Fenomenologie en continentale wijsbegeerte

## Ernst Wolff 2020

# Praktisch: Syllabus

Zie volgende als wisselwerking tussen docent en student, hoopt van ons te leren. Bipolaire verhouding is erg belangrijk. Hij zoekt compromissen tussen inleiding, voorbereiding op master en een selectie van auteurs.

VORM:

**2u** gewoon les + vragen en antwoorden.

**1u** andere dingen: heel uitlopend om ons te activeren.

**Syllabus**: fenomenologie als deel van continentale maar Hs+Hg voor WOII

Veel aangeraden literatuur (zie syllabus): ze zijn in de bib. Algemene werken feno, ook youtube video´s. Gewoon indien interesse.

Weinig gebruik in lessen van secundaire literatuur: het is een inleiding, om te beginnen in Husserl (Hs) en Heidegger (Hg). Daarna ook Merleau-Ponty.

Elke les moet men voorbereid zijn: tekst gelezen! Essentieel om les te begrijpen.

Later andere manier van inleiding in de fenomenologie (F): potentieel van fenomenologie tonen door thema te kiezen. Thema: de wereld. Ze zijn beïnvloed door F maar niet zomaar fenomenologen. Kernbegrippen worden geduid in context voor de volgende auteurs. Opdelingen werelden niet te serieus nemen: interactie is belangrijk.

Hij geeft gewoon genoeg materiaal, maar als we afwijken in klasbesprekingen dan kunnen we dat.

**3 korte opdrachten**: helpen in filosofische vaardigheden. Oefening maken geeft sowieso al 5: een gemiddelde werk geeft dan 7 = oefeningen goed doen geeft grote voorsprong voor examen. Wow, wil compleet angst uit de weg werken , deadline is belangrijk maar als het **echt** niet gaat, geef je zelf dan een dag. Wil extreme gevallen van angst vermijden, een kussen geven via de opdrachten. Alle opdrachten samen zijn 30% . En alle opdrachten zijn 400 woorden. Probeer wel minsten 380. Alles op 1 pagina. Geef bestand jouw naam en naam van opdracht: Word gebruiken en op Toledo plaatsen. Datums: 1 okt, 29 okt &…

Er is de week erachter **feedback**, vraag niet waarom een cijfer maar gewoon inhoud.

Opdracht 1: Tekst MP is een van beste inleidingen ooit. Kunnen gaan tot de kern is een geweldige skill. Geef samenvatting.

Opdracht 2: wat betekent Husserl voor jou tijdens lock down? beschrijf gewoon je eigen ervaring en gebruik concepten uit de lessen indien dat gaat.

Opdracht 3: Wat is identiteit? geen lange bibliografieën voor geen enkel van de teksten gebruiken, zo bondig mogelijk verwijzen.

**Wat met de 3e uren?=** 3 keer daarvan is feedback. Soms les blijven geven. We gaan experiment doen om samen tekst te lezen. Ook tonen dat zelfs met gebrekkig frans we goed kunnen begrijpen als we er naar kijken, we zien eenmalig een Franse en eenmalige Duitse tekst. Telkens vragen wat we moeten voorbereiden.

**Doelen:**

Destabiliseren van onze gewone manier van begrijpen. Men mag altijd vragen om te herhalen.

## Examen

Alle voorgeschreven teksten, tekst MP ook kennen

Je mag blij zijn dat je zo een mooie selectie bent tegengekomen, al heeft men niet veel tijd per auteur. Je hebt een mooi begin om over de wereld na te denken.

Hoe bereid ik me voor? Alle teksten doorgenomen en opgesomt: notas genomen. Je hebt de opnames die je nog eens kan doornemen. Je moet al grotendeels voorbereid zijn, maar heo specifieker? Examen mag geen verrasing zijn? Je moet iedere tekst kennen. Wat staat er in? Is een belangrijke vraag die je moet kunnen antwoorden: hele strekking van betoog kunnen weergeven. Niet iedere detail of titel kennen. Maar hoe meer detail je kent hoe beter je de tekst begrijpt. Geen simpele detailvragen. (je moet wel alle begrippen kennen). Bv geef bespreking van intentionaliteit bij Hs of wereldbevreemding bij Ar. Voor welke uitdaging staat postcoloniale studies in continentale wijsgerige studies?

Vorm examen: je krijgt 2 paginas: 20 min ter voorbereiding: de ene zijn instructies, de andere vragen. Zie pagina instructies

Bespreek enkel belangrijkste punten!!: 5 minuten per vraag de tij uit te leggen

Vraag 1: korte vraag: straight foward: 6p

Vraag 2: citaat: uit welke tekst? Waar past het in het ganse betoog? Wat volgt er logisch op, wat zijn de implicaties etc. 6p

Vraag 3: moeilijker: vergelijk 2 auteurs op een bepaald thema, kritische associering, of uit moeilijke tekst een thema bespreken of zoiets.

Voorbeelden

Stel dat je niet meer weet dan krijg je opvolg vraag, oke beetje penalisatie maar examen kan weer een succes zijn. Er zijn geen obscure citaten: je krijgt echt belangrijk citaat en krijgt gelegenheid om dat te gebruike als inkom op de tekst. Elke vraag zal over aander thema gaan, soms wel vergelijking.

Teksten van activeringsuren moet je niet kennen, enkel MP.

# Inleiding: begrip hedendaagse continentale wijsbegeerte

* **Eerste aanpak**: continentale wijsbegeerte beschrijven door te contrasteren met analytische wijsbegeerte
  + **Analytische wijsbegeerte (AW)**: manier van denken waar begripsanalyse en talige analyse een prominente rol speelt. Vorm van filosofie met veel accent op helderheid, precisie, eenduidig en rationeel betoog. Filosofisch ondernemen vaak georiënteerd a.d.h.v. natuurwetenschappen. Neiging tot realisme. Blijft vaak getrouw aan een idee van vooruitgangsdenken, vragen oplossen.
  + **Continentale wijsbegeerte (CW)**: familie van filosofische activiteiten (scholen, richtingen: kritische theorie, structuralisme, postmodernisme, fenomenologie…) Iedereen van deze scholen komt soms in botsing met andere en soms verbonden. Veel combinaties mogelijk. Eerder gerelateerd aan zachte wetenschappen: literatuur, kunst…
    - * Voordehandliggendheid van onderscheid destabiliseren:
        + Analytisch is een methode, continentaal is geografisch. Analytisch/ synthetisch, continentaal/ eiland..
        + Verdere moeilijkheid is dat continentale wijsbegeerte soms een recente uitvinding lijkt door de analytische filosofen. Filosofie aan de andere kant van de zee moet continentaal zijn. Kunnen wij analytisch begrip overnemen? en nog meer het begrip waarmee men heel de eigen praktijk beschrijft.
        + …
* **Tweede aanpak**: kennis-sociologisch, wetenschap-sociologisch: wat zijn dat voor praktijken van zelf-identificatie? (Critchley in Blackwell companion to continental philosophy)

**=** docent New York: zijn indruk over begrip continentale wijsbegeerte. Zie slide: Hij beschrijft gedrag wetenschappers, docenten etc.. wanneer ze postuur opnemen van continentale of analytische filo: onderscheid zelfbeschrijving (identiteit). Je weet wat voor teksten en stijl je kan verwachten van iemand: schept verwachting. Geen consensus over oorsprong concept maar pas vanaf jaren 70 weet men wat ‘continentaal’ betekent. Straf want bronnen van CW: corpus wordt afgebakend vanaf verlichting, vanaf Kant. 150 jaar na Kant kon men geen CW aan de universiteit studeren want naam bestond niet. Er moet dus een mismatch zijn tussen naam en inhoud. Gaat soms al terug op Griekse filosofie. Verschijnsel van laatste 50 jaar erg nieuw: interessant waar het nu vandaan komt, dit is een van 1e cursussen aan Kul waar naam in voorkomt.

Voor jaren 70 vooral fenomenologie en existentialisme (bv SPEC in VS), nu in de minderheid.

Volgende slide: stereotype en een blokkade voor debat.

Hoe is het mogelijk dat die begrippen zoveel succes konden krijgen? filo steeds meer een universiteitsactiviteit beoefend door wetenschappers. Mensen die door hun professionele positie bijdrage aan de verzwakking van deze woorden.

Conclusie: continentale filo: het begrip helpt ons niet verder te begrijpen waarover het gaat. Het categoriseren van zo een soort filosofie als continentaal en het onderscheid met AW: onverdedigbare hindernis in hun filosofische werk. Men doet beter aan woord continentale wijsbegeerte niet serieus te nemen, dan kan men beter aan continentale wijsbegeerte doen. Sociologisch wel maar filosofisch niet. Begrip met filosofische achterdocht te beschouwen. Neemt niet weg dat een groot aantal praktijken bestaan waardoor er leven door begrippen continentaal en analytisch wordt geblazen. Tijdschriften, proffen etc.. specialiseren in deze begrippen.. ze krijgen daardoor een werkelijkheid die bestaat (sociologisch kennis nemen van deze 2 vormen van filosofie). Maar probeer filosofisch gesofisticeerd te blijven, en niet aan te nemen dat er gewoon een analytische of continentale wijsbegeerte/ denken is.

* **Derde aanpak**: (alternatief) denken over hedendaagse continentale wijsbegeerte zoals filosofen dat doen. Denken over ‘continentaal’ & ‘hedendaags’:
  + **Continent =** Europa. Europees continent kan men vanuit 2 perspectieven beschouwen:

1. Moderne ontwikkeling van wereld: is grotendeels een Europese ontwikkeling en een eurocentrisch gebeuren. We zijn erfgenamen van deze tendensen. Niet enkel hier maar ook in andere continenten. Vanuit dit perspectief over continent denken: wat zijn de grenzen van dit continent? Karl Jaspers: Europa strekt van .. tot Vladivostok: wereld gecreëerd, veel verschillen maar ook veel overeenkomsten, ook in de filosofie: erfgenaam Griekse filo.

Conferentie Hans Jonas in Brazilië gigantisch. Men leert in Brazilië aan universiteit voor een groot deel dezelfde filosofen als hier. Husserl en fenomenologie zijn zeer groot internationaal. Fenomenologie behoort niet toe aan Duitsland (gastdocent binnenkort over globale verspreiding fenomenologie). Als we willen denken over continent, moeten we over de ontwikkelingsgang en verspreiding denken (dan hebben we het nog niet over de gewelddadige manier waarop dat gebeurde). We kunnen dus niet zeggen dat Europa continentaal is.

1. Recenter perspectief op continent: we leven in wereld van decentralisering. Alle domeinen worden niet meer door Europa beheert. Globalisering leidt tot pluralisering van machtscentra, Europa en landen zijn hier gewoon een deel van geworden. Ook in de Academie dringt men aan om niet enkel de Europese filosofen te leren, zeker buiten Europa. Wat is de toekomst van Europa? Begin van geleidelijke terugtrekking van Europa als belangrijke speler in de filosofie, of moeten we niet ten minste, wanneer wij continentale filosofie bestuderen, zeggen dat Europa niet meer het centrum is van waaruit de filosofie naar de hele wereld verspreid maar eerder het resultaat is van een gedecentraliseerde en geglobaliseerde wereld. Ook bewustzijn van provincialisering van Europa. Ook andere bv Sartre: Europa niks anders dan schiereiland, ook Nietzsche. Het moet al reeds duidelijk zijn dat het niet zo duidelijk is over wat we het hebben wanneer we spreken over het continent: eerder sfeer van relevantie dan afgebakende geografische plek. En dan nog kunnen we ons niet beperken tot Europa: VK, Turkije.. .? En dan nog zijn zo veel auteurs uit het Franse en Duitse corpus. Soms andere: Luckaks (Hongaar). Als we op deze manier naar een sfeer van relevantie kijken: zijn er daar zelfs punten die maar zeer licht verbonden zijn met de kern.. Belgen: Rudi Visker (erg belangrijk), Sam Ijsling. Meerderheid belangrijke auteurs Duits of Frans, op een manier van groter belang dan eigen auteurs. Waarom zien we niet enkel Belgische? Antwoord op deze vraag geeft indruk van sfeer van relevantie. En hoe gemakkelijk we over Belgische grenzen gaan geldt ook voor Europa. Belangrijke vragen rond begrip continent. Moeizaam werk van te bepalen wat continentale wijsbegeerte is. Wij bekijken begrip CW op andere manier om inzicht te krijgen: ogenschijnlijke vanzelfsprekendheid van begrip destabiliseren. Tonen als enigma of als probleem. Deze vragen stellen is in geest getrouw aan de fenomenologie: ogenschijnlijk vanzelfsprekend, vanuit ander perspectief bekijken om andere blik te krijgen en te zien dat het iets complex is.
   * **Hedendaags**: Kijken we naar hele continentale wijsbegeerte? We kijken naar hedendaagse auteurs: onderscheid tussen vragen en debatten die recent zijn: geen duidelijk historisch keerpunt: vaak WOII als aanwezig: grote invloed op manieren van denken, maar geen reden om specifieke breuk te zijn, wel pragmatisch. Wat bedoelen we met hedendaags: wat nu gebeurd? Deze week ? is onzinnig. Wat contemporair is?: alle boeken die in onze bib staan zijn deel van onze contemporaine wereld, maar dan is alles contemporair. Wat is niet hedendaags?
   * We kunnen tijd niet precies afbakenen: andere manier om hier naar te kijken: ‘contemporaine moet verworven worden’ Contemporair is geen eigenschap van een ding (bv een fles) maar het moet de hedendaagsheid tot stand brengen. = Geen filosofie is zonder meer contemporair, men kan enkel een filosofische tekst of auteur maken: er is moeite nodig. Maar als je die moeite doet kan je van een hele reeks dingen contemporair maken. Je kan Aristoteles in nieuwe debat contexten interpreteren, als 1 van de belangrijkste filosofen van de 20ste E. Niet binnen kader antieke filo, maar vanuit een hedendaagse context, alsof hij iets over vandaag wil zeggen: vanuit die blik bekijken, daardoor kan Aristo een contemporaine filosoof worden. Niet van elke docent wordt verwacht om het hele werk te doen: vaak ook gewoon doceren wat wordt aanvaard als hedendaags. Maar er steekt altijd een contemporair werk achter. Je kan daarna iemand ook als historisch verschijnsel bestuderen, maar dan heb je nog niet samen met de filosoof gedacht. Hoopt dat we in Husserl een gesprekspartner vinden, soms gebeurt dat, soms niet, zo werkt het in filo. Maar grens tussen historisch en contemporair trekken we zelf.
   * Andere manier om naar **hedendaags** te kijken: contemporair als ruimte. ‘conspaciaal’: eigentijdelijk en eigenruimtelijk. Onderscheid tussen zelfde ruimte als jij en je plaats. Woning is plaats, kot is ruimte. Ruimte om thuis te maken. Hedendaags en plaatselijk zijn equivalenten van elkaar. Sommige heel ver weg maar spreken tot je gedachten en hart: plaatselijk. Sommige filosofen contemporair en plaatselijk al zijn ze lang geleden gestorven.

In deze cursus wordt niet gezegd wat is precies continentale hedendaagse wijsbegeerte. Doel is om dat wat ogenschijnlijk voordehand ligt ‘idee van continentaal & hedendaags’ door een aantal praktijken en problemen, als een enigma te doen voorkomen. Deze aanpak is helemaal getrouw aan de geest van de fenomenologie.

* Veel aandacht aan klasgesprekken en ideeën initiëren.

# Edmund Husserl

## Het begin van de Fenomenologie

**Husserl (Hs)** introduceren waar zich het Husserl Archief bevindt is een eer. Fenomenologie (F) is deel van CW maar aan het begin van F was er nog geen onderscheid. Hs was in voortdurend gesprek met filosofen die nu als voorlopers van de analytische wijsbegeerte worden gezien. Fenomenologie heeft veel betekenissen, we bekijken hier maar 2:

* F = Fenomenologie van Husserl.
* F= beweging van mensen die op eender welke wijze aansluiting vonden bij Husserls filosofie. F is gestart rond Hs en nu rond heel de wereld.

Bij beide betekenissen gaat het om iets bewegelijks, veranderlijks. F is iets dat voortdurend ontwikkeld. Geld ook voor werk van Hs. Er is geen Hs die op een dag alles had geschreven en uitgewerkt. Hs probeerde telkens weer zijn eigen filosofie te funderen: **een voortdurende herbeginnen**. **Voortdurend werk van onderzoek, geen dogma**. Vaak gezegd dat F vaak de beweging is van mensen die niet met Hs eens waren. Vanaf dat er andere F´s waren dan Hs waren ze van verschillende mening. Sindsdien ook andere filosofische stromingen in beweging gekomen (deconstructie, existentialisme, sociologisch, politiek.. meerdere aspecten van Hs filosofie opgenomen en voortdurend getransformeerd.

Over F beweging en CW: gigantische onderneming. Voor zij die epistemologisch zijn georiënteerd is het beslissend. Ook politiek (zie later in cursus). Actualiteit bv milieu.. Voor een verscheidenheid van smaken valt er te zoeken in de fenomenologie, maar niet bij elke auteur.

## Husserl´s werk: introductie tot de fenomenologie in de Encyclopedia Brittanica.

Hoe beginnen, hij heeft zo veel geschreven. Telkens waar je kan beginnen als filosoof als je nieuwe thema wil ingaan is naar naslagwerken kijken. Men probeert wel in 3e jaar niet meer naar secundaire literatuur te kijken. Encyclopedia Brittanica vroeg aan Hs om een artikel te schrijven. Husserl vroeg aan zijn assistent (Heidegger= Hg) om te helpen maar was dermate ontevreden van zijn interpretatie dat die het zelf deed. Wat is fenomenologie ? vind je hier. We gaan nauwkeurig naar de tekst kijken en proberen te begrijpen wat hij zegt: het is 1 perspectief van Hs in 1929 op zijn eigen werk. Gaat als volgt:

F: **als methode van beschrijvende activiteit**. Een organon, instrument voor een wetenschap, een a priori wetenschap. Een wetenschap dat je moet bemeesteren en dat zal helpen om iedere andere wetenschap te begrijpen: **een funderingswetenschap**. Als je zo een beschrijvende taak wil opnemen moet je eerst een andere vorm van psychologie beoefenen (het is dus ook een vorm van psychologie).

Hij zegt in de inleiding: niet empirische psychologie maar **fenomenologische psychologie**: is het eerste onderscheid dat hij wil verhelderen. Tot nu heel vaag, we gaan voort naar deel I van het artikel: zuivere psychologie: gaat over ervaringen die daar worden beschreven, methode en functie. Wat bedoeld Hs met zuivere psychologie? Het is geen wetenschap van beraden om zielkundige problemen op te lossen. Hij zegt dat er 2 soorten psychologie zijn: geen van deze 2 heeft te maken met consultatie en praten. Hij wil tonen aan wetenschappen dat hij de filosofische onderbouw kan voorzien voor alle wetenschappen en dus ook voor de psychologie. Aanvaarden dat er een domein van wetenschappen is: natuurwetenschappen. Hij gaat nooit zeggen dat het niet goed is om deze wetenschap uit te oefenen. Hij wil nu enkel over zoölogie spreken: een deel van de zoölogie is de antropologie studie van mensen. We spreken over de natuurwetenschappelijke studie van mensen. En een deel van die wetenschap is de psychologie: vandaag de dag nog studie van mensen als levende wezens.

Psychologie is een logos, een intelligent discours over de psyche: het psychische, iets ego-achtig dat bestaat. Iets in de vorm van het ik. Net zoals bomen, dingen etc.. is er ook iets dat **ik-achtig** is: iets dat ervaren leeft: neemt waar, heeft herinneringen, gevoelens, habitus: regelmatige ingesteldheden. In de empirische psychologie bestudeert men deze verschijnselen. Nooit bevraagt hij de mogelijkheid van zo een wetenschap. Hij zegt niet dat die niet moet bestaan maar hij vraagt zich wel af: wat doen we als we naar een mens kijken op deze manier? We kunnen dat ook op een andere manier doen: om naar de psyche van de mens te kijken. Wanneer we dat doen kijken we weer naar iets dat ik-matig bestaat, vanwaar we afleiden dat hij/zij ervaringen heeft en meemaken. Nu kijken we op een andere manier: **perspectief van reflectie**. Alle vormen van ervaringen die een ik-matig wezen doormaakt kunnen worden beschreven door reflectie (waarderingen, begeerte..) dat kunnen we allemaal bestuderen vanuit de reflectie. Wanneer we vanuit dit perspectief naar ervaringen kijken dan merken we dat **alle vormen van ervaring betrokken zijn op iets**. Ik zie niet alleen, ik voel niet alleen. Ik voel pijn, ik zie mensen, ik heb iemand lief, ik ben altijd bang voor iets. Ik onthoud iets. Zo is ieder maal mijn ervaring gericht op iets.

**2 onderscheidingen van bewustzijn**:

**Eerste benadering** is dat van het ik-loze bestuderen? Wanneer ik naar mijn pc kijk dan zie ik mijn pc

**2e Benadering:** maar ik kan ook reflecteren over ik die kijk naar mijn pc: bewust worden van iets. 2e modus van bewustzijn wordt mijn aandacht gevestigd op mijn **bewustzijn worden van iets**: subjectieve ervaring van bewustwording = ”verschijnen” we kijken naar het verschijnen van iets aan mij (de fenomenen).

**Een fenomeen** is alleen dat wat je tegenkomt wanneer jij een hele specifieke vorm van aandacht geeft aan jezelf, bewustzijn. Een fenomeen is altijd een bewustzijn van iets. Iedere bewustzijn is dus altijd gericht op iets. Deze gerichtheid = **intentionaliteit**. Intentionaliteit heeft niks te maken met wat je wil doen maar op etymologisch: ‘ten’: uitgestrektheid, altijd uitgestrekt gelijk een elastiek naar iets. Wanneer je reflecteert op je bewust worden van dingen dan merk je dat ze allen zo een intentionele structuur hebben en gericht zijn op iets.

De studie van de fenomenen, bewust worden, intentionaliteit, dat is de fenomenologische psychologie. F is de studie van gewaarworden, van aandacht.

Kijken naar kubus: kijken primaire paradigma van waarnemen. Ik die kijk naar kubus: heel enge manier om dit te beschrijven, er zijn veel manieren. Waarnemingen bestuderen van kijken, horen, onthouden, anticiperen, bedreigd voelen, empathie.. Ieder elke andere mogelijke manier waarop een mens aandacht kan geven of gericht kan zijn op de werkelijkheid.

In zijn boek ‘De Ideeën’: het principe der principes van F: Iedere elke vorm van intentionaliteit, gerichtheid op iets is een geldige vorm van kennis. Bestaat er niet bedrog? Ja, maar onze eerste toegang tot de werkelijkheid vinden we in deze hele reeks van mogelijke gerichtheden op de wereld. Als we zeggen dat F de studie van de gerichtheid is: dan hebben we het over de hele reeks van gerichtheden die er kunnen zijn.

**4 kenmerken van intentionaliteit (I)**

1. is altijd een veelheid: F geeft aandacht aan verscheidenheid van bewustwordingen
2. We zijn tijdelijke wezens, onze gerichtheid op dingen veranderd voortdurend: er is een stroom van intentionaliteit, bewustzijnsstroom
3. Meestal zijn er verschillende intentionaliteiten met elkaar verbonden: die verbondenheid noemen we synthese
4. Er is iets als een essentie van typen intentionaliteit.

**We zien vb uit cinema**: **Amelie Poulain** vind achter tegel van haar badkamer een doosje: memorabilia. Zij wil de eigenaar van het doosje vinden. We kijken naar toneel van deze film waar eigenaar zijn doosje terug vind

Heel complex toneel voor 3 min. De filmmaker is een amateur fenomenoloog, hij probeert voortdurend de complexiteit van wat mensen ervaren weer te geven. Hij geeft ons enkele seconden weer van de man die kip eet, hij zegt niet gewoon dat die dat lekker vindt. Hij geeft herinneringen en gewoontes weer in een paar seconden. De kleur, de smaak, de vorm is veel complexer. B vindt in het doosje objecten, hij beschrijft ze niet gewoon, dan gaat er enorm veel aan ons voorbij. Iedere dag voortdurend maken we gebruik van een hele reeks van vormen van bewustzijn om de wereld voor ons te ontsluiten, als dat niet zo was zou je dat stuk van de film niet kunnen begrijpen. Dat is Husserl zijn punt. De man kijkt naar het object maar ervaart zijn herinnering = **Synthese** van dat wat gewoon fysisch wordt waargenomen, hij ervaart meerdere herinneringen. Het leven is ongelofelijk: wetenschappelijk heeft dat geen zin, maar je zou even goed een ervaring kunnen beschrijven van ‘het ongelofelijke’ als een gerichtheid op de wereld. B uit de film zien we al dat hij een bepaalde ontwrichting van de wereld ervaart, hij gaat niet zijn kip eten maar drinkt een cognac: iets dat niet moest gebeuren is gebeurd. Hij dacht aan dingen die hij was vergeten, hoe snel de tijd voorbijgaat. Dat tijd zo snel is voorbijgegaan: 2 tegengestelde van tijd: 50 jaar en de ervaring dat het voorbij is, snel. F is geïnteresseerd in deze disjunctie van de tijdservaring, een verbreking van het ritme, de ervaring van generaties (de kleinzoon die hij niet heeft gezien). Heel snelle sketches van F van de tijdservaring. Maar 1 vorm van genealogie en generaties. Onze belevenis van de film is al reeds geïnformeerd door een heel stel ander dingen die meespelen en meekijken, dat alles zo groen is en de muziek speelt mee in onze ervaring van wat wordt verteld. De ervaring van muziek en de rest vormt in ons als kijkers een synthese. Je kan het waarnemen van filmen bestuderen volgens de beperkingen van filosofie? Heel der dingen meten van wat ze eigenlijk waarnemen, maar in ons dagelijks leven zijn we mensen die met een realiteit zijn gerelateerd via een hele reeks syntheses die zich vormen via onze intentionele gerichtheden op onze werkelijkheid.

Verder of Fenomenologie:

**Intentionaliteit**: gerichtheid op de wereld, er zijn vele soorten, die soorten veranderen en worden bestudeerd door de fenomenologische psychologie. Je zou de vloei van een muziekstuk of een verhaal niet kunnen volgen zonder de **stroom van je bewustzijn**. Soms wordt je bewust van een synthese, maar vaak is het volkomen passief, je wordt geraakt door een wereld die je niet kan plaatsen, vanzelfsprekende waarnemen, dat gebeurd zomaar. Je denkt niet voortdurend aan de zetel die je rechthoud maar je hebt een praktische verhouding tot de wereld, vanzelfsprekend. (zie later Heidegger). Je kan ook F schrijven van wat de aandacht afleidt.

Visie die heel verschillend is van natuurwetenschappen, via reflectie wordt onze intentionele houding tot de wereld duidelijk.

Paragraaf 2 : Ambitie F: bewustzijn doorbeschrijven. Waarom is introspectie interessant?: omdat we met elkaar kunnen spreken. Ik vertel verliefd geweest te zijn, iemand anders ook en dan kunnen we spreken over de ‘rijke verscheidenheid van ervaringen als verliefdheid’: intentionele ervaringen. Fp (fenomenologische psychologie) is in de eerste plaats **een beschrijven van doorleefde ervaringen.** Dat is een beschrijving gedaan door personen maar ook door in gesprek te gaan met elkaar: een groepsactiviteit.

In de fenomenologie beschrijf ik mijn eigen bewustzijnsstroom zoals ik die heb kunnen ontginnen maar ik doe dat in het bijzijn van andere mensen, of schrijf het om te zien of we iets hebben gemist.

2 soorten psychologie: We kijken nader naar deze zelfreflectie: de wending van 1 modus van bewustzijn naar een ander hangt nauw samen met wat de fenomenologie eigenlijk is. Als je de beweging niet voltrekt dan doe je geen fenomenologie: we zoeken het specifieke veld van de fenomenologische psychologie, we zeggen niet om met empirische psychologie (Ep) te stoppen maar we zoeken ook nog iets anders. We zoeken een deur van de ene vorm van bewustzijn naar de ander. Van 1 zijnsveld naar een ander, van empirie naar F. En dat zonder de competentie van empirie.

Die deur noemt Hs: **de fenomenologische reductie (Fr)**: wil je aan F doen dan moet je hier goed van weten: Dit is de methode om aan F te doen, anders blijft men bij empirie. Er ontgaat dan iets belangrijk van het bewustzijn. Reductie heeft hier een totaal andere betekenis dan normaal: Deur (informeel). Fr = **reconductie**: een herleiden naar iets, of wegleiden van de natuurlijke empirische gesteldheid naar het bewustzijnsleven: Terug naar iets. Reductie is het herleiden naar een vorm van aandacht (een specifieke vorm) we zoeken nu ons bewustzijn zelf. De gerichtheid van onze aandacht als zodanig: dat is wat we zoeken.

Basis F methoden: herleiden van de aandacht naar het **dat**: naar het aandacht geven zelf. Reductie: 2 componenten:

1. **Epoché (E):** Reductie vraagt voor het opheffen van onze oordelen tegenover de wereld zoals we die dagdagelijks tegenkomen. (De natuurlijke attitude Na). Elke dag leven we in Na tegenover de wereld. Je denkt niet de hele tijd na over of dit er wel is, je doet gewoon, doet een deur open etc.. Je wil aandacht wegnemen van dat naar de focus-actie zelf. Niet denken of dit lokaal er wel is maar je plaatst het tussen haakjes: Na ook tussen haakjes zetten. Welt als zorgen: als we E opheffen dan komen we andere wereld tegen: een wereld tussen haakjes. Waarom zouden we ons oordeel voor een moment opzeggen? We vragen niet bestaat het of niet maar **waarvan ben ik bewust**?: Dat is de toegang tot alle werkelijkheid (niet: is er wel een leeuw? Maar: ben ik bewust van een leeuw?) We grijpen terug naar de meest oorspronkelijke toegang van de dingen zoals ze zijn. We worden bewust van dingen die betekenis hebben: ik zie studenten, het maakt niet uit of ze dat ook werkelijk zijn. We krijgen toegang tot betekenisvolle dingen: we zien niet zomaar antropomorfe objecten, maar studenten.
2. **Beschrijven**: Eens je de attitude van E hebt opgenomen dan leidt je de aandacht terug naar de bewustzijnsstroom en betekenis: dat moet je dan beschrijven. Beschrijven heeft 2 momenten/ dimensies:

* **Intentionele daad/act**: Bv “Ik heb lief”: proces van bewustzijn van iets, in al zijn vormen: tijd temperatuur etc..
* **Intentionele inhoud**: maar altijd van iets

Dus F beschrijven moet uit deze 2 dingen bestaan. 1e modus van bewustzijn = ik kijk naar pc. 2e modus: bewustzijn hiervan, van het kijken zelf. Ik beschrijf niet de pc maar het bewust worden daarvan. Wetenschappelijke attitude is een variant op de Na. Dat doen we niet, maar we vragen: hoe verschijnt dit aan mij?

Dit geldt ook voor andere die dat kunnen begrijpen, verbeteren etc. reductie is gelijktijdig een intersubjectieve reductie. F is 1e persoons ervaren maar dat is tegelijk meervoud. Bv F geïnteresseerd in proposities: kan aanduiding zijn van variatie op de intentionele houding. Bv ik vertrouw ‘op’ jou of ‘met’ jou.

Reductie: aandacht terug herleiden naar een identische ik-pool of ik-subject: drager van intentionaliteit. Drager die reeds een ervaring heeft opgebouwd (gehabitueerd). Ik-pool is drager van de intentionele houding.

Paragraaf 4: Om aan F te doen moet men zuivere blik krijgen met psyche die je krijgt door reductie. Het wordt intersubjectief als het uitloopt in communicatie. 2e vorm van reductie is nog anders:

**Aedetische reductie**: (Ar) Tot nu vroeg Hs enkel een radicale wending van de aandacht. Nu vraagt hij om het materiaal van onderzoek te bewerken. Je kan weken je bewustzijnsstroom beschrijven maar op gegeven moment wil je die types onderscheiden: wat is het verschil tussen haat, vertrouwdheid of tijd ervaren? Hij wil de essenties van die ervaringen beschrijven: een overgang van fijne details van intentionaliteit naar de vormen ervan.

We zijn niet enkel in een catalogus van de ervaringen geïnteresseerd maar in de essenties ervan. Vrije spel van variatie tussen vormen van intentionaliteit die op elkaar lijken. Bv Aedetische ervaring van eten bij de alma: eerst veel ervaren, dan beschrijven en na vele details vraag je je af: wat zijn de wezenskenmerken ervan? Er moeten fritten bij zijn? Iemand anders zal gratis water argumenteren: variatie klopt dan misschien niet, het gaat verder dan dit soort dingen: Wat is de belevenis hiervan? Altijd te zout en te veel mensen? Ar heel anders dan Fr: gaat om met variatie om essentiële eigenschappen te vinden. Bv ook variaties op mezelf. Bv Wat is kunst of muziek vanuit de directe waarneming? Wat betekent het om dat te horen? Wil ik ook aedetische ervaring van kunst geven dan moet die ook gelden voor dingen die ik niet heb gezien en voor iedereen.

We corrigeren elkaar (intersubjectief). Als je de essentie kent, de structuur dan is dat van toepassing op alle herinneringen van kunstwerken (a priori). Aedos: ‘wezen van’. Brengt ons bij noodzakelijke vorm van ervaren: je moet de coördinatie tussen ervaring en essentie goed weergeven. Verbeelding kan over aidos informeren: Als ik ineens iets anders zie heeft dat dan invloed op mijn aidos? Ik weet bv als ik naar museum ga wat er ongeveer gaat zijn.

Bv mensen die beweren aliens gezien te hebben: we spreken allemaal met mensen die dat hebben ervaren en proberen een a priori definitie te vinden die voor al die ervaringen geld. Wat we niet kunnen doen is beschrijven zonder ervaring. F is de beschrijvende wetenschap .

Aedetische ervaring houdt soms ook **intuïtie** in: intentioneel, spontane manier waar we leren wat de type van waarnemen zijn. Er is een bewustzijn van aedos Bv op deze leeftijd heb ik een idee van variaties op sofa´s.

Paragraaf 5: Er zijn niet enkel 2 vormen van psychologie, maar F is streng gesproken de basis van de Ep. Allebei werken ze als wetenschappen met essenties en Aedetische ambities. Willen regelmatigheden in de fysische wereld vinden, ook voor wat ik nog niet heb gezien. Hoe komen we als wezens tot het bouwen van een essentie? In F 2 soorten beschrijvingen: statisch (object in huidige toestand beschrijven) en genetisch (samenstellende componenten van een ervaring beschrijven zoals ze tot stand komen). Begrijp goed wat dit is:tot nu deel I.

**Deel II:** Fp en transcendentale F: transcendentale wending maakt het erg ingewikkeld. Nu gaat het om iets heel anders, wel nog F maar veel verder. Erg omstreden na dat Hs beslist een **transcendentaal subject** te vinden. Wat doet hij?

Transcendentale filosofie: mogelijkheidsvoorwaarde voor dingen, Bv hoe kan het dat men waarneemt? = T studie van de waatneming. Transcendentaal subject: filosofisch begrip: wat behoort tot ieder mens: wat voltrekt elk subject. (Kant zal zeggen: waarneming in ruimte en tijd). Alle subjecten doen dat omdat ze zo T functioneren.

Hs gebruikt het niet echt op deze manier. Paragraaf 6: F is basis voor empirische psychologie en dat zullen we nog zien, een onderbouw van alle wetenschappen. Maar fenomenologische psychologie doet ook iets anders: is het beginpunt voor de transcendentale fenomenologie. Hou in gedachte dat veel filosofen dit al hebben geprobeerd.

Hs begreep zijn eigen filosofie als een heropname van het cartesianisme (ook Locke): zij probeerden ook terug te gaan naar de subjectieve belevenis en zo het model voor transcendentale subject voor te stellen, maar het is hun niet gelukt want ze gebruikten het empirische subject en niet de ik-pool (psychologisme: denkfout: transcendentale conclusies trekken uit Empirische psychologie).

Belangrijk punt hier is dat Hs nu gaat proberen beschrijven: subject of dimensie van subjectiviteit die niet gewoon dezelfde is als de ik-pool of subject waarover hij het tot nu had. Er is nog een andere manier om over ik en wij te spreken: dat is de T manier.

Waarom wil men überhaupt over T subject spreken. Hs zegt iets volkomen aannemelijk: ieder aspect van mijn filosofie antwoord op een vraag; je kan niet begrijpen waarom ik over T subject wil schrijven als je niet weet wat mijn probleem is (paragraaf 8). Wat is zijn probleem?:

*“The theme of Transcendental philosophy is a concrete and systematic ilucidation of those multiple, intentional relationships which in comformity with the essences belong to any possible world whatever as a surrounding world of a corresponding possible subjectivity, for which it: the world, would be the one present as practically and theoretically accessible”*

Thema van T filo is dus een concrete en systematische beschrijving, verheldering van de verschillende intentionele verhoudingen (wisten we al) maar nu gaan we kijken naar de eigenschappen van elke mogelijke wereld. We denken niet aan parallelle werelden in fiction maar gewoon aan de wereld zover als we dat mogelijk kunnen tegenkomen. We zoeken de wezenlijke, essentiële kenmerken van dat wat wereld voor ons is. Wezenskenmerken van een omringende wereld voor mij, voor jullie, hier in Be, aan de andere kant van de wereld en zoals beleeft door iedereen: de enige mogelijke wereld. Of je dat nu beleefd hebt of niet, we zoeken de *aidos*, wezenskenmerken van wereldervaring als zodanig, maar *‘corresponding possible subjectivity’* (hier ligt de sleutel): van enige mogelijke subject: verschil tussen Fp en de Transcendentale fenomenologie.

We gaan nu een transcendentale reductie doen: we gaan werken aan de ik-pool (alledaagse taal: ik of wij) en dat als het waren buiten spel plaatsen: niet vragen wat denk jij, zij of ik, maar wat het betekend voor een subject überhaupt om tot een wereld gerelateerd te zijn. We gaan zoeken naar structuur van T subject in de enige mogelijke wereld waartoe zo een subject gerelateerd kan zijn.

Terug naar paragraaf 7: de zoektocht naar T subject en de weg naar Tf begint bij F psychologie. Betekend dat we beginnen met een epoche: opheffing natuurlijke attitude, we trekken ons terug uit onze wereld van vertrouwde zienswijze en praktijken en we gaan kijken naar ons bewustzijn: bewustzijn van de wereld zoals het voor ons bestaat = als betekenisvol. Dan gaan we kijken hoe dit bewustzijn is geconstitueerd: Waarneming, herinnering, ruimtewaarneming, verbeelding etc…

Wat F doet is m.a.w. gaan kijken naar bewustwording waarmee hij elke dag wordt geconfronteerd, dat zijn altijd complexe ervaringen. Je zou kunnen zeggen dat de fenomenoloog op een of andere manier altijd te laat komt. Er gebeurd iets, en je wil graag weten wat het was maar het is te laat, want de synthese, het knooppunt van alle verschillende intenties, dat ontvouwd zich elke dag erg spontaan. D (uit film) houdt ervan om de x te eten, maar zou nu moeten denken: wat vind ik daar nu eigenlijk zo aangenaam aan? Waarom doe ik dat ieder maal? = Dat doet F. Fenomenoloog vraagt m.a.w.: hoe is dat nu mogelijk? Waarom heb ik zulke ervaringen? Betekend ook: wat is het dat ik ervaar?

Maar je zou toch kunnen zeggen: ik heb x gegeten dat is toch transcendent van mijn ervaring? Maar F vraagt zich af wat het is om zoiets te ervaren als transcenderend van mijn bewustzijn. Wat is het verschil tussen warm stuk appel en een aardbeid? Ik kan mijn ogen sluiten en ze zien: een F moet hun aanduiden wat in de intentionele structuur van de transcendente object anders is dan in het imaginaire object.

T betekend hier gewoon iets dat buiten mijn bewustzijn bestaat. Maar dat is niet ons beginpunt, F vraagt zich niet af: wat bestaat nu heel echt? Neen, F vraagt naar waarvan heb ik een bewustzijn? Ik heb bewustzijn van marsman als ik mijn ogen sluit, laat ik beginnen door deze bewustwording noesis en noema behoorlijk te beschrijven: dat is mijn beginpunt. Tf begint bij F beschrijving en die begint met een epoche van de T objecten. Ik zeg niet dat ze niet bestaan, ik weet het niet, voor nu is dat ook niet belangrijk.

Tot nu dicht bij Fp, we hebben nu alles gereduceerd tot mijn ik-pool, maar nu doe ik iets verderer: Tr begint door een variatie op mezelf: ik zeg ‘om een x te eten, dat is het volgende ervaren.. maar hoe zou het voor mij zijn als ik een ander mens was; bv iemand die veel meer van y houdt’. Ik kan mijn verbeelding gebruiken maar dat heeft zijn beperkingen. Ik kan afvragen of er een y-etende fenomenoloog is die me daarmee kan helpen: hoe is dat voor hem om x te eten ? Dan kunnen we denken wat dat zegt over eten, over de ik-pool; maar dat is volledig ontoereikend want er zijn ook nog vegetariërs: vegetarische fenomenoloog kan ook voor een maal vlees eten en zeggen wat voor een ervaring dat was, dat moeten we ook in acht nemen. We maken variaties op onszelf. Nu is de vraag niet: hoe ervaar ik het? Of jij? Of zij? Het eten van x, vraag is: hoe is dat überhaupt als ervaring om x te eten.

Natuurlijk werkt Hs niet met x eten maar met verbeelding, ruimtelijke ervaring etc.. Ik voer een soort Ar op mezelf uit: welke soorten ik kan ik zijn? Of beter: welke vorm neemt ieder mogelijke ik aan?: het wezen van ik-heid. Ieder maal ik een variatie uitvoer op mijn wereld kan ik ook een variatie uitvoeren op mezelf. Op die manier kan ik de onveranderlijke structuren vinden van een wereld en het bewustzijn dat gericht is op de onveranderlijke structuren van de wereld = Transcendentaal subject.

Laten we teruggaan naar T probleem (paragraaf 8), om beter te begrijpen:

*“The theme of Transcendental philosophy is a concrete and systematic ilucidation of those multiple, intentional relationships which in comformity with the essences belong to any possible world whatever as a surrounding world of a corresponding possible subjectivity, for which it: the world, would be the one present as practically and theoretically accessible”*

We zijn dat wat de mogelijkheidsvoorwaarden zijn (van enige mogelijke subjectiviteit en de dienovereenkomstige wereld) aan het beschrijven.

**Vraag les:** hoe komt nu dat ‘wij’ er al inzit?, belangrijk om precieze verwoording in paragraaf 9 onder de loep te nemen. In Fr is er een buiten het spel plaatsen van de natuurlijke attitude maar nog niet volkomen. Er is nog iets: dat is ontoereikend om T filosofie van te maken. Hij had een mooie basis gebouwd voor zijn T filo, maar Fr neemt ons terug naar: *“the psychic subjectivity, the concretely grasped, I and we of ordinary conversation”* = betekend ik werekelijk, en jij en ons, maar we zijn dan al reeds dichtij een T filo, we moeten nog steeds Ar uitvoeren op ik en jij dan zijn we werkelijk binnenin T filosofie, dat is zijn punt.

**Vraag les:** Hoe komt het dat als we enkel kunnen vertrekken vanuit de waarneming, we ineens toch iets kunnen zeggen over dingen die niet worden waargenomen? Je kan het voorlopig afsluiten, je kan voor eenmaal luisteren naar Japanse opera en dan zeggen dat je een Aedetische ervaring van muziek wil geven. Je kan dat doen maar dat zal erg ontoereikend zijn. Wat als we 20 fenomenologen zijn met veel ervaringen, dan is er nog steeds een bias. Er zal altijd nog iets zijn dat niet is waargenomen. Hs zou zeggen dat dat klopt, in principe moet beschrijving *aidos* altijd open zijn. Dat is waar voor alle aedetische wetenschappen (ook fysica), wat betekend het om te zeggen: dit is een wet van de fysica, betekend dat wat ik hier zeg altijd geld zonder enige uitzondering, maar je moet toegeven dat je niet alle mogelijke gevallen hebt getoetst en dat nooit zal kunnen doen. Dat wijst op een aspect van enige wezenswetenschappen, aedetische wetenschappen. We zijn samen zo veel meer intelligent dan allemaal alleen.

Volgende les: de wereld en de crisis. Daarna Hg en MP

#### College 3

#### Recapitulatie:

Cursus continentale waar F een belangrijk deel van uitmaakt, we zien vooral kernteksten F met als thema de wereld. Britannica artikel echt belangrijk om Hs van 1927 te begrijpen.

Hs begreep F als descriptieve wetenschap (a priori wetenschap). Veel van wat hij doet gaat over beschrijven aan de ene kant en a priori aan de andere kant. Deel 1 is belangrijkste deel van zijn Brittanica artikel. Empirische psychologie bestudeert waarnemingen van mensen en gedrag, enkel denkt Hs dat men met empirische psychologie (P) dicht bij iets waardevols is gekomen en dat toch heeft verpatst: Fenomenologische psychologie (Fp): voor ogenblik perspectief veranderen, manier waarop je naar mens kijkt moet veranderen. I.p.v. te focussen op ‘waarvan mens bewust is’ focus je je op het **bewust worden van iets**. Dingen waarop ze betrekking hebben: **de intentionaliteit**. Fp is een studie van hoe de wereld zich aan ons aanbied als zinvol. Verandering van natuurlijke ingesteldheid naar fenomenologische attitude: reductie. Je ziet in fenomenologische traditie: veel uiteenzettingen van reductie: verwijst naar aantal heel verschillende processen.

**Fenomenologische reductie** (Fr): methodologisch proces waarvoor wij onze aandacht wegleiden naar het bewust worden zelf. Beschrijven. Met het materiaal die we door de eerste reductie vinden werken we verder met een 2e reductie die met 1e weinig te maken heeft: **Aedetische reductie** (Ar): Bestaat niet zozeer in een verandering van perspectief maar gaat om een methodologisch spel met de eigenschappen van de typische vormen van intentionaliteit. Reductie vraagt voor beschrijving van essenties. Waarschijnlijk doe je dat beter in **samenwerking met andere**. Iedereen weet wat je bedoeld met bepaalde fenomenen. Zo een uitruil van gedachten helpt ons om in het regime van de fenomenologische reductie heel accuraat te beschrijven: Helpt greep krijgen op wat werkelijk de essentie is. Zo toont Hs dat **zijn methodologie (F) werkelijk beschrijvend is**, maar hij maakt al een deur open naar **F als a priori wetenschap**. Toont een weg dat begint bij de natuurlijke ingesteldheid, doorgaan naar beschrijving van intentionaliteiten, dan naar wezenskenmerken en zo naar de a priori structuren van subjectiviteit als zodanig.

Men kan F beschrijven als **1e persoons filosofie**: dat is niet enkel in enkelvoud maar ook in **meervoud**. De hele gang van F bestaat eruit om dat wat ogenschijnlijk vanzelfsprekend is, door een methodologische procedure terug te herleiden naar onze subjectieve belevenis. In die zin is de F een filosofie van de **subjectiviteit**. Het is echter niet een filo van subjectiviteit in de zin dat we kijken naar hoe iedereen de werkelijkheid (wkh) in zijn eigen perspectief inkleurt. Omdat wanneer we onze aandacht spitsen op het subject dan ontdekken we dat om een subject te zijn men voortdurend op een wereld gericht moet zijn: voortdurend in beslag genomen subjectiviteit. In deze zin zou het fout zijn om te zeggen dat F een subjectiviteitsfilosofie is. Het gaat **om het onderscheid tussen subject en object vooraf te gaan**. Wat gaat het onderscheid vooraf?: **de intentionele gerichtheid: bewust WORDEN**. Hybride verschijnsel die zowel de voorganger van subject als van object is.

Husserls ambitie is groter dan enkel het ontwikkelen van een fenomenologische psychiatrie: **deel II Brittanica**: hij wil **transcendentale psychologie ontwikkelen (Tp)**: wezenskenmerken van subjectiviteit, waarnemen, denken als zodanig te beschrijven. Niet enkel wij of onze waarneming, maar de waarneming van enig potentieel subject of wereld (zie paragraaf 8). Als je die ambitie wil volgen moet je **een 3e reductie uitvoeren**: er blijft nog iets over in de transcendentale reductie: vraag naar mij en ons te kijken als alleen maar mogelijke instantiering van enige subjectiviteit. Subjectiviteit als zodanig. Men kan zeggen dat Tr een radicalisering is van zowel fenomenologische als aedetische reductie van mijn en onze subjectiviteit. Ik vraag niet enkel: wat heb ik ervaren en wat zijn essentiële kenmerken van de wkh? maar wat zijn wezenskenmerken van ervaren voor enige wereld of subject?. Wat is mogelijk qua waarnemen voor enig subject en enige wereld.

Nu ben je al geraakt in problematiek van paragraaf 9: **2 soorten subjectiviteit**: subjectiviteit na Fr en andere na Tr, wat is de relatie tussen beiden? Een **relatie van wederzijdse penetratie**, ze zijn door elkaar. Wanneer je spreekt van het subject van de Fp dan spreek je van iets dat werkelijk is onderbouwd, de subjectiviteit van de transcendentale filosofie. Onderbouwd is ook geen correct beeld, eerder een raamwerk, kader. Transcendentale subjectiviteit is een kader van ieder mogelijk subject en daarom ook onze.

## Deel III britanica artikel

hij articuleert veel meer een belofte of ambitie als dat hij werkelijk aan uitvoering geeft. Paragrafen 11 tot 16 verklaart hij aan ons wat zijn werkelijke ambitie is, niet enkel als beschrijvende wetenschap maar als a priori, transcendentale filosofie. De detail hier hoef je niet uitbundig te kennen maar wel belangrijk is dat Hs zegt wat je met F kan doen:

Stelt voor dat Tf een fenomenologische **fundering kan geven van alle aedetische wetenschappen** (iedere wetenschappen die aan ons verduidelijken wat de essenties van dingen zijn). Al deze wetenschappen die met wezenskenmerken werken kan je verhelderen met F, omdat die verheldert hoe men zoiets als wezenskenmerken kan identificeren. F opent zich tot het universele: een begrip van dat wat bestaat in het algemeen. Ook in zijn geheel i.p.v. regionale ontologiën. Bv: diegenen die worden bestudeerd door de botanica. F: wat betekent het dat ook een plantkundige algemene categorieën gebruiken om wezenskenmerken van planten te identificeren? F stelt zich voor als een verheldering van dat wat a priori is: dingen zoals die dingen zich aan ons vertonen. Als je zo een radicale rol aan de fenomenologie toeschrijft, zou je dat accepteren, dan kan je begrijpen dat de andere wetenschappen enkel nog afgeleiden zijn van de fenomenologie. Hij wil wetenschapstakken niet overnemen maar een fundering, een verheldering geven van hun praktijk.

Paragraaf 12: de vakwetenschappen zijn vertakkingen van de fenomenologie, hij stelt F voor als fundering voor de empirische wetenschappen. Hs telt niet onder de zelfbewuste filosofen, die voelen dat het veld voor de filo zich reduceert. Misschien wel in een specialisering hebben ze werk van filo overgenomen maar voor Hs blijft het belangrijkste werk dat van de filosofie, de fenomenologie: de basis van de wetenschap. Daarom kan je begrijpen dat hij zegt *“wat ik aan jou voorstel als filosofie is eigenlijk net een contemporaine weergave van de oorspronkelijke ambitie van de filosofie”*: een geheel van interpretaties aanbieden, in principe, en niet o.b.v. traditie of van overgeleverde inzichten maar o.b.v. wat we kunnen waarnemen. (daarom steeds inleidingen op inleidingen). F blijft getrouw aan de gedachte van een wetenschap die gebaseerd is op zelfrechtvaardiging, wetenschap die uitspraken kan maken enkel o.b.v. zijn eigen spelregels, die enkel de beste waarnemingen en betogen aanvaard. Hij zegt niet alles is fenomenologie maar zegt dat fenomenologie een bijzondere plaats inneemt in de menselijke kenactiviteit, de fenomenologie verheldert de grondslag. Ze helpt iedere vakwetenschap. Om van het meest oorspronkelijke begin van waarheid te denken. Men kan F voorstellen als container voor andere vakwetenschappen. F dient andere vakwetenschappen door hun praktijken te verhelderen. F staat in dienste van een overkoepelende praxis van rationaliteit.

Wat betekent het om rationeel met de wereld om te gaan? 🡪 vraag aan F want die werkt eraan, is grote vraag voor F. F beweert niet alles gedaan te hebben maar is een cumulatieve activiteit die we samen ondernemen om tot beter inzicht te komen, het is niet iets dat reeds bestaat en waarvoor wij de details uitwerken. Moet zelf constant verhelderd worden. Is zo radicaal dat we hier bij het oorspronkelijke punt komen dat alle onderscheidingen vooraf gaat: verschil tussen subject en object, rationalisme en empirisme. Dat alles wordt aangeboden als een climax aan het einde van zijn artikel zonder dat het wordt uitgewerkt.

**Vraag les**: Wat is de reactie bij de wetenschappen? Problemen bij vakgenoten Husserl: sommige zien het als wonderlijk maar accepteren zijn transcendentale wending niet. Er is veel receptie in filo en van daaruit in de sociale wetenschappen, daar werd hij voor een tijd lang heel ernstig genomen. Er zijn debatten tussen F en AW. Bij veel psychologen vond je een opname van een deel van de F. Verhouding tot wereld als zin-makende verhouding, zin van menselijke bestaan: ook invloed op de literatuur (zie Schütz). Groot deel natuurwetenschappen weten niks van F maar bijvoorbeeld in de neuropsychologie komt het wel terug: interdisciplinair. Bv debat Jean Pierre Jeanjeux en Ricoeur

## De wereld

**“Wereld”** komt in Brittanica artikel voor maar speelt daar niet zo een belangrijke rol. Dient als een aanduiding van de belangrijke plaats die dit begrip in zijn latere filosofie zal innemen (jaren 30): daar kijken we nu even naar.

**Tekst Crisis van de Europese wetenschappen**: we focussen nu heel eng op 1 vraagstuk: wat is de wereld? Bestaat het? en past het in de fenomenologie zoals we die gezien hebben? Hoe zou een auteur als Hs denken over de wereld. Boek is Hs´s brede beschouw van een crisis waar de mensheid is geraakt, een deel van zijn betoog gaat over een bepaalde zin van de wetenschappen. We gaan het enkel zien in hoeverre het belangrijk is voor zijn begrip van de wereld te begrijpen.

**Paragraaf 9h** (niet in onze selectie maar wordt er nog in geplaatst): titel “basis van de natuurwetenschappen”, fundament, een basis waarvan de natuurwetenschappers en wij als publiek zijn vergeten:Het zinsfundament. Zin als fundament van de natuurwetenschappen. Hij zegt hier enkel wat het is maar in selecties herhaalt hij dat: de levenswereld is de basis van de natuurwetenschappen.

**Levenswereld is niet wereld “lebenswelt” (Lw)**: niet enkel onze aarde maar het enige werkelijk gegeven van onze waarnemen. Dat wat eigenlijk onmiddellijk en direct aan onze waarneming is gegeven: het geheel van onze directe alledaagse waarneming is de levenswereld: sluit in: onze waarneming van tijd en ruimte, onze lijfelijke, lichamelijke ervaring van dat wat ons omringt. Dat wat we lichamelijk doorleven. De Lw omvat ook ons hele leven als een geheel van praktijken. Levenswereld is geheel van dat wat we waarnemen, is niet enkel dat wat we zien maar alle vormen van bewust worden in overeenstemming met dat wat we hebben gezien dat het thema van fenomenologie is. Het bewust worden via de vaagste manieren van tijd en ruimte of concreet via lichamelijkheid of onze praktijken. Waar wordt je bewust van de werkelijkheid?: gewoon door de alledaagse praktijken: kijken, voelen, horen…: geheel van deze gewaarwordingen is de levenswereld.

**Vraag les:** Wat is het verschil tussen fenomenen en de levenswereld: de levenswereld zijn het geheel van onze waarnemingen van binnenuit, zonder reductie. We kijken nog niet naar fenomenen, (daar heeft al een reductie plaatsgevonden: waar we ons afvragen wat ons bewustzijn worden ervan is). Levenswereld is alledaags: zijnsmodus van onze alledaagse wereld in een natuurlijke ingesteldheid.

Zijn we dan niet op antipool van wat interessant is?: wat ontstaat als we een reductie uitvoeren? Ja, maar vergeet niet dat in de fenomenologie we ook dingen bestuderen die ons aangaan in de natuurlijke attitude: enkel is ons perspectief veranderd. In de natuurlijke attitude zie ik voor mij een stoel, ik kan ze beschrijven etc maar heel vaak denk ik niet aan alles rond mij, vanaf dat ik aandacht schenk aan de stoel denk ik aan honderden dingen niet meer: de tijd die voorbijgaat etc.. Op welke verschillende wijzen wordt ik bewust van de stoel?: ik ben dan nog geïnteresseerd in stoel op een meer directe of indirecte manier. F beschrijft de meest directe toegang tot de werkelijkheid (zien we ook bij MP). Paragrafen die we hebben gezien van crisis boek komen uit deel 3:

Zie titel! Als we begrijpen wat Hs hier doet kan je vermoeden wat hij wil: weg wijzen naar de fenomenologisch transcendentale filosofie. Niet helemaal zoals Brittanica artikel maar hij verduidelijkt **hoe hij tot transcendentale filosofie komt**:

**Vertrekpunt**: levenswereld: hoe moet je die enorme transcendentale filosofie beoefenen: gewoon vanuit de hedendaagse wereld, geen universiteit nodig, gewoon in je tuin of whatever is je beginpunt: het leven zoals we dat iedere dag kennen, van daaruit gaan we iets doen om bij transcendentaliteit te komen: Terug vragen naar iets dat we reeds kennen, iets waarmee we volkomen vertrouwd zijn en om daaruit op heel specifieke manier terug gaan. (Paragraaf III Brittanica artikel gebruikt hij al: ‘going back’). We beginnen dus in vanzelfsprekende wereld die we delen met dingen en mensen waarmee we vertrouwd zijn: en van daaruit gaan we de transcendentale filo ontwikkelen. (nu wat Tf is weten we al) maar hoe verheldert Hs zijn begrip van de wereld op weg naar zijn Tf?: verbonden met leefwereld en wetenschappen: zie paragraaf 33 & 34.

**“Wetenschap is een menselijk maaksel”**: er is geen God die aan de mensen de wetenschap heeft gegeven en we krijgen ook geen wetenschap zoals we stenen vinden, we hebben dat gemaakt. Levenswereld gelde als veronderstelling toen mensen de wetenschap hebben gevormd.[[1]](#footnote-1) Altijd zijn de wetenschappen gevestigd op de levenswereld. Hij spreekt van een wereld die vooraf aan ons gegeven is. Een wereld waarvan ze voortduren aan **de wetenschap een geldigheid verleent**. Voortdurend dingen in levenswereld die een substantiële bijdrage leveren aan wetenschap (W). W hebben hun wortels in de vanzelfsprekendheid van de wereld, Hs wil niet dat W stopt maar laten we voor eenmaal die wortels onderzoeken. W zijn menselijke maaksels maar er waren niet altijd W maar er was een tijd waar niet zoiets als W was: er waren wel mensen en levenswerelden. Alleen vanuit deze voorwetenschappelijke wereld zijn de wetenschappen geleidelijk ontstaan. Op pad naar Transcendentale filosofie (Tf) moeten we niet te snel ons geld wedden op W, al zijn ze waardevol hebben we een andere W nodig die zeggen waar W vandaan komt: dan begrijp je ook dat W altijd nog hun wortels hebben waaruit zij hun geldigheid trekken. En dat wil Hs verhelderen in paragraaf 34: Meermalen zal hij hier claimen dat de wetenschappen de voor-logische geldigheden van een vertrouwde wereld als basis nemen. Maar je moet dat fundament dan op andere manier onderzoeken als door de wetenschappen: dat doet F, F is W van de terugvragen: terugvraag naar de premissen van waar er enigszins zoiets als wetenschap kon of kan ontstaan en steeds wordt onderbouwd. De levenswereld (paragraaf d) is de logische ***substruction***: logisch in de zin van ‘het gaat er aan vooraf’, het is geïmpliceerd. In deze zin is de levenswereld met zijnsvormen van waarnemen de logische *substruction* van de wetenschap, de wereld die door deze wetenschap objectief wordt onderzocht. Substruction= onderbouw, basis. Hoe is dat een basis?: Hs zegt op p 130: de “*Levenswereld is een rijk van* ***oorspronkelijke evidenties****”*. Een evidentie: is een gegeven dat je niet kan bestrijden, zo is dat gewoon, het evident gegeven wordt ofwel in de waarneming, ofwel in de herinnering, als het zelf herinnerend. Elke andere wijze van aanschouwen is het zelf present stellen:

**Er zijn verschillende manieren waarop dingen aan jou present kunnen zijn, aanwezig:** Afbeeldingen, woorden, ideeën: alle vormen van ideeën die niet helemaal leeg zijn kan men terugvoeren naar oorspronkelijke evidenties. Bv je kan niet aan geometrie doen zonder de gedachte van een rechte lijn. Zijn punt is niet dat het onzinnig is maar de vraag is: waar komen rechte lijnen vandaan?

Fenomenologisch onderzoek toont dat we dingen gewoon zijn geworden door de leefwereld, bv rand van de tafel nam ik als vanzelfsprekend, maar het is pas door dat we weten van dingen die recht zijn. Er waren natuurlijk niet altijd dingen die zo recht waren, bv kortste pad tussen 2 dorpen. Vanuit alledaags praktijken, vertrouwde wereld wordt eenvoudig geboren zoals rechte lijn: geldt voor alle begrippen in W: soms afgeleid, soms direct gefundeerd op onze directe ervaring.

Onderscheid wat logisch vooraf komt (leefwereld) en daarop wordt wetenschap gebouwd, die op zijn manier weer de onderbouw is. Vanzelfsprekendheden vormen een rijk van evidenties die wetenschappen onderbouwen, dan vormen wetenschappen eigen logica, los van F, die een manier hebben om basisgegevens van onze wereld te structureren. *Substructie* voor objectieve begrippen.

Paragraaf 1: als wij met zo een fenomenologische toenadering tot de waarheid van de wetenschappen willen komen: waarom levenswereld als vergeten bron voor de wetenschappen?: we moeten teruggaan naar het praktische. W als logische praktijken (logisch als in wiskundig) is misschien vreemd omdat er wetenschappelijke praktijken zijn maar we zijn toch geboeid door bevindingen? Maar hoe zijn W tot dit gekomen? niet vanuit wetenschappen maar vanuit hun praktijken. We zoeken naar perspectief op de wetenschappen vanuit de intersubjectieve ervaring: zie paragraaf 35 & 36 (later).

Wat we gaan doen is aanvaarden dat wetenschappelijke claims komen uit praktijken en we gaan naar deze wetenschappen kijken door een nieuwe vorm van epoche (reductie): **reductie naar de levenswereld**: we gaan naar W praktijken kijken als praktijken. Als je naar W kijkt als praktijk dan zie je gauw dat er interesses ter spraken zijn in deze praktijk, je maakt W niet per ongeluk maar omdat je bepaalde dingen wil uitvinden of verhelderen, je hebt een interesse. Je kan m.a.w. naar de W claims kijken vanuit het feit dat ze als het ware uitgescheiden worden vanuit **een beroep**. Een beroep: is een sociale categorie, een wetenschapper is iemand die een hele boel praktijken onderneemt omdat het zin heeft binnen een bepaald sociaal kader: wordt betaalt, iemand die niet zomaar claims kunnen maken, maar elke op bepaalde rechtvaardigingsstrategiën: de rollen van verschillende wetenschappers zijn cultureel specifiek. Elke W speelt een rol die nuttig is voor het leven of op eender welke wijze.

We beginnen bij W claims (theoretisch, logisch ) en vragen terug naar de praktijken die ze informeren

We kijken naar **Thomas Kuhn**: “*structure of scientific revolutions*”: Jaren 60: geschiedenis wetenschappen: zijn punt is dat W beoefend wordt door mensen die in bepaalde praktijken staan en die gaan in cycli: ofwel doe je aan normale wetenschap ofwel gaat W door tijd van destabilisering of revolutie. In normale W zijn er standaardpraktijken, manieren waarop je schrijft, keuren van claims, excellentie erkennen etc: dat alles te samen is het **wetenschappelijk paradigma.** Dan komt er een tijd waar praktijken of theorieën stilaan geproblematiseerd worden 🡪 crisis: kan enkel opgelost worden door nieuwe paradigma. Laat op manier zien waarover Hs het heeft: wetenschap als praktijk.

Je kan alleen maar begrijpen wat er gebeurd in een wetenschap als dat ze beoefend worden in paradigma’s: historisch-cultureel geëvolueerd. Die zijn gefundeerd op onze keninteresse, of om doel te bereiken (bv geld). Ik kan dat wat er wordt gezegd in een W publicatie of claim begrijpen als dat het zijn rol vervult binnen een bredere context (buitenwetenschappelijk). Bv vandaag de dag: science study: social construction etc.. wat we voor wetenschap houden is bepaald door het feit dat we vandaag hier in BE werken aan unif of dat we in Congo of Australië zijn. Er zijn mensen voor wie andere criteria gelden omdat hun kenpraktijken op andere manieren zijn gevormd.

**Vraag in les**: relatie Latour en Husserl erg complex

Wat zijn praktijken die zo iets als continentale wijsbegeerte in stand houden?: rukvraag, maar we leren iets door Hg: terugvragen naar historisch-culturele praktijken die zo een wetenschappelijke activiteit vormen.

Wat nu volgt in selectie is maar een betoog voor de bewering dat F in zijn psychologische en transcendentale versies de beste manieren zijn om de levenswereld te beschrijven en uiteindelijk een a priori basis van de levenswereld te beschouwen. We wouden enkel zien naar de belangrijke plaats van het begrip levenswereld: daar waar wij allemaal beginnen, geen vooroordelen, mistastende, irrelevantie waar je uit terug moet om wetenschap beoefenen. Het is een wereld dat als je er maximale aandacht aan geeft, dan geeft het je een breed perspectief op wetenschappen en filosofie. Basiskenmerken van wereld (later variaties) vinden we ook terug bij andere auteurs.

**Vraag les**: hoe kan Hs aanspraak maken op een basis als hij zegt dat in die basis we enkel gerichtheid hebben?: dat is hoe ver het komt voor mensen, meest radicale toegang die je zult vinden tot wkh is hier, mens als stemvork: registreert iets . Mens heeft geen toegang tot wkh buiten zijn gewaarwording van de wkh, je zou misschien een ander soort basis, rationeel logische stelling kunnen maken, een waarvan je de absolute geldigheid nooit kan bevragen en waarvan geldigheid losstaat van menselijke ervaring. Hs probeert een stap in deze richting te geven maar uiteindelijk is het beste dat hij aan ons geeft een hoge mate van intersubjectief beschrijven wat het kan betekenen om transcendentaal te zijn: beschrijven van wat geldigheid kan zijn. Het klopt dat Hs streeft naar een fundament dat voortdurend dat fundament wil ondernemen. Want als het zo is dat de basis van W de intentionele gerichtheid is dan is het fundament voortduren versplinterd. Brengt cultuur de gerichtheid niet samen? Ja, maar er zijn ook altijd mensen die andere dingen voor waar nemen: dat is typisch F. Sommige blij met fundament dat Hs geeft voor humane wetenschap, maar aderen gericht op wat in de fenomenologie voortdurend ondermijnend werkt.

Als we zoeken naar basis van de W vinden we dat in de levenswereld. W geeft ook basis aan onze wereld, maar een theoretisch-logische basis in wetenschappelijke zin, maar wordt voorafgegaan in niet-wetenschappelijke logische zin door de leefwereld.

Niemand in wetenschap werkt met leefwereld begrippen: er is een vertaling. Praktijk van geworteld zijn in een wereld. In een W praktijk kan ik altijd dingen bevragen, het is niet zo dat ik de wereld gewoon in een laboratorium meemaak, het kan bevraagd worden, maar niet alles kan gelijktijdig bevraagd worden. Ga met vragen naar laboratorium maar met het oog op verheldering van onze wetenschappelijke kennis: deel van verworteling praktijk, je kan niet alles tegelijk bevragen, er is een leefwereld achtergrond. 🡪 vergelijk met historische inleiding want vreemd: is de constructie nog als substructie geplaatst?

# Maurice Merleau-Ponty

Werkuur: tekst + taak 1 (zie onderaan commentaren)

Tekst MP zelf: zie ppt kernbegrippen , zijn belangrijke termen maar niet DE kernbegrippen

**MP tekst gaat over het lichaam als een probleem en ook een introductie tot het objectieve denken vanuit het ervaren**. Hij begint als ware fenomenoloog: we zien objecten. We vragen niet of ze er zijn, maar langs welke weg moeten we onze toegang tot de objecten zoeken. “Ik zie een object”: nu nadenken over wat het betekend om een object te zien. We zoeken toegang tot objecten en dan krijgen we een perspectief: hele idee berust op gedachte dat we enkel toegang vinden tot de objecten van de wereld vanuit een perspectief. Ik zie altijd iets maar ik zie ook altijd meer dan wat mij visueel is gegeven

Paragraaf 2 & 3: als je kijkt, **zie je altijd op 2 manieren**: **dat wat je ziet en de periferie visie, de achtergrond**. Object horizon of whatever maakt niet uit, hij onderscheid twee manieren van kijken, dat is belangrijk. Bv als je ineens beseft in les dat je niet weet wat je hebt gezien of gehoord: een vaagheid, een achtergrond. Gewoonlijk kijken we niet zo , we maken een onderscheid, zijn hele idee van wat een perspectief is, is gebaseerd op dit onderscheid. Hij zegt dat door te beschrijven: de focus blijft altijd in relatie tot een **horizon**, er is enkel een **focus** omdat er dingen zijn en andere verdwijnen, je kan niet focussen zonder de andere dingen naar de achtergrond te verdringen. Onthullen en verbergen, zien betekent ook altijd niet-zien, je hebt die dubbelheid nodig om te kunnen zien. Vanuit de horizon verschijnt een object waarop men focust. De horizon is alle objecten die naar de achtergrond zijn verdrongen, die ondersteunen mijn focus. Zolang als deze objecten virtueel verdwijnen dienen ze om te focussen op een bepaald object. Ze garanderen op deze manier de identiteit van mijn object. Perspectief is dit spel tussen achtergrond en horizon, het is geen attribuut van het object maar van het waarnemen. Je kan dat alleen via perspectief ook al zeg je het van het object (zie vraag les Hs) Een andere manier waarop hij het zegt: ik bewoon de wereld, ik bewoon het object: ik bewoon een situatie waarin ik mij thuismaak. Waarin er dingen zijn die ik gemakkelijk op de achtergrond kan schuiven en andere naar voor breng. Waarnemen betekent m.a.w altijd dat objecten en waarnemer op elkaar zijn betrokken. Waarnemen veronderstelt altijd focus EN een horizon, het is niet mogelijk van iets waar te nemen zonder dat er zo een spel van referentie bestaat, de dingen van de horizon verwijzen naar de focus.

De wereld is een oneindig geheel van verhoudingen, wederzijdse implicaties, en uiteindelijk kan ik dit geheel nooit volkomen beheersen, of ontmoeten, er blijft altijd nog iets over om te zien. Tot nu werkte MP duidelijk met visie en ruimte, en mijn perspectief is een ruimtelijk iets.

In paragraaf III onderzoekt hij precies dezelfde zaak maar vanuit een perspectief van **tijd**. Perspectief is niet enkel ruimtelijk maar ook tijdelijk. Alle waarnemingen vinden plaats in het heden, mijn nu heeft een verleden en een toekomst. Verleden en toekomst vormen een horizon voor dat waar ik nu van bewust wordt: vaak gezegd maar weinig begrepen (er wordt hier vaak geciteerd). Ik kijk naar object en voortdurend wordt vanuit de horizon naar mijn object verwezen:

Ruimte Tijd

Object zoals het net is gebeurd en in de toekomst vormen ook zo een horizon (gelijk ruimte) die verwijzen naar mijn heden. Maar het is veel gemakkelijker om dat te verhelderen door ‘het zien’ een ogenblik te vergeten en te kijken naar het gehoor:stel, ik hoor een noot: maar wat is een melodie?: een opeenvolging van noten van verschillende lengte en toonhoogte: : als je een melodie als melodie begrijpt dan betekent het dat wanneer je bij een bepaalde noot komt, de vorige noot nog steeds in je gedachten klinkt en je stelt je open voor wat nog kan komen: je kan een melodie niet begrijpen zonder **retentie** van wat voorafgaat en **protentie** van wat nog moet komen: retentie en protentie zijn de horizon van mijn waarneming.[[2]](#footnote-2) Geld het ook voor andere zintuigen. Experiment: eet iets lekker bv ijs, geniet er ten volle van, zuig dan op een groene citroen en denk dan of er iets is als een retentie : je lichaam werd het genot van het ijs gewoon en je onthoud hoe het was voor je een hap nam en er nog geen ijs in je mond was, toen geleidelijk van een retentie naar de volgende, van een **waarneming die is uitgestrekt** naar zijn pretentie en dan plots iets dat er helemaal niet op moest volgen. (ja, kan deels biologisch verklaard worden: maar dat is de infrastructuur, het gaat hier om een gewaarwording). Vraag je in een toprestaurant af waarom die opeenvolging van gerechten zo is. Niet omdat het de enige manier is van eten (cultureel), maar mensen hebben cultureel geleerd te spelen met de protentie en retentie van smaak. Of bv je tastzintuig: je zit in sauna en van daaruit naar ijswater: traumatisch, retentie domineert dermate wat er uit die stortkop gaat komen. MP spreekt vooral over visie maar eigenlijk geld dat voor alle vormen van waarneming, je moet vermogen krijgen om dat goed in te schatten Bv hoe kan je iets begrijpen van tamheid of overwinning zonder protentie en retentie, zonder een focus waarvan je de betekenis ervaart tegenover een virtueel verdwenen achtergrond. (Bv je haalt goede punten: dat is plezierig omdat het zich in een gigantische context bevind: verwachtingen, lange dagen.. etc) alles wat je ervaart ervaar je met het vasthouden van vorige ervaringen en door te anticiperen op wat volgt.

Paragraaf 4: **“wij poneren objecten”** bedoeld dat als je enkel via je perspectief toegang vind tot de dingen dan moet je beseffen dat er niet 1 perspectief is maar velen en dat deze **objecten de perspectieven aan jou aanreiken**. Bv Huizen hebben volume voor een aantal redenen: je beweegt door de stad: meerdere perspectieven, maar gisteren en de week ervoor ook al, geleidelijk voeg je al deze perspectieven op je object te samen, dat betekent dat als je nu naar huis kijkt je maar 1 aspect ziet maar dat wordt voor jou ingewikkeld door je anticipatie, herinnering, kennis van huizen, misschien ook door klanken van de stad. Op ieder moment nemen we verschillende dingen waar door gelijktijdig van verschillende dingen bewust te zijn. Bv “computer is dom”: is 1 vorm van attitude + geur+ zien vormen tegelijk te samen mijn toegang tot het object. Stapelen zich op op de achtergrond. Toegang tot pc: je kan analytisch onderscheid maken tussen zintuigen maar eigenlijk oorspronkelijk in mijn spontane verhouding poneer ik ze: **ik multi-poneer** ze. Door klank, herinnering etc.. Ik plaats verschillende dingen bij elkaar: synthese, plaatsen, poneren. **Synthese gebeurd spontaan**: pre-predicatieve ponering, voor-predicatief, ik heb dat niet expliciet gethematiseerd maar ik doe dat zo spontaan. Ik poneer mijn pc door een synthese die verschillende perspectieven bij elkaar brengt, die perspectieven kunnen altijd worden aangevuld: bv pc proeven, kan een meer volledig perspectief bieden: samenvoegen tot je visie van je pc. Heel anders om iets 1 dag te kennen of 10 jaar. Soms objecten in het begin lelijk, maar na 10 jaar prachtig en vol betekenis. Ook zo met vriendschappen.

Punt is de synthese blijft open, stel je voor het was mogelijk om alle mogelijke perspectieven op een object te synthetiseren, dan zou je het absolute object krijgen, natuurlijk **kan een mens niet alle mogelijke ervaring hebben, daarom is de mens een perspectivistisch iets**. De hele tijd veronderstelde MP dat we intentioneel zijn gericht op dingen.

Paragraaf 5: gaat van fenomenologie van de waarneming naar een ander type relatie dat we met een object kunnen hebben: je kan het nog in veel groter detail doen, je bent niet voortdurend tegen jezelf aan het zeggen: “ik ga nu ramen synthetiseren”. We aanvaarden iets te weten, **we verliezen iets van de oorspronkelijke toegang**. Ik vergeet hoe iets de eerste maal was: interessant om kinderen te aanschouwen omdat ze nog niet veel gewend zijn, met loopt van tijd vergeet je je aanvankelijke toegang. Maar dat betekent dat als je die toegang vergeet er een **verschuiving is in je vorm van bewustzijn**. In je perspectivisme ga je naar een soort realisme. **Praktische perspectivisme** neemt hij op wanneer hij de synthese beschrijft: je gaat dingen anders zien etc.. maar dat is niet onze alledaagse attitude, je kan er niet ieder daags over gaan contempleren of niet: **praktisch realisme**, je aanvaard het gewoon zo. En op deze manier vanuit de praktijk vind er iets plaats als een scheur tussen de meest intense gewaarwording en de alledaagse gewaarwording. Wanneer je de enorme complexiteit van je gewaarwording vergeet wordt het ook gemakkelijker deze dingen te beschouwen. Bv als je altijd animistisch naar stoelen kijkt is het moeilijk naar de stoel te kijken als stoel, maar je leert realistische attitude opnieuw en uiteindelijk zeg je stoel stoel stoel.. en op deze manier krijg je de idee van een stoel uit de praktijk: **de idee kristalliseert uit de praktijk**.

Geweldige inleiding tot wat F kan doen. 6e paragraaf opent meer naar de rest van het boek. Zie het verschil tussen de alledaagse ervaring en wanneer hij spreekt als bewust van die ervaring. Oorspronkelijke toegang voor MP is van toepassing op alle mensen, vind elke dag in ons plaats al beseffen we het niet, we kunnen er bewust van worden. Vraag je af morgen in de zon: waarom is dat zo aangenaam, leid je vanzelfsprekende ervaring terug naar de fenomenologie.

Schrijft overgang van doorleefde ervaring naar geleidelijk objectief worden van de ervaring: bij volwassene meer gesedimenteerd dan bij kinderen, maar voorzichtig met uitspraak kinderen. 1 van onze grote horizonnen is ons tijdsbewustzijn van ons eigen leven, sedimentatie is nog niet zo ontwikkeld bij kinderen, je ziet iets duidelijk dat ook bij oude bejaarde waar is. MP schreef ook over kinderpsychologie voor hij filo deed.

**Kristallisatie van idee is geleidelijk**: je moet eerste zien hoe waarneming er op zijn meest alledaagse, minst actieve uitziet en dan vraag je hoe is dat zo geworden, dat je dat zo gewend bent, je gaat over naar dat waar je vertrouwd bent. Normaal worden: geleidelijk afstompen van de veelkleurigheid, je wordt dingen gewend, je ziet geen bomen meer, dat gewend worden is wat het mogelijk maakt om een concept te geven aan iets dat op fenomenologisch niveau uniek is. Maar hier is nog geen hele fenomenologie van: de basisidee, de idee is dat waardoor je iets in een vereenvoudigde vorm kan pakken, je laat achter jou de stroom van unieke synthese en o.b.v. bepaalde gewendheid kan je naam geven, ondernemen. Maar als je dat intuïtief aanvoelt: het is maar een begin, aan het eind van deel II van het boek is er ook fenomenologie van de taal.

MARTIN HEIDEGGER

Anekdote: Een van studenten vraagt: voor je over Aristo verteld, wil je iets vertellen over zijn leven, zodat we wat context hebben? Hg zegt: oke met plezier: ‘hij leefde, filosofeerde en dan stierf hij’. Voor Hg was het belangrijkste de teksten van auteurs zelf. Verhouding tussen auteur en zijn biografie is erg gecompliceerd: helemaal niet vanzelfsprekend om filosoof te reduceren tot thema´s van zijn leven. Maar een aantal punten van het leven van Hg zijn wel belangrijk. Voor meer info kan je het internet raadplegen. In geval van Hg is er een verband tussen wat we hier doen in de lessen en de keuze van de besproken auteurs.

Hg was geboren eind jaren 1880, hij deed een proefschrift in de filosofie, en hij kwam in aanraking met het werk van Hs. ‘Zijn en Tijd’ is opgedaagd aan Hs. Hij was een hoogleraar en de rector van de universiteit Freiburg. In zijn vroege jaren als docent was hij een soort legende: gerucht dat hij op een heel bijzondere manier filosofische inzichten aan studenten bijbracht. Studenten kwamen van ver om zich bij hem in te schrijven. Hij genoot een enorm aanzien als filosoof, ook onder collega’s, zo is hij rector geworden in de jaren 30. Hij heeft dat maar 10 maanden gedaan: hij had nog steeds heel crue antisemitische gedachten ook tijdens WOII. Er zijn enkele werken waar hij zeer bedenkelijke uitspraken doet. Daarom is het belangrijk hier iets over te zeggen: men kan niet zomaar in 2020 een nazi-auteur voorhouden. Er zijn een aantal redenen waarom het niet problematisch is hem te bespreken. Het boek zijn en Tijd werd in de jaren 20 gepubliceerd (voor het Nazi regime) en er zijn geen Nazi gedachten in vermeld. Er zijn veel lezers, waaronder joden (bv Derrida) die geen antisemitische gedachten aan Hg toeschrijven in Zijn en Tijd: tenzij een paar passages over ‘volk’ die wat problematisch zijn. Het is geen boek dat je kan besmetten met afstotelijke gedachten. Het gedeelte van het boek dat is geselecteerd bevat geen van deze gedachten (geen censuur maar gewoon een goede inleiding). Er zijn veel belangrijke filosofen die Hg hebben geciteerd in de fenomenologie, ook in het existentialisme: Bouvoir, Levinas. Ook hermeneutici: Gadamer, Ricoeur.. Hg wordt herkent als een reus onder de filosofen. Hij genoot een grote receptie vooral in Frankrijk. We hebben hier te doen met een auteur waarvan je moet weten als je wil werken in de continentale wijsbegeerte, maar je moet wel voortdurend voorzichtig zijn met wat je leest.

Prof. Beslist om met doelstelling te beginnen: een inleiding tot Zijn en Tijd: bekend om hoe moeilijk het is. Hij wil de intimidatiefactor van dit boek afbreken. Boek is complex op 2 manieren:

* Illegitiem: omdat mensen graag spreken over moeilijke boeken. Maar het is niet moeilijker dan Hegel of Kant. Je kan het goed begrijpen, alleszins de algemene gedachten als je eraan werkt. Hij wil ons dus een hulpmiddel geven om er zelf aan te werken. Groot boek: we antwoorden op complexiteit door een selectie van belangrijke begrippen te maken en een inleiding tot zijn gedachtegang.
* Zeer dicht verweefde tekst: je kan altijd meer in detail gaan. Je kan 3u spreken over een paragraaf. En nu nemen we 3u de tijd om het hele boek te bespreken: natuurlijk gaan we voorbij aan bepaalde gedachten. We werken op enorm abstract niveau. Je vindt erg gedetailleerde commentaar op Hg Bv. Friedrich Von Herman: schreef commentaar: Volume I van zijn commentaar (400p.) gaat in op 40p. van Hg. We kunnen dus 13 weken vullen aan Hg maar we gaan dat niet doen.

We hebben thema´s gekozen die een samenhangend geheel vormen: meest bekende begrippen krijgen we geïntroduceerd. We blijven in de primaire tekst. Je hebt de hele bibliotheek tot je beschikking voor secundaire literatuur om je keer op keer betrouwd te maken. **Zie ppt** (wel voor dit college).

Er zijn een aantal manieren waarop je met Z&T kan beginnen. Engelse vertaling is onbegrijpelijk: doe dat niet. Neem aub eerst de Nederlandse vertaling of het Duitse origineel. Begin ook niet door te denken dat je existentialistische gevoelens moet opwekken (Sartre). Je moet beginnen bij eenvoudige vragen. We beginnen bij het woord Zijn.

## ZIJN (§5)

**Zijn**: **Het gaat hier primair over het werkwoord**. Hij vraagt niet: wat is Het Zijn? Maar wat is het om te zijn? (to be). Het gaat niet over ‘beings’ het gaat over: om-te zijn, niet *l´être* maar *être*. In het boek ZT vind je nergens een stukje over wat Zijn nu precies is: omdat het boek nooit is uitgeschreven. In de opdeling is een Inleiding, een eerste afdeling en er is geen tweede afdeling: hij heeft het boek nooit voltooid. Bekend in filo om gigantische opgave te doen en het niet voltooien. We vinden in dit boek Hg´s beste poging om filosofisch te spreken over wat het betekend om ‘er te zijn’. Soms spreekt hij wel over ‘het zijn’: voorzichtig het gaat om ‘om te zijn’. Wanneer hij spreekt over dingen die zijn spreekt hij over ‘zijnde’: ook mensen en dingen. Zijn = werkwoord. **Hetgeen wat is = ‘zijnde’**. Het verschil tussen die beide noemt hij= **‘het ontologische verschil’ (OV) ook wel ‘ontologische differentie’.** Men vind dit begrip niet in Z&T maar de gedachte is wel centraal. OV is het verschil tussen het werkwoord om te zijn, en datgene wat is. In elk van deze elementen is er een adjectief.

* Ontologisch verwijst naar: ‘om te zijn’.
* Ontisch : is het adjectief dat correspondeert met de zijnden.

Na dit beginpunt kunnen we voortgaan met zijn gedachtegang: hij stelt zich een heel oude vraag: Wat betekent het Zijn? Je moet onthouden dat in de geschiedenis van de Wijsbegeerte, filosofen deze vraag op verschillende manieren hebben gesteld:

Aristo: Wat is het zijnde? Hg zou hier zeggen: dat is al fout, want A benadrukt niet genoegzaam de werkwoordelijkheid van Zijn. Wat Hg gaat doen is om de werkwoordelijkheid radicaal te beklemtonen en op deze manier een nieuwe manier van vragen te lanceren. Hij start een nieuwe manier van vragen in de ontologie. Zijn vraag is: **wat is het ‘om te zijn’: dat is de zijnsvraag**. Het is belangrijk dit te benadrukken want als je dit niet onthoudt dan zal je het boek nooit begrijpen.

We willen dus begrijpen wat het betekend ‘om te zijn’: hoe pakken we dat aan? Hg stelt voor: in de hele kosmos is er maar 1 plaats waar deze vraag ontstaat: er is maar 1 zijnde die de zijnsvraag ontdekt: **de mens**. De mens is het enige zijnde dat zich afvraagt: wat betekent het om te Zijn. Je kan de indruk krijgen dat hij een belangrijke plaats geeft aan de mens om die vraag te stellen/ beantwoorden (het onderzoek): dat is correct, MAAR hij gaat geen antropologie ontwikkelen. Zijn vraag is niet ‘wat is de mens’? Hg stelt helemaal geen belang voor de mens, hij stelt wel belang voor het zijnde waar we de vraag naar de zin van het zijn aantreffen: daarom spreekt hij in het boek meestal niet van de mens maar van **Dasein**. (soms is het hierdoor zwaar om Hg te begrijpen: in het Engels vertaald als dasein of Fr: *le dasein*.) In het Duits betekent het gewoon zoiets als ‘om te bestaan’, hij had ook het woord ‘bestaan’ kunnen gebruiken maar het woord *Da-sein* heeft aanzienlijke voordelen voor zijn betoog. Dasein is een vorm van zijn maar een zijn dat ‘ER is’ = **Erzijn**. Er is maar 1 zijnde bij wie de zijnsvraag ontstaat, en dat is het Erzijn. Het gaat over de mens maar het gaat enkel over de mens in zoverre de mens het zijnde is bij wie de zijnsvraag ontstaan. De enige plaats waar de zin van ‘om er te zijn’ bevraagd wordt is Erzijn. Hg noemt deze speciale eigenschap van de mens of Erzijn: **de ontisch-ontologische voorrang (OOV)**. Ontisch: zijnde, ontologisch: dat zich de zijnsvraag kan stellen. Als je wil weten: waarom zijn we anders dan onze computer: we zijn gewoon geïnteresseerd in het ontologische: computers vragen zich de zin van Zijn niet af. OOV wordt beschreven in &35.

“Het erzijn is ontisch werliswaar nabij of zelfs het meest nabije – sterker nog, we *zijn* het telkens zelf – maar desondanks of juist daarom het ontologisch het verst weg.” (ZT35)

Wij als mensen zijn de enige die zich vragen stellen over de zin van het Zijn en dat is zo omdat we de enige zijn die zo dicht bij het Zijn zijn. Maar op een dagelijkse basis denken we er niet aan: we zijn er niet mee bezig. Je begrijpt wel al iets van het ‘om te zijn’ zelfs al denk je er niet over na, gewoon door er te zijn. Erzijn is er op zodanige wijze dat die weet wat het is om er te zijn. Bv om Tijd te begrijpen want Zijn is dat wat verloopt als Tijd.

Artikel van de fenomenoloog **Levinas (Lv): *Tout l´homme est ontologie****.* (het gaat toch om een vakdiscipline: mens kan toch ontisch zijn maar niet ontologisch). Toch is die zin van Lv misschien de kern van ZT: de gehele mens, gehele Erzijn is ontologie.

Ontologie: onto = zijn. Logos = gearticuleerd begrip van iets.

Waarom klopt wat Lv zegt?: Het Erzijn (mensen) zijn op dusdanige wijze, existeren op zo een manier, dat hun existentie al reeds een manier is om het Zijn te begrijpen of het ‘om te zijn’ te begrijpen. Daarom is het Erzijn **voorontologisch**: dat betekend dat je begrijpt wat het is ‘om te zijn’, al spreek je er nooit over, al studeer je geen filosofie, je begrijpt iets van wat dit wil zeggen. Dat is merkwaardig, want dat betekend dat alle mensen op een bepaalde manier reeds kundigheid bezitten over één van de kernen van de filosofie. Op een bepaalde manier zegt Hg: we gaan de Zijnsvraag op een radicaal nieuwe manier stellen, en daar zijn de specialisten gewoon ieder mens. Die zijn natuurlijk geen ontologen, maar ieder mens in zijn hoedanigheid staat dicht bij dat wat we willen begrijpen onder de zijnsvraag, namelijk: wat het is ‘om te zijn’: dat is mogelijk omdat Erzijn er aan bezig is te zijn. Een mens vanuit het perspectief van de Zijnsvraag is een ontisch iets, maar een heel speciale: plaats waar de ontologische differentie plaatsvindt: de OOV. Erzijn is een zijnde dat bestaat op zo een manier dat hij het zijn kan begrijpen. Je kan zeggen: ik ben niet voorontisch maar ontisch: maar het speciale aan het ontische bestaan van het Erzijn is zijn voorontologie.

We kijken voor het eerst naar 1 zijnde: dat is een ontische vraag: bij welk zijnde vinden we toegang tot ‘om te zijn’?: bij het Erzijn: hij is anders dan elk ander zijnde: namelijk een zijnsverstaan. Daarom is het ontische Erzijn ook een ontologische gebeurtenis: alles komt er op aan om erzijn zo te begrijpen, analyseren dat ik toon dat een erzijn Zijn begrijpt.

“Het erzijn *is* op een dusdanige wijze, dat het zijnd zoiets als zijn verstaat.” + “[dat] het *de tijd* is van waaruit het erzijn zoiets als zijn onnadrukkelijk verstaat en uitlegt” (ZT 38)

§9: We weten reeds dat we erg geïnteresseerd moeten zijn in Erzijn. Erzijn is een tijdelijk zijnde op een manier dat andere zijnde niet zijn. Daarom zoemen we in op Erzijn. Je kan niet tot een begrip komen van ‘om te zijn’ zonder Erzijn: later betrekken we andere zijnde.

Zijn & Tijd: We willen zijn begrijpen als werkwoord: iets dat zich ontvouwt: een tijdelijk iets. Erzijn is een zijnde dat tijdelijk bestaat, het is zijn maar op een heel specifiek manier. Het is een zijn dat reeds DA (daar) is: ontisch en ontologisch. Hg zegt: dit bijzonder zijnde, Erzijn, heeft een eerste merkwaardige eigenschap: **Erzijn bestaat op zo een manier dat Zijn altijd zijn is: ‘het mijne’.** Niet gemakkelijk omdat het zo elementair is: je moet denken: ja ik ‘heb’ een bestaan: het is niet hebben zoals dat je de dingen bezit, het is een hebben dat zo intiem van mij is dat ik er niet van kan loskomen. Erzijn is dat wat het meest intiem tot mij behoort, het is altijd van mij. Hg is kampioen in het uitvinden van nieuwe terminologieën: hij wil iets nieuw zeggen: Het Zijn is dat, dat altijd vast is aan een zijnde, aan een Erzijn. Het is altijd het zijn van een Erzijn. En daarom skippen we het woord *jemenichkeit*: ‘telkens-het-mijne’, ‘altijd-het-mijnenheid’: nog een manier om over OOV te spreken. De OOV betekent dat Erzijn ontisch is maar op zo een manier dat ‘om er te zijn’ het meest intiem tot hem is: ‘altijd-het-mijnenheid’. Het zijn is altijd het mijne maar Dasein kan op 2 manieren bestaan: (probeer begrippen etymologisch aan te horen)

* overeenkomstig het feit dat om-te-zijn het mijne is (**eigentlich**: eigen aan mij)
* Niet werkelijk overeenkomstig het feit: alsof ik afstand doe (**uneigentlich**, een deferent)

Doelstelling ZT is niet een les geven in hoe een eigenlijke existentie aan te grijpen, Hg zegt gewoon: in ieder mens zijn leven zijn er aspecten van je bestaan waar je dichter bij de werkelijkheid (wkh) staat en andere waar je verstrooid in de wkh leeft. Hg wil niet zeggen hoe te leven, maar als je het boek van dichter bij bekijkt ga je wel een ethiek en levenswijze tussen de lijnen door kunnen lezen. Voor zover we de zijnsvraag stellen, zijn de **2 bestaansmodi** (eigenlijke en oneigenlijk) evenveel van belang voor ons. We moeten alle bestaansvormen van de mens onderzoeken. Want de gehele mens is ontologie, dus hoe beter je de bestaanswijze van Erzijn kan analyseren hoe betere de toegang tot Zijn. Daarom zo veel pagina´s aan analyses van verschillende bestaanswijze:

“Het zijnde dat we moeten analyseren zijn we telkens zelf. Het zijn van dit zijnde is telkens *het mijne*. In z’n zijn verhoudt dit zijnde zichzelf tot z’n zijn. Als het zijnde van dit zijn is het aan z’n eigen zijn overgeleverd. Het is het *zijn* waar het dit zijnde telkens zelf om gaat.” (ZT66)

“Het zijn *waarom* het dit zijnde in z’n zijn gaat, is telkens het mijne.” (ZT66)

We zijn er aan overgeleverd. Voor zo lang je bestaat ben je vast aan het Zijn of aan het zijnde. Je bent deel van een stroom van bestaan, en dat is je eigen bestaan.

Heel belangrijk: het is het zijn waar het dit zijnde telkens zelf om gaat. Iets in het bestaan zijnde erzijn is er altijd op gericht op te zijn: **De grote zorg van Erzijn is om te zijn.** Om-te-Zijn behoort daarom tot mij, want het is mijn **zorg.** In mijn bestaan gaat het om te bestaan, het gaat om ‘om te zijn’. Voor de rest moeten we een analyse maken, van deze zijnde voor wie het in zijn zijn om het Zijn gaat: Hg noemt dit een **analytica van de wezenskenmerken**: wezenskenmerken = **existentiale** (het is ook een existentiale analyse, want hij bestudeerd de existentie van Erzijn). De existentie is dat wat alleen behoort tot een zijnde die kan beantwoorden op de vraag: **wie**, wie is Erzijn? Wie: wat zijn de wezenskenmerken van de existentie van Erzijn.

Men kan zich ook in de stijl van een oudere ontologie interesseren in de existentie van een ander zijnde dan het Erzijn of zijnde (de dingen) in het algemeen: dan bestuderen we categorieën: die zijn anders dan Erzijn, die existeren niet, planten en dieren existeren niet, die zijn **voorhanden**. De studie van categorieën van zijnde is een manier om te vragen: **wat** bestaat, niet wie maar wat.

Je doet vaak gewoon maar, zoals bv een student dat doet, je kan niet alles speciaal gaan beleven, uniek zijn. We komen straks nog terug op iets dat heel speciaal is voor jouw: je eigen dood: maakt niet uit hoe je hebt geleefd: sterven is dat wat louter van jouw is, niemand kan dat in jouw plaats doen: de meest radicale vorm van **eigenlijkheid** (is niet een soort kunstwerk maken bv) het gaat gewoon om iets dat je hebt opgenomen dat niemand in jouw plaats kan doen. Oneigenlijkheid is doen wat uitruilbaar is: ik zeg wat ik denk dat mensen willen horen, praat zonder denken gewoon om stilte te doorbreken, ik doe wat ik denk dat verwacht wordt etc… We komen hier nog op terug

(§12) Nu gaan we in op **de verschillende bestaansmodi (existentialiën)** van Erzijn: De belangrijkste wezenskenmerken van Erzijn.

## Erzijn IS in-de-wereld

In-de-wereld-zijn: cruciaal in de fenomenologie (bv wereld bij MP). Wat doet Hg met de wereld? Lijkt vanzelfsprekend. Wat bedoeld Hg hier niet mee: ‘Er is hier een leslokaal met 43 mensen aan de binnenkant’, het is niet binnen een object zijn binnen een ander object. Om te kunnen zijn, in de wereld zijn, moet men dingen kunnen tegenkomen, ontmoeten: dat is iets anders dan in een ruimte tegen iets te stoten. De verhouding tussen jouw en jouw pen is niet gewoon die van 2 objecten die radicaal nabij elkaar zijn (ook, maar niet zo interessant voor ons).

Belangrijker is dat je je pen ontmoet, dat je er vertrouwd mee bent, met zoiets als een pen. Alleen maar een wezen, een zijnde dat existeert kan dingen op deze manier tegenkomen: **vertrouwd zijn met dingen.** Enkel dit zijnde kan bij de dingen zijn. 2 biljartballen zijn ‘bij elkaar’ maar niet bij elkaar zoals jij bij iets kan zijn zoals ‘ik ben bij mijn vriend’. Dit **‘bij-zijn’** is al dichter bij wat Hg bedoeld met ‘in de wereld zijn’. = Bij dingen zijn. Maar opgelet: later zal hij de propositie ook op een andere manier gebruiken.

Hg spreekt ook over deze vertrouwdheid met de dingen als een bezorgdheid voor dingen. Zorg voor dingen en niet voor mensen noemt hij **bezorgdheid**. Erzijn is een zijnde dat voortdurend zorg neemt voor dingen. (Dat geldt ook voor de deficiënte modi (afzien van, nalaten … zien we niet verder: deficiënte modi van zorg nemen voor iets). We weten nog niet precies wat **‘in-zijn’** is, maar we weten dat het een dimensie is van Erzijn. Een stoel is niet ‘in een leslokaal’, het is zo geen attribuut van Erzijn waarvan Erzijn afstand kan doen. In-zijn is deel van het bestaan van Erzijn. Het is nodig om te begrijpen wat in-zijn is, om ‘in-de-wereld-zijn’ te begrijpen.

Paragraaf §14:

We moeten, voor dat we de andere existentiale bekijken, weten wat **‘de wereld’** is om ‘in-de-wereld-zijn’ beter te begrijpen. De wereld is niet de som van de dingen, ook niet de planeet aarde. Het is een ‘ruimte’ die het Erzijn omringt op een manier de we beschrijven als: **wereldlijkheid**: de karakteristiek van wereld-zijn is iets dat **behoort tot het zijn van Erzijn**. Men zou kunnen zeggen dat wereld ook van dezelfde ontologische aard is als Erzijn: het is geen object dat voorhande is, ook geen zijn als om-te-zijn: het is zoiets als Erzijn (*dasein-met-tich*). **De wereld is een kenmerk van Erzijn** om het heel eenvoudig te zeggen: Ik vind toegang tot de wereld, die deel uitmaakt van mijn eigen existentie, door te kijken naar wat de relaties zijn tussen mij en de omringende wereld (*Umwelt*). Ik moet kijken naar wat de feitelijkheden zijn van mijn existentie: facticiteiten van mijn existentie.

“De feitelijkheid van het factum erzijn, als welke elk erzijn telkenmale is, noemen we zijn ***facticiteit*.**” (ZT83)

“Wereldlijkheid’ is een ontologisch begrip en doelt op de structuur van een constitutief moment van het in-de-wereld-zijn. Maar dit kennen we als existentiale bepaling van het erzijn.” (ZT93)

Nu gaan we dichter kijken naar **wat de wereld betekend** door het thema van **bezorgen** terug op te nemen: (§15)

Onthoud dat Erzijn voortdurend zijn wereld begrijpt, begrijpt om te zijn, maar dat betekend dat Erzijn voortdurend met dingen vertrouwd is (= begrijpen zelfs al is dat niet expliciet of gethematiseerd). Bv: je pen, dat is iets waarmee je vertrouwd bent, niet omdat je de exacte definitie van een pen hebt gememoriseerd, maar je weten hoe het is om te schrijven, **vertrouwdheid is iets praktisch**: jouw praktische verhouding met de pen, is wat je ontmoeten met de pen behelst. Je ontmoeting met de pen is praktisch door te schrijven. Dingen die we weten wat ze zijn door de praktijk noemen we: ***pragmata*** (Grieks: ding, zelfde stam als praktijk) of in het Germaans: **een tuig**: de pragma waarmee je naar de les bent gekomen zijn een schrijftuig, meettuig.. etc. Tuig is een pragmata. Alle tuigen zijn werktuigen: we gebruiken ze voor allerhande dingen en we kennen ze als tuigen: ze zijn om te gebruiken. **Een tuig is nooit op zichzelf een tuig**. Bv je weet in abstractie wat een pen is, maar je kent je pen als schrijftuig enkel omdat je weet wat een papier is, en wat een tafel is: dit zijn ook schrijftuigen, pragmata voor schrijven, maar op een andere manier. Eigenlijk weet je maar wat je pen is, voor zover die deel uitmaakt van een **tuig-geheel**. Probeer te schrijven zonder papier of tafel: onmogelijk. Een tuig is een ding: **om-te**: om iets mee te doen, een pragma, en die verwijst altijd naar andere tuigen: dingen die ook dienen om-te. Zo verwijzen pragmata altijd naar elkaar. **Een tuig heeft ook zijn eigen zijnsaard: niet Erzijn maar** **Terhandenheid**: want je gebruikt dat met je handen, op zo een manier dat je dat kent door te gebruiken. Een van de bekendste delen van ZT is zijn demonstratie hiervan:

Wat is een hamer?: je kent dat niet door zijn definitie maar omdat je het kent door het te gebruiken. Het is een slaan-tuig. Je kent het van spijkers in te slaan, van te hameren. Je weet van te hameren wanneer je dat zo goed doet, er zo vertrouwd mee bent, dat je de hamer **vergeet**: die is er niet meer, de hamer verdwijnt: je ziet je hamer enkel nog maar als een tuig. Het gaat hier om een andere vorm van zien: **omzichtigheid**: niet thematiseren, het is alleen de manier van zien waar een pragma onzichtbaar wordt, waar het zich terugtrekt uit de normale visie omdat je er zo vertrouwd mee bent. De eerste keer dat je een hamer ziet zie je de hamer, maar als je er jaar in en uit mee werkt, zie je dat niet meer, het wordt een verlengde van je lichaam: het trekt zich terug wegens de vertrouwdheid, het trekt zich terug in een bredere tuig-samenhang. Want er is geen hamer zonder een spijker. Zo verwijst de hamer naar ander gereedschap, naar andere middelen, materialen, een werkkamer en mogelijk mensen met wie je werkt, misschien ook de natuur, het weer etc..

We zijn begonnen bij een eenvoudig verschijnsel: mensen stoten niet zomaar op objecten maar zijn er mee vertrouwd: zijn vertrouwd met de wereld. Je beseft dat jij als Erzijn voortdurend omringd bent met dingen waar je vertrouwd mee bent: douchen, computer, keuken: je weet waar alles is: de zeep, de kraan: je weet hoe alles is, vertrouwdheid berust op dit soort omzichtigheid: manier van zien van de dingen die zich hebben teruggetrokken van een thematiserend zicht. Ze kunnen zich enkel terugtrekken omdat we vertrouwd zijn door ons bezorgen voor een tuig-geheel.

We zien filmpje: vrouw die hout bewerkt, kijkt niet naar objecten zoals wij kijken want is omringt door tuigen, het is haar werk: ze is bezig te werken: tafel, vijl, hout, van het ene gereedschap naar het andere: zie hoe verschillende vormen van gereedschap op elkaar betrokken zijn: het tafelblad verondersteld de poten en andersom. Ze luistert naar het hout van de viool om te zien of de afmetingen juist zijn: dat kan enkel door vertrouwdheid met hoe dat moet klinken op dat moment. Bij Hg wordt het lichaam niet echt aangehaald maar je moet natuurlijk vertrouwd zijn door middel van je lichaam.

Vanuit een werkelijke ervaring vanuit de alledaagse leefwereld kan je een deel van de conceptuele bouwblokken van deze filosofie vinden: belangrijke dingen in F waarover het gaat zijn dingen waarmee we vertrouwd zijn: we beginnen niet in abstracte boeken, maar in een wereld waarmee we vertrouwd zijn, die we kennen. (Zo ‘kennen’ we de dingen).

We gaan voort met §16: het wordt duidelijk waarom we het zo over tuigen hadden:

Er is natuurlijk iets dat we niet hebben vermeld: dat we een heel ideale situatie zien tussen Erzijn en tuigen, maakt niet uit dat we een interesse hebben maar de vorm van vertrouwdheid, en wat het betekend dat we vertrouwen vinden in een hoedanigheid als **terhande:** teruggetrokken verwijzigsgeheel van tuigen. Een tuig kan ook ongebruikt of onbruikbaar zijn. Bv Een gereedschap dat op een punt niet wordt gebruikt. Door dat terug te gebruiken voeg ik dat terug in het geheel: en dan trekt het tuig zich terug in het tuig-geheel. We hebben het tot nu toe over de beste omstandigheden waarin dit gebeurd.

Maar nu gebeurd het op een dag dat ik een splinter in mijn hand krijg door het hout, of de kop van de hamer gaat los: iets begint mij te storen, ik kan niet gewoon voortgaan met mijn vertrouwd hameren. Ik kan niet gewoon omzichtig van mijn hamer bewustzijn, de hamer komt terug van het zijn: teruggetrokkenheid naar mij en het dringt zich aan mij op. Wat tot noch toe terhande was wordt daardoor **voorhande**: **wat ongethematiseerd door omzichtigheid toegankelijk was wordt nu weer gethematiseerd**. Een onbruikbaar tuig is een tuig dat weerstand biedt tegen zijn praktische invoeging in een tuig-geheel.

“Een tuig is onbruikbaar, dat betekent: de constitutieve verwijzing van het om-te naar een daartoe is verstoord. […] bij een *verstoring van de verwijzing* – in het onbruikbaar zijn voor… wordt de verwijzing expliciet.” (ZT106)

Wat betekent dit? Wanneer ik mijn hamer op zo een manier gebruik dat ik heel vertrouwd ben met de hamer, dan trekt de hamer zich terug in een verwijzingsgeheel waar ik eigenlijk niet bewust van ben, wanneer mijn hamer niet meer werkt dan wordt ik ineens bewust van datgene dat er altijd al was: zo een verhouding van verwijzing.[[3]](#footnote-3) Nu kunnen we terugkijken naar het begrip wereld

**De wereld** is dat van waaruit mijn hamer weer tevoorschijn komt in zijn onbruikbaarheid. De verwijzing wordt expliciet op de moment dat een natuurlijke, spontane gebruiksverhouding afbreekt.

We zien een niet klassiek voorbeeld: Filmpje over formule 1: moment van bandenwissel gebeurd zo snel dat de mensen erg geoefend zijn in het automatisch zo snel mogelijk vervangen van de banden. Zo gebeurd dat ook heel vaak maar niet altijd. In het tweede filmpje is het instrument om de auto op te heffen kapot: ineens moet hij ernaar kijken, het tuig wordt expliciet gethematiseerd en wordt teruggetrokken uit de vanzelfsprekendheid. Hij heeft iets van zijn begrepen: hij heeft begrepen dat het tuig niet werkt, dat het behoort tot een geheel van verwijzingen, hij heeft dat **verstaan**. We spreken niet van abstracte begrippen, ze hebben alles te doen met onze alledaagse wereld.

Opdringerigheid bij Hg om de sleutelrol van de **verwijzingen tussen dingen** te illustreren, als je begrijpt wat dit verwijzingsgeheel betekent, dan kan je begrijpen dat zo een wereld bestaat. In een wereld zijn : betekend om niet alleen omring te zijn door de omgeving (Umwelt) maar om zich te bevinden in geheel van verwijzingen, die ook van een andere aard zijn.

Hg als antropoloog: andere verhoudingen, als ontoloog, andere verwijzingen. Bv Levinas vond het in zijn ontologische beschrijving noodzakelijk om te spreken over ‘genieten’: als ik eet, dat zijn niet gewoon tuigen, eten is geen instrumentele verhouding, ik geniet van het brood, het brood is geen eet-tuig. Dus niet alle verhoudingen kunnen worden gereduceerd tot deze instrumentele verhouding, wat wel is, is dat als je een toegang zoekt tot het ‘in-de-wereld zijn’ dan kan je dat met Hg wel goed begrijpen.

“In-de-wereld-zijn betekent volgens de interpretatie tot dusverre: het niet thematisch, omzichtig opgaan in de voor de terhandenheid van het tuiggeheel constitutieve verwijzingen. Het bezorgen is telkens al, zoals het is, op basis van een vertrouwdheid met de wereld.” (ZT 108)

Zie de verschillende concepten die we net hebben gezien. Thematiseren: iets anders dan omzichtig met iets omgaan. Wanneer je je tuigen thematiseert dan worden ze weer voorhande, dan zijn ze teruggesprongen uit hun betekenis-samenhang. Het bezorgen is telkens al zoals het is o.b.v. je vertrouwdheid met de wereld.

“Wereld is bij alles wat ons tegemoet treed altijd al bij voorbaat ontdekt, zij het niet als thema. Maar in bepaalde wijzen van omgang binnen de omringende wereld kan zij ook oplichten. Wereld is datgene van waaruit het terhandene terhand is.” (ZT116)

§18: Ontwikkelt verder wat we net hebben gezien. Een tuig is een terhandene die verwijzingen hebben, en deze verwijzingen noemt Hg ook *bewantnis (?)* **(beloop)**: term is verwarrend. Belangrijk is wel dat wanneer we spreken over pragmata dat ze een heel specifiek zijnskarakter hebben: terhandenheid: ze zijn bestemd voor iets om-te, houden verband met iets (dat is wat beloop betekend). Ze dienen tot iets en ze worden gebruikt omwille van iets. Maar dit geheel van verwijzingen gaat de enkele verhouding tot een tuig vooraf. Logisch want stel je voor dat de vioolmaakster een nieuw tuig koopt, dan krijgt dat een plaats op haar werkplaats binnen het tuiggeheel. Je zou je kunnen voorstellen dat ze op een dag de eerste tuigen kocht, en dat klopt, maar toen moesten de tuigen nog een plaats krijgen terwijl zij zich vertrouwd maakte met de praktijk van de werkkamer.[[4]](#footnote-4) We leven altijd zo in een geheel van dingen die dienen om, om-te: een geheel dat de dingen voorafgaat, dan komen er dingen geleidelijk aan bij. Dat is iets dat dicht staat bij de denkwijze van het pragmatisme: belang van te denken over menselijke dingen als praktisch, de continuïteit en het breken van het praktisch systeem zijn allemaal instructief. Filosofen spreken soms van Hg als pragmatist: denkt over geheel van relaties van de dingen waarmee we vertrouwd zijn. Dat waarvoor dingen worden gebruikt: de tuig-heid, hagen af van ons gebruikt.

Maar we denken toch dat daarvoor dingen dienen: de hamer om te kloppen. Maar stel dat je nooit een hamer hebt gezien en plots een hamer krijgt, en toevallig slaagt je de keukendeur dicht: je kan de hamer ook anders gebruiken, je gebruikt het om de deur open te houden, dan is de hamer geen slaan-tuig maar een deur-openhouden-tuig. Je bent vertrouwd met objecten niet in eerste plaats volgens wat de traditie of uitvinder in gedachten had, maar door de manier waarop je ze gebruikt. Natuurlijk speelt wat je aangeleerd wordt een rol, maar uiteindelijk hangt de praktische betekenis van de dingen af van dat wat we ermee doen. **Dat ‘omwille’ waarvan we de dingen gebruiken is ons eigen Erzijn.**

“Maar het ‘omwille’ betreft altijd het zijn van het *erzijn* dat het in z’n zijn naar zijn aard *om* dit zijn zelf gaat.” (ZT118)

Het gaat een mijnzijn om mijn zijn en mijn gebruik van de tuigen zijn gewoon ingevoegd in de zorg om mijn eigen zijn. Dingen zijn niet zomaar tuigen, ze krijgen het tuig-karakter doordat ze worden **ingevoegd in mijn eigen bestaan**,[[5]](#footnote-5) existentie die voor mij op het spel staat. Zo krijgen deze objecten een beduidenis voor mij, een betekenis voor mij.

Door mijn vertrouwdheid met de dingen krijgen ze ene beduidenheid, worden zo **ontsloten**, zoals een boek dat wordt opengedaan en uiteindelijk begrijp ik er iets van. Een hamer is niet zomaar ontsloten. We weten allemaal hoe je een boek openslaat, zo doe je dat, en je begint te lezen en zo ontsluit je de inhoud van het boek voor je zelf. Je kan dat ook met een hamer en een viool doen, maar dat doe je door ze te gebruiken, je ontsluit ze. Een ander woord voor ontsluiten is **verstaan**.

## Bevindelijkheid

We gaan verder in op verstaan: Belangrijk omdat we onze oorspronkelijke vraag nog niet zijn vergeten: wat het betekend om-te-zijn 🡪 Kunnen we enkel vinden in een toneel, de scene waar de betekenis van om-te-zijn wordt opgevoerd en dat is Dasein: Erzijn. We zagen een aantal karakteristieken (existentiale) van Erzijn: Altijd-het-mijne, In-de-wereld-zijn.. En nu kijken we naar een volgende: bevindelijkheid.

§29: Hg was niet bang voor eenvoudige dingen, hij had een heel sterke interesse en een goede aandacht voor wat voor de hand liggend leek. Bv hij was ervan bewust dat we ons altijd op een manier in de wereld bevinden: we hebbe **een stemming** (gelukkiger, depressiever etc..) = ***Bevindlichkei*t**: ontologische categorie, ontische wkh waarop deze ontologische categorie is gebaseerd is de stemming: hoe je je voelt. Het gebeurd ook soms dat je geen duidelijke stemming voelt: middelmatige ervaring van geborgen, normaal etc.. Is interessant omdat dat 1 van de primordiale manieren is waarop Erzijn zichzelf in de wereld begrijpt: de stemming openbaart hoe het met iemand is en gaat, hoe het met iemand is brengt het gestemd zijn, het zijn in zijn Er. Hg zoekt het woord Erzijn: manier waarop je ER bent: de stemming, in de eerste plaats. Hoe wordt je bewust van je Er, dat is door je stemming. Bewust worden: is niet iets dat altijd gebeurd, je kan het wel beschrijven als iemand het vraagt (hoe gaat het met je?): dan thematiseer je het. Maar meestal is dat zo een vage bewustzijnsachtergrond, je bent dat, niet enkel mentaal, maar bent het, alsof je omgeven wordt door iets dat eerst toegankelijk is op de meest algemene manier door een stemming, je bent er of zoals Hg zegt: **je bent geworpen in een wereld**.

Toen ik je vroeg wat je stemming was, vond je dat die stemming er al was, je was te laat, u onderzoek is te laat, je stemming ging er aan vooraf, die medieerde al reeds je relatie tot de wereld. Ja, de geworpenheid zegt iets van te laat komen, iets gaat me vooraf: het zegt ook iets anders: het karakter van erzijn, van mijn zijn.

“De stemming openbaart ‘hoe het met iemand is en gaat’. In dit ‘hoe het met iemand is’ brengt het gestemd-zijn het zijn in zijn ‘er’.” (ZT179)

Het is alsof ik er bewust van wordt dat er iets op mij opgelegd was: ik ben er in geworpen, het is me opgelegd als iets dat ik moet doen. Dat is nog een andere manier om te zeggen dat het in mijn zijn om het zijn gaat, mijn zijn is voor mij een zorg. Dat werd nu vanuit een ander perspectief gezegd: vanuit het perspectief dat ik me altijd al reeds in deze taak bevond, ‘ik ben overgeleverd’. De stemming, of ontologisch: de bevindelijkheid, maakt iets voor me open, ontsluit iets voor mij: dat is het geheel van mijn wereld. Je kan zeggen dat de vioolmaakster zich vind in haar werkkamer, maar ze bevind zich onmiddellijk gelukkig of gestresseerd: dat zo haar algemene ervaring van in-de-wereld-zijn reflecteert: niet enkel toegespitst op haar praktijk als vakvrouw, maar haar bestaan als geheel zoals zij zich daar bevindt. Ze hoeft niet te werken **maar ze moet wel zijn**, we zijn overgeleverd aan ons eigen zijn.

“*Existentiaal gezien ligt er in de bevindlijkheid een ontsluitend aangewezen-zijn op wereld, van waaruit iets wat ons ‘aangaat’ tegemoet kan treden*.” (ZT183)

Belangrijk: mijn stemming is al reeds een manier waarop ik op de wereld ben gericht: gaat beide kanten: ook hoe de wereld zich aan mij ontsluit. Hg was dus de hele tijd al aan het werken aan een ander begrip van **intentionaliteit**: ik ben intentioneel gericht op de hamer, door omzichtigheid, door te hameren, ik ben gericht op het geheel van mijn wereld door een omzichtige gewaarwording van een tuig-geheel of door mijn stemming. Ik ben voortdurend intentioneel op mijn wereld betrokken, maar nu op een manier die niet gewoon kan worden gereduceerd tot wat er in mijn hersenen gebeurd. (Dat is ook niet geheel zo voor Hs, maar die denkt veel meer na over een subject. Hg denkt niet over een subject maar over Erzijn).[[6]](#footnote-6)

**Vraag les:** Is er een verschil tussen mijn wereld en de wereld? Vanuit dit perspectief van een analytica van een existentie van erzijn: er is niet zoiets als een wereld, enkel mijn wereld. Sterven is het einde van mijn wereld of de wereld: maar enkel van 1 wereld. Er is een stuk in ZT waar Hg de relatie tussen Dasein en andere Dasein ontwikkelt (***Mitsein***). Voor veel Heideggerianen is *Mitsein* een teleurstelling, hij noemt het een ***Mitwelt***: een wereld waartoe wij gezamenlijk toegang vinden. Dat is het dichtste wat Hg bij ‘de wereld’ zal komen in ZT.

De stemming, *bevindlichkeit* is de eerste ontsluiting van onze wkh, onze wereld. Betekend dat als je wil nadenken over Erzijn als de zijnde die Zijn verstaat. Dan moet je iets kunnen zeggen over bevindelijkheid.

“De bevindelijkheid is *één* van de existentiale structuren waarin het zijn van het ‘er’ zich handhaaft. Een gelijkoorspronkelijk constitutief kenmerk van dit zijn is het *verstaan*. Bevindelijkheid gaat telkens met verstaan gepaard, zelfs al wordt het erdoor onderdrukt. Verstaan is altijd gestemd verstaan.” (ZT189)

## Erzijn is een geworpen ontwerp

Nu gaan we wel direct verder naar het concept **verstaan**:

We zeiden tot nu: in de stemming ontdekken we dat we geworpen zijn: we bevinden ons er nu eenmaal in, zegt iets over het lastkarakter van zijn. Alsof zijn voor mij een taak is, ik moet het zijn.

Geworpenheid zegt ook iets anders: ‘worp’: Hg gebruikt dit in het woord ontwerpen. ‘Werpen’: denk erover als gooien. Hg interesseert zich in Erzijn omdat het temporeel is (zie supra), het is een zijnde dat wordt gekenmerkt door om-te-zijn, dat is een tijdelijkheid, dat is als een gooien van iets: gelijk een steen dat je gooit en door de lucht vliegt, zoiets is Erzijn. Erzijn is een zijnde dat zo bestaat dat wanneer het over zichzelf denkt, hij ervan bewust wordt dat hij al gegooid is, geworpen: al reeds een projectiel in de tijd, en voortdurend nog al vliegend door de tijd ontwerpt. Je moet de wortel werp begrijpen als een verwijzing naar de tijd: **Erzijn is een geworpen ontwerp**.

Waarom **ontwerp**? Ik ben iets dat mij bewust wordt, niet mentaal, maar affectief in mijn stemming als geworpen, en zo reeds op pad naar iets dat ik nog niet ben. Men zou kunnen zeggen dat de verhouding tussen geworpen en ontwerp is zoals verleden en toekomst: klopt ook niet helemaal. Geworpen is verleden in de zin van: ik bevind mezelf altijd al reeds er. Zo zal ik mezelf ook altijd bevinden als het reeds nog aan het verwerkelijken van mogelijkheden. Erzijn is iets dat is, maar is betekend voor Erzijn altijd nog iets meer dan zijn: dat meer is het kunnen-zijn. Ik kan nog meer zijn, anders zijn dan dat wat nu is. Bv ik kan gewoon nog langer existeren, dat betekend ik ben tijdelijk. Maar om te zeggen **kunnen zijn is deel van Erzijn**: wilt zeggen dat er altijd iets meer is: bestaat in de vorm van modaal werkwoord, kunnen zijn: de modaliteit van de toekomst. Mijn toekomst is alleen maar iets werkelijk in de modaliteit van kunnen zijn.[[7]](#footnote-7)

“De mogelijkheid als existentiaal daarentegen is de meest oorspronkelijke en ultieme positieve ontologische bepaaldheid van het erzijn” (ZT191)

Citaat is wel waar maar de mogelijkheid is een mogelijkheid van mijn bestaan: Hg noemt dit een **verstaansmogelijkheid** (In het Duits heeft ‘verstaan’ ook de connotatie van: ‘het kan’, zoals ‘savoir’, ‘ik kan dat doen’, en ik weet). Iedere vorm van bestaan is als het ware gespannen tussen een geworpenheid en een ontwerp: dat wat geworpen is wordt ontdaan van nieuwe mogelijkheden. Verstaan betekend dan: hoe ik als het ware ben uitgestrekt naar nieuwe mogelijkheden. Hier gebeurd iets heel boeiends: Hg zou de traditie kunnen volgen: er zijn 3 tijdsmodi (verleden, heden en toekomst) en er zijn verschillende zijnsmodi waarin ik meer ben gericht op het verleden, het heden of de toekomst. Hg doet dit, maar hij doet ook veel meer dan dat. De hele tijdsgewaarwording tevens de tijdelijke existentie van Erzijn is nu heel duidelijk **radicaal afgestemd op de toekomst**. Zelfs de meest radicale ervaring van mijn verleden: geworpen-zijn, is reeds geworpen naar een toekomst, ik ben geworpen naar nieuwe mogelijkheden. Ook mijn geworpenheid is reeds een manier van verstaan. Wanneer ik me lui, tam of opgewonden voel dan ontsluit dat voor mij het geheel van mijn wereld maar dat is ook al reeds mijn eerste begrip of verstaan van mijn existentie. En als verstaan stemt dat af op, is geworpen naar, een openstellen van wat ik ben: dat betekend ontwerpen. Het is dus heel belangrijk om te zien dat de geworpenheid en het ontwerp op elkaar betrokken zijn en als geheel beschrijven ze hoe we ons op de wereld en onszelf als Erzijn relateren, en beschrijft dat ook onze tijdelijkheid. We kunnen niets begrijpen van geworpenheid of ontwerp als we niet begrijpen dat wij, Erzijn, in een wereld zijn, we kunnen niet begrijpen wat dat betekend als we niet onthouden dat het zijn, om te zijn altijd het mijne is, dat om-te-zijn mij aangaat. Hg analyseerde 2 vormen van stemmen in aanzienlijk detail: vrees en angst: we gaan hier niet veel verder op in maar als je dit wil weten zie §40 en 41:

Het in zijn zijn voor Erzijn gaat om zijn eigen zijn. En weten dat als geprojecteerde existentie, geworpen ontwerp, we als Erzijn altijd afgestemd zijn op andere zijnsmogelijkheden. Zich projecteren in een toekomst: opgewonden, vrees, anticipatie: zijn allemaal manieren van onze zijnsmogelijkheden te verstaan, een manier om zichzelf reeds te projecteren tot dat wat wij nog niet zijn: **‘zichzelf vooruit-zijn’.** Vrees is een manier waarop je jezelf vooruit kan zijn, een vorm van stemming Bv je doet de deur open en er staat een leeuw in de tuin: je voelt vrees, dat is je stemming, maar wat ontologisch met je gebeurd is dat je je zelf vooruit bent, je beeld je in hoe de leeuw je eet. De vrees is jezelf vooruit. Angst doet iets soortgelijk, maar terwijl vrees een object heeft, heeft angst geen object. Ik voel zoiets als een toekomst dat me verontrust maar ik weet niet wat het is, angst is een stemming van dat wat ik nog niet ben en dat mij verontrust. Als iemand vraagt: wat was dat nu je angst?: ja dat was niets… Hg interpreteert dit als niet een ding, een angst relateer je niet tot een ding (bij de vrees wel: bv de leeuw), maar het niet een ding is: om te zijn. Een angst relateert jezelf tot een eigen zijn, je begrijpt dat er iets op het spel staat, je wordt gewaar van het feit dat het in je zijn om het zijn gaat.

“angstig zijn is als bevindelijkheid een wijze van in-de-wereld-zijn; het waarvoor van de angst is het geworpen in-de-wereld; het waarom van de angst is het in-de-wereld-kunnen-zijn’.” (ZT248)

Elders zegt hij dat: ‘ik wordt zo bewust van het feit dat ik ten dode ben, dat ik weet dat ik afgestemd bent op een zijnsmodus, namelijk, die van sterven’, een zijnsmogelijkheid. Dat betekend het eind van mijn zijn en dat maakt mij angstig, maar wanneer ik begin bewust te worden van mezelf als Erzijn in zijn hoedanigheid, als gericht op een toekomst dat op het spel staat, dan reflecteert dat een andere attitude jegens mijn eigen bestaan: namelijk **zorg**. In de angst wordt ik van mezelf bewust als zijnde, ik kan ook denken aan mijn dood, als het ware mijn dood vooruit leven, en weten dat wat ik nu ben tot een einde komt, dan weet ik dat ik zorg moet dragen voor datgene dat ik nu ben. Ik draag zorg voor mijn eigen in-de-wereld-zijn. De zorg is voor Hg een extreem belangrijk begrip omdat dat het geheel van de existentialiën is: alle dimensies van mijn existentie komen te samen in zorg: de zorg voor in-de-wereld-zijn is het geheel, dat sluit een mijn-bezorgen voor dingen, mijn relatie voor dingen in de wereld, mijn voorzorg voor anderen (hebben we niet gezien), vervallen (andere: gevangen zijn in de prezins?, deficiënte modus van zorg). Zorg is dat wat overkoepelend typerend is van de existentie van erzijn, het is een globale eigenschap van Erzijn, Erzijn is zorgen omdat Erzijn een zijnde is in wiens zijn het om zijn eigen zijn gaat. Omdat ik voor mezelf en mijn eigen in-de-wereld-zijn zorg, zorg ik voor andere, heb ik een bezorgen voor en met dingen die ik gebruik omwille van bepaalde dingen. Zonder zorg is er geen wereld.

Tot nu: inleiding tot ZT, we zien niet wat Zijn precies is want dat vind je niet in het boek. Maar we hebben nu een hoop begrippen gezien en hun onderlinge relaties om in het taal- en denkspel van Hg te kunnen komen. We leren Hg kennen als iemand die een enorme belangstelling heeft voor de kleine dingen, zelfs al wordt alles geprojecteerd op een doek van de ontologie. Hij wil uiteindelijk een bijdrage maken aan de ontologie, maar onderweg leert hij ons op een nieuwe manier denken over het om-te zijn, hij leert ons opnieuw denken over een zijnde, omslachtig: zijnde bestaat gewoon door te bestaan, te zijn: vertrouwd met wereld, verhoudt zich tot de dingen, waar hij zorg draagt voor andere, die in de wereld is en uiteindelijk zorg draagt voor een wereld en zichzelf waarin hij geworpen is, en waarin hij zich voortdurend als existerende ontwerpt. Ga naar de bib en lees auteurs die spreken over Hg, het begrijpen komt wel langzaam vanzelf.

# Phenomenology: A geo-historical overview.

**[Emanuele Caminada]**

We zien iets meer over het Husserl Archief met een internationaal perspectief. Het gaat niet over een inhoud van de fenomenologie maar eerder een geo-historisch perspectief.

HIW belangrijk: door Joris Heleputte georganiseerd, daarnaast het Husserl archief, de Edmund Husserl kamer: er is de Husserl bibliotheek, op de marges van de bladzijden staan nog zijn eigen notities 🡪 die zijn zeer belangrijk voor hedendaags onderzoek. Ook zijn bureau staat in de bibliotheek.

Wanneer we spreken over Europese filosofie zien we in traditionele zin de tegenstelling tussen Angelsaksische en continentale filosofie: werd zo genoemd door analytische filosofen: ze noemen het continentaal alsof het geen echte filosofie is. Zie de politieke achtergrond achter hoe stromingen zich verspreiden. Raad boek aan: *“the cultural politics of analytic philosophy”*: toont hoe tussen generaties vanaf WOI tot jaren 60 het zelfbegrip van Britse filosofen een revolutie kon ontketenen als een vorm van liberale revolutie: alle vormen van wat zij als obscurantisme beschouwden uit de filosofie weren, zien ze als deel van hun liberale strijd tegen het fascisme.

Ook andere perspectieve mogelijk: vanuit het zelfbegrip van diegene die de definitie van continentale filosofie accepteerden. Bv Bernard Waldenfels. Zie slide, hij definieert continentale filosofie, demarqueert het tot auteurs als Hg, Hs, Lv, Deleuze, Frankfurt school etc..

We zien zo een complexere oorsprong van de fenomenologie. Elmar Holenstein (zie map) probeert de evolutie van de mensheid in kaart te brengen samen met die van de filosofie, hoe gedachten zich verspreiden over continenten. Mit-Europa als centrum van de filosofische discussies in de 17e en 18e E: het gaat hier voornamelijk om Hs. 🡪 We zien Leuven als een zeer belangrijk punt: 1938, een student wou phD schrijven over Hs (die een paar maanden eerder gestorven was): wou zijn onbezochte archieven raadplegen (vroeg dat aan de vrouw van Hs) en dacht dat misschien het HIW wat dingen kon publiceren, hij was er van bewust dat Hs van joodse afkomst was, en dat het daarom problematisch was in Duitsland. Hij ging naar Freiburg, en was verbaasd over het grote aantal ongepubliceerde manuscripten: hij overtuigde Hs´s vrouw dat de manuscripten gepubliceerd konden worden. WOII staat om de hoek, de vrouw was bang dat Frankrijk Freiburg zou binnen vallen. Ze was zo wanhopig om de manuscripten te redden dat ze het voorstel van deze 27 jarige franciscaanse monnik accepteerde. Hij nam 4 valiezen mee vol manuscripten, wou ze eerst in Zwitserland binnensmokkelen, maar dat lukte niet. Hij ging dan naar de Belgische ambassade van Berlijn. Zij hebben de overdracht geregeld naar Brussel. Dan heeft Van Breda (phd student) de manuscripten naar Leuven gebracht. Zijn bibliotheek werd verkocht aan het HIW om de familie te helpen tot in de VS te geraken. Dat lukte niet, dus Van Breda liet de zus bij hem blijven. Sommige delen gingen mee naar de VS gaan, de container is gebombardeerd en er zijn maar delen overgebleven.

Toen België onder bezetting was, heeft Van Breda de manuscripten opnieuw verdeeld over het landbouwgebied rond Leuven. Want de bibliotheek zou bijna zeker gebombardeerd worden (gebeurde ook: ramen werden zo warm dat alle boeken gecarboniseerd werden). Dat is succesvol genoeg. Ze wouden een transcriptie maken van de manuscripten, maar werden gevangen genomen in Frankrijk.

Voor de oorlog werd het archief gefundeerd in het HIW. Ze wilden niet echt meegaan in Husserl archief, omdat het risico te groot was dat er iets gebeurde. Maar van Breda slaagde erin andere professoren te overtuigen die een vzw oprichten.

Merleau-Ponty kwam in 1938 naar het instituut. Veel anecdotes over hoe de editie begon van Hs. 13 volumes van de Husserliana werden gepubliceerd mede dankzij de UNESCO: financierde de eerste jaren van de publicatie van deze werken. In de eerste jaren was van Breda capabel om deze financiering te regelen. Dit gaf het Hs archief niet enkel geld maar prestige en autoriteit: het archief dat Hs fenomenologie terug uitgaf na de diaspora. Van Breda kon 44 leidende filosofen en intellectuele contacteren om hun te vragen om een referentieletter te schrijven voor de applicatie aan UNESCO. Zo werd een netwerk van resistente filosofen gecreëerd. Al die filosofen benadrukte het belang van Hs´s werk voor de herleving van cultuur, zij beaamde het belangrijke onderscheid tussen fenomenologie en nazi-ideologie, en het belang van deze filosofie voor de democratie. Ze deden dat specifiek ook om de schaduw van Hg te contrasteren en om een bepaalde visie van fenomenologische kritiek te introduceren. Het werd specifiek aangetoond in de werken van Hs, voornamelijk in de boeken die mede dankzij UNESCO gepubliceerd werden: humanisme benadrukt. Meeste waren Europese filosofen maar ook sommige waren Amerikaanse filosofen die tijdens de vlucht van Europa naar de VS waren gevlucht. Ook latino-Amerikaanse filosofen.

Vandaag is F verspreid over de hele wereld. Voornamelijk Kopenhagen, Parijs, Milan, Madrid..

Ook veel Aziatische receptie van F: veel auteurs die dit in dezelfde lijn zagen als oosterse filosofieën.

Ook Afrika heeft zijn eigen receptie: voornamelijk via de werken van Fanon. Via Parijs en Noord-Afrika heeft hij een belangrijke interpretatie van F geïntroduceerd (voornamelijk in *“Zwarte huid, witte maskers”*). Sartre bracht Fanon naar het centrum van het Franse debat over kolonisatie.

Levinas: kwam vaak naar Leuven, weigerde naar Duitsland terug te gaan. Dus veel Duitse filosofen kwamen naar Leuven om hem te horen spreken. Leuven speelde een mediërende rol in de jaren 60 en 70 tussen Duitsland en Frankrijk. Belangrijk is de ‘*philosophy of liberation*’. Bekende Latijns-Amerikaanse filosoof (Enrique Dussel) vroeg daar aan Levinas hoe men ‘de ander’ vanuit de hispano-amerikaanse traditie kon beschouwen. Levinas antwoorden door te stellen dat ze de fenomenologie kunnen uitbreiden vanuit hun eigen traditie en zich niet baseren op de Europeaanse: waarschijnlijk een van de vele aanzetten tot de zeer uitgebreide hispano-amerikaase fenomenologie. ‘*Totalité et infinit*’ van Levinas gepubliceerd dankzij Hs Archief. Lees indien geïnteresseerd ‘*De pater en de filosoof’*.

Grootste werk Hs Archief: Transcriptie en editie van 40.000 manuscripten. Nu bezig met het digitaliseren ervan. Men wou ook democratische kennis meer verspreiden over Duitsland, dit archief heeft hier ook een rol gespeeld, ook met Thomas van Aquino en nog steeds tegen Marx.

Bij transcriptie altijd 5 kopieën: 1 origineel en 4 om te verdelen naar Parijs, Kopenhagen etc..

## Husserl en Heidegger (Wolff)

Teksten tegen volgende week Berger & Luckman “*The social construction of reality*” = paginanummers stemmen niet overeen met de pdf.

We gaan nog even in op wat we tot nu toe gezien hebben. Geo-historische hoofdstuk doet denken aan het laatste dat we zagen van Hs: Hij wou dat we stap terug namen om te zien hoe wetenschappelijke praktijken berusten op bekende praktijken van onze levenswereld. Ook fenomenologen en filosofen bevinden zich in praktijken die historisch gevormd zijn, onder invloed van historische machten en krachten. Wij staan niet los van onze tijd. Men moet tegelijk wel voorzichtig zijn om de inhoud van een tekst niet enkel uit zijn historische context af te leiden: dat is vanuit een hermeneutisch perspectief erg problematisch. We gaan niet in detail in op de relatie tussen context en tekst. De studie van de socio- historische verspreiding van de filosofie is erg boeiend en daar is enorm veel materiaal voor. We komen terug op 2 auteurs die de lessen van dit jaar funderen: Hs en Hg

Hs had heel vroeg reeds aanzienlijke navolgelingen: veel waren onmiddellijk overtuigd van het filosofisch potentiaal. Betekend niet dat eerste husserlianen vooral de meester wouden napraten. Heel vroeg waren er al debatten over de status van het transcendentale subject, soorten van reductie, hoe we intersubjectiviteit beschrijven, de plaats van de geschiedenis etc.. Maar geleidelijk aan zijn er ook andere manieren ontstaan waardoor mensen Hs zijn filo heeft geaproprieerd.

2 Daarvan associëren we sterk met naam Hg:

Met fenomenologische inzichten in gedachten de **geschiedenis** van de wijsbegeerte gaan lezen. Lijkt vanzelfsprekend omdat F in eerste plaats een beschrijvende wetenschap is, niet een tekst strategie. Hg benadrukte geschiedenis W zeer vroeg: tekst waar hij fenomenologische lezing van Aristo aanbood, gesensitiveerd door een fenomenologische blik op onze wkh, kunnen we dingen terug vinden in onze verste voorgangers zelfs Plato en Aristo. (Zie lessen Hg jaren 20). Bv Dasein is in grote mate een heractivering van het begrip praxis. Een heel stel van eigenschappen dat Hg aan Erzijn toeschrijft of afleest die stemmen overeen met wat Aristo begreep als praxis (hier zijn lange studies over).

Herneming van heel oude subdiscipline: **ontologie of metafysica** (Hs was hier zeer sceptisch over) maar vanaf Hg krijg je zeker een fenomenologische ontologie, en na hem nog vele andere

Maar F werd ook snel opgepikt als opwindende nieuwe vorm van filosofisch denken voor alle zaken betreffend mensen en de sociale wkh: mensen zagen in F een solide manier van denken over dingen die men pas kan kapot maken met een overdreven objectivistische of naturalistische attitude. Je kan met het instrumentarium van de objectieve wetenschap niet naar bepaalde menselijke wetenschappen kijken, vele mensen vonden dat F heel geschikt was om de manier waarop mens en wereld op elkaar betrokken zijn te beschrijven en onderzoeken. Omdat er reeds in F een Fp is, waren er mensen die dachten dat men vanuit de F inzichten verder kon denken dan de psychologie. Men wou dat bv ook in verband brengen met de psychoanalyse: veel aan gewerkt in Leuven.

Tweede grote domein van F is die van de menselijke **lichamelijkheid**, lichaam als werkelijk vreemd hybride verschijnsel. Aan de ene kant is mijn lichaam deel van de materiële werkelijkheid en langs de andere kant als mijn lichaam, een deel van mij, is het ook iets anders. Hoe kunnen we die hybride tweedeligheid combineren? De belangrijkste auteur is hier MP.

F werd ook ontgint in grotere kaders van metafysica, vragen over vrijheid, openheid naar vragen over sociale politieke vrijheid, existentialisme in jaren 40 & 50… Sartre in de eerste plaats, MP ook, Simone de Beauvoir vooral fenomenologisch feminisme.

F is in zowel Hg als Hs´s formaat intiem verbonden met het feit dat de mens op een **zinsmatige manier aan de wereld is verbonden**. We komen objecten, wereld en mensen tegen als zinsmatige grootheden.[[8]](#footnote-8) Daarom dat we in F studies vinden over symboliek, taal en enig cultureel fenomeen. F werd snel ontplooit om op een andere manier te schrijven over Kunst. F is ‘een filosofische manier’ om dingen te beschrijven.

F werd ook gebruikt om grotere tekstuele eenheden te onderzoeken, en zo opende F tot de hermeneutiek: valt veel over te doen. Maar hermeneutiek als een erfgenaam van de fenomenologie is onder andere een studie van teksten. Zo helpt F ook om mensen op een andere manier te laten kijken naar wat ons wordt aangeboden in de literatuur, ook andere teksten, bv die van de godsdienst. F werd heel snel gebruikt om ook te denken over godsdienst in haar geheel, zowel als praktijk, ritueel en geloof. Later ontwikkelde zich ook de deconstructie. Uit F ontwikkelde men ook verschillende pogingen om iets bij te dragen tot de ethiek: Levinas is hier de bekendste. De F als studie van de constitutie van betekenis en als de studie van de betekenis van actie werd ook gebruikt in de studie van het recht, instellingen, praktijken, vooroordelen en zelfs van de wetenschappen.

# Alfred Schütz 1899-1959

Een specifieke sfeer van ontplooiing van F waar we de klemtoon op gaan leggen is de studie van de wereld als een **wereld van interactie**: de fenomenologie van de mens als sociaal wezen. In dit verband zien we Alfred Schütz. Geleidelijk bewegen we weg van de funderingsauteurs en gaan we over naar auteurs die hun eigen ontwikkelingen aanboden. Schütz (S) en Luckman (L) zijn belangrijk voor de fenomenologie, maar ook voor de sociale theorie. S: bekijk zijn levensverhaal op wikipedia, opgeleid in filo en sociologie, heeft Hs beïnvloed. Nu moeten we weten dat wat we zien een kleine selectie is van ontwikkelingen in de continentale wijsbegeerte vanuit F.

Essay dat we bespreken “*dimensions of the social world*”. (Eng origineel). Het is een heel beroemde tekst van hem en bijzonder gemakkelijk om in zijn gedachtegang te komen: in een fenomenologie van de sociale wkh, en het is een mooie inleiding tot de **fenomenologische sociale theorie**. Het is eenvoudiger maar we hebben toch hulp nodig om erin te komen.

Opmerking: S spreekt over mensen. ‘Men’: hij bedoeld ‘human’. Zo kan men vandaag niet meer schrijven, dat is voorbij, maar we begrijpen het voor zijn tijd. Tekst bestaat uit een inleiding en een lange bespreking van een constitutie van sociale verhoudingen tussen mensen die gelijktijdig hun leven doormaken (tijdgenoten). Aan het einde is er ook een korte bespreking van voorgangers en mensen die na ons komen, dat laatste is niet goed uitgewerkt, we moesten dat ook niet lezen maar zullen het er kort over hebben.

Inleiding tekst: S doet hier al reeds iets dat volkomen bekend is aan een fenomenoloog. Hij begint met onze **natuurlijke attitude**, maar zegt dat niet duidelijk, toch begrijp je wat hij wilt doen. Hs en Hg kennen helpt om zijn begrippen te begrijpen. Hij gaat uit van een eenvoudig feit: we nemen allemaal aan dat er andere mensen bestaan en ongeveer zo een wezens als onszelf zijn. Je gaat naar de les met de natuurlijke instelling andere mensen tegen te komen. Je moet geen wetenschapper zijn om die attitude te hebben. We gaan nu zo een vanzelfsprekende feiten niet enkel als acceptabel aan nemen, maar we gaan zo een banale feiten van zo dicht mogelijk beschrijven, niet afstand doen van het alledaagse maar het meer aandacht geven.

Hij beschrijft zijn zoektocht als volgend: “*How men in the natural attitude of daily life and common sense can understand eachother*”: Hoe is dat mogelijk om elkaar te begrijpen? Als je wil begrijpen hoe het is dat we elkaar verstaan, en met elkaar interageren dan moet je beginnen met de natuurlijke attitude of met de naïeve voor-wetenschappelijke interpretatie die we van elkaar hebben: dat is de materie van de sociale wetenschappen volgens S. Wil je wetenschappelijk omgaan met menselijke dingen dan moet je hier beginnen, bij dat waar wij alle dagen met te maken hebben, dat waarmee we zelfs zo vertrouwd zijn dat we niet meer opletten. (zie p. 21). Je begint niet door je common sense aan een kant te schuiven maar door het heel goed onder de loop te nemen, waar komen deze dagelijkse aannames en ideeën vandaan? (*typifications*). Wanneer we met zo een sociaalwetenschappelijke ambitie naar de alledaagse wereld gaan, dan zijn onze alledaagse aannamen belangrijk, maar vooral is belangrijk het feit dat we met elkaar interageren (S benadrukt dit zelden) maar we moeten begrijpen dat alle elementen van de natuurlijke attitude en common sense gedachten die we gaan bestuderen vinden in praktijken, op de momenten waar ze worden ontplooit en gebruikt. Dat is alleen een inter-actie met andere mensen, daar we zien hoe die natuurlijke attitude met zijn vooronderstellingen geactiveerd wordt, hoe wij voor elkaar begrijpelijk worden en wat voor F belangrijk is: de wijde reeks van manieren waarop wij voor elkaar begrijpelijk zijn.

We vinden in deze paper dat ‘de wereld’ een sociale wereld is, het is geen private wereld. We treffen de wereld als sociaal aan als we er in geworpen worden. In de hele paper gaat het over de constitutie van socialiteit als een aspect van onze wereld. Mijn wereld is nooit alleen maar mijn wereld, maar een wereld van interactie, een gedeelde sociale wereld. Een fenomenoloog is iemand die heel geïnteresseerd is in de veelheid van verschijningsvormen, en we zien hier die veelheid van relaties, van de meest intieme tot de meest anonieme. En belangrijk, de grote reeks van tussenmogelijkheden. We zien dat er geen voorkeur bij S is voor intieme, enge of anonieme gemedieerde verhoudingen. Zijn punt is om onze aandacht te vestigen op de wkh van allebei en meestal de wkh van allebei op dezelfde tijd. Je zou kunnen zeggen de inter-afhankelijkheid en wisselwerking tussen intimiteit en anonimiteit. Je moet bewust zijn van de ingang, drempel van zijn betoog: hij kondigt aan 4 dingen te bestuderen: *contemporaries* (tijdgenoten), *predecesors* (onze voorgangers), *succesors* (opvolgers) en wat je kan miskijken: *mezelf* als contemporair met de anderen, als een opvolger en voorganger van anderen. Kan hij dit realiseren?

Deel II van de tekst: hij begint hier weer door te zeggen ‘we leven niet alleen, er zijn veel mensen, we rekenen altijd op de tegenwoordigheid van andere mensen. Ze zijn met ons in tijd en ruimte, zo worden wij ouder met andere mensen’. Definitie van een tijdgenoot: waar we samen oud mee worden. We zijn ook bewust van elkaar. Hoe zijn we bewust van elkaar? = We hebben lichamen, lichaam is voor S enkel belangrijk voor 1 ding: lichamen zijn dragers van symptomen in metaforische zin: **lichamen zijn steunvlakken van tekens**. We kijken naar lichamen van andere en zien niet enkel een homo sapiens maar zien tekens. We lezen de lichamen van anderen. Lichaam is een uitdrukkingsvolle iets. Van het moment dat we bewust zijn van andere mensen als wezens die lichamelijk uitdrukking geven, kunnen we de vraag stellen waarvan ze uitdrukking geven? Maar als we ons verhouden tot iets waarvan we verwachten dat ze tekens geven van een subjectief of bewustzijnsleven, dan betekend dat dat je zelf al reeds een attitude hebt opgenomen die je van toepassing vind voor zo een iets: een ander mens. Deze houding of attitude, instelling noemt S: **‘they orientation’**= (*du-einstellung*), you-attitude: betekend: **ik benader een ander mens als een jij en niet als een iets**, als een jij en niet als een het of ze. We vertalen het als een jij-houding een jij-instelling of oriëntatie, een jij-attitude. S stelt zich geen vraag over hoe we dieren benaderen, maar vandaag denken we niet meer over honden als mechanische wezens, vaak hebben we een relatie en particuliere houding tot dieren. Je kan dan ook misschien een jij-attitude hebben tegenover dieren, maar we spreken hier verder enkel nog over mensen.

Deze **jij-attitude** definieert S als: ‘*the general form in which any particular fellow man is experienced in person*’: meest algemene houding tegenover een ander mens. Met als uitsluiting extreme situaties van ontmenselijking. Het is erg moeilijk zwaar geweld aan te doen als je niet je jij-attitude kan uitschakelen. Maar we spreken hier dus over de meest algemene attitude als een jij-oriëntatie. Deze jij-oriëntatie is **geen analoog oordeel**: voor S is het belangrijk dat we niet andere mensen als mensen beschouwen als een resultaat van reflectie. Het is niet op basis van intellectuele arbeid dat ik oordeel dat ik jullie als mensen moet behandelen. De jij-attitude is iets heel spontaans, het gebeurd zo maar. Het is met andere woorden niet zo dat ik menselijkheid aan andere toeschrijf op basis van intellectuele arbeid, het is geen expliciet bewustzijnsproces. Het is zoals we in de fenomenologie zeggen: een pre-predicatieve ervaring. **Predicatief**: een bewuste toeschrijving van eigenschappen: p =q. Maar de jij-attitude is meer oorspronkelijk dan zo een predicatie. Ik denk niet ‘ah dat is een mens’, het komt logisch vroeger en is niet het resultaat van kennis. Het is onmiddellijk, de onmiddellijke tegenwoordigheid van andere mensen. Maar let op, de woorden onmiddellijk (‘inmediate’) zijn giftige begrippen (zie later): maar voor nu zien we het als een onmiddellijke toegang, een pre-predicatieve toegang tot een ander mens. Ik kan natuurlijke een reciproque houding hebben tegenover andere mensen (bv blikken wisselen) maar ik kan je ook van achter zien: een eenzijdige waarneming van iemand als mens.

Maar nu zoomen we in op de **reciproque verhouding**: zo een onmiddellijke reciproque verhouding tussen 2 of meerdere mensen noemt S ‘***a pure we-relation’***, een **wij-relatie**. Iets later in de tekst maakt S duidelijker wat de verhouding is tussen de jij-attitude en de wij-relatie. De wij-relatie is een effect van een reciproque jij-oriëntatie. Jij hebt een jij-oriëntatie tot mij, ik neem ook zo een attitude jegens jou op en zo stichten we een wij-attitude tegenover elkaar. Kan heel snel gebeuren (blikken wisselen) maar kan ook een heel lang uitgerekte communicatie zijn.

De gemakkelijkste manier om te begrijpen wat een wij-relaties is, is om te kijken naar mensen die elkaar in de ogen kijken (S gebruik veel face-to-face relaties). Maar er zijn ook vele andere: Bv het raam is net opengegaan en ik zie mensen naar buiten kijken. Nu ontstaat er iets als: ik merk dat jij merkt dat het raam opengaat en jij merkt dat ik dat ook merk. We kijken niet zozeer naar elkaar, we kijken allebei naar het raam, maar een wij-relatie ontstaat zo op een indirecte manier: doordat we merken hoe de ander telkens aandacht geeft aan iets. Ik merk dat jij aandacht geeft aan iets waar ik ook van bewust ben. 🡪 Dit introduceert iets dat S vaak zal belichten: dat **objecten ook vaak deel uitmaken van onze sociale relaties**, niet alleen van anonieme relaties maar ook van de meest intieme. Wanneer wij zo in een wij-relatie terecht komen, dan zijn we werkelijk in gemeenschap, in tijd en ruimte met elkaar.

S noemt nu deze relatie: de **wij-relatie gelijktijdig**, direct en *mediate*: kan verwarrend zijn. Hij gebruikt veel het woord direct: als we zeggen dat de wij-relatie een directe of onmiddellijke relatie is, dan bedoelen we: het is niet het resultaat van reflectie. Relatie is direct in die zin dat het niet VIA reflectie tot stand komt. Maar het is een bemiddelde relatie in die zin dat ik toegang heb tot jou, enkel door jou lichaam, en jij door het mijne. (zie p. 26). Ik heb geen directe toegang tot de subjectiviteit, je hebt het lichaam van de ander nodig, je moet dat lezen. De directheid betekend: ik hoef niet eerst te gaan denken, maar we leven gewoon samen wegens de reciproque wij-attitude. Deze directheid kunnen we natuurlijk opbreken: ik kan zeggen ‘waarom kijk je zo vreemd naar mij’: verwarring: je hoeft het maar te thematiseren, een object van denken maken, dan veranderd de attitude, dan denk jij aan jou zelf of de ander als een object: dat is een onderbreking van de directe relatie, de directe participatie aan de wij-attitude.

Verder: *social relations in the face-to face situation*: Voor definitie van een wij-relatie hebbe we helemaal niet de karakter eigenschappen of fysische eigenschappen nodig en toch als we in een relatie treden heeft die andere ook eigenschappen. De wij-relatie is er, al thematiseren we niet de eigenschappen, uiteindelijk ontstaat ook een wij-relatie tussen mensen met concrete eigenschappen. Concrete mensen concretiseren zo een wij-relatie. (P.28). Nu kan je terwijl je van aangezicht tot aangezicht met iemand bent, heimelijk ook kijken, hoe lijkt zo iemand? Bv je kijkt naar iemand in de trein en denkt: amai wat een grote neus of mooie ogen. Betekend niet dat we niet in de wij-relatie zijn, maar betekend gewoon dat er iets anders ook bij komt. Dat is de instantiering, concretisering van deze relatie tussen 2 mensen. Dat kan natuurlijk niet anders omdat ik de toegang heb tot de ander, de jij-attitude kan opnemen, alleen maar omdat ik toegang heb tot de ander door ook het lichaam van de ander als symptomen of uitdrukking van iets te lezen: het maakt uit of je zus of zo met je ogen doet of gebaren maakt. In zeker zin zegt S: dat de eigenschappen van de andere datgene is wat het meest directe aan mij gegeven is. Terug probleem met woord direct: gebruikt hij als pre-predicatief, maar we hebben ook een directe verhouding of bewustwording naar de andere door gewoon de haarkleur, oor-grote en lichaamseigenschappen. Hij zegt zelfs dat deze externe eigenschappen van andere directer aan mij gegeven zijn dan ikzelf. Mijn eigen zelf ken ik niet zo direct, en die ken ik alleen maar indirect door wat andere van mij zeggen, op mij reageren, en wat ik van mezelf kan onthouden. Het gaat bij S vooral over voorgangers, tijdsgenoten en nakomelingen maar hij wil ook iets zeggen over mezelf. Dat is een enorm punt dat hij hier maakt: betekend, **de kortste weg naar mezelf is door de andere**. Niet door introspectie.

Nu terug naar de ander kijken: we zijn in wij-relatie maar ik merk beweging van de andere, expressies, wat ze spreken en doen en ik heb een manier om dat te interpreteren: belangrijk begrip voor de fenomenologische sociale theorie: **stock-knowlege**: een **kennis voorraad**. Je bent niet de eerste persoon waarmee ik spreek, ik heb al met zo veel andere mensen gesproken, ik lees jouw in het licht van mijn voorafgaande ervaringen. Ik weet welke patronen van interactie er tussen mensen zijn, wat uitdrukkingen betekenen en jou context: zo kom ik tot een begrip van wat er bij jou aan het gebeuren is en wat dat voor mij betekend. Zo een voorraad van algemene kennis is net dat: algemene kennis in de eerste plaats. Het is belangrijk te zien dat het algemeen is: ik heb een kennis van mensen dat nu op het spel kan komen. Ik weet, ook al is het pre-predicatief hoe ik moet omgaan met mensen zoals jij, of zoals jij nu op het moment doet.

Dat gebeurd niet altijd zo gemakkelijk, dat mijn voorraad van kennis precies ontsluit wat iemand anders doet, ik moet misschien mijn voorraad aan kennis uitbreiden, er kan een hapering gebeuren, een probleem, zodat ik niet verder kan gaan met de wij-relatie in zijn directe vorm. Ik moet het enigermate toepassen, uitbreiden. Maar uitgangspunt is een van een gemakkelijke spontane interactie tussen mensen, dat gebeurd onder verschillende regimes van acties in verschillende contexten. Ik kijk naar jou en ik heb een begrip van waar het bij jou om gaat, wat je daar doet, je zit daar de les te volgen. In de eerste plaats zitten we daar te luisteren, je kan dan vanuit je kennisvoorraad zien of er ook niet een andere interpretatie is voor wat je doet: bv spionage of slapen. Maar wij weten dat van de prof ook: we weten van de eerste dag ook wat daar te doen is, wat we van elkaar kunnen verwachten. Ik moet niet met de ander gaan praten want die wilt les volgen: zo zijn we op elkaar afgestemd. We houden aan elkaar spiegels op: gedraag je zo want ik gedraag me zo: spiegel voor docent: leg maar uit want we luisteren. We zijn spiegels voor elkaar: **reciprocal mirroring**: wederzijdse verspiegeling.

Is een manier om te zeggen dat we op elkaar afgestemd zijn in een wij-relatie maar hier ook onszelf leren kennen en interpreteren. Als iedereen ineens zou opspringen en naar het raam kijken, zou de prof zijn les stoppen: dat is omdat wij aan hem tonen dat er iets fout is, men kan dan niet zomaar voortgaan. Het wederzijdse spiegelbeeld is dan afgebroken. Zo zijn wij voortdurend aan elkaar een beeld aan het geven, van wat hier tussen ons aan het gebeuren is: dat is de wederkerigheid dat onze wij-relatie sticht. Wij schrijven aan prof. een gedragspatroon toe, we weten: zo gaat het voortgaan dat hij spreekt, en prof. weet dat die kan blijven praten omdat we tonen te luisteren. Maar het is niet noodwendig zo, het kan dat er een onrustigheid ontstaat, en dan wordt het **projecteren van intentie afgebroken en dan moet je jezelf daar weer toe opnieuw herinrichten.** Dat betekend, mijn projectie, interpretatie van jou kan inadequaat zijn en herzien worden, en zo ontstaat er een **voortdurende wisselwerking**. Beeld van spiegel is te passief: het is alsof we voortdurend aan elkaar fluisteren: ‘ja Prof. het is oké, je kan zo voortgaan en blijven spreken, oké we begrijpen het als een les’:[[9]](#footnote-9) impliciet, pre-predicatief. Was er niet zo een voortdurende pre-predicatieve gefluister, dan zouden we niet weten wat met elkaar te doen.

Stel je de sociale wereld van een baby voor: iemand zonder sociale voorkennis. Zonder te weten wat te projecteren op mensen. Mensen komen zo maar van ergens, maken geluiden, soms brengen ze iets te eten.. Dat moet een enorm gedesoriënteerde wereld zijn. Heel snel leren baby´s om dat te beheersen, om die onzekerheid te boven te komen.

We schrijven projecten aan elkaar toe, maar we doen dat op 2 manieren: Pre-predicatief, impliciet:

* Het motief dat naar het verleden kijkt: want-motief of **omdat-motief (Because-motive).** We zitten hier te luisteren omdat we hier al anderhalf uur zitten te luisteren: deel van voortgaand project van luisteren naar een les. Betekend dat ik begrijp wat jullie doen vanuit mijn begrip van waaruit jullie komen: reeds gedane optrede: vanuit het verleden.
* Motief dat naar de toekomst kijkt is een **opdat of ten einde motief.** De ander deed iets een minuut geleden, nu weet ik waar is dat op pad, waar naartoe. Ik kan ook kijken naar wat jullie doen met het oog op de toekomst. Ik denk: jij doet dat omdat je iets anders wil doen. Dat is moeilijker omdat wat pas is gebeurd ken ik, maar wat komt kan ik nog niet zien. Bv Je ziet op een bondgenotenlaan iemand snel lopen met een busticket: je begrijpt dat het het project is om bus te halen: maar je kan dat snel fout interpreteren. In zulke gevallen zul je je begrip van wat er gebeurd moeten aanpassen.

Wat andere voortdurend doen is een bevestiging geven of contradictie van wat er aan het gebeuren is S: ‘een frustratie van wat er gebeurd’. En wij doen dit voor elkaar voortdurend in deze heel actieve zin van wederzijdse weerspiegeling. En zo interageren we voortdurend door aan elkaar motieven toe te schrijven en deze motieven af te toetsen aan onze voorraad van kennis en voortdurende ontvouwing van gebeuren: dat noemt S: **de sociale actie:** in elkaar verwevenheid van gebeuren die wij voor elkaar uitspelen, die in verhouding tot elkaar uitspelen zodat we elkaar kunnen begrijpen.

Tot dusver hebben we gekeken naar wat er gebeurd wanneer mensen zo op elkaar zijn afgestemd door een jij-oriëntatie, dat er een reciproque wij-relatie ontstaat: dat is een **directe relatie**, in die zin dat het een **pre-predicatieve** relatie is, maar het is ook een **gemedieerde relatie[[10]](#footnote-10)** in de zin van: we hebben enkel toegang tot elkaar door onze lichamen, de dingen die we gebruiken en ons omringen: maken deel uit van onze expressie.

Maar we zagen dat er ook een andere manier is om naar andere mensen te kijken. Buiten de stichting van een wederzijdse, reciproque relatie. Ik kan ook gewoon naar een **mens kijken zonder dat die op mij afgestemd is**. Stel je voor: we zijn in een experiment lokaal met een eenrichting venster: ik kan jou zien maar jij mij niet. Daar kan geen wederkerigheid ontstaan wegens hetgeen jij niet ziet en ik wel. Ik heb steeds deze openheid tot jou: pre-predicatieve openheid tot een iets dat ik niet hanteer als een iets maar een iemand. Ik ben op je afgestemd in een jij-oriëntatie. Interessant scenario, ook voor de sociale wetenschappen: niet laten weten dat ze worden geobserveerd: je kan gedrag bestuderen zonder zelf deel te nemen, de andere participeren onder elkaar maar je staat aan de andere kant. Dus je doet zo iets dicht mogelijk als een objectieve benadering, gewoon door niet de vorming van een reciproque relatie toe te laten. Ik kan dus het lichaam van een ander mens beschouwen en zien dat er iets is als de generering van iets dat een teken zou kunnen zijn: we zijn dicht bij een objectieve beschrijving: ik merk dat wat de ander aan het doen is voor die persoon betekenisvol is, maar ikzelf hef mijn oordeel nog op over wat dat betekend: wel merk ik de handgebaren, de handelingen etc.. Misschien kan ik ook kijken naar iemand in een café of bib en dit beschouwen als iets dat in een relatie is met een **milieu**: maar dan is er geen reciproque vorming van spiegelbeelden. Er is geen feedback naar mijzelf, ik leer er niets uit over mezelf. (waar ik iets over mezelf leer is in het spiegelbeeld die andere in een wij-relatie aan mij ophouden). Er is geen verwevenheid van motieven: ik doe dit want jij doet dat. Maar je kan de reciproque relatie herstellen: terug in de ruimte gaan waar je bent, of je stelt jezelf voor in het café en dan kunnen we deze stichting van een reciproque spiegelbeeld ophouden en van start laten gaan. Je kan wetenschappen zo wel begrijpen, al doen ze domme dingen. Wij beide moeten dan vanuit onze kennisvoorraad raadplegen = in staat zijn elkaars taal te begrijpen in zo een situatie. We beginnen aan elkaar motieven toe te schrijven, want ‘ten-einde-motieven’. Dat betekend niet dat plots alles gemakkelijk wordt, want nog steeds doe je dingen die te verwachten waren en andere die niet te verwachten waren. Nog steeds moet ik denken: klopt wat ik verwacht met wat gebeurd?

Bv denkexperiment: hoe moeilijk het kan zijn: ‘blinking and twitching’: 2 Manieren om heel snel je ogen dicht te doen: zenuwtrek en knipperen. Oogwenk is met opzet en zenuwtrek is niet met opzet. ‘Stel je 2 jongens voor, de ene krijgt zenuwtrekken en de ander knippert zijn oog’, van buiten lijkt dat precies hetzelfde: daar heeft S niet aan gedacht. 2 acties die van buiten het zelfde lijken: hoe weten we welke jongen wat deed? Beide kunnen ze knipperen en spasmes krijgen, ze kunnen dat aan elkaar tonen, en beginnen met elkaar te lachen: de ene doet een werkelijke oogwenk maar verwijst naar dat hij normaal spasmes heeft: je kan zo naar de 2e en 3e graad van betekenis. S zou hierbij moeten stilstaan: 2 jongens kunne elkaar begrijpen omdat ze een gemedieerde toegang tot elkaar hebben: lichaam produceert tekens en symptomen, dan moeten ze aan elkaar nog motieven toeschrijven (opzettelijk of ongewild knipperen): dat is de moeilijkheid van menselijke actie als actie te beschrijven.

Ander vb: thesis seminarie, student die nooit deelnam in kleine groep, hij zei nooit iets; prof was er niet gelukkig mee, als de prof een vraag stelde gaf hij altijd een zeer kort antwoord. Je moet verantwoordelijkheid nemen als je niet voorbereid bent dacht hij dan. Later heeft hij hem beter leren kennen, het gaat om een enorm briljante student met een tragisch zwak zelfbeeld: hij waagde nooit iets te zeggen want zag het altijd als ontoereikend: hoe gebeurd het dat ten spijten van het feit dat we op elkaar zijn afgestemd we er soms toch maar niet in slagen de juiste motieven toe te schrijven. Je kan dat soms overkomen door een gesprek: maar dat brengt ons op andere banen.

Wij kunnen dus als sociale wetenschappers menselijke interactie gaan beschrijven op een hele reeks manieren, het maakt niet uit of we op een afstand blijven of participeren, we kunnen veel zeggen. Maar interessant is dat je meer waarneemt van sociale interacties als je er aan deelneemt. Belangrijke ontdekking want dat wilt zeggen dat het ideaal van wetenschappelijke vrijblijvendheid hier niet meer geld. Er zijn nu eenmaal dingen die je niet waarneemt of niet zult merken als je niet deelneemt. In het verlengde van dit inzicht krijg je sociologische methodologieën van mensen die zeggen dat je moet deelnemen aan datgene dat je wil bestuderen. Bv onderzoek over protestacties waar men overtuigd was dat men het niet kon begrijpen als ze geen leden werden en hielpen met organiseren van debatten en stakingen. Je kan misschien de zwakpunten hiervan aanvoelen, maar het punt is dat je bepaalde dingen enkel kan observeren als participant.

In dat alles onderzochten we de jij-oriëntatie, nu gaan we verder bij een speciaal soort jij-attitude: **de reciproque jij attitude waardoor de wij-relatie tot stand komt**. Tot nu hebben we voornamelijk naar de wij-relatie vanuit de eerste persoon gekeken, maar er zijn veel verschillende manieren waarop we in wij-relaties op elkaar afgestemd kunnen zijn. Er zijn verschillende niveaus van directheid of intensiteiten van directheid.

Eerste vuistregel: **hoe meer je van de ander kan zien, hoe directer de relatie kan zijn** (als de ander weg beweegt kan je niet verwachten dat de intensiteit van de directe relatie even groot is). Fenomenologisch gesproken zou je kunnen zeggen dat S hier een verbeelding rijke variatie onderneemt: wat zijn de verschillende manieren waarop mensen direct op elkaar afgesteld kunnen zijn? Hij stelt zich 2 dingen voor:

Stel je voor: 2 super goede vrienden hebben een gesprek op café: vullen elkaar aan, kei hard ingestemd op elkaar: perfecte wij-relatie. Dan komt de kelner en vraagt te betalen en ze gaan naar huis: de ene loopt door het park en de ander over het plein en ze zwaaien naar elkaar als afscheid: dat is nog steeds een wij-relatie: dat zijn de 2 mensen die nog steeds op elkaar afgestemd zijn maar die elkaar niet meer kunnen horen. Je zou dat toch nog fout kunnen interpreteren als de ene die zwaait niet om afscheid te nemen maar om te zeggen ‘wacht nog even een moment’. Zo kunnen meer problemen ontstaan, maar nog steeds is er afstemming en een wij-relatie.

Op moment is er een ogenblik waarop ik hem niet meer kan zien en horen, wat gebeurd er dan? De ander houdt niet op te bestaan, maar er is dan geen relatie meer via de lichamelijkheid van de ander. Maar stel voor hij stuurt je nog een sms. S wist heel goed dat je voor al je praktische doeleinde je lichaam kan verlengen: als je belt gaat het voort op een andere manier, ik heb van zijn lichaam nog iets, namelijk, zijn stem. Bij de sms is er nog contact maar van de intimiteit en directheid is er veel verloren gegaan. Je kan geen km e-mails sturen, je kan op die manier niet dicht bij iemand zijn. Je moet op de juiste manier kunnen schrijven. Wat gebeurd er in de stilte tussen e-mails? Er is een moment waarop de directe wij-relatie wordt opengebroken en geleidelijk overgaat naar **bemiddelijkte relaties** (door bv technische hulpmiddelen). Dan zegt S (P; 38): ‘*direct experience transforms in to past-direct experience’:* nu gaat mijn directe ervaring van de ander over in een verhouding dat berust op mijn herinnering van wat tussen ons is gebeurd: let erop dat hij de overgang beschrijft van de spiegeling en wederzijdse wij-relatie, naar een situatie waar we tijdgenoten zijn zonder directe participatie en gesteund in de eerste plaats door mijn geheugen, projectie op de ander en mijn denken. Nu zijn we wel in de sfeer van het **predicatieve**: denken, oordelen, onthouden.

Dat brengt ons bij een belangrijk inzicht: er zijn veel vormen van discours waarin de directe relatie tussen mensen aan ons worden voorgehouden als ideaal. We moeten een ‘jij voor de ander zijn, de ander niet als een dit behandelen’: daar stopt S niet, hij vraagt zich af: stel je de beste relatie tussen mensen voor: bv tussen jou en je partner. Er zijn natuurlijk momenten van intimiteit maar ook aan je echtgenoten moet je zeggen ‘tot ziens, ik ga nu naar de les’. En toen was ze niet meer zichtbaar. Ik hoor haar niet meer. Wat is mijn relatie tot mijn partner op dit moment? Om eerlijk te zijn, geen wij-relatie in de zin van S. Het enige dat hier bestaat is een projectie, de aanname: ze leeft nog en is dezelfde persoon aan wie ik tot ziens heb gezegd. Ik weet dat natuurlijk niet, ik hoop dat wel en vermoed dat. En dat onder de beste omstandigheden, het kan niet anders en daarom komt S tot de gevolgtrekking dat zo een relatie van intimiteit, vriendschap of liefde altijd een **opeenvolging is van situaties van fysische tegenwoordigheid maar niet continu**, deze relaties zijn herhalend maar onderbroken. Mijn relatie tot mijn partner is super positief maar het is niet een continue wij-relatie, op dit moment heb ik een **iets dat berust op mijn projecties en herinneringen**. Dat betekend dat wanneer wij de sociale verhouding tussen mensen willen beschrijven dan moeten we het ganse spectrum aan relaties beschrijven, we kunnen niet enkel kijken naar deze boeiende vorm van de wij-relatie: dat is een methodologisch beginpunt maar we kunnen daar niet stoppen omdat anders een belangrijk deel van de sociale werkelijkheid aan onze aandacht zou ontsnappen: dat gaat S nu in detail bespreken. Hij gaat betogen dat wij in een sociale interactie voortdurend met mensen interageren op verschillende graden van anonimiteit. Intieme relaties zijn natuurlijk de minst anonieme maar er zijn er ook die volkomen anoniem zijn. Hij stelt een lijst op:

* De minst anonieme: (intieme) relatie en fysische tegenwoordigheid van mensen die elkaar heel goed kennen.
* Relatie van mensen die elkaar goed kennen maar niet in elkaars tegenwoordigheid zijn.
* Relatie tot mensen die in onze directe tegenwoordigheid zijn maar niet berust op intimiteit, of vertrouwdheid. Bijvoorbeeld ambtenaren of hele reeks van sociale rollen: we weten dat hij de docent is maar we kennen elkaar niet goed: stap naar anonimiteit.
* Collectieve relaties: bv voetbalwedstrijd: stuk of 10.000 mensen: je begrijpt iets van wat ze doen maar meer kan je niet zeggen, je staat ver van hun en kan ook niet meer dan dat afleiden
* Relaties tot sociale fenomenen die je niet persoonlijk kan tegenkomen: bv de koning: in principe kan je dat maar de meeste Belgen zien hem nooit: je weet er is een koning en er is ‘de koning’, een rol.
* Zo zijn er ook andere sociale grootheden, bv ‘de Vlaamssprekende’ je kan sommige ontmoeten maar niet allemaal, zo geraken we aan de meest anonieme zijde van sociale interacties: de Vlaamse taal is een verlengde van relaties maar is van niemand. Veel eigenen zich dat toe maar het is van allen. Bv getallen: deel van de sociale werkelijkheid maar enorm anoniem
* Objecten: bv stoelen: het is een spoor van sociale ordening maar de stoelen spreken nooit met mij: ze zijn het gevolg van bestuursproces, maar daar staan ze nu maar, we gaan naar buiten en dan zijn de stoelen hier nog steeds op hun eigen. Triest maar ze zijn ook deel van onze sociale wkh, wel super anoniem.

Om juist te zijn: objecten zijn niet altijd anoniem. Bv een hotelkamer, niet van een mooi hotel maar stel je een derde, vierde klas hotel voor. Daar zien alle kamers er hetzelfde uit. Het bed is gemakkelijk, tafeltje, lichtje.. je stapt erin, je waardeert dat het schoon is maar het spreekt je niet aan. Het is niet voor jou gemaakt, het is voor ieder mens. Zo ziet je kot er niet uit: het vuil, vreemde decoraties, die begroeten jou, die ken je al lang. Het oude keukengerei van je oma maakt je blij, al zijn ze oud , want het zijn jou spullen. Geef ze niet weg want voor een ander betekenen ze niks. Daarom zijn hotels niet vol van de oude spullen van mensen. Dus ook de objecten die deel zijn van onze sociale wkh hebben verschillende graden van anonimiteit, afhankelijk van met wie ze in relatie staan. De objecten in de les moeten anoniem zijn: voor iedereen even gemakkelijk. Voor ‘ieder student’.

S is een heel geduldige auteur, hij begint met het voordehand liggende, rustig beschrijven en langzamerhand evolueert hij naar de complexiteit van de alledaagsheid.

#### College 27/10/2020

Dit is de laatste les waar wij via een directe jij-attitude een wij-relatie kunnen vormen, we zullen dat in het vervolg via de mediatie van online tools moeten doen. Voor de taak: toon voornamelijk dat je van de fenomenologie hebt geleerd om iets goed te beschrijven. Het zal ook even duren alvorens we een alternatieve lesvorm vinden: veel communicatie nodig. Best mogelijk is de volgende les via collaborate. Activeringsuur laten we vandaag vallen.

**Vraag les:** hoe spreken we over een auteur zoals Hg die zo een vreemde belangstelling had van ‘om-te-zijn’, we kunnen daar toch geen 15 paragrafen over schrijven? Maar het Zijn is voor hem niet het meest algemene iets, het gaat om het werkwoord. Maar wanneer specialisten over Hg spreken dan spreken ze van het Zijn en weten ze waarover ze het hebben: je mag dat ook doen. Het Zijn met hoofdletter klinkt als een naamwoord, maar als je zijn betoog begrijpt weet je dat het over een werkwoord gaat. Het is wezenlijk om dat te begrijpen.

E-mail: boekhandel Peeters: waren bezorgd over aantal studenten die Zein unt Zeit wouden kopen, ze hebben extra exemplaren gekocht.

Continentale wijsbegeerte: reuzenfamilie waarvan F een belangrijk component is, niet enkel op zichzelf maar beginpunt van vele stromingen. 1 van de uitvloeiers van de fenomenologische beweging is de F studie van het feit dat mensen sociaal zijn. Sociale theorie. Heel vroeg merkten fenomenologische en sociologische academici dat F apparatuur heel bruikbaar is voor het beschrijven van de sociale wkh. Verhouding S met F beweging is complex maar staat met 1 voet in filosofie en 1 voet in sociologie. Als je hem geweld wil aandoen probeer je hem in een van de beide hokjes te plaatsen: toont dat het onderscheid een kunstmatig onderscheid is in vele gevallen.

S: begint over de dimensie van de sociale wkh door ons aan te moedigen er aan te beginnen bij wat voor ons het meest normale is: de natuurlijke attitude. Hij toont een ander gezicht van de F. Hij doet dat eenvoudig schijnen (niet zoals horde van begrippen Hg). S toont aan ons de F als iets dat een goed ingeleide student kan beginnen praktiseren (daarom is S zo fantastisch): hij doet de deur open. Langzaam en geduldig begint hij zijn sociale wkh rond hem te beschrijven, men begrijpt al gauw dat elementaire feiten teruggaan op complexere dingen. Zodat doorheen het essay je een heel gesofisticeerd beeld van de sociale realiteit krijgt. De jij-attitude beschrijven is heel anders dan een het- of dit-attitude.[[11]](#footnote-11) Wanneer mensen wederzijds met elkaar te maken hebben waar ze de jij attitude hebben opgenomen dan stichten ze een wij-relatie. De wij-relatie is een directe relatie in de zin dat het een pre-predicatieve relatie is: wordt niet bedenkt en dan aan een relatie toegeschreven. Het is wel niet zomaar direct omdat er in een wij-relatie ook een mediatie is: tekens, symbolen, typen, rollen…[[12]](#footnote-12) Wanneer mensen met elkaar in een relatie treden is dat soms heel snel voorbij (bv supermarkt, betalen en bedankt). Maar zelfs zo een minimaal voorbeeld toont dat zo een ontmoeting tussen 2 mensen met een jij-attitude toch een gebeuren is. Het speelt zich af, een actie, een interactie. Hij benadrukt dat niet duidelijk maar alles dat hij zegt berust op interactie. De begrippen die hij hier mobiliseert vinden wij in de wereld al opgevoerd: *enacted*. Een wij-relatie is niet zomaar iets zoals een relatie tussen 2 formules (wetenschappen). De wij-relatie wordt opgevoerd, zoals we dat hier doen: het is geen intimiteit, het is wel mogelijk. Vormen van een wij door een reactie, interactie. Zo een interactie verondersteld een kundigheid (niet te studeren) maar een die je optelt door gewoon te leven. Alle mensen hebben zo een **kundigheid**. In de sociologische fenomenologie noemt men dat: een **kennisvoorraad***, stock knowledge*. Voortdurend weten we ongeveer wat we in een situatie moeten doen, omdat we een kundigheid hebben van allemaal situaties. Zo zijn we voor elkaar een spiegel, ik leer mezelf ook kennen door met jullie te interageren. Al is dat op zo een heel kalme en stille manier, we weten wat een student is, een docent en daarbij schrijven we voortdurend aan elkaar motieven toe: ik begrijp wat hier gebeurd, ik weet waarom de docent zo babbelt: omdat die nog iets probeert te bereiken of dat al aan het doen was. Maar in een maatschappij zijn we niet altijd met elkaar op de basis van wij-relaties (zie vorige les). We komen ook in contact met mensen op basis van graden en niveaus van anonimiteit. Op het grote spectrum van anonieme verhoudingen vind je je kennissen, mensen die je tegenkomt door bepaalde sociale rollen (bv supermarkt), meer en meer abstract of anoniem.. tot je te maken hebt met ‘de Belgen’ .. etc daar kan je exemplaren van tegenkomen maar niet allemaal. Nog anoniemer: de verlengde van deze anonieme personen, bv handelsactiviteit (geld), technische activiteit en taal: allemaal manieren waarop we mensen op basis van een anonimiteit ontmoeten.

Dat is wel ontmoeten in een speciale zin. Bv als ik een docent op kantoor ontmoet kunnen we handen schudden om te groeten: een ontmoeting openen. Maar heel vaak zijn we ook in verhouding op zo een indirecte manier: niet te maken met existentiële verbintenis of actieve link maar een heel indirecte, anonieme verhouding. Dat zijn verhoudingen waar ik impliciet iets aan iemand anders toeschrijf of zelfs aan een ding.[[13]](#footnote-13) Wat zijn deze dingen die ik toeschrijf aan mensen waar ik alleen een indirecte verhouding mee kan hebben? = Dat zijn **typen**. (Denk aan vb partner vorige week: ik heb een heel mooie verhouding met mijn partner, maar nu is ze er niet en is er geen directe wij-relatie). Wat er is , is mijn projectie van een persoon: dat ze nog leven, constant blijven etc.. dat zijn attributen die streng gesproken niet reëel zijn: ik geloof dat ze reëel zijn en toepassing vinden, maar dat heeft niet de realiteit die ik vind in een wij-relatie. Al die attributen zijn veralgemeningen: typificeringen: mijn partner is van de soort dat ze nog bestaat, het is iemand die getrouw blijft, het is iemand die nu waarschijnlijk thuis een boek aan het lezen is etc.. Eenvoudige manier om vanuit een wij-relatie te tonen dat er iets moet zijn als een ander soort relatie: dat is een relatie die misschien ook is gebaseerd op een jij-instelling maar niet noodwendig.

Als ik mijn partner zie hebben we een wij-relatie gebaseerd op een jij-attitude maar ik heb ook een relatie met mensen die ik nooit als een jij heb kunnen ontmoeten. Vanuit zo een relaties, de tweede type relaties, die alleen kunnen bestaan door de attributie van eigenschappen, van typen, zo een relatie is een **zij-relatie**. Of in plaats van een jij-houding neem ik een zij-houding aan, een zij-oriëntatie. ‘Zij spreken zo, zij gebruiken euro’s om mee te betalen’, ‘zo doet men dat’ = dat zijn de anonieme vormen van relaties tot mensen. Ik vind me in mijn sociale wereld voor een hele reeks anonieme verhoudingen, langs de ene kant als een uitgroeisel van een wij-relatie, aan de andere extreme kant een stel van zij-relaties tot mensen die ik nooit ga ontmoeten. Maar die zijn toch? Dat zijn toch relaties van mensen tot mensen. Vb: stel je een speurder voor die op een misdaadtoneel aankomt, waarnaar kijkt hij? Hij kijkt naar de sigarettenpeuk, de haren, de manier waarop de meubels zijn geplaatst etc.. Dat alles leest hij als aanduidingen, sporen of in S zijn termen: **symptomen** van een plaats waar mensen waren. Dat is een eenvoudige manier om te illustreren dat daar waar de mensen net niet meer zijn, we nog iets vinden als symptomen om te lezen.

Hs zelf gebruikt een ander voorbeeld: je bent archeoloog: wat is een archeoloog? Iemand die probeert op het spoor te komen van mensen die er al eeuwen niet meer zijn. Je werkt je in de grond tot je een potscherf vind: ‘een object dat met geest geïnfesteerd is’. Betekend: plots tussen alle dingen die je kan opgraven, spreekt iets tot jou: daar is een symptoom, ik merk, daar was een mens. En als dat geld voor een duizend jaar oud potscherf dan geld dat natuurlijk voor alles rond ons. Een goede fenomenoloog merkt overal de **sporen** op van mensen die rond ons waren, overal rond ons zijn sporen van mensen. We kunnen ze erkennen als sporen van mensen, om dat we niet enkel relaties met mensen hebben in de zin van wij-relaties, maar omdat we ook de zij-attitude kunnen opnemen. We weten dat onze volkomen sociale wkh ook bestaat door relaties met anonieme figuren, tot zij. Dat betekend, we zijn het gewend, we weten dat we ook sociale relaties hebben tot mensen in hun hoedanigheid als algemeen: als spreker van de Nederlandse taal. Docent nam het gewoon aan dat we Nederlands spreken, omdat je het kader kent: dit moeten wel Vlaamse mensen zijn. Als je aan iemand vraagt op straat voor wegwijzingen dan begin je in het Nederlands. Omdat je het gewend bent dat je met mensen op niet intieme manieren kan spreken, anoniem: niet gevestigd op onze reeds gevormde wij-relatie. Ik relateer tot, ik vestig hier een verband tot iemand o.b.v. iets super anoniem: een taal. Ik kan dat doen omdat ik uit mijn opgebouwde spontane kennis van de natuurlijke sociale wereld mensen ook ontmoet o.b.v. hun algemeenheid en niet concreetheid. Als ik aan iemand in Leuven de weg vraag: zeg ik impliciet: ik zou je graag wel respecteren, maar ik behandel je zoals ieder ander persoon. In wkh complexer: ik vraag een oude dame en niet iemand die er als een moordenaar uitziet ( zien we later: vooroordelen). Punt is wel: het relateren tot mensen die anders zijn dan jij: ‘zij’ is deel van onze sociale wkh.

Er zijn 2 soorten relaties die S noemt: relaties met tijdgenoten ‘contemporaries’:

* **Wij-relaties**: die zijn mijn tijdgenoten uiteraard
* **Zij-relaties**: zijn ook mijn tijdgenoten, kunnen dat zijn. Verduidelijkt in laatste deel essay dat je ook de zij-relatie kan hebben met voorgangers en mensen die na ons komen (zien we niet). Typische van deze 2e verhouding is dat het functioneert bij wijze van **typen, veralgemeningen**.

Die veralgemeningen zijn niet alleen mentale constructies maar worden ook ondersteund door objecten, door gedragspatronen of praktijken en **wederzijdse verwachtingen**. Bv ik ga naar de winkel, ik wil iets kopen: dat is een niet intieme relatie (de winkelier). Ik interageer met zo een persoon omdat we beide iets willen doen: verkopen en kopen. Een bijeenkomst van onze respectievelijke, onderscheiden doelen. Ik ken de winkelier niet en behandel de persoon als een winkelier. Ik weet wat de verwachten van een winkelier, en mijn hele verwachting wordt bevestigd door het kader van de winkel, de kassa, de gedragspatronen etc.. Ik doe hetzelfde voor hem: ik gedraag me als een koper, ik loop tussen de rekken, zoekend, ik haal mijn portemonnee uit: het is super belangrijk dat we weten hoe dat te doen. Als we in een traditionele maatschappij met 1000 mensen wonen dan is dat natuurlijk minder belangrijk, er is een kleine variatie van rollen. Maar in een stad met miljoenen mensen is dat enorm belangrijk: je weet nooit met wie je te maken hebt. De mogelijkheid om in een stad van miljoen mensen te leven berust hierop: om elkaar op een relatief gestandaardiseerde manier te hanteren. Dat is natuurlijk ook het broei-terrein voor vooroordelen. Alle vooroordelen werken binnen dit kader (zowel racisme, seksisme, antisemitisme.. ): Ze zijn allen verwordingen van een heel normaal aspect van ons sociaal samen bestaan: iets waarzonder we niet kunnen samenleven. Stel je ieder maal voor dat telkens voor je naar de winkel gaat je een vriendschap moet sluiten, dat gaat gewoon niet. We moeten elkaar kunnen typificeren, we moeten dat kunnen doen. Dat geld ook buiten de wij-relatie, maar zelfs binnen de wij-relatie omdat ik een brug moet kunnen slaan met mijn tijd met mijn partner 2 jaar geleden en vandaag. Enorm belangrijk om te zien dat S niet zomaar zegt: ‘ er zijn 2 soorten relaties: de goede jij relatie en wij-attitude en de slechte zij-relatie waardoor we elkaar objectiveren’. Hij zegt: maakt niet uit in welke maatschappij je je bevind: daar zijn mensen met elkaar o.b.v. zij-relaties, dat kan niet anders. Als je een sociale kritiek wil ontwikkelen van zij-relaties dan moet je dat kunnen beschrijven, dan moet je je kritieke studie kunnen oriënteren ten opzichte van het normale alledaagse gebruik van typen. S werkt dat niet helemaal uit, maar een gevolg van deze stellingen is de gedachten dat we ook tot onszelf (iedereen tot zichzelf) een verhouding van typeringen heeft. (Wel ontwikkeld door 2 van zijn opvolgers bv Luckmann).

Van punt 3.3 (tekst) ronden we snel de bespreking af: Het hoeft niet altijd functioneel te zijn, maar het is moeilijk om functionaliteit voor te stellen zonder typificering. Het woord **functioneel** is moeilijk in de zin dat je het op 2 manieren kan bedoelen: ‘we slagen erin dingen te doen’ en ‘we reduceren elkaar tot instrumenten’ dat is niet de bedoeling van S. Zijn betoog zal zijn: als je iets wil beschrijven als instrumenteel: gebruik maken van iemand: dan moet je een F beschrijving kunnen geven van de normale typificeringen tussen mensen. Functioneel was hier in heel brede zin: We moeten overal kunnen handelen op zo een manier dat onze interactie lukt.

Zo werken we met verschillende soorten van typen: bv ‘partner die nog bestaat en ik niet zie’. Andere zijn karaktertype: ik verwacht van student dat die zijn gedrag binnen een bepaalde grens houdt. Bv student die dreigde met zichzelf iets aan te doen als punten niet beter gegeven worden, of student die zijn vader (advocaat) meebrengt: dat valt duidelijk buiten het verwachte kader, je schrikt (of dat is alleszins hoe je een dreigement kan begrijpen). Omdat het particuliere optreden afwijkt van de standaard. We zijn voortdurend onze stock-knowledge aan het aanpassen: bv studenten vandaag zijn anders dan studenten 20 jaar geleden. Als dingen zich voordoen zoals je verwacht: dan wordt je kennis bevestigd. Bv in Zuid-Afrika 20 jaar terug mensen als U aangesproken, nu doet men dat enkel nog om naar God te verwijzen. We spelen voortdurend mee in een spel van nemen en geven tussen mijn stock-knowledge die ik heb en bij andere veronderstel: en waar ik ook invloed wil op uitoefenen door mijn stijl van interactie. Maar we merken dat ook op andere manieren (bv toen we klein waren: soort communicatie, en nu met gsm´s). Geleidelijk wordt dat een gebruik.

Er zijn ook functionele types: voorbeeld winkelier.

Prof. wil filmpje tonen om te zien hoe specifiek het kan gaan maar het systeem functioneert niet op een typische manier. (zie volgende week). Zo helpt hij mee aan de vormig van de typering van de filosofie docent die technisch imbeciel is.

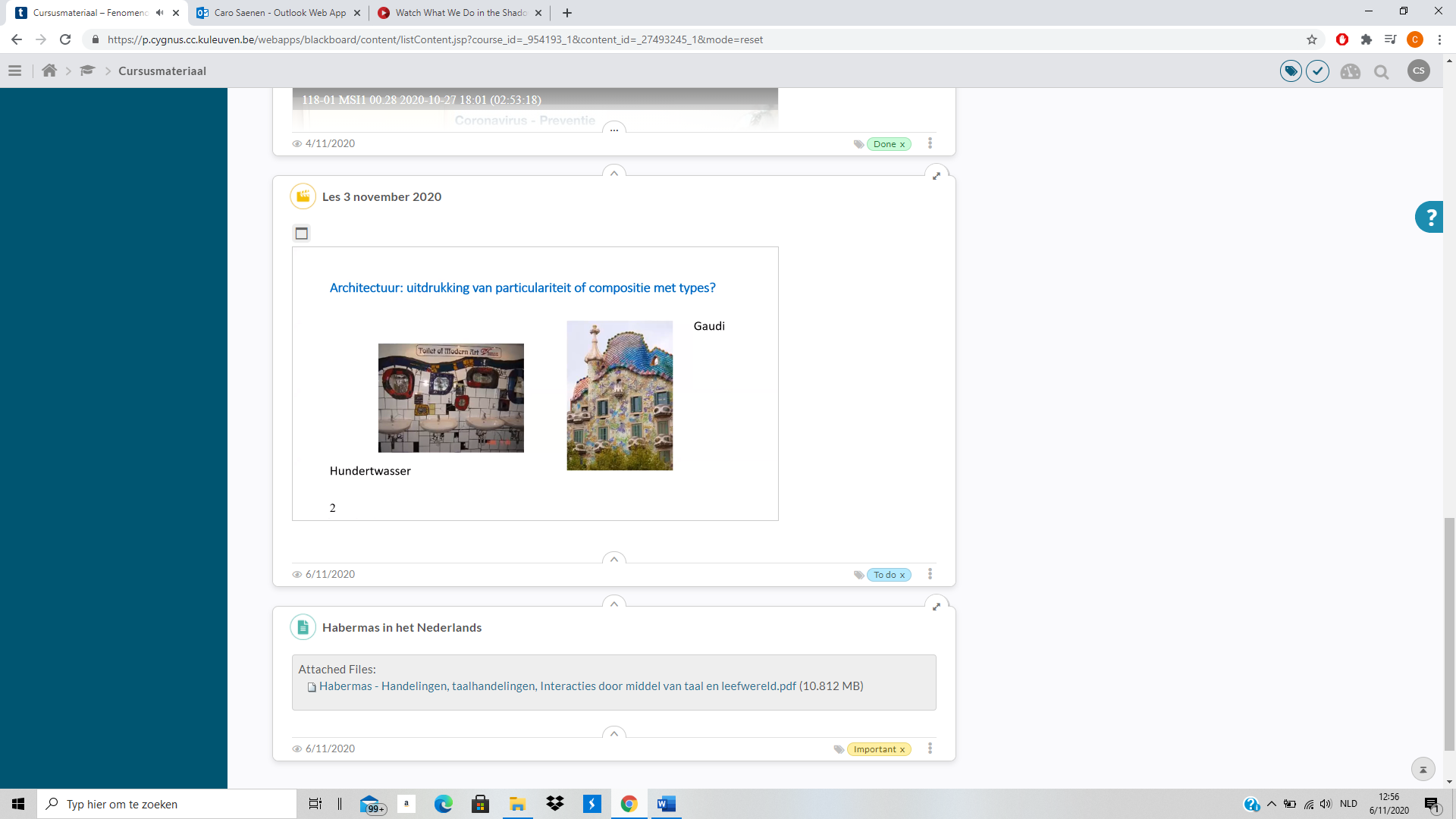
Extra opmerking over S:

* Een grote bijdrage van de tekst is de nauwkeurigheid waarmee de ik-jij en ik-het relaties worden geanalyseerd. Relaties die aan ons toegankelijk zijn door een jij en zij-attitude + frequente overlappingen van deze relaties
* Een andere merite is zijn benadering tot mezelf als object van studie en als een sociaal iets: niet door een soort introspectie (zoals in lange traditie filo beweerd werd) maar door de lange omweg van relaties: kortste weg van mij naar mezelf is door relaties, ik leer mezelf in de spiegel van de andere kennen.
* Er zijn hier veel belangrijke aanknooppunten voor de hermeneutiek: is niet enkel een subdiscipline van filo maar staat voor alles dat te maken heeft met interpretatie. Als je spreekt van de ander als persoon als type, dan spreek je van dingen die zin hebben, je kan ze gewoon begrijpen voor wat het is: dingen die zinvol voor ons zijn. Geld ook voor de negatieve manieren van typeren: bv racisme. Je kan zulke typerende woorden enkel begrijpen als je begrijpt hoe ze sociaal functioneren. We begrijpen dat natuurlijk op impliciete manier, als iemand je uitscheld begrijp je intuïtief wat het betekend: wat schelden betekend. De hele sociale wereld die S schetst is materiaal voor begrip, verstaan en interpretatie: materiaal voor hermeneutische studie. Maar je vind hermeneutiek niet bij S: wel opgevangen door andere.
* Bij S is er bijna geen aandacht voor lichamelijkheid. Lichaam speelt wel een belangrijke rol als teken, als drager van symptomen. Ik interpreteer de ander altijd onrechtstreeks: als drager van kenmerken (uiterlijk). Bourdieu: spreek over lichaam als middel van disciplinering: mijn lichaam internaliseert typen, begrippen van mijn sociale wkh. Bv je weet hoe je je moeder moet groeten, die groet je op een manier die niet voor veel andere mensen geschikt is: zo een groet is een lichamelijk iets. Je weet hoe iemand de hand aan te reiken, hoe hard je moet drukken: dat zijn allemaal belichaamde stock knowledge. Ander vb: in discriminerende maatschappij: waar je gewend bent dat je altijd minderwaardig bent: dat wordt geïnternaliseerd in de vorm van misschien een krommere houding, een zachte stem etc.. Een onderdanige ‘houding’: een lichamelijk iets. Dat wordt iets van je eigen identiteit, je houding met alles wat ermee gepaard gaat, is een deel van je lichamelijkheid, identiteit. Jouw lichaam is iets sociaals. Bv als je thuis gaat eten, zit je op de vloer of op een stoel, en hoe zit je dan? Als je er aan begint te denken, dan merk je dat we overal bezig zijn met onszelf te identificeren door wat we en anderen met ons lichaam doen.
* We hebben bij S een theorie van sociale relaties, de constitutie ervan en een begin voor een mooie F beschrijving van de sociale wkh. Maar er wordt niets over macht gezegd, er zijn hier geen machtsrelaties. De agenten waar S het over heeft, treden op alsof er geen sociale inperking op hun inwerkt, die zijn niet onderdrukt, geïntimideerd: wel binnen inperking van kennis, maar anders zijn ze gewoon vrij.[[14]](#footnote-14) De type waarover S het heeft kunnen wel worden gebruikt om over dysimetriën te spreken, maar zelf werkt hij dat niet uit. Onze belangen verwoorden we niet, we treden met elkaar op o.b.v. belangen en type die eraan vorm geven: typen vertegenwoordigen ook asymmetrische machtsverhoudingen. Daarover zegt S niks.
* Het is niet af: vanzelfsprekend, men kan nog zo veel meer zeggen. Berger en Luckmann waren beide studenten en medewerkers van S. L en B werkten in de lijn van S.
* **Zin** belangrijk in F: biedt zich aan mij aan als iets dat betekenis heeft, moeten we niet begrijpen als vervullend existentieel, het is eerder betekenisvol. Bv je begrijpt duinen in de woestijn als droog milieu, iets waar je moeilijk terecht zal komen: geef je betekenis aan. Wat doet zich aan mij voor zonder dat het zin heeft? Bv elektrische schok: misschien is pijnmoment nog geen zinservaring. Je begrijpt wel onmiddellijk dat de pijn komt door de schok, en de zinsconstitutie komt dichter. Interessant om te denken om F beschrijving te geven van iets dat geen zin heeft (in welke zin wordt hier bedoeld?): bv je kijkt naar opera, dat is toch absurd dat die mij beschouwd als cliënt om hier op hoge toon voor mij te staan geluiden maken. Maar je kan beseffen: ik ben de gene die absurd is en het niet begrijpt.
* Je hebt relaties tot dingen zonder dat het zinsrelaties zijn. Bv het rubberen bandje van je masker. Maar nu we dat zeggen is dat ook weer kapotgemaakt.

(Toeveoging Schütz college 3/11):

Schütz: Hij vertelde dat die een gesofisticeerd perspectief heeft op dimensies van de sociale werkelijkheid: F analyse van wij-relatie, even gesofisticeerde analyse van zij-relatie. Belangrijk is te weten dat hij niet zegt dat het ene beter is dan het ander of secundair. Er zijn altijd 2 zo een relaties die op elkaar inspelen. In face-to-face is de wij-relatie vaak dominant, maar betekent niet dat zij-relatie afwezig is.

‘Architectuur’: stel je voor dat je een huis wil laten bouwen: voor velen droom om eigen huis te hebben als verlengstuk van jezelf, je karakter, je dromen etc..



Je zou kunnen zeggen dat architecten uitdrukking geven aan particuliere wensen van cliënten maar ook uitdrukking geven aan hun eigen kunstzinnigheid. In zo een gebouw verwacht je om iets te vinden van een dubbele particulariteit: cliënt en kunstenaar. Mag ook zo zijn, maar kijk naar foto´s: Wasbakken zijn allemaal op de hoogte van een volwassene, ook de spiegels. Zelfs in zo een eigensoortige, particuliere badkamer neemt de kunstenaar iets in achting dat niet te reduceren is tot de particulariteit van de cliënt of zijn/haar eigen particulariteit. Badkamer veronderstelt ook iets van standaard waarden: typen. Zelfde bij Gaudi: in kleuren zie je particulariteit kunstenaar, maar er is nog steeds een platte vloer: dat is niet enkel omdat de cliënt, maar ook mensen over het algemeen zich beter thuis voelen als ze thuis op een vlakke oppervlakte kunnen rondlopen, ook ramen die licht doorlaten etc.. voorbeelden van de mobilisering van types. We wijzen op zo een concrete situatie: samenkomen particulariteit van cliënt en kunstenaar, maar zelfs op zo een plaats waar de speelruimte bestaat om uitdrukking te geven aan de particulariteit, ook daar infiltreren er typische verhoudingen, maatstaven, karakteristieken. Hier infiltreren de interactie tussen de twee mensen.

# Berger & Luckmann: The social construction of reality

We kunnen het werk beschouwen als een uitbreiding van de tekst van S en zijn hele werk. Daar gaan we niet op in maar wil tonen hoe beide auteurs 1 aspect van onze sociale wereld beschrijven: **instellingen**, en meer specifiek, de vormen van instellingen. ‘Construction’ is overgenomen in 2 vaktermen: *constructivism* en *constructionism*, Wolff weet niet of er echt een verschil is, maar er is veel literatuur over het onderscheid. Maar indien interesse in onderscheid, zoek het op (Blackwell encyclopedia of sociology: boek B&L wordt gezien als het boek van constructionism). We gaan de 2 auteurs benaderen zoals zij zich hebben aangeboden in het boek.

Gebruik van woord constructie is eigen aan F, vandaag wordt er over constitutie gepraat: niet bouwstenen, maar **constitutie** vraagt: hoe zit iets logisch in elkaar? Men krijgt vandaag studies die een hele boel verscheidenheid van dingen bestuderen als geconstrueerd, sociaal geconstrueerd (bv wetenschap in praktijk, onderzoek: hoe is dat sociaal geconstitueerd). Er zijn zo veel gevallen, richtingen, waar mensen zich in hebben geïnteresseerd voor de constructie: canadees boek: ‘*The social construction of what*’, ook veel filosofen uit andere tradities dan F: Bv Searle: ‘*the construction of social reality*’. Zo zie je dat wat we hier hebben een uitvloeisel is van F en continentale W, maar kan je ook situeren tegenover heel andere vormen van interessante literatuur.

Het boek begint: ‘*intended as systematic treatise in the sociology of knowledge*’. = Dat mag u storen omdat het een boek over sociologie gaat en ook omdat het over specifieker: de kennissociologie gaat.

Beide zijn ongegrond. Beide auteurs focussen heel vaak doorheen het boek op de rol van kennis in maatschappij en ook stock knowledge, dat is ook gewoon een boek over de sociale wkh. Eind 20e E was er een studie gemaakt van de meest invloedrijke boeken van sociale theorie van de 20e E en dit boek was in de top 10. Dat gaat u niet inleiden in de kennistheorie, dat is al reeds belangrijk voor de gehele sociale theorie. Kennissociologie is enorm interessant wel, maar zien we hier niet.

Sectie 1: ‘gehele boek vertrekt vanuit filosofische voorbereiding’. Het is een uitbreiding van wat wordt gegeven als fenomenologische, filosofische studie. De grondslag is een F studie: je vind dat in inleiding en voetnota´s. Ze gebruiken amper namen in hun tekst, hebben veel gelezen maar zijn wel erg eerlijk: dat vind je in de voetnoten. Ze hebben S heel goed gelezen, en vaak andere auteurs: filosofen, politiek, antropologie. Staan terug met een voet in filo en een voet in de sociologie. Als je het boek berekend als behorend tot onder andere F, kunnen we daarbij zeggen dat het 1 van de meest gelezen werken uit de fenomenologie is.

## Deel I: ‘foundation of knowledge in everyday life’.

Je vind hier dat de auteurs op dezelfde manier van start gaan als S. We beginnen door de sociale wkh te bestuderen door de toegang die we vinden via de algemene leefwereld, en vooral de toegang die we daar hebben door de common sense: die geeft ons toegang tot intersubjectief geconstitueerde wkh. B&L: mensen zijn gericht op wkh: **nemen kennis van wkh als iets dat zich aandient als betekenisvol** (intentioneel gericht op wkh). Maar niet alleen met 1 intentie maar velen, en zo zijn intenties gebundeld in **verschillende sferen** (massale sferen) die overeenstemmen met verschillende domeinen van onze **sociale leefwereld**. ‘De wereld’ is dus opgebouwd uit verschillende zulke realiteiten: als bundels van intentionele gerichtheid op een wkh. **‘*Realite par excelence’*** is wat ze noemen, de wkh van elke dag. Er is zoiets als een algemene manier van leven en daaruit een meer gespecialiseerd deel van mijn commerciële, godsdienstige, kunstzinnige activiteit etc.. Er is zoiets als een algemeen netwerk van verhoudingen in de alledaagse wereld en dan nog specialisaties of afwijkingen die vragen om mijn aandacht op de wkh anders te bevestigen. Ik heb een common sense kennis van mijn wkh die overeenstemt ook met een common sense manier van optreden: **een routine**: ik kleed me zo, eet om dat uur, praat zo tegen mensen etc.. Soms komen er ontwrichtingen van de routine voor en dan kan ik me wel ongeveer aanpassen: omdat ik de sociaal wkh kan lezen, ik kom mensen tegen als symptomen, we spiegelen aan elkaar wat we van elkaar denken, wat we verwachten, wat we leren uit een sociale situatie..etc. We treden dus op vanuit een common sense, een stock knowledge etc.. maar we passen ons ook aan, we leren ook hoe in een bepaalde situatie je je een beetje meer zo moet gedragen. En dan is er ook een sociale sfeer verder dan face-to-face: daar wordt socialiteit gedraagt door objecten en tekens: objectiveringen van onze interpretatie van de wereld: bv taal is enorm belangrijk hier.

In mijn dagelijkse omgang ben ik dus met mensen geconfronteerd in de face-to-face of gemedieerd door taal en tekens, maar ook in verschillende werelden: dagelijkse wereld, beroepsmatige wereld: **werelden die niet altijd dezelfde relevantie voor mij hebben**. Bv wereld van mode en kledij is heel gering voor mij. Voor iedereen van ons zijn er tussen de verschillende werelden waar we omgaan grotere of mindere grote relevantie. Voor sommige is de godsdienstige wereld een versterking van de alledaagse wereld, enorm belangrijk. Voor anderen is dat niets. En alle mogelijke variaties tussen die extremen.

## Deel II: H1: Institutionalization

Auteurs beginnen waar ook Hs is begonnen. Mens als een dier: zoölogie. Maar onmiddellijk gaan B&L in een andere richting: het is een heel bijzonder dier. Andere dieren zijn dicht bepaald door hun biologische constitutie (kunnen ook leren en treden verschillend op). Maar voor mensen is dat heel anders: worden niet in de eerste plaats gekenmerkt door een biologische constitutie, maar door een omgeving: een wereld. En omdat dat zo is, vinden we dat mensen heel verschillend voorkomen, mensen treden verschillend op omdat hun menselijkheid gevormd wordt door de wereld waarin ze ageren. In etnologie gemakkelijk: omdat Inuit in iglo zo verschillend is van een stadsmens.

**Mens is wereld-open**: Wereldopenheid zoals andere van hun begrippen worden getrokken uit de filosofische antropologie uit de 1e helft van 20e E (Plesner, Ghelen..) Maar ze zijn niet gewoon sociologen. Mensen zijn het gewoon om open te zijn tot een wereld, en wat ze gaan realiseren van hun bestaansmogelijkheden hangt af van hun wereld: mensen zijn plooibaar (*plasticity*). Mensen zijn wezens die verschillende vormen kunnen aannemen: ‘*men produces himself’*. (let op voor seksistisch taalgebruik). Ook problematisch omdat men indruk kan krijgen dat menselijk bestaan resultaat is van iets dat op een vergadering is besloten: gebeurd soms in zeer autoritaire vergaderingen (hoe is een echte communist of fabriekswerker?: ganse leven van mens bepalen). Maar zin betekend iets anders: wat een mens gaat worden wordt mede bepaald door de **sociaal-culturele omstandigheden**.

Dit is niet om het belang van ons lichaam te onderschatten: maar je kan zo lichamelijk zijn als je wil, **iets van de mens blijft open**, een openheid dat je niet kan zeggen van een dier.[[15]](#footnote-15) Je kan dit ook op andere manier verwoorden: een mens is een wezen dat in staat is om op zo veel verschillende manieren te bestaan dat dat aan hem een enorme plicht oplegt om veel besluiten te nemen die voor een dier al zijn genomen (bv leeuw kan toch niet beslissen of die ethisch wil eten, vegetarisch of vegan, dieren zijn niet belast met zo een vragen). Maar als jij als mens niet belast bent met zo een vragen dan heb ik wel vragen over jou. Maar vragen waarop B&L reeds een bepaald antwoord op kunnen geven. Een mens kan zich vragen stellen over veel dingen, maar waarvoor er ook antwoorden beschikbaar zijn. (Bv ik ben opgegroeid in wereld waar vlees eten de norm is). Dat betekend dat we allemaal opgroeien in een **sociale wereld die al reeds over mechanisme beschikt om deze wereldopenheid van ons toe te sluiten**: niet volledig, maar in zekere mate. Voor ons zijn in zekere maten al een reeds keuzes gemaakt. Ik vraag me nooit ernstig af of ik kleren moet aandoen of niet. Bv student die zijn *comming out* deed kwam ineens met de meest fantastische niet gender-normatieve probeersels af, hoe geweldig de verschillende paden dat men kan opgaan, Hij bewees dat er zoiets is als een toesluiting van onze menselijke openheid. Maar een sluiting die relatief is want je kan ook iets anders doen, het is mogelijk. Toch altijd ook geslotenheid: Je kan niet zomaar beslissen ik ga voort met frans spreken want Vlaams is toch maar een domme taal.

Maar deze vb´n zijn zo episodisch (rok dragen, vlees eten?). We zijn echter voortdurend omringt door een wereld die ons op allerlei manieren toont, ga eerder in deze richting, of die richting. De verhalen die je onthoudt, wat je eet, met wie je omgaat, het betreft alle dimensies van je bestaan. Betekent niet dat je gedetermineerd bent, maar wel dat een aantal besluiten al voor jou zijn genomen. Of je kan het nog anders zeggen: je leven is voor jou aan een bepaalde orde blootgesteld, je leven wordt door een sociaal kader omgrensd, we bevinden ons in een **sociale orde**. Orde in de zin van: ‘zo ziet het eruit, en als je er aan zou beginnen schuiven, dan zou je dat merken’.[[16]](#footnote-16) Bv met enorm rond hoed naar de les komen: je zou dat merken, zou vreemd zijn. Je kan het altijd anders doen, maar er is een bepaalde orde en die merk je soms niet omdat het zo ordelijk is, en je het gewoon gewend bent. Je merkt het heel vaak pas als iemand er van afwijkt.[[17]](#footnote-17)

**Waar komt die sociale orde vandaan?** Dat is één van de grote vragen van B&L: voor antwoord bieden ze een **theorie van institutionalisering aan: ‘origins’**. Die theorie begint weeral in onze alledaagse vertrouwde handelingen: we treden iedere dag op vanuit een bepaalde routine: het is goed dat we op die manier kunnen optreden, want er zijn besluiten die we dan niet moeten kiezen, waar we niet meer over hoeven na te denken en dan ben je vrij om over andere zaken na denken. We hebben ook een kennisvoorraad, praktische voorraad: je hoeft niet meer te denken hoe je moet gaan zitten in de les, daardoor kan je je aandacht op andere dingen richten. Omdat jij reeds vertrouwd bent (ook praktisch) komen er veel dinge gemakkelijker, we zijn gewend op een bepaalde manier op te treden. Terwijl we opgroeien leren we de gewoonte aan, deel van de mens is zijn ervaring van gewoonte vormen **(*habitualisation*):** dat geeft ons een vertrouwde achtergrond zonder dat het ons determineert. (ik kan altijd ineens iets anders eten dan muesli, ook al ben ik dat al 2 jaar gewend). En je waardeert het alternatief omdat je zo gewend bent iets anders te doen (kan ook omdat er geen muesli is en het je dan frustreert).

Maar je begrijpt het tot relatie van een vertrouwde basis. Dit kennen we ook uit de filosofie van Hg: ik weet toch hoe te hameren, ik denk niet na en denk het pas als het kapot gaat (zo zie je dat dit fenomenologisch blijft). Mensen zijn wezens die door gewoonte vormen optreden. Gewoonten zijn wel niet zomaar iets dat ik heb, jullie hebben dat ook. En ik treed niet alleen op maar met anderen: we treden met elkaar op. Betekent dat iets van mijn gewoontevorming of standaardisering jouw standaardisering tegemoet komt. Misschien lukt het niet een eerste maal, maar we passen ons aan, normaal kan dat.

Bv we moeten voortdurend ons Ned aan de prof aanpassen maar dat lukt. En hij spreekt zo goed mogelijk: zo zijn we voortdurend op elkaar afgestemd. 🡪 Belangrijk want hieruit volgt de definitie van B&L van institutionalisering. ‘*Institutionalization ocurs whenever there is a reciprocal typification of habitualized actions by types of actors’*.

We hebben te maken met verschillende mensen die al reeds uit de gewoonte optreden. Die ageren met elkaar en uit de interactie sedimenteert er iets: een type van actie. Op dag 1 van deze cursus wisten we niet wat we uit docent hadden en viceversa, maar geleidelijk stemmen we ons op elkaar af. Zo vormen we typen van interactie: U vorm van lesgeven en mijn vorm van les volgen beginnen zo een typische interactie te vormen: die van docent, student en nog specifieker: zijn gewoonte als lesgever en onze als groep. Deze interactie waarin we op elkaar zijn afgestemd: vormt zich een type van actie, type van les-situatie. Dat is het **type van gewoonte van actie en daarmee samen gaat ook een type van persoon:** die van docent en student. De vorming van een type wijst altijd op meer dan 1 richting: een type actie, een type agent. **Institutionalisering is de vorming van typen interactie door agenten en type van agenten (actors).**

‘*Any such typification is an institution’* = Iets van onze instelling hier, was al reeds aan ons gegeven, dit was niet onze eerste les. Heel veel van wat we hier doen is bevestiging van onze stock knowledge. Maar het is helemaal denkbaar om een andere instelling te vormen: bv 1 jaar geleden ondenkbaar om masker aan te doen voor elke les: waarom zou je dat doen? Wat een idioot? Wat zou je ervan denken? Niet naar kijken.. Ondertussen is dat genormaliseerd: in termen B&L: een nieuw aspect van onze instituties is gevormd, iets is veranderd in de rol als docent, en aan de instelling van student. Zo eenvoudig is dat: het kan iets heel klein zijn. Een fenomenoloog is nooit bang voor detail. Niet alle instellingen zijn blijvend (zie infra).

Merk op dat beide auteurs goede pedagogen zijn: levendige en soms fictieve voorbeelden, humoristisch dat goed kan beschrijven. Maar een humor die weergeeft wat hun eigen stock knowledge is die weergeeft wat mogelijk en bijna omogelijk is in hun maatschappij. Bv wie heeft autoriteit om onthoofdingen te voeren? Ze beschrijven in detail, en zien dat dat in hun maatschappij niet kan plaatsvinden. B is heel goed geïnformeerde cultuur en godsdienst-historicus, maar met de geschiedenis van Samuel Patty moest docent dit opmerken (onthoofde professor in Frankrijk).

Het punt van B&L is: **er vormen zich door een institutionalisering typen van handelingen en rollen.** Als we zeggen deze type vormen: niet enkel institution maar institutionalization: zeggen we reeds dat deze **typen historisch zijn** (heel belangrijk). Wat bv een kind is (type), is een historische grootheid, het is niet wat het vroeger was, of het nu een sociale rol is of een actie: ze zijn allemaal historisch. Er zijn zulke typen die heel lang duren, andere zijn snel voorbij. Omdat ze historisch zijn ontstaan ze langzaam, vooral waar het gaat over dingen die belangrijk zijn voor een maatschappij Vb voortbrengen van kinderen: in alle maatschappijen is dit belangrijk. In sommige maatschappijen is opvoeding iets gereserveerd voor ouders, in een andere maatschappij kan iedere volwassene dat. Bv ook lijfstraffen: in sommige maatschappijen is het noodzakelijk voor opvoeding, in andere een vorm van mishandeling. Of het nu de ene of de andere manier is, dat komt zeer langzaam tot stand.[[18]](#footnote-18) Tenzij er baanbrekende gebeurtenissen plaatsvinden, zoals een revolutie.

De **typen** zoals we ze tot nu toe gezien hebben zijn van zeer verschillende aard, en men vind ze in alle mogelijke sferen van ons leven. **Omdat ze instellingen zijn, zijn ze deel van de sociale orde**. Wat is het dat de wereld-openheid van de mens toesluit?: dat is de sociale orde. Die orde komt van institutionalisering, die legt een orde aan ons op. Het is ordenend. **De eerste vorm van sociale controle, van orde scheppen is door de verspreiding van types.** Types handelingen, types actoren. Je weet al reeds dat er een probleem kan ontstaan wanneer je van zo een handelingsoptreden afwijkt. Als je van de standaard afwijkt weet je dat er consequenties kunnen zijn. Maar er zijn ook vaak **geplande consequenties**, een maatschappij neemt ook verantwoordelijkheid voor zijn orde. Positieve afwijkingen worden beloond, en negatieve afwijkingen gesanctioneerd. Bv iets als homoseksualiteit in een westerse maatschappij van 50 jaar geleden: je kon in aanvaardbaar psychologisch handboek lezen dat het een gedragsafwijking was, maar je zou het sowieso leren van je maatschappij. Of de manier waarop er niks wordt gezegd, of de manier waarop er wordt beoordeeld: sociale orde in de vorm van typeringen. Maar bv ook andere ordes: bv je moeder die je veroordeeld voor homoseksualiteit, psychologen tegen homoseksualiteit…. Etc. Daarom zeggen B&L: **er is eerst zoiets als een sociale controle op het niveau van typeringen (=instellingen) en daarna, als afgeleide een systeem van sociale controle bij wijze van sanctionering.** Dus onze eerste toenadering tot de vraag van instellingen is door de vraag van de sociale orde. Hoe is dat mogelijk dat wereld-open mensen soms toch zo conformerend optreden? 🡪 Dat is door de sociale orde en die komt door institutionalisering.

Een maatschappij is grotendeels samengesteld uit zulke instellingen. De auteurs zeggen *‘society is an agglomeration of institutions’* = eerste toenadering tot het verschijnsel van instellingen: nu gaan ze dat verder verhelderen door een voorbeeld: twee mensen die elkaar op eiland ontmoeten, langzaam gaan ze interageren: daardoor komen typeringen 🡪 De ene weet op den duur: ik moet de andere niet zus of zo behandelen want dan wordt die kwaad en de andere weet dat van jou. Dat betekend: we leren hoe met elkaar op te treden door wederzijdse typeringen van ons gedrag door wie we zijn. **We maken ons aan elkaar voorspelbaar: instellingen vormen onze *stock knowledge*.** Onze wereld wordt iets voorspelbaarder, je weet min of meer hoe de ander gaat optreden, wat we gaan doen. Bv arbeidsverdeling: je weet wie wat doet, we komen tot een akkoord over hoe en wanneer te handelen. Zo vormen de twee van ons een klein en simpel begin van een maatschappij. Dat is een begin omdat we met elkaar instellingen vormen, maar zo is dat eigenlijk niet in een maatschappij. We kunnen nog steeds met elkaar onderhandelen en dingen wijzigen omdat ze beter lijken. In een maatschappij is dat laatste niet zo gemakkelijk: veel mensen met wie we niet kunnen spreken, maar ook om een andere rede (belangrijkste). Die rede introduceren ze door Vb: stel je voor dat we in ons vennoot op een eiland kinderen krijgen, nu zijn er ook kinderen op het toneel: we initiëren ze ook in onze instituties: we hebben afgesproken dat we de dagen beginnen door elkaar te groeten. Die kinderen leren dat aan hun kinderen. Zo introduceren we iets super belangrijk: **overdracht (transmission**): belang dat er meer mensen in een maatschappij zijn dan diegene die iets kunnen afspreken: toont een noodzakelijkheid in een **theorie van transmissie**. Wat betekend dit?: ik moet zegge: ‘het is zo, jij moet groeten, je moet dat vaak herhalen aan kinderen, maar het spreken alleen is al iets anders dan het leren in de praktijk. Op die manier **krijgt een instelling een eigen leven**: bv kinderen beginnen elkaar te groeten, ze weten niet dat ze dat moesten doen, ze weten dat via de transmissie. Door overdracht krijgen instellingen een leven van hun eigen. Dat is een enorm interessant studieveld: hoe worden dingen overgedragen (door toon, taal en vele andere impliciete manieren). Bv wat is een goede afstand om te zitten tussen 2 personen in pre-corona tijden. (je kan niet zomaar heel dicht gaan zitten, dat creëert ongemakkelijkheid). Bv unif vroeg voor stoelen die niet banken zijn waar je dicht zit, maar bepaald al tot waar je lichaam mag komen. Automatisch hou je afstand op een impliciete manier, wordt er iets overgedragen van wat een fatsoenlijke afstand is tussen twee mensen die elkaar niet kennen. We zijn voortdurend omringd door dingen die zo impliciet dingen aangeven: hoe je iets moet doen of niet.

Sommige dingen worden voor je moeilijker gemaakt en andere gefaciliteerd: dat is allemaal deel van impliciet onderricht. Je krijgt dat natuurlijk ook op expliciete manier via verhalen of zelfs reclame: wanneer zie je in een reclame ooit 2 mannen die elkaar omhelzen? Nooit. Het bericht is duidelijk, dat is niet normaal. Dat kan pijn doen. Dit illustreert dat ook wanneer het helemaal niet gaat om een sociale norm wordt er een typering of norm overgedragen. **Deze overdragen verlenen aan instellingen iets van een wkh op hun eigen:** een autonomie ten aanzien van de aanvankelijke ontstaanscondities. **Iedere transmissie is een gelegenheid tot hervorming of versterking van wat ontvangen is.** Zo weten we niet meer wie de eerste spreker was van de Vlaamse taal, want de ontstaansgeschiedenis van taal is zo moeilijk, wordt door zoveel actoren bepaald dat je dat niet meer kan bepalen. Hier zijn we er ook weeral mee bezig om de Vlaamse taal aan elkaar door te geven door het te gebruiken als medium van onderricht. Dat is wat B&L bedoelen wanneer ze zeggen dat een groot deel van onze instellingen ‘*are not accesible to biografical recolection’*. Je weet niet meer wanneer je hebt geleerd dat iets normaal is. Je kan dat niet weten of reconstrueren. Soms weet je nog wie wat heeft gezegd of geleerd maar zeker niet alles. Wanneer we zeggen dat instellingen kunnen worden overgedragen: ze krijgen een soort autonomie van hun eigen: wilt zeggen, ze worden **geobjectiveerd**. Zin dat voor B&L heel belangrijk is: instellingen krijgen zo een autonomie, betekent: ze kunnen worden overgedragen al is het broksgewijs, op een hele reeks verschillende manieren door de ganse sociale orde aan ons.[[19]](#footnote-19) Betekent niet dat de instellingen als dat wat eigenlijk onze maatschappij als maatschappij merkt totaal een bestaan van hun eigen hebben:

‘*Despite the objectivity that marks the social world in human experience it does not thereby acquire the ontological status apart from the human activity that produced it’*

Dus het is niet alsof ze er nu op af sturen om de maatschappij voor te houden als iets dat op zichzelf bestaat. Het betekend alleen dat de structurerende momenten van een maatschappij, dat wat de band tussen mensen maakt (instellingen) **hebben ook een bestaan buiten mensen, maar ze komen altijd vanuit menselijk gedrag.** Daar komen instellingen van en ze worden steeds geïncorporeerd in nieuwe acties. We zijn hier geraakt aan de belangrijkste conclusie van het boek: (p. 61) Deze conclusie is dat de interacties tussen mensen kunnen worden geexternaliseerd, het externaliseren kan worden geobjectiveerd en dat wat geobjectiveerd wordt kan weer worden geïnternaliseerd: er zijn 3 sleutelbegrippen. (***externalisation, objectivation, internalisation***). *‘Society is a human product, an objective reality, men is a social product’*: hier wordt het boek samengevat.

**‘society is a human product’:** betekent: mensen zijn niet als bijen of vogels die groepen vormen en gedragspatronen aannemen omdat ze nu eenmaal bijeen zijn. Mensen zijn wereld-open en een open wereld wordt enkel relatief gesloten wegens een sociale orde.[[20]](#footnote-20) Die orde is het resultaat van menselijke actie, niet iets dat in een atelier wordt gepland. Maar door het cumulatieve historisch effect van mensen die met elkaar interageren: in die zin is de **samenleving een menselijk product**. Het is een **externalisering** van wat mensen met elkaar doen. Maar deze externalisering krijgt ook een **autonome bestaan** op een verspreide manier door ons gebruik van taal, tekenen, teksten, monumenten, culturele vormen, kunst, scheldwoorden… en dat alles wordt **geobjectiveerd** *‘society is an object of reality’*: maar dat heeft enkel zin wanneer dat wordt **toegeëigend**. Dat is wat hij noemt: **internalisation:** door dat wat aan jou wordt overgedragen toe te eigenen, te internaliseren, oefent een maatschappij een invloed op jou. Vormt de maatschappij jou ‘*men is a sociaal product’*

Op een vreemde manier spreken ze van een **dialectiek met 3 punten:** betekend dat je niet kan begrijpen wat externalisering kan betekenen zonder objectivering. Objectivering is een objectivering van wat wordt geexternaliseerd. Die 2 te samen kan je begrijpen als momenten van het bestaan van een maatschappij enkel als je er ook aan denkt dat wat wordt geexternaliseerd en geobjectiveerd ook geïnternaliseerd wordt. Bv taal: wij externaliseren een taal door te spreken, dat is al reeds een minimale objectivering. Nu horen jullie dat en schrijven dat op: dat is een vorm van objectivering. Teksten zijn kleine brokstukken van de objectivering van de instelling van onderricht, zonder dit is die instelling er niet maar tegelijk is het maar een klein deel. Maar verondersteld toch dat iemand dat op een punt heeft toegeëigend, dat is al reeds een internalisering. **Dus concepten veronderstellen elkaar voortdurend:** dat is het grote raamwerk van de tekst van B&L.

Ze voegen er nog iets aan toe: het geheel van externalisering, objectivering en internalisering, dat zijn natuurlijk gebeuren, maar het **geheel moeten we beschouwen vanuit een historisch perspectief**: dat wordt doorheen generaties overgedragen, met aanpassingen, wijzigingen etc.. Maar zonder transmissie werkt deze dialectiek niet. Ik kom mijn maatschappij tegen in de vorm van een geheel van tradities, niet als een geheel van biografische momenten (onthouden wanneer we zijn begonnen met handen te schudden). Misschien kunnen we van corona wel later zeggen dat we onthouden wanneer we zijn begonnen met ellebogen geven, maar dat is toch een uitzondering.

Op deze plaats verwijzen we naar Bourdieu en het begrip **habitus:** heel vaak is de transmissie van een instantie naar een ander in de vorm van een incorporering (B&L gebruiken *incorporation* maar niet in de strenge zin van Bourdieu). Traditie kom ik vaak tegen in mijn eigen gedrag, alsof iets dat van de maatschappij is maar toch in mij. Ook interessant op dit kardinale punt van een betoog: veel verwijzingen naar klassiek auteurs van de sociologie, maar ook Marx en Engels: zijn bezig met een hybride praktijk. Ook kunnen we terug spreken van het belang van hermeneutiek: wanneer we spreken van de externalisering van typeringen, hun objectivering en toe-eigening ben je op het speelveld van H (Paul Ricoeur: is structuur van zijn H, we behoren tot een milieu van betekenis van waaruit we voortdurend afstand nemen, al is dat gewoon door te spreken, maar heel vaak ook door boeken, tekens, kunst.. etc die we bestuderen gewoon om ze terug toe te eigenen door interpretatie). Deze transmissie van een complex van O, I, en E is een riskante oefening, of ten minste is het niet iets dat probleemloos verloopt, kan op ieder moment worden uitgedaagd. **Tot de transmissie van traditie behoort altijd legitimering** ‘je moet niet gewoon mensen groeten omdat ik dat zeg, je geeft een legitimering, je toont respect’. Wanneer je spreek van transmissie dan spreek ja van legitimering. En wanneer je spreekt van legitimering spreek je van iets dat kan worden uitgedaagd: en daarom spreek je van rechtvaardigheid, iemand moet er zijn dat je kan zeggen waarom iets is, iemand zal je een rede kunnen geven. En als je dat dom vind ben je vrij om een begrip bv anders te begrijpen, maar heel snel zullen mensen je laten weten op verschillende manieren ‘dat is niet normaal’. Linguïsten zullen je zeggen waarom dat zo is maar hun redenen zijn vaak niet zo goed. Bv wanneer je ‘het’ en ‘de’ moet gebruiken of ‘le’ en ‘la’: die stemmen niet overeen met het en de. Dan begin je te twijfelen hoe ernstig je dat moet opnemen, maar als docent moet je dat natuurlijk wel zo goed mogelijk proberen te doen. Je kan de legitimiteit van een traditie bevechten wanneer die aan je overgedragen wordt Bv ‘waarom draag je geen rokjes’ etc.. Transmissie, traditie, legitimering, rechtvaardiging: dan komen we weer op bekend spoor: ‘compliance’: je weet zo is de traditie, als je er niet aan voldoet zijn er sanctioneringen, is dat een zwakker deel maakt het misschien niet zo veel uit etc.. Maar niet ieder mens mag de sanctionering opleggen, je kan er iets van zeggen maar niet iedereen kan de straf opleggen. Er zijn mensen die volgens de traditie bevoegd zijn voor een uitspraak erover te vellen (rechter).

We kunnen natuurlijk altijd een situatie opnieuw definiëren, maar als het gaat om iets super moeilijk zoals ‘wat is een kind? Wanneer spreken we van volwassen?’ Wordt door de hele maatschappij bepaald, en wordt op heel complexe wijze tot stand gebracht en gehouden. Je kan niet zomaar zeggen ik denk dat dit op 13 is etc…

#### College 3/11: Verder B&L

We spreken over deze auteurs omdat we in deze cursus beginnen bij F, een belangrijke voorganger van B&L is S. Van Hs door S tot B&L is er een belangrijk pad. Gedachtengang B&L: wil bijdragen maken aan de antropologie, sociologie en F. De tekst vertoont dus ook wat we van andere leren (Marx, Durkheim etc..) Maar ook spoor van filosofische antropologie (institutionalisering) en natuurlijk de sporen van F zijn overal. We sloten vorige keer af met de discussie van een groot principe in de sociale theorie: externalisering, internalisering en objectivering. Drievuldige sociale beweging waardoor ze gelijktijdig de sociale interactie beschrijven en de realiteit van de maatschappij.

We spraken ook over transmissie: bleek uit gedachtenexperiment (eiland). Je kan pas greep krijgen op de externalisering van de maatschappij als je begrijpt dat dat iets is dat zich over een bepaalde tijd ontvouwd. De transmissie is enorm belangrijk om in onze gedachtegang de overgang te maken van een socialisering van aangezicht tot aangezicht (face-to-face) naar een socialisering die bemiddeld is door instellingen.

We gaan nu verder:

We spraken ook over de functies van transmissie en instellingen voor legitimering: **legitimering is voortdurend nodig voor het bestaan van een instelling**. Maar doordat instelling voortdurend bestaat draagt ze bij aan haar eigen legitimering: ‘het’ en ‘de’ gebruiken legitimeert voortdurend dat dat zo is. Wanneer we over instellingen spreken: reist ook de vraag naar het gedrag van mensen. Mensen volgen de regels die impliciet zijn neergelegd door instellingen Bv liefdesverhouding als instelling (homofobe maatschappij of niet? = houdt je misschien lang tegen om in te zien dat dat is wat je wilt doen). Punt is dat in elke maatschappij iets wordt voorgehouden als normaal: elke maatschappij houdt iets voor als norm, betekend niet dat het moreel geldig is maar wel de facto, het functioneert als een norm of we het er nu mee eens zijn of niet. Sanctionering en beloning voor conformering. Normatieve karakter van instellingen wilt zeggen dat ze genieten van een **autoriteit**: de autoriteit om te zeggen ‘zo wordt het bij ons gedaan’.[[21]](#footnote-21) Dat betekent niet dat de autoriteit niet wordt uitgedaagd: voortdurend zijn mensen er mee bezig om de autoriteit van instellingen uit te dagen, al is dat op kleine manieren. Zonder dit zou je niet kunnen verduidelijken hoe geslachtsrollen, taal of andere gedragingen veranderen. Bv niemand spreekt voortdurend standaard Nederlands: voortdurende veranderen we instellingen door kleine variaties op de regels.

Ons leven is vol van instellingen, en die tenderen ook om met elkaar in relatie te treden: veroorzaakt interessante sociale verschijnselen, ze hangen samen. Bv interactie tussen regeringsvormen en gezondheidszorg: er zijn **raakvlakken** en die zijn in de eerste plaats vlakken van coördinatie. Minister heeft veel invloed op zorg en zorg geeft feedback. Zo zijn er vlakken van interferentie tussen instellingen. Betekent ook dat er voortdurend vormen van conflict kunnen bestaan: verschillende interne en externe drukfactoren voor instellingen, zo ontstaat er geleidelijk spanning. (Bv kritiek dat politici contact verliezen met burgers: 2 instellingen, partijen die verantwoordelijkheid opnemen, die hele instelling ontwikkelt op een heel andere manier dan de instelling van publiek stemrecht, meningsvormen etc..) Idealiter komen ze dicht bij elkaar en overlappen ze goed ‘*they hang together’* maar vaak is dat niet zo. Soms ontstaat er een splitsing of spanning tussen instellingen.

Er bestaat ook een samenhang tussen mijn eigen leven en de instellingen waarvan ik deel ben. Bv ik ga naar school: spanning tussen mij en maatschappij: je moet nog voorbereid worden om een bijdrage te kunnen leveren, je doet dat door naar school te gaan. School helpt individu om geleidelijk gesocialiseerd te geraken, 2 kinderen in dezelfde klas leren niet dezelfde dingen, er zijn dan ook niet overal dezelfde dingen). **Er is dus een match met wat de instelling met het individu doet, maar er is ook een losse verhouding, een spanning.**

Bijdrage van instellingen aan *stock knowledge*: in definitie institutionalisering zeiden B&L dat institutionalisering het verschijnsel is waardoor acties en agenten typische vormen aannemen. Betekent dat in alles wat we hebben gezegd: doorheen hele spectrum van I, E en O er een typificering plaatsvind van sociale interactie en sociale agenten. We zien straks meer over sociale agenten, maar al belangrijk dat we zien dat formaat waardoor agent een type agent wordt die van **rolvorming** is. Wolff is Wolff maar hij speelt de rol van docent. We hebben allemaal een stock knowledge over wat een docent moet zijn, wat er wordt verondersteld dat hij moet doen etc.. Maar we krijgen de typificering van instellingen van overal. Bv definitie kind: wanneer? Ja, we maken zo een los onderscheid tussen een kleuter en een kind: sommige zeggen 16,18 andere 21. Soms belangrijk, bv wanneer je mag gaan stemmen. Je ziet eenvoudig wat de instelling is van een kind: heeft onmiddellijke gevolgen. Dat is een resultaat van een geschiedenis van transmissie waardoor ‘kindheid’ wordt afgebakend tot leeftijd 18. Bv huidige politiek Polen: wat is foetus? Wanneer moord? Wanneer mensenleven? Etc.. Dat is een vraag waarvan het antwoord vandaag in Polen een enorm controverse is: heeft niet zomaar een antwoord overgedragen door traditie, maar is vandaag een polemiek en staat open ter discussie, rechtbank definieert wat een foetus is en wanneer abortus moord is ect.. Al deze zijn praktijken waarvan de typificering van een rol en van een actie enorm grote consequenties hebben. B&L bieden ons een groter theoretisch kader om deze verschijnselen te kunnen beschrijven.

## Afdeling III: Sedimentatie

we zien enkel het belangrijkste.

III: over sedimentatie en traditie: We hebben enigermate al reeds met sedimentatie te maken gehad. **Sedimentatie** en objectivering zijn ongeveer hetzelfde verschijnsel.

* Objectivering: verwijst naar het feit dat onze sociale houding een bepaalde permanentie krijgt.
* Sedimentatie: Verwijst naar het idee dat deze objectivering kan worden overgedragen. 2 begrippen liggen kort bij elkaar.

Wanneer een sociale praktijk zo een neerslag heeft gevonden: wanneer het gesedimenteerd is, dan betekend dat: mensen kunnen dat behouden. Neerslag vinden betekent: het krijgt een realiteit niet enkel voor mij maar ook voor andere mensen. Er zijn vele manier waarop interactie tussen mensen, zo een sediment, een neerslag kunnen produceren. We moeten alleen maar met elkaar interageren omdat te kunnen doen. Bv met ellebogen begroeten, een jaar geleden dat voorstelen, dat zou niet lukken, er zou geen sedimentatie plaatsvinden, misschien kort. Vandaag zien we wel dat veel mensen dat doen. Nu is dat op een manier gesedimenteerd. Er is nog een manier die meer dan andere helpt om een sediment over te dragen**: taal is de sociale instelling bij uitstek**. Omdat het een enorme reikwijdte heeft, het bevind zich in alle instellingen, en is enorm gesedimenteerd. Belangrijk is dat wanneer we spreken over instellingen E, I en O: taal is daar een enorme component van. Taal is een van de belangrijkste media voor transmissie van sediment. Nogmaals: denk aan hele onderwijssysteem: zou niks zijn zonder taal. Sedimentering doet ook iets anders. Een sediment is een neerslag, **resultaat van interactie dat zijn eigen leven heeft gekregen.** Een leven onafhankelijk van het gebeuren waardoor ze tot stand is gekomen. Bv: we weten niet wie voor het eerst het woord vriend heeft gebruikt, dat wordt een woord dat voor ieder mens kan worden gebruikt. Omdat het gesedimenteerd wordt is het mogelijk om een soort standaardvorm aan te nemen. Als je een nieuwe fiets krijgt, moet je niet opnieuw leren fietsen. Als we over sedimentering spreken, dan spreken we al reeds over een soort routinevorming (habitualisering). Dat is typisch voor sedimentering. Met de vorming van routine komt ook iets als trivialisering samen: vereenvoudiging van onze gebruiken, van onze taal. Bv handen schudden voor corona, er is een tijd dat iemand aan je zei dat je om iemand te groeten dat moest doen. Je zegt erbij goede morgen of wat dan ook, je weet niet eens meer wat je zegt: zo zijn er veel verschijnselen die kunnen geassocieerd worden met de routinevorming en trivialisering van taal. Bv scheldwoorden: het is een woord dat nooit de particulariteit van mensen in achting neemt: het is het doel om de ander te trivialiseren.

Wanneer we preken over sedimentatie spreken we ook over traditie. Als we spreken over sociale wkh spreken we van een grootheid die voortdurend zijn beweging ontvangt door transmissie. Maar transmissie gebeurd niet zomaar (soms wel, bv je spreekt met je huisgenoot af om de 2 weken het vuil uit te halen: dat is een kleine micro-instelling, maar zelfs daar wordt dat akkoord door iets gedragen: een positieve verhouding van buurmanschap). En zo zijn er heel vaak de transmissies van het sociale sediment en instantie die verantwoordelijk zijn voor de aard van transmissie. Bv geloofsgoederen van de kerk: kerk is de instelling, collectief lichaam, die de functie heeft om de transmissie van een sediment (praktijken) over te dragen van de ene generatie naar de ander. Bv ook in opleiding: georganiseerd sociaal mechanisme voor de **overdracht van sediment**. Daarom heeft iedere transmissie iets van een meer symbolisch karakter en iets van een meer technisch karakter. Dat laatste is enorm belangrijk: technisch steunvlak is nodig om bepaalde transmissie te doen. Bv wat is HIW zonder bibliotheek? Digitalisering veranderd niets aan betoog: technische dimensie van deze overdracht is veranderd, vorm van techniek veranderd maar essentie is hetzelfde. Technisch component speelt dus altijd een mnemotechnische rol (helpt je om te onthouden). Waarschijnlijk hebben alle technische hulpmiddelen iets van een **mnemotechnische dimensie**: suggereren allemaal iets aan jou van wat wordt overgedragen. Bv vorm van de schroef: suggereert wat je ermee moet doen. We zien later bij Stiegler hier nog veel over (overdrachtstechnieken van instellingen: Berae). Er zijn natuurlijk technieken die dat niet doen: bv chemicaliën in een batterij geven je geen suggestie waarover het gaat. Dus gebeurd niet overal maar er is wel de tendens dat techniek een mnemotechnische dimensie heeft. Dit geheel apparaat waardoor transmissie van 1 mens naar de ander, van 1 generatie naar de ander gaat is verantwoordelijk voor transmissie maar ook voor de manier waarop dat gebeurd. Bv gerechtspraktijk: rechten over te dragen. Er zijn ook deuren ingebouwd om zeker te zijn dat niet zomaar iemand zich aanbied als advocaat, rechtspraktijk geeft aan zichzelf de instellingen waardoor ze kunnen besluiten wie als rechtsgeleerde kan spreken.

**Vraag les:** In de tekst staat dat er een intersubjectieve sedimentatie nodig is om een uitweg uit je eigen levensloop te vinden. Wat betekent dat? Alle sedimentaties waarvan we hier spreken zijn intersubjectief (sedimentatie is resultaat van sociale interactie). We bedoelen niet dat individuen de internalisatie op dezelfde manier meemaken.

**Andere vraag:** een bibliotheek of telefoon dient toch meer voor de transmissie voor kennis dan voor de persoon om het te onthouden? We kunnen zeggen dat ze voor beide dient. Een boek onthoud niks toch? Een bibliotheek is een enorme institutionele objectivering van een gesprek en wetenschappelijke praktijk en interactie tussen mensen. Dus weeral resultaat van sociale interactie. Ja er is mnemotechnische dimensie van een telefoon: geeft suggestie hoe je dat moet onthouden, manier waarop het scherm is ontworpen: dient om intuïtief te gebruiken. ‘Ontworpen omwille van intuïtieve gebruik’: Betekent dat ontwerpers dat zo gedaan hebben zodat ieder dat zou kunnen gebruiken, intuïtief. En elke keer als je dat gebruikt dan draag je bij op een kleine manier aan de transmissie van hoe dat je dat moet gebruiken. (microbijdragen). Iedere maal als je een boek koopt op Amazon, dan zeg je ‘ik begrijp hoe ik dat moet gebruiken’. Microbijdragen: door op de knop van ‘kopen’ te drukken onthoud ik hoe het sediment gebruikt wordt weeral in de rij van opeenvolgende gebruiken van de knop, en zo onthoud je dat ook: het herinnerd me door de gestandaardiseerde kleur, dat dat de plaats was waar ik moest gaan om dat te kopen. Zijn kleine dingen maar zijn onmisbaar voor iets als transmissie. Als je voor jezelf zingt: ben je ook bezig aan een transmissie, daar is de mnemotechnische dimensie niet zo duidelijk, maar de melodie onthouden helpt je de woorden onthouden. Het is anders omdat het hier over de relatie tot jezelf gaat maar toch gebeurd het hier ook.

Techniek die niet in kringloop is met menselijke interactie is onderdeel van archeologie. Bibliotheek is een ruimte waar mensen naar toe gaan: je hebt altijd een sociale en technische zijde. Je begrijpt niet wat een bib is zonder de mensen die daar werken , de boeken, mensen die lezen etc.. Daarom heeft een bib zo een mnemotechnische functie. Maar als je een archeoloog bent en een object vindt: kan je denken wat is dit? Je vindt het als een symptoom van iets: je reageert onmiddellijk gelijk het om iets gaat dat niet zomaar deel van de grond is: je erkent een sediment. Je vraagt niet enkel af, is dit van een mens of niet? Maar je vraagt je af wat is het? Je wil het levenloze object terugplaatsen in een cirkelgang van gebruiken, wat voor een gebruik zou dat mogelijk kunnen zijn. Wat is de mnemotechniek? Herinnerd het me aan iets? Herinnerd dat mij aan schrift of iets om te eten? Zelfs in extreme gevallen waar er voor 1000en jaren geen link bestond tussen objecten en hun gebruik is dat al reeds deel van je begrip van wat een object is en kan het mnemotechniek bevatten.

## Deel IV: over sociale rollen.

Weeral onthouden we dat het gaat over institutionalisering: vind plaats wanneer actie en actoren worden getypificeerd. Instellingen zijn verantwoordelijk voor het feit dat actie of agenten typische vormen aan nemen. Dit verschijnsel van typificering in de vorm van rollen gaan we nu bespreken.

We beginnen met de klemtoon op de verhouding met jezelf: sociale rollen: wie spelen ze? **We spelen allemaal sociale rollen:** studenten, docenten, sprekers van Nederlands, verbruikers, patiënten etc… Dat zijn onze rollen. Als we zeggen: ik neem een rol op: betekent dat niet dat ik iemand anders ben, ik ben nog steeds mezelf maar betekent dat mijn gedrag op een bepaalde manier zo een vorm aan neemt dat iemand anders dat kan erkennen wat ik doe: bv als ik aan een kassa sta met mijn bankkaart en een kip dan weet de persoon aan de kassa wat ik daar sta te doen, we moeten dat niet bespreken. Er is maar 1 ding dat ik daar kan doen. Heel vaak zullen we merken dat er in humor wordt gespeeld met de verwarring van zulke rollen.[[22]](#footnote-22) Wanneer ik een rol speel betekent dat, dat ik me identificeer met een bepaalde plaats in de maatschappij en identificeer met een bepaald optreden van mijn persoon: **je neemt een rol op.** Ik heb nu 2 persoonlijkheden: mezelf en mijn rol. B&L gebruiken hier een uitdrukking van Durkheim **‘homo duplex’**. Als ik een rol speel betekent dat wel niet altijd dat ik volkomen in zo een rol opga. Het kan ook dat ik mijn rol niet volledig vervul. Bv wanneer iemand zijn overtuiging verliest: een minister in een coalitieregering die plots dingen bekend moet maken waarvoor ze eigenlijk niet staan of bv iemand die in een verhouding is waar ze zich niet volkomen thuis voelt: je speelt de rol nog maar misschien niet volledig, of bv bij compromissen. Is bewijs dat ik rol kan opnemen zonder dat de rol mij volkomen opneemt.

We hebben waardering voor iemand die op voorspelbare wijze volledig een rol opneemt. Bv verkeerspolitie: je wil graag dat die je met redelijkheid en respect behandeld, volgens de regels, je niet onder druk zet, of je dingen begint te vragen die niks met zijn rol te maken hebben. We spreken over de verhouding tussen mensen en hun rollen. Rollen passen soms zoals kledij heel erg goed en soms niet zo goed. Wanneer iemand een rol begint te spelen wordt ze daardoor een **belichaming van de instelling** (niet geheel).[[23]](#footnote-23) Een verpleegster is een belichaming van de gezondheidszorg. Als je dat doet neem je iets over van de gebruiken, taal, objecten van deze instelling. Je gebruikt de dingen in de taal van een rol: bv mechanieken die objecten gebruikt). Daarom: zijn rollen manieren waarop jij een **instelling** **vertegenwoordigt**: je belichaamt de instelling waarvan je een rol speelt en daarom vertegenwoordig je ook de instelling, al is dat beperkt. ‘Ik ben de universiteit’. Als docent nu iets totaal misplaatst zegt dan staat er morgen in de krant ‘Wolff docent van de KuLeuven zei dat..’ Hij vertegenwoordigt de instelling. Wil gewoon zeggen: **er is een discrepantie tussen rol en rolverwachtingen.**

Spreken ook over rollen als ***‘enactments’***: je speelt de rol van dat wat je bezig bent om te doen. Betekent dat iedere keer als ik zeg ‘ik ben een loodgieter’, ik iets over neem van de sedimentatie van de sociale rol van loodgieter, ik individualiseer dat, eigen dat toe en ik speel de rol ervan. Hier en nu ben ik dat wat een loodgieter is: enactment.

## V: veranderlijkheden van institutionalisering.

Tot nu toe zagen we institutionalisering als iets tijdelijk: niet zomaar constant of als sediment onveranderlijk. Maar hoe veranderd het? Wat zijn de verschillende manieren waarop iets veranderd? We zien de categorieën: graden van totale tot minimale institutionalisering.

1. Totale institutionalisering: Bv erge situatie waar geen democratie is. Partij is de instantie waar andere levenssferen worden bepaald. Als rector, minister etc.. allemaal worden bepaald door een partijleiderschap dan heb je een heel sterke institutionalisering. Maar er zijn ook heel zwakke institutionaliseringen. Belangrijke verschijnselen.
2. Wat ooit is geïnstitutionaliseerd kan ook ongedan worden gemaakt, soms heel moeilijk maar het kan. Bv seksisme: onze maatschappij is nog seksistisch, maar het is niet meer wat het 50 jaar geleden was. Seksisme is er gesedimenteerd: het bestaat al eeuwen en eeuwen lang. Institutioneel sediment kan worden veranderd en hopelijk ongedaan gemaakt. De verhouding tussen instellingen kunnen ook veranderen: kunnen fusioneren, overlappen, uit elkaar gaan in spanning…etc Bv verhouding tussen kerk en staat.
3. Het creëren van insiders en outsiders: als je spreekt van een instelling spreek je ieder maal van een sociale grootheid die kennis en definities en technische middelen met zich meedraagt. Degen die niet geïnitieerd zijn, dat zijn de outsiders, en degene die er wel zijn die bewaken de poorten van zo een instelling.
4. Verdinglijking: andere dimensie van de objectivering van sociale relaties en sediment. Het is mogelijk dat de gevormde instellingen een leven van hun eigen krijgen en niet meer enkel resultaat zijn van mensen die er actief in geloven, maar dat het genormaliseerd wordt. Het is nu eenmaal zo. Die worden gestandaardiseerd. Een ding dat we kunnen doen als sociale wetenschappers is de geschiedenis schrijven van instellingen: daardoor ontdoen we de verdinglijking van zulke instelling.

Wat is nu het belang van deel V?: toont dat als je detailanalyse doorloopt dan zie je wat het descriptief vermogen is van deze theorie die begint bij zoiets eenvoudig als een intentionele analyse. Begint bij S die een aantal elementen overneemt van Hs en dan B&L die daar op voortbouwen: en je eindigt met een hele waaier van belangrijke sociale verschijnselen. De hele kracht van deze theorie is nog steeds trouw aan de fenomenologie: namelijk de kracht van beschrijven.

Vraag les: hoe verhouden deze theorieën zich tot auteurs als Judith Butler of Foucault: spreken ook over instituties, rollen die belichaamd worden etc..?

Lange vraag, beide studeerden fenomenologie, maar zijn niet zomaar fenomenologen. Van een directe overdrage kunnen we niet echt spreken. Misschien wel een gelijke mentaliteit, zeker met jonge Judith Butler. Niet echt een directe beïnvloeding maar men moet verschil niet overdrijven: academici moeten steeds beslissen hoe ze gaan schrijven, welk discours? Fenomenologisch discours was misschien niet het beste om te argumenteerde wat ze wouden doen, maar dat betekent helemaal niet dat dat waarover ze schrijven niks met F te maken heeft. Maar betekent dat ze voor ons erachter na komen.

B&L spreken ook over sociale marginaliteit: instellingen hebben veel kracht, we zijn niet zomaar insider of outsider, maar niet altijd geheel, soms ook gedeeltelijk: kunnen we gebruiken om te denken over marginalisering.

# HABERMAS

Er **zijn powerpoints** voor deze sessie. + Stuk tekst ontbreekt in Ned versie, zijn later op Toledo geplaatst. Lange tekst maar belangrijkste punten worden uitgelegd in de les

## Biografie

Algemene inleiding over tekst en dan zien we structuur betoog. Taalgebruik van Hb is heel moeilijk, terwijl wat hij zegt begrijpelijk is. Probeer in zijn spel te komen. Hb is onze tijdgenoot, hij is dit jaar 90 geworden, hij is wel bekend als 1 van de grootste filosofen van onze tijd. Meest bekende Duitse filosoof. Hij is bekend als belangrijke vertegenwoordiger van Frankfurt school, brengt filo en sociologie bij elkaar (zoals S). Maar zijn filosofisch oeuvre is enorm, er zijn maar enkele mensen die zo veel geschreven hebben. Duizelingwekkend hoeveel thema´s hij heeft. Hoe krijgt men toegang tot zo een oevre?: hij wil graag begrepen worden. Er zijn zulke teksten waar hij probeert een aantal van zijn sleutelbegrippen toegankelijk te maken (zoals onze tekst). Als je aan Hb denkt al sociale criticus dan vind je dat niet hier, maar als je nog niet van hem hebt gehoord en je wil over hem weten dan kan je deze tekst gebruiken om een vertrouwdheid te krijgen: vooral met substantieel deel van algemene structuur van betoog.

Dit is maar een kleine tekst maar zeer goede inleiding voor zijn betogen. Verder contextualiseren van de tekst:

Auteurs die we tot nu zagen: er zijn een aantal die wel actie ter spraken hebben gebracht Bv Hs: alledaagse praktijken in de levenswereld. Bij S: gedachten van actie als een kenverhouding of manier waardoor we in relaties tot andere ons effectief daar stellen. Hg geen strenge filo van handelen maar over het algemeen is hij bezig met denken over de praktijk: Erzijn is herinterpretatie praxis Aristoteles (voorhandenheid etc..) Existentiale categorieën die toegankelijk zijn door actie. B&L ook. Hb staat in verlengde van toenemende belangstelling voor acties. Je kan zijn hele essay lezen vanuit het perspectief van de vraag: **wat betekend het om te ageren, te handelen?** Een eerste belangrijk perspectief op de tekst is: wat betekent überhaupt handelen? Nu merken we in de titel: woorden die duiden op taal, talige mediatie, taalhandelingen etc.. Hb is ook te situeren binnen een bredere filosofische beweging van de 20ste E die we de **linguistic turn** noemen (ook Rorty): komt er op neer dat vanaf jaren 50-60 er een acute belangstelling is voor taal in de filosofie. En in het bijzonder de manier waarop taal onze verhouding tot de wereld medieert. Hb behoort in grote mate tot deze stroming.

We kunnen denken dat er tussen taal en handelen geen voor de hand liggend verband is: systeem van tekens en woorden die verbonden zijn op een manier die syntactisch zin hebben: uitingen, genres etc.. Het knooppunt tussen handelen en taal is te vinden in taalpraktijken: een pragmatische blik op taal is een van de kerncomponenten van Hb zijn denken over taal, maar vinden we ook bij andere auteurs (bv Wittgenstein, hermeneutiek Ricoeur etc.. ). We komen iets wezenlijks tegen bij Hb als hij spreekt over taalpraktijken: taalhandelen, in het voetspoor van Austin en Searle (hebben veel gewerkt aan **taalhandelingen: speech acts**). Er zijn begrippen die Hb mobiliseert die hij direct van Austin krijgt.

**Austin** maakt onderscheid tussen 3 dimensies van speech act: (speech acts)

* Locution: wat wordt gezegd
* Illocutionary force: hoe wordt het gezegd: door welke handeling, wordt iets gezegd? In onze taal veel werkwoorden die aanduiden: ik beloof of feliciteer iemand, vragen etc.. Ieder maal bij deze werkwoorden verwijs ik naar een illocutionare kracht. Wat is je naam? = woorden zijn locutie en de manier waarop is illocutionair: een gebruiksaanwijzing door manier van woorden uitspreken: vragend.
* Perlocutionair: wat wordt teweeg gebracht door dat ik iets zeg. Daar kan je aan vb denken als: ceremoniële taal. Als rechter zegt: je bent schuldig, dan is de aangeklaagde in werkelijkheid ook schuldig. Bv ik verklaar jullie nu getrouwd, maar gebeurt in alle taaluitingen niet enkel ceremonieel. Het perlocutionair effect van docent die les geeft is hopelijk dat we luisteren maar kan dat we slapen. Allebei zijn het perlocutionaire effecten.

Waarom 3 dimensies Austin? Omdat dit een heel belangrijke ontwikkeling is in de taalfilosofie, ook voor Hb en het ontvang van zijn betoog.

## Afdeling 1.1 : Aanduiding basisstructuur:

Hb filosofeert in deze tekst over handelen. Hij maakt fundamenteel onderscheid tussen **verbaal handelen en niet verbaal handelen**. Overeenstemmend deze vormen van handelen is er een soort rationaliteit: **Communicatieve rationaliteit (CR)** of een **doel-middel rationaliteit (DMR)** (instrumenteel). Een groot deel van deze tekst bestaat uit een beschrijving van handelen, wat bedoel ik ermee?

Handelen: er zijn 2 heel verschillende soorten dingen die we doen, iets verbaal of iets niet verbaal en telkens als we spreken over onderscheid veronderstelt Hb dat er een specifieke soort intelligentie of rationaliteit wordt gecommuniceerd. Tot nu spreken we van individuen en collectieven, we aanvaarden dat we inzoomen op een persoon die optreed. Nu zijn er wel vele mensen en die interageren met elkaar en hun actie moet op elkaar afgestemd zijn: ze moeten hun actie coördineren.

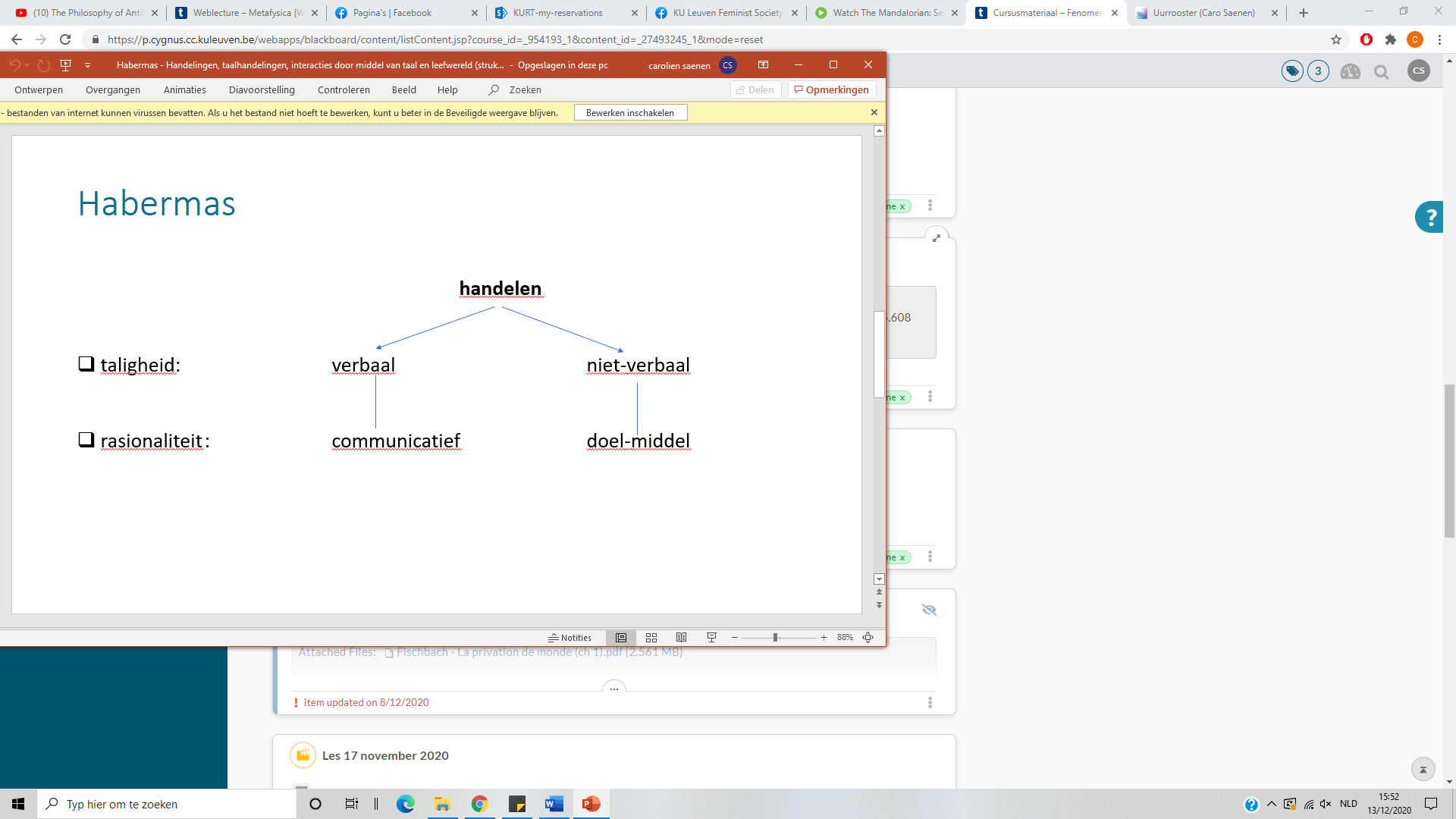
## Afdeling 1.2: 2e onderscheid.

2 manieren om handelingen van mensen te coördineren: coördinatie van handelingen van verschillende mensen met elkaar gebeurd op 2 wijze:

* **Communicatief**
* **Strategisch.**

Mensen interageren met elkaar volgens deze 2 stijlen. En wanneer ze zo interageren dan dragen ze bij tot de **integratie, verweving van een maatschappij**. Maar er zijn 2 manieren waarop je deze maatschappij kan beschrijven, als je naar de maatschappij kijkt in zo ver ze tot stand wordt gebracht door communicatieve coördinatie van actie is de meest toepasselijke manier van het beschrijven van maatschappij gebaseerd op een **leefwereld**. Theorie van leefwereld om sociale orde te beschrijven die door communicatieve coördinatie tot stand is gebracht.[[24]](#footnote-24)

Aan de andere kant heb je een theorie van **systemen** nodig om sociale orde te beschrijven in zoverre ze door strategische coördinatie van handelen tot stand is gebracht. Onderscheid strategisch en communicatieve coördinatie (deel 2) en onderscheid leefwereld en systeem (2.2) en inzoomen op leefwereld in deel 3



## SCHEMA VERDIEPEN

Deel I: onderscheid tussen 2 vormen van handelen:

* **Handelen in niet-talige zin**, handelingen die daar op afgestemd zijn door causale interventie in de wereld en door gebruik maken van bepaalde middelen en verandering in de objectieve wereld aan te brengen: actie die teleologisch gestructureerd is. Vraag is altijd: welke middelen moet ik gebruiken om een causaal geplande interventie te laten lukken in de objectieve wereld?
* **Talig handelen**: we denken aan handelingen die daarop afgestuurd zijn niet in de eerste plaats om verandering in de objectieve wereld tot stand te brengen maar om begrip tussen gespreksgenoten tot stand te brengen

Je kan dat onderscheid enkel maken als je naar handelende mensen kijkt vanuit **deelnemers perspectief**. Als je van buitenaf kijkt: objectief: hoe doet een actie zich voort? dan lijken de twee op elkaar. Je kan niet noodwendig zien dat de taalhandeling iets anders is dan het woord. Het lijkt een manier om dingen in de wereld tot stand te brengen.

### handelen in verbalen en niet-verbalen zin VH -NVH

Hb is geen fenomenoloog, hij vraagt niet expliciet naar reductie of intentionaliteit, ook geen onderscheid met de natuurlijke instelling. We hebben te maken met een auteur die los staat van de fenomenologische traditie: hij is daar helemaal niet getrouw aan en wil zeker niet primair als F begrepen worden. Hij is wel een auteur die F goed kent. Hs begrip van levenswereld is heel belangrijk voor hem en gebruikt ook inzichten van Hg. Hb werkt op andere manier maar gebruikt wel inzichten F: dat is ook deel van de voortzetting van F.

Hij gaat hier nader in op onderscheid

Als ik naar iemand kijk die NVH: dan zie ik iemand die de intentie heeft om te doen wat die doet maar ik kan de intentie niet zien. Ik moet dat toeschrijven aan de persoon, die doet dat omwille x of y. (Hebben we ook gezien bij S: because en in order of motives). We hebben geen directe toegang tot de intentie van de acteur: daarom weten we ook niet precies wat de acteur aan het doen is. We kennen dat enigermate van buiten, we moeten dat veronderstellen, contextualiseren op een manier die voor ons zin heeft. (Ik zie iemand naar de busstop lopen met een busticket in zijn hand en veronderstel dat zijn intentie de bus halen is).

Bij VH is het helemaal anders: we weten wat de bedoeling is van de ander: ‘ik heb honger, mag ik een appel’: ik verklaar mijn situatie en formuleer een verzoek. Het is mogelijk omdat ik aan jou iets aanreik wat je helpt om te begrijpen wat ik zeg, een soort van handleiding: dat is de illocutionaire kracht. Als ik zeg: ‘geef me nu toch een appel aub’ kan ik afleiden dat het om een verzoek gaat. Misschien hebben we niet dezelfde definitie over de appel maar de basis begrijpen we allebei: in die zin begrijpen we elkaar. En ik zeg iets zodat je me kan begrijpen. Daarom noemt Hb een **talige communicatie een reflexief gebeuren: wij begrijpen elkaar.** Zie citaat p. 64

Als ik zeg: ‘ik geef je 19/20 proficiat’, dan weet je wat dat is omdat je de illocutionaire daad goed hebt geïdentificeerd. Maar stel je voor: ik vraag: ‘geef toch men pc aan’, en ik laat ze vallen, en je antwoord proficiat! = je weet dat het in deze context meer een belediging is dan een felicitatie. Hb: illocutionaire bestanddeel dient zodat je weet wat te doen met het gezegde: als sarcasme opnemen.

Er zijn natuurlijk voorwaarden die bepalen of zo een illocutionaire kracht kan worden uitgevoerd of niet: we moeten zelfde taal spreken, **basis leefwereld delen**: om ongeveer te weten waarover we spreken.

We focussen op illocutionaire kracht: belangrijke vraag is hier: beseffen dat Hb werkt met vereenvoudiging. We begrijpen elkaars intentie wegens reflexiviteit die in talige handelingen is ingebakken, maar komt ook door het delen van de leefwereld en de taal, als dat niet is dan kunnen ze elkaar minder goed begrijpen en is er ook minder reflexiviteit in de talige handeling.

Voor complexiteit: moeten we ook denken aan **graden van deelnamen**. Dus verschil tussen NVH en VH :

* VH bestaat uit de potentialiteit van reflexiviteit.
* Een tweede verschil is: dat een ander soort van doel mogelijk is via een verbale handeling dan NVH (causaal uitvoeren intentie). VH: doel is wederzijds begrip, overleg: dat is geen effect op de wereld maar een effect op elkaar. Dat is met Hb : de uitkomst is geen toestand in de wereld maar een begrip buiten de wereld, iets dat tussen ons ontstaat. (zie opsomming 63).

Ieder van deze 2 vormen van handelen veronderstelt de beoefening van een rationalitiet.

* **NVH veronderstelt een doel-middel rationaliteit** = ik treed rationeel op als ik me afvraag wat de beste middelen zijn om een doel te bereiken. Hoe maximaliseer ik mijn middelen? Dat is een rationaliteit waar ik berekenend te werk ga en voordelen en nadelen afweeg: strategie = doel-middel rationaliteit.
* **De communicatieve rationaliteit** maakt gebruik van de middelen van taal ten einde **consensus** te vormen= consensus: we bedoelen ook om dissensus (verschil in mening) te overkomen ten einde elkaar te willen begrijpen. Ik gebruik in doel-middel ratio mijn verstand om veranderingen in de wereld teweeg te brengen. Ik wil iets tot gevolg hebben door middelen. Maar bij CR probeer ik de ander te motiveren om zelf tot een akkoord te komen tot mij. Ik doe een appèl op de ander zijn ratio om vanuit die persoon zelf te begrijpen wat ik doel.

Deze 2 vormen van rationaliteit is een kernbestand van Hb zijn ganse filosofie. Ene kan niet worden gereduceerd tot de ander maar kunnen wel gecombineerd worden.

### Paragraaf 1.2

Er zijn 2 manieren waarop mensen hun handelen met elkaar kunnen combineren: wanneer ze dat doen dan doen ze ook iets anders: ze **combineren ook VH en NVH met elkaar**. Situatie waar we met elkaar in interactie treden enkel op basis van VH of NVH zijn uitzondering. In alledaagse leven combineren we ze voortdurend en we interageren met elkaar. We moeten met elkaar interageren om bepaalde dingen te kunnen doen: bv complexe problemen oplossen (dagelijks eten voorzien) of om gewoon samen te leven (waar slaap je, waar ik? Van wie is dit?). Mensen moeten interageren. Daarom is de vraag van coördinatie van actie zo een belangrijke vraag. Er zijn 2 hoofdtypen van coördinatie van actie:

Handelingen: onderscheid tussen de 2 is o.b.v. de vraag **wat is de primaire rationaliteitsvorm** die voor deze vorm van coördinatie verantwoordelijk is?

Als de primaire vorm van ratio in een coördinatie doelgericht is of doel-middel ratio is: dan noemen we dat **strategische handeling.** Als de hoofd coördinator van actie communicatie is dan noemen we dat: **communicatief handelen.**

Er zijn dus 2 vormen van handelingscoördinatie die coördineren mensen onderling met elkaar maar ook de relatie tussen VH en NVH actie. Je krijgt ook zoiets als het gebruik van taal in strategisch handelen: taal gereduceerd tot overdracht van inlichting. Strategisch handelen is nog steeds gericht op uitleving doel middel ratio: hoe causaal middelen bewerken in de wereld ten einde onze doelen? = reductie van taal tot overdracht inlichting.

Andere vorm van handelingscoördinatie vind plaats door mobilisering van communicatieve ratio: hier vraag je je jezelf: hoe kunnen we onze actie coördineren op zo een manier dat we elkaar motiveren om onze actie zo te coördineren? **Hoe worden ander en ik met elkaar gecoördineerd in een soort coöperatie?** = integratie, overleg, coöperatie: sluit ook mogelijkheid in van dissensus: niet akkoord gaan. Maar dat is deel van het werk van de communicatieve ratio om door dissensus te werken om een akkoord te bereiken zodat coördinatie kan plaatsvinden.

Vanuit een zuiver toeschouwersperspectief kan de communicatieve handeling lijken op en strategische maar **vanuit de actoren is de actie ofwel strategisch ofwel communicatief**.

Nu gaan we dat complexer maken: **communicatieve handelingen zijn gecoördineerd niet enkel om gesprek te kunnen hebben maar ook om doelstellingen te kunnen begrijpen.** Niet zo gemakkelijk om te zeggen dat DMR teleologisch is en CR gewoon niet. Communicatieve handelen zet zich ook een doel soms. Bv maak taak 3 tegen dan: je begrijpt dat dat een instructie is en dat je werkelijk die opdracht ook moet indienen. Betekent dat handelingscoördinatie door communicatief handelen is afgestuurd op effect = dat noemt Hb het perlocutionaire effect

Hb neemt idee van speecht acts over en draagt dat in zijn begrip van communicatieve handelingen. Als we met elkaar interageren neem je dat op als instructie: dat is de illocutionaire kracht. Je moet niet enkel begrijpen maar dat ook doen. Zo staat communicatieve coördinatie van handelen ook achter het bereiken van doelen van coöperatie: bv studeren.

Eigenlijk is **ook strategische handelingen (SH) van communicatieve handelingen afhankelijk (CH)**. Op een manier moeten strategische handelingen en hun coördinatie worden onderbroken voor een moment van CH om richting te geven aan de SH. Bv een arbeider gaat naar de fabriek, hij begint niet gewoon dingen in dozen in te pakken, eerst is er een contract: afspraak hoeveel hij betaald wordt (akkoord). Er wordt door dissensus gewerkt: dat is een communicatieve handeling die de strategische handeling van de fabriek voorafgaat: een voorbereiden of onderbreken van de strategische handeling.

Vb aanpassen: je wil huis kopen: er moet een akkoord gevonden worden: je spreekt tot agent en die stelt bedrag voor. Je stelt voor dat het huis dat niet waard is: daar begint de dissensus: maar dissensus verondersteld al dat er een soort spel is tussen koper en verkoper waardoor hun interactie begrijpbaar is: een achtergrond van onderhandeling. Ze moeten overgaan tot actie die begrijpbaar is voor allebei: kan dat het verkocht wordt, dat hij een betere prijs geeft etc.. 2 legitieme uitkomsten van een zelfde gesprek

Bv Opnieuw fabriekswerker in jaren 30: als werker naar het werk gaat mocht hij al gelukkig zijn, kon niet vragen voor meer geld. Dan zegt die dat die maar iets anders moeten zoeken: betekent dat een situatie op eerste blik een communicatieve actie kan lijken maar eigenlijk gebeurd er een strategische interactie. Als WG zegt: ga maar weg, dan betekent dat dat die als het ware een communicatieve actie kan reduceren tot een instrumentele communicatie **Hb= als-dan structuur**, structuur van dreigement : betekent dat er een kortsluiting is, perlocutionair effect wordt autonoom. Betekent: we hoefde hier niet over te praten , ik beslis het, punt. Dat is een reductie tot de zuivere inlichting, of ik hoef dat zelfs niet te zeggen. De communicatieve uitruiling waarop coördinatie is gebaseerd vind niet plaats.

Het maakt dus een enorm verschil of we naar onze sociale wkh kijken als communicatieve handeling (door dissensus werken naar begrip) of strategische handeling (door coördinatie gewoon om doeleinde te bereiken).

Er zijn plaatsen in onze sociale wkh waar strategische coördinatie van actie zijn plaats heeft. Vraag is wat is de plaats die we geven aan coördinatie van actie door communicatieve handelen.

## Deel II

2.1= heel boeiend maar we focussen op 1 belangrijk punt. Tot nu toe hebben naar communicatief handelen gekeken vanuit descriptief perspectief. 1 wezenlijk ding dat Hb hier bijvoegd is het feit dat als we met elkaar communiceren we voortdurend normen mee in het spel brengen, **iets gebeurt als we met elkaar communiceren dat onze communicatie zo impliciet structureert.** Ons gebruik van taal is voortdurend omkadert of georiënteerd ten opzichte van de mogelijkheid van **geldigheid**. (zie infra) Nu moeten we focussen op soort geldigheid waarover hier gesproken wordt. Volgens Hb **3 vormen van geldigheid**. Die 3 vormen stemmen overeen met de basisstructuur van taal of taaluitingen: deze structuur is:

Ieder maal als ik spreek zeg ik iets aan iemand anders over iets (eerstepersoonsverwijzing + 2e persoon over iets =3e persoon) O.b.v. die taalstructuur kan Hb **drie taalfuncties** identificeren:

* **expressie:** 1e persoonsdimensie van taaluitingen. Ik druk mezelf uit
* **relaties:** 2e dimensie of functie van taaluitingen. Ik spreek tot een ander
* **representatie:** over wkh, ik stel de wereld voor op een bepaalde manier. Natuurlijk op complexe manieren. Als ik zeg: ‘kan je de deur dicht doen’ zeg ik impliciet dat ik onze situatie begrijp als relatie bestande van gunst vragen en dat de deur er is en dicht kan etc..

In brede zijn er dus 3 taalfuncties: 3 structuren (1e, 2e en 3e persoon) deze structuur neemt hij van Carl buer. Elk van die taalfuncties kunnen beter of slechter worden vervult: ik kan me **beter of slechter uitdrukken**: ongeveer eerlijk of helemaal eerlijk, ik kan de wkh goed voorstellen of niet zo goed voorstellen. Betekent dat telkens als ik spreek ik dat beter of slechter kan doen dan andere keren. Als we met elkaar spreken dan weten we dat: dat is 1 van de vele expliciete dingen die we weten, dat als we met elkaar spreken dat beter of slechter kan volgens de 3 mogelijke taalfuncties

Nu benodigen we nog maar 1 stap: als we weten dat het beter of slechter kan dan betekent dat dat we een vooroordeel of idee hebben van wat het betekent dat een uitdrukking beter of slechter kan: wat maakt expressie een goede expressie, of een geldige representatie van de wkh. Die criteria noemt Hb de geldigheidscriteria: er zijn **3 geldigheidscriteria:**

* **subjectieve waarachtigheid:** geldigheid van uitdrukking ten aanzien van functie van expressiviteit eist zoiets als subjectieve waarachtigheid
* eist van ons **normatieve juistheid**
* **propositionele waarheid** = waarheid.

Als we willen weten of mensen spontaan weten dat communicatie een kundigheid veronderstelt van die drie geldigheidscriteria dan kan je experimenteren met mensen. Zeg maar bv ‘ik ga dit doen’ en doe het dan niet (bv vuil buiten zetten) en dan kijk je hoe iemand reageert: zo gaat dat niet. Zeg maar: ‘dat waren zo maar woorden’: dat werkt toch niet: omdat er iets is ingeschreven, ingebouwd in de illocutionaire kracht van een belofte: ik weet dat jij weet wat een belofte is.

Omdat we allebei reeds weten wat een belofte is, je moet je er aan houden: geldigheidsvoorwaarde voor belofte is dat je je er moet aan houden. Als je dat niet doet dan treed je op tegen de normatieve juistheid van je uitspraak. Je kan zelfde doen met andere functies Bv zeg tegen je buur: er is een leeuw in je kot, als die dat niet accepteert, vraag dan waarom niet? Wil je mijn uitspraak niet accepteren? Je zal zien: er is iets fout met je geldigheid, ik begrijp dat er iets fout is aan wat je zegt omdat ik de impliciete geldigheidscriteria van je uitspraak ken. Of bv de verschillende manieren waarop je uitdrukking kan geven over jezelf: bv interview: wat zijn je zwakke eigenschappen? En je zegt: ik ben een perfectionist. Dat komt niet overtuigend over. Feit is dat ook zulke vormen van taalfunctie: expressiviteit staat onder een regime van impliciete (expliciete?) voorwaarden van een geldigheid.

Bv spreekpersoon voor politieke partijen: er zijn mensen die je niet geloven al zeg je de waarheid. Mogelijk omdat soms treden ze op veld van expressieve geldigheid.

Waarover gaat het in deel II?: **belangrijkste is dat wanneer we denken aan communicatieve handelingen dan moeten we begrijpen dat dat wat we beschrijven reeds normatieve bindingskracht heeft.** Hb: de **verbindingskracht van natuurlijke taal.** Je hoeft enkel te spreken en daardoor verbind je je toe aan zaken, tot waarachtigheid, juistheid en waarheid. Dat betekent: je kan weerstand verwachten wanneer je onjuist of onwaar communicatief handelt. Omdat de mensen met wie je interageert dat opnemen als onaanvaardbaar geweld tegen de verbindingskracht die reeds schuilt gaat wanneer je spreekt. Ieder maal als je spreekt verbind je je zelf tot een aantal dingen (3 geldigheden). Iedereen doet dat, het is niet mogelijk te praten zonder impliciet te werken naar **normsysteem.** Dat is belangrijkste uit betoog: manier waarop hij **normativiteit** in zijn hele theorie inbouwt.

Hij sprak al lang over handelingen, maar wist dat als hij spreekt over taalhandelingen het niet zomaar genoegzaam beschreven kan worden : je moet de interne normatieve structuur weergeven als je het wil hebben over taalhandelingen: het is ingeschreven al ben je je er niet van bewust.

Er zijn twee vormen van handelingscommunicatie: S en C (strategisch en communicatief). Nu gaat hij verder: wanneer we ook met andere communicatief interageren dan is er altijd een **normatieve dimensie ter spraken**, dat noemt hij: **een zwak transcendentale noodzaak =** er is een normatieve structuur in onze eigen taligheid ingebouwd. Frankfurt school: transcendentie en immanentie. Hij noemt dat zwakke transcendentie omdat normatieve verwachtingen van onze talige actie contingent zijn: bepaald door taal en cultuur. Maar geen enkele persoon kan zo maar stappen uit de normatieve orde van zijn taal. Zwak normatieve transcendentie verbonden aan communicatieve handelingen.

Hier gaan we van handelingscoördinatie naar **sociale orde**: grote vraag in sociale theorie: wat houdt een maatschappij samen? waarom is er zoiets als een sociale orde?: probleem van Hobbes (natuurtoestand en contracttheorie, Hobbes geeft een verduidelijking van waar een sociale orde vandaan komt, door te verwijzen naar hoe individuen vanuit eigen egoïsme optreden, ze zullen orde vormen van leviathan).Vraag is of Hobbes die coördinatie genoegzaam heeft verklaard. In de tekst geeft Hb een aantal malen expliciet zijn mening: neen zo moeten we dat niet zien, hij geeft een alternatief. Zijn hele alternatief is gebaseerd op een analyse van beide vormen van handelingscoördinatie.

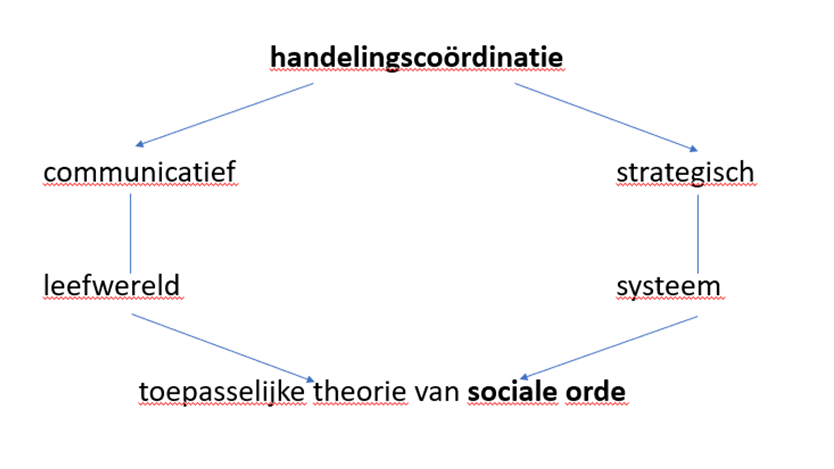
Strategische handeling: we hebben toch mensen die interageren? er mist een medium om interactie op kleine schaal te vergroten naar de schaal van maatschappij, **een medium vertaalt de interactie naar dat wat gebeurd op de schaal van een maatschappij.** Er is een communicatiemedium dat volkomen geschikt is voor strategische actie, coördinatie: bv geld. **Geld** is een medium waardoor mensen met elkaar in communicatie treden, in coördinatie treden al zijn ze niet fysisch vertegenwoordigd. Door geld wordt interactie vergoot tot de schaal van de maatschappij. Maar geld is gewoon een vorm van inlichtingoverdracht: op geld staat 20 euro, zegt: dat is mijn koopkracht, wat mijn geld waard is. Wat ik moet doen als actor van strategische handeling is gewoon rationeel besluiten hoe ik dat ga gebruiken: ik gebruik mijn doel-middel rationaliteit. Ik vraag me niet af aan welke normen ik me moet houden, ik denk strikt aan strategische actie, er zijn daar geen normen, er is wel iets als een ingebouwde preferentiestructuur (p. 84)= optimering beter dan gebrek aan optimering. Is een truïsme. Daarom zegt Hb dat het **medium al de plaats geeft aan normen:** geld is er om meer geld te hebben. Dat is als we daar zuiver naar kijken. En omdat er een ingebouwde **preferentiestructuur** is die de handelingen van mensen stuurt = ze handelen zo dat ze proberen om hun voordeel te maximaliseren. Dat is het gebruik van doel-middel rationaliteit = strategie.

Zo een optreden, zo een beschrijving van actie is toepasselijk in een **sfeer van de maatschappij = de markt**. Het is normaal dat mensen zich op de markt zo verhouden. Maar zover mensen volgens deze ingebouwde preferentiestructuur ageren treden ze op volkomen volgens de inherente regels van deze onderafdeling van een maatschappij (sector). Ze gehoorzamen de regels die noodzakelijk zijn voor dit aspect van de samenleving. Je hoeft niet te weten wat onderlinge afspraken zijn om te weten hoe de markt zich gedraagt. Markt werk volgens **inherente logica: maximering.** Overkoepelend inzicht: omdat markt als systeem precies een organisme is dat functioneert volgens deze preferentiestructuur: mobilisering van zo een structuur. Het maakt niet uit wie de spelers zijn, je moet enkel het spel begrijpen en het doel. Het doel van het spel is om de doelen te maximaliseren . als je tot zo een perspectief geraakt: je zit in een functionalistische systeem-analyse: die analyse vraagt aan elke afdeling van de maatschappij: waarvoor dient het voor het geheel? Welke rol spelen ze voor de correcte functionering van het systeem? = systemisch perspectief.

P85: citaat

Systeemanalyse functioneert goed om groot deel van de sociale wkh te beschrijven. Maar dat komt tegen een prijs, als je de markt of een ander deel zo functionalistisch wil begrijpen, dan moet je de rol van de kleine acteurs vergeten. **Je moet iets vergeten dat werkelijk een rol speelt in mensen hun interacties: coördinatie via communicatieve handelingen.**

Je krijgt een perspectief op communicatieve handelingen enkel als je bereid bent om niet enkel over de maatschappij te denken als systeem maar als opgebouwd uit handelende actoren: als je daarnaar kijkt moet je snel beseffen dat ze een interactie coördineren, niet enkel strategisch maar communicatief coördineren. En als je de communicatieve handeling van mensen wil begrijpen dan moet je beseffen dat coördinatie niet zonder taal kan en die heeft een normatieve structuur en die structuur verbind mensen op een zwak transcendentale manier 🡪 2 centrale concepten komen hier uit: systeem en leefwereld (heel boek geweid aan de relaties tussen beiden). Groot deel van zijn analyse bestaat eruit om aan te tonen dat in onze maatschappij (westen) **de leefwereld wordt gekoloniseerd door de systemen.** Als wij werkelijk willen begrijpen wat handelen voor mensen betekent en we de subversieve kracht van interactie willen zien dan moeten we weer gaan focussen op communicatieve interactie. Maar die interactie verondersteld al dat die communicatoren zich bevinden in een gedeelde leefwereld 🡪 komt terug op crisis Hs.



## Deel III

Uiteenzetting van hoe hij de leefwereld begrijpt krijgt hij van Hs maar geeft via verfijning een verbetering van het concept proberen.

Hs = contrasteerde 2 perspectieven op de wkh: geïdealiseerde, vertechniseerde wetenschappelijk perspectief op wkh. Ander is de leefwereld van de onmiddellijke overtuigingen, vertrouwdheid en ervaring = dat is eigenlijk de basis van betekenis van waaruit andere specialiteitsactiviteiten als de wetenschappen groeien.

Hb vertaalt dit in termen van communicatieve handelen. Wat Hs niet voldoende heeft gedaan is om een talige interpretatie te geven aan de leefwereld en Hb is ook meer ambitieus: hij wil beide componenten bij elkaar trekken. De idealiserende blik van wetenschap en de leefwereld: zijnsgrond: hoe integreert hij deze twee met elkaar? Hij doet dat door het begrip communicatieve handelen, iedere communicatieve handeling is gebaseerd op een verbale handeling en die veronderstelt de gedeelde taal en leefwereld. Maar Hb heeft ook een betoogd dat ingeschreven is in de praktijk van spreken: zijn de criteria van geldigheid, die criteria zijn zwak of quasi transcendentaal: idealiseringen, niet van transcendentale aard of zoals waarheden wisk etc.. die boven menselijke wereld zijn maar die zijn ingeschreven in de structuur van menselijke interactie

Hs: wetenschap of fenomenologie van de wereld. Hb integreert de twee in een taalpraktijk, een speech act. Je kan niet spreken zonder de illocutionaire kracht van taal te gebruiken. Je kan die kracht niet gebruiken als dat niet is zonder jezelf gelijktijdig te verbinden aan de geldigheidscriteria van taal: kan niet anders want criteria zijn afgeleid en verondersteld in de structuur van taaluitingen als zodanig

P 96-98: beschrijft wat voor hem de bijzondere kenmerken van de **leefwereld** zijn:

* Dingen die van onmiddellijke zekerheid zijn: vertrouwde leefwereld
* Overtuigingen die onze eigen leefwereld uitmaken, bv mijn lichaam: kan ik niet buiten verbeelden
* Leefwereld is altijd een holistisch iets: voor zover dat esthetische overtuigingen teweeg brengt of waarheidsbeschouwingen zijn deze altijd met elkaar verbonden in een geheel.

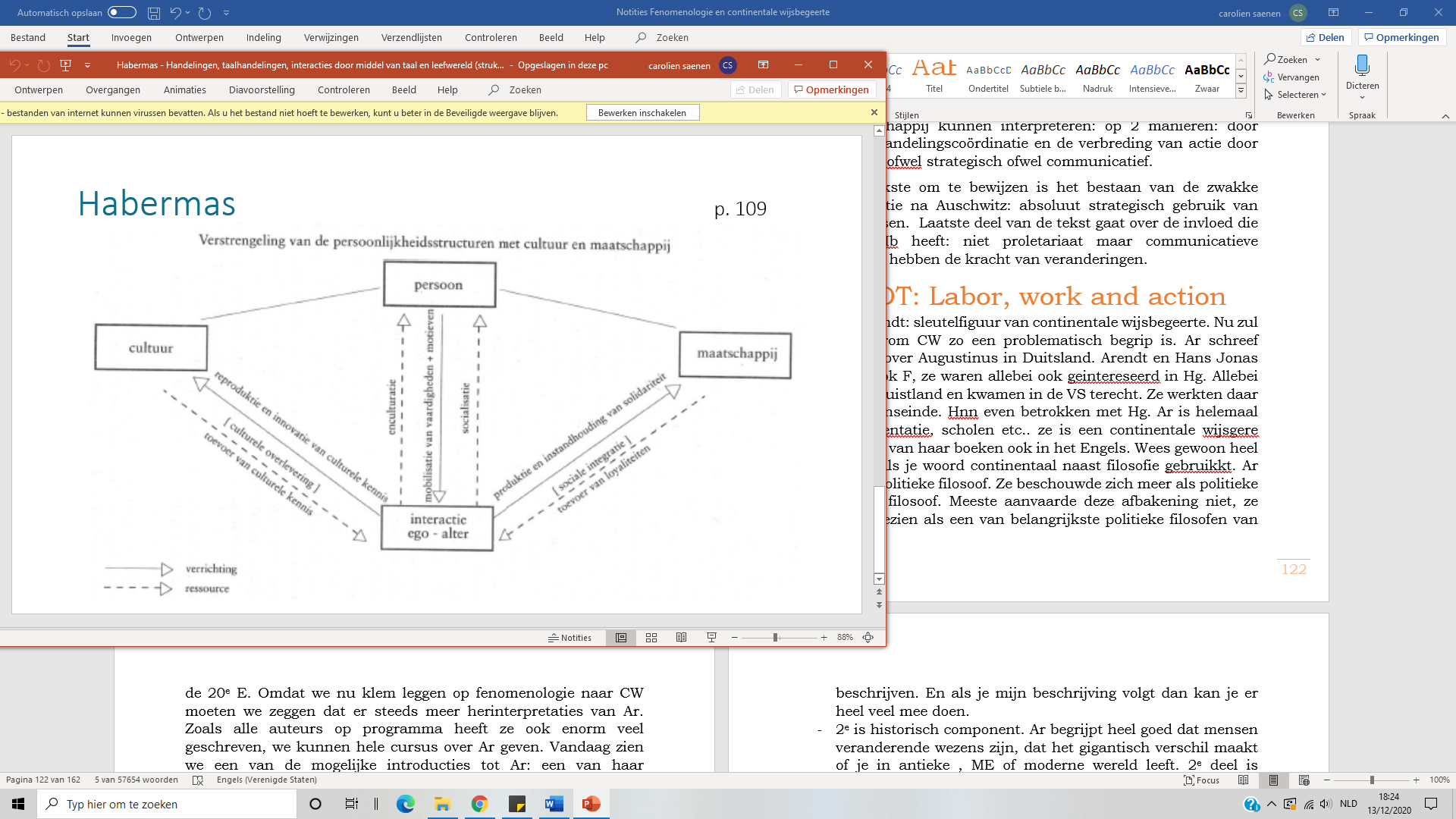
3.2: zien we bijna niets van: we moeten onthouden dat Hb een aantal dingen heeft gedaan met begrip van CH: nodig als 1 van de 2 begrippen van handelingscoördinatie. Hij gebruikte het begrip van communicatieve handelingen om ook een zwakke transcendentie in zijn betoog in te leiden. Daarzonder is er geen normativiteit. Doet ook iets anders: opzoek naar beschrijving van sociale orde, hier werkt hij dat uit: overeenstemmend de waarheidsfunctie van taal ontstaat een hele sfeer = cultuur. Overeenstemmend de expressiefunctie ontstaat er zoiets als een maatschappij ….

Precieze afleiding in de verwevenheid van de maatschappij moeten we niet weten. Maar op p 109 is er een mooi schema waar hij dat allemaal toont.

P 106 grote conclusie: o.b.v. deze mondige weergave van een aantal van zijn hoofdbegrippen

* Oplossing gegeven voor hoe sociale orde mogelijk is: als je probleem van Hobbes wil oplossen, als je wil begrijpen wat maakt dat een maatschappij enigermate verbonden is, al is dat ook zwak dan is dat o.b.v. de inherente verbindingsstructuur in taal
* Geeft theorie waardoor we verhouding tussen individu en maatschappij kunnen interpreteren: op 2 manieren: door onderhandelingscoördinatie en de verbreding van actie door media: ofwel strategisch ofwel communicatief.

Hb= moeilijkste om te bewijzen is het bestaan van de zwakke transcendentie na Auschwitz: absoluut strategisch gebruik van andere mensen. Laatste deel van de tekst gaat over de invloed die Marx op Hb heeft: niet proletariaat maar communicatieve handelingen hebben de kracht van veranderingen.



# ARENDT: Labor, work and action

## Inleidend

Hannah Arendt: (Ar) sleutelfiguur van de continentale wijsbegeerte. Nu zul je zien waarom CW zo een problematisch begrip is. Ar schreef een proefschrift over Augustinus in Duitsland. Arendt en Hans Jonas studeerden ook F, ze waren allebei ook geïnteresseerd in Hg. Allebei verlieten ze Duistland en kwamen in de VS terecht. Ze werkten daar tot hun levenseinde. Ar even betrokken met Hg. Ar is helemaal CW: basisorientatie, scholen etc.. ze is een continentale wijsgeer maar schreef een deel van haar boeken ook in het Engels. Wees gewoon heel voorzichtig als je het woord continentaal naast filosofie gebruikt. Ar was vooral een politieke filosofe. Ze beschouwde zich meer als een politieke denker dan filosoof. Meeste aanvaarde deze afbakening niet, ze wordt ook gezien als een van de belangrijkste politieke filosofen van de 20e E. Omdat we nu de klem leggen van de fenomenologie naar de CW moeten we zeggen dat er steeds meer herinterpretaties zijn van Ar. Zoals alle auteurs op het programma heeft ze ook enorm veel geschreven, we kunnen een hele cursus over Ar geven. Vandaag zien we een van de mogelijke introducties tot Ar: een van haar kernbegrippen. Waarvoor ze ook bekend is. 1 van haar bekendste boeken is de menselijke conditie, en je zou alles wat we vanavond gaan doen kunnen zien als een soort inleiding tot dat boek. Het spreekt vanzelf dat we hier niet aan alle thema´s aandacht kunnen geven. Er is de prof die met de studenten een denkbeeldige gang wil afgaan, aan elke deur staan en laten zien hoe die open moet, hij laat je een keer binnen kijken en later gaan we naar de volgende deur. Je kan gepassioneerd raken door Arendt, maar de bedoeling is een sleutel te geven voor als je terug wil naar haar filosofie.

‘*Bringing words in to action’* = en voor de wereld zien we *‘wereldvervreemding’*. Zijn we al tegengekomen bij de activeringsessie over Frank Fichbach. In een volgende sessie komt dat terug. Nu gaan we de tekst van Ar bespreken.

Je komt geleidelijk in haar taalgebruik, maar de Prof vond dat Arendt haar aanpak voor deze tekst misschien niet de meest voor de hand liggend is. We zien het helemaal niet op de manier dat zij het doet maar krijgen door deze les toegang tot de tekst.

In deze tekst doet ze 2 dingen : **2 typen van betogen**

* 1e kunnen we **beschrijven** als **algemeen antropologisch** betoog, je kan het ahistorisch noemen in zoverre als de fenomenen die ze aan bod brengt gelden voor mensen overal in de wereld en al reeds voor duizenden jaren. Fenomenen (dit woord gebruikt ze ook kort, maar het is geen F tekst, fenomenen wilt hier zeggen: dat het fundamenteel betoog berust op het waarnemen en beschrijven, ze spreekt over actie en handelen en wil dat eerst goed begrijpen door te beschrijven). Het eerste luik kan je fenomenologisch noemen (niet strikt) je kan het antropologisch noemen, het is geen F (ook een soort zoölogie), maar dat is gewoon iets dat typisch is voor mensen. Het 1e deel is gewoon zeggen: wij mensen zijn mensen die ageren, handelen en Ar wil dat beschrijven. En als je haar beschrijving volgt dan kan je er heel veel mee doen.
* **2e is een historische component**. Ar begrijpt heel goed dat mensen veranderende wezens zijn, dat het een gigantisch verschil maakt of je in de antieke , ME of moderne wereld leeft. Het 2e deel is een historische vormgeving, ze gaat kijken hoe het perspectief op het menselijke handelen veranderd is over de hele lange geschiedenis. Ze kijkt eerst hoofdzakelijk naar Europa en dan gaat ze naar een onbepaalde tijd voor de Griekse oudheid en neemt dat door tot vandaag.

1e luik: geld voor iedereen overal, het 2e luik is eerder historisch contingent en belangrijk om te zien hoe ze dehistorische verandering probeert te reconstrueren. Volgens deze 2 componenten reconstrueren we de tekst. Het gemakkelijkste is: niet te beginnen met een historisch perspectief maar met een meer fenomenologische beschrijvende blik.

## Antropologische luik

Laten we denken: **hoe is het menselijk leven?** Er zijn 2 grote dimensies:

**Activiteit en bezinning**, er is veel over gezegd, er zijn verschillende interpretaties maar dat onderscheid krijg je enorm vaak terug. Dienovereenkomstig krijg je **2 vormen van levensstijlen** afhankelijk van op welke je meer de klemtoon legt. Leven dat volkomen actief is en geen bezinning heeft of vice versa bestaat niet. We hebben altijd te maken met 2 soorten van levensstijl maar de 2 aspecten blijven met elkaar verbonden, bezinning dient activiteit en viceversa.

### Leven van activiteit

Nu zoomen we in op een leven van activiteit: waar spreken we dan over? 🡪 Een eerste aanduiding dat we alle categorieën van activiteit in een zin proppen (P; 26): arbeiden, werken en handelen (verkort). Hier leren we vooreerst dat **als Ar spreekt over activiteit ze spreekt over 3 dingen (labor, work and action).** Welk woord gebruik je voor de drie begrippen te samen?: want voor ons is werken een vorm van handelen en arbeiden. We gebruiken nu ook het woord activiteit of actie en daarmee bedoelen we meestal alle drie. Als we zeggen dat in ons menselijk bestaan we 2 aspecten hebben: contemplatie en actie en ze afhankelijk zijn van elkaar dan bedoelen we dat bezinning afhankelijk is van work, action and labour. (werken, handelen en arbeiden)

Waar sta ik als ik dit onderscheid maakt? ik sta in de positie van iemand die bezint. Er zijn in de menselijke maatschappijen verschillende manieren van actie, maar we krijgen pas greep op de drie verschijningsvormen van activiteit door te bezinnen.

Vormen van activiteit onderbouwen maken bezinnen mogelijk en door bezinning krijgen we perspectief op de **3 vormen van actie 🡪 Maken contemplatie mogelijk en onmogelijk.** Het kan dat je praktische activiteitssituatie dusdanig is dat het een behoorlijke bezinning onmogelijk maakt (rust kapot maakt).

We weten dat als we spreken over activiteiten, dan doen we dat vanuit het perspectief van iemand die bezint. In 2e luik van het betoog vraagt ze meer specifiek naar de verschillende manieren waarop mensen hebben nagedacht over activiteit (impliciet terug op de contemplatie) door te kijken naar de verschillende manieren door de geschiedenis heen, waarop mensen hebben nagedacht over de verschillende vormen van activiteit. Nu gaan we gewoon kijken naar de drie vormen van activiteit: we laten contemplatie achter ons en we kijken naar actie (*the human condition*).

Dat wat hier volgt is introductie op dat wat je zal vinden als je het boek opent: de bespreking van arbeiden, werken en handelen en de relaties tot elkaar. Op de drempel van het betoog moeten we eerst met Ar over een hindernis komen: oke er zijn 3 types activiteit: **zijn arbeiden en werken geen synoniemen?** Ar wijst ons erop dat ze vaak gebruikt worden als synoniemen en toch is er iets heel merkwaardigs: dat er in zo veel talen 2 verschillende begrippen voor zijn: dat is al reeds een aanduiding dat mensen zich realiseren dat er een verschil is tussen de 2 soorten activiteiten: arbeiden en werken.

(p. 30) Ar zegt expliciet, ze vind dit onderscheid van de taal fenomenologisch plausibel. Op deze manier vind ze het rechtvaardig om de 3 categorieën te bespreken, alles wat volgt is een enorm belangrijk onderscheid. We kijken naar de 3 soorten activiteiten:

**1. Arbeiden**

Is een vorm van activiteit die werkelijk overeenstemt met ons biologische bestaan, het bestaan van lichamen, daar zijn we heel dicht bij het bestaan van dieren, dat is een vorm van actie die volkomen is geïntegreerd in onze metabolische uitruil met de natuur, we zijn op de natuur aangewezen. Arbeiden stelt zichzelf ten doel om ons te voorzien in onze noodzakelijke behoefte: actie van een regime van noodzaak (bv je moet eten). Je moet jezelf iedere dag voorzien om je leven te kunnen voortzetten. Eten is op het best heel aangenaam, maar er is iets frustrerends aan eten. Eten is nooit genoeg, je moet dat steeds opnieuw doen: sommige 1x per dag, andere 5, maar het feit is dat we er altijd op terug komen. Je hebt honger, dan weer niet en dan weer wel: ook zo met de seizoenen: warm, koud, warm, koud = arbeid stemt overeen met cyclische karakter van ons bestaan. Je moet tot aan het einde van je leven eten, minstens een minimum.

Nu zegt Ar: M.a.w. arbeiden produceert verbruiksgoederen (**ver-bruiken**), arbeiden en verbruiken zijn slechts 2 fases van een steeds wederkerige cyclus van het biologische leven. Iets produceren kan verwarrend zijn: je kan eten maken, maar je kan ook fruit plukken, het maakt niet uit, het punt is dat je een soort moeite moet doen om iets te krijgen om te eten. De andere kant is dat het verbruik en de productie erg nauw aan elkaar verbonden zijn (zie infra). Wat door arbeid wordt voortgebracht is typisch niet iets dat heel lang duurt (ijskast is iets zeer recent) normaal moet je eten of het gaat verloren. Typisch voor arbeiden is dingen voortbrengen die niet lang duren.

P32: Vooreerst het woord wereld. Wereldspeelt een rol in dit essay maar niet zo groot. De productie van arbeid is iets dubbelzinnig, arbeid is zo iets heel onproductief want het gaat snel vergaan. Aan de andere kant is arbeid ook productief omdat het de voortdurende manier is om te voorzien in datgene wat we nodig hebben om te leven. We kunnen ook te veel produceren (in de moderne tijd worden er miljoenen tonen gemaakt die gewoon worden weggesmeten: absolute aanklacht, maar ook al in de antieke tijd: meer maken dan men onmiddellijk nodig heeft) dat is voor de ontwikkeling van een betoog een sleutel stap, want dat betekent dat je ook voor iemand anders in de levensbehoefte kan voorzien. Een hond is bv niet in staat om voortdurend voor een andere hond voedsel bij elkaar te brengen. Punt is om de klem te leggen op het verschil tussen alleen maar jezelf voeden en arbeid waarvan je de vrucht ook kan delen. Als het niet zo was dat we dat konden doen, dan kon er zoiets als exploitatie ook nooit bestaan. Dat kan enkel omdat een arbeider meer kan doen dan die zelf onmiddellijk nodig heeft. Arbeiders zijn mensen die ofwel voor hunzelf of voor iemand anders iets voortbrengen. En het kan ook dat iemand kan overleven zonder te arbeiden, vandaag is dat gemakkelijker maar voor het mensdom is het typisch dat er een snelle overgang moet zijn van arbeid naar het genieten ervan. 1 van de mogelijke gevolgen van arbeid is dus genot. Als dat fenomenologisch interessant is voor jou dan kan je deel II van Levinas zijn ‘*totaliteit in het oneindige’* lezen (spreekt op een boeiende manier over de relatie van genieten tot hetgeen ons omringt). Genieten is niet de enige relatie tot arbeid, er zijn ook frustrerende manieren om te arbeiden: bv onder te veel druk, dat kan erg uitputten. Aan de andere kant, een saaie vorm van arbeiden kan leiden tot verveling, of een gebrek aan arbeid kan dat ook.

Er ontbreekt nog iets: en dat is dat waarmee wij arbeiden, dat is wel een dubbelzinnig verschijnsel in het betoog van Arendt: als we arbeiden gebruiken we ook dingen om te arbeiden bv. een zak om mijn groenten in te doen. Zo zijn er gereedschappen die in het verlengde staan van het arbeiden. Om juist te zijn ontwikkelt Ar heel snel een drieledige relatie tussen gereedschap en arbeiden als een vorm van activiteit. Je weet dat een stuk gereedschap deel is van de arbeid, en in de cyclische aard van arbeid wordt opgenomen. Maar er zijn ook nog andere vormen van verhouding tussen implementen en arbeiden. (zie citaat over machines die geschikt zijn). Machines is ook nog een vorm van arbeiden, dat spreekt niet vanzelf, en later zien we het gereedschap ook bij werken, we geraken op een punt dat machines eerder het verlengstuk zijn van werken, maar Ar beschouwd machines ook als een verlengde van arbeid. Als is dat dan om een andere vorm te geven aan arbeid, al is het om een andere vorm te geven aan de cyclus 🡪 de industriële cyclus.

Om ten slotte een verder ontwikkeld stadium te vervangen: de machines kunnen ook de mensen vervangen (bv robots, mechanica), dat zijn dingen die automatisch aan het functioneren zijn, maar op zo een manier dat ze ook dat producerende vermogen van mensen overbodig maken. Machines: Ar verwijst gewoon naar een hele reeks functies die op een bepaald moment door de arbeider en een machine worden gedaan en geleidelijk de mens overbodig maken (niet dat machines helemaal de mensen gaan vervangen, maar er is wel een verschuiving): dat is ook de vraag niet maar wel of er zoiets bestaat tussen mensen en machine als een marginalisering van mensen.

(Link met Marx: maar daar gaat het niet om wat echt arbeiden is maar om de situatie in het kapitalisme, maar Ar wil eerst een heel duidelijke beschrijving van arbeiden geven, en later wacht Marx op ons).

1. **Werken**

Gaat over dingen produceren, maar in een andere betekenis dan wat we tot dusver hebben gezien, we denken specifiek aan fabriceren: dingen daar stellen die er nog niet waren, dingen die we kunnen gebruiken. Het grote verschil ligt erop dat we hier geen dingen voortbrengen met het oog op verbruiken, maar op **Gebruiken**. Uit werken komen producten naar voren die duurzaam zijn, die zijn niet zo vergankelijk als de producten van arbeid, ze creëren iets van een stabiliteit. **Geheel van producten die we fabriceren noemt Ar de wereld.** (Zie citaat p 33 ned vertaling). De wereld als product van het menselijke handelen is de som van de producten van onze werken. De mens is de maker van het menselijke artefact dat we wereld noemen: is in geen zin louter een natuurlijk wezen. De wereld komt tot stand door arbeiden maar niet werkelijk. Ik maak voedsel maar dat verdwijnt snel, ik geef warmte maar dat gaat voorbij.

(Ar heeft fysieke producten in gedachten, maar het kan misschien ook over diensten gaan zolang die duurzaam zijn en stabiliteit aan onze interactie kunnen verlenen en die volgens een middel-doel-schema worden voortgebracht, geen gemakkelijke gedachten, spraak is snel voorbij maar wat bv met instellingen. Bv een ziekenhuis: het huis maar ook de dokters).

Mensen ontstaan oorspronkelijk uit de natuur, we zijn voortdurend nog in interactie met natuur maar we zijn ook wezens die voortdurend in onze natuur een 2e natuur oprichten: de wereld, dat wat wij maken tussen ons en de natuur als een huis. Wereld = De mens gemaakte woning. Als natuurlijke processen van leven vergankelijk zijn dan zijn producten van werk een vorm van geweld tegen deze natuurlijke processen. Als je een stoel wil maken moet je de boom afhakken. Werk interfereert/ onderbreekt met de cyclische tijd en de natuurlijke processen. Werken is gestructureerd volgens een middel-doel structuur.

Wat is **middel – doel structuur?** = een verloop tussen, dat waarop het werken afgestuurd is in intermediaire processen tussen processen die uiteindelijk bij elkaar moeten komen om de producten van het werken daar te stellen. Bij arbeid is er een veel dichtere koppeling tussen arbeid en genot, dus kunnen we verwachten dat er een ander soort van tijdelijkheid/ temporaliteit in werken te vinden is. De fabricerende structuur van werken veronderstelt een langere duur. Arbeid is cyclisch en herhaalt voortdurend dezelfde dingen.

Je kan denken aan sommige jobs: daar doe ik toch ook voortdurend hetzelfde (bv kelner of prof. Die les geeft), er is toch ook iets herhalend? Ar = ja maar dat is maar in zoverre het werken van een werker repetitief is, dan is dat eigenlijk iets dat teruggekoppeld naar de levensprocessen van de arbeider, de rede dat de kelner voortdurend weer dezelfde dingen doet is niet door domheid maar omdat dat is wat wordt vereist om in zijn levensbehoeften te voorzien: inkomsten te maken. Wat werk zou kunnen zijn wordt eigenlijk een vorm van arbeid, werken kan ook een vorm van herhaling accommoderen (*multiplication*): ze maakt een onderscheid tussen ***repetition*** voor arbeiden en ***multiplication*** voor werken. Bv iemand die 4 stoelen maakt herhaalt het maar dat kan 2 vormen aan nemen: dat kan gewoon de herhaling zijn van de arbeider die zijn loon wil verdienen of dat kan de herhaling zijn van iemand die een meubel daar stelt. Het lijkt een duidelijk onderscheid maar in de praktijk vallen ze dicht bij elkaar.

Arbeid is een niet meer eindigend proces: ik eet elke dag altijd. Maar ik ga niet alle dingen die ik produceer voor altijd doen. Zelfs in het herhalende werk doe ik soms later iets niet meer. Paradigmatisch voorbeeld van werken: er komt een einde aan als iets is geproduceerd (na een stoel te maken, het duurt even maar na een tijd is het af, voorbij). Vanuit dat perspectief van werken is dat nu voorbij. Interessant is dat de werker ook zijn of haar werk kan vernietigen, in die zin is er iets van een omkeerbaarheid in werken. Je kan streng gesproken je biologische processen niet omkeren (zelfs niet in tragische dieetstoornissen, je kan iets niet onverteerd maken). De persoon die werkt is dus bezig met een activiteit die niet noodzakelijk is maar een activiteit die ingeschreven is volgens een doel-middel structuur: je kan een stoel maken of vernietigen, niet noodzakelijk. Je kan een stoel maken maar dat moet dat niet. Voor Ar is dit een aanduiding dat produceren of werken een teken is van vrijheid: het kan maar het moet niet. Ik ben niet vrij ten aanzien van eten, ik kan dat uitstellen maar niet te lang. De werker: *homo faber*: de mens als producent is iemand die vrij besluit om iets te maken. Die persoon is heer van hemzelf.

**Over werktuigen van de arbeider en de werker:**

Nu hebben we over het gereedschap van de arbeider gesproken, nu gaan we het over de **werktuigen van de werker hebben**. Activiteit die is gestructureerd volgens doel-middel schema: er moet dus een middel zijn: dat zijn de instrumenten van de homo faber. (Zie op p. 39: beschrijving van werktuigen homo faber) ‘*Alle ambachtelijke werktuigen blijven dienaren van de hand’*. Werktuigen van de arbeider worden geïncorporeerd in het proces van het leven, dat is een werktuig beschouwd vanuit het perspectief van werken: iets dat ten dienste staat van mijn hand. Werken is vrij op een manier dat de arbeider niet kan zijn. Nu zeggen we iets over machines. ‘vragen dat arbeider hem zou dienen, we moeten ons natuurlijke ritme aanpassen aan hun mechanische beweging (ipv omgekeerd zoals bij werken), ook het meest verfijnde werktuig blijft een dienaar, niet in staat de hand te vervangen, maar de machine vervangt ideaal het lichaam van de arbeider. Wat betekent dit? Als Ar spreekt over werken spreekt ze over een ambachtsman of vrouw.[[25]](#footnote-25) Ar heeft **drie fundamentele categorieën van actie in gedachten (?)[[26]](#footnote-26)**, arbeid zoals ze dat definieert kan tijdloos zijn, maar op een punt moet je over machines spreken. Ar: als je je hand aan een machine slaat, dan geef je jezelf over aan het ritme van een machine, machine is een kanalisering van een natuurlijke kracht: je wordt een arbeider. Er is niet zoiets als een werker aan machines. Er is wel iemand die machines bouwt, maar de ingenieur of bouwer is anders, die heeft een doel, die bedenkt de middelen en als de machine af is dan is het af ( = werken). Maar de persoon die met machine werkt is iemand die de plaats van het werk in zijn leven weer heeft overgegeven aan arbeid.

Bv Wat doet iemand als die dagen lang voor een pc zit om les te volgen? Is wel een interessante gedachte in deze context. We proberen nog steeds te denken wat het betekent dat werken een teleologische structuur heeft. (doel-middel). Wanneer de werker iets tot stand brengt dan doet die dat vanuit zijn of haar perspectief: product is het eindpunt. Voor zoverre we spreken over werken zijn de producten de eindpunten van werken.

Je kan ook denken: waarom heb je dit geproduceerd? Ieder product kan weer een middel worden tot iets anders 🡪 probleem: je zou op deze manier alle vormen van productie kunnen plaatsen binnen groter en grotere structuren van middel-doel, alles wat de werker doet is dan middel tot doelen en er is geen uiteindelijk doel meer: Ar noemt dit een pathologische visie op werken: bestaat eruit om werken (het inspannen van middelen en denken die nodig zijn om middelen te mobiliseren, dat je die intelligentie uitbreid over heel je leven, alles wordt een maximering van middelen ten einde van een doel dat we nooit weten wat het is). Dat noemt Ar **utilitarisme**: en noemt ze de **filosofie van het werken**, niet werken als zodanig maar werken zoals zij dat voorstelt (feno): maar utilitarisme als een filosofie van het werken noemt ze een ideologie van het werken: **pathologische veralgemening** van deze gedachte dat activiteit niets anders is dan voortdurend dat wat we hebben voortgebracht opnieuw in te spannen voor nieuwe doelen en die dan middelen worden voor andere doelen enzovoort. Het doel is dan altijd vlietend, dat is een probleem omdat niets dan meer waarde zou hebben, niets dat je werkelijk nastreeft en alles is dan potentieel een middel tot een doel, dan kan je nooit zeggen wat het nut van het nut is, er is altijd nog een groter nut dat nooit komt. Als Ar daar over spreekt dan vind ze aansluiting bij Max Horkheimer ‘*The eclipse of reason’*. Boek waarin Hk onder anderen het pragmatisme en utilitarisme bekritiseerd omdat het vormen van denken zijn waar men uiteindelijk nooit vraagt wat het uiteindelijk het doel is of wat uiteindelijk waardevol is. Men vraagt enkel naar de efficiëntie, nooit de uiteindelijke doelstelling. Ar haar punt is tegen de onrechtmatige veralgemening van de doel-middel structuur.

We komen terug bij Ar zelf. 2e activiteit: doel-middel structuur die pragmatisch een eindproduct tot stand brengt dat je hebt gepland. Je actie is nuttig om iets voor te brengen. Dat is een 1e paradigma van het werken. **Ten tweede is er het kunstwerk.** Dat vind Ar erg interessant want een kunstwerk heeft geen doel of nut. Het is niet enkel een versiering, ze denkt aan het meest radicale kunstwerk: *L´art pour l´art*: dient geen doel, is er gewoon. Maar ook daar zegt Ar: kijk naar de structuur: iemand moest het kunstwerk naar voren brengen, je kan het kunstwerk niet reduceren tot het creatieve verstand van de kunstenaar, je moet ook zien dat het kunstwerk wordt voortgebracht door een kunstenaar: een vakpersoon, een kunstenaar, iemand die iets met zijn of haar handen kan doen. Iemand die een mooie gedachten kan reïficieren, kan omscheppen in een ding. Een kunstenaar is dus een vorm van fabrikant, iemand die dingen produceert, maar het kunstwerk wijst ons nog iets anders: het kunstwerk is iets dat toch een bijdragen maakt tot het geheel van producten (onze wereld). Het kunstwerk toont aan ons op een andere manier dat waarover het gaat in het werken: het creëren van een menselijke habitat, een wereld, een *thuiste*: een thuiste dat duurzaam en houdbaar is. Ze denkt niet aan zoiets als een eenmalige jazz improvisatie.

1. **Het handelen (action?)**

Zo komen we tot een 3e vorm activiteit: het handelen. Nu gaan we het perspectief veranderen. In het Grieks is er een onderscheid tussen 2 begrippen van leven : zoë (biologisch leven) en bios (leven zoals het zich afspeelt, dat waarover je een verhaal kan vertellen, ‘zo was het gebeurd’ etc..).

Het leven waarover Ar nu gaat spreken is een samenstelling van handelen en spreken.

1. Het handelen en spreken begint bij de geboorte, niet dadelijk en duidelijk, maar iedermaal iemand wordt geboren is er een nieuw centrum van waaruit handelen en spreken uitgaat: centrum van initiatief. (In de tekst gebruikt ze het begrip niet maar: **natality**: geboortelijkheid is een fundamenteel aspect van de menselijke conditie) We zijn wezens die zijn geboren: geboren worden betekent om een nieuwe centrum van handelen en spreken te zijn. Om geboren te zijn betekent ook om anders te zijn dan andere mensen, je kan zoveel lijken op je tweeling als je wil, maar je bent anders, geen twee mensen zijn dezelfde.
2. Dus bij de geboorte is er ook een **pluraliteit** van mensen dat steeds groeit. Dat is een 2e aspect van menselijk leven: de pluraliteit: alle mensen zijn anders dan andere mensen.
3. Een derde aspect van menselijke geboorte: we zijn niet zoals sommige dieren die niet bij hun ouders thuis komen bv schildpad: komen uit de eieren en zien de ouders nooit. Maar bij mensen **wordt je steeds bij mensen ontvangen**, je past er volkomen bij, snel leer je de taal en doenwijze, maar tegelijk op een andere manier ben je een radicale breuk met wat voorafgaat als een nieuw centrum van handelen en spreken.

Typisch van het leven als bios is het handelen en spreken, de andersheid of pluraliteit en de deelname aan menselijk leven. Je bent tussen mensen terechtgekomen: wat doe je? Je spreekt (behalve in sommige gevallen) maar we praten met andere mee, we praten ook in een andere zin: **we maken ons aan andere bekend door dingen te doen**, mensen weten wie je bent door x of y te doen. Ze leren je bios kennen, omdat we ons bios bekend maken doormiddel van het handelen en spreken, dit bekendmaken zit vast gevangen tussen deze 2 grote polen:

* we zijn ontvangen door andere mens (een deel van )
* en we zijn ook nieuwe centra van initiatief.

Wat gebeurd van onze kindertijd af en deze daden die we doen worden onmiddellijk opgenomen in een netwerk van andere mensen: we praten met andere die ook praten, we proberen dingen te doen (bv les geven, fietsen) maar dat wat je doet komt onmiddellijk terecht in een netwerk van dingen die worden gezegd en gedaan door andere mensen. Binnen zo een context zijn jouw woorden en daden deel van een **milieu** waar andere op reageren, je kan dat niet voorspellen want het is te complex.

Je hebt een idee van wat je wil doen maar je moet voortdurend **bijsturen**, mensen ageren anders dan verwacht, er zijn altijd onverwachte zaken. Dat is een van de dingen die beginnen bij de geboorte: we creëren onverwachtheid voor anderen. We zijn hier dus in een sfeer van activiteit dat helemaal anders is dan arbeiden (met zijn voortdurende terugkoppeling op levensnoodzakelijkheid) en werken (met zijn middel-doel structuur, hoewel, als je werken bestudeert zie je dat Ar met ideaaltypes werkt). Ons leven wordt gekenmerkt door **onvoorspelbaarheid**, dat blijft, we interageren met te veel mensen en er zijn te veel factoren om te calculeren. Wat we wel kunnen doen is wanneer we dingen hebben gedaan, dan kunnen we dat vertellen. Ar is een van belangrijke filosofen die is beginnen denken over **narrativiteit**. Interessant aan een verhaal is dat het rekenschap geeft aan actie, je kan het verhaal ook anders vertellen. Een verhaal past bij een leven in de zin van bios, als het voortbrengen van handelen en spreken. (Zie p. 45) In die verhalen openbaart de werkelijke betekenis van het menselijke leven zich. **Een verhaal is een soort vertaling van wat voortdurend gebeurd in het leven**, zowel individueel als collectief.

Handelen is ‘niet omkeerbaar’, je kan het niet ongedaan maken in een belangrijke zin. De gevolgen van een actie werken door, maar je kan ook proberen te interfereren in de voortzetting van de gevolgen van je actie op heel specifieke manier = door **vergiffenis** (belangrijk antropologisch vermogen van de mens, iets dat je kan doen) Wat doe je wanneer je vergeeft? Het is om een virtueel de gevolgen van handelen tot niet te maken. Je omzeilt de consequenties van acties. Ar denkt altijd vergiffenis samen met belofte. Vergiffenis kijkt naar dat wat in het verleden is gebeurd met het oog op de toekomst. Belofte kijkt naar toekomst om onze acties te stabiliseren (ik beloof aan mezelf of aan jou om dat te doen). Je merkt de belofte overal impliciet of expliciet. Vergiffenis en belofte is waar we impliciet op de temporaliteit van handelen ingrijpen om ze te stabiliseren en enigermate te sturen.

(P 47,48) ‘beloven en vergeven zijn een soort van controle om eindige processen te starten’. Dat is wat Ar zegt over handelen. Belangrijke nota dat hier niet duidelijk is maar doorslaggevend is voor Ar filosofie van activiteit: Handelen is het menselijke vermogen om politisch met elkaar te kunnen ageren. Als we politisch interageren doen we net dat: spreken met elkaar, ons bekend maken aan andere door woorden en daden zodat we tot een vergelijk kunnen komen over wat om te doen. We spreken hier over het werkelijke politieke vermogen van mensen. Arbeiden en werken is niet politisch handelen: maar zorgen voor het leven en fabriceren, het zijn andere dingen.

**Vraag les:** over het gebruik van machines, wat is het verschil tussen het gereedschap (bv een hamer) of machines die de werkende persoon gebruikt? Hebben we zijlings gezien: Het verschil van 2 perspectieven. Niet de vraag of instrument op zich anders is of niet, maar verschil waarop 2 hulpmiddelen worden geïncorporeerd in de actie. Actie van de arbeider is een verlengstuk of uitleving van een levensritme en dat gereedschap worden geïncorporeerd in dat ritme en zijn dus verlengstukken van het levensritme (kan niet met alle gereedschap. Ar blijft vaag over de precieze grens tussen arbeiden en werken). Ee, gereedschapstuk kan heel specifiek worden gebruikt als ingebed in een netwerk van middelen die zijn afgestemd op het produceren, voortbrengen van een doel: fabriceringsproces. Voor Ar is de vraag: wat is het precieze perspectief? Er is natuurlijk ook iets als leven dat op een bepaald moment van de dag meer wordt gekarakteriseerd door arbeiden of door werken. [[27]](#footnote-27) een hamer blijft een hamer: hoe dat precies deel maakt van je actie is niet duidelijk. Bv wat als je een muis doodslaat om te eten? Je kan je voorstellen dat de hamer ook gebruikt kan worden op een heel andere manier dan de timmerman. Er is nog een andere manier waarop je over de hamer kan nadenken als arbeiden en niet werken: als je aan dat waarmee iemand bezig is denkt als gewoon een activiteit ten dienste van de noodzakelijke levensfuncties. Hameren om mijn loon te krijgen om in mijn levensonderhoud te voorzien. Daar kan hameren een verlengde zijn van de levensprocessen om eten te krijgen, niet om de uiteindelijke producering van goud.

**Vraag les**: Tot welke mate dekken de drie categorieën de volledige wijdte van de menselijke activiteiten? Streng gesproken is dat niet haar ambitie, ze wil over 3 vormen van activiteit spreken. Maar je kan je ook afvragen: wat zijn er voor activiteiten die we helemaal niet kunnen beschrijven vanuit deze categorieën? Bv ontspanningssport: is dat een deel van arbeiden? Heeft iets te maken met de lichamelijke processen van energie maar is een kunstmatig beeld. Is het werk? Wss niet. En ook niet handelen. Wat met opvoeden en studeren? Dat kunnen voorbereidende activiteiten zijn voor spreken. Zou men moeten zeggen dat wie opvoedt ook goede burgers ‘produceert’? Dat is een veel te technische visie. Ten minste in het tertiaire onderwijs zijn we hier tegenwoordig als burgerij die met elkaar van gedachten wisselen (weet niet wat Ar zou zeggen). [[28]](#footnote-28)

## Acties in de geschiedenis

Tot nu: Ar gevolgd in een betoog dat wij kunnen beschrijven als F of antropologisch. Wat zij zegt over de 3 vormen van acties heeft niet ten doel om de volle breedte van het menselijke leven te beschrijven maar stemt overeen met een aantal primordiale aspecten van het leven. We gaan nu met die drie begrippen de geschiedenis in gaan.

Volgens Ar was er altijd door de geschiedenis (ten minste Europees intellectuele gesch.) een perspectief op deze 3 vormen van actie, impliciet of expliciet = 3 manieren waarop mensen zich hebben bezint.

Voortdurend wat je doorheen de geschiedenis vindt is een soort hiërarchie. Hiërarchie van actief en bezinnend leven, maar ook tussen de soorten activiteiten. We gaan er niet in diepgang op in. Ar beweert dat voor de grote Griekse filosofen er een hiërarchie was van: handelen 🡪 werken 🡪 arbeiden. (lees de menselijke conditie). Maar er zijn veel mensen die niet met Ar akkoord gaan. In de eerste plaats: de filosofie sedert Plato: In Ar´s visie is er in de eerste plaats handelen: en vooral politiek handelen. Zoals we zagen is voor Ar het handelen de mogelijkheid om politiek te handelen. Voor Plato is bezinning het hoogste. Dat is een heel andere ordening maar ook iets anders is belangrijk voor Plato: voor hem is ook werk belangrijker dan handelen. Als Plato over werk of politiek denkt dan denkt hij aan een activiteit waardoor wij een stabiel kader voortbrengen en produceren waardoor er vrede zal heersen in de polis en waardoor contemplatie mogelijk zal zijn. Handelen als politieke activiteit wordt gedevalueerd en in de rangorde van activiteiten: contemplatie boven en daaronder een soort vermenging van handelen en werken. Politieke handeling wordt begrepen als een soort van productie. Voor Ar geldt dat grosso modo voor de hele Griekse antiquiteit. Wordt gedeeltelijk overgenomen door het antieke christendom, behalve dat handelen nog verder wordt gedevalueerd, omdat christendom een ander doel nastreeft en waar de waarde van handelen wordt ingetrokken in de logica van broederlijke liefde (niet politiek).

Contemplatie neemt hier het belangrijkste punt in, die contemplatie niet had voor de Griekse antieke wijsbegeerte. In de moderne tijd is er een soort omkering. Heel specifieke omkering: gaat prioriteit van de contemplatie ongedaan maken. Maar heel interessant in Ar beschouwing: dient deze omkering van prioriteit van contemplatie boven en actie onder alleen maar om actiehiërarchie in stand te houden: een hiërarchie waar werken boven staat. (gigantische studie om dit te zeggen). Ze verwijst naar veel auteurs, auteurs die allemaal op een manier hebben nagedacht over het menselijk vermogen om te produceren, ogenschijnlijk komt hier arbeid op de hoogste plaats (je kan die indruk krijgen van Marx). Maar eigenlijk niet aldus Ar. Voor al deze auteurs (Marx, Locke, Smith) is het belangrijkste het menselijke vermogen tot productie, niet in de zin van arbeid waardoor we ons leven in stand houden, maar productiviteit daar stellen van dingen. Dat is een filo van werk en arbeid (onderscheid niet altijd duidelijk) waar het belangrijk is om mensen te redden van de voortdurende vlietende tijd van arbeid = dat is de centrale kritische positie die Ar hier tegenover Marx heeft opgenomen.

Wat doet Marx? Hij zegt: er is iets fout met de maatschappij, een herwaardering van actiehiërarchie moeten we daar stellen. Hij stelt de arbeider helemaal bovenaan, maar wat hij eigenlijk doet is: hij plaatst contemplatie onderaan (Hegel op zijn kop), hij plaatst niet de arbeider boven maar de werker = het menselijk vermogen om dingen te produceren en vooral niet het menselijk vermogen tot handelen en spreken (om nieuwe dingen voort te brengen). In die zin betoogt Ar ervoor dat auteurs van de vroege moderniteit eigenlijk de platonische actiehiërarchie in stand houden. (p.35).

“Politieke activiteit (dat wat handelen zou moeten zijn) werd niet langer begrepen (moderniteit) als het uitvaardigen van de onveranderlijke wetten die een politieke gemeenschap zou maken en waarvan het eindresultaat een betrouwbaar product zou zijn met precies hetzelfde uitzicht als wanneer het door een maker ontworpen was geweest (antiek perspectief= politiek als productie van een publieke orde) alsof wetten en constituties dezelfde natuur zouden bezitten als een tafel gemaakt door een timmerman die blauwdruk had voor hij het begon te maken. Politieke activiteit werd nu in moderniteit geacht geschiedenis te maken (een uitspraak die je vooreerst aantreft bij viko en niet langer in politieke gemeenschap, en deze geschiedenis had een eindproduct: met name de klasseloze maatschappij (product volgens Arendt lezende Marx) die het einde van het historische proces zou zijn, net zoals een tafel het einde zou zijn van een proces

Arendt haar punt: kijk naar de Europese geschiedenis, er is voortdurend een hiërarchie van de drie verschillende activiteiten aan het werk, waardoor het politieke handeling voortdurend wordt gemarginaliseerd (zowel bij de Grieken, christenen of modernen): ze reduceren heel vaak handelen (politieke interactie) tot een vorm van fabriceren: we fabriceren een constitutie of een klasseloze maatschappij en brengen de geschiedenis tot een einde. Het feit dat contemplatie in de moderniteit een geringe rol begint te spelen is hier van secundair belang

We hebben een kort overzicht over de geschiedenis van de verschillende manieren van produceren, leven, handelen (wordt verondersteld door Ar), maar wij hebben nu een bondige geschiedenis van manieren waarop de 3 vormen van actie worden beschouwd vanuit het perspectief vanuit diegene die bezinnen. Dat is het 2e luik van tekst.

**Politieke handelen voor Ar het hoogste** (contemplatie komt hier niet aan bod) Vraag is wel aan hoeveel categorieën moeten we denken als we denken over de maatschappij: 3. Dan als mensen die ageren, die doen, moeten we onszelf begrijpen als **mensen die behoren tot een geschiedenis**, we zijn erfgenamen van de geschiedenis die aan ons een begrip van activiteit voorhoudt. We moeten begrijpen dat we fout zijn geïnformeerd. Het gaat niet om te zeggen: we benodigde geen arbeid, maar de vraag is hoe coördineren we deze 3? Wat gaat er fout als we een overdadige klem op werken leggen ipv handelen of op arbeiden ipv handelen. Wat betekent een klem leggen? Het gaat over wat er werkelijk in onze maatschappij gebeurd.

Zie paragraaf 35 van de menselijke conditie: algemeen antropologische categorieën gezet binnen historische ontwikkeling van die categorieën: laten ons toe om onze maatschappij kritisch te begrijpen. We tonen iets van de kritische ontwikkeling die mogelijk wordt van de conceptuele ontwikkeling. Maar we merken al moest er iets fout zijn in de F van Ar dan zou in haar lezing van de geschiedenis ook iets fout kunnen gaan. Als haar beschrijving van de 3 exact is maar de historische reconstructie niet klopt dan kan haar kritische blik op de samenleving ook niet lukken: het is een complexe ambitieuze constructie.

**Vraag les:** hoe Ar kijkt naar Marx. Arbeid volgens Marx en Ar onvrij? Wat zegt Ar over Marx? Niet dat hij het fout heeft maar het punt is: Marx is 1 van de auteurs die politieke handelingen naar de zijkant schuiven en een overdadige claim te leggen op werken. Betere maatschappij door Marx komt tot stand door een te bouwen, te produceren. Deel over vervreemding Marx wordt hier niet uitgewerkt, het gaat echt gewoon over dat. Wat goed is voor M is dat de mens een wezen is dat dingen kan produceren en zo stemt hij het discours overeen met wat Ar werken noemt en niet arbeiden.

Bij Marx is er een grote waardering voor een creatief vermogen van de mens = werken of arbeiden, maar creatief vermogen dat onder moderne toestanden van productie een pathologische dimensie heeft aangenomen. Als je aan Marx vraagt wat dat vermogen idealiter is, dan zal dat meer overeenstemmen met wat Ar werken noemt, niet omdat het beter is maar omdat we spreken van iets anders dan arbeid. Als je aan Marx vraagt wat er gebeurd onder omstandigheden van vervreemding, dan zou zijn beschrijving van die pathologie overeenstemmen met werken dat enkel nog arbeiden is in Ar haar begrippen.

**Vraag les:** Is het dan zo dat Ar zegt dat emancipatie, als ze al mogelijk is, niet gebeurd door zoals Marx denkt politieke emancipatie (gelijkheid klassen) maar door technologie?

Neen, volgens Ar is het fout dat Marx denkt dat er een emancipatie zal komen zonder politiek. Er komt streng gesproken een bevrijding door techniek maar in communistisch manifest: dat wat we nemen van de huidige pathologische situatie naar de klasseloze maatschappij is werken, niet politiek. We ‘maken’ een andere geschiedenis, een klasseloze maatschappij. Voor Ar bestaat de enige niet pathologische vorm van samenleven eruit dat er een **wezenlijke plaats wordt toegekend aan het politieke handelen maar ook daarbij dat er een gebalanceerde verhouding is tussen handelen, arbeiden en werken.** Want je kan bv geen politiek beoefenen met werkelijke resultaten zonder een soort van politieke vertaling in het werken of de institutionele arbeid. Als je kijkt naar de menselijke conditie (eind jaren 50), in 1956 vond de Sovjet inval van Hongarije plaats: ontnuchtering voor veel socialisten en communisten. Bv Ricoeur: wat is er fout met het communisme of socialisme? Er wordt niet gedacht aan de specificiteit van ‘het politieke’, dat wat politisch is. Wat is nu eigenlijk het grote verschil tussen Arendt´s sociale analyse en die van Marx? Dan is het een kwestie van de rol die we toekennen aan politiek.

## Menselijke conditie §35

We gaan nu nog in op paragraaf 35 van de menselijke conditie. Boek is natuurlijk veel langer maar we willen ingaan op wat het abstract kritische potentiaal is van de begrippen die we tot nu toe hebben gezien. We willen niet missen dat het hier ook gaat om ons thema: de wereld. In die paragraaf bespreekt Ar de moderne era. Ze zegt er veel dingen over maar we kijken naar wat absoluut essentieel is. Er vonden 3 dingen plaats die aangeven waarover de moderne era gaat:

* ‘ontdekking’ van Amerika
* De reformatie
* De uitvinding van de telescoop + nieuwe wetenschappen

Nieuwe wetenschappen: er is geen ‘ontdekking’ van Amerika zonder een wetenschap van meten en calculeren. Je kan beginnen de wereld te ontdekken op zo een schaal enkel als wetenschappen een plaats heeft. Dat is een wetenschap waardoor je al reeds een afstand hebt genomen van je eigen praktische verhouding tot de wkh. Je moet je kunnen losmaken van je alledaagse zorgen voor de mogelijkheid van een buitenstaandersvisie om de wkh te kunnen opnemen. Zie citaat p.33

‘vervreemding van de mens van de hem onmiddelijke aardse omgeving’ = **moderniteit** is de naam voor de vorm van een soort **intellectuele vervreemding’**. *Fenomenon of alienation.*

De reformatie is een nieuwe vorm van godsdienstig zelfbegrip waardoor er een enorm belang wordt gegeven aan de buitenwereldse werkelijkheid, dat noemt Ar: een **binnenwereldse vervreemding**. Ze maakt gebruik van de theorie van Max Weber.

Wat zegt **Max Weber**?: In ME waren er monniken kloosters: hebben alles overgegeven om God te dienen binnen het kader van een klooster. Met de reformatie laten we monniken uit het klooster, de bevolking wordt als het ware monniken, die beoefenen een leven van zuinigheid, voorzichtigheid, een **binnenwerlds ascetisme**. Reformatie is de internalisering van een monikkenleven binnen de wereld en buiten het klooster. Binnenwerelds ascetisme betekent: ik heb er genot aan mijn leven te lijden op zo een manier dat ik er niet van geniet, **door ascetisme geniet van leven** = binnenwereldse vervreemding.

Citaat ‘preocupatie van het zelf’

**Wereldvervreemding**, niet zelfvervreemding (Marx) heeft in de moderne tijd zijn stempel gedrukt. ‘De reformatie leidt de mensen naar hun zelf en weg van de wereld op een heel specifieke manier = binnenwereldse vervreemding’. Daardoor ook, wordt ons vermogen om op de dingen van de wereld te kunnen interageren, macht over de wereld wordt groter, we nemen afstand daardoor: paradoxale ontwikkeling. Door **wereldvervreemding ontwikkelen we een grotere macht over de wereld.** Belangrijke consequentie van reformatie is de onteigening van kerkeigendom en de eigendom van de landelijke burgerij : *expropriation*. Door dat proces dat volgde op de reformatie worden mensen van hun land en dus hun wereld vervreemd. **Land** is de meest stabiele onderliggende conditie om in je bestaan te kunnen voorzien en om te produceren, werken. Nu worden mensen van hun land ontnomen en naar de steden geforceerd waar ze gewoon op een arm loon kunnen blijven overleven. Hun leven wordt gereduceerd tot arbeiden: ten einde aan het leven te blijven. Doordat ze zo arbeiden zijn ze nog productief en creëren ze de rijkdom waardoor kapitalisten worden gevolgd. Dat is het ontstaan van het kapitalisme in Ar haar eigen woorden. **Kapitalisme kan maar net voortkomen omdat mensen zijn gereduceerd tot arbeiders.** Dat is haar analyse, mensen worden gereduceerd tot de conditie van arbeiders, meer nog, hun land en alles worden allemaal fijngemaald in de vorm van arbeid, ook bv vakmanschap. Produceren van duurzame dingen wordt waardeloos. Alles moet voortdurende kunnen worden geproduceerd zodat er meer kapitaal kan worden vervaardigd.

Zie p. 237: alles wordt geplaatst in een muil waardoor dat wat stabiliteit aan het leven kan geven opgeofferd wordt. Maar stabiliteit is toch onze wereld, alles wat voortdurend weerstand zou kunnen bieden tegen arbeiderschap wordt ook teniet gedaan. **Onze wereld (thuisgemaakte thuiste) wordt opgeofferd: dat is het hart van Ar moderniteitkritiek**. Een laatste stap in haar kritiek van de moderniteit is een stapsgewijze beschrijving van de ontwikkeling van kapitalisme. Ze identificeert 3 stappen:

1. mensen worden vervreemd van hun land en dus ook van de familiale opzet waarbinnen ze hebben gearbeid en geproduceerd. Met die dat mensen zijn vervreemd van het land (grote onteigening van mensen van hun land in de geschiedenis) vallen ze in armoede en een leven gereduceerd tot arbeid
2. **Maatschappij vervangt familie** als arbeid en productie. Vroeger was familie de kern van arbeid om te voorzien in het leven, nu wordt de hele maatschappij dat. Terwijl het klein lapje grond dat een familie had om in leven te voorzien de basis was van de productie van levensmiddelen, wordt dat nu het nationale territorium. De hele maatschappij wordt nu artificieel ingedrukt op een stuk grond, het territorium, ten einde van een (niet meer familie te maken) maar een maatschappij, society en dat betekent: mensen die in een massa worden gereduceerd tot de toestand van arbeid 🡪 allemaal toestand van een proces van wereldvervreemding
3. **Globalisering:** van familie naar maatschappij naar mensdom: ontwikkelt kapitalisme zich naar een sfeer zodat het werkelijk terrein van kapitalisme niet meer het lapje grond is van de familie of nationaal territorium maar de ganse aarde. Aarde is het territorium van kapitalisme

**Kapitalisme is een systeem waardoor mensen op massale schaal gereduceerd worden tot de productieve kracht van arbeid**, tot het niet maken van dat wat stabiliteit geeft aan het leven: werken (de fysieke dingen die we produceren maar ook instellingen). Dan blijven we over met landen met massa´s van mensen die niet georiënteerd zijn, niet thuis zijn in de wereld, want hun wereld is letterlijk kapot gemaakt. En **deze hele wereldvervreemding door kapitalisme berust op een aanvankelijke vervreemding door de wetenschap, de ontdekkingstochten en de reformatie.** Vandaar deze massa van eenzame arbeiders, hebben we dit deel aarde voor massaverschijnsels als fascisme en haar valse beloftes. [[29]](#footnote-29)

**Vraag les:** wordt kapitalisme nu nog steeds gekenmerkt door ascetisme? Ar punt in navolging van weber: ze vraagt voor een persoonlijke ingesteldheid waarzonder het kapitalisme niet had kunnen ontstaan: een bepaalde negering van de wereld om op jezelf te concentreren, een productief rationeel georganiseerd besparend leven waaruit er dan weer op de wereld wordt geageerd = paradox van de binnenwereldse vervreemding van waaruit er op de wereld wordt geageerd in de vorm van kapitalisme. Het is een deel van een verklaring van kapitalisme in Europa. Sterk punt van Weber is dat hij verklaart waarom kapitalisme eerder in de protestantse landen dan de katholieke is ontstaan. Maar kapitalisme heeft een veel complexere geschiedenis dat protestantisme voorafgaat (kruistochten, opkomst Venetië etc..) Ook niet Europees kapitalisme dat veel invloed heeft gehad.

Vreemd dat Ar niet spreekt over kolonisatie, als je iets zegt over de vervreemding van mensen van hun land dan moet je toch iets zeggen over kolonisatie? Heel vreemd dat ze er hier niks van zegt, in het boek over totalitarisme komt het wel ter spraken. Als je Wolff vraagt over de opkomst van kapitalisme dan zoek je een verklaringsmodel dat meerdere factoren ter sprake brengt. Verwijst naar boek: ‘Jürgen kocka: *geschichte des kapitalismus’.*

Nogmaals: we werken met een selectie, dit is een enorm ambitieus project. Er blijven in zo een cursus altijd dingen die we nog moeten verklaren, dat is een van de zwakpunten van zo een lessenreeks die vele auteurs aan bod willen brengen.

Rahel Jaeggi

Jaeggi: tijdgenoot van ons allemaal, bekend voor sociaal-politieke filo in de lijn van neomarxisme en creatief gesprek met FS, ook auteurs uit de Angelsaksische filosofische wereld.

Je merkt onmiddellijk in tekst, dat is niet in de stijl van Hs of Hg maar veel toegankelijker en dat waarderen we graag, als je dat aandachtig doorneemt kan je het volgen. We willen er ook wel iets anders bij aanbieden om Prof zijn eigen bijdrage ook te bekijken.

We nemen niet alle pagina’s door. Belangrijk is dat je de strekking van J zijn betoog volgt. Wat zij hier doet is haar boek over vervreemding inleiden: wat en waarom op deze manier? Je zult merken dat ze zichzelf pedagogisch herhaalt, dat is een beheersbare tekst.

Concept **vervreemding als deel van de sociale filosofie**: we gaan praten over vervreemding door het boek en het is belangrijk dat we dat kaderen als een begrip voor de sociale filosofie, heeft ook een politieke dimensie en een ethische dimensie, aan het einde van haar tekst verwijst ze ook naar een historische dimensie. We benaderen het begrip vervreemding als begrip van de sociale filosofie

p3: een voorlopige **definitie:** een sociaal filosofisch begrip: vervreemding: ‘alienation is the inability to establish a relation to other human beings, things, institutions and also to oneself.

Een gemakkelijke toenadering tot dat waar we over gaan spreken, in alles wat volgt wordt deze definitie gecompliceerd ‘in order to make the concept fruitful again’, het is een oud begrip dat we gaan vernieuwen, en we gaan een andere aanpak proberen: nieuwe benadering bestaat eruit een formele uitleg van vervreemding te geven. Vanaf begin zegt ze: **verwacht geen substantiële definitie**, **geen Archimedes punt** (ze verwijst naar oude verhaal Archimedes die zei: geef me een steunpunt en dan lift ik de aardbol: vaste solide punt waarmee ik de rest kan doen). Zo een punt krijgen we niet: geen ideaal prentje van een ideale onvervreemde wereld, ze gaat op andere manier te werk en ze noemt dat **formeel**:

Zo ontsnapt ze aan een aantal van de kritieken tegen het begrip vervreemding, namelijk dat het een soort essentialistisch denken veronderstelt of dat het een perfectionisme veronderstelt. De uiteindelijke staat die we kunnen navolgen en bereiken, substantiële begrippen van een niet vervreemd bestaan, dat vinden we niet, we vinden wel een formele aanpak.

Waaruit bestaat nu zo een formeel concept?: ze gaf al een paradoxale definitie, zegt later ‘vervreemding is een verhouding van toe-eigening waar verhoudingen worden geschaad’ = **er is iets dat fout gaat**, wat gaat fout ? : verhoudingen van toe-eigening, zo een **defecte verhoudingen van toe-eigening noemen we vervreemding**.

Dat is de algemene structuur: spanning van deficiënte relatie of gebroken relatie en de mogelijkheid van toe-eigening, dat verwijst niet naar een soort paradijs-achtig bestaan van een soort harmonie (we moeten nog bepalen wat het betekent, weten waaruit een formele aanpak bestaat: **ze gaat het begrip herdefiniëren en namelijk in termen van deficiënte relatie**.

Je kan het ook anders zeggen: beginpunt is argumenten voor de structuur waarin ze zal betogen **hoe we het begrip vervreemding kunnen hergebruiken**, vervreemding is een diagnostisch begrip, iets dat fout gaat: wat? Verschillende verhoudingen van toe-eigening, betekent ook dat wanneer je verhoudingen gaat bekritiseren dat misschien de focus legt op het creëren of herstellen van verhoudingen van toe-eigening: tussen mens en mens, mens en maatschappij etc.. [[30]](#footnote-30)

Ze stelt zich niet vooruit om een vooraf reeds bekend harmonisch beeld te herstellen maar wil bewegen van vervreemding naar iets dat nog open staat: een transformatie van wat we nog niet weten dat de uitkomst is, waarschijnlijk een meer positieve vorm van toe-eigening

Laatste voorbereiding: **dat perspectief van vervreemding naar toe-eigening heeft ook te maken met het herstellen van vrijheid**, als we zeggen dat mensen in relaties van vervreemding bestaan dan zeggen we dat hun vrijheid op een manier is geschaad, wanneer we spreken over vervreemding, spreken we over vrijheid, een gebrek, onrechtmatig gebrek aan vrijheid. En wanneer we parten over het overkomen van dat gebrek dan spreken we over een verbetering of een herstel van de vrijheid van mensen.

## H1: begrip vervreemding aan ons bekend stellen

We weten ongeveer waarover het gaat, nu gaat J dat uitpakken op 2 manieren:

* In **algemene taal** bestaat toch een begrip als vervreemding, daar moeten we naar kijken
* Ook kijken we naar de **geschiedenis van de filosofie** over dit begrip

We focussen enkel op de essentie: reeds geciteerde definitie opnieuw. Een volgende belangrijke stap is om duidelijk te identificeren welke **2 polen** er zijn: de andere mensen, de wereld etc.. de ander is de vervreemde mens. Dat vind J altijd weer terug of ze nu kijkt in de taal of in de geschiedenis van de filosofie:

* Als we spreken van verschijnselen van vervreemding dan spreken we over de ervaring dat **iemand niet authentiek** is, iemand die leeft volgens de behoefte van andere, of vooral meegaat in reclame en gebruikersmaatschappij. Vervreemd is iemand die de doelen najaagt die niet intrinsiek daar behoren. Bv een docent die hier enkel is voor geld, die niet geeft om studenten. Of een kunstenaar die enkel vraagt voor roem en nooit de kwaliteit van het werk.
* Verwijst ook naar **schade in een sociale verhouding**, bv ik ben vervreemd geraakt van mijn vriend.
* Wordt ook gebruikt om te verwijzen naar **verhoudingen waar mensen als een ding worden behandeld** (reïficatie). Bv de arbeider is vervreemd van wat die heeft gemaakt (Marx)
* Een **gefragmenteerde vervreemding**: zoveel aspecten dat er geen coherentie meer is in mijn leven, of maatschappij die zo gefragmenteerd is dat iedereen maar in een brokje kan leven, ‘we leven in silo´s’ etc…
* Nog een belangrijke betekenis gaat over de **verhouding tussen mensen en instellingen** (‘burgerij is vervreemd van de politieke klasse’, of politici die niet weten wat kiezers willen) instelling functioneert als een ijzeren hok waardoor we enigermate zijn gevangen.
* In een laatste betekenis: **betekenis van absurditeit**, ik ben vervreemd van mijn verhouding met de wereld, ik ervaar de wereld als absurd en ben vervreemd van het eigen bestaan.

J wil maar zeggen: wanneer we als filosofen beginnen te denken over een van onze concepten, dan hoeven we niet ieder maal onmiddellijk te gaan naar wat we als filosofen zeggen, we kunnen ons informeren door de **omgangstaal**. Bv ook Ricoeur begint met een analyse van wat er in de woordenboeken staat, hoe mensen dat gebruiken (bv *reconaissance*).

Waarom is dat belangrijk? Omdat de algemene omgangstaal een van de manieren is waardoor wij toegang krijgen tot een betekenis. Veel filosofen al sinds Aristo die zoeken naar de algemene opinie over een concept. We gaan een stap verder:

**2e definitie** op p5-6: definitie van een soort verhouding, vervreemding is een begrip dat zijn toepassing vind in de context van een **verhouding**.

*‘An alienated relation is a deficient relation, one is to one self and the world, in difference instrumentalization, reification, meainglesness […] all these ways of characterizing the relations in question are forms of these deficienty’*

Al wat ze zegt is: ik hoor wat mensen zeggen over vervreemding en dat is precies waarover ik het heb in mijn boek. Kortere formulering: **vervreemding gaat over machteloosheid en over een verarming** **van onze verhoudingen tot onszelf en onze wereld.** Dan komt J bij historisch overzicht: (dat bekijken we niet, kan ons va spoor brengen, we volgen betoog).

Weet gewoon dat als ze het heeft over vervreemding bespreekt ze de Europese sociale kritiek (Zij begint bij Rousseau, gaat ook naar Marxisme (Luckacs) die allemaal Marx en Hegel willen verbinden maar geld ook voor KT ) = westers Marxisme: stroming van new marxisme, voornamelijk duitsers, die allemaal op eender elke manier Marx en Hegel met elkaar verbinden.

## H2: Marx en Heidegger

We weten nu wat we in de volkstaal zeggen over vervreemding en in de geschiedenis van de wijsbegeerte. Nu wil ze inzoomen op 2 auteurs: M en Hg: we kunnen hier veel van leren over vervreemding. We zien dat niet echt in de les, we bekijken enkel de echte essentie

Basisoriëntatie van wat J hier doet is belangrijk (p.9). Hier zegt ze dat ze bij deze auteurs iets vindt dat volkomen centraal is aan haar eigen betoog: kritiek van vervreemding is altijd een kritiek tegen wat mensen beleven alsof het aan hun wordt voorgehouden als een gegeven wereld, alsof dat volkomen natuurlijk is. Beide auteurs weten hoe de wereld als ogenschijnlijk gegeven te bekritiseren door aan te tonen hoe onze wereld is gecreëerd door menselijke actie. De gegeven wereld, de ogenschijnlijk natuurlijk gegeven sociale wereld, is de wereld waardoor vervreemdende verhoudingen worden daar gesteld en in stand gehouden. Maar als je deze auteurs leest zal je vinden hoe geconstrueerd onze wereld is. Onze wereld is gemaakt door menselijke interactie. Zowel M als Hg leggen de klem op praxis, op het feit dat mensen door dingen te doen een wereld creeren. Dat betekent niet dat ze gewoon uit 1 mond spraken, maar bespreken heel verschillende manieren van denken.

### Marx:

J verwijst naar (1844) manuscript van Marx. M verwijst hier naar 4 vormen van vervreemding (we zien niet in detail). Belangrijkste is een model waarvolgens werken paradigmatisch is voor de menselijke verhouding tot een wereld. In zijn kritiek van vervreemding komt het neer op het identificeren van oorzakelijk 2 punten:

* Mensen of arbeiders, werkers zijn vervreemd van hun werken: vinden het moeilijk of onmogelijk om te identificeren met wat ze doen, vervreemd van het hele productieproces
* Hebben geen beheer over wat ze doen (marxiaanse weergaven van ijzeren hok).

Mensen werken maar werken niet voor dat wat ze doen, dat wat ze produceren geeft geen vreugde want het is geen vorm van uitdrukking van de eigen creatieve natuur maar is een betekenisloze daad van zelfvernietiging in een kader (industrie) waarover ze geen beheer hebben. Negatief beeld: kritiek van vervreemding heeft een positieve keerkant, namelijk een positief beeld van wat het goed leven zou zijn: dat is een leven waarin mensen uitdrukking kunnen geven aan hun eigen creatieve productiviteit, waar ze kunnen identificeren met wat ze doen omdat het uit hun zelf komt, en waardoor ze dat wat ze creëren op die manier weer kunnen toe-eigenen al geven ze het weg, dan kunnen ze dat wat ze hebben gecreëerd toe-eigenen want het is een product van hun eigen wil en creativiteit

Anders gezegd: **Bij M verondersteld de kritiek van vervreemding een ideale toestand wat door vervreemding kapot is gemaakt**, het doel van de kritiek van vervreemding is om ons terug te leiden naar dat wat we hebben verloren. We moeten de gemaakte wereld anders maken zodat wij weer deze ideale toestand van de productieve creativiteit kunnen terugvinden (dat is in een notendop wat J zegt over Marx). Er zijn een aantal punten waar J volkomen met M akkoord gaat: de gedachte van vervreemding als iets dat ons in een verhouding van machteloosheid, zinloosheid, onteigening plaatst etc.. Ze neemt niet van M over de gedachte van een perfecte verhouding tussen mens en wereld en maatschappij waarvan we allemaal weten wat dat is en waar we gewoon naar terug moeten gaan door de huidige manier van omgang kapot te maken. Ze gelooft dus niet dat de ideale wereld achter ons is, dat we dat gewoon hebben achtergelaten, ze denkt dat we gewoon kunnen werken aan wat defect is in ons huidig bestaan en iets anders creëren. **Voor J is de anti-vervreemdingstoekomst open, we weten niet wat dat is, behalve voor de formele buitenlijnen.**

### Heidegger

We gaan even snel door J´s lezing van Hg: We kennen natuurlijk al veel van Hg dus het kan snel gaan. Je kan van hg weinig begrijpen als je nooit hebt opgemerkt dat **Dasein voortdurend dingen aan het doen is**: is in de wereld op zo een praktische manier dat dingen waarmee ze in relatie treed zich op verschillende manieren manifesteren. Reeds in de lessen zagen we het onderscheid tussen terhandenheid en voorhandenheid. **Basisidee is dat er geweld kan worden gedaan door de verhoudingen van terhandendenheid te reduceren tot voorhandenheid**. Dat stemt overeen met reïficatie: dat wat proces is, actie-matig wordt gereduceerd tot een ding. Ik kan ook een ander mens niet als agent of Erzijn behandelen maar als een iets. = dat is wat J noemt een **objectifying mis-aprehention**. Tegenovergestelde betekent om mensen als praktische entiteiten te beschouwen, en dat voortdurend voor ogen te houden en ten tweede: mens als praktische entiteit is altijd een dat interageer met dingen en in een wereld leven. Als we zeggen Dasein is praktisch en in een wereld zien we ze beide als dezelfde zaak: mens is verstrengeld in een wereld en verhoudingen. Dat is het eerste moment van J lezing.

Een tweede deel gaat over zijn **kritiek van Inauthenticiteit**, zagen we niet veel over in de lessen. Maar er zijn 2 manieren om te bestaan tegenover feit dat: zijn altijd-het mijne is: een eigenlijke en een oneigenlijke manier. Uit dat feit kunnen we uitcontracteren aan andere: leven zoals zij denken dat het goed is, denken zoals een mens ‘moet denken’, mode volgen etc.. dan heb ik een inauthentiek bestaan. J noemt dat = een **conformist heteronomy** (vs autonomie). De ander is mijn nomos, mijn wet, mijn regel.[[31]](#footnote-31) De anders schrijft mij voor om dat te doen zoals de ander dat deed en niet noodwendig een specifieke ander maar kan das man zijn ‘zoals een mens dat zou zeggen’, de mensen doen dat zo en ik dus ook. We zien het niet verder in detail maar bemerk dat J iets specifiek met Hg doet: lezen met een **interesse voor de sociaal filosofische vraag**. Men moet duidelijk zijn over wat dat is: we moeten onthouden dat voor Hg dat niet de vraag was, voor hem was de vraag ontologisch: wat betekent het om te zijn? De rede dat hij zo een specifiek belang had voor Erzijn was omdat Erzijn de plaats is waar de betekenis van het zijn als het ware op het verhoog komt (zie de lege plaats in het bos lessen Metafysica)

J doet niets ontoelaatbaar maar wees voorzichtig voor precies hoe ze dat doet: ze vraagt: is er zoiets als een impliciete sociale kritiek in Hg, en dat klopt wel, men spreekt soms van de **pseudoethiek van ZT:** impliciete ethiek.

(Je moet enkel deze basispunten van Marx en Hg weten, dat is voldoende om J te volgen).

## H3: Structuren en problemen van de vervreemding-kritiek.

We zoeken hier een inkom, een toegang tot J´s boek over vervreemding, na een aanvankelijke korte inleiding keken we naar H1: algemene betekenis vervreemding in volksmond en filosofische geschiedenis, in H2: zoomt ze in op M en Hg. Nu komen we meer direct bij het begrip vervreemding zoals zij dat aanbied.

Zij gaat in dit deel op 2 dingen focussen, **2 dingen die gebeuren als we het woord vervreemding gebruiken**

1. **We interpreteren dingen maar**
2. **Mogelijk begaan we een fout**

We kijken naar het bekritiseren door gebruik te maken van het begrip vervreemding. Structuur: wat stelt ons in staat om te doen als we zeggen dat iets vervreemding is en problemen: welke fouten doen we mogelijks als we zeggen dat iets verschijnselen zijn van vervreemding?

### Deel I: wilt ons tonen wat we doen als we het woord vervreemding gebruiken

J noemt dit: **interpretative scheme** (een soort bril of loop). Je kan dingen anders of beter zien als je door de lenzen van het begrip V naar de dingen kijkt. Bv aan de deur van een fabriek staan mensen, je ziet ze werken, als iemand zegt: ‘wat een vervreemdende arbeid’ dan helpt dat je om te zien wat daar gebeurd; J zegt wat ze bedoeld met de kritiek van vervreemding: wat bekritiseren we? 3 dingen:

1. Verlies aan betekenis en machteloosheid
2. Verhoudingen van overheersing (*domination*)
3. Breuk, vervreemdende breuk met dat waar we anders mee in relatie staan

Daar gaan we dieper op in:

#### Verlies aan betekenis en machteloosheid

Eerste ding dat woord V voor ons doet is helpen zien dat er in bepaalde relaties iets is als een verlies aan **betekenis en machteloosheid**. Maar hier legt J de klem op: dat die 2 dingen **met elkaar in verband staan**. Als iemand zijn of haar relatie tot de wkh als betekenisloos ervaart dan is dat omdat ze al reeds beheer erover heeft verloren. Wanneer iemand de vrijheid om iets met zijn of haar situatie te doen heeft verloren dan ervaren ze ook steeds meer de situatie als meningloos. Dus diegene die het woord V willen gebruiken moeten zich afvragen wat de mogelijkheidsvoorwaarde zijn voor een betekenisvol leven en voor vrijheid (individuele macht). Volgens J zijn er **twee manieren waarop we begrip vervreemding kritisch kunnen mobiliseren**

* **Emancipatorische kritiek:** duidelijk voorkeur voor. En zegt dat deze vorm van kritiek van V de klem laat vallen op de expressieve of creatieve vermogens van de mens = als we V bekritiseren vanuit een emancipatorisch perspectief dan zeg je tegen jezelf ‘in dit geval kan de persoon niet zo creatief zijn als zij of hij dat zou moeten of willen zijn’
* **Conservatie kritiek**: deze ontmaskert een verlies aan iets dat vooraf is gegaan aan de vervreemding. Dat wat vooraf is gegaan, al is dat idealiter dat wat er moet zijn. Dus een conservatieve mobilisering van V als een kritische sociaal begrip stelt zichzelf ten doel om terug te keren naar dat wat er was of had moeten zijn.

Relatief gemakkelijk om dat te zeggen voor J: ze zegt ook in de tekst niet ten gunste te zijn van V-kritiek die veronderstellen dat er een mooie premoderne wereld was die verloren is gegaan door de akelige moderniteit en die we moeten terugvinden. Er was zo geen wereld, en al was ze er kunnen we niet terug gaan, dat is een conservatieve illusie. Veel mensen gebruiken deze kritiek tegen J: een illusie van hoe mooi de democratie was in het oude Griekenland, dat is niet meer relevant voor ons.

Als je dat zo aanbiedt en je noemt dat emancipatorisch vs conservatieve kritiek, dan denk je gemakkelijk dat je emancipatorisch ipv conservatief wil zijn. Betoog is misschien niet zo genuanceerd: we denken aan de context waar dat wat zij een conservatieve kritiek noemt in een andere context kan gebruikt worden: bv antikoloniale kritiek: we willen jullie moderniteit niet maar ons leven terug voor dat jullie hier met geweren aan kwamen. Dat is duidelijk emancipatorisch maar functioneert op de manier die J aanduid als conservatief. Welke les leren we hieruit? Wees voorzichtig om je niet te snel te laten leiden door alleen maar de westerse gevallen, denk altijd ook aan wat op andere plaatsen in de wereld is gebeurd, een goede filosoof spendeert maximaal tijd aan de geschiedenis lezen. Punt blijft dat het eerste wat we doen wanneer we verschijnselen als vervreemding bekijken: dan interpreteren we ze als ervaringen van betekenisloosheid en machteloosheid.

#### Verhoudingen van overheersing

Een tweede ding waartoe het begrip V ons in staat stelt is om verhoudingen van overheersing te identificeren. Nog steeds een interpretatief gebruik van begrip. Hier functioneert het begrip V op een heel specifieke manier. **Vervreemdend is een relatie van iets waarvan ik behoor zonder dat ik er werkelijk aan behoor**. Ik ben gelijktijdig de schepper van een relatie en het slachtoffer. We praten over een typisch institutionele verhouding: ik neem deel aan de markt, daardoor functioneert de markt zoals die doet en doet die ook aan uitbuiting en invloed uitoefenen op politieke processen. Vervreemdende institutionele verhouding is een waar mensen tegelijk de creëerder zijn van instelling maar ook slachtoffer ervan zijn. Zo een vervreemding kan ook een meer psychologische dimensie hebben Bv steve Beeko: ‘het belangrijkste tuig van de onderdrukker is de gedachte van de onderdrukte’. Wanneer de onderdrukker de onderdrukte kan laten denken zoals hij dat wil is zijn onderdrukkende relatie veel efficiënter. Bv racistische instellingen leren de zwarte persoon om zichzelf gering in te schatten, dan hoeft de instelling dat niet meer te doen: zo een situatie is een van vervreemding: het slachtoffer is tegelijk de factor van instandhouding van deze vervreemdende verhouding. We zien daardoor ook dat we niet altijd moeten denken aan een vervreemdende verhouding alsof iemand dat zou hebben gepland. Een vervreemdende verhouding kan ook als neveneffect tot stand komen doordat mensen met elkaar interageren. Je kan niet zeggen dat de slachtoffers van racisme wetende mee helpen aan de instandhouding racisme, maar onwetend gebeurd dat wel op een ironische manier. J denkt hier aan Foucault´s theorie over macht, we gaan daar hier niet in detail op in. Maar de basis is: er is iets in de maatschappij aan het werk dat macht noemt en overal verspreid is en allerhande effecten tot stand brengt zonder dat er noodwendig een specifieke instantie is van waaruit deze machtseffecten worden gelanceerd.

#### Vervreemdende breuk

Derde punt: **als we spreken van vervreemding dan spreken wij van defecten of deficiënte relaties**. Vreemd aan een vervreemdende relatie is de eigenschappen van de relatie: niet de afwezigheid van een relatie maar de relatie dat kapot is gegaan en niet doet wat het zou kunnen doen. Dat zijn de eerste drie dingen die we doen als we het begrip V gebruiken.

Op dit moment stopt J om zich af te vragen: wat voor concept is dat dan? Aan de ene kant helpt het ons interpreteren en aan de andere kant lijkt het een erg kritisch begrip. We hebben toch gesproken van V kritiek als een moreel oordeel? Als we zeggen ‘iets is vervreemdend’: is dat dan enkel **beschrijvend of ook een normatief oordeel?** Voor J allebei: belangrijk punt omdat vanaf hier de normatieve vraag voortdurend naar voren komt. J zal duidelijk maken dat wanneer we iets vervreemdend noemen we niet enkel zeggen ‘het is niet leuk, saai, niks voor mij’, het is geen esthetisch oordeel, het is een beschrijving maar ook normatief. Als je zegt, dat of dat een vervreemdende relatie is dan zeg je ook ‘zo mag het niet zijn’, inacceptabel. Maar zo gemakkelijk is het ook gewoon niet. Een deel van de rechtvaardiging van deze component vinden we later in het boek maar we zien de precieze plaats ervan. We **kunnen J niet begrijpen als we niet begrijpen dat V zo een dubbele functie heeft: beschrijven en veroordelen**.

Vanaf dat we dit beseffen gaan ook de rode lichten aan: hoe weten we wat zo fout is aan de vervreemding? Daarvoor kijkt J terug op de geschiedenis van verschillende gebruiken: ze merkt een aantal kritieken op tegen het gebruik van dit begrijp (tweede deel van het hoofdstuk).

### Deel II: Mogelijke fouten door het gebruik van V

Je kan woord V gebruiken en je daardoor schuldig maken aan een aantal fouten, onbewust. Ze gaat dit vanuit 2 perspectieven belichten: je vind dat mooi opgesomd op p. 28

*‘There are essentialy 2 contemporary position that stand in conflict with theories of alienation”.* Dat zijn de grote opponenten volgens J voor zover ze het concept V wil rehabiliteren. ‘*The rolls of introduction of liberalism which issues objective conceptions of the good life, and the poststructuralist kritik of the subject which calls in to question the concept of the subject that the theory of alienation appears to presuppose’.* Ze bekijkt beide in detail

#### Liberale kritiek van het gebruiken van het begrip vervreemding

Liberale attitude zegt: we leven in maatschappij waar alle mensen gelijk zijn, de tradities hebben geen autoriteit meer over ons = aan ieder individu overgelaten om te beslissen wat goed is en noemenswaardig. Dat is wat liberalisme betekent: je bent vrij om te beslissen, wil ook zeggen dat niemand een blauwdruk heeft van een verloren paradijs dat we weer moeten realiseren. Vanuit dit perspectief is de kritiek van vervreemding zoiets als een paternalisme, je doet alsof je dingen weet die je niet weet ‘ik weet voor allemaal wat vervreemdend is want ik weet wat het goede leven is en een harmonieuze verhouding’ : **paternalisme** met een perfectionistische strekking (filosofische strekking: ik weet waar mijn kritiek van vervreemding ons op afstuurt, ga daar gewoon in door en dan komen we uit bij het goede leven, we perfectioneren en geraken bij het goede leven). Zo een normatieve visie kan liberalisme niet verdragen. Je moet begrijpen zonder dat J zegt dat ze liberaal is vind ze dit wel een aannemelijk standpunt. Obv wil je jezelf aanmatigen: ‘dat zijn vervreemde relaties’, het wordt moeilijk te zeggen wat vervreemdend is als de kritiek in staat moet zijn V te identificeren, ook daar waar slachtoffers zelf het niet merken. Bv consumerisme als een opgaan in de massa: vervreemding van je wezen. Liberalen zeggen: ‘hoe weet je dat? mensen die miljoenen euros spenderen voor pandemie bij shoppen lijken toch gelukkig, hoe kan je dat vervreemding noemen? Dat is paternalisme’. Die kritiek neemt J hier ernstig op. **De vraag is waar krijgt kritiek van V zijn gezag of normatieve status van?**

Er zijn natuurlijk antwoorden op, er is 1 antwoord waar J niet van houdt: ‘we leiden dat af van de menselijke natuur’. Bv we verkiezen allemaal gezondheid boven ziekte, eten boven honger. Daarom kan je zeggen dat iemand die voortdurend honger lijdt in een vervreemde verhouding is met de natuurlijke houding. Dat geeft J natuurlijk toe maar zij vindt dat daar niet genoeg substantie aan is. Maar nu zijn er gesofisticeerdere theorieën Bv *capabilty aproach* van Nussbaum: zij heeft een lijst van 10 basisbehoeften van mensen die volgens haar geldig zijn voor ieder en elk mens op aarde onafhankelijk van de cultuur: te maken met gezondheid, beschutting, politieke inspraak, verhouding tot de natuur etc.. J wijst dit af. Maar de positie J is dichter bij Nussbaum dan ze misschien denkt.

Nu eerst het tweede punt van kritiek. Je kan met de kritiek van vervreemding nu ook nog op een andere manier fout gaan.

#### Op zo een manier dat je denkt ‘wat wij als mensen zijn is transparant voor onszelf’

‘We weten goed wanneer iets fout gaat met ons en aan welke krachten we onderworpen zijn, namelijk op zo een manier dat als iets in ons nadeel is we dat onmiddellijk weten’. In het post-structuralisme zijn er verschillende theorieën van de subjectivering van mensen. J citeert hier Foucault, Altousser etc.. die gaan akkoord om te zeggen dat een subject niet zo een cartesiaanse entiteit is die gewoon zijn ogen moet sluiten om een perfect beeld van zichzelf te vormen. Belangrijk omdat het betekent dat het subject geen volkomen blik kan vormen van zijn eigen interesses en netwerk van relaties waarin zij zich reeds bevinden. Subject is iets dat wordt geconstitueerd door relaties waaruit een subject zich niet zomaar kan terugtrekken. Wat betekent dat voor kritiek V? Je kan niet zomaar aannemen dat een persoon die zo een kritiek wil articuleren of persoon waarover kritiek wordt uitgesproken zo een duidelijke blik van zichzelf of de maatschappij kan hebben. Ook deze gedachte van de absolute gesitueerdheid en geconstitueerdheid van subjecten neemt J over.

## H4: Having one´s self at one command: reconstructing the concept of alienation

Een gedeelte van H4 is al reeds bekend omdat J zo een goede pedagoog is, ze bood het al aan in de eerste alinea´s. Ze werkt met het begrip V en een andere vorm is mogelijk, maar nu een **vorm dat niet werkt met een paternalistisch, essentialistisch begrip van mensen noch met een voorafgaande beeld van een harmonie tussen mens en de wereld.** **Tevens geeft ze het gewoon toe, dat mensen zich vaak in situaties van conflict bevinden en al zou de kritiek van V op een verbetering uitlopen zouden ze nog steeds in verhoudingen van conflict staan.** Enkel denkt ze dat ze in haar diagnostische begrip van V nog steeds een belangrijk hulpmiddel kan hebben om te kunnen interpreteren wat er met ons gebeurd en dat te kunnen veroordelen (normatief asseseren). Zij geeft ons zoiets als een ***expectation managment*** van wat ze noemt het onvervreemde leven. Expectation managment is een bestuur van wat we van haar betoog kunnen verwachten ‘verwacht niet te veel van mij, verwacht niet het onmogelijke, ik kan niet de menselijke realiteit veranderen’. Ik kan wel een diagnostisch instrument ontwikkelen waardoor we iets kunnen verbeteren aan wat er bij ons fout gaat (p. 33: citaat ‘the unalienated life would no longer be one… would refer to some way of caring out ones life and a certain way of appropriatng oneself) : we komen terug op begrip toe-eigenen.

**Als er iets is als een minder vervreemde houding tot wereld en andere dan bestaan die relaties niet uit het goede leven maar uit een grote inspraak in de toe-eigening van onze wereld en relaties**. J gaat dus hier aan de slag in de ontwikkeling van haar formele concept van V. Daarvoor moet ze iets kunnen zeggen over hoe ze de descriptieve en normatieve spanning binnen het concept hanteert. Daarvoor vind ze hulp bij een Duitse filosoof **Ernst T**. We gaan hier niet in op het hele betoog maar wat hij zegt is: ‘we weten toch dat er iets is als een fysische, lichamelijke gezondheid, die is verkieselijk boven lichamelijk leiden, en net zo met de psychologische gezondheid. **Psychologische gezondheid bestaat uit *functional capacity of willing:* een werkend functioneel vermogen om te kunnen willen en daar uitvoer aan te geven.**Dat is wat J overneemt, dat is een heel formele aanduiding van hoe om een beschrijvend perspectief op de mens te connecteren op een normatieve wijze: met behulp van medische metafoor. Dat mag niet verbazen want we zagen reeds dat begrip V een diagnostisch begrip is (ook begrip uit medische wereld).

De rede waarom we zeiden dat Nussbaum niet zo ver staat van J is omdat beide zoals Ernst T. werken met zo een **medisch model** op verschillende manieren. Een medisch model zegt: ik kan iets beschrijven en daaruit kan ik beschrijven wat beter kan en wat best niet kan. Je arts ziet verkouden zijn niet als ‘een interessant alternatief op gezondheid’. Je arts schrijft je medicijnen voor en niemand beschuldigd hem van paternalisme, de vraag is of een filosoof dat ook kan doen. We moeten natuurlijk voorzichtig zijn, reeds wegens de poststructuralistische en liberale kritiek van het gebruiken van het begrip V. Men noemt zo een begrip zoals T. of J dat ontwikkelt een **immanente vorm van kritiek** (wil zeggen: een vorm van kritiek dat beschrijvend en normatief is maar waar de autoriteit van de normatieve component wordt afgeleid uit het verschijnsel dat wordt bekritiseerd).

* Bv een arts (iemand die naar verschillende mensen kijkt en vanuit het mens zijn, immanente normen heeft afgeleid van wat een gezonde mens is).
* Ander vb: Habermas werkt ook met een immanente kritiek: ‘in de moderniteit hebben we de traditionele vormen van autoriteit achter ons gelaten, westerse mens heeft besloten om zijn maatschappij in te richten zoals hij of zij dat goed vind, de enige autoriteit is de autoriteit van de beste rede, moderniteit is daarom de belofte van een beter leven o.b.v. het vrije gebruik van het kritische denken. Wanneer je dat accepteert dan kan je vandaag naar het begin van de moderniteit kijken: naar onze maatschappelijke instelling (onderwijs, politie etc..) en je afvragen of deze instellingen ons werkelijk helpen om dit project van een goed menselijk leven te realiseren, of in welke mate zijn ze eerder een obstructie. Habermas kritiek komt niet uit een traditie of God maar uit dit project dat moderne mensen zichzelf hebben gegeven: de maatschappij inrichten vanuit de eigen vrijheid en de kritiek is dus relatief vanuit dit project. 🡪 Immanente kritiek is typisch aan de kritische sociale theorie (bv ook axel Honnet: filo van erkenning).

**Vraag les:** hoe is zo een kritiek uit de beste rede mogelijk als je al vervreemd bent? We zagen dit enkel om de structuur van een immanente kritiek aan te tonen. De vraag is volkomen legitiem in de zin van: kan een gehele maatschappij vervreemdend zijn? Dat er een vervreemdingskritiek zijn plaats kan vinden binnen het kader van Habermas is duidelijk, daar vind je bij Hb zoiets als een filosofie van de kritiek van ideologie. Ideologiekritiek is een manier om te spreken over vervreemding.

Maar hoe kleed J dat in? (immanente kritiek) We vinden dat op p. 34 “instances of alienation can be understood as…” **Vervreemdingen zijn tekortkomingen of gebreken in ons vermogen om te kunnen willen, foutgegane relaties, maar relaties vanuit een praktisch perspectief.** Waar mensen zich niet meer kunnen engageren in hun relatie tot zichzelf, de andere, de wereld etc.. daar vinden we vervreemding. Verder zegt ze dat vervreemding een verwoording niet enkel wil maar van wat wordt genoemd**: positieve vrijheid**. (Onderscheid van Issiah Berlin: vrijheid van iets is de negatieve vrijheid, en vrijheid om te .. is het positieve begrip). Voor J zijn alle vormen van vervreemding een obstakel voor de uitoefening van onze positieve vrijheid. Zij beweert dat dat zo een dunne aanduiding is van wat niet vervreemding is maar dat haar aanbod zuiver formeel is**. Zegt niet wat je met je vrijheid moet doen maar je moet zo een positieve vrijheid kunnen mobiliseren**. Als dat niet gaat door je context dan is je relatie tot de wereld of de ander vervreemd.[[32]](#footnote-32)

Ze stelt het ook anders: wat doen we als we de positieve vrijheid uitoefenen? **We eigenen de wereld aan onszelf toe.** Ik doe dingen waartoe ik instaat ben: dan breng ik mezelf tot vervulling in mijn relatie tot dingen, dan kan ik zorgen om mijn verhouding tot mensen, dan kan ik beperkingen stellen aan de macht die instellingen op mij uitoefenen etc..

**Wat is precies toe-eiegening**?: werken door dingen, gebruiken van dingen, assimileren, identificeren, rolvervulling, genoegzaam beheer over dingen, eigenaarschap over dingen etc.. (p. 38)

Zoals we zagen aan het begin: deel I is geordend rond deze 2 polen: toe-eigening en vervreemding. Vervreemding is de verwording van relaties van toe-eigening, toe-eigening is dat wat moet volgen op de beëindiging of de vermindering van vervreemding. Wanneer relaties van V toetreden zijn er altijd 2 gedeelte: subject en de wereld en net zo als V wordt verminderd is dat ook door het instellen, creëren van relaties tussen een persoon, de wereld en de andere. Door de toe-eigening worden zowel de persoon als de andere veranderend. Heel expliciet zegt J hier weer (denkt niet aan dat wat we hebben verloren we terugvinden) **maar kapot maken van verhoudingen van V gebeurd door een transformatie van ons huidige conflictverhouding, we moeten iets creëren, tot stand brengen dat we nog niet zomaar kennen,** we kunnen inspiratie uit het verleden halen maar het punt is dat: een niet vervreemde verhouding moet worden gevonden, gecreëerd en dat is nooit af.[[33]](#footnote-33) **Niet-vervreemding is om eigenaar te worden van iets dat nooit het jouwe was**. Begrip V waarmee J werkt is een **formeel begrip,** dat zowel descriptief als normatief is (doorheen de rest van het boek) en dat is **gebaseerd op een gekwalificeerd subjectivisme:** iedereen heeft een eigen opinie over wat V is maar we kunnen er een debat over hebben omdat we elkaar kunnen bevragen over de kwaliteit van de wilsverhouding die we tot de wereld hebben, over de mogelijkheid die mensen hebben om een positieve vrijheid uit te leven etc.. daarom is het begrip altijd gekoppeld aan het begrip van vrijheid, specifieker: positieve vrijheid = tegenovergestelde van V is het beoefenen van positieve vrijheid, door mezelf, de ander en de wereld toe te eigenen. Enkel in zo een situatie zijn mensen meer in staat om verantwoordelijkheid over het eigen bestaan op te nemen.

We zagen de belangrijkste punten en dat is voor Prof. ook het belangrijkste.

# Ofelia Schutte

We gaan verder met F hier. Over het belang van de verhouding en verschil tussen centrum en periferie. We kijken hier vanuit continentale naar een meer interdisciplinaire aanpak die niet noodwendig uit de continentale traditie komt. Tekst: centrum en periferie van onze wereld komt ter sprake. Onze wereld is in feite gestructureerd waar onze machtsverhoudingen: bepaalde instellingen, actoren een centrumpositie genieten en andere een meer perifere, en dit is in die zin een bijdrage tot het concept van de wereld. Ten derde: het is een goeie manier om een van de mogelijke kritische posities ten aanzien van de continentale wijsbegeerte te bespreken.

Hoewel het eerste punt over het verlengde van CW gaat, gaat het hier om de ontwikkeling van de positie ten aanzien van CW zelf. **Dat is wat we doen als filosofen: geen autoriteit toekennen of aanvaarden**, ook niet in een traditie van CW. Enkel heeft gezag het beste betoog. De tekst is geschreven door een auteur die uit Zuid-Amerika stamt maar in Noord-Amerika werkt.

Je bent aan de ene kant een interpretateur van bekende auteurs: Nietzsche, Sartre, Derrida etc... Let op dat de tekst gepubliceerd is in het tijdschrift ‘philosophy today’ : wordt uitgegeven in Paul University: belangrijk centrum van CW van de VS (noemde vroeger ‘men and world’, uiteraard is dat veranderd). Schutte heeft formele erkenning, dat wat ze schrijft maakt een substantiële bijdrage tot ons begrip van CW. We zullen ook merken dat dezelfde tekst is opgenomen in een volume waar Mendietta (vertegenwoordiger van Zuid-Amerikaanse post colonial studies) die het mede ge-edit heeft. Mendietta was van oordeel dat het essay van Schutte niet enkel een interessante tekst was maar dat het een bijdrage maakte tot ons begrip van Latijns-Amerikaanse filosofie.

Je moet deze stellingen kunnen begrijpen: Wat Sc doet is voor twee vertegenwoordigers te spelen. Ze begrijpt goed wat het betekent om blootgesteld te zijn aan de eisen van 2 verschillende werelden. Geen simpele formele overwegingen. **‘hybrid perspective’** op de laatste pagina. Zowel op CW als postcoloniale filo: ten gunste van de hybride benadering. Toont mechanica van de tekst.

We zouden van dit essay moeilijk een verhaal kunnen maken: ze bespreekt een aantal auteurs, we zouden daar in diepte op kunnen ingaan maar we gaan dat niet doen, we bekijken het kernbetoog van Sc en zien waarom het belangrijk is. We gaan proberen te zien dat **wanneer we praten over contemporaine themas als postcolonialiteit dat we niet in een ander vakgebied zitten**. En dat deze vragen voor CW werkelijk van belang zijn.

Ze begint het essay door te zeggen dat ze schrijft vanuit de VS. Wolff gebruikt het woord CW met pijn maar Sc niet en we gebruiken het dus zoals Sc dat doet. Van belang omdat in de VS men weet dat men aan de ene kant spreekt van een vorm van filo die een Europese afkomst heeft en ook van een soort filo die de Noord-Amerikanen heel vaak tegenkomen ook in andere vakgebieden (literatuur, kunst en een hele reeks van cultuurstudies). CW en niet zomaar haar receptie in cultural studies en de literatuur. CW is voor de VS al een bepaalde afbakening over wat ze gaat spreken.

Het is zo dat als je vanuit Noord-Amerika denkt over CW dan moet je dat anders contextualiseren dan hier in Europa (zie les 1). In CW zijn auteurs van Franse en Duitse afkomst algemeen aanzienlijk belangrijker dan auteurs uit andere landen. Betekent niet dat er geen Belgen zijn die geen belangrijke bijdragen hebben gemaakt, maar in de internationale receptie spelen Duitse en Franse academie een veel grotere rol. Ook Sc weet dat dat niet noodwendig zo moet zijn, ze kan er zich over verbazen dat Spaanse filo zo een geringe rol spreekt in het Europees continent (zo een grote koloniserende macht die zo een geringe positie bekleed in CW). Spaanse auteur: Ortega Igazet, ontving een grote receptie, maar voor de rest zijn Zuid-Amerikaanse auteurs ook gericht naar Frankrijk en Duitsland. Geld ook voor de eerste generatie van de filosofen van de bevrijding. **Dit alles om te zeggen dat het niet triviaal is om te weten dat de auteur schrijft uit Noord-Amerika met ook zo een publiek in gedachten.** Als ze spreekt over hoe CW aanbieden, dan spreekt ze over de context van de VS. Ogenschijnlijk heeft CW niks te maken met Afrika of Azië. Wel aanpassing in Ricoeur conventie 2020.

## Waarover heeft Sc het?

**We weten: iets is er gebeurd in de kolonies of postkoloniale studies waarvan er mogelijk een resonantie zou moeten plaatsvinden in CW.** Pas daarna komt ze er weer op terug “the question here concerns the effects, if any, on the western subject of the consequences of western colonization on other cultures or peoples”: zijn er consequenties van de koloniale wijsbegeerte?

Vraag herformuleren in het licht van de wereld: zijn er effecten van de wereldvervreemdenden geschiedenis van de kolonies terug te vinden in de wijsbegeerte van het Europese continent? Het tegenovergestelde zou zijn: neen, er was aan de ene kant een koloniale geschiedenis dat niets te maken heeft met de inhoud of praktijk van de koloniale W. We laten de vraag momenteel open.

Je kan zeggen: kolonies, mijn ouders hebben dat amper meegemaakt, waarom moeten we daar nu over spreken? Kolonies van Zuid-Amerika gaan nog veel verder terug. Sc maakt duidelijk dat voor haar het niet enkel een kwestie van geschiedenis is, maar ze stelt zichzelf de vraag over de koloniale praktijk. Laten we zien welk kritisch licht dit op onze huidige filosofische praktijk schept. Waarover het gaat is onze huidige praktijk. We zullen snel merken dat wat hier vriendelijk wordt aangeboden is een kritische vraag aan mensen zoals Wolff die CW onderrichten en onderzoek moeten doen. Waarom zouden we nu zo een aandacht geven aan het koloniale effect op de eigen filosofie?

* Kritisch potentiaal
* Maar ook: er was een tijd dat Zuid-Amerika en Afrika heel ver was van Europa waren, zo is dat niet meer, met de globalisering zijn we veel sterker verbonden. Asielzoekers, vraag culturele hybride … Waarom zijn de meesten bij take away uit het buitenland?

Continenten zijn niet meer zo apart, de vraag is of Marokko en China werkelijk niks met onze filo te maken hebben. Sc: ze hebben iets met ons te maken, je kan niet zo maar de continenten scheiden met een muur waar Trump trots op zou zijn.

**Een van de manieren waarop Sc te werk gaat om het effecten te onderzoeken: ‘ik ben zelf iemand uit Zuid-Amerika’: wat voor effect heeft CW op mij?** Zij zou een aantal smerige teksten kunnen aanhalen die racistische punten maken in de verlichting, dat doet ze niet, ze vraagt, welk effect heeft dat op mij maar ook op andere mensen uit Azië of Afrika waar ze ook een receptie van de Europese filo hebben?

Ze zegt wel ze het **subject van filo wil bevragen** (Wolff heeft last van dit woord want het kan 2 dingen betekenen: Subject kan zijn: onderwerp waarover spreken we? (wss dit) kan ook diegene zijn die de filo produceren: en voor wat voor een subject wordt hier geschreven?) Wie hebben we in gedachte als we CW beoefenen? Wss allebei maar niet duidelijk

We zijn **opzoek naar een echo, resonantie, van het effect van de CW op mensen die niet op het continent wonen**, en van daaruit: wat voor effect heeft de conditie van mensen in de voormalige kolonies op de praktijk van CW? Vraag gaat in 2 richtingen: hoe zien wij niet—Europeanen en wat heeft dat te betekenen voor mensen die in deze traditie werken? Is ook een constructie van een filosofisch dialoog. Een grote aanname van Sc in deze tekst: je kan filosoferen niet overlaten aan het continent, we moeten dat te samen doen, niet overlaten aan CW.

**Hele constructie vraag is die van een klank en een echo en de weerklank daarvan is geconstrueerd volgens een structuur van centrum en periferie**. Nu is de vraag of er niet iets fundamenteel centristisch is aan CW? We weten dat CW **Europeaans is maar is dat ook eurocentrisch? Belangrijke aanvangsvraag, om die te beantwoorden moeten we vaststellen wat eurocentrisme is:**

Zie definitie p. 8 ‘cultural presumption….’

Je kan dat heel gemakkelijk vinden bij Europese auteurs zoals Kant, Voltaire en zelfs Habermas (**duidelijk eurocentrisme) maar dat is niet de grote vraag, de vraag is: zijn er niet misschien zoiets als meer geringe vorm van eurocentrisme:** stilzwijgend aannemen dat Franse en Duitse filosofie een soort hegemonie moeten hebben in het eigen vakgebied. Is er iets in CW dat verondersteld dat er een hegemonie kan en mag bestaan en dat iets van eurocentrisme op deze manier wordt voortgezet. Bv ‘Buiten het continent kan men ook Nietzsche lezen maar misschien is dat niet interessant, pas aan het Unif van Berlijn begrijp je het’

Weer herformuleren: er is zoiets als een filosofische wereld, ook die is geconstrueerd en kan in zijn constructie een periferiestructuur vertonen: is er zo een centrum in CW? Is dat een toevalligheid, een kwestie van perspectief? Is dat iets als een stilzwijgende culturele activering van hegemonie of superioriteit? Dat is geen vraag die je alleen krijgt in CW, ook in analytische heel sterk. Moet je aan Harvard hebben gestudeerd voor je een analytische wijsgeer bent. Is er een echo tussen historische en de huidige wkh van machtsconstellaties?

Wolff vind Sc niet subtiel genoeg, maar het blijft moeilijk. Als we spreken van CW is dat heel normaal dat we Duitsland en Frankrijk samen bekijken, maar als we dat doen met een vraag van koloniale geschiedenis in gedachten, die van de huidige wereld invloed (macht) die gebouwd zou zijn op de voormalige geschiedenis moeten we toch erkennen dat de geschiedenis van Frankrijk en Duitsland heel verschillend is. Bv koloniale geschiedenis van Duitsland was veel kleiner en jonger.

Er kan een impliciete aanvaarding zijn in filo van centrum en periferie, filo kan stilzwijgend de onrechtvaardige politieke machtsbalansen affirmeren. Maar Wolff accepteert niet dat men zou zeggen dat overal waar men CW zou onderrichten een effect is van culturele hegemonie (zie les 1: Brazilië hans jonas vereniging, 50 deelnemers over 2.5 dagen, nergens krijg je zolang een conferentie georganiseerd in de wereld over Hans Jonas, de graad van belangstelling, de levendigheid van onderzoek en onderricht in het werk van HJ is een Braziliaanse uitvinding, dat HJ er enigszins is aangekomen in Brazilië, zou je aan de machtsconstellaties kunnen toeschrijven maar de bloei niet, die is toe te schrijven aan agenten). Dit weerspreekt Sc niet, maar kan door haar punt van echo en terugkaatsing naar het continet ernstig op te nemen. Belangrijke punt Sc is: beseffen dat er iets kan zijn als meegaan met bestaande machtsbalansen, of het geldig is altijd te vragen of onze praktijken deze weerspiegelen of niet.

Verder met eurocentrisme; Sc beweert dat er een soort aanvaard, zachte eurocentrisme is ingeschreven in CW. Ze bedoeld gewoon: CW is georiënteerd aan Europa. Wat we eurocentrisme noemen of eerder Europees? Europees en als je in de VS les over Schopenhauer geeft, moet je toch iets zeggen over Duitsland. Sc : er zijn iets als keuze voor thema in CW. Bv ontwikkelingsnood arme landen is geen thema voor CW. Allemaal begrijpelijk om te bespreken in filo, je kan allebei ter sprake brengen (bv Weimar republiek geeft achtergrond, maar ontwikkelingsproblematiek als contemporaine vraag (zie Elen Renau schreeft dikke boeken over kant, gaat dan naar Haïti: hoe nadenken over internationale gerechtigheid).

**Voor Sc gaat het voornamelijk over themata**: de thema’s, de vragen die we binnenlaten binnen onze praktijk. Maar er zijn **2 methodologieën**: je bepaalt die voor je naar de wkh gaat kijken, maar **hermeneut**, je gaat met de beste bedoelingen naar de wkh maar het kan goed zijn dat je iets ontdekt dat zo vreemd is dat het **je manier van denken verandert en je je methodologie moet herzien**. Als eerste toenadering gaat het om reeks vragen die we mogelijk kunnen hanteren maar in wkh is er *knock out* effect van dat waarnaar we vragen stellen. Bv marxisme: vroeger was het de naam voor afgeronde theorieën, maar geleidelijk probeert men dat toe te passen buiten Europa en merken we: dat lukt niet altijd. Daarom ontstaat er nieuw marxisme, Afrika-socialisme: proberen met dat wat ze hebben ontvangen uit hun wkh te onderzoeken, en door die poging, tot de conclusie zijn gekomen dat ze hun onderzoek ook moesten aanpassen.

Met Sc is er zoiets als een zacht eurocentrisme in de continentale wijsbegeerte maar we moeten ook voorzichtig zijn om dat **niet te overdrijven**: bv door te zeggen ‘ de kwestie van racisme was geen groot thema in CW’ maar bv Ethienne Balibar heeft er aan gewerkt en veel andere belangrijke auteurs. Bv Abraham Olifier schreef ‘Hg in the township’ (2015)[[34]](#footnote-34): Township is een informele nederzetting: een plaats waar mensen huizen van zinkplaten bouwen. Hij vroeg zich af wat het betekent als je met Hg denkt over woningen bouwen en niet aan zijn mooie hut denkt in het zwarte woud maar aan zo een zinkhuisje.

Tot nu hebben we de vraag gesteld tussen wederzijdse echo tussen periferie en centrum, (bij CW) we zijn begonnen door te vragen naar het impliciete eurocentrisme, zelfs bij de meest progressieven. **We zouden kunnen zeggen dat er ook een eurocentrisme is, in het zwijgen over bepaalde problemen**. Bv als je in de koloniale era denkt dat autheurs er niks over zeggen dan moet je dat niet als een absolute accepteren zien. Bv studielijder Wolff voor Master wees erop dat G.E. Moore een boek over ethiek schreef aan het begin van de 20ste E en niet verwees naar de concentratie kampen van het Britse imperium in Afrika: je zou kunnen zeggen, dat heeft niet veel te maken met een reflectie over ethiek. Je kan zwijgen interpreteren als een accepteren maar niet altijd, maar voor de rest gaat Sc nu, eerder kijken naar **wat voor middelen we hebben om de tegenargumenten te vorderen**: niet zo gemakkelijk om te zeggen dat CW eurocentrisch is. We hebben een soort van een zaak gemaakt ten gunste ervan (ja er zijn racistische filosofische teksten en accepteringen van koloniaal geweld etc… dan hebben we ook zoiets as een zachte impliciete stilzwijgend eurocentrisme).

Laten we niet zomaar concluderen dat CW eurocentrisch is.

Eerste mogelijk argument is om te zeggen ‘een groot deel van ons werk in deze traditie is het bestuderen ervan’. Wat doet een prof CW?: hij of zij leest boeken, bestudeerd dat, geeft les erover: kennis genereren. Dat is geen bevordering van een asymmetrische hegemonische agenda. Sc vindt dat betoog relatief lang omdat het helemaal niet antwoord op de vraag naar een impliciete eurocentrische goedkeuring. Lost nog niet de vraag op naar de selectieve generering van vragen.

Tweede mogelijkheid voor betoog voor een meer positieve anti-eurocentrische contributie van de CW. Zij heeft 3 belangrijke punten

1. Laten we niet vergeten: er zijn in de CW traditie mensen die heel expliciet de koloniale praktijk hebben veroordeeld en dat ook op een heel zichtbare manier hebben gedaan. Bv Sartre, Michele Lerisse, Claude Lefort (in zijn vroege teksten). Een groot geheim zijn de antikoloniale teksten van Ricoeur. Daar komt Sc later nog op terug, ze zegt wel: we kunnen enkele namen en teksten opnoemen maar dat is niet genoegzaam om het geheel te redden. Niet omdat Balibar over racisme schrijft en Didier Eribon over homoseksualiteit dat we over algemene tendenzen spreken. Dat blijft een probleem. Alleen is Sc betoog sterk genoeg om geen veralgemenend oordeel toe te laten.
2. Manieren van de geschiedenis lezen er mee omgaan: heeft het hier over Nietzsche, een kritische lezing van de geschiedenis
3. Derde bron van waaruit Sc het antikoloniale potentiaal van CW wil illustreren is reeds de receptie van CW door mensen die niet van het continent waren: Fanon, Frere, Spivak etc….

Nu gaan we naar enkele gevallen kijken maar we zullen zien dat vanaf nu het perspectief van Sc niet zomaar is ‘CW die stommeriken hebben nooit gemerkt hoe koloniaal ze zijn’. Ze zegt: ik zelf geef les in deze traditie en wil tonen wat het potentiaal ervan is: ze neemt de kritiek ernstig en wil tonen wat er mogelijk is, wat wordt veel zichtbaarder wanneer je eerst de kritiek ernstig hebt genomen?: zo werkt het echo effect in haar tekst. We willen niet verder gaan op Nietzsche en Sartre en zo voort, de Prof. wil de klem leggen op de allerbelangrijkste. We zullen dat vooral aangeven aan de hand van de voorlopige en uiteindelijke conclusies van het artikel.  
Sartre is de centrale figuur van het existentialisme en F en vertegenwoordiger van een soort eigen nieuw Marxisme. Maar dat is ook een auteur, die een duidelijke kritische positie, ten aanzien van de status quo heeft aangenomen. Sc verwijst naar een tekst van hem ‘onderontwikkeldheid’ (we verwijzen enkel naar dit woord omdat het zo wordt gezegd in de tekst maar is natuurlijk een enorm problematisch begrip). Een deel van de problematiek komt in de tekst voor maar aanvaard gewoon als we spreken over onderontwikkelingen dan zit er geen cultuur progressieve agenda achter maar we spreken over een vorm van economie. Dat is ook een deel van Sartre zijn punt: als we spreken over onderontwikkeld: spreken we niet over een mentale onderontwikkeling maar we spreken over mensen die op een institutioneel en politiek niveau zich bevinden in internationale machtsconstellaties die niet toelaten dat ze hun eigen bestaande economische capaciteit ontwikkelen.

(Terloops: interessant wanneer mensen spreken over ontwikkelen dan is de gedachte altijd: ‘eerst waren er de arme mensen in onderontwikkelde landen, toen was er kolonisatie en een project van ontwikkeling en nu na de koloniale era is het de era van de ontwikkeling, landen moeten zich moderniseren, want dat is de poort die leid naar ontwikkeling’). In de werkelijkheid is de relatie tussen modernisering en ontwikkeling en kolonisatie veel complexer (zien we nu niet maar wees attent op een boek van een Nigeriaanse auteur: *Olufemi Taiwo: ‘How colonialism preempted modernity in Africa’*: De grote these is: in de halve eeuw tussen de beëindiging van slavenhandel en de Berlijnse conferentie waardoor kolonisatie is begonnen (19e E) waren er heel duidelijk tekens van zelf-moderniseren in Afrika: handel, godsdienst, rechten en dichtbij alle sferen van de maatschappij, dat proces van modernisering is door de kolonisatie kapotgemaakt. Dit is niet de enige theorie die dit beweert, wees gewoon bewust van de complexe verhouding tussen moderniteit, ontwikkeling en kolonisatie)

Oke, verder over **Sartre:** waarom belangrijk voor Sc? Omdat dat een status quo bekritiserende auteur is in CW: hij weet hoe onderontwikkeldheid te interpreteren in termen van internationale machtsrelaties, zorgen om revolutie en racisme ernstig te nemen, hij begrijpt ook dat mensen producten zijn van een cultureel milieu. En als dat zo is dan moeten we Sartre kunnen volgen en aannemen dat **als je bent opgegroeid in een maatschappij waar het koloniale project belangrijk was, dan gaat dat ook doorwerken naar je filosoferen**. Alles om te zeggen: je kan veel uit Sartre halen om te tonen wat voor een rijke koffer tegen-eurocentrisch materiaal je kan vinden. Dat is de eerste **voorlopige conclusie** (p. 12 ‘what can be proposed against these powerfull…’).

Betekent dat als we vandaag denken, niet over wat we zouden hebben gedaan als we filosofen waren in 1930 maar als we vandaag in 2020 denken over machtsbalansen en internationale onrechtvaardigheid dan kan ook de hegemonie en kritische aspecten van CW voor ons een belangrijk instrument zijn Bv Sartre. (Ook binnen de hegemonie vinden we de tools om aan eurocentrische kritiek te doen).

Prof maakt betoog voor Ricoeur als even belangrijk voorbeeld. Nu gaan we van register veranderen. Bij Sartre hadden we te maken met een auteur die heel specifieke koloniale kwesties heeft aangesproken, zo is dat niet bij **Nietzsche: geeft een bijdrage die abstracter is**, we zetten nog een trede terug en kijken naar dezelfde problemen en vragen ons af: hoe zij wij gesitueerd in een geschiedenis waar ook de andere zijn gesitueerd en waar kolonialisme een deel van was? **Hoe denken we over onszelf als historische wezens, ook als we filosoferen?** Daar vind ze hulp van Nietzsche: tekst over gebruiken van geschiedenis. N ziet **3 gebruiken om met geschiedenis om te gaan** (gaat niet over wat waar is maar over wat je ermee kan doen: dat is trouw aan F: Hs vroeg ook zo een vraag: wat zijn praktijken die aanleiding geven tot theorieën over natuurwetenschappen: rukvragen, terugvragen van de tekst naar de praktijken die de teksten voortbrengen). N doet dat op andere manier: meer machtstheoretisch ingesteld maar er is een similariteit: 3 gebruiken van geschiedenis

* **Antiquarische:** we kijken wat er in het verleden is gebeurd, brengen dat bij elkaar en we doen het mogelijke zodat kennis uit verleden niet verloren gaat
* **Monumentale** gebruik van geschiedenis: zo een historicus verzamelt ook feiten maar richt zijn narratief in op een bepaalde manier en gebruik van de geschiedenis: om grote, richtinggevende gebeurtenissen te kunnen identificeren. We gebruiken monumenten uit de geschiedenis om richting te geven: Bv voorvaders waren zo grandioos en wij kunnen dat ook zijn. Bv canon van Vlaanderen.
* **Kritisch gebruik van geschiedenis**: gaat niet om geschiedenis kapot te maken maar vragen te stellen bv over wie waren de winners en verliezers van een bepaalde historische gebeurtenis? Wie heeft voordeel getrokken en wie was er slechter aan toe?

Sc vind geen specifieke applicatie voor het antiquarisch maar huivert tussen de 2 andere gebruiken. Interessant aan de **monumentale** is: kan helpen om mensen te motiveren om op te treden ‘onze voorvaders waren zo grandioos, wij zijn kinderen van deze vaderen en kunnen grandioos zijn’ Ze wil dat niet afschieten, alleen is er een probleem: onze voorvaderen, maakt niet uit in welke cultuur, hun grandioos optreden was niet altijd zo grandioos, soms was het heel vies en enorm nadelig voor anderen. Daarom dat Sc zegt: als het aankomt op de koloniale geschiedenis zien we duidelijk de perken van het monumentale gebruik van de geschiedenis: duidelijke aanduiding van een manier waarop de echo van een filosofie ons kan helpen om deze filo ook weer op andere manier te lezen, als we kijken naar de koloniale geschiedenis dan is er noch voor slachtoffers noch daders of nakomelingen iets positief te trekken. Behalve misschien op een negatieve manier (niet in tekst: maar in het Duits: *manmau*: monument, niet voor grote daden maar als een soort waarschuwing: nooit meer mogen we dat doen). In Duitsland staan er zo velen, we hebben iets afschuwelijk gedaan en dat mag nooit meer gebeuren. Dat is ook iets in de geest van de monumentale geschiedenis maar geherinterpreteerd door het gebruik van de kritische geschiedenis. Belangrijk voor Sc is dat we hier hebben te maken met 2 verschillende gebruiken van hetzelfde historische gebeuren: meer monumentaal of meer kritisch (typisch van Nietzscheaans perspectivisme: ieder mens denkt vanuit een perspectief en er is geen overkoepelende instantie die als rechter kan optreden).

**Tweede voorlopige conclusie** (p.13a ‘insofar as our conversation about philosophy stop requiring …. ‘). Ze bedoeld dat als je naar de wereldgeschiedenis gaat kijken met die twee gebruiken dan zou dat aan jou en aan de hele CW een ander beeld geven van **wat de mogelijkheden zijn van een oriënterend perspectief in de geschiedenis**. We moeten naar alle, en dus ook de koloniale geschiedenis kijken: het is een instantie waardoor zowel nakomelingen van de kolonisatoren als de gekoloniseerde vandaag een nieuwe historische oriëntatie kunnen opnemen. We kunnen dat doen door de geschiedenis op verschillende manieren te gebruiken en tegen elkaar af te spelen: zo een dubbelslachtig perspectief laat het toe om een **hybride perspectief** op de geschiedenis op te nemen, dat betekent ook op kolonisatie en dat blijft een open project. Op zijn eigen is dat niet voldoende, dat moet worden aangevuld met allerhande mogelijke overwegingen (wat zou er mogelijk nog wenselijk zijn.. etc) maar het basispunt is gemaakt: we kunnen de geschiedenis op verschillende manieren gebruiken (kritische tegen het heroïsche lezen en de CW geeft ons hiertoe veel stof tot nadenken).

## Perifere receptie van de continentale wijsbegeerte

Nu hebben we naar 2 auteurs gekeken die duidelijk tot de traditie van CW behoren. Nu zien we andere auteurs die niet zo gemakkelijk in deze traditie zitten: Fanon, Frere en Spivak: alle drie komen ze uit voormalige kolonies (Martinique: nog nooit gedekoloniseerd) Brazilië en Indië). Alle drie hadden ze een scholing in CW. (Fanon geringer, was eigenlijk een psychiater, maar hij las enorm veel filosofie).

Spivak is aanvankelijk beroemd geworden voor haar inleiding in de *grammatologie* van Derrida. Deze auteurs bekritiseren CW niet helemaal van buitenaf maar hebben de receptie van CW= periferen receptie van CW, en hebben er ook nog veel andere auteurs bij betrokken hebben, enorm interdisciplinair (dat is ook typisch voor perifere auteurs).

### Franz Fanon

Fanon: Sc haalt vooral zij boek aan ‘zwarte huid witte maskers’ aan: hier gaat de jonge Fanon zijn ervaring van racisme beschrijven, een groot deel van deze ervaringen deed hij op in Lion. Het belangrijke is dat Fn gaat denken over een verschijnsel dat voor zijn tijdgenoten dichtbij onzichtbaar was: **de ervaring van een opgelegde raciale identiteit**, ook andere auteurs uit die tijd dachten over rassenkwesties als bv antisemitisme, maar over de reflectie van een donkere huidskleur waren er niet echt veel auteurs voor Fanon, natuurlijk wel over racisme maar geen boek dat zo specifiek ingaat op dit thema. Alleen al daardoor is Fanon al reeds zo belangrijk: pionierswerk van *kritikal race studies* of *filosofie van de zwartheid*.

Wat leren we door naar Fn te kijken? We leren dat het niet belangrijk is dat hij geen prof in Frankrijk was maar dat hij een psychiater was en een groot deel van zijn werk heeft geschreven in Algerije. Dat alles is niet van belang, niet voldoende diskwalificerend want hij maakte een absolute substantiële bijdrage tot ons wijsgeerig denken door vanuit deze positie te denken (zie studiehandleiding: 8 volummige werk encyclopedia of CW: hoofdstuk over *black existentialism* waar geschreven wordt over Fanon, hij staat dus in de traditie van CW).

Gemakkelijker voorbeeld is misscien Tranduck tal(?): Vietnamese student die in Parijs studeerde (F) en die hier aan de KuL een deel van zijn onderzoek in het Huserl archief schreef, over materialisme en F: pionierswerk om Marxisme met F te verbinden. F is niet het enige voorbeeld, T is klassieker, maar voor Sc dient Fn beter.

Fanon doet wat Sc op een grote schaal moet doen: hij stelde een dialoog op tussen zijn context en de problemen waar geen materiaal voor bestond en zijn intellectueel erfgoed: heel succesvol verbonden. Sc noemt dat een interne dialoog maar is zeker ook extern in zoverre het de wereld bereikt. Ook voor zijn andere grote boek ‘*wretched of the earth*’, daar heeft Sartre een voorwoord voor geschreven. Betekent dat ook zijn interne hybridisering voort ging door zijn publicerings-activiteit

Ander voorbeeld Pablo Frere (in heel andere situatie): ‘*pedagogie van de onderdrukte’*: herinterpretatie van wat onderwijs kan betekenen. Gebruikt veel westerse auteurs maar in confrontatie met zijn ervaring als onderwijzer voor volwassen ongeletterden. Benadrukte het belang van een niet hiërarchisch onderwijs, een decentralisering van het onderwijs, bijdragen van studenten aan onderwijs etc..

Voor Sc is vooral Fn belangrijk en zijn receptie. Zowel bij Fn als Frere: 2 vormen van nadenken over **cultuur: als iets dat vormend is van individuen, socialisering, maatschappij etc.. Maar vormingsproces dat altijd enigermate open blijft of onzeker.** ‘*Undecidable*’. Ook dat wat nu gebeurd, de huidige toestand van onze ambiante cultuur is nog niet af, we weten niet naar waar het op weg is. Omdat onze cultuur niet lijnrecht aan het ontwikkelen is maar voortdurend nieuwe mogelijkheden opent, en daarom is dat onzeker, we zijn niet gewoon gedetermineerd door onze geschiedenis. Er is altijd iets aan onze culturele ontwikkeling dat altijd de gang van het verhaal onderbreekt: onzekerheid inschrijven ‘*Interuptive moment’*: onderbrekend moment ‘*resonance of postcolonial in CW’*. Wat er gebeurd als wij ook auteurs lezen als Frere en Fn is dat wij als studenten CW leren dat ook onze traditie ‘undecided’ is het is open, kan anders en daardoor leren we van de mogelijkheden die we anders misschien niet hadden tegengekomen

### Spivak

Belangrijkste is dat ze een bepaald cirkelargument ontwikkeld: niet negatief maar een constructieve manier waar ze eerst heel kritisch omgaat met de huidige globale machtsverhoudingen (kapitalisme, migraties, hoe de intelligentia van armen geleidelijk worden getrokken naar de centra, vooral GB en VS).[[35]](#footnote-35) En dat deze mensen, die uit ontwikkelingslanden worden getrokken, ook uiteindelijk weer op een nostalgische, oneigenlijke manier terugdenken over de koloniale werkelijkheid. Ook postcoloniaal op een elitische manier en zichzelf centristisch opstellen boven de marges waar ze van komen. Betekent: er is een kritiek van de neokoloniale machtstheorien waardoor Spivak haar net van kritiek zo danig uitgooit dat ze uiteindelijk ook de postkoloniale theorie zoals die vooral in VS wordt uitgevoerd bekritiseerd: elite postkoloniale studies waardoor de hegemonische marginalisering van mensen uit ontwikkelingslanden wordt voortgezet.

Onderzoek in Zuid-Afrika waar Wolff aan meewerkte: zwarte studenten die hun ongenoegzaamheid over postkoloniale studies uitspraken, omdat ze die werking zagen als nogmaals Europese filosofie die werd voortgezet op een ander register (dat is het ook enigermate, dat is ook het punt van Spivak): haar eigen postkoloniale kritiek zo ontwikkeld dat het de postkoloniale studies zelf bekritiseerd.

## Uiteindelijke conclusie van Sc

Als je kijkt naar het geheel van haar betoog begint het bij een kritische kijk naar CW toegespitst op de vraag van het koloniale verleden en de huidige marginalisering, ze ontwikkelde een openheid vanuit kritische stemmen uit de CW naar de mensen die in de zogeheten marges naar de CW kijken en er iets heel nieuw mee doen (dat is de resonantie, wisselwerking). **Het is een wisselwerking van 2 polen waar niet zomaar de ene onschuldig is en de andere volledig schuldig**. Waar niet de ene dom is en de andere nieuw en kritisch. Daarom komt ze uit bij de conclusie van p. 16 = **hybride perspectief**: gezonder perspectief dan om zichzelf een zogezegde Europese lezer te noemen vanuit de periferie. Daarom dat we de ‘marges’ tussen aanhalingstekens zetten: voor Sc te gevaarlijk en niet gesofisticeerd om nu de CW te lezen vanuit een positie van 'de marges’ als ‘onschuldig, reinheid, niet geconstitueerd door fouten van het verleden, machteloze positie’. De les van Spivak toont aan ons dat het te gemakkelijk gebeurd dat men zichzelf terug in een spel van marge en periferie opneemt. De tegenpositie noemt ze een hybride perspectief: **staat open, voortdurend onder constructie**. Ze geeft op het einde een zicht op uit wat zo een hybride perspectief kan bestaan (hier komt ze pas sterk naar voren met wat haar eigen voorstel is): ze accepteert een perspectivistisch gebruik van de geschiedenis (ze krijgt dat van N).

1. Er zijn verschillende dingen die we met de geschiedenis kunnen doen, we moeten niet 1 ding doen maar de mogelijkheden van wat mensen met de geschiedenis doen bekijken.
2. Als we zo een perspectivistisch gebruik op de geschiedenis accepteren dan moeten wij dat niet alleen maar in de register van monumentale geschiedenisgebruik doen. We moeten het monumentale en kritische gebruik van de geschiedenis combineren
3. Als we die perspectieven op onze huidige wkh met elkaar verwisselen dan moeten we dat doen met een aanname van verschillende vormen van onderdrukking Ze sprak vooral over de koloniale invloed maar het gaat ook over feminisme, racisme, homofobie en over enige vorm van onrecht, over hedendaagse vormen van slavernij. Er zijn vandaag 20 miljoen slaven op aarde, je kan je dat niet voorstellen.
4. Niet uitgewerkt maar stelt dat om zo een project te ondernemen we veel meer moeten zeggen over de ethische inkleding ervan. De eerste 3 punten zijn veel meer formeel maar hoe weet je wie de onderdrukte zijn? hoe identificeer je dat? in welke naam onderneem je een kritische lezing van de geschiedenis, je moet verantwoording kunnen geven van je eigen ethische standpunt of vertrekpunten.
5. Wij moeten in de CW maximaal een verscheidenheid van stemmen levendig houden. Zoals bij Fn er een aantal stemmen waren die in dialoog gaan, zo moeten we dat ook in CW doen: meespreken en laten weerspreken.

Het is een vriendelijke, gemakkelijke bekendstelling van overwegingen over postkoloniale studies. Het is een benadering die ons mooi toont hoe dat vruchtbaar kan zijn. Het is productief zonder dat ze daarmee een oppervlakkige esthetisering opgaat. Het is een voorstel voor constructieve werderwerking maar bekritiseert ook de status quo: het kan niet zo voortgaan, je kan niet les geven in CW en mensen van andere continenten niet laten horen. ‘En wij mensen van de zogeheten periferie moeten ook onszelf ernstig opnemen’.

**Vraag les:** ze doet zich recht op methodologie in het begin? Maar toch hybride? Is dit F methodologie? Die openheid?

Strikt fenomenologisch is het beslist niet, maar dat zou moeten te maken hebben met een vorm van intentionaliteit, reductie etc.. Maar de F is de naam voor Hs zijn filosofie en een waaier van filosofieën die iets van Hs hebben geleerd en daar meer mee wouden doen. Er is wel iets van F bij Sc: belang van accuraatheid, maximale erkenning van de grootst mogelijke hoeveelheid perspectieven (Hs paragraaf 35: ‘iedere vorm van bewustzijn is een geldige bron van kennis’). Betekent: als je epistemologisch geïnteresseerd bent, de waarheid wil beschrijven, de waarheid pakken, dan kan je niet enkel kijken naar wat we uit de zintuigen of calculaties krijgen maar je moet kijken naar iedere vorm van bewustzijnservaring (schaamte, herinneringen, verdriet, frustratie…) dat zijn allemaal ingangen, toegangen tot waarheid. Maar als dat klopt dan geld dat ook voor het perspectief van anderen, de begeerte van een Belg is even belangrijk als die van een fransman. Wat is de structuur van begeerte van de Nigerianen of Belgen? Dat kan je bekijken, maar hun liefde is even groot en waardevol. Of wat het betekent talig te bestaan is evenzeer een feit van ons bewustzijn of we nu Nigeriaans of Vietnamees zijn. Zonder dat Hs dat zo heeft bedacht geeft het een openheid voor een culturele diversiteit van deze soort.

Wolff zou Hs niet beschrijven als auteur van hybriditeit. In zijn latere werk van de crisis toonde hij zichzelf heel mooi eurocentrisch. Maar je kan Hs ook tegen zichzelf lezen (president van Senegalese filosofie vereniging: weet hoe Hs tegen zichzelf te lezen).

**Vraag les:** De conclusie van Sc is mooi maar in de praktijk zie je toch dat die instellingen van postkoloniale kennisproductie ook met elkaar botsen. Bv in Gent proberen ze rekening te houden met meerstemmigheid en nodigen ze mensen van over heel de wereld uit, maar dat botst enorm’.

Er is eigenlijk niks in deze paper dat ons beloofd dat de veelheid van stemmen, de dialogen en hybriditeit ons een mooi mengsel zullen geven waarmee we allemaal tevreden zullen zijn. Maar in het verlengde van dit perspectief is er een gedachte van **conflict van interpretaties** (Ricoeur), daar komen we niet voorbij. Maar let er wel op dat het altijd al zo was in de filosofie, wat zijn de dialogen van Plato? Als het geen documenteringen zijn van hoe ze met hun tijdgenoten verschillen? Verhouding Plato en Aristoteles? Spreekt zijn meester niet zo maar na, ook in de ME sterke identiteitspool over gezag van traditie waar veel discussie over was (in ME betoog geven ze zo vaak alle meningen en dan de eigen pas). Aan de ene kant is het conflict van interpretaties altijd het deel van de filosofische praktijk en de academische praktijk, maar dat sluit niet uit dat er bepaalde voorlopige conclusies komen over bepaalde momenten, al is het dan ten minste om te zeggen dat ‘een debat kan worden gereduceerd tot de volgende 3 posities’ (dat is ook al een vorm van akkoord).

Maar het is zo dat we het conflict van interpretaties hebben, dat is ook waarom de normatieve dimensie die Sc hier inbrengt belangrijk is: het is belangrijk voor ons om te bezinnen: wat gaan wij beschouwen als een sterker eerder dan een zwakker betoog? We kunnen er mensen ook van overtuigen, daar gaan we van uit in de academische wereld, dat we elkaar kunnen overtuigen van iets beter. Als dat niet waar is, dat het na een tijd beter kan gaan, dan hebben we de universitaire praktijk gewoon geesthetiseert (het ene kunstwerk heft het andere niet meer op: we verbaliseren gewoon dat wat in iedereen zijn hoofd opkomt zonder debat). Wie over conflict van interpretaties spreekt, spreekt ook over de poging en het debat om tot betere inzichten te komen. Hopelijk komt dit niet te mooi of fatalistisch over (we houden ons in het midden zoals Aristoteles).

Bv Afrika-wijsbegeerte: na de WOII was er een hele stroming van mensen die het eens waren dat er afgezien van de Europese filosofie, die was overgedragen naar Afrika, een eigen Afrika-wijsbegeerte was, die niet te vinden was in de bibliotheken en teksten maar in de spreekwoorden en in de algemene cultuur. Daar was later veel kritiek tegen omdat critici beweerden dat ‘deze mensen zeggen dat onze voorvaders allemaal uit 1 hoofd dachten, we gaan over zekere zaken akkoord en andere niet, maar het is niet omdat we afrikanen zijn dat we met alles akkoord gaan van elkaar en er zoiets is als een eenduidige Afrikaanse wijsbegeerte’. Die vorm van filosofie noemt men *etnofilsofie* (de uitvinder ervan was een Belg: pater Placide Tempels: boek: ‘Bantoe filosofie’, hij was een bekende figuur in ieder filosofie departement op het Afrikaans continent).

# Bernard Stiegler

## Waarom staat hij op ons programma?

Enorm moeilijke tekst met veel nieuwe termen.

Hij is een enorm belangrijke contemporair wijsgeer. Hij was onze tijdgenoot maar ondertussen gestorven enkele maanden geleden. Het is een tekst die duidelijk aansluit bij **onze problematiek van de wereld: via de milieuvernietiging**, toch belangrijk om aandacht aan te geven. Ten derde omdat hij een aantal themata ook hier weer opneemt bv tijdsbewustzijn, analyse van instituties, wereldvervreemding, ook auteurs die we hebben gezien etc..

“We are *noetic* beings to the extent that we weave psychic secondary retentions on the framework of collective secondary retentions, constituted from psychic and collective preindividual funds: we individuate ourselves by exteriorizing the protentions contained within these retentional funds, hidden as ‘potentials’ that are ‘concretized’ and ‘actualized’ through being transindividuated.” (36)

Als je zo een zin direct kan begrijpen dan moet je je studies afbollen en thuis boeken gaan schrijven. Prof kon dat ook onmogelijk begrijpen de eerste keer. Er is een rede waarom deze tekst iets vreemd doet: hij mobiliseert hier voortdurend een stuk of 20 jaar van zijn eigen wijsgerig denken. Hij heeft hier boeken aan besteed en brengt het hier samen. Hij heeft een merkwaardig vermogen om geschiedeniselementen te verbinden: enorme dialoog met Hg Nietzsche en Freud.. moeilijk te volgen. Hij is ook tijdgenoot die werkelijk probeert, zo veel mogelijk, niet alleen ontdekkingen te doen maar hij volgde jaren lang de ontwikkeling van de ICT: ontwikkelingen televisie, internet etc.. van dichtbij gevolgd. Maakt van hem een uitzonderlijk figuur maar dat betekent dat de structuur van zijn werk niet gemakkelijk te volgen is. Prof kan dat lezen na jaren werk en begrijpt ook niet alles, maar de basisstructuur begrijpt hij goed en gaat hij aan ons uitleggen.

We zien de structuur van St, we gaan van de ringen terug een ajuin maken, als we dat meevolgen dan krijgen we ten minste de ui en dan kunnen we daarna door de ringen kribbelen. Het is maar een poging van de prof maar zo doen we dat. We nemen de tekst niet van A tot Z door, zoals in de vorige colleges maar gaan totaal anders te werk.

Ons milieu is kapot, we hebben nog maar 10 jaar om de klimaatopwarming te stoppen, we moeten dat nu doen, onze biosfeer is aan vernietiging onderworpen, dat is gewoon een feit. Wat we hier vinden is niet een klimatologisch betoog, hij gaat er vanuit dat je geïnformeerd bent en dat je dat ernstig opneemt. Hij gaat aan ons een perspectief bieden: **hoe kunnen we greep krijgen (filosofisch) op zo een complex probleem?** Dit is enkel het eerste hoofdstuk. Het gaat in deze tekst over hoe we een filosofische greep vinden op de vernietiging van de biosfeer.

## Begintermen

Antropoceen: enorm moeilijk probleem, is de tijd van de mens. Hij gaat niet diep in op bv plastiek maar hij biedt aan ons een reuzeschema aan waarbinnen we het probleem kunnen vastpakken: bestaat uit drie grote historische ontwikkelingen:

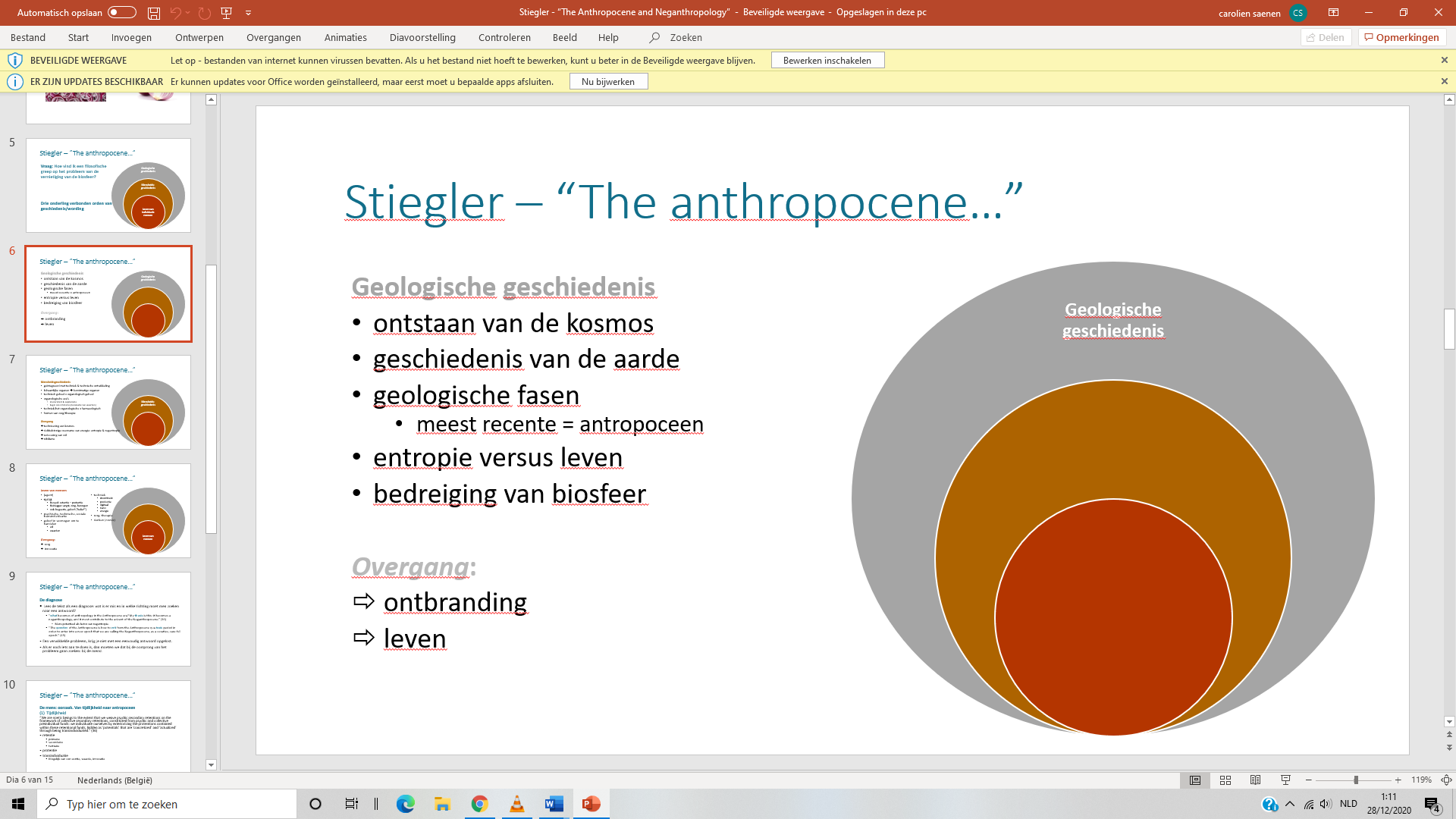
1. Geologische geschiedenis, geschiedenis van de aarde
2. Mensheidsgeschiedenis
3. Leven van eigentijdse mensen. Wat is de mens in antropologische zin?: zowel individuen als groepen

Drie ordes van historische ontwikkeling. Als we iets willen begrijpen van de vernietiging van het milieu dan moeten we ook iets weten van het milieu van de kosmos. Ons milieu is natuurlijk de korst van onze aarde.

Het **ontstaan van de kosmos** is niet triviaal, de kosmos is ontstaan als gevolg van een verspreiding van energie, na een ontploffing is alle energie uit elkaar gegaan, energie is per definitie chaotisch: **entropie**. We moeten weten dat de kosmos een spontane ontploffing van chaotische energie is. Door het ontstaan van de kosmos is onze planeet aarde heel langzaam opgebouwd. Er zijn verschillende fasen en sinds recent beweren **geologen dat er een nieuwe fase zich vormt: een nieuwe geologische fase en die noemen ze de het antropoceen**: fase van de geschiedenis van de aarde. Theorie is dat de nieuwste fase van de geschiedenis van onze planeet is ontstaan door de interventie van mensen. Mensen hebben dingen gedaan en als resultaat is er een nieuwe fase ontstaan: het antropoceen. (ap)

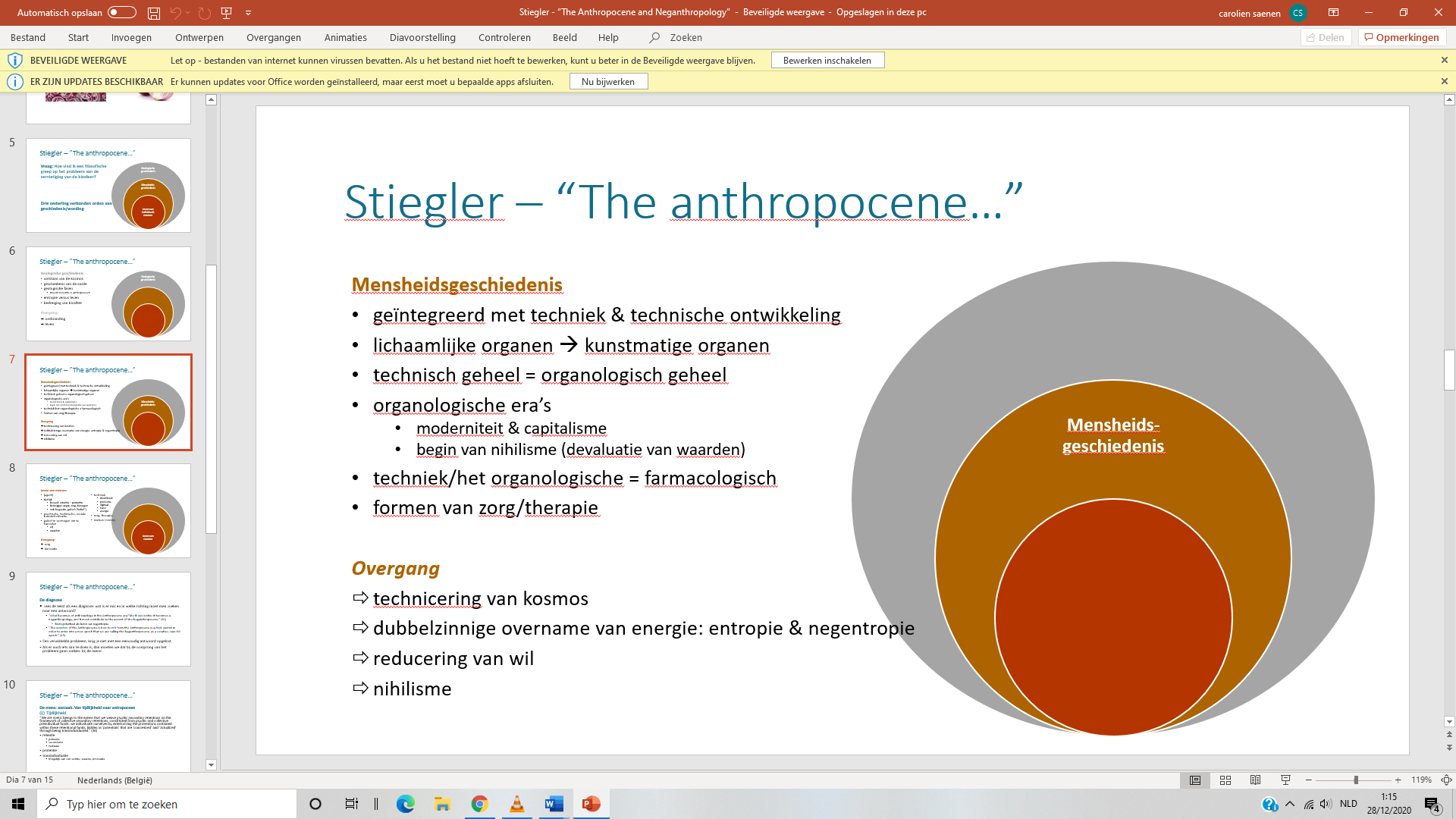
Ap is ook de naam voor de bedreiging van leven zoals dat al miljoenen jaren op onze planeet tegenwoordig is. Ap: **zowel deel van de geologische geschiedenis als van de huidige bedreiging van de biosfeer**. Onze planeet is deel van de ontstaansgeschiedenis door het beginsel van entropie (energie is chaotisch) maar het komt ook voor dat uit chaos orde ontstaat: het is gewoon een feit, zonder dat zou er geen leven zijn. Door het essay van St vind je die twee polen: een kracht van chaos en ook het verschijnsel van orde zoals je dat geconcretiseerd vind in het leven.[[36]](#footnote-36) Een organisme is een vorm van orde, een orde van chaotische energie (onder andere).

**Er is een entropische factor in de grote wereldgeschiedenis maar ook een tegen entropische factor = negentropische factor(?)**: zien we in het biologische leven.



Er zijn overgangen van de ene fase naar de andere mogelijk, het is waar dat er in de kosmos heel veel energie tegenwoordig is maar mensen leren ook hoe die energie te kanaliseren en gebruiken (zien we doorheen de geschiedenis van techniek: ten minste vanaf dat mensen vuur maken: hominide voorvaderen maakten al vuur). We hebben allerhande manieren om ontbranding te laten gebeuren op een gecontroleerde manier (bv kernenergie). Leven is ook een factor van overgang van de ene sfeer naar de andere. Bv leven ontstaat uit de geologische geschiedenis van de aarde en het mensdom is er een deel van. Jij en ik zijn er ook deel van: individueel en collectief. Betekent gewoon dat alhoewel ik drie grote ontwikkelingen zie we ook naar de overlappingen moeten kijken.

Nu kijken we naar de mensheidsgeschiedenis: mensen ontwikkeling, we leven niet meer zoals mensen van 100.000 jaar geleden. Die ontwikkeling heeft veel te maken met de ontwikkeling van techniek. Vuur, wielen, drukpers, schrift ….



Het is essentieel Voor St: er is niet zoiets als een mens aan de ene kant en aan de andere techniek en ze komen samen als mens die gaat gebruiken. Mensen zijn wezens die objecten technisch gebruiken, en de objecten ontwikkelen en zich dan door hun gebruik van technische middelen zelf ook veranderen. **Mensen hebben een 2e technische natuur.**

Mensen hebben van de vroegste tot vandaag organen: organon betekent ook een implement: **we hebben lichamelijke organen en kunstmatige en die zijn voortdurend in wisselwerking, zo vormen wij een soort geheel met technische middelen**, al gebruiken we ze niet altijd en we niet allemaal dezelfde middelen tot onze beschikking hebben. Als we spreken van technisch middelen dan spreken we van een geheel, de stoomtrein is niks zonder sporen en die is niks zonder een station of zonder een ijzerfabriek.

We spreken altijd vanuit de interactie van verschillende mensen en een technisch geheel: als we kijken naar het mensdom dan is dat de algemene waarheid, dat is niet gewoon een technisch geheel maar St: **een organologisch geheel** want heeft al in gedachten: een **relatie tussen menselijke organen en technische: organologie**. Technieken veranderen: bv stoomtrein, hebben we zelf nooit gebruikt maar kennen we wel: België in een andere organologisch era. Techniek veranderd van stoommilieu naar een numerische era (ict, nanotechnologie etc..)

Als je wil praten over mensentechniek moet je daarover nadenken. We gebruiken niet zo veel beilen meer, wel pc´s maar wat we wel nog gemeen hebben met voorouders: de wisselwerking tussen mensen en het organologisch geheel. Onze era: de moderniteit of kapitalisme. Als we spreken over de moderniteit dan spreken we over de manier waarop menselijk denken (*noesis*) wordt gebruikt om technieken voort te brengen of veranderen (kapitalisme: manieren van bronnen of arbeid te gebruiken, meer productie, wenselijke uitkomsten van de productie etc.. ) was niet altijd zo dus daarom is de moderniteit en kapitalisme relevant. Onze era is ook: antropoceen, ook het resultaat van techniek van onze mensen. Vernietiging van het milieu is ook een verlengde van ons organisch geheel. Ander deel van ons organologisch geheel is de devaluatie van waarden.

Nu spreken we over het mensdom en het organologisch geheel (OG). OG is een geheel van technische instrumenten en hulpmiddelen en is **altijd dubbelzinnig:** je kan niet zeggen: techniek als zodanig is iets ergs of ondermijnt mensen, ook niet louter positief. De technische ontwikkelingen zijn altijd dubbelzinnig maar niet altijd op dezelfde manier. Bv Uitvinding drukpers, betekent : ik kan nu politieke opinies vaker de wereld insturen dan vroeger. Maar ook propaganda: drukpers is niet positief of negatief maar allebei: en dat geld duidelijk voor OG. Die dubbelzinnigheid noemt hij **farmacologisch**. Omdat, er is iets van een aanspeling op het domein van de therapie, medicijnen en farmacologisch perspectief. Grieks: farmacon: zowel een heelmiddel als gif. Farmacoloog is iemand die weet hoe een ziek persoon een gif te geven op zo een manier dat het die persoon heelt. Zelfde substantie kan positief of negatief gebruikt worden. Afhankelijk van wat je er mee doet en dat geldt ook voor de (elementen in) OG.

Mensen wisten dat altijd al: impliciet of expliciet dat je niet zomaar een technische ontwikkeling kan laten voortgebeuren, je moet er iets aan doen, **zorg voor nemen**: je moet mensen leren om het zus of zo te gebruiken of politieke instellingen die dat controleren: wat kan worden gedaan met hulmiddelen of arbeid etc.. Als je spreekt van de mens spreek je van een OG waarvan de mens een deel van is en die is dubbelzinnig: farmacologisch. We moeten zorg dragen voor OG.

Nu, zoals het geval was bij de kosmische geschiedenis, zijn er ook overgangen tussen de mensengeschiedenis en de ontwikkeling van mensen als individuen en groepen of weer een overgang van de mensen naar de kosmos. Omdat de drie niveaus van wording met elkaar in verband staan. OG is een technicering van de kosmos. Betekent: er is niet zoiets als een kerngenerator van elektriciteit zonder de kosmische krachten die in uranium zitten. Sluit ook aan bij het tweede punt: techniek is altijd op een of andere manier verbonden met de overname van energie vanuit de kosmos. Ook bv mijn pc of ook mijn ademen: dankzij planten: dankzij de zon. Feit is dat de energie in mijn lichaam een deel is van de energie van de kosmos. Maar we zeiden al: de energie van de kosmos gehoorzaamt een principe van chaos: entropie. Dat klopt, als je met lucifers speelt merk je dat direct, hoe veel te meer geld dat voor kernenergie. Maar we zagen ook dat de energie van de kosmos soms geordend wordt in het formaat van leven. U hond dat rondloopt is relatief geordende energie, maar techniek kan ook een andere manier zijn van energie ordenen, daarom kan je zeggen dat techniek als overnamen van de energie van de kosmos een negentropische factor is.



Bv de stoomtrein: is een entropische factor: maar laat de trein lopen zonder sporen en dan heb je chaos. De sporen zijn een negentropische factor, haal ze weg en dan merk je wat entropie is. Dan zijn er ook andere overgangen: tussen mensheidstechniek, organologie en die van het leven van een individu. We noemen er 2: de versterking maar ook de reducering van menselijke wil. Volgens St is het typerend aan onze huidige organologie dat een van zijn negatieve effecten is: de reducering van de menselijke wil om te handelen. En in zijn kapitalistische formaat: het afbouwen van waarden, of nihilisme. Natuurlijk zijn menselijke individuen en groepen er voor verantwoordelijk, dat is ook de overgang van de rode naar de gele cirkel: van menselijk leven als individu of groep naar het mensdom.[[37]](#footnote-37)

(NegAntropie = antroplogie (de mens) die negEntropisch te werk gaat: ordenend).

Nu kijken we naar het leven van mensen (we kunnen dat ook antropologie noemen). St is voorzichtig voor het woord antropologie, wil zeker zijn dat we niet in een soort van optimisme opgaan over de mogelijkheid tot objectieve eigenschappen van de mens kunnen weergeven zonder te zien wat wordingsprocessen zijn of wat zijn wil inhoudt. Als een eerste benadering is het belangrijk om te weten dat St spreekt over de mens (tweede niveau waarop hij over de mens spreekt, sprak ook over mensheidsgeschiedenis). Nu kijken waar mensen zoals we die tegenkomen: individuen, groepen.

1. Eerste belangrijk punt als we mensen tegenkomen: is dat zij **handelen** (woord agent komt niet voor maar St verondersteld dat constant)
2. **Mensen zijn tijdelijke wezens** (komen we op terug).

* Hij spreekt met Hs over retentie en protentie: uitgestrektheid naar verleden en toekomst.
* Met Hg gelijkaardig: spreekt over geworpenheid: een uitgestrektheid naar de toekomst in de vorm van angst, zorg etc..
* Nog een manier waarop hij spreekt over tijdelijkheid, onze gerichtheid op de toekomst (protentie) namelijk, hij gebruikt het begrip begeerte. Een mens is iemand die zich naar de toekomst uitstrekt door begeerte maar ook door geloof (ik denk dat ik iets kan doen: uitgestrektheid naar een mogelijkheid).

1. **We zijn ook mensen die kunnen transindividueren**. Betekent:

* Bv Je bent een individu maar je wordt ook een individu. Je hebt je eigen lichaam en mensen zeggen hoe je dingen moet/ kan doen maar uiteindelijk doe je dingen zoals jij die hebt besloten. Geld voor individuen en groepen (bv prof die zegt tegen een studentengroep: bereid dit voor en ondertussen komen studenten af met een eigen voorstel. We individueren ons dan als groep. Geld ook voor sportclub, partij, religieuze groep.. dat is ieder maal een individuatie vanuit een soort potentiaal van mogelijke dingen die je kan worden, kies je iets: ik activeer, concretiseer en individueer ik mezelf.
* Nog een gemakkelijker voorbeeld: taal. Daar is het Nederlands, jullie hebben dat niet uitgevonden, het bestond al, maar als je je mond open doet komt er iets uit dat alleen van jou is. Oké je kan mensen napraten, maar je kan dat ook fout doen. Het eenvoudige punt is: doorheen je leven praat je Ned zoals niemand dat nog nooit heeft gedaan al zijn er overlappingen. Je kan antwerps praten zoals Antwerpenaren dat doen. = er zijn ook collectieven die dat gezamenlijk doen, die individueren zich collectief. Maar als we een taal spreken veranderd er ook iets anders: het medium van onze communicatie: het Nederlands. Mensen praten voortdurend Nederlands, iedereen heeft geleerd hoe je dat moet spreken en toch veranderd dat. Als je een boek leest van 80 jaar geleden of met je opa spreekt zal je merken dat het niet meer hetzelfde is. Illustratie van een belangrijk principe: door mezelf te individueren, door dat we ons als groep individueren dan individueren wij ook het medium van onze interactie: hier namelijk de taal: het Nederlands. Ik wordt wie ik ben door te praten, wij worden wie wij zijn door te praten en het Nederlands wordt ook langzaam wat het is door dat wij zo babbelen.
* Geldt ook voor onze waarden: ik individueer me door dat wat ik waardevol acht, wij doen dat, maar door dat we met elkaar interageren hebben we ook een invloed op ons normatieve kader: zo veranderd het sociale milieu waarin wij interageren, geldt ook voor instellingen en OG, organologie: we veranderen het technische milieu door voortdurend met elkaar dingen te doen door de techniek (er zijn natuurlijk specialisten die dingen uitvinden, of de verandering van het technisch milieu proberen te beheren, geld uit maken etc..). Alle milieus waardoor we met elkaar in interactie zijn is zo een substraat van transindividuatie: verandering, individuatie van de milieus waardoor we met elkaar in interactie zijn. We zijn onderhevig aan individuatie (ik verander) en transindividuatie (medium waardoor we interageren veranderd).[[38]](#footnote-38)

1. **Geloof in het vermogen om te handelen/ wil:** Nu combineren we enigermate de eerste 3 punten. Als we ageren: strekken we ons ook uit naar wat kan zijn, of naar wat we voor wenselijk houden. ‘Zou goed zijn als we dat kunnen doen’ (dat zijn onze waarden). Maar niet enkel ik heb waarden, wij hebben waarden. Die waarden zijn onderhavig aan transindivuatie, zo veranderd mijn wil en gedachte van waarde op een heel abstract niveau van beschrijving.

**Kern:** **We zijn mensen die technieken gebruiken** (elk mogelijk technisch arefact: bv ook schrift, theorieën, stelsel van nummers, instellingen etc.. ) die zijn allemaal deel van OG waarmee wij als mensen interageren ook op een transindividuerende manier. We zagen al dat OG dubbelzinnig, farmacologisch is, daarom blijft het een vraag voor ons: **hoe dragen we zorg voor zo een veranderend OG, waar er voortdurend op specifieke manieren vorm wordt gegeven aan energie**: gebruiken we dat op een therapeutische manier of destructief? We moeten daar over nadenken (*noesis*), we kunnen zien wat de gevolgen zijn van wat we doen. We onthouden wat we hebben gedaan en de gevolgen etc.. en we kunnen vooruit berekenen op een manipulerende of innoverende manier, zo zijn **zorg en innovatie** weer manieren waarop er een overgang is van de wordingsschala van het menselijke leven naar de orde van het mensdom. En uiteindelijk ook tot op het niveau van de geologische geschiedenis, waarvan het zogeheten antropoceen het bewijs is. Tot nu zagen we het algemene kader van St zijn ganse betoog. Wat we tot nu zagen moet je goed onder de knie hebben om het volgende te begrijpen.

**Vraag les:** waarom introduceert hij het begrip transindividuatie? We komen daar nog bij uit, dit waren de nodige tools om het begrip te begrijpen.

Nu gaan we naar de tekst op een andere manier kijken dan als een filosofisch betoog, **namelijk als een diagnose**. We bekijken nu via citaten hoe we ons door de tekst kunnen werken: Probeer via de slides en de citaten door de tekst te werken en denk: wat voor een diagnose is dat? Wat is er mis en in welke richting moet men zoeken naar een antwoord?

*“what becomes of anthropology in the Anthropocene era? My thesis is this: it becomes a neganthropology, and it must contribute to the advent of the Neganthropocene.” (36)*

Wat wordt van de mens nu we de nieuwe fase van het antropoceen hebben toegegeven? Het wordt een negantropologie. We weten wat antropoceen is: een geologische era gevormd door de mens

Negantropoceen is het tegenovergestelde: antropoceen wat nu voortaan beter onder het beheer en controle van mensen staat. Wat wordt van de mens (antropologie): dat wordt een Negantropologie: dat is een antropologie van mensen die niet zomaar of alleen maar een voortzetting zijn van de chaotische kracht, chaotische logica van entropie maar ook nog een essentieel deel van de tegenkracht behouden (**negentropie**) en daarom **negantropologisch optreden** (=niet in overeenstemming met het soort van handelen dat het antropoceen tot gevolg had).[[39]](#footnote-39)

Uiteindelijk is het gemakkelijk: mensen hebben het antropoceen veroorzaakt, we zoeken mensen die anders kunnen optreden om het antropoceen kapot te maken of te beperken. Een bestuurder, een beheerste antropoceen is een negantropoceen. Dat is een super ambitieuze opgaven. En het wezen die daar misschien verantwoordelijkheid voor kan opnemen is een negantropologisch wezen (= iemand die optreed op een andere manier dan de mensen die verantwoordelijk zijn voor het antropoceen). 9 pagina´s later lees je dezelfde vraag.

*“The question of the Anthropocene is how to exit from the Anthropocene qua toxic period in order to enter into a new epoch that we are calling the Neganthropocene, as a curative, care-ful epoch.” (45)*

Hij wil uit het antropoceen gaan als een periode dat niet goed is (toxisch: betekent farmacon in de zin van gift). Waarom heeft hij geen vrede met het antropoceen? Dat is toxisch, bezig met ons te doden, we moeten daar uit. Curative = therapeutisch: we moeten zorg nemen (care), zeker voor onze planeet, biosfeer etc.. maar we kunnen dat niet doen zonder zorg te nemen voor ons OG. Er zijn veel mensen die denken over wat ons te doen staat met het milieuprobleem, ze kunnen allemaal hun geldigheid hebben maar dit is een filosofische aanpak. St zijn hele punt is: **dit probleem is zo massief dat je niet met een kleine oplossing kan komen**, je moet het probleem op zijn werkelijke grote hanteren en vandaar zijn zeer ambitieuze aanpak.[[40]](#footnote-40)

Je kan merken dat de mens centraal staat tot zijn betoog. Als je aan St vraagt: waar kan er hulp van komen? Dan zegt hij van de mens. De mens is voor Dt een fundamenteel dubbelzinnig wezen. We hebben een diagnose: we leven in ee toxische wereld, die we zelf hebben gecreëerd, we moete op een manier met dit gif terecht komen, het afbouwen, uitpompen, wat dan ook aar we moeten in plaats van deze toxische OG een zorg-samen organologie kunnen bedenken.

Wolff is eerder sceptisch over zo een ambitieuze aanpak maar St kan een sterk tegenargument geven: Ons probleem is enorm groot, als je met kleine oplossingen komt gaat het ons probleem niet oplossen. St onderschat niet de omvang van dit probleem. Maar als er nog iets aan gedaan kan worden dan moeten we dat bij de oorsprong van het probleem gaan zoeken: bij de mens.

Nu moeten we focussen op de mens, we gaan door de opengesneden ui kijken, maar op een andere manier kijken we naar het materiaal dat we hebben gezien. Hopelijk wordt het duidelijker, we gaan inzoomen op de drie cirkels en kunnen ons oriënteren. Als we nu terug naar het aanvangscitaat kijken dan kunnen we dat al beter begrijpen.

*“We are noetic beings to the extent that we weave psychic secondary retentions on the framework of collective secondary retentions, constituted from psychic and collective preindividual funds: we individuate ourselves by exteriorizing the protentions contained within these retentional funds, hidden as ‘potentials’ that are ‘concretized’ and ‘actualized’ through being transindividuated.”*

### De mens: oorzaak. Van tijdelijkheid naar antropoceen.

#### Tijdelijkheid

Hij zegt: Ik, St heb veel Hs gelezen, een van de delen hebben we niet bestudeerd ij Hs maar wel voor een deel bij MP: F van tijdsbewustzijn. Voor Hs zijn er 2 vormen van tijdsbewustzijn:

* **Retentie:** te maken met het verleden (dat wat je behoudt). Verwijst eigenlijk naar 3 fenomenen.
  + - **Primaire retentie:** dat is de manier waarop dat wat pas is gebeurd altijd meespeelt in wat nu gebeurd. Bv bij een muziekstuk, als de noten die ik pas heb gehoord niet meeklinken in de noot die ik nu hoor, dan kan je geen melodie behouden. Bv wanneer je notities opneemt. Dat wat je onmiddellijk behoud.
    - **Secundaire retentie:** je kan dat je geheugen noemen, je onthoudt iets bewust, kan dat oproepen, over nadenken. En dan vind je bij St ook pagina´s aan analyse over hoe die werken
    - **Tertiaire retentie** (die bestaat volgens St en niet Hs): dat is de dingen die ons helpen om te kunnen onthouden: een retentie van elementen van ons verleden op manieren anders dan gewoon maar mijn geheugen. We gebruiken geheugen-hulp bij bv schrift (techniek voor tertiaire retentie) een boek, het internet, een bib etc.. (middelen voor tertiaire retentie). In de tekst zie je ook het woord: *Hyponemata*: Grieks: een soort geheugenhulp. Belangrijk omdat je moet weten dat geheugen steunt op steunvlakken, geheugentechnieken.[[41]](#footnote-41)

**De drie vormen van retentie zijn voortdurend met elkaar in interactie**. Dat betekent: wij mensen die geheugen hebben in de secundaire zin lezen boeken: we kunnen denken over wat we pas hebben gelezen, integreren in geheugen: er is een **wisselwerking tussen mens en techniek** (als je denkt aan techniek dan denk je vaak aan een hamer die je dan weer kan neerleggen, maar als je een hamer gebruikt, vorm je ook spieren die je dan weer voor iets anders kan gebruiken). Precies hetzelfde gebeurd als je een boek leest: je leert dingen die je bent vergeten of nooit hebt geweten en die zitten in je hersens vast, maar er gebeurd ook iets anders: afhankelijk van welke hyponemata of tertiaire hulpmiddelen je gebruikt: bv leef je in een verbale cultuur dan speelt de hele sociale instelling van orale transmissie een enorme rol, op een manier dat in onze maatschappij niet het geval is (de onze is georganiseerd rond hyponemata van schrift, maar dat kan snel veranderen: veel schrift op het internet maar ook video’s en beelden). Er zijn ook manieren waarop dat wat aan jou verschijnt niet door jou wordt gekozen, geldt bv ook voor bib: iemand moet zeggen ‘we gaan dat boek kopen en dat niet’. Dat is altijd zo: **er is een voortdurende circulatie tussen individu, instelling en tertiaire retentie**: er is altijd een **selectie** aan verbonden. Ook mensen in een orale cultuur kiezen om bv een verhaal niet meer te vertellen of anders te vertellen. Belangrijk omdat het betekent dat **hyponemata (tertiaire retentie middelen) het object zijn van onze transindividuatie**. Ik besluit welke boeken ik koop, wij besluiten als consumenten welke boeken wij kopen, maar gezamenlijk door onze instellingen hebben we een effect op wat we gaan lezen, wat beschikbaar is en zo hebben de instellingen weer een effect op ons.

Bv internet: je zoekt Stiegler op op Google: er komen veel suggesties voor. Je leest nooit alles, er zijn pagina´s die evengoed niet konden bestaan. Hoe weet google wat die aan jou moet tonen? Die maakt een calculatie door je pc van wat je wil weten. Er zijn ook manipuleerbare factoren die bepalen wat je uiteindelijk gaat lezen (bv bib HIW, voor dat je gaat beslist de hoofdbibliothecaris wat belangrijk is, rangschikt het anders of zorgt ervoor dat boeken verdwijnen zodat je best mogelijk dingen nooit zal tegenkomen). Dat alles is deel van St zijn betoog: wij mensen zijn tijdelijke wezens, we zijn tijdelijk ook in onze hersens en dat op een manier die fundamenteel wordt beïnvloed door ons geheugen (retentie) en die retentie die op zijn beurt weer afhankelijk is van ons OG. Dus als wij willen nadenken over wat er te doen is aan het antropoceen dan moeten we ons eerst afvragen: waar komen onze hersens vandaan? Wat betekent het te denken? Denken is een deel van retentie en retentie berust op tertiaire retentie en die wordt beïnvloed door ons OG en het is juist ons OG dat verantwoordelijk is voor het antropoceen.[[42]](#footnote-42)

Nu begrijp je dat St zo ambitieus is**: als je denkt over soorten die verdwijnen, biosferen etc.. besef je eigenlijk nooit dat de geest waarmee je wil denken over het probleem al reeds ingekapseld is in het probleem.** Dat is de radicaliteit van St.

* **Protentie:** een tweede deel van onze tijdelijkheid. We strekken ons uit naar de toekomst maar niet altijd op dezelfde manier. Wat zegt St o.b.v. Hg en Hs? We hebben een uitgestrektheid volgens Hg op: we zijn ten dode (tum tode zein). En de dagelijkse manier waarop we uitgestrekt zijn naar een toekomst met onze zorg. Maar ook onze zorg wordt gemanipuleerd door de retentie, omdat de protentie een protentie is vanuit een retentie. (Denk aan Hg: we zijn een geworpen ontwerp: we zijn in een wereld geworpen en ontwerpen altijd nieuwe mogelijkheden en dat komt altijd uit een selectieve retentie van het verleden). Maar als het zo is dat onze retentie wordt gereduceerd en gemanipuleerd door hyponemata (tertiaire retentietechnieken) dan kan het ook goed zijn dat onze protentie naar een toekomst wordt gemanipuleerd of gereduceerd (dat is de thesis van St). Onder ideale omstandigheden hebben we een wil en geloven we in ons vermogen om iets te kunnen doen, initiatief te nemen, maar dat wordt afgebouwd door een aantal technische verschijnselen (vooral te maken met cultuur, internet etc..).
* **Derde deel van onze tijdelijkheid is door transindividuatie:** wij individueren ons door te onthouden, door te willen, door te streven (we doen dat altijd met andere mensen en door een medium dat ook veranderd door onze interactie). Idealiter als we met elkaar spreken, zijn we niet enkel bezig te communiceren, maar geven we ons medium van communicatie ook iets verder door, we leveren het medium over. (we verzorgen het medium van communicatie en geven het over): geldt ook voor bv waarden en technisch milieu. We moeten kunnen zorg nemen voor ons milieu van interactie. **Dat kunnen we enkel doen als we enigermate in staat kunnen zijn om onze wil op te nemen**, enkel zo kunnen we innoveren en vanuit het gebrek van wil weer een energie vinden om iets na te streven, iets dat waarde heeft of kunnen we besluiten om samen iets te doen = **con-ventie**. Pas dan kunnen we bij elkaar komen om een akkoord te vinden over dat wat we willen doen.

Wanneer onze technieken zo veranderen dat ze mijn wil en onze wil ondermijnen, en ons vermogen om samenspraak te houden over de media van interactie ondermijnen (instellingen, taal etc..) dan verliezen we beheer over ons OG, dan gaan we af op een entropie en gaan we verloren. Dan stikken we aan het gif van ons eigen OG.

#### Organologie & farmacologie

We hebben een probleem en de oplossing zoeken we bij een substantieel deel van het probleem: de mens. We spraken over de mens als een tijdelijk wezen, een wezen van transindividuatie. Nu gaan we voort naar de organologie en farmacologie. We zien de essentie. Citaten zouden al veel duidelijker moeten zijn. Als we spreken over organologie dan spreken we van een technisch geheel.

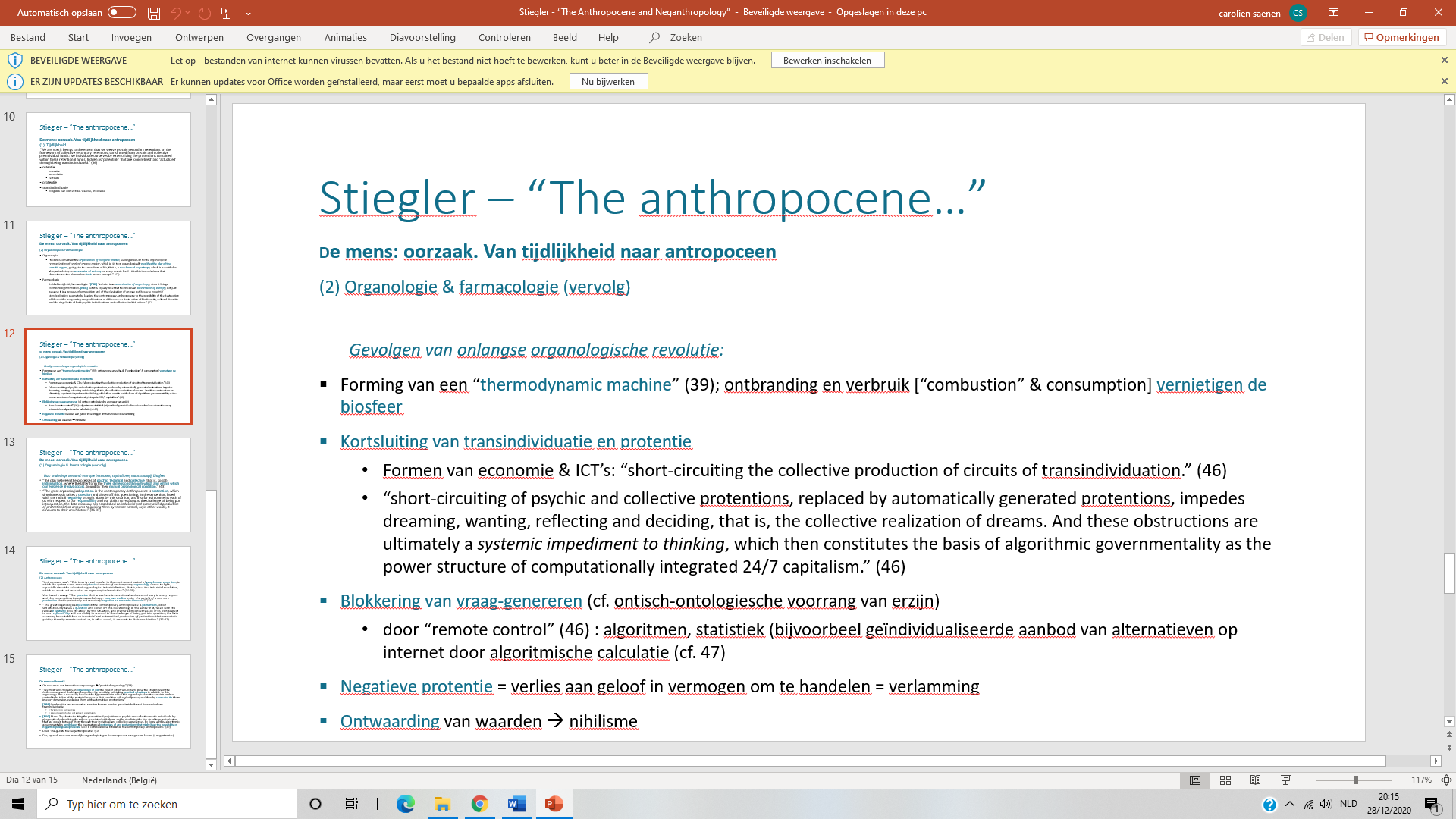
**Organologie:** *“technics (geheel van techniek) consists in the organization of inorganic matter (ook organisch), leading in return to the organological reorganization of cerebral organic matter, which in its turn organologically modifies the play of the somatic organs, giving rise to a new form of life, that is, a new form of negentropy, which is nevertheless also, as technics, an accelerator of entropy on every cosmic level – it is this two-sidedness that characterizes the pharmakon: toxic means entropic.” (42)*

Zegt: er is een interactie tussen mensen en hun technieken. Maakt niet uit of het over een hamer of het internet gaat. Hij zegt: kijk: organologie, het technisch geheel heeft twee vormen van effect: negentropisch (want het ordent leven) de ander is een versnelling van entropie omdat ons technisch geheel voortdurend bezig is met energie te kanaliseren op verschillende manieren. Die dubbelzinnigheid karakteriseert de farmacologie. In het volgens citaat zegt hij hetzelfde maar anders.

**dubbelzinnigheid/farmacologie:** “**[POS]** *Technics is an accentuation of negentropy, since it brings increased differentiation.* **[NEG]** *But it is equally true that technics is an acceleration of entropy, not just because it is a process of combustion and of the dissipation of energy, but because industrial standardization seems to be leading the contemporary Anthropocene to the possibility of the destruction of life qua the burgeoning and proliferation of difference – a destruction of biodiversity, cultural diversity and the singularity of both psychic individuations and collective individuations.” (41)*

Pos: positief gezien en neg: negatief gezien. Differentiation = individuatie.

We hebben dus een probleem: de antropoceen, de mens is daarvoor verantwoordelijk. De mens is tijdelijk, transindividuatie etc.. Maar de mens is een mens met een binnenin technisch milieu en dat moeten we organologisch en farmacologisch begrijpen. OG ontwikkelt volgens stadia (historische fasen), de meest recente noemt St een **organologische revolutie.** We zien een aantal eigenschappen van deze revolutie:



1. **Wat is ons huidige OG?: een thermodynamische machine**: verwijst naar het tweede beginsel van thermodynamica (entropie: energie wil chaotisch optreden). Ons technisch geheel is meer dan ooit een entropische machine (je ziet dat in de verbranding en gebruik van energie dat leidt tot de vernietiging van onze biosfeer).
2. Meer dan ooit tevoren worden de **processen van protentie (individueel en collectief) en transinidviduatie kortgesneden.** St zijn idee is dat bij de manieren waarop alle vormen van cultuur vandaag circuleren (internet, filmbedrijven etc..) er toxische manieren van ondermijning is van transindividuatie, van de manieren waarop we met elkaar overeenkomen en ons medium van interactie willen voortzetten.
3. **Specifiek door de inlichtingstechnologie wordt ons vermogen om onszelf te bevragen afgebouwd** (dat is omstreden: ik krijg toch ook veel meer inlichting door het internet dan ooit te voren?) Volgens St is er een soort *remote control* (p. 46) waardoor de manier waarop TV, internet etc.. wordt georganiseerd enigermate beheer overneemt van ons verstand. Bv zijn these is: TV werkt met beschikbare tijd van jou aandacht, we leven in een aandachteconomie. Er zijn enkel programma´s op TV om jou aandacht uiteindelijk te kunnen verkopen aan mensen die uiteindelijk jou aandacht willen om reclame te verkopen. Betekent dat wat er ook op TV gebeurd dat moet verzekeren dat er een maximaal aantal mensen zo lang en aandachtig mogelijk naar het scherm kijken. Hij heeft dat aandachtig bestudeerd en dat is wat hij remote control noemt.[[43]](#footnote-43) Remote control heeft een reducerend effect op ons vermogen om onszelf te bevragen, onze hele cultuur wordt zo afgebouwd dat het een negatief effect heeft op onze pretentie: verlies aan geloof en ons vermogen om iets te kunnen doen. We kijken naar het antropoceen en zien hoe onze natuur wordt vernietigd en dan doen we niks.

**Volgens St is het gevoel van machteloosheid en verlamming niet enkel een reflectie van hoe groot het probleem is maar dat is zelf deel van het probleem.** Het is gecreëerd door dezelfde organologie: vernietigd aan de ene kant het milieu, creëert het antropoceen en andere kant verlamt het onze wil om te kunnen ageren. Werkt ook door het afbouwen van waarden (hij noemt verschillende manieren op in de tekst). De huidige vormen van communicatie worden gebruikt voor een ontwaarding van onze waarden.

Belangrijk dat je altijd bewust bent van het feit dat wat we hier punt voor punt bekijken allemaal samen hoort. Dat hoort ook zo we bekijken het enkel pedagogisch apart (zoals Hg in-de-wereld-zijn). Dus: onderlinge verband tussen de entropie in de kosmos, het kapitalisme, de maatschappij, de biosfeer etc..

*“the play between the processes of psychic, technical and collective (that is, social) individuation, where the latter form the three dimensions through which and within which our existence always occurs, are bound by their mutual organological condition.” (43)*

De organologie bindt dat wat ogenschijnlijk niks met elkaar te maken heeft. Ze zijn verbonden als een gevolg van de manier waarop mensen in een organologie met elkaar verbonden zijn. Alleen omdat we deze factoren ten nauwste met elkaar verbinden kunnen we komen tot een her-articulering van zijn vraagstelling.

*“The great organological question in the contemporary Anthropocene is protention, which simultaneously raises a question and closes off this questioning, in the sense that, faced with the radical negativity brought about by this situation, and insofar as it concerns each of us with respect to our responsibility and our ability to respond to the challenge of being put into question, the data economy has established an industrial and automatized production of protentions that amounts to guiding them by remote control, or, in other words, it amounts to their annihilation.” (36-37)*

Wat is ons probleem met milieuvernietiging? We hebben een probleem met onze protentie: mensen kunnen zich niet meer willen en handelend uitstreken voor dat wat collectief waardevol is. Ook de OG verlamt ons vermogen om onze eigen situatie te bevragen (OG stelt zowel de vraag als dat het de vraag afsluit). Dezelfde omstandigheden die het milieu vernietigingen, vernietigd ons gevoel van waarde en om die na te jagen. Hij beweert als filosoof: je kan een Parijs-akkoord hebben, dat kan alles prachtig zijn maar denk enkel niet dat je het probleem radicaal hebt aangesproken.

#### Antropoceen

Vanuit een probleem zo begrepen kunnen we terugkomen naar ons uiteindelijk probleem: antropoceen, tot stand gebracht door mensen.

**Antropocene era:** *“This term is used to refer to the most recent period of geophysical evolution, in which the systemic and massively toxic character of contemporary organology comes to light, especially since the advent of organological industrialization, that is, since the industrial revolution, which we must understand as an organological revolution.” (34-35)*

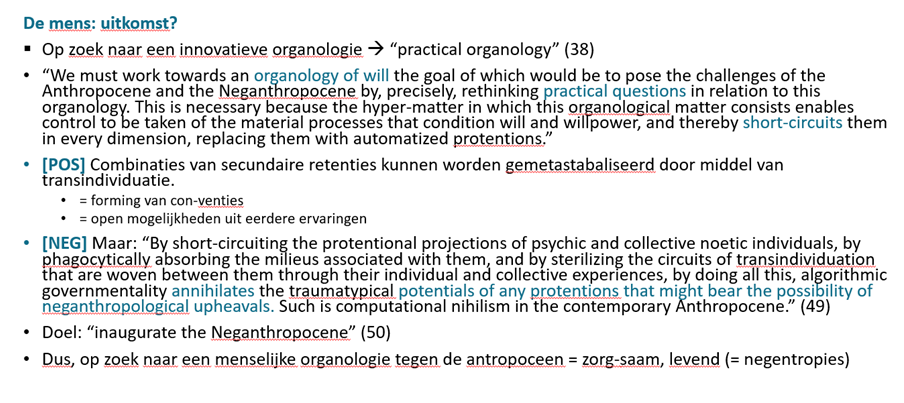
**Van daar de vraag:** *“The question that arises here is exceptional and extraordinary in every respect – and this extra-ordinariness is overwhelming: how can we live under the weight of a common protention that is potentially but massively negative on a worldwide scale?” (35)*

*“The great organological question in the contemporary Anthropocene is protention, which simultaneously raises a question and closes off this questioning, in the sense that, faced with the radical negativity brought about by this situation, and insofar as it concerns each of us with respect to our responsibility and our ability to respond to the challenge of being put into question, the data economy has established an industrial and automatized production of protentions that amounts to guiding them by remote control, or, in other words, it amounts to their annihilation.” (36-37)*

We zijn nog in de stemtoon van een diagnose, we zoeken nog steeds een oplossing, hier anticipeert hij het wel. Je kan niet in 1 paper het kosmische probleem tonen, daarom is dit een inleiding tot St. Voor zover het nog mogelijk is kunnen mensen met elkaar beraadslagen en denken over hun eigen lot en toekomst. Ze kunnen hun eigen plaats in de organologie beïnvloeden en dat kan de organologie ook beïnvloeden. Zelf was St betrokken bij nieuwe ontwerpen van het internet en die ook wel een commerciële wendbaarheid hadden om te kijken op welke manier het praktisch mogelijk is de organologie te veranderen. Maar punt is: denk niet dat je het probleem van het antropoceen kan pakken zonder een **praktische organologie**.[[44]](#footnote-44) Zo een organologie moet werken met de retentie en protentie van mensen: de mens als handelend wezen die zich willend uitstrekt naar dat wat waardevol is. Daarom spreekt hij van een **organologie van de wil**. Zijn vragen zijn precies praktische vragen. Je zou kunnen denken om iemand die begint bij het ontstaan van het heelal te bevragen over oplossingen naar het milieuprobleem (dat werkt niet maar is inderdaad St zijn aanpak).

We hebben het al gehad over de dimensies van uitkomst. De uitkomst vinden we in manieren waardoor wij weer onze wil en ons gesprek over waarden kunnen heractiveren. Betekent niet dat hij een lijst met 5 belangrijke waarden heeft die moeten geïnstitutionaliseerd worden. Maar de vraag is: **hoe krijgen we een gesprek over waarden en de wil praktisch geankerd?** : In termen van onze wil, hoe kunnen we dat zo krijgen dat mensen dat wat waardevol is terug willen? Dan pas kan je dat nastreven en over spreken. We moeten met elkaar debat voeren want we zijn het niet eens. **Wij moeten dat handelend met elkaar verhandelen zodat we tot nieuwe conventies kunnen komen over wat belangrijk is.** Conventies betekent: we komen bij elkaar om te besluiten wat we willen met onze wereld. We moeten nieuwe vormen van **meta-stabiliteit** vormen: interacties zo organiseren zodat er voortdurend ruimte is voor nieuwe ontwikkelingen, en kritische bevragingen. Er moet op meta-niveau een stabiliteit zijn = organologische onderbouw die het mogelijk maakt voor ons om zo een gesprek te hebben over wat we willen, waardevol vinden en belangrijk: over hoe we zorg nemen voor onszelf en het milieu.

Enkel als zo een innovatie mogelijk is, als het mogelijk is om een nieuwe organologie uit te vinden, en nieuwe energie te geven aan de transindividuering door onze cultuur en techniek kunnen we hopen om tegen het toxisch effect van entropie op te treden, kunnen we hopen anders op te treden zodat we negantropisch zijn door **negentropisch op te treden = orde te scheppen in dat wat gewoon een uitbarsting is van de energie van de kosmos** (volgens St), of een pijplijn te voorzien voor dit chaotische effect. Hij wil een nieuwe geologische era aankondigen: negantropische, hij zoekt nieuwe manier waardoor we ons eigen technische systeem onder beheer kunnen nemen, op zo een manier dat we tegen de milieu en mens vernietigende effect van techniek ingaan en zorgzaam kunnen optreden, of dat we een levende vorm van initiatief opnemen: negentropisch kunnen optreden.



**Vraag les:** misschien fout geïnterpreteerd maar is het niet problematisch om te zeggen ‘wij als mensheid moeten dit doen’ alsof wij dat samen kunnen beslissen, hij zegt dat we onder invloed zijn van OG en dus ook kapitalisme etc.. maar hoe ontsnappen we eraan?

St is zich hier erg bewust van, wij kunnen dat niet zomaar beslissen. Ook wij filosofen zijn consumenten en onder beheer van allerhande technieken. De vraag stelt hij anders (het blijft hier natuurlijk maar om een van zijn teksten gaan). Een belangrijk vraag is: wat bedoelen we met wij? Wat is dit agentschap, ten tweede: wij zijn mensen die organologisch met elkaar verbonden zijn, de vraag is of dat een absolute lot is, zijn wij zo gestuurd door ons technisch milieu dat we er niks aan kunnen doen of is er enigermate speelruimte? Zijn gedachte is: er is speelruimte en wij moeten dat aangrijpen[[45]](#footnote-45) Er is speelruimte, wat betekent dat? Er zijn mensen die manieren kunnen zoeken waardoor wij weer een wij kunnen worden (of toenemend wij worden). Een van de dingen die St deed: vereniging begonnen waardoor mensen die over deze problematieken willen nadenken bij elkaar kunnen komen. (Arts industriales). Betekent niet: wij het mensdom, of wij, Vlamingen etc.. Betekent gewoon dat wat het altijd heeft betekent: lokaal moeten mensen bijeenkomen en hierover spreken en dingen er aan doen. Wat bedoelen we met wij? Is een organologische vraag. Hoe gebeurd het in 2020 dat 2 mensen bij elkaar komen en beslissen iets te doen? Als je die vraag niet stelt kan je evengoed in de 19e E zitten en fouten herhalen omdat je organologisch begrip niet meer lukt.

**Vraag les:** Verschil tussen individuatie en transindividuatie?

* Individuatie verwijst naar de manier waarop ik of wij worden wie we zijn door vanuit bestaande mogelijkheden een singuliere mogelijkheid te concretiseren
* Transindividuatie: gaat samen met vorige noodwendig: verandering niet binnen mij of onszelf maar in de verschillende mediums waardoor mensen met elkaar in interactie zijn. Manier waardoor ook bv Nederlands wordt wat het is.

**Vraag:** wat is de overgang terug naar ene geologisch stadium?

Overgang van individuen en groepen, dat vind je in ons biologisch leven maar is ook een factor van het leven van mensen (soort van hominidae). Je zou bv kunnen zeggen dat we een effect hebben op de ontwikkeling van de rede, de natuur (genetische manipulatie etc..) Het is niet belangrijk om te weten: er zijn exact 3,5 manieren waarop de ene met de andere zijn verbonden, maar belangrijk dat je begrijpt dat de 3 niveaus met elkaar zijn verbonden, ze lopen over in elkaar, geen hokjes.

**Vraag:** Zou je kunnen stellen dat St zou zeggen dat techniek de klimaatopwarming kan oplossen? Is toch de discussie tussen klimaatwetenschappers? St zou zeggen ja en neen. Neen techniek is geen oplossing als je denkt: er is een probleem en wij moeten enkel de juiste machine vinden om het op te lossen (zoals een vaccin voor corona) dat zal niet werken voor St. Op een ander niveau zal hij stellen: er is geen andere oplossing voor welke vraag dan ook: er zijn geen problemen die geen technische, organologisch oplossing vereisen. Mensen zijn technische wezens, we kunnen niet zonder. We kunnen ook niet het aantal mensen op aarde levend houden zonder aanzienlijk grote techniek. Probleem is niet een einde maken aan techniek maar een andere vorm van technische ontwikkeling vinden. Daarom is zijn vraag onder andere: hoe vinden de ontwikkeling van techniek in de industrie plaats? Zonder te denken aan de industrie kan je niet verder (hij wist veel over online economie, bankiers etc..) Er zijn daar veel potentialen van producten waarvan de productie niet zo milieuvervuilend is. Bv gebruik geen petrol, minimaal plastic in mijn pc etc. Je moet bij St altijd een dubbelzinnig antwoord verwachten

**Vraag:** hoe ziet St de kans voor een nieuw tijdperk in de herwaardering van alle waarden? Niet in onze tekst maar in een interview zij hij: relatief open voor de gedachte dat we deze strijd kunnen winnen. Erg moeilijk in te schatten, niet filosofisch, wij speculeren en dat geld voor iedereen. Vragen van optimisme en pessimisme zijn moeilijk te hanteren in een formaat van filosofisch debat.

**Vraag:** Heeft St ook aandacht voor postkoloniale ideeën in de theorie rond klimaat? Verwijst naar boek Donna Harroway waarin ze spreekt over populatie.

Weet niet welk boek maar populatie is een moeilijk concept: kan boeiend zijn wanneer we over milieu spreken of gevaarlijk als we over bv kolonialisme spreken. Er is helaas heel weinig bij St voor zulke vragen van postkoloniale problemen . Er is bij hem iets anders dat zich in die richting kan lenen, hij had altijd een perspectief op het ganse mensdom. Het mensdom is in Afrika ontwikkelt, dat klinkt bijna triviaal, maar als hij spreekt van de verhoudingen tussen mensen en techniek dan spreekt hij van alle mensen

**Vraag:** kan je dan wel die problemen van racisme en seksisme in die organologische visie incorporeren?

Prof ziet niet hoe we dat anders kunnen doen. Je krijgt verschijnsels van discriminatie, uitbuiting etc.. waar het organologisch moment heel klein is. Bv je bent gay en iemand maakt onaangename opmerkingen, dan zitten we in een situatie waar we tegenover elkaar staan als individuen, lijkt alsof er geen technische omgeving is. Daar komen we misschien dicht bij een situatie waar het technische een kleine rol speelt. Maar hoe is het mogelijk om zo een lelijke dingen tegen iemand te zeggen? Je moet je toch enigermate veilig voelen om dat te zeggen? En waar komt dat vandaan? Wat doet me denken dat ik ongestraft of ongeschonden daar van af kom of dat het überhaupt kan?. Het steunvlak van mijn discriminatie is zoiets als een institutionele cultuur, ik weet dat in mijn instelling niks de homoseksuele beschermt of me tegenhoudt en er een cultuur is rond de koffiemachine van moppen. Dat zijn allemaal steunvlakken die impliciet meespreken in discriminerend gedrag. Als ik kan tonen dat er een organologisch geheel is in dit soort situaties, hoe veel des te meer dan niet in bv discriminerende wetgeving? Dan wordt het heel eenvoudig. Belangrijke vraag want je kan zo gemakkelijk stellen dat discriminerend gedrag symbolisch is, dat is ook waar maar hoe stel ik mensen voor? wat zijn mijn terminologieën enzovoort? Maar al deze verschijnselen worden technisch onderbouwt. Voor St (en veel technisch filosofen) is ons lichaam ook een technisch artefact (niet in de zin van een prothese), maar ik heb een aangeleerde lichaamstechniek (*le technique du corps* Marcel M.) Het feit dat ik weet hoe op een stoel te zitten dat is een lichaamstechniek. Maar bv ook wat is de lichaamspositie als je met iemand anders praat? Je kan zien wat de houding is van iemand die vooraf wist dat er op hem wordt neergekeken. Bv als je altijd zeker bent dat andere naar je zullen luisteren (zoals bij een docent, dat is gevaarlijk). Maar de vraag van wie houdt zichzelf in toom als die wil praten dat is al reeds een kleine technische organologische vraag. Bv ook microagressies: dat is een moeilijke vraag, moet niet te simpel benaderd worden, maar het is een feit, er zijn veel microagressies en ze hebben allemaal een organologische onderbouw.

**Vraag:** denkt u dat bij zo een microagressies, dat dat gemakkelijker is te verklaren vanuit de fenomenologie? Dat is toch een heel andere blik dan die van St?

Dat klopt natuurlijk maar dat is zeker niet de vraag van St hier in de tekst, maar in andere teksten waar hij het meer heeft over cultuur, lichamelijke interactie, beelden etc.. dan kan je meer aansluitend materiaal vinden voor fenomenen als microagressies. Een behoorlijke studie van microagressies kan baten bij een sterke fenomenologische aanpak. Microagressies worden micro genoemd maar zijn super complexe fenomenen. Dat moet ook sociologisch, grootschalig onderzocht worden.

Extra lessen (niet te kennen)

## Activeringsuur 17/11

Tekst samen lezen: een gedeelte hoorcollege met discussie en een ander deel activiering. Activering: onder indruk van hoe belangrijk het is studenten actiever te maken met het studiemateriaal als wordende filosofen. Moet ons doen nadenken. Oefening is gewoon de tekst samen lezen. Enige dat vreemd is, is dat et frans is. Het is beangrijk dat het frans is, als we kijken naar F en continetale wijsbegeerte kan je iet missen dat er in de franse taal een enorme bijdrage is geleverd: structuralisme, postkolonialisme, epistemologie, fenomenologie etc…. Buiten F in continentale W. is er gignatische literatuur maar ook in politiek, analytisch en afrika wijsbegeerte, enorme corpus. Franstalige auteurs aar ook auteurs die niet franstalig waren Bv marxistische studie sen psychoanalyse figuren als costas axelos (?)

Waarom geen vertaling. Kunnen we wel vaak gebruiken, vertaling is ook voor diegen e die tekst in oorspronkelijke tekst te lezen een eerste commentaar. Niks mis om vertalingen te consutlteren. Maar.. er is een groot probleem: iedere vertaling is een interpretatie, je schuift noodzakelijk een stap weg van de directe toegang tot een tekst. Tweede probleem: wat in frans wordt geschreven wordt maar gedeeltelijk vertaalt, heel veel niet. Er is ook een soort selectie: van wat deze of gene auteur belangrijk vind en waarom hij of zij de fondsen vinden om te vertalen. Vertalingen zijn al reeds georienteerd, niet enkel interpretatie van specifiek werk maar ook een interpretatie van wat ‘lezenswaardig’ is in de franse wijsbegeerte. Op dit punt moet je je natuurlijk afvragen: wat gebeurd er aan KUL als er vanzelfsprekend wordt aangenemen dat je continentale W. kan onderwijzen met enkel engelse teksten. Hij mag enkel teksten aangeven die vertaalt zijn op zijn minst naar negels. Er zijn veel teksten die hij niet maag voorschrijven dan. Wat in feite gebeurd is dat hij ons al georienteerde versie van continentale wijsbegeerte geeft.

Je kent meer dan je denkt: doorzettingsvermogen en woordenboek nodig als je een basiskennis hebt: dat geeft toegang tot wereld die anders volledig dicht is. Je moet hard werken maar met weinig kennis van frans krijg je toegang tot enorm belangrijke werken (encyclopedia, vakwoordenboeken): je hebt enorm veel te winnen al is het maar om te lezen. We vonden franse origineel niet.

Meeste van ons een basiskennis, uitstekende dingen van belgen is tweetaligheid, hou dat levendig.

Grijp aub de kans om een taal te lere, het is ene uitstekende gelegenheid: geld voor je hele toekomst dat je meer toegang hebt. Als je proefschrift wil schrijven in continentale moet je het ernstig overwegen om frans te leren.

Veel hebben basiskennis, je moet gewoon oefenen, gaat sneller dan je denkt. Geloof u zelf niet als je denkt dat het niet meer gaat. Begin een roman te lezen en je gaat verbaasd zijn hoe snel dat terug komt. Voor velen is de vraag niet: kan ik het? Maar heb ik de gelegenheid genomen om het te proberen? Lees altijd met een woordenboek, ook als je met een nederlandse tekst leest. Een filosofische lezer, leest altijd met een woordenboek. Online van daele is al goed.

Toch 2 soorten studenten uitnodigen om weg te gaan: het is geen verplichte les. Als je echt dislexie hebt, of aan het eind van dit jaar geen filo hebt gedaan en je hebt nooit frans geleerd, doe dan jezelf geen pijn en geniet van een kop thee. Ander soort student: frans als 2e moedertaal, ben je zo vlot dan heeft deze les jou niks te bieden. Het doel hier is om degene in het midden te activeren: we doen het samen. Veel nemen geen frans boek vast, je zal zien hoe dat wel gaat. Expactation managment: het is geen les van de tekst, geen uiteenzetting, we gaan gewoon de tekst lezing, we gaan het ook niet vertalen. We gaan gewoon samen lezen. Je kan natuurlijk wel vragen stellen, is ook 1e poging van prof.

Ten slotte, prof is ook niet franstalig, je mag ook bijdragen wat je wil. Inhoudsopgaven typisch frans, we gaan er heel langzaam door.

Vaak 1e pagina moeilijk maar vanaf 2e en derde kom je er al helemaal in.

Heideger en france = dominique-> basis als je wil weten hoe Hg in fr is ontvangen

Auteur die we nu lezen wil etre au monde vervangen door etre dans le monde

Bv levinas citeert soms niet naar hg maar verwijst impliciet via vertalingen naar Hg die je mist in de vertaling. Je kan enorm veel van levinas leren in de vertaling, maar als je top wetenschappelijk artikel wil schrijven is het best dat je dat weet. Het wordt enkel meer passie

Ricoeur was 3 jaar docent aan kul

## Activeringsles 8/12

Activeringsuur: identiteit

Pedagogische kenners: belangrijk studenten kans te geven om zelf aan de slag te gaan. Vel manieren waarop dat kan, opdrachten zijn daar deel van.

1e opdracht: moeilijke tekst opsommen, in derde jaar kan je dat, maar ga aan de slag met F tekst.

3e opdracht: je moet geen proefschrift over identiteit kunnen schrijven, maar kan je je hersens in gang krijgen over zo een moeilijke kwestie, die van enorm sociaal, psychologisch of politiek niveau van belang is. Mensen maken claims over hoe ze willen worden gerecepteerd met andere mensen.

Denk mooi als je gaat schrijven, er moet een verband zijn tussen lengte van je tekt en aanpak. Met 100 pagina´s kan je gerust voorwoord met bedankingen schrijven maar met 400 woorden moet je dat werkelijk tot essentie beperken, dat is doelstelling van zo een oefening. Maak vee notities gedurende 2 weken, denk erover na en schrijf de essentie op. Als je thema aanpakt maak duidelijk waarover het gaat. Als je heel goed schrijft hoef je niet aan te kondigen over wat het gaat maar meeste mensen moeten dat wel doen. Het is spijtig als iemand 400 woorden schrijft en je alsnog daarin verdwaalt, som duidelijk op. Je kan altijd vragen aan mensen, begrijp je ongeveer wat ik hier schrijf.

Bij lockdown zagen we alles bij elkaar wat besproken is. Je vind identiteit ook bij de logica maar ook gebruik in context van objecten, maar persoonlijke identiteit is dat ook iets anders. Wat velen deden was een aantal terminologische onderscheidingen introduceren, dat is iets wezenlijks van filo. Bv tekst Sc = onderscheiden eurocentrisme lichte en zware vorm. Nietzsche = 3 manieren, dat maakt je filo altijd beter.

Volgens teksten zijn er numerieke of kwalitatieve identiteiten, in het lichaam of in de geest of bewuszijn. Je kan het creeren of hebben. Identiteit kan stabiel of dynamisch zijn, kan feit zijn of mogelijkheid (te realiseren). Ieder mens heeft een identiteit (iets dat je uniek maakt) maar identisch doet ook denken aan wat je doet overeenstemmen: probleem, dubbelzinnigheid in begrip identiteit. Kan worden geconstrueerd of vernietigd, kan fragmentarisch of geintegreerd zijn. Een identiteit maar plausibeler is dat we vele identiteiten hebben.

Dan gelijdelijk gaan we over naar relaties met anderen: we benodigen andere om onszelf te identificeren. Je hebt beeld van jezelf maar discrepantie tussen zo een beeld en dat van iemand anders. Ik heb een identiteit maar wij hebben ook een identiteit. Enkelvoudig en meervoudig en wisselwerking tussen inidividu en collectief.

Identiteit is dus relationeel begrip. Veel verschillende manieren van analyses, identiteit is iets dat waartoe ik soms mogelijk toegang kan hebben door introspectie maar ook iets waaraan ik graag uitdrukking wil geven of verbergen (in en uit. Identiteit is een constructie, maar is het dan iets werkelijks of is het een verbeelding. We proberen onze identiteit uit te spelen, we nemen rollen aan , we cree ren eigen rollen, maskers.

Als identiteit jou identiteit is hoe kan je dat dan veranderen?

Soms stelden mensen identiteitsmerkers voor als een punctueel iets, een eigenschap, een karakteristiek, maar anderen voelden dat het meer gepast zou zijn om van identiteit te spreken als iets narratiefs: ik ben een verhaal, geen eigenschappen.

Ook sociale en andere platformen waar ik identiteit kan spelen als vormen van socialiseren. Volgend grote punt: identiteit als opgelegd, niet heer en meester van eigen identiteit. Mensen associeren mij met 1 dimensie en reduceren me tot dat aspect. Identiteit wordt ook gebruikt als uitsluitingsmechanisme en andere zijn dat niet en daarom behoren ze niet tot ons, we doen iets met behulp van identiteit.

Identiteitmerkers zijn dubbelzinnigs, voor iemand positief, voor iemand anders negatief.

Bv huidskleur, identiteitsmerkers als dispuutùvolgendpunt: identiteitsmerkers kunnen sociaal belangrijk geacht worden of triviaal. (veel mensen gebruiken woord ras, biologisch gesproken zijn er onder mensen geen rassen. Terwijl bij dieren bv honden hebben we dat wel). Mar huidskleur of joden zijn geen rassen , dat is toch belangrijk te zeggen. Betekend niet dat als iemand zeg dat je gediscrimineerd wordt obv ras dat dat nonsense is, er bestaat wel een sociale constructie van ras: maar moet duidelijk zijn dat we het daar over hebben. Als je kan schrijf het onder aanhalingstekens, je moet voorzichtig hrijven over wit en zwart, aziatisch etc..

Identiteitsmerkers als herevalueren, kan bevrijdend zijn, als je later beter wordt ingeschat. Bv mensen met downsyndroom. Dat is een duidelijke identiteitsmerker die biologisch is gegeven maar sociale betekenis is enorm veranderd in laatste jaren.

Identiteit is iets waarvoor mensen herkenning kunnen zoeken, je kan willen herkend worden als artiest.

Daarnaast veel identiteitservaringen: je kan het hebben zonder aan te denken bv huis aan het kuisen, je kan die misschien niet in publieke sfeer nastreven. Wordt duidelijk in gevallen van discriminatie ‘voor vrouw heb je goede tekst geschreven’. Toch weer anderen die zeggen dat ervaring identiteit ondergronds is, maar het blijft meespelen. Je aandacht kan gevestigd worden door andere, culturele objecten etc…

Bv wandelen voorbij stanbeeld leopold verschillende ervaring voor mij als iemand uit congo

Anderen leggen link tussen context en identiteit: naarmate context veranderd , veel spiegels voor ons

Identiteitsconstructie is manier om met verhouding tot de wereld te copen (bv godsdienst als contingentie te bedwingen)

Identiteit is noodzakelijk om aanspraakbaarheid te kunnen bepalen. Bv vrijdag ongeluk met fiets omdat je gedronken had ‘je was niet jezelf’, er is identiteitsbreuk

Soms zegt men dat aanklachten verjaren, men kan 20 jaar later niet meer vervolgen. Bv mensen die nu nog naar gevangenis gaan voor auschwitz: enorme claim over identiteit.

Volgende week doen we best om tekst in 2u te bespreken, en in laatste uur zeggen we iets over examen. Examen mag absoluut geen verrasing zijn, belangrijk te weten wat voor soort vragen , wat je moet kennen, hoe studeren etc..

Wil niet toetsen hoe we presteren onder druk maar wil weten wat we hebben geleerd van filo

Laat chat weer openstaan want helft van wat we leren is voor het leslokaal en van elkaar.

## Levenslessen tussendoor

**(Tussendoor), Tekst MP (28/9/20)**: In filo moeilijke teksten zoals in wiskunde moeilijke sommen. Lees je geen moeilijke teksten ben je geen filosoof. Maar laten we even reflecteren over moeilijke tekst: Misschien 2 of 3 keer lezen nodig. Nodig om deze teksten te zien. Ontgroeningspraktijken zijn dom, maar we worden verondersteld dat te kunnen. Maar Prof. Vind dat ook moeilijk, hij weet het ook niet, dat is een deel van de filosofie, deel van moeilijke teksten. Sommige kennen dingen beter, andere meer andere dingen. Maar het lukt niet altijd. Hs en MP willen zo goede mogelijk verduidelijken wat ze bedoelen. Vandaag schrijf je iets helder maar binnen een maand lees je het en is het heel moeilijk, het is dus ook moeilijk voor de auteur. Filosofen kunnen relatief goed om met moeilijke teksten. Er zijn altijd dingen die we niet begrijpen maar het is een kunst om het zo goed mogelijk te doen. 2e keer dat je iets leest gaat het altijd beter en zijn er nieuwe interpretaties dan de 1e keer, net zoals een vriend leren kennen: ieder maal vindt men iets nieuw. Prof. Leert telkens bij over MP, ook bij het geven van feedback, als je daar niet van houdt, doe dan iets anders, maar je bent niet alleen in het onwetend gevoel, het is moeilijk voor iederen, we zien wel wat we er collectief van kunnen maken. Als je je best doet krijg je sowieso al een 5. Een goede lezer probeert altijd de originele taal te lezen, je moet op een bepaald moment die woorden gebruiken: maar wees ook voorzichtig: vaak gebruikt men terminologie om onkunde te verbergen. Probeer te begrijpen waarom het zo vertaald wordt, vertalen is een goede oefening want enorm moeilijk. Je kan enkel o.b.v. kennis vertalen, vertel aan je hond wat fenomenologie is volgens MP.

Over schrijven:

Neemt aan dat we allemaal meer van MP weten: commentaar opdrachten Eigen opmerking: ik gebruik nergens lichamelijkheid terwijl dit net het probleem is om toegang te krijgen!

1. Ponty bestaat niet, het is Merleau-ponty. Aandachtig wanneer over andere auteurs schrijven
2. Als je een tekst moet analyseren kijk naar de titel: kijk of je de kernbegrippen kan analyseren als er geen subtitels zijn
3. Kon je echt identificeren waarop het aankwam of spreek je algemeen over mp?: filo is identificeren kernbegrippen en de relatie tussen hun (gebruik als vuistregel bij schrijven, anders klopt stelling niet helemaal). Hoe zijn concepten gedefinieerd in die sfeer?
4. Voor volgende opdrachten: je kan begrip gebruiken zoals intentionaliteit, hoef je niet te definiëren, andere misschien wel die dubbelzinnig zijn, en als je tekst hebt geschreven, zijn de verbanden ertussen duidelijk? Filosofische opsomming wordt niet met buletpoints: er gaat iets verloren: de constructie van een betoog dat je niet zomaar kan doen met buletpoints. Er zijn andere proffen meer dogmatisch: maar je moet vooral begrijpen, wat doe je? Bulets zijn op zich geen constructie en je construeert iets, bulets zijn goed voor juxtaposities.
5. 400 woorden zijn niet veel: geen inleiding en conclusie. Er zijn betere en slechtere manieren om tekst te beginnen: probeer zo bondig mogelijk, zeg niet nog eens je opdracht als je maar 400 woorden hebt. Gebruik 1 zin om te zeggen waarover je gaat praten. En dan wat doen we en dan pas misschien een voorbeeld, begin niet met voorbeeld, zonder te weten waarover het gaat gaan. Beginnen met vragen interessant: als het de kern vat. Voorbeelden zijn erg belangrijk in filo, gebruik veel voorbeelden, belangrijk in filo om te illustreren wat je bedoeld. Een voorbeeld volgt op een betoog tenzij je betoog volgt uit het beschrijven van iets maar daar heb je in 400 woorden niet de tijd voor. Wat is de rol va het voorbeeld in mijn betoog? Erg belangrijk. Niet voorbeeld ruilen voor betoog. Gebruik ook geen citaat als je niet meer weet hoe verder gaan: mensen doen dat maar men moet het afleren. Nooit mag je de woorden van een auteur overnemen zonder er erkenning aan te geven (niet 2 woorden want ja we gebruiken zelfde taal, ook niet kernbegrippen want natuurlijk neem je die over, maar een lange zin kan je echt niet copy pasten): wordt aan ombuds gegeven, onder geen omstandigheden gebruik je zinnen van auteur over zonder erkenning te geven, soms begrijpen mensen niet wat citaten zijn. **Wat IS een citaat**? Wat doe je ermee? Het is geen decoratie, je citeert alleen als de woorden van een auteur dermate sterker zijn dan welke herformulering je ook kan bieden en je niet ziet hoe je het anders kan doen: zo kort mogelijk. Sommige uitzonderingen, bv bij biografie en je wil stem van auteur laten horen of je ligt toe in college, maar 400 woorden dienen hier niet toe. Je kan niks bewijzen door iemand te citeren je kan enkel bevestigen dat een filosoof zo iets beschreven heeft. Je bewijst dat die auteur dat zegt, niet dat het zo is. Verschil met theologie : “mens wordt enkel verlost want paulus schreef etc.. dat is omdat daar het gezag van die tekst is aanvaard” bij filo doen we dat soms
6. Lees tekst nog eens voor je het indient. Inhoudelijke en typfouten: bv “blik als kenobject etc.. “ neen blik is geen kenobject maar toegang tot object.
7. Tip voor verwijzen in opdracht 2: we refereren niet om namen te droppen zoveel we kunnen, maar om eer te doen aan iemand zijn ideeën en citaten. Doe het dus enkel met dat in gedachten. Als je gewoon aangeeft iemand zijn begrippenkader te gebruiken, is dat duidelijk, je moet niet constant verwijzen naar concepten als ‘wereld’, ‘pretentie’… etc.

## Feedback opdracht 2

Bekijk dit nog eens indien tijd, veel interessante opmerkingen over schrijven en denken en vooral over hoe fenomenologie in de praktijk beoefenen. **(College 3/11 vanaf 1u 15m). gebruikt ons als spiegel voor elkaar**

## Tips voor opdracht 3

Over de derde oefening instructies: Getrouw beschrijvend te werk gaan: wat is de identiteit van een persoon?

Bv: Als we spreken over identiteit waarover hebben we het?: persoonlijke identiteit. Bv als dat met mij gebeurde ben ik veranderd, ik onthoud nog hoe ik vroeger was, of in dit gezelschap ben ik anders dan op andere plaatsen. Ook politieke identiteit: voorstander van .. wat betekent een politieke identiteit, wat doet dat met mij? Hoe rijk kan je je betoog maken?, wat zijn de categorieën die we moeten gebruiken? Denkfouten die we kunnen maken etc?

Je kan gebruik maken van teksten om te helpen nadenken.

Er is iets in tekst van S dat men anticartesiaans kan beschouwen: beste toegang tot je zelf krijg je via ander en niet via introspectie. Wat denken we dan van iets als introspectie? We hebben die ervaring toch, kunnen we toch niet ontkennen? Wat is dat dan eigenlijk? Hoe ziet de traditie dat? Hier moeten we voorzichtig zijn.

We hebben niet te maken met autonome auteurs: als hij zegt dat om naar je zelf te kijken je best naar je verhoudingen met andere kijkt, dan sluit hij aan bij Hs, heeft ander beeld. Hs zou zeggen: doe je fenomenologische reductie: hoe is ons bewustzijn van dingen ? studie van bewustzijn is egologie: studie van de binnenkant van ons, het intro. F is dus al een soort introspectie. Hoe zou S daarover nadenken? Waar moeten we beginnen? Meest directe toegang is door andere, inzicht in jezelf is niet onmogelijk maar primaire toegang is door de interactie met andere. Als je introsopectie wil voeren, denk dan aan relatie met andere en dan kan je terug over jezelf denken. Zo kan je denken aan introspectie adhv iemand die een sterke claim legt op extremen.

Er zijn 2 manieren waarop je je zelf kan begrijpen,

1. Denk aan Descartes zijn subject: je sluit ogen en je weet, ik ben er nog.
2. Talige constructie die niet overeenstemt met iets waarvan je kan zeggen dat binnen is. De bij elkaar brengende knooppunt van verschillende gewaarwordingen, waarvan je niet kan zeggen dat het intern is

We kunnen dus F onderzoek naar mezelf doen zonder introspectie. Een F in de stijl van S: kan zeggen: ik weet wat je bedoeld met introspectie, maar wat je eigenlijk moet doen is een beschouwing van jezelf en dat is iets dat helemaal niet intern is. Daar gaan 2 studiewegen uit elkaar: hangt af of je denkt dat er een intern ik is of niet. Dit antwoord kan niet bevredigend zijn: al denk ik dat er geen intern persoon in mij is, en al moet ik onderzoek via de ander doen dan is er nog steeds zoiets als een interne ervaring. Je kan je zintuigen afsluiten en dan is er toch nog iets aan het gebeuren? Vox cordis: interne stem, herinneringen. .. Zeer moeilijk, men zou dit soort van gewaarwordingen kunnen beschrijven door ze te beschouwen als afgeleiden van primair externe belevenissen. Ik zie dingen in mij die ik eerst buiten heb gezien. In zo een betoog zou je zeggen dat interne bewustwording een projectie is van buiten, interne projectie van geluid die niet ver gaat. Stel dat dit argument waarden heeft, dan werkt het nog niet zo gemakkelijk voor de herinnering van beelden? [[46]](#footnote-46)

Toch voorzichtig om te denken dat we S weerleggen: omdat men veel vaker denkt dat men toegang heeft tot binnenwereld dan dat we dat werkelijk hebben. Bv hoe waren je kinderjaren? Je roept wat beelden op, maar als je er duidelijk naar kijkt: dat is heel incoherent, prenten, woorden, maar geen samenhangend geheel. Als we nu 5 pagina´s over kinderjaren moeten schrijven merken we dat er meer uitkomt dan als het in ons hoofd zat. **Je denken is gesitueerd tussen pen en papier en niet tussen je oren**. Je gaat wandelen, hebt duidelijke ideeën en je wilt dat direct neerschrijven, vanaf dat je dat doet zie je dat het helemaal niet klopt. Dat betekent dat je tot beter inzicht komt van eigen herinneringen en gedachten vanaf dat je ze externaliserent.

Dat laat ons met iets als een mysterie van innerlijkheid: prof weet hier verder niet genoeg over, maar er is veel F literatuur hiervoor.

Kan je ook zo over nadenken voor opdracht 3: ben ik de persoon die herinneringen heeft die zo intiem zijn dat ze helemaal niet communiceerbaar zijn en toch heb je toegang als je ogen sluit, of heb je toegang vooral door interactie: of is er een samenwerkende relatie?

Praktisch dilemma, wil maximale waarde cursus geven: geen fan van cursus geven, maar weet dat voor 3 u naar een pc kijken niet leuk is.

Biedt volgende week internationale conferentie aan. We gaan lessen niet laten stoppen maar gaan lessen langzamer maken: vandaag 2u en volgende week enkel activerinsgsuur. Je bent ook niet helemaal op jezelf aangewezen, maak contact met personen voor te helpen met studieloopbaan. Gebruik de hulp.

1. Herinner u dat het niet al te accuraat is zoals we het bij historische inleiding hebben gezien. Het gaat niet echt om een wereld die op een andere is gelegd en eigenlijk eronder hoort. Het gaat om een vooraf gegeven wereld alvorens we zelfs nog maar aan wetenschappen kunnen denken. ‘trek u naar achter, *going back’* [↑](#footnote-ref-1)
2. Bv ik kan ook geen notities nemen in de les moest het niet voor de mogelijkheid zijn van woorden vast te houden en op andere te anticiperen. [↑](#footnote-ref-2)
3. Je denkt ‘ach, de hamer is kapot’, dan ineens is de hamer er wel. [↑](#footnote-ref-3)
4. Zoals telkens wanneer je tijd nodig hebt als je op een nieuwe werkplek aankomt. Je moet veel thematiseren door te vragen waar alles is, ipv van direct een natuurlijke houding met de dingen aan te gaan. [↑](#footnote-ref-4)
5. Op die manier is in-de-wereld-zijn mijn eigen bestaan, ik ben een deel van het geheel van verwijzingen [↑](#footnote-ref-5)
6. Er is voor Hg geen fenomenologische reductie zoals die er voor Hs is. Maar moeilijker: er is wel een soort van transcendentaal filosofische zijde aan Z&T. Hg denkt ook na over de mogelijkheidsvoorwaarde voor een verstaan van zijn. Hoe is zoiets als het verstaan van zijn mogelijk? Je vind bij hem vaak ook de term a priori: typisch concept van transcendentale filosofie. Er is een transcendentale dimensie in de zin van mogelijkheidsvoorwaarde voor het bestaan van Erzijn. [↑](#footnote-ref-6)
7. Bij historische inleiding. Dasein is zijn maar ook altijd DA, daar zijn, daar waar mijn mogelijkheden liggen. [↑](#footnote-ref-7)
8. Ik zie studenten, geen antropomorfe objecten. [↑](#footnote-ref-8)
9. Bv je bent aan het praten tegen een paar mensen en je kijkt en ineens zit iedereen op zijn gsm. Misschien probeer je nog een paar keer iets te zeggen, mar als mensen niet aangeven dat ze aan het luisteren zijn dn stop je met praten. Misschien kijkt dan iemand op en zegt letterlijk: ‘sorry, wat?’.. en dan weet je dat je kan voortgaan. [↑](#footnote-ref-9)
10. Daarom dat ‘directe relatie’ dubbelzinnig is, benadruk dat de relatie nog steeds gemedieerd is door onze lichamen. [↑](#footnote-ref-10)
11. Tuigen Hg [↑](#footnote-ref-11)
12. Je benadert Prof. Niet enkel als jij maar als een Prof. [↑](#footnote-ref-12)
13. Bv ik vind een handschoen op de grond, ik zie niet gewoon iets maar iemand die zijn handschoen is kwijtgeraakt. [↑](#footnote-ref-13)
14. De mogelijkheden van dit onderwerp!! [↑](#footnote-ref-14)
15. We zien natuurlijk wel een verschil in gedrag tussen een groep straatkatten en huiskatten. [↑](#footnote-ref-15)
16. Denk bv aan hoe merkwaardig het is dat mensen op een optrede op hun vierkante meter blijven dansen. Je merkt het als dat onderbroken wordt. [↑](#footnote-ref-16)
17. Zoals het tui-geheel bij Hg [↑](#footnote-ref-17)
18. Foucault [↑](#footnote-ref-18)
19. Eigenlijk beschrijven ze wat S ook beschrijft maar dan in de vorm van collectieven. [↑](#footnote-ref-19)
20. Is bij dieren de orde volledig ontsluitend? [↑](#footnote-ref-20)
21. Zie instellingen niet als letterlijke instellingen maar als impliciete afspraken? [↑](#footnote-ref-21)
22. Wim helzen doet dat heel vaak: ‘dg meneer de bakker, ik kom een brood kopen’. [↑](#footnote-ref-22)
23. Rollen zeggen ook veel over identiteit, je kan een vrouwelijke rol spelen zonder er echt in te passen. Deel van de identiteit is je ingesteldheid tegenover u rollen. [↑](#footnote-ref-23)
24. (Zie cursus fundamentele wijsbegeerte en politieke filosofie)! [↑](#footnote-ref-24)
25. Prof vraagt zich af of er alternatief is voor ambachtsman, aangezien er onzekerheid is in de les schept hij het alternatief ambachtsvrouwen en ambachtspersonen ‘dat is mijn bijdrage tot het nederlands’. [↑](#footnote-ref-25)
26. Dom maar wat zijn nu de drie vormen van actie?: labour work and.. of is het labour work and action als een vorm van activity [↑](#footnote-ref-26)
27. Een van de dingen waar prof aan werkt is de filosofie van de techniciteit van menselijke handelen. Niet via Ar, een van dingen die Prof altijd stoort aan Ar is dat te scheiding tussen begrippen te streng worden gemaakt en dat de overlappingen niet genoeg worden besproken [↑](#footnote-ref-27)
28. Dankt voor vragen. Zegt dat hij in life versie weet hoe studenten te provoceren om vragen te stellen maar als kleine postzegels op zijn scherm niet. [↑](#footnote-ref-28)
29. Vreemd hoe ze uitgaat van mensen die grond hadden. Wat met slavernij? Kapitalisme kan toch enkel bestaan door dat er altijd mensen zijn die gratis werk doen (vrouwen, slaven etc..) Misschien kan je ook zien dat slaven van hun grond zijn weggenomen om zo te produceren ergens anders. [↑](#footnote-ref-29)
30. Bedoeld ze toe-eigening als in het begrip ‘vertrouwdheid’ fenomenologisch gezien? [↑](#footnote-ref-30)
31. Zie link met anarchisme [↑](#footnote-ref-31)
32. Houdt vervreemding in dat je niet bewust bent van de inperking van je vrijheid? Of kan je weten dat je vervreemd bent en nog steeds vervreemd zijn? [↑](#footnote-ref-32)
33. Link anarchism & adorno [↑](#footnote-ref-33)
34. South african journal of philosophy 34 2 p. 240-254 = vind je op Limo [↑](#footnote-ref-34)
35. Prof zegt dat dit niet echt het geval is voor VS maar na de crisis van 2008 zijn duizende spaanse jongeren die anders geen werk vonden naar Frankrijk, duitsland, belgie enzovoort gegaan. [↑](#footnote-ref-35)
36. Er kan geen orde ontstaan zonder chaos te erkennen. (A) is het omarmen van de chaos en het laten vallen van blauwdrukken en pas dan kan er een natuurlijke orde ontstaan die niet door gefabriceerde blauwdrukken wordt vernietigd. Ook belangrijk om erg voorzichtig te zijn met deze gedachte. [↑](#footnote-ref-36)
37. Waarom gebruikt hij nihilisme hier als iets negatief (de kapitalistische variant?) terwijl hij fenomenoloog is en tegen objectivisme? [↑](#footnote-ref-37)
38. Houd ook in dat ze teglijk voor een groot deel gegeven zijn, ik individueer maar gebruik iets dat al gegeven is maar op zo een unieke manier dat ik ook het medium verander. [↑](#footnote-ref-38)
39. Ziet hij hier dan het antropoceen als een vorm van entropie? [↑](#footnote-ref-39)
40. Streven voor een anarchistische samenleving om ook het klimaatprobleem aan te pakken is eigenlijk onder anderen gebaseerd op deze onderliggende gedachten. Het volledig verschuiven van OG naar een manier waarop wij zo min mogelijk invloed hebben op de aarde (negentropie). (Maar als negentropie een ordenende factor is, wil dat dan niet zeggen dat we net wel invloed moeten hebben, of was onze invloed een vorm van entropie waar dat ons handelen chaos veroorzaakte in de natuurlijk geordende biosfeer?) Ik denk het laatste. [↑](#footnote-ref-40)
41. Mijn toetsenbord is een hulpmiddel dat quasi automatisch mijn toestsenbordschrift oproept (de retentie van hoe schrijven met een toetsenbord). [↑](#footnote-ref-41)
42. Dus er is een wisselwerking die moet gebeuren om OG te veranderen: wij hebbe invloed op OG maar OG ook op ons denken. [↑](#footnote-ref-42)
43. Zeker omstreden, want hoe verklaar je dan programma´s die reclamevrij zijn enzovoort. Je zou kunnen zeggen dat ze nog steeds een idee verkopen? [↑](#footnote-ref-43)
44. Hoe kan je daarover nadenken zonder het kapitalisme willen teniet te doen? [↑](#footnote-ref-44)
45. Dit komt ook terug op de vraag van kritische theorie: in hoeverre is er een uitweg voor de machten waar wij onderhevig aan zijn (structuralistische visie op kapitalisme) [↑](#footnote-ref-45)
46. Wat als we gedachten beschouwen als naglimmeringen van het gene dat buiten was. [↑](#footnote-ref-46)