

Ruimte en vrijheid als instrumenten van de zelfbewuste mens

Niemand zal ontkennen dat de mens zich wezenlijk onderscheidt van een dier. In de wijsgerige antropologie wordt het wezenlijke van mens-zijn begin 20e eeuw filosofische uitgediept. Wat maakt een mens voorbij aan het biologische nu zo bijzonder, wat is het eigene, het specifieke van de mensensoort? Verschillende filosofen ontwikkelen een antropologische benaderingswijze om dichterbij het menselijke van de mens te komen. Max Scheler (1874- 1928) zet in op het vermogen tot *Weltoffenheit* en zelfobjectivatie: de mens valt niet samen met zijn feitelijkheid maar is in staat zich te distantiëren. Vanuit een zekere ruimte en vrijheid die hieruit ontstaat kan de mens komen tot uitstel (epochè) van de onmiddellijke behoeftenbevrediging. Dit vermogen stelt de mens in staat zich te ontwikkelen en te sublimeren!

Helmuth Plessner (1892- 1985) benadert het filosofisch vraagstuk weer op een heel andere manier om de eigenheid van het menselijke zijn te typeren. Hij legt de nadruk op de menselijke verhouding tot het lichaam. Ogenschijnlijk is dit lichaam iets wat de mens toebehoort, echter stelt Plessner, de mens valt er *niet* mee samen. De mens *is* een lichaam en *heeft* een lichaam! Afstand en nabijheid zijn de tegenpolen die de mens in zijn eigen lichamelijke ervaart. Het is bijna noodlottig, die distantie tot het eigen lichaam, tegelijkertijd biedt het niet samenvallen de ruimte en vrijheid om tot groei en ontplooiing te komen.

Dat zijn natuurlijk mooie woorden, de mens die sublimeert, zich ontvouwt en tot ontwikkeling komt, maar Arnold Gehlen laat ons een hele andere kant zien. Volgens hem is de mens een *Mängelwesen*, een wezen van het tekort!¹ Herkennen wij ons niet allemaal zo nu en dan in deze omschrijving, struikelen we niet allemaal regelmatig over ons onvermogen? In de ruimte en vrijheid die ons ten dienste staat de oorsprong terug te vinden klungelen en stuntelen we als mensheid heel wat af. De mens mag dan wel *zelfbewust* zijn, het blijft een zoekende, zichzelf weerspiegelende en bevragende reiziger. Het is vanuit deze filosofisch antropologische benaderingswijze wel duidelijk dat we de mens niet zomaar kunnen zien als ding-in-de-wereld. De mens is heeft een binnen- én een buitenwereld en probeert tot zelfverstaan te komen door zichzelf uit te drukken in die wereld. Zo onderhoudt het de relatie met zichzelf en anderen. In dit essay gaan we eens kijken hoe Plato, Descartes en de fenomenologie op hun geheel eigen wijze de niet-dingmatigheid van de mens benaderen.

Lichaam en ziel: mechanische noodzakelijkheid of goddelijke synthese?

Ook al twijfelt Descartes (1596- 1650) aan alles wat aan hem verschijnt waardoor vanzelfsprekende zekerheden wegvallen, er is in hem een onwrikbaar inzicht doorgebroken: Cogito ergo sum! Aan het denken kan men niet twijfelen, het voltrekt zich in ieder levend en wakend mens. Door het methodisch twijfelexperiment van Descartes dat hem tot denkende ascese brengt, krijgt het denken als ontwijfelbaar fundament een centrale en overheersende plaats. Het is volstrekt duidelijk dat deze denkende substantie, waarin de ziel van de mens de bewustzijnsact voltrekt, het lichaam als ondergeschikt ervaart. Descartes *denkt* hierbij het lichaam als een machine die de ziel omhult, het is een mechanisch causaal bepaald uurwerk.

Wat gebeurt er nu in die machine en waar zit volgens Descartes de ruimte voor de menselijke vrijheid? Door de denkende substantie niet onder de mechanisch-causale natuur te plaatsen en niet als uitgebreidheid te zien, trekt Descartes lichaam en ziel uit elkaar. Hierdoor ontstaat er

¹ Vrij vertaald

ruimte voor het denken om vrij van het lichaam te acteren. Eigenlijk volgt hij hiermee het dualisme van Plato. Later zullen we echter zien dat de inhoud van beide dualistische denkers totaal verschillend is. Misschien zien we nu ook dat Descartes het menselijk lichaam als dingmatigheid ziet, als een 'denkend ding' dingmatigheid. De ziel zit als bewustzijnsact ergens in het lichaam verstopt, op een ongrijpbaar niet te definiëren plek. Toch plaatst hij de mens als een meer-dan-ding-in-de-wereld juist door de mens als denkend wezen te typeren. De ziel, hoe virtueel dan ook in de ogen van Descartes, maakt het verschil. Want juist het denken roept een reflectieve beweging op en werpt de mens in het zelfbewustzijn!

Dit zelfbewustzijn van de mens ligt voor Plato (427-347 voor Christus) niet in deze werkelijke wereld maar in de ideeënwereld, een goddelijke en zuivere wereldgeest. Onze wereld van hier en nu is maar een zwakke afspiegeling, een schaduw van de werkelijke lichtende goddelijke wereld. Plato omschrijft de ziel als het bewuste ik van waaruit het denken, voorstellen, voelen en willen vorm krijgen. De mens is dualistisch is zijn ogen, heeft een lichaam en een geest. Deze plaatst Plato echter beiden onder de ideeënwereld. De materiele wereld staat niet lijnrecht tegenover de transcendentale wereldziel maar participeert aan de ideeën, de ziel maakt een andere beweging, zij herinnert zich deze ideeënwereld.

Als ziel en lichaam beiden verwijzen naar een goddelijke werkelijkheid, hoe kunnen we de spanning tussen lichaam en ziel volgens de Platoonse filosofie dan interpreteren? Plato ziet het lichaam eigenlijk als onderkomen van de ziel. Op verschillende niveaus huist deze ziel in het lichaam. Zo vertoeft de redelijke intellectuele geest (de nous) in het hoofd van de mens, deze ordent alle beweging. In de borst huist de geestdrift (Thymètikon), de vurigheid en het enthousiasme. En de buik herbergt de begeerten (Epithymètikon) die als ongeleid projectiel alle kanten uitschiet. En juist in deze obsessieve neigingen van de begeerte die voortkomt uit de ziel en de boeiende zintuiglijkheid, ziet Plato het kwaad. De ziel wordt niet door het lichaam gekerkerd, maar de ongelouterde ziel kerkert zichzelf met behulp van het lichaam. Zij grijpt zich eraan vast en staat zo haar eigen bestemming in de weg. Het dualistische denken van Plato wordt geheel anders ingevuld dan dat van Descartes. Waar Descartes het lichaam ziet als een machine en de ziel als een niet te definiëren iets, schetst Plato een hechte relatie tussen het sterfelijke lichaam en de onsterfelijke ziel die beiden verwijzen naar een maximaal zijnde werkelijkheid. Laten we eens kijken hoe deze filosofische uitgangspunten door hebben gewerkt in de fenomenologie.

Ware werkelijkheid, schijn en illusie

De fenomenologie (Edmund Husserl 1859-1938) reageert op het cartiaanse denken en sluit zich in eerste instantie aan bij de kenproblematiek. Gaandeweg ontwikkelt de fenomenologie een kritische houding ten aanzien van de begrippen werkelijkheid, schijn en illusie. Er bestaat geen correspondentie tussen werkelijkheid en verschijning zegt Husserl. De werkelijkheid dat ben ik! Er bestaat geen objectieve werkelijkheid los van mijn subject bevestigende werkelijkheid. Het bewust-zijn is zich altijd bewust-van-iets, gericht-op-iets. Vanuit deze intentionaiteit van het bewustzijn krijgt het lichaam zowel een subjectieve als objectieve betekenis. Het lichaam is nu niet alleen als ding of object te duiden maar vooral ook als instrument om de objecten tot uitdrukking te laten komen en te laten resoneren. Ook hier zien we dus dat de mens niet als ding in de wereld geplaatst wordt maar vanuit het bewustzijn een relatie aangaat met de buitenwereld. Mens als binnen- en buitenwereld, ziel en lichaam.

Conclusie

Uit deze bescheiden beschouwing kunnen we voorzichtig onderschrijven dat diverse filosofen de mens niet als ding-in-de-wereld zien. Plato schetst weliswaar naast onze dagelijkse werkelijkheid een goddelijke ideeënwereld waar de mens volledig opgenomen in de wereldziel tot verlossing komt. Toch is de mens niet als *ding zinloos* in deze wereld vol schaduw en duisternis geworpen. Ook in dit aardse leven kan de ziel in samenspel met het lichaam goddelijke vonken opvangen en is de ziel in staat zich om-te keren en zich zijn oorsprong te her-inneren. Deze filosofische benadering laat niet alleen een wezen zien die in groei en ontwikkeling is maar ook een mens is dat in staat is te transcenderen. Lichaam en ziel nemen in dit proces een geheel eigen plaats in en ondersteunen en versterken elkaar hierin. In zekere zin neemt Descartes dit transcendentale uitgangspunt over. Alleen het denken is in staat om vanuit reflectie ruimte te creëren tussen object en subject. Verder vallen ziel en lichaam bij hem nagenoeg samen. Eigenlijk ziet Descartes het lichaam als een grote denkmachine, als één groot hoofd. Hiermee trekt hij de mens in een radicale rationaliteit. De mens vervreemd hierdoor in mijn ogen van zijn heelheid en loopt ontvreemd, ontheemd en ontwricht rond op zoek naar de eigen natuurlijke context. De fenomenologen plakken weer de pleisters op de pijnlijke wonden. Want de mens is niet gescheiden van deze werkelijkheid maar valt er eigenlijk mee samen. De werkelijkheid die buiten mij huist is de werkelijkheid die in mij herbergt. Zo vervreemdend klinkt dat niet meer! Het lichaam is hier meer als een geoliede machine, het is een lucide instrument om de binnen- en buitenwereld tot verstaanbaarheid te brengen.

Al met al zijn het prachtige filosofische verhandelingen en beschouwingen. Toch zou ik mij het meest aangesproken voelen tot een filosoof die het lichaam ziet als tempel van de ziel, waarin kaarsen branden en lotusbloemen tot ontvouwing komen en sereen rondrijven in de goddelijke bron. Bestaat er een filosoof die deze stelling over de ziel en het menselijk lichaam uit zou kunnen bouwen?

Tussentijdse opdracht Systematische Wijsbegeerte
Lieke van Stekelenburg
S699946