

## Het vrije individu en het dikke ik

In mijn bijdrage bespreek ik een paar verschillende en vooral filosofische opvattingen van het subject of het zelf, omdat dit thema voor de moderne theologie van groot belang is. De vrijzinnige theologie heeft zich geëngageerd met de moderne idee van een vrij en zelfstandig individu dat zich moet kunnen ontplooiën. Dat individu lijkt zich echter te hebben ontwikkeld tot een ‘dik ik’ wiens zelfontplooiing maar beter kan worden geremd dan bevorderd. Daardoor kan de hele idee van een vrij en zelfstandig individu, die in de postmoderne filosofie toch al onder kritiek wordt gesteld, ter discussie komen te staan. Een gedifferentieerde beschrijving van het moderne zelf kan echter laten zien dat dit ‘zelf’ heel verschillend is gedacht en zijn ontplooiing daarom ook heel divers kan worden opgevat. Een verwerping van het vrije en zelfstandige individu als idee en ideaal is daarom ongewenst en een genuanceerde vorm van zelfontplooiing vraagt om bijval.

### *Een hoge opvatting van de mens*

Het subject, het individu of de persoon zijn in de vrijzinnige theologie altijd van groot belang geweest.<sup>1</sup> Zowel Scholten in Nederland als Wilhelm Herrmann in Duitsland stelden bijvoorbeeld dat de overgeleverde inhoud van de openbaring in de christelijke traditie alleen geldigheid kan hebben voor zover een mens daarmee zelf kan instemmen. Zo wordt aan het subject een belangrijke rol toegekend.<sup>2</sup>

Het belang van het subject of de persoon kan echter nog hoger worden aangeslagen. In de vrijzinnige traditie werd het subject of de persoon niet alleen gezien als iemand *aan* wie openbaring wordt gegeven, maar ook als de instantie *door* wie geopenbaard wordt. In het werk van Roessingh zijn de sporen daarvan duidelijk te vinden. ‘Er moet komen in het leven een ogenblik, dat de mens niet meer bouwt alleen op zijn verstandelijke inzicht, want

---

1 Een individu is een op zichzelf bestaand wezen tegenover de gemeenschap. Het subject is de drager van kennis en weet iets over objecten buiten het subject, eventueel vanuit een eigen perspectief. Een persoon tenslotte heeft bepaalde capaciteiten of eigenschappen, kent waarden en heeft het vermogen om keuzes te maken, waaruit een morele status voortvloeit. Zie J. Bos, *Het ongrijpbare zelf*, Amsterdam 2013, p. 9.

2 J.H. Scholten, *De leer der Hervormde Kerk, 1848-1850, 1870<sup>4</sup>*, p. 195vv. W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1886, 1921<sup>7</sup>, p. 29vv.

dat reikt niet ver, niet meer alleen op het pogen van zijn wil, want daarmee komt hij er niet, maar op het spontane, ondoorgrondelijke wezen van zijn persoonlijkheid, op de mystieke stem zijner intuïtie, die hem het vertrouwen schenkt in een God, die machtig is te doen, wat hij nooit kan, in een Vader, die altijd uitziert naar de verloren zoon'.<sup>3</sup> In dit citaat klinkt vooral door dat onze persoonlijkheid voor onszelf ondoorgrondelijk is, maar dat wij daarin contact kunnen krijgen met God, namelijk door de mystieke stem van onze intuïtie. Omdat God op zo'n manier in of door onze persoon kan klinken, kan Roessingh ook oproepen om 'eerbied te hebben voor elkaar en te zwijgen voor het mysterie eener ziel'.<sup>4</sup> Als God immers ten grondslag ligt aan het mysterie van de ziel, moeten wij die zielen en hun verhouding tot hun diepste grond eerbiedigen. 'En daarom, als ik zie de wijde, wijde wereld en gedenk de "varieties of religious experience", dan kan ik verheugd zijn, dat er ook zijn, die anders spreken, dan ik doe, en dan ik begrijpen kan; niet één woord past voor allen; ik durf, ook van mijn standpunt, gerust te zeggen: niet één prediking, ook niet de prediking van de Christus past zo maar onmiddellijk voor elke kring en elke mens. Het is goed, dat er zijn, die andere dingen te brengen hebben.'<sup>5</sup> Roessinghs eerbied voor wat in vrijzinnige kringen ook wel werd aangeduid als 'heilige persoonlijkheid'<sup>6</sup> hing samen met een grote waardering voor het Duitse idealisme. In dat idealisme werd een menselijke geest – simpel gesteld – gezien als een reflectie of instantie van de goddelijke Geest en werd een mens de opdracht gegeven om te worden wie hij zijn moet. Het individu moet een persoon worden en moet zijn of haar eigen persoon worden. Die taak van de mens stelde het idealisme overigens voor een zeker dilemma, zoals Roessingh opmerkt, omdat verschillend kan worden beoordeeld of een mens zich daarbij volgens zijn eigen natuur moet ontplooiën, of die natuur juist moet omvormen in gehoorzaamheid aan de zedenwet.<sup>7</sup>

Met deze vrijzinnige opvattingen bevinden we ons in een ander theologisch vertoog dan in orthodoxe kringen doorgaans klinkt. God staat hier niet vooral of alleen maar tegenover de mens, maar werkt door de mens en het goddelijke gebod is niet iets dat een mens van buitenaf wordt opgelegd of aangezegd als iets externs, maar vormt een opdracht die van binnenuit kan worden beaamd en aanvaard. Vanuit dit perspectief is zelfontplooiing dan ook geen afkeurenswaardig begrip. De menselijke natuur is immers

3 K.H. Roessingh, 'Bekeering en wedergeboorte', in: *Verzamelde werken*, deel 3, p. 69.

4 K.H. Roessingh, 'Christendom of nieuwe religie?', *ibidem*, p. 124.

5 *Ibidem* p. 125.

6 K. H. Roessingh, 'Het vrijzinnig protestantisme te midden der geestelijke stroomingen,' in: *Verzamelde werken*, deel 4, p. 397.

7 K.H. Roessingh, 'De humaniteitsgedachte in het Duitse Idealisme', in: *Verzamelde werken*, deel 3, p. 23vv.

niet in de eerste plaats zondig, zodat van zelfontplooiing alleen maar een ontplooiing van zonden kan worden verwacht, maar een instantie van de wereld waardoorheen een immanent werkzame God zich kan manifesteren. Daarbij blijft een mens onder God gesteld en is hij beslist niet zichzelf de wet, maar klinken de wet of het woord van God in de eigen geest en niet autoritair vanuit een bron daarbuiten.

In dit vrijzinnige, christelijk humanistische perspectief wordt hoog over de mens gedacht. Mensen moeten kunnen gedijen en bloeien om op die manier iets te ontvouwen van wat hun in de context van hun omgeving aan mogelijkheden wordt gegeven. Daardoor geven zij mede vorm of uiting aan de goddelijke scheppingsmacht die immanent in de wereld werkzaam is. In nauwe samenhang met deze opvattingen worden dan vooral de menselijke waardigheid, de individuele vrijheid en de onaantastbaarheid van persoonlijke overtuigingen als belangrijke waarden onderstreept.<sup>8</sup>

### *Het vrije en zelfstandige individu ter discussie*

Door de aanvaarding van deze waarden heeft de liberale theologie zich geëngageerd met het moderne denken dat vooral sinds de Verlichting een grote nadruk heeft gelegd op het vrije en zelfstandige individu. Natuurlijk kon dat moderne denken voortbouwen op de christelijke traditie waarin aan de individuele mens een grote waarde werd toegekend, bijvoorbeeld door hem te zien als een beeld van God. Toch zou de christelijke traditie de mens in onmondigheid hebben gehouden en daarom keerde de Verlichting zich voor een deel tegen die traditie, die echter nog steeds een belangrijke ondergrond vormde en ook niet massief werd verworpen. Door zich met de Verlichting te verbinden kwam de moderne theologie tot een herzien verstaan van het christelijk gedachtegoed.

Calvijn kan in de *Institutie* schrijven dat wij niet van onszelf zijn, maar van de Heer. ‘Indien wij dan niet van onszelf, maar van de Heer zijn, is duidelijk welke dwaalweg we hebben te vermijden en waarop alles wat wij in ons leven doen gericht dient te zijn. Wij zijn niet van onszelf; dan mag ons verstand of onze wil dus geen heerschappij voeren over wat wij denken en doen.’<sup>9</sup> Calvijn beschrijft daarmee een tamelijk vergaande heteronomie van de mens, al is die heteronomie in het perspectief van Calvijn juist een verlossing uit zonde die ons pas werkelijk rechtschapen kan maken. De moderne theologie heeft de accenten van deze opvatting echter wezenlijk verschoven. Wij zijn wel van onszelf, maar in onze persoonlijkheid klinkt een mystieke

8 Vgl. P. Rasor, *Faith Without Certainty. Liberal Theology in the 21st Century*, Boston 2005, p. 85vv.

9 J. Calvijn, *Institutie* III.7.1.

stem waaraan wij gehoor moeten geven. Die stem klinkt wel in ons en hoort ook wel bij ons, maar is toch niet zozeer van onszelf dat ze aan onze autonomie ontspringt of onder onze controle staat. Die stem moeten we volgens het eerder aangehaalde citaat van Roessingh niet het zwijgen opleggen met onze wil en ons verstand. De stem van God is daarmee zagezegd van buiten naar binnen het subject verplaatst. Als wij ons dan een beeld vormen van wat op dit moment onder autonomie en zelfontplooiing wordt verstaan, valt er opnieuw een belangrijke verschuiving waar te nemen. Wij zijn van onszelf en dat zelf draagt in zichzelf een eigen stem die richting geeft, waarnaar we kunnen luisteren om tegenover de druk van de buitenwereld en in morele dilemma's een goede weg te vinden. Het is daarom belangrijk om bij jezelf te blijven, jouw innerlijke stem te horen en het gevoel te volgen.<sup>10</sup>

Deze huidige opvatting kan natuurlijk gemakkelijk onder kritiek worden gesteld. Waarop vertrouwt een moderne mens eigenlijk als hij op dat 'zelf' van zichzelf vertrouwt en wat legt hij zichzelf niet allemaal op als hij dat 'zelf' moet ontplooiën? Die vragen zijn beslist relevant voor ons en voor onze samenleving. Ik denk echter dat onder deze vragen een vraag ligt die nog fundamenteeler is en daarom ook expliciet aan de orde moet komen. Onder de problematisering van het zelf en de zelfontplooiing ligt volgens mij de vraag of dat hele concept van een vrij en zelfstandig individu, dat ergens tussen Renaissance en Verlichting is opgekomen, wel zo'n goed idee was en of de theologie zich daarvan niet zou moeten distantiëren. Die vraag lijkt me uiterst serieus, omdat het vrije en zelfstandige individu wel vaker aangemerkt wordt als ons grootste probleem en niet langer als een waardevolle idee en een nastrevenswaardig ideaal. Harry Kunneman muntte de term van het 'dikke ik' om dat probleem aan te duiden.<sup>11</sup> Het dikke ik staat voor de zelfzuchtige drang naar meer, groter en beter. Het verwijst naar onwellevend onfatsoen, egoïstische zelfhandhaving, zelfbevestiging en zelfverrijking en naar een in zichzelf opgesloten subject dat zich wil laten gelden. Met dat dikke ik valt op dorpsniveau of op mondiaal niveau geen 'nieuw wij' meer te formuleren waarmee we de grote vragen van onze tijd kunnen beantwoorden. Deze thematiek van het dikke ik slaat natuurlijk onmiddellijk terug op de hele idee van het vrije en zelfstandige individu dat wij zouden zijn en stelt die idee ter discussie. Is het dikke ik namelijk alleen maar een accidentele corruptie van het vrije individu, of bewijst het dikke ik dat het hele concept daarvan niet deugt en nooit gedeugd heeft?

---

10 Zie H. Paul, 'Leef je eigen leven. Zelfontplooiing als narratief sjabloon', in deze aflevering van dit tijdschrift.

11 H. Kunneman, *Voorbij het dikke ik. Bouwstenen voor een kritisch humanisme*, Amsterdam 2009.

*Moderne opvattingen zijn gedifferentieerd*

Om die vraag goed te overwegen zijn een paar nuances van groot belang, omdat moderne gedachten over de mens er veel gedifferentieerder hebben uitgezien dan de simpele uitdrukking ‘vrij en zelfstandig individu’ laat blijken. Als we ons daar enigszins rekenschap van geven, kunnen ongedifferentieerde bijval en afkeur beide worden vermeden en kunnen we ook de notie van de zelfontplooiing gedifferentieerd bezien.

De filosofie van John Locke, die mag gelden als één van de belangrijkste denkers van de vroege Verlichting, is van groot belang geweest voor het moderne concept van het vrije en zelfstandige individu.<sup>12</sup> Volgens Locke zijn mensen in hun natuurlijke staat vrije en gelijke wezens. Hun onderlinge betrekkingen worden gereguleerd door een redelijke natuurwet, die verbiedt dat mensen elkaar van het leven, van hun gezondheid en van hun vrijheid beroven. Om deze eigenschappen te kunnen beschermen, besluiten individuen tot het sociale contract van een gemenebest en stemmen zij in met de overdracht van bevoegdheden aan de regering van een maatschappij, die echter altijd alleen maar een beperkte, want van de individuele vrijheid afgeleide bevoegdheid kan hebben. In deze klassiek liberale visie zijn min of meer atomaire individuen, die als redelijke wezens een gelijke waardigheid hebben, de bouwstenen van een samenleving die als een rationele organisatie kan dienen ter bevordering van het geluk, de vrijheid en de ontplooiing van die individuen. Ontplooiing is hier de ontvouwing van ‘Life, Liberty and the pursuit of Happiness’ die volgens de Amerikaanse onafhankelijkheidsverklaring vanzelfsprekend tot de onvervreembare rechten van elk individu behoren.<sup>13</sup>

Jean-Jacques Rousseau mag gelden als een typisch Romantische denker, die over de mens en zijn ontplooiing heel anders dacht.<sup>14</sup> Volgens hem bevorderen de maatschappij, de kunst en de wetenschap het geluk en de ontplooiing van individuele mensen niet, maar corrumperen ze die juist. In zijn natuurlijke staat wordt een mens als individu door de natuur gevoed en in die staat zijn er geen sociale verbanden, geen morele categorieën en vooral geen eigenschappen, want de aarde is van niemand en de vruchten van de aarde zijn van iedereen. Een mens is in zijn natuurlijke staat wel gericht op zelfbehoud, maar dat is niet gekant tegen anderen, omdat een mens hen niet wil benadelen of

12 Daarover vooral J. Locke, *Two Treatises of Government*, (1690), Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. P. Laslett, 1960, 1998<sup>3</sup>.

13 Over het verschil tussen Angelsaksische en Duitse (idealistische) opvattingen over mens en politiek schrijft Troeltsch in ‘Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik’, (1922) in: *Ernst Troeltsch Lesebuch*, uitgegeven door Friedemann Voigt, Tübingen 2003.

14 Vgl. M. Doorman, *Rousseau en ik*, Amsterdam 2012. Volgens Doorman is Rousseau de grondlegger van het moderne ik met zijn verlangen naar authenticiteit, met hypocrisie en effectbejag als gevolg.

laten lijden vanwege een aangeboren vorm van medelijden. In de samenleving vervreemdt een mens echter van zichzelf omdat hij het product wordt van die samenleving, zodat hij zich met zijn eigendom tegenover anderen positioneert en zich boven hen wil verheffen. Ontplooiing is bij Rousseau dus geen bevordering van geluk en vrijheid binnen een utilitair gemenebest, zoals Locke dacht. Voor een goede ontplooiing moeten wij juist ons oorspronkelijke zelf op één of andere manier ‘terugvinden’ dat tegenover de huidige configuratie van individu en samenleving zuiverder en beter was.

Voor het hoge mensbeeld van de vrijzinnige theologie zijn niet Locke of Rousseau, maar is vooral het Duitse denken bepalend geweest.<sup>15</sup> Daarin heeft Kant een belangrijke toon gezet met zijn kritiek van de rede. Zijn filosofie is typisch modern omdat hij net als Descartes uitgaat van het denkende subject. Het subject moet zagezegd bij zichzelf en met zichzelf beginnen als het kennis wil krijgen van de wereld daarbuiten. ‘Ik denk, dus ik ben’, stelde Descartes, en daarmee nam hij het denken van het subject tot beginpunt van waaruit over de objecten van de wereld nagedacht kon worden, die daarmee tegenover het subject kwamen te staan. Kant vroeg zich vooral af, *wat* het subject dan kan kennen en *hoe* het dat doet. Zijn antwoord komt er op neer dat het subject in zijn eigen geest een voorgegeven structuur heeft, waardoor de wereld als een kenbare wereld aan hem verschijnt. De eigen geest van de mens is bovendien zo gestructureerd dat hij door zijn geest gedwongen wordt om het goede te moeten willen. In de geest van de mens zit dus een voorgegeven structurering, die hem de wereld laat kennen en aandraagt het goede te willen. Het Duitse idealisme vond daar zijn aanknopingspunt. De geest van de mens valt – opnieuw heel schematisch – vanwege zijn structurering te beschouwen als méér dan alleen zijn eigen geest. Dat wordt vooral duidelijk bij Hegel die als de idealist bij uitstek kan worden gezien. In het proces van de wereldgeschiedenis realiseert zich de goddelijke Geest, zagezegd door de activiteit van eindige geesten heen, die als geest instanties van de Geest zijn. Tegenover Locke wordt daarmee gezegd dat atomaire individuen niet de bouwstenen van de samenleving vormen, omdat die individuen als geest een instantie zijn van de Geest, die zij op een eigen, maar altijd fragmentarische manier uitdrukken. Tegenover Rousseau wordt de ontwikkeling in de geschiedenis niet negatief beoordeeld als een corrumpering van ons natuurlijke zelf, maar als een ontplooiing van de Geest door eindige geesten heen.

Met deze korte en schetsmatige impressie heb ik willen aanwijzen dat de moderne opvatting van het vrije en zelfstandige individu in de moderniteit heel verschillend is gefundeerd, ingekleurd en opgevat. Waar het ‘zelf’ van mensen verschillend werd opgevat, werd natuurlijk ook verschillend over

---

15 Zie G. Dorrien, *Kantian Reason and Hegelian Spirit. The Idealistic Logic of Modern Theology*, Hoboken 2012.

zelfontplooiing gedacht. Het ‘zelf’ dat zich ontplooit is ofwel een autonoom individu dat vrijheid en geluk nastreeft (Locke), ofwel een instantie van de Geest die de Geest op zijn eigen plek reflecteert en voortgang biedt (Hegel), ofwel een geciviliseerd zelf dat zich van zijn natuurlijke zelf heeft vervreemd en dit terug zou moeten vinden (Rousseau). Wij spreken weliswaar van de moderne opvatting van een vrij en zelfstandig individu, en dat is ook terecht, maar dat mag ons niet weerhouden om daarin belangrijke verschillen waar te nemen tussen stromingen die op heel verschillende manieren hebben door- gewerkt en ons zonder twijfel ook nu nog voeden als een onderstroom in ons huidige besef van zelfontplooiing.

*De hoge mensopvatting moet een toontje lager*

De moderne theologie heeft de opvatting van een vrij en zelfstandig individu overgenomen en de menselijke waardigheid, de individuele vrijheid en de onaantastbaarheid van persoonlijke overtuigingen als belangrijke waarden onderstreept. De opvatting van het vrije individu is vanwege het dikke ik echter onder kritiek gesteld, omdat het niet onze hoogste waarde maar ons grootste probleem zou zijn, en die kritiek kan in de filosofie van de twintigste eeuw een goede voedingsbodem vinden. Het hoge mensbeeld van bijvoorbeeld de vrijzinnige theologie werd namelijk bekritiseerd en van lieverlee ontmanteld. Het lijkt mij van belang om ook deze ontwikkeling in grote trekken te schetsen, want willen wij iets zinnigs zeggen over de zelfontplooiing van mensen, dan zullen wij ons van de complexiteit van dit thema rekenschap moeten geven. Daarom waag ik een grote greep.

In de vrijzinnige theologie, die wortelt in gedachtegoed van de negentiende eeuw, geldt een mens als een van God gegeven instantie, die op de natuur kan inwerken en zich in, met, of misschien ook tegenover de natuur kan verwerkelijken, bijvoorbeeld door zijn arbeid. Het zelf heeft zichzelf niet gemaakt en is daarin volstrekt van God afhankelijk, maar heeft als zelf ook een zelfstandige waarde en kan daarin een instrument van God zijn, waardoorheen God op de wereld inwerkt. Daarmee wordt aan de mens een hoge waarde toegekend en op deze manier wordt de christelijke traditie met modern gedachtegoed verbonden.

Aan het eind van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw werd de vraag echter acuut, hoe de menselijke persoon zich dan verhoudt tot de massamens.<sup>16</sup> De massamens is immers geen individu, maar eerder een soort rekeneenheid voor industriëlen en bureaucraten die zogezegd in arbeidskrachten en fte's denken. De massamens, die door totalitaire ideolo-

---

<sup>16</sup> Daarover vooral José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, New York 1932 (oorspronkelijk *La rebelión de las masas*, Madrid 1930).

gieën als het nationaal-socialisme en het communisme werd gemanipuleerd, bleek bovendien een buitengewoon gevaarlijk verschijnsel. Veel personen bleken massamensen. Wat zegt dat over mensen en hun samenleving, en hoe kan een persoon zich van de massa onderscheiden en zich daartegenover handhaven? In het perspectief van deze vragen staat een persoon niet meer tegenover de natuur maar tegenover de massa en is een persoonlijkheid geen hoge, van God gegeven instantie meer, maar veeleer iets dat moet worden bevochten, gehandhaafd of verwerkelijkt.

Het existentialisme reflecteerde in zekere zin op de ontluistering van de mens in de eerste helft van de twintigste eeuw en stelde dat een mens vooral het resultaat is van zijn eigen doen en laten.<sup>17</sup> Er zit niet van alles al in de mens, waardoor hij op een bepaalde manier in de wereld staat om die wereld te kennen en te verrijken met alle goeds dat hij kan bewerken, maar een mens staat daar betrekkelijk naakt. Wat hij is, wordt bepaald door wat hij doet. In zijn doen geeft hij vorm aan zichzelf en aan zijn eigen existentie. Wat een mens is, is hem niet voorgegeven, maar moet hij zelf ontwerpen als iemand die in dit bestaan is geworpen. Een mens is niet in deze wereld geplaatst door een God die immanent in hem werkzaam is, maar bijkans in dit bestaan geworpen om zelf iets van zichzelf te maken.

Het structuralisme heeft zich vervolgens juist weer scherp gekeerd tegen de gedachte dat een mens vrij is om zichzelf te ontwerpen.<sup>18</sup> Een mens wordt niet bepaald door wat hem van binnenuit in zijn persoonlijkheid of zijn innerlijkheid is meegegeven door God, de Geest of de natuur. Hij is echter evenmin vrij om zichzelf te ontwerpen. Een mens wordt bepaald door structuren van buitenaf. Daartoe behoren de structuren van het economische, maatschappelijke, sociale en psychische leven, die een mens bijvoorbeeld bepalen naar klasse, stand, geslacht en geestesgesteldheid. De persoon die wij zijn, of de persoonlijkheid die wij ons toe-eigenen, is vooral afhankelijk van de positie die wij innemen in de ons voorgegeven ordeningen die ons van buitenaf en dikwijls ook onbewust bepalen. Het gedachtengoed van Nietzsche, Marx en Freud, die de mens hadden ontmaskerd door te wijzen op krachten die hem achter zijn rug om stuurden, kon in dit structuralisme worden opgenomen. Hoe paradoxaal het ook klinkt, je helpt een mens het meest door te laten zien dat hij eigenlijk helemaal geen mens is, maar een product van uiteenlopende krachten.

Het postmodernisme heeft zich vooral verzet tegen de rigiditeit van het structuralisme.<sup>19</sup> Het ziet een mens niet als een product van structu-

17 Zie daarover vooral J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Parijs 1946.

18 Zie voor het structuralisme en het poststructuralisme of postmodernisme Manfred Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main 1983.

19 Een congeniaal en kritisch begrip van het postmodernisme is te vinden in het werk van M. Westphal, bijv. *Overcoming Onto-Theology. Toward a Postmodern Christian Faith*, Fordham 2001 en *Levinas*



ren, maar eerder als een knooppunt in een netwerk. Een mens brengt van binnenuit niet heel veel mee, ontwerpt zichzelf ook niet, wordt ook niet door structuren gedetermineerd, maar is als het ware een open zelf dat in open netwerken een knooppunt vormt, zodat het wordt bepaald door de interacties in de netwerken, waarin het zelf ook een inbreng heeft. Het zelf is daarmee vooral een relationeel zelf geworden dat in relaties wordt gevormd. Omdat een mens in relaties wordt gevormd, is er in het postmodernisme een grote weerstand tegen algemene bepalingen van ‘de’ mens. Er is geen mens in het algemeen, er zijn alleen maar mensen in een on-eindige gevarieerdheid die steeds verschillen qua afkomst, achtergrond, aard, aanleg en wat niet al. In die erkenning zit een grote waardering voor pluraliteit en pluriformiteit. Een mens valt niet te beschrijven in grote verhalen die vertellen waar hij vandaan komt en wat zijn bestemming is, want die verhalen doen aan de singulariteit van elke mens tekort en voor zover ze verklaringen bieden, blijken die verklaringen van een eerste oorsprong, een ultieme doel of een diepste wezen tenslotte toch ongefundeerd. In het verlengde hiervan heeft het postmodernisme ook forse kritiek op het moderne subject van bijvoorbeeld Descartes en Kant. Dat subject staat volgens de postmodernisten namelijk niet als een knooppunt in een netwerk, maar als een subject tegenover objecten. Dat subject probeert de wereld in de greep van zijn denken te krijgen, maar daarmee dwingt het de wereld uiteindelijk in zijn eigen schema’s en legt het aan de wereld zijn eigen concepten op. Het verlichte subject dat kennis over de wereld zoekt is ongemerkt eigenlijk vooral een potentiaat die de wereld in de greep van zijn intellectuele constructies probeert te krijgen. In die constructies probeert het subject om alle objecten als ‘zijnden’ in een uniform ‘zijn’ aan elkaar gelijk te schakelen, maar daardoor heeft het geen oog meer voor het andere en verschillende van het singuliere. Om een mens weer een open zelf als knooppunt in open netwerken te laten zijn, probeert het postmodernisme vooral om de constructies van het subject te deconstrueren, waarin dat subject zichzelf sluit tegenover een wereld die het kennend wil beheersen. Het postmodernisme gaat daarin evenwel zover, dat het zelfs het concept van de persoon en het subject als constructie deconstrueert.<sup>20</sup>

### *De paradox van een lager mensbeeld en een dikker ik*

Het oogt paradoxaal dat in de twintigste eeuw filosofisch steeds lager over een mens werd gedacht – als een product van structuren, een knooppunt in netwerken of ook een resultaat van alleen maar fysieke processen – terwijl

---

and Kierkegaard in *Dialogue*, Bloomington and Indianapolis 2008.

20 Zie M. Frank, *Die Unhintergebarkeit von Individualität*, Frankfurt am Main 1986.

wij maatschappelijk tegelijkertijd te stellen hebben met een dik ik, dat zich nauwelijks klein laat krijgen of laat beteugelen. Die paradox kan ik onmogelijk verklaren en zal voor een goede belichting ook meer perspectieven nodig hebben dan alleen vanuit de filosofie of de theologie te geven zijn. Ik plaats er echter een paar opmerkingen bij, die mogelijk verhelderend zijn.

In de eerste plaats denk ik dat het zogenaamde neoliberalisme een belangrijke factor is die ons verstaan van onszelf in hoge mate is gaan bepalen. Heel kort en misschien een beetje ongenueanceerd kan worden gezegd dat neoliberalen in feite vooral economische liberalen zijn die een mens haast exclusief beschouwen als producent en consument, waarbij ze een soort radicalisering van Locke voorstaan. Zij stellen het vrije, autonome en atomaire individu absoluut. Anders dan bij Locke geeft dit individu niet of nauwelijks bevoegdheden af aan de regering van een gemenebest, maar handelt het met andere atomaire individuen op de markt. In de vervanging van de staat door de markt zit het ‘neo’ van het neoliberalisme, dat mensen aanzet om zich uit eigenbelang zo goed mogelijk te verkopen in een permanente concurrentie.<sup>21</sup>

In de tweede plaats denk ik dat het verdwijnen van een ‘bovenbouw’ belangrijk is. Ik bedoel daarmee dat de hemel is verdwenen boven ons aardse bestaan, echter niet alleen de hemel, maar ook het transcendentale stuk van onze menselijke geest, de voorgegeven structurering daarvan door God, de natuur of de Geest, inclusief een ingeschapen besef van morele verplichting en een aangeboren gevoel van medelijden. Die zogenaamd universele en algemene structuur zou vooral cultureel bepaald en historisch gegroeid zijn. Als die culturen vervolgens vervloeien in een globale samenleving wordt het steeds moeilijker om onszelf te plaatsen in grotere kaders en beschouwen we die kaders ook steeds minder als vanzelfsprekend. Dat werkt mogelijk in de hand dat wij op onszelf aangewezen zijn en met een lagere idee van de mens een dikker ik ontwikkelen.

In de derde plaats denk ik dat het verdwijnen van een ‘bovenbouw’ ons vooral naar de diepte verwijst. In ons zelf, in ons gevoel, in ons innerlijk kan een stem klinken die ons richting geeft. Die stem is afkomstig van ons natuurlijke zelf, dat zich nog niet heeft laten corrumperen door de druk van de buitenwereld, door de verwachtingspatronen waaraan we moeten voldoen en door de complexiteit van relaties waarin we een evenwicht moeten vinden. Daarin klinkt naar mijn idee de romantische visie van Rousseau door en ik denk dat die visie niet zo simpel is, dat ze eenduidig kan worden aangenomen of afgewezen. Deze visie kan ons misschien verwijzen naar een ‘eigenlijk zelf’ dat zichzelf moet verwerkelijken en ontplooien, wat kan leiden tot

---

21 Voor een kritiek op het neoliberalisme en een beschrijving daarvan zie H. Achterhuis, *De utopie van de vrije markt*, Rotterdam 2010.

de vorming van een dik ik. De gedachte van een ‘eigenlijk zelf’ kan echter ook een poging zijn om zich tegen dat dikke ik teweer te stellen en te zoeken naar een meer authentieke wijze van bestaan, waarin het zelf zich breder of ook anders ontplooien kan dan het management van deze wereld voor ons heeft voorzien.

Het grotere probleem van deze visie lijkt mij evenwel, dat er niet zo’n dieper, authentieker natuurlijk zelf bestaat, dat in aanmerking komt om zichzelf te ontplooien. Ik beroep mij daarvoor op twee belangrijke publicaties, die op de achtergrond van dit betoog al voortdurend een belangrijke rol speelden. Recentelijk heeft Jacques Bos een mooie Nederlandse monografie geschreven met als onderwerp en titel *Het ongrijpbare zelf*.<sup>22</sup> Hij laat zien dat er in verschillende historische perioden verschillend over het zelf is gedacht en hij bepleit een benadering van het zelf als een narratieve constructie. Dat wil zeggen dat ‘het zelf’ niet een voorhanden object is, maar mede wordt bepaald door de ideeën die wij daarover vormen. Om over zo’n zelf systematisch na te denken onderscheidt Bos vier thema’s, namelijk de innerlijkheid die wij onszelf als geestelijke wezens naast onze lichamelijke toekennen, de samenhang van lichaam en geest, de identiteit van het zelf door de tijd heen en de verhouding van individu en gemeenschap.

Waar Bos vooral systematisch reflecteert op het zelf dat wij met onze eigen ideeën vormen heeft Charles Taylor in zijn magistrale *Sources of the Self* een soort genealogie van het zelf geschreven.<sup>23</sup> Hij beschrijft hoe wij door de geschiedenis heen ons moderne zelf zijn geworden door steeds opnieuw anders over onszelf te denken. Taylor concludeert dat wij onontkoombaar een modern zelf zijn geworden, ook al zit dat vol spanningen en tegenstrijdigheden. Dat zelf is ‘defined by the powers of disengaged reason as well as of the creative imagination, in the characteristically modern understandings of freedom and dignity and rights, in the ideals of self-fulfillment and expression and in the demands of universal benevolence and justice’.<sup>24</sup> Dat moderne zelf kan zichzelf verheerlijken in zijn queeste naar vervulling en zelfontplooiing en daarbij blijven steken in een regressief subjectivisme, maar een samenleving van subjectivistische zelfontplooiers kan geen politieke gemeenschap overeind houden waarin een algemene of publieke vrijheid, die voor zelfontplooiing nodig is, ook wordt gegarandeerd.<sup>25</sup> Dat dwingt ons om boven onze subjectiviteit uit te zoeken naar gemeenschappelijke waarden of een orde die het subjectieve overstijgt. Taylor maakt er echter een groot punt van dat de ‘moderne zelden’ die wij zijn geworden onmogelijk nog

22 Zie noot 1.

23 C. Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge Mass. 1989.

24 Op. cit. p. 503.

25 Op. cit. p. 508.

kunnen terugkeren naar een objectief bestaande orde die ons als het ware is voorgegeven en onafhankelijk op zichzelf bestaat. Wij moeten het subjectieve overstijgen, maar kunnen dat alleen via het subject, door de toegang van wat ons persoonlijk aanspreekt en subjectief bij ons resoneert. 'The order is only accessible through personal, hence "subjective" resonance'.<sup>26</sup> Daarmee kent hij aan het subject dus een blijvende en grote rol toe. Hij is zelfs in staat om daarin de subject-kritiek van het structuralisme en het postmodernisme in te passen. Zij kraken het subject als het ware om zo boven het subject uit te komen en te laten zien dat wij leven op verschillende niveaus die niet door het subject worden beheerst. Zo zoeken zij 'trans-personale' lagen boven het subject. 'But our acces to it can only be within the personal'.<sup>27</sup>

Als er geen objectief 'zelf' voorhanden is dat zich kan ontplooien, omdat het mede afhankelijk is van de ideeën die wij ons daarover vormen, wordt het des te belangrijker om daarover houdbare gedachten te formuleren, zodat het subject niet hoog in zijn ivoren toren wordt geplaatst om over de objecten van deze wereld te regeren, maar ook niet als een dik ik in het platte land komt te staan. Wij hebben ideeën over onszelf nodig waarmee wij kunnen bloeien en gedijen en onze mogelijkheden kunnen ontvouwen.

### *Zelfontplooiing*

Ik denk dat wij mensen, die zichzelf willen ontplooien, niet mogen afvallen en dat het vrije en zelfstandige individu een onopgeefbaar idee en ideaal is. Het is geen gegeven. Er is niet een vrije en zelfstandige mens, maar wij kunnen het ideaal daarvan niet missen om zo te denken en te doen dat wij in toenemende mate vrije en zelfstandige individuen worden.<sup>28</sup> Het zal misschien een beetje pathetisch klinken, maar wij verliezen alles van waarde in onze cultuur als wij het individu, het subject en de waarde van de persoon opgeven. Ik denk ook niet dat er een reden is om dat te doen, al zullen wij over het individu genuanceerder moeten denken dan in het verleden wellicht is gedaan.

De ontwikkelingen van de twintigste eeuw stellen serieuze vragen aan een moderne theologie die open wil blijven voor eigentijdse ontwikkelingen, maar toch niet prijs wil geven dat mensen zich moeten kunnen ontplooien

26 Op. cit. p. 510.

27 Op. cit. p. 481.

28 In zijn postuum gepubliceerde essay 'What is Enlightenment?' ('Qu'est-ce que Les Lumières?') in: *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, New York 1984, verdedigt Foucault een nieuwe subjectiviteit, die zich op de Verlichting kan beroepen als de Verlichting maar van het humanisme wordt onderscheiden en de Verlichting vooral wordt begrepen als een kritiek op wat wij nu zijn in onze historische bepaaldheid of particulariteit. In eerder werk leek hij vooral een ontmanteling van het subject te bepleiten. Dit essay van Foucault geeft goede aanknopingspunten voor een gereviseerde opvatting van het vrije en zelfstandige individu.

om mede vorm te geven aan Gods scheppingsmacht die immanent in de wereld werkzaam is. Met name de inzichten van het postmodernisme stemmen dan tot nadenken. Voor zover het postmodernisme een poging is om aan het singuliere van individuele mensen recht te doen, lijkt het mij een welkome denktrant. De verschillen tussen mensen moeten niet worden weggepoetst door ze als uniforme, redelijke wezens aan elkaar gelijk te maken. Ook de intellectuele overmoed van mensen die de wereld met hun gedachten willen overheersen verdient kritiek. Daarbij is het ook positief om mensen als een open zelf in open netwerken te laten functioneren. De kritiek op het vrije individu, het zelfstandige subject en de waardige persoon zou ik echter graag relativeren. Dat zijn voor een deel misschien inderdaad constructies die gedeconstrueerd moeten worden, omdat er in de emanciperende of bevrijdende werking van het zelfstandige subject toch ook weer een onderdrukkend potentieel kan schuilen. Simpel gezegd gaan achter het vrije individu en de waardige persoon dikwijls vooral blanke, westerse mannen schuil, die niet *per se* universele waarden verdedigen, maar vooral hun eigen waarden, die ze ook aan anderen opleggen. Om ook de niet-blanke, niet-westerse niet-mannen zichzelf te laten zijn, lijkt mij het vrije en zelfstandige individu juist als idee en ideaal echter onontbeerlijk en daarom van groot belang.

Het postmoderne denken reikt ons in zijn kritiek een waardevolle relativering aan van het vrije en zelfstandige individu, zolang die idee maar niet wordt ontmanteld. De zelfontplooiing van mensen kun je nuanceren, omdat wij voor een groot deel onszelf helemaal niet ontplooiën, maar bepaald worden door wat niet van onszelf is. Onze cultuur, onze taal, onze geschiedenis, ons persoonlijk lot als het geheel van onze wederwaardigheden en wat ons daarin toevalt, ons geslacht, misschien ook wel onze beperkingen, onze ziekte en zelfs onze dood bepalen onze particulariteit. Ze zijn heel erg van ons, zelfs zozeer dat mensen voor hun culturele eigenheid grenzen opwerpen, zich met hun ziekte helemaal vereenzelvigen en van hun geslacht hun identiteit maken. Maar toch vallen al deze dingen helemaal buiten het bereik van vrije individuen. Een groot deel van onze singulariteit en onze authenticiteit zit in zaken waarvoor wij op geen enkele manier kunnen kiezen of verantwoordelijk kunnen zijn. Dat relativeert de vrijheid van het individu en kan al wat lucht laten weglopen uit een opgeblazen zelf dat zich wil ontplooiën.

Daarmee is zelfontplooiing echter niet gediskwalificeerd. Mensen moeten zich zo kunnen ontplooiën dat ze zich in hun eigen taal, culturele achtergrond, geschiedenis en lot, dus in hun particulariteit, zo vrij mogelijk kunnen bewegen om zich hun eigen verhaal toe te eigenen en zichzelf daarin te construeren. Ik bedoel daarmee dat mensen zich langzaam en levenslang verwerklijken of realiseren, door te beseffen wie zij zijn. Zij kunnen zichzelf leren kennen zoals ze zijn bepaald door allerlei factoren, om zichzelf te beamen. Hun vrijheid blijft echter niet beperkt tot een beaming van zichzelf,

omdat ze zich ook van zichzelf kunnen distantiëren en bijvoorbeeld kunnen besluiten dat zij dit – iemands partner, een onderschikte, een uitbouter van goedkope arbeid – niet langer willen zijn. In die distantie tot zichzelf en in de bevrijding en de constructie van zichzelf zal een mens waarschijnlijk altijd stuiten op de grenzen van zijn eigen maakbaarheid en beseffen dat dit het is, waarmee hij of zij het zal moeten doen. Ik denk dat het belangrijk is, dat mensen de vrijheid krijgen om zichzelf in hun eigen bepaaldheid toe te eigenen en te wijzigen, zodat zij zelf in toenemende mate het subject van zichzelf kunnen worden, opdat zij zichzelf kunnen beamen en zodoende kunnen bloeien en gedijen.

Ik denk dat de aanvaarding van onszelf, in onze bepaaldheid en in de constructie van onszelf, tenslotte voor een groot deel daarvan afhankelijk is, dat wij aanvaard *worden*. Paul Tillich heeft naar mijn idee heel treffend weergegeven dat er licht in onze duisternis kan binnenkomen als wij onszelf aanvaard weten, als het is of een stem zegt ‘je bent aanvaard’, aanvaard door iets dat groter is dan onszelf waarvan wij de naam niet kennen.<sup>29</sup> Daarmee is in de aanvaarding een religieuze dimensie geopend, die in de Protestantse theologie vooral als ‘rechtvaardiging’ wordt gethematiseerd. Het thema van de aanvaarding lijkt mij vervolgens nauw verbonden met dat van de erkenning, die bij Hegel een belangrijke rol speelt. Wij zoeken erkenning, maar kunnen die erkenning nooit afdwingen – en misschien is dat wel de grootste tragiek van het dikke ik – omdat een afgedwongen respect geen echte erkenning is. Erkenning kan alleen worden *gegeven*, zodat ik daarin afhankelijk ben van een ander die mij erkenning geeft en zelf een ander kan erkennen als ik die waardeer. Er is volgens Hegel een moeizame geschiedenis nodig voordat wij tot erkenning kunnen komen van elkaar.<sup>30</sup>

Met de concepten van aanvaarding en erkenning lijkt mij een houdbare opvatting van een vrij en zichzelf ontplooiend individu mogelijk. Mensen moeten de vrijheid hebben om zichzelf toe te eigenen en te veranderen, en zich daarin te ontplooien, zodat ze zichzelf kunnen beamen. Die beaming van zichzelf kan echter nooit een strikt individuele aangelegenheid zijn, omdat mensen voor een werkelijke erkenning op anderen zijn aangewezen. Dat besef kan het vrije individu ervoor behoeden zichzelf te ontplooien tot een dik ik.

---

29 Paul Tillich, ‘You are accepted’ in: *The Shaking of the Foundations*, New York 1948, vertaald opgenomen in: *Van God gesproken. De mooiste preken sinds de bergrede*, bijeengebracht door J.H. van der Laan, Amsterdam/Zoetermeer 2007.

30 Hegel thematiseert de strijd om erkenning vooral in de *Phänomenologie des Geistes*, in de hoofdstukken over de dialectiek van de meester en de knecht.