of professionele grenzen' (Hogeschoolontwikkelingsplan 2009-2013, 10-11).

Hoewel informatie over het verleden dus toegankelijker is dan ooit te voren, is nog niet gezegd dat studenten ook gemakkelijker kennis over het verleden kunnen verwerven. Want op welke manier valt de enorme hoeveelheid beschikbare historische informatie nog te doorgronden?

Niet alleen op het gebied van de ontsluiting van historisch materiaal hebben zich in de afgelopen decennia veranderingen voorgedaan, ook de manier waarop het verleden wordt gepresenteerd is veranderd. In het geschiedenisonderwijs en in historische musea is dit goed te zien. Naast aandacht voor kennisoverdracht is er in toenemende mate aandacht voor de beleving van het verleden. De canon van Nederland is ontwikkeld als nieuw didactisch concept waarbij naast informatie over belangrijke historische gebeurtenissen en personen, mogelijkheden worden aangereikt om het verleden actief te beleven. De vijftig vensters zijn behalve met historische feiten ook gevuld met tips over historische plaatsen en musea, titels van clips, puzzels en ander spelmateriaal (www.entoen.nu, 2009). In de plannen voor het Nationaal Historisch Museum (NHM) wordt de beleving van de bezoekers als belangrijk uitgangspunt genoemd[2]. Op de website van het museum worden onder het motto 'Jij maakt geschiedenis' alle Nederlanders uitgenodigd mee te debatteren over de inrichting van het museum (http://www.jijmaaktgeschiedenis.nu/blog, 2009) Het NHM wil vooral bestaan in de beleving van mensen. De traditionele tentoonstelling waar bezoekers langs een vaste route door zalen met vitrines worden geleid, voldoet niet langer.

Musea willen geen 'tekstfabrieken' meer zijn. Met behulp van moderne informatietechnologie en nieuwe presentatievormen wil men een direct en persoonlijk contact ensceneren tussen het verleden en het 'ik' van de bezoeker (Holak, 2009). Dit gebeurt onder meer door onderwerpen 'emotioneel' te maken. Een 'persoonlijke gids' in de vorm van een mp3speler vertelt bij een schilderij uit de zeventiende eeuw over het leven van de mensen op het doek. Hoe was het om in die tijd boer te zijn, of soldaat? Door het verleden virtueel tot leven te wekken en het bezoekers te laten beleven, beoogt men bij hen ervaringen op te roepen die vergelijkbaar zijn met de ervaringen van mensen

[2] Byvanck, V., Schilp E. (2008) '*Het Nationaal Historisch Museum stimuleert de historische verbeelding'*, Arnhem, 9

in het verleden en zo een gevoel van nabijheid en eigenheid te bewerkstelligen. Het verleden komt dan, veronderstellen de makers van museale presentaties, dichter bij het 'zelf' van de bezoeker. Op deze manier hoopt men bezoekers nieuwsgierig naar het verleden te maken en daarmee open voor kennisoverdracht.

De veronderstelling is dat kennis over het verleden ook of juist ontstaat in de historische beleving. Maar wat wordt er hierbij precies tot stand gebracht? Welke rol speelt de ervaring daarbij? Wordt via de ervaring kennis opgedaan over het verleden of is er vooral sprake van een esthetische ervaring in het hier en nu? Gesteld dat er kennis over het verleden wordt opgedaan om wat voor kennis gaat het dan?

De historische ervaring

In het boek *De sublieme historische ervaring* houdt geschiedfilosoof Frank Ankersmit een pleidooi voor de ervaring als bron van historisch inzicht. Daarbij onderkent hij allereerst dat de empirische ervaring voor historisch onderzoek problematisch is. Het is voor de historicus onmogelijk om het verleden, dat definitief voorbij is, direct via zintuiglijke waarneming te leren kennen. De basis voor historische kennis ligt in de 'ervaringskennis' die de historicus opdoet met het bronnenmateriaal dat hij bestudeert.

De 'historische ervaring' beschrijft Ankersmit als een 'intellectuele ervaring', een ervaring die zich voordoet in de geest. Het is een onverwachte, niet oproepbare ervaring, waarbij een aspect van het verleden loskomt van zijn context. Hetzelfde gebeurt ook bij degene die de historische ervaring ondergaat. Voor een kort moment verdwijnt het hier en nu naar de achtergrond en is er puur en alleen de ervaring van een deel van het verleden. Deze ervaring gaat samen met een zelfervaring. Het is alsof de persoon die deze ervaring heeft dit deel van het verleden altijd al gekend heeft, ook al is dit niet mogelijk op basis van herinnering of historische kennis. Voor heel even valt hij samen met dit stukje verleden en is er sprake van een direct en onmiddellijk contact.

Over dit fenomeen, het gevoel in direct contact met het verleden te treden, is wel meer geschreven in brieven en egodocumenten. Zo is bekend

dat de dichter, filosoof en theoloog Johann Gottfried von Herder (1744-1803) een historische ervaring onderging tijdens een Sint-Johannesfeest in Riga, dat gevierd werd ter ere van het begin van de zomer. Door het gezang en het ritme van de oude dansen voelde hij zich opgenomen in een 'wereld die verloren en vergeten scheen'. Ook van historicus Johan Huizinga (1872-1945) is bekend dat hij tijdens een bezoek aan een tentoonstelling van de Vlaamse Primitieven contact maakte met de Middeleeuwen, een ervaring die zou leiden tot het beroemde boek *Herftstij der Middeleeuwen*.

Een historische ervaring kan ontstaan door een kunstwerk of door oude muziek, maar ook door stemmingen en gevoelens. Zo beschrijft Ankersmit dat zijn fascinatie voor het rococo-ornament voortkomt uit het feit dat hij als kind vaak ziek was en uit pure verveling de bloemmotieven op de gordijnen in de kamer bestudeerde.

> Dit is wat mij in het rococo-ornament zo fascineert. Afgezien van zijn schoonheid en de zeer bijzondere plaats die het inneemt in de geschiedenis van het ornament, drukt het voor mij een wereld van stemmingen en gevoelens uit, die hun diepste weerklank in mijzelf hebben en iets lijken te herhalen wat ik uit eigen ervaring al kende. De c-curve van de rococo vormde de therapie voor en de remedie tegen mijn gevoelens van verveling: hierin zijn de gevoelens van verveling uit mijn kindertijd en de kort daarna geboren fascinatie voor de rococodecoratie verbonden (Ankersmit, 2007, 338).

Het verleden is niet langer iets wat buiten het 'ik' staat, maar iets dat in het 'zelf' aanwezig is. Voor een kort moment versmelt het 'ik' als het ware met een deel van het verleden en is er niets anders dan pure ervaring.

Deze ervaring is te vergelijken met de ervaring van pijn. Ankersmit verwijst naar wat Wittgenstein schrijft over gevoelens van pijn in *Philosophical Investigations* (1978). Als iemand verschrikkelijk veel pijn heeft, denkt hij niet: ik heb pijn. De pijn is zo overweldigend dat hij die pijn *is*. Op dat moment is er alleen de ervaring. Pas later valt deze ervaring weer uiteen in iets buiten ons zelf (object) en wijzelf (subject). Zo is het volgens Ankersmit ook met de histo-

rische ervaring. Pas als het moment van versmelting voorbij is, is er weer onderscheid tussen subject (ik) en object (een deel van het verleden).

In de historische ervaring ontstaat volgens Ankersmit een begrip van het verleden dat verder gaat dan empirische kennis. Er is geen sprake meer van de vraag of wat zich in de ervaring aandient waar is of niet. Evenmin is er sprake van historisch inzicht, waarbij overzicht en beheersing van het verleden ontstaat. Eerder is er sprake van een pathos, van een ondergaan van of overrompeld worden door de historische wereld. Door de openheid, de gevoeligheid voor het verleden die ontstaat in de historische ervaring, kan inzicht of inspiratie ontstaan om het verleden op een nieuwe of andere manier te onderzoeken. En dit onderzoek kan weer leiden tot nieuwe kennis over het verleden.

De geënsceneerde historische ervaring

In hoeverre kan in hedendaagse museale presentaties sprake zijn van een historische ervaring, zoals hiervoor beschreven? In tegenstelling tot de historische ervaring, die onverwachts is en die wordt opgeroepen door historische objecten die niet ontworpen of voorbestemd zijn om deze ervaring op te roepen, zijn hedendaagse historische presentaties bewust ontworpen om bij een breed publiek een historische ervaring op te wekken. Beoogd wordt de bezoekers of toeschouwers mee te voeren, te raken, te emotioneren en een gevoel van direct en onmiddellijk contact met het verleden op te roepen. Dit gebeurt door een beroep te doen op verschillende zintuigen, en door het sturen van gevoelens en associaties. Er is sprake van een 'dwingend gevoelde echtheid' die als doel heeft de bezoeker of toeschouwer het verleden te laten *ondergaan*, van *enscenering van authenticiteit* (Gerwen, 1998, 274). In plaats van een authentieke historische ervaring is er sprake van een geënsceneerde historische ervaring. Het probleem dat zich hierbij voordoet is dat *wat* het publiek ervaart in het contact met het verleden grotendeels wordt bepaald door de makers van historische/museale presentaties. Er wordt een verwachting van authenticiteit gewekt, maar omdat het om een geënsceneerde ervaring gaat kan er geen sprake zijn van authenticiteit. Een bijkomend probleem is dat de makers van deze museale pre-

sentaties, om effectief te zijn bij een breed en gevarieerd publiek, vaak gebruik maken van zeer algemene, vaak a-historische ervaringen.

Op welke manier kunnen geënsceneerde historische ervaringen wel leiden tot een diep begrip van het verleden? Wat kan geleerd worden van de historische ervaring, zoals omschreven door Ankersmit? Installaties, spellen en audiovisuele medio bieden de mogelijkheid om geluiden, kleuren, beweging, landschappen, lichamelijkheid en emoties te tonen. Dit zijn aspecten van de werkelijkheid die niet of in mindere mate via teksten kunnen worden getoond. De vraag is in welke voedingsbodem de opgewekte historische ervaringen terecht komen. Op welke manier sluit deze ervaringskennis aan bij andere kennis over het verleden? In hoeverre is gedegen historische kennis een voorwaarde voor een historische ervaring die tot een diep begrip van het verleden kan leiden (dat verder gaat dan empirische kennis)?

In het historische landschap zijn, zoals eerder betoogd, presentaties die gericht zijn op geënsceneerde ervaringen meer en meer bepalend geworden voor wat over het verleden wordt geleerd. Voor veel mensen vormen deze presentaties de voornaamste of zelfs de enige bron van kennis van het verleden en dit heeft ongetwijfeld invloed op het beeld dat zij zich van het verleden vormen.

Themaparken, compilatiefilms, digitale spellen en museuminstallaties geven 'authentieke', op emoties gerichte voorstellingen van het verleden. Ze verkorten niet alleen het tijdsperspectief, maar creëren ook de suggestie van de onmiddellijke nabijheid van een *objectief* verleden, van een historische realiteit die onvervalst en geheel zichtbaar te maken is' (Vree, 2008, 277). Een verleden dat bovendien gereduceerd wordt tot episodes en gebeurtenissen die zich lenen voor visualisering en dramatisering, een verleden dat *episodisch* en zonder context is.

In dit opzicht is er sprake van een overeenkomst met de historische ervaring van Ankersmit – waarbij eveneens sprake is van decontextualisering en een contact dat episodisch van karakter is. Ook Ankersmit betoogt immers dat

> de historische ervaring niet parallel loopt met de geschiedenis' en dat het gaat om 'een beweging van decontextualisering, die alle (contemporaine) context wegneemt, evenals alle contemporaine aanslibsels die door de eeuwen heen werden verzameld en die de directe, onmiddellijke ervaring van het verleden belemmeren (Ankersmit, 2007, 158).

Met andere woorden, in de historische ervaring valt alle kennis en interpretatie, de uitkomsten van historisch onderzoek, voor een kort moment weg. Maar deze kennis blijkt op de achtergrond toch een belangrijke rol te spelen. 'De historische ervaring vereist', aldus Ankersmit, 'allereerst contextualisering en historisering, want zonder contextualisering is decontextualisering niet mogelijk' (Ankersmit 2007, 158). Zonder gedegen kennis over het verleden is een historische ervaring niet mogelijk, om van de context los te komen, moet er wel eerst een context zijn.

De esthetische ervaring

Maar wat als deze kennis over het verleden onvoldoende aanwezig is? Is er dan vooral sprake van een esthetische ervaring in het hier en nu? En als dit zo is – welke mogelijkheden biedt de parallel die Ankersmit trekt tussen de esthetische ervaring en de historische ervaring – als bron van inzicht?

Door Ankersmit wordt de historische ervaring omschreven als een 'intellectuele ervaring' die te vergelijken is met een esthetische ervaring. Hij refereert hierbij aan het werk van de Amerikaanse filosoof John Dewey (1859-1952). In de filosofie van Dewey neemt de ervaring (zelf) een centrale plaats in. De esthetische ervaring beschouwt Dewey als de meest pure ervaring.[3]

Dewey onderscheidt in zijn studie naar de esthetische ervaring twee uitersten in de manier waarop wij de realiteit ervaren. In het ene uiterste is er sprake van het passief ondergaan van de werkelijkheid, zonder dat er een

[3] '(W)e might say that aesthetic experience is pure experience. For it is experience freed from the forces that impede and confuse its development as experience; freed, that is, from factors that subordinate an experience as it is directly had to something beyond itself. To aesthetic experience, then, the philosopher must go to understand what experience is' (Dewey, 1987, 262).

bewustzijn is van wat er gebeurt. Hij vergelijkt dit met een steen die van een heuvel afrolt. Het andere uiterste is wanneer we op de realiteit reageren met, zoals Dewey het noemt, mechanische efficiëntie. Impulsen uit de realiteit worden dan 'gelezen' als tekens of symbolen van het bestaan van bepaalde zaken, of stand van zaken in de realiteit. De werkelijkheid verdwijnt in dit geval achter 'een scherm' van symbolen of tekens.

In het geval van het passief ondergaan van de werkelijkheid, doet het subject van de ervaring er eigenlijk niet toe, terwijl bij het reageren met een mechanische efficiëntie het object (de realiteit zelf) er niet meer toe doet. Van een esthetische ervaring is sprake, als er een balans is tussen beide manieren van ervaren. Dit geldt volgens Ankersmit ook voor de historische ervaring.

Deze ervaringen ontstaan alleen als zowel het object als het subject er toe doen en als er sprake is van een balans tussen beide. Om te begrijpen hoe dit precies werkt – en wat hiervan geleerd kan worden voor het gebruik van de (geënsceneerde) historische ervaring in hedendaagse historische presentaties – zal ik historische en esthetische ervaringen van historicus Johan Huizinga – en kunsthistoricus T.J. Clark – nader beschrijven.

De historische sensatie van Johan Huizinga

De ontstaansgeschiedenis van *Herfsttij der Middeleeuwen* een van de meest aansprekende historische studies over de teloorgang van de middeleeuwse cultuur, vertelt ons over de rol die historische ervaringen, of historische sensaties speelden in het werk en denken van historicus Johan Huizinga.

In 1902 bezocht Huizinga de tentoonstelling van Vlaamse primitieven in Brugge. Hier raakte hij gefascineerd door het werk van de gebroeders Van Eyck en hun tijdgenoten. De schilderijen riepen bij hem de behoefte op om deze kunst diepgaand te leren kennen. Hij wilde begrijpen welke samenhang er was tussen deze kunstwerken en de tijd waarin ze waren gemaakt. Dit verlangen om het leven en de cultuur van de late Middeleeuwen in haar volle omvang te bevatten vormde de basis van *Herfsttij der Middeleeuwen*.

Na 1902 bleven de schilderijen steeds in Huizinga's gedachten en vijf jaar later ontstond tijdens een wandeling door Groningen plotseling het inzicht dat de laat middeleeuwse cultuur als een stervende cultuur moest worden

begrepen en niet als een aankondiging van een nieuwe tijd. Het bijzondere van dit historische inzicht was dat het begrip 'tijdgeest' er in besloten lag. In navolging van wat Hegel in zijn geschiedfilosofie hierover had geschreven vatte Huizinga de tijdgeest of volksgeest op als 'een centraal punt' waarvan al het denken en handelen, alle cultuurvormen, zowel de uitdrukking zijn als datgene waarnaar ze verwijzen. In *Herfsttij* is dit centrale punt de verdorrende, verstijvende tijdgeest van, zo schrijft de auteur in het voorbericht bij de eerste druk 'een beschaving in haar laatste levensgetij'.

Huizinga stelde zichzelf dus de moeilijke taak om met behulp van het begrip tijdgeest eenheid en samenhang aan te brengen in de laat middeleeuwse cultuur. Hij deed hiertoe een beroep op zijn historische verbeeldingskracht, maar tegelijkertijd was er het wetenschappelijke streven om de historische realiteit zo nauwgezet mogelijk weer te geven.

Welke rol speelde de historische sensatie hierbij? De historische sensatie is door Huizinga ook wel vergeleken met het ondergedompeld zijn in een sfeer, waarbij heel even het gevoel ontstaat dat de 'waarheid' over het verleden wordt onthuld. Deze ervaring is niet te vergelijken met het genieten van kunst of met een religieuze belevenis. Het is niet iets concreets dat wordt opgewekt door mensen of menselijke gedachten, het is eerder een vaag vermoeden. Huizinga noemt het een 'Ahnung', een besef van hoe het geweest moet zijn om door een middeleeuwse straat te lopen en daar de klanken en de kleuren van die tijd te ervaren. Vaak wordt deze historische sensatie door iets kleins tot stand gebracht, door een regel in een oorkonde bijvoorbeeld of door de klanken uit een oud lied. In dit contact ontstaat een begrip dat verder gaat dan het begrijpen van historische woorden, verder ook dan het herbeleven van het verleden. Het begrip dat ontstaat in de historische sensatie is het beste te vergelijken met het begrijpen van de wereld door muziek. Huizinga noemt het ook 'een element' dat we niet uit een geschiedenisboek kunnen leren, maar dat achter het geschiedenisboek ligt.

In of door de historische sensatie ontstaat dus een nieuw begrip, dat niets te maken heeft met historische kennis of inzicht. Het is iets wat door de lezer tijdens het lezen aan de woorden wordt toegevoegd. De lezer brengt

dit element, om met Huizinga te spreken, de schrijver van de historische tekst tegemoet.

Wie *Herfsttij* openslaat bij de inhoudsopgave ziet dat het Huizinga niet te doen was om een grote of officiële cultuurgeschiedenis van de Bourgondische Nederlanden te geven. Hij streefde niet naar zoveel mogelijk historische kennis, het ging hem om een diepgaand contact met de gebroeders van Eyck en hun tijdgenoten. Dit deed hij door op zoek te gaan naar wat hen bezighield. Om zicht te krijgen op wat hij noemde 'de levens- en gedachtenvormen' van de veertiende en vijftiende eeuw, de collectieve mentaliteit of geestesgesteldheid, concentreerde hij zich thema's als hartstocht, de liefde, haat en arrogantie.

Huizinga gebruikte zijn persoonlijke betrokkenheid om deze motieven te beschrijven. Over het wraakmotief schreef hij in zijn notities:

> Wanneer ge de geschiedenis [van Bourgondië] wilt schrijven, moet ge een Wagner hebben, die een wraakmotief gaf, dat de beide moorden van 1407 en 1419 beduidde. Dat ge in plaats van bedachtzame historische wendingen, zinswendingen, telkens voor uw lezer in zijn pikzwarte barbaarschheid, zijn verscheurende hoogmoed kond laten klinken. Het zou uw gansche verhaal begeleiden, ge zoudt het hooren bij elk gevecht, bij elk verdrag (Huizinga, 2007, 491).

Dit fragment laat zien hoe Huizinga historische verbeeldingkracht en historische kennis met elkaar verbond. Het zegt ook iets over zijn appèl op de lezer om de geschiedenis te beleven als muziek, in de hoop dat er in die ervaring iets nieuws ontstaat, dat verder gaat dan kennis van historische data of feiten.

Over de vraag in hoeverre de eigen ervaringswereld richtinggevend mag zijn voor de omgang met het verleden was Huizinga ambivalent. Als wetenschapper en historicus heeft hij zich ook uiterst kritisch uitgelaten over een teveel aan romantiek in de geschiedbeoefening. Elders noteert hij: 'Alleen de volmaakt eerlijke behoefte om het verleden zo goed mogelijk te verstaan, zonder bijmenging van eigen geest, maakt het werk tot historie' (Huizinga, 1948-1953, Verzamelde werken VII, 67) . In *Taak der cultuurgeschiedenis* schrijft

hij: 'onze cultuur lijdt schade indien de geschiedschrijving voor een wijder publiek in handen raakt van een esthetische gevoelstheorie, die uit een literaire behoefte voortkomt, met literaire middelen werkt en op literaire effecten gericht is' (Huizinga, 1948-1953, Verzamelde werken VII, 57).
De geschiedwetenschap dient zich toch vooral te concentreren op de reconstructie van de historische realiteit.

Experiment in art watching van T.J. Clark

Een meer recent en meer gedetailleerde uitwerking van wat er kan gebeuren in de historische ervaring [esthetische ervaring] wordt gegeven in de kunsthistorische studie *The sight of death* van T.J. Clark.

In 2000 kwam Clark naar het Getty Research Institute in Los Angeles, aanvankelijk voor onderzoek naar Picasso. In het Getty Museum ontdekte hij dat twee van zijn favoriete werken van de schilder Poussin daar naast elkaar hingen. *Paysage avec un homme tué par un serpent* (Landschap met een man gedood door een slang) uit 1648 had Clark voor het eerst gezien in de jaren vijftig in Londen en hij was er gelijk door geboeid. Het schilderij hing naast *Temps calme* (rustig weer) uit 1650 dat ook bekend stond als *Landscape with a calm* (verstild landschap). De zeldzame gelegenheid om beide landschappen apart en samen voor langere tijd te kunnen bestuderen inspireerde Clark tot een bijzonder experiment. Vier maanden lang bekeek hij ze dagelijks langdurig en over zijn kijkervaringen hield hij dagboekaantekeningen bij, die hij later verder uitwerkt in zijn boek *The sight of death*.

Het is Clark net als Huizinga te doen om het werk van de kunstenaar die hij zo bewondert diepgaand te begrijpen. Veel nadrukkelijker dan Huizinga neemt Clark *zichzelf* hiervoor als uitgangspunt. Hij wil zo precies mogelijk weten hoe hij op de schilderijen reageert en wat, in Huizinga's woorden, een schilderij hem tegemoet brengt. Al kijkend concentreert hij zich steeds op andere delen van de schilderijen. Op beide doeken zijn heuvels te zien, stadjes, bomen en hier en daar wat mensen. Op het eerste gezicht is er, behalve een rennende man in een blauwe toga en een jongen op een galopperend paard misschien, niet veel aan de hand. Maar gaandeweg wordt steeds meer zichtbaar. Clark neemt zijn lezers mee en laat zien

hoe lijnen en schaduwen lopen, wijst op de gedetailleerde weergave van duizenden blaadjes en op kleine figuurtjes die wandelen of uit het raam staren. Ze zijn maar met een of twee penseelstreekjes gemaakt en toch hebben ze karakter. Ook wijst hij op grapjes zoals het ontbrekende spiegelbeeld van de voorste koe uit een kudde in het water. Het zijn details die ons veel vertellen over Poussins denken over het schilderij als illusie van de werkelijkheid.

Clarks manier van kijken en vertellen is te vergelijken met een reisverslag waarin de wereld van Poussin steeds beter wordt verkend. Na verloop van tijd komen de hoofdpersonen tot leven. De schrik van de wasvrouw die merkt dat er zojuist iets verschrikkelijks is gebeurd, en de angstige blik van de man in de toga die wegrent voor de dood, de slang die net heeft toegeslagen.

Dit gaat niet gemakkelijk, het vraagt een aandachtig kijken en lezen. Evenals Huizinga verwacht Clark veel van zijn publiek. Hij confronteert zijn lezers met de haast die de moderne museumbezoeker heeft. Door de overvloed aan beelden die we dagelijks te verwerken krijgen is ons kijken vluchtig geworden. We kijken naar schilderijen zoals we naar reclame kijken met een korte blik, even een stap achteruit, een stap naar voren, misschien denken we even na, bewonderen het werk nog een keer en dan is het klaar. We kijken herhaaldelijk naar dezelfde beelden, maar we denken er te weinig over na. De veronderstelling die daar aan ten grondslag ligt is dat de informatie die in deze beelden besloten ligt in een kort ogenblik kan worden overgebracht.[4]

Na maanden intensief kijken en ervaren is Clark gevoeliger geworden voor het werk van Poussin. Hij heeft betere vragen om de studies over Poussin mee te confronteren, dan wanneer hij na een korte blik op het schilderij in de boeken was gedoken.

The sight of death is, net als *Herfsttij*, een pleidooi voor de wereld achter de woorden en de beelden. Het is ook een pleidooi voor actief onderzoeken naar wat zich aandient in de ervaring, en op basis daarvan studie te maken van de historische realiteit. Beide voorbeelden laten zien op welke manier de ervaring richtinggevend kan zijn voor onderzoek van het verleden.

---

[4] 'Maybe we deeply want to believe that images happen, essentially and sufficiently all at once' (Clark, 2006, 8).

Conclusie

Op De Haagse Hogeschool willen wij studenten helpen een eigen mening te vormen en de grenzen van hun denken leren verleggen. Kennis van ons eigen verleden, maar ook dat van andere culturen kan daarbij helpen.

Die kennis is door het internet overvloedig aanwezig, alleen ontbreekt daarbij een duidelijk kader. De enorme hoeveelheid gegevens maakt dat de geïnteresseerde door de bomen het bos niet meer kan zien. De Nederlandse historische musea bieden steeds minder kaders die een houvast kunnen bieden bij het begrijpen van het verleden. Zij zijn hoe langer hoe meer gericht op het bieden van een historische ervaring.

Tentoonstellingen bootsen situaties uit het verleden na, zodat de museumbezoeker kan ruiken, voelen of horen hoe het vroeger was. De installaties, spellen en audiovisuele media die het mogelijk maken het verleden te visualiseren en te dramatiseren tonen een episodisch verleden zonder context. Misschien ziet de bezoeker het verleden hierdoor wel levendig voor zich, maar hij ontwikkelt geen visie over een samenhang in die geschiedenis. Hij vormt al helemaal geen *eigen* visie, want de museaal geënsceneerde historische ervaringen komen immers uit het brein van een ander: de makers van de tentoonstelling, die voor het maximale effect bij een breed publiek algemene, vaak a-historische ervaringen proberen op te wekken. De Haagse Hogeschool moet dus niet proberen deze nieuwe museale manier van kennisoverdracht te imiteren als zij haar studenten wil aanzetten tot het ontwikkelen van een eigen visie.

Om te kijken hoe het wel moet, ben ik te rade gegaan bij het denken van Frank Ankersmit. In zijn boek *De sublieme historische ervaring* beschrijft hij een ander soort historische ervaring. Het is een ervaring waarbij iets uit het verleden je raakt, waardoor je de indruk hebt dat het verleden tastbaar wordt. Op het eerste gezicht lijkt deze historische ervaring misschien op de museale ervaring. Toch is er een wezenlijk verschil. Is er in het museum geen enkele historische kennis nodig om de geschiedenis te beleven, bij Ankersmits historische ervaring is die kennis essentieel. Juist tegen de achtergrond van historische kennis kan de sublieme historische ervaring ontstaan.

De ervaring die Ankersmit beschrijft geeft je niet meer kennis van de geschiedenis, de geraaktheid door het verleden zorgt er eerder voor dat je een nieuwe visie op een bepaalde gebeurtenis of een periode uit het verleden ontwikkelt. Dus deze historische ervaring kan wel bijdragen tot het ontwikkelen van een eigen visie, die zo belangrijk is voor de studenten aan een Hogeschool.

Het lastige van de sublieme historische ervaring is dat je haar niet kunt ensceneren, zoals dat wel kan met de historische ervaringen van de musea. Een eigen mening kun je ook niet opdringen. Zodra je dat doet is zij uiteraard geen eigen mening meer. Meer dan de voorwaarden scheppen waarin zij kan ontstaan, kun je niet doen.

Het gaat er dus om dat een Hogeschool geen episodische informatie biedt, maar juist een context geeft. Geen projecten die telkens kort een ander onderwerp aanstippen, maar eerder zoals Clark elke dag weer opnieuw, geduldig en aandachtig een onderwerp bestuderen. Kennis vergaren is meer dan feitjes tot je nemen, het is door oefening en herhaling een onderwerp 'je eigen maken'. Pas als een student op die manier een context heeft ontwikkeld, kan hij of zij een eigen visie vormen. Meer dan die mogelijkheidsvoorwaarden kan een docent aan een hogeschool niet bieden.

Is de museale historische ervaring dan helemaal waardeloos? Dat niet. Ze kan de interesse wekken van mensen en er zo voor zorgen dat ze op zoek gaan naar de achtergronden van de ervaring.

Literatuur

- Ankersmit, F. (2007) *De sublieme historische ervaring*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Ankersmit F.R. (2000) Representation as the representation of experience, *Metaphilosophy. Special issue: the philosophy of interpretation* 31: 148 – 169.
- Byvanck, V. , Schilp, E. (2008) Het Nationaal Museum stimuleert de historische verbeelding. Arnhem, december.
- Clark, T.J. (2006) *The Sight of Death, an Experiment in Art Writing*, New Haven & London: Yale University Press.
- Dewey, J. (1987) *Art as Experience*. New York: Berkley Publishing Group.
- Dussen, W.J. van der (2008) Frank Ankersmit over de sublieme historische ervaring. *Civis Mundi* 47(4): 172-188
- Gerwen, R. van (1998) Fictionele emoties en representaties. *Feit & fictie* IV/1, 20.
- Gombrich, E.H. (1969) *In Search of Cultural History*. Oxford: Oxford University Press.
- Hollak, R. (2009) Weg met de tekstbordjes - vier visies op het ideale museum. *NRC Handelsblad* 11 september 2009 , 4-6.
- Hogeschoolontwikkelingsplan (HOP) 7, 2009-2013.
- Huizinga, J. (1919/ 2007). *Herfstij der Middeleeuwen*. Amsterdam: Contact.
- Huizinga, J. Verzamelde werken VII, 1948 -1953. Haarlem: Tjeenk Willink.
- Huizinga, J. bezorging door A van der Lem (2007) Nawoord bij Herfst-tij der Middeleeuwen. Leiden, UB, Huizinga-archief, nr, 52 II, envelop 'wraakmotief'. Amsterdam: Contact.
- Limburg, D. (2007) Stilte voor de Storm http://www.nrc.nl/kunst/article1781635.ece./Stilte voor de storm
- Lowenthal, D. (1985) *The past is a foreign country* Cambridge: Cambridge University Press.
- Lowenthal, D. (1998) *Fabricating Heritage – History and Memory*. Stad: XX
- Vree, F van (2008) Beleef het verleden! *Groniek*, nr. 180: 269 –278.
- Wittgenstein, L. (1978) *Philosophical Investigations*. Vertaling van *Philosophische Untersuchungen* door G.E.M. Anscombe. Oxford: Blackwell.
- www.jijmaaktgeschiedenis.nu/blog en http://www.entoen.nu (Geraadpleegd 12-1-2010).

Alle tijd om te denken

dehaagsehogeschool.nl/lectoraatfilosofie

De Haagse Hogeschool
Johanna Westerdijkplein 75
2521 EH Den Haag