



Wij zijn nooit autonoom geweest

Maar we leven nog lang en gelukkig.

Kirsten van der Giessen

**MA Filosofie, Geschiedenis van de Wijsbegeerte
Erasmus Universiteit Rotterdam**

Begeleider: Prof. Dr. L. van Bunge
Adviseur: Drs. F.H.H. Schaeffer

Aantal woorden: 21.049

maart 2013

INHOUDSOPGAVE

Titelpagina	1
Inhoudsopgave	3
Voorwoord	5
Inleiding	8
1. De mythe van het autonome subject	11
1.1 – De geboorte van de mythe: Descartes	11
1.2 – De vorming van het subject: Foucault	13
1.3 – Situaties en systemen: Zimbardo	16
1.4 – De illusie van vrijheid: Schinkel	20
1.5 – Schokkend experiment: Milgram	21
1.6 – Wij zijn nooit autonoom geweest	22
2. Van denken naar leven	23
2.1 – John Locke	23
2.2 – Jean-Jacques Rousseau	27
2.3 – Kind van de toekomst: Otto van Eck	29
2.3.1 – Verlicht opvoeden	29
2.3.2 – Verlichting en tijdsbesef	31
2.3.3 – God	32
2.3.4 – Kinderen van de toekomst	34
2.3.5 – Otto van Eck	37
2.4 – De eeuw van het geluk	40
2.5 – Van denken naar leven	41

3. Gelukkig leven	46
3.1 – Geluk en deugd	47
3.2 – Geluk en christendom	49
3.3 – Geluk en wetenschap	51
3.4 – Persoonlijk geluk	54
4. Besluit	57
Bibliografie	61

VOORWOORD

Voor u ligt mijn masterscriptie 'Wij zijn nooit autonoom geweest – maar we leven nog lang en gelukkig'. Ik heb deze scriptie geschreven ter afsluiting van mijn masteropleiding Geschiedenis van de Wijsbegeerte, aan de faculteit Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam.

De geschiedenis van mijn onderzoek is te herleiden tot de filosofielessen die ik kreeg op de middelbare school. In VWO5 werd ik geconfronteerd met het structuralisme en Foucaults *Discipline, Toezicht en Straf*. Het boek werd in grove lijnen besproken en naar aanleiding hiervan bekeken we klassikaal de film *Das Experiment* van Oliver Hirschbiegel. Deze film is gebaseerd op het *Stanford Prison Experiment*, dat werd uitgevoerd door Philip Zimbardo en dat in 1971 plaatsvond aan de Universiteit van Stanford. Het boek en de film zijn me altijd bij gebleven en toen het enkele jaren later tijd was om een onderwerp te kiezen voor m'n bachelorscriptie Wijsbegeerte, was de keuze snel gemaakt. Na enkele maanden veel lezen, schrijven en herschrijven, was mijn bachelorscriptie klaar. Echter was ik voor m'n gevoel nog niet klaar met Foucault.

In het collegejaar dat volgde, mijn eerste masterjaar, kreeg ik de kans om wederom over Foucault te schrijven. Dit keer niet gerelateerd aan het *Stanford Prison Experiment*, maar aan de pedagogische veranderingen die plaats vonden gedurende de Verlichting in West Europa. Bij deze direct dank aan Prof. Dr. Wiep van Bunge, die mij de kans gaf hier een afsluitend essay over te schrijven, terwijl het toch niet helemaal in de lijn lag van de collegereeks 'The Dutch Republic and the Radical Enlightenment, 1650-1750'. Dit was een essay waar ik met heel erg veel plezier aan heb geschreven en voor heb gelezen. En voor mijn gevoel zat er nog wel meer in, maar er zat uiteraard een maximum aan het aantal woorden voor het essay. Het onderwerp intrigeerde me des te meer, omdat ik dat jaar ook les gaf op een middelbare school en in de praktijk ervoer hoe disciplinerend een instelling als de school werkt; van de indeling van de school tot aan de indeling van de lokalen, en van de lessenroosters tot aan de proefwerken. Voor m'n gevoel stond ik middenin Foucaults *Discipline, Toezicht en Straf*.

En toen werd het, in mijn tweede masterjaar, tijd voor een masterscriptie. Ik wilde nog verder gaan dan Foucault naast Zimbardo te leggen en Foucault te koppelen aan 18^e eeuwse pedagogiek. Want voor m'n gevoel ging het ook nog verder, er was een groter verhaal. Al snel besloot ik mijn toevlucht weer te zoeken bij Prof. Dr. Wiep van Bunge, die mij wederom wilde begeleiden bij het

schrijven van dit werk. En na enkele maanden veel lezen, schrijven en herschrijven, is het dan zo ver: mijn masterscriptie is klaar.

Ik ga geen pagina's vullen met mensen die ik wil bedanken, want ik ben sowieso dankbaar voor mijn familie en mijn vrienden. Maar er zijn wel een aantal mensen die ik even kort wil noemen.

Allereerst, Wiep van Bunge: bedankt voor het vertrouwen en de leuke gesprekken die we hebben gehad. Ik ben geen enkele keer uw kantoor uit gewandeld zonder nieuwe inspiratie, verfrissende ideeën of verse moed.

Wederom Wiep van Bunge, maar ook Han van Ruler en Paul Schuurman van de faculteit Wijsbegeerte wil ik bedanken, omdat ik tijdens mijn tweede masterjaar voor jullie heb mogen werken als student-assistent en ik dat als heel plezierig heb ervaren. Het afgelopen jaar is H5 op de EUR toch een soort thuis geworden, waar ik niet alleen inspiratie op kon doen, maar ook altijd terecht kon voor een gezellig praatje.

Mijn verloofde Raimond, ik wil jou ook bedanken, omdat je altijd geduldig naar me hebt geluisterd wanneer ik zeeën aan informatie over je heen gooide, je me liet spuien wanneer dat nodig was en omdat je er altijd vertrouwen in had dat dit werk mooi afgerond zou worden.

En ten slotte, een dankwoord aan mijn ouders, omdat een studie filosofie nooit echt jullie eerste keus is geweest betreffende een opleiding voor mij, maar ik desondanks mijn eigen plan heb mogen trekken en jullie altijd achter mij zijn blijven staan.

Kirsten van der Giessen
februari 2013, Rotterdam

Misschien, bedacht hij, is de wortel van alle kunst en wellicht ook van alle geest de vrees voor de dood. Wij zijn er bang voor, de vergankelijkheid doet ons huiveren, steeds opnieuw zien we met droefheid in het hart hoe bloemen verwelken en bladeren vallen, en in ons hart bespeuren we de zekerheid dat ook wij vergankelijk zijn en dat het niet lang duurt voor ook wij verwelken. Als wij nu als kunstenaars beelden maken, of anders als denkers wetten en gedachten proberen te formuleren, dan doen wij dat om toch in elk geval iets in veiligheid te brengen uit de grote dodendans, iets te maken dat van langere duur is dan wijzelf.

H. Hesse, *Narziss en Goldmund*, 2010, p.141

INLEIDING

In de 20^e eeuw raakte de globalisering in een stroomversnelling. In nog geen 60 jaar tijd veranderde de wereld in een *global village* (McLuhan, 1962) met de opkomst van de trein, auto, radio, telefoon, televisie en internet. Ook raakten samenlevingen steeds nauwer met elkaar verweven door internationale verdragen. We werden allemaal ineens een wereldburger, in plaats van bijvoorbeeld een Griek, een Amerikaan of een Nederlander (“Dé Nederlander bestaat niet”, zoals Prinses Máxima zei in 2007). Deze globalisering veranderde ook de beleving van tijd en ruimte, want -relatief gezien- werden afstanden steeds kleiner. Vergaderingen kunnen plaats vinden met duizenden kilometers afstand tussen de ‘aanwezigen’, door middel van internet. Post wordt in een oogwenk bezorgd door een vliegensvlugge e-mail. En met het vliegtuig kun je binnen een dag aan de andere kant van de wereld staan. De wereld is in die zin dus kleiner geworden. Deze globalisering kan zowel positief als negatief worden gezien. Enerzijds is de wereld kleiner geworden en daarmee is de kans om er iets voor te betekenen groter. Hoe meer mensen er contact hebben met elkaar, hoe meer kansen er zijn om ideeën uit te wisselen en hoe groter de kans is om invloed uit te oefenen. Maar aan de andere kant kun je zeggen dat de wereld niet kleiner wordt, maar dat je eigen plek in de wereld kleiner wordt. Alles is ineens even ver weg en even dichtbij. Een gevoel van verlies van controle en verlies van veiligheid is het gevolg.

Relatief gezien is de wereld dus kleiner geworden, maar het aantal keuzemogelijkheden is toegenomen. Je kan nu overal ter wereld studeren, op vakantie, spullen bestellen en thuis laten bezorgen, muziek ontdekken, mensen leren kennen, etc. Als deze ontwikkeling als een bedreiging wordt gezien, neemt de behoefte aan houvast toe. Deze houvast werd eerder gegeven door religie of een politieke autoriteit. Maar in een wereld waar er steeds minder een eenzijdig of eenduidig houvast wordt geboden, kan er gemakkelijk een gevoel van onzekerheid ontstaan. Hierdoor groeit het verlangen naar een duidelijk gedemarqueerde identiteit.

De modernste vorm om onze identiteit te beschrijven is het digitale profiel. Websites zoals Hyves, MySpace en Facebook, of te wel, *social media*, geven je de kans om jezelf aan de wereld te presenteren. Je geeft aan wat je favoriete muziek is, of wat je favoriete boeken zijn. Je laat zien waar je je aan ergert of wie je held is. En via Twitter houd je de wereld op de hoogte van wat je die dag gaat doen of gedaan hebt, wat je van het laatste nieuws vindt en welke clip je op YouTube aanbeveelt aan je volgers. We willen in het digitale profiel laten zien hoe we ons onderscheiden

van anderen, door onze *likes* en *dislikes* weer te geven. We denken graag dat we uniek zijn, bijzonder. Ieder van ons heeft 'iets', wat ons anders maakt dan de ander.

Ons moderne zelfbeeld is sterk verbonden met de vooronderstelling van een zekere autonomie. We hebben gedachten, gevoelens, wensen, ideeën en dromen, waarvan we denken dat deze zich 'binnenin' ons bevinden en dat we deze zelf bepalen. Iedereen is uniek en vrij van extern bestuur: we bepalen zelf wie we zijn en wat we doen. Of is dat een mythe?

In mijn thesis wil ik onderzoek doen naar de opkomst en ondergang van de mythe van het autonome subject, gevolgd door de genealogie van de mythe van het autonome subject en afsluitend het geluksdenken uit de 18^e eeuw.

Voor dit onderzoek begin ik in het eerste hoofdstuk met: de geboorte van de mythe bij René Descartes (1595-1650), de vader van de moderne filosofie en de vader van het idee van de mens als 'denkend ding'. Dit wordt direct gevolgd door de ontmaskering van de mythe aan de hand van Foucault (1926-1984), Zimbardo (1933), Schinkel (1976) en Milgram (1933-1984).

In het tweede hoofdstuk sla ik de brug tussen Descartes' abstracte theorie en de sociale psychologie van Foucault, Zimbardo, Milgram en Schinkel, aan de hand van: John Locke (1632-1704), die aan de voet stond van de Verlichting; de Verlichtingsfilosofie van Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), waarin zijn werk *Emile* centraal staat; de veranderingen die plaats vonden in de pedagogiek, naar aanleiding van de Verlichting; de veranderingen die plaats vonden in het dagelijks leven van de 18^e eeuwse burger; en hoe dit direct heeft geleid tot de dood van het autonome subject.

In het derde hoofdstuk staat geluk centraal. In de 18^e eeuw neemt het idee van de maakbaarheid van geluk een prominente plaats in en heden ten dage geloven we nog steeds in de maakbaarheid van geluk. Ik sluit mijn onderzoek af door over dit onderwerp uit te weiden, want de mens mag dan niet autonoom zijn, maar gelukkig zijn kunnen we wel.

In het vierde en laatste hoofdstuk vat ik mijn onderzoek en de bijbehorende conclusies samen.

1. DE MYTHE VAN HET AUTONOME SUBJECT

Het is niet niks om te stellen dat het autonome subject een mythe is en dat deze mythe is ontmaskerd. Een ontmaskering die niet zonder consequenties is: het autonome subject is dood. De ter aarde stelling van het autonome subject heeft echter enkele decennia geleden al plaats gevonden, dus ik breng geen nieuws. De kranten zullen er morgen niet bol van staan. Filosofen zullen niet van schrik van hun stoel vallen. Ook zal ik naar aanleiding hiervan geen tafelgast worden bij Pauw en Witteman. Desalniettemin is het een onderwerp dat belangrijk is, want wat zég ik eigenlijk, als ik stel dat het autonome subject is heengegaan? Wat wordt ermee bedoeld?

1.1 – De geboorte van de mythe: Descartes

De mythe van het autonome subject is ontstaan in de moderniteit. De vader van de vroegmoderne wijsbegeerte is René Descartes (1596-1650). Descartes ontdekte dat de mens alles kan betwijfelen, behalve dat het een denkend ding of een denkende substantie is. Vervolgens maakte hij een strikt onderscheid tussen lichaam en ziel: het welbekende dualisme. De essentie van de mens bestaat eruit dat het een ‘denkend ding’ is, en het lichaam is een ‘uitgebreid ding’. (Descartes 1999: 277) Hiermee reduceerde Descartes de mens volledig tot zijn rationele vermogen. Alles behalve het denken zelf is betwifelbaar. De ziel en het lichaam zijn echter wel met elkaar verbonden, vormen een zekere eenheid, en Descartes wijst er daarom op dat de ziel niet in het lichaam zit zoals een schipper op zijn schip: daar waar een schipper het niet letterlijk zal voelen als er een mast afbreekt, maar het enkel op zal merken met zijn zuivere verstand, voelt de mens wel pijn als het lichaam letsel oploopt. (Ibid.: 279) Het wezen van de mens is immaterieel en de materiele wereld, inclusief het menselijk lichaam, moet opgevat worden als louter uitgebreidheid.

Het nieuw ontdekte zelfbewustzijn werd de kern van filosofisch onderzoek. Dit had ook grote consequenties voor de kenbaarheid van de werkelijkheid. Nadat Descartes had vastgesteld hoezeer zintuigen in staat zijn om ons te bedriegen, moest kennis een nieuwe zekerheid met zich meebrengen. Een massa ideeën in je hoofd levert nog geen echte kennis op, als deze per ongeluk overeen komen met de dingen in de wereld. Er moet een goed gefundeerd vertrouwen zijn en de waarheid moet zo duidelijk zijn, dat ze niet te ontkennen valt; dit noemt Descartes ‘*évidence*’. (Taylor 2009: 213) De wereld moet geobjectiveerd worden en we moeten deze zien als mechanistisch en functioneel. Om dit te bewerkstelligen, moeten we ons volgens Descartes richten op wat het betekent de werkelijkheid die ons omgeeft te begrijpen: we hebben zuiver inzicht nodig, of zoals Descartes het zelf uit legt:

[...] dat juist lichamen in eigenlijke zin niet door de zintuigen of door het voorstellingsvermogen, maar alleen door het verstand worden waargenomen en dan niet op grond van aanraken of zien, maar alleen op grond van begrijpen [...].’ (Descartes 1999: 244)

Materie dient geobjectiveerd te worden en moet mechanisch worden opgevat, of om met Taylor te spreken, we moeten ‘buiten onszelf treden en een onthecht perspectief innemen’ zoals een externe waarnemer. (Taylor 2009: 214) Dingen in de wereld moeten beschreven worden in hun primaire eigenschappen, de causale verbanden moeten opgezocht worden en daarmee de ideeën die ze in de geest veroorzaken. De zogenaamde ‘onttovering’ (Weber, 1919) van de wereld en de kosmos is bij deze in gang gezet, omdat de wereld en de kosmos nu alleen nog maar als functioneel en mechanistisch worden beschouwd. De eerste stap hier voor was al door Galilei gezet, die meende dat het kennen van de werkelijkheid bestaat uit een juiste representatie hebben van de dingen, of te wel, ‘innerlijk een juist beeld hebben van de uiterlijke werkelijkheid’. (Taylor 2009: 212) Descartes gaat hier een stap in verder door de mechanistische wereld op te vatten als een bron van mogelijke instrumentele controle. Hij legt een verband tussen kennis en controle. Dit verband bestaat er volgens Descartes in dat

‘het mogelijk is een vorm van kennis te ontwikkelen die van groot nut is voor het leven en dat er in plaats van de abstracte filosofie die men in de scholen onderwijst, een praktische filosofie mogelijk is die, doordat ze ons van de kracht en de werkingen van het vuur, het water, de lucht, de sterren, de hemelen en van alle andere lichamen waardoor wij omringd zijn, een even duidelijke kennis verschaft als die welke wij hebben van de verschillende vaardigheden van onze ambachtslieden, het ons mogelijk maakt haar op dezelfde wijze in dienst te stellen van elk doel waarvoor ze geschikt is en ons zo als het ware heer en meester te maken over de natuur.’ (Descartes 1999: 171)

De mens moet zich vrij maken van de illusie die geest met materie vermengt, wat betekent dat de mens inzicht krijgt in de materie, wat vervolgens de controle ervan vereenvoudigt. De rede wordt zo een leidende instantie die een functioneel domein aan zich ondergeschikt maakt. (Taylor 2009: 219) De heerschappij van de rede is bij deze geboren. Deze nieuwe rationaliteit zorgde ervoor dat de mens de stempel kreeg van het ‘autonome wezen’: de mens kan het heft in eigen hand nemen. Sinds Descartes is de opvatting van de mens als rationeel, redelijk, verstandig wezen door verschillende denkers verder (en soms ook anders) uitgewerkt en ontwikkeld. Hoe deze opvatting

zich verder heeft ontwikkeld, daar kom ik in het volgende hoofdstuk op de terug. De basis is nu in ieder geval gelegd: de mythe van de mens als autonoom subject is geboren. Niet langer is de mens slachtoffer van de wetten van de kosmos, of van God, de menselijke passies of hartstochten: nee, het rationele subject maakt zijn eigen keuzes en is vrij van extern bestuur.

Descartes' *cogito ergo sum* betekende voor hem niet alleen 'ik besta', maar ook dat God bestaat. God is volgens Descartes namelijk 'het hoogst volmaakte wezen' en om hoogst volmaakt te zijn moet Hij dus bestaan. (Descartes 1999: 268-269) En het idee van God moet ook van God komen: God als de oorzaak van het idee van een hoogst volmaakt wezen. Descartes heeft het bestaan van God nodig voor zijn theorie over waarheid: er zijn helder en welonderscheiden ideeën en God is goed, Hij is geen bedrieger. Maar toch kunnen we vergissingen maken. Een vergissing maken betekent dat er onenigheid is tussen de rede en de wil. Om de discrepantie tussen de goede God die ons niet wil bedriegen en het feit dat we vergissingen kunnen maken op te lossen, komt Descartes met de vrije wil:

[...] dat ik mijn wil, die verder reikt dan mijn verstand, niet binnen dezelfde grenzen houd, maar ook uitstrek tot dingen die ik niet begrijp. Omdat de wil ten aanzien van die dingen onverschillig is, wijkt hij gemakkelijk af van het ware en het goede – en zo vergis ik me en zondig ik.' (Ibid.: 262)

Onze vergissingen ontstaan door de vrije wil: de wil is oneindig, maar de rede is eindig. Zodra we meer willen weten dan dat redelijk is, ontstaat er een vergissing. Onze vrije wil zorgt er dus voor dat we ons kunnen vergissen, maar we hebben in ieder geval keuzevrijheid en dus een vrije wil.

1.2 – De vorming van het subject: Foucault

In 1975 kwam Michel Foucaults *Surveiller et punir, Naissance de la prison* uit. Het werk verscheen onder de titel *Discipline, toezicht en straf, De geboorte van de gevangenis* in 1989 in Nederland. Veel van Foucault's werk is gewijd aan de wijze waarop subjecten gevormd en zelfs geproduceerd worden. In *Discipline, toezicht en straf* beschrijft Foucault hoe volgens hem in de loop van de 17^e en 18^e eeuw disciplinerende algemene formules worden ontwikkeld voor overheersing: er ontstaat een systeem van subtiele dwang, beheersing en controle die op het menselijke lichaam en zelfs zijn ledematen inwerkt en die ook de handelingen en het gedrag op een berekende wijze manipuleert. Een sprekend voorbeeld is het marcheren door soldaten. Discipline is dus het gebruik van bepaalde methoden die het menselijk lichaam onderwerpt aan controle, daardoor een constante beheersing

bewerkstelligt en waarborgt door het menselijk lichaam gehoorzaam en bruikbaar te maken. (Foucault 1989: 191) Disciplineren heeft ten eerste alles te maken met ruimte, dat wil zeggen: de ruimtelijke indeling en organisatie van individuen. Dit betekent dat architectuur expliciet wordt ingezet ten behoeve van de disciplineren van het individu. Een duidelijk voorbeeld hiervan is de school: er zijn klaslokalen, straflokalen, aula's, docentenkamers die verboden zijn voor leerlingen, etcetera. Voor de kunst van het indelen wordt gebruik gemaakt van meerdere technieken: in sommige gevallen heeft de discipline het fenomeen clausuur: een specifieke, besloten plaats die afgezonderd is van alle andere (zoals het (straf)lokaal). Ook is er het principe van de elementaire begrenzing, ofte wel de *parcellering*, waarin ieder individu een eigen plaats krijgt (en er op iedere plaats een individu is). Dit zie je bijvoorbeeld terug in het klaslokaal, waar een rij tafels is voor de "slimme" kinderen en een rij tafels voor de "domme" kinderen. Dit is een procedure om te kennen, te beheersen en nuttig te maken. Daarnaast wordt een ruimte in de gebouwen geleidelijk omgezet volgens de meer algemene regel van de functiegebonden locaties (vastomlijnde functies voor plaatsen), waar de ruimte in eerste instantie architectonisch gezien nog voor meerdere doeleinden bestemd kon worden. Dan zijn er de eenheden die worden gevormd door de positie die men inneemt in een klasment, ofte wel: de rang. De discipline is een kunst van het rangschikken en een techniek om de rangschikking te transformeren: de lichamen worden niet geïndividualiseerd door ze op één plaats vast te pinnen, maar door ze te verdelen en te laten circuleren binnen een netwerk van betrekkingen. (Ibid.: 196-203) Door de 'cellen', 'plaatsen' en 'rangen' op een bepaalde manier te ordenen, construeert de discipline complexe ruimten die fixeren en tegelijk circulatie toelaten. De ongeordende, nutteloze en gevaarlijke massa verandert op deze manier in een overzichtelijke veelheid. (Ibid.: 206) Duidelijke voorbeelden hiervan zijn het al genoemde klaslokaal en natuurlijk het leger. Ten tweede vindt disciplineren ook plaats door middel van controle over activiteiten. Dit wordt bewerkstelligd door een dagrooster: het aanbrenen van regelmaat, het opleggen van vastomlijnde bezigheden en het organiseren van cycli. (Ibid.: 207) Dit zien we natuurlijk gemakkelijk terug in de roosters die leerlingen op een school krijgen: vakjes en tijden die aangeven waar ze wanneer moeten zijn.

Het succes van de disciplinerende macht is volgens Foucault afhankelijk van de implementatie van drie cruciale instrumenten: [1] de hiërarchische blik, [2] de normaliserende sanctie, en de combinatie van beide: [3] het examen. (Ibid.: 238)

[1] De disciplinerende instellingen, zoals bijvoorbeeld het leger en de school, hebben een controle-machine voortgebracht dat als het ware functioneert als een microscoop van het gedrag; een machine die mensen observeert, registreert en dresseert. (Ibid.: 241-242) Dit hiërarchische,

continue en functionele toezicht is sluipend verbreid en wordt gedragen door nieuwe, intrinsieke machtsmechanismen. De disciplinerende macht bestaat uit een netwerk van relaties dat alle kanten op werkt en op deze manier is macht niet iets dat men bezit en het is dus ook geen bezit dat overgedragen kan worden. De disciplinerende macht functioneert als het ware als een machine. (Ibid.: 246) Ze waakt altijd en overal. Het constante toezicht werkt als een macht die geen gebruik hoeft te maken van geweld of dwang, doordat er sprake is van continue controle.

[2] In het hart van ieder disciplinerend systeem functioneert een soort klein strafmechanisme met eigen wetten en de discipline vormt als het ware de 'infrastructuur van het straffen'. Het gaat erom zowel de kleinste onderdelen van het gedrag strafbaar te maken, als aan de schijnbaar banale elementen van het disciplinerende apparaat een straffende functie te verlenen. Hierdoor raakt ieder subject gevangen in een universum van strafbaarheid en straf. (Ibid.: 248) Het disciplinerend straffen gaat over iedere veronachtzaming, alles wat niet aan de regel beantwoordt, iedere afwijking en heeft als doel de afwijkingen te beperken. Ze moet dus in wezen verbeterend zijn: het vereiste moet bereikt worden en de afwijkingen beperkt. In de discipline is de straf enkel een element in een systeem van sancties en beloningen: het draagt het proces van dressuur en verbetering. (Ibid.: 249-251) Het draait om de macht van de 'norm', om normalisering en het 'normale'.

[3] De combinatie van deze twee is perfect uit te voeren in het examen:

'Door het examen worden de individuen zichtbaar gemaakt, zodat ze gedifferentieerd en gestraft kunnen worden.' (Ibid.: 256-257)

In het onderwijs is het niet zo dat leerlingen onderling hun krachten meten, maar iedere leerling wordt door middel van het examen met een ander vergeleken, waarin ze tegelijk beoordeeld en gestraft worden. De meester draagt niet alleen zijn kennis over, maar verzamelt ook informatie over zijn leerlingen:

'het [examen] waarborgt de overgang van kennis van de meester op de leerling, en onttrekt tegelijkertijd aan de leerling de voor de meester benodigde kennis.' (Ibid.: 259)

Het examen is een ceremonie geworden van de objectivering en de inspectie. De bekwaamheid van de leerlingen wordt gekarakteriseerd en de capaciteit bepaald. De gemiddelden worden berekend en de norm is vastgelegd. Ten slotte wordt door middel van al deze documentatie van ieder individu een 'geval' gemaakt. Het geval is niet langer een individu op zichzelf, maar het is

een individu dat gedresseerd, gecorrigeerd en genormaliseerd moet worden. Het examen waarborgt hierdoor de belangrijkste disciplinerende functies:

‘indeling en klasment, maximale exploitatie van krachten en tijd, evolutieve accumulatie en optimale compositie van bekwaamheden.’ (Ibid.: 266-267)

Vanaf de 19e eeuw hebben zo goed als alle instellingen van de individuele controle een dubbele functie: in eerste instantie het scheiden in twee groepen en het voorzien van een merkteken (gek-niet gek; gevaarlijk-ongevaarlijk; normaal-abnormaal); en daarnaast de onderscheid makende indeling en de gedwongen toewijzing (wie hij is; wat is zijn plaats; waardoor wordt hij gekarakteriseerd en hoe kan hij herkend worden; hoe kan hij individueel aan een permanent toezicht onderworpen worden, enz.). (Ibid.: 275)

Foucault stelt vervolgens dat we ons nu bevinden in een ‘disciplinerende samenleving’, wat vorm heeft gekregen in de beweging die is begonnen bij de gesloten disciplinerende instelling (als een soort maatschappelijke ‘quarantaine’) en het hoogtepunt bereikt in het mechanisme van het ‘panoptisme’ (dat zich oneindig kan verbreiden). Onze samenleving wordt beheerst door het toezicht, want onder het oppervlak van een denkbeeldig verdrag worden de lichamen tot in alle vezels ingekapseld. (Ibid.: 298-299) Ingekapseld door de machtheffecten van de panoptische machine die wij, als raderen van de machine, zelf verder geleiden. Disciplines maken de mens kneedbaar, kenbaar en beheersbaar. Onder het constante toezicht wordt het individu gemaakt.

Volgens Foucault is de mens, of het subject, dus helemaal niet autonoom: het wordt gekneed, gevormd en beheerst. Er is geen afwezigheid van extern bestuur. Zo vrij als de mens werd bij Descartes, werd de mens omsloten door discipline bij Foucault. En ook letterlijk omsluiting, zoals gevangenen zitten, heeft aangetoond dat de rationele mens niet zo vrij is als het dacht te zijn. Dit heeft de Amerikaanse psycholoog Philip Zimbardo (1933) in 1971 bewezen met het *Stanford Prison Experiment*. Uit het gevangenisexperiment is gebleken dat doodgewone mensen in een bepaalde omgeving tot gruwelijke dingen in staat zijn. Aan Zimbardo’s experiment deden 24 vrijwilligers mee, allen student. Ze werden willekeurig verdeeld over twee groepen: de ene groep werd “bewaker”, de andere groep werd “gevangene”.

1.3 – Situaties en systemen: Zimbardo

Op zondag 14 augustus 1971 worden de studenten die als ‘gevangene’ waren geselecteerd

‘gearresteerd’ door agenten die zijn gevraagd te participeren in dit initiële gedeelte van het experiment, in politieauto’s gestopt en afgevoerd naar de kelders van de Universiteit van Stanford. Daar staan de studenten die als ‘bewaker’ waren geselecteerd al klaar. (Zimbardo 2010: 67-88) De gevangenen worden ontdaan van hun eigen kleding en krijgen een schortjurk met daarop een nummer: vanaf nu worden ze niet meer bij hun naam genoemd, maar bij hun nummer. Daarnaast krijgen ze 17 leefregels opgelegd, onder andere regels die hun dagrooster en gedrag bepalen. De laatste leefregel is de belangrijkste, deze stelt namelijk dat iedere overtreding van de 16 andere regels aanleiding geeft tot het opleggen van strafmaatregelen. (Ibid.: 89-95) Er is zelfs een locatie voor de zwaarste straf: eenzame opsluiting, ‘het Hol’. (Ibid.: p.96) Er zijn 3 ploegen bewakers: de dagploeg, de nachtploeg en de ochtendploeg. Zimbardo beschrijft hoe al op de eerste dag de bewakers op eigen initiatief de gevangenen kwellen: tijdens het appèl moeten de gevangenen hun nummer harder zeggen, achterstevoren opdreunen, zingen, ze moeten zich opdrukken tijdens het appèl en kikkersprongen maken. (Ibid.: 100-102)

Volgens Zimbardo verliezen de bewakers al binnen drie dagen hun identiteit en gaan zij op in de rol van bewaker. Dit blijkt uit de overdrachtsrapportages, hun nadien geschreven dagboeken en de persoonlijke opmerkingen. Ze hebben zich een stereotype vijandigheid, negatieve gemoedstoestand en geestesgesteldheid van ‘gevangenbewaarders’ eigen gemaakt. Bewaker Vandy beschrijft dat hij zich steeds baziger gaat voelen en begint te vergeten dat dit enkel een experiment is. Hij is zich er van bewust dat hij alleen maar de gevangenen die niet gehoorzamen wil straffen, zodat zij de overige gevangenen zouden tonen wat correct gedrag inhoudt. (Ibid.: 146-147) Wat hem ook begint te beïnvloeden is de depersonalisatie en toenemende ontmenselijking van de gevangenen:

‘Ik werd kwaaiër en kwaaiër, maar ik stelde weinig vraagtekens bij wat er gebeurde. Ik mocht mijn gedrag hier niet door laten beïnvloeden, dus ik verschool me nog sterker achter mijn rol.’ (Ibid.: 147)

Ook de gevangenen hebben een transformatie doorgemaakt, want de meesten van hen beginnen al snel te beseffen dat het weinig nut heeft om de rol als gevangene in de meest tegendraadse vorm gestalte te geven. Ze verzetten zich niet meer tegen de bewakers: ze beginnen zich te schikken in hun lot en proberen per dag te doorstaan wat hen wordt aangedaan. (Ibid.: 150)

Op de vierde dag van het experiment komt er een priester langs die langdurig met gevangenen heeft gewerkt en gesprekken voert met de gevangenen. De meeste gevangenen stellen zich voor met hun nummer; slechts enkelen stellen zich voor met hun naam. (Ibid.: 167)

Deze priester vertelt Zimbardo na de gesprekken met de gevangenen dat het *Stanford Prison Experiment* (van nu af: SPE) precies zo uitpakt als een echte gevangenis en dat hem met name het typische ‘*first-offender-syndroom*’ opvalt: verwarring, geïrriteerdheid, woede, depressie en hyperemotioneel gedrag. (Ibid.: 170-171)

Aan het begin van de avond van de vijfde dag, wordt Zimbardo vergezeld door Christina Maslach, een studente die zojuist aan Stanford is gepromoveerd in de sociale psychologie. Zij zal met een paar andere collega’s en studenten de volgende dag een diepgaande evaluatie uitvoeren van de staf, de gevangenen en de bewaarders. (Ibid.: 243) Zo ver zal het echter niet komen, want als Maslach om 22.00 uur samen met Zimbardo de groep gevangenen langs ziet marcheren voor de toiletronde (met de enkels aan elkaar geketend, papieren zakken over hun hoofden en elkaars schouder beet houdende), raakt ze compleet van slag. Maslach is razend en het kan haar niets schelen of de hele wereld van mening is dat het deugt wat Zimbardo doet. Zij vindt dat het gewoon niet deugt: die jongens lijden. Als hoofdonderzoeker is het leed van die jongens Zimbardo’s persoonlijke verantwoordelijkheid en dan realiseert hij zich:

‘Het zijn geen gevangenen, niet louter ‘proefpersonen’, maar jongens, jonge mannen die onmenselijk behandeld en vernederd worden door andere jongens die in deze omstandigheden het zicht op hun morele kompas zijn kwijtgeraakt.’ (Ibid.: 250-252)

Maslach en Zimbardo raken in een verhitte discussie waarin Zimbardo zich uiteindelijk bewust wordt van wat er gaandeweg met hem en alle anderen in het onderzoek gebeurd is: ze hadden zich allemaal een reeks destructieve gevangeniswaarden eigen gemaakt, waardoor ze van hun eigen “menslievende overtuigingen” waren vervreemd. Op dat moment besluit Zimbardo het experiment te beëindigen. (Ibid.: 254)

Het SPE was in eerste instantie opgezet als een simpele demonstratie van de effecten die een specifieke samenstellingen van situationele variabelen heeft op het gedrag van individuen die de rol van gevangene en bewaker spelen in een nagebootste gevangenisomgeving. Gaandeweg bleek echter dat dit experiment een treffende illustratie biedt van de schadelijke invloed die slechte systemen en kwalijke situaties kunnen hebben op mensen, die als gevolg daarvan pathologisch gedrag gaan vertonen dat hun “oorspronkelijke aard” vreemd is. (Ibid.: 285) De gevangenen vertoonden sterke overeenkomsten met wat ‘aangeleerde hulpeloosheid’ wordt genoemd: het verlies van een gevoel van persoonlijke identiteit en de onderworpenheid aan willekeurige, continue controle op hun gedrag, evenals het gemis aan privacy en gezonde nachtrust, riep

apathie, afhankelijkheid en depressie op. (Ibid.: 286)

Aan het begin van het SPE bestonden er geen verschillen tussen de bewakers en de gevangenen, maar binnen een week vertoonden ze nauwelijks overeenkomsten met elkaar. Bij de gevangenen werd het pathologische gedrag opgewekt door de krachten die in deze gevangenisachtige omgeving voortdurend op hen inwerkten. Het is belangrijk te vermelden dat alle studenten voor aanvang van het experiment verscheidene onderzoeken hadden ondergaan, om hun psychische gezondheid vast te stellen. Dus noch de bewakers, noch de gevangenen konden als ‘rotte appels’ beschouwd worden voordat ze de invloed ondergingen van opsluiting in een ‘slechte kist’. De samenstelling van die kist (de rollen, de regels, normen, anonimiteit van plaats en persoon, ontmenselijking, dwang tot conformisme, groepsidentiteit, etc.) vormde de basis voor de omgevingskrachten die aan het werken waren. (Ibid.: 287)

De aandacht voor het SPE is in de loop der jaren nog niet verzwakt. Dit komt volgens Zimbardo door de

‘alarmerende wijze waarop ‘karaktertransformatie’ zich in het experiment openbaarde – goede mensen die in reactie op de omgevingskrachten die op hen inwerken als bewaker plotseling in kwaadaardige daders veranderen, of als gevangene transformeren tot pathologische passieve slachtoffers.’ (Ibid.: 305)

Dit is een vrij eenvoudige les in dat omstandigheden ertoe doen. Sociale situaties hebben blijkbaar een diepgaander effect op individuen dan dat mogelijk werd geacht en sommige omstandigheden hebben zo’n grote invloed dat we ons laten verleiden tot gedrag dat we van tevoren nooit hadden kunnen voorspellen. (Ibid.: 307)

Een sterke omgevingskracht gedurende het SPE was die van regels. Regels reguleren gedrag en hun werkzaamheid bestaat in het externaliseren van voorschriften, door vast te stellen wat noodzakelijk en acceptabel is en dus beloond moet worden, en wat onacceptabel is en daarom bestraft wordt. Sommige regels zijn noodzakelijk om sociaal gedrag goed te laten verlopen (bijvoorbeeld verkeersregels), maar andere regels zijn niet veel meer dan een afspiegeling van de macht van degenen die de regels opstellen of die belast zijn met de naleving van de regels. De ultieme regel is straf voor degenen die de regels overtreden. De politie wordt ingehuurd door het Systeem en het is het Systeem dat gevangenis opricht voor mensen die veroordeeld zijn wegens het overtreden van de regels. (Ibid.: 308-309) Wat Zimbardo hier ‘het Systeem’ noemt, moet worden begrepen als het geheel van instanties en organisaties die invloed hebben op de samenleving, bijvoorbeeld onder andere de regering. Maar Zimbardo blik ook

terug op de transformatie die hijzelf heeft ondergaan binnen de week van het experiment: door de negatieve macht van hoofdpzichter van de nagebootste gevangenis, was hij het zicht verloren op de werkelijkheid van de destructieve invloed die eigen was aan het Systeem dat hij had ondersteund. Zijn oordeelsvermogen was vertroebeld aangaande de noodzaak het experiment veel eerder te beëindigen, bijvoorbeeld toen de tweede deelnemer emotioneel instortte op de vierde dag. Het was de macht van het Systeem. De Situatie van het experiment was een uitvloeisel van het Systeem, maar het Systeem is duurzamer en uitgebreider dan de Situatie: het Systeem bestaat uit netwerken van mensen, hun verwachtingen, normen, politieke richtlijnen en wetten. Het Systeem verwerft door de tijd heen een historische grondslag en ook een politieke en economische machtsstructuur, die het leven van een groot aantal mensen bestuurt en dirigeert. (Ibid.: 264)

Volgens Zimbardo is de belangrijkste les die uit het SPE getrokken kan worden, dat Situaties (omstandigheden, toestanden; geschreven met een hoofdletter, omdat het niet om betekenisloze situaties gaat, maar de bijzondere en specifieke gevallen) gecreëerd worden door *Systemen*. Systemen zorgen voor institutionele ondersteuning, autoriteit en hulpbronnen waardoor Situaties kunnen uitwerken als ze doen. Systemische macht impliceert goedkeuring om je op voorgeschreven wijze te gedragen, of gedrag dat in tegenspraak is met de voorschriften te verbieden en te bestraffen. (Ibid.: 326-327)

1.4 – De illusie van vrijheid: Schinkel

In het werk van zowel Foucault als Zimbardo wordt aangetoond dat sociale situaties een enorme invloed hebben op het individu. De mens mag dan wel bevrijd zijn van het noodlot, maar het rationele subject is niet vrij van extern bestuur. De zogenaamde vrije wil is zo vrij nog niet en ook dit werd bewezen gedurende het SPE: op donderdag, tijdens het appèl van 07.00 uur, breekt ineens de hel los. Gevangene 5704 weigert de buikspieroefeningen die hem worden opgedragen en wordt al terugvechtend in het Hol gestopt. Een van de bewakers zegt later over deze situatie:

‘Hij reageerde gewelddadig en ik vond dat ik me moest verdedigen, niet als mijzelf, maar als bewaker. Het was de bewaker in mij die hij haatte. Hij reageerde op het uniform; dat beeld projecteerde hij op mij, denk ik. Ik had geen andere keus dan mezelf als bewaker te verdedigen. [...] Op dat moment realiseerde ik me dat ik evengoed een gevangene was. Ik kon alleen maar reageren op hun gevoelens. Zij hadden meer keus in hoe zich te gedragen. [...] De onderdrukkende situatie vermorzelde ons beiden, maar wij bewakers hadden de illusie van vrijheid. [...] De gedachte dat het ‘alleen maar een experiment’ was

impliceerde dat we niet echt schade konden aanrichten. Dat was de illusie van vrijheid.’
(Ibid.: 234-236).

De illusie van vrijheid is iets waar iedereen mee leeft, niet alleen gedurende het SPE, maar in het dagelijks leven: het subject wordt namelijk constant gereguleerd door de wetten der Systemen, wordt onophoudelijk gedisciplineerd onder constant toezicht en controleert heden te dage zelfs zichzelf. Op dit laatste, de ‘zelfveillance’ (Schinkel 2008), wijst Willem Schinkel ons. Technologie is een bron van macht geworden, maar het is een productieve macht welteverstaan. De kaartcontroleur uit de metro is verdwenen en vervangen door een toegangspoortje. De controlerende arbeid is hierdoor omgekeerd: daar waar je eerst gecontroleerd werd door de kaartcontroleur, controleer je nu jezelf. Je bent genoodzaakt jezelf te controleren en je wordt onderdeel van de controlerende technologie. (Schinkel 2008: 171-172) Je kunt de metro immers niet in, zonder jezelf in te checken bij het toegangspoortje. Dat betekent automatisch ook dat je genoeg saldo op je chipkaart moet hebben staan. En misschien nog wel het allerbelangrijkst: je reispatronen worden observeerbaar gemaakt. (Ibid.: 176) Je bent hierdoor controleerbaar én je controleert jezelf.

Vragen die naar aanleiding hiervan naar boven kunnen komen, zijn: is het subject dan echt zo makkelijk te beïnvloeden? Stelt ons rationeel vermogen dan zo weinig voor? Mijn antwoord hierop is: ja. Het wereldberoemde *Experiment van Milgram* (S. Milgram, *Behavioral study of obedience*, 1963/*Obedience to Authority: An Experimental View*, 1974) is hier een akelig voorbeeld van.

1.5 – Schokkend experiment: Milgram

Milgram had een bijzondere interesse in gehoorzaamheid aan autoriteit, wat voort kwam uit Milgrams persoonlijke verontrusting over het “gemak” waarmee de nazi’s gedurende de Holocaust gehoorzaam zoveel mensen hadden uitgeroeid.

Zijn experiment begon met een advertentie waarin vrijwilligers werden gevraagd voor een experiment voor de wetenschappelijke psychologie: verbetering van het leervermogen en het geheugen van mensen door middel van straf. De opdracht van het onderzoek is simpel: een van de twee personen zal als ‘leraar’ functioneren en de ander als ‘leerling’; de ‘leraar’ geeft de ‘leerling’ een reeks woordparen om te onthouden. Tijdens de test noemt de ‘leraar’ steeds een trefwoord, waarop de ‘leerling’ moet reageren met het juiste andere woord van het woordpaar. De ‘leraar’ geeft bij een juist antwoord een verbale beloning, maar als het antwoord fout is, moet de ‘leraar’ een hendel indrukken op een elektroshock-apparaat dat de ‘leerling’ direct een schok

geeft om de fout te bestraffen. Het elektroshockapparaat telt 30 schakelaars, te beginnen bij een laag niveau van 15 volt en toenemend tot 450 volt. De schakelaars hebben ook een beschrijving van het niveau: 150 volt wordt 'sterke schok' genoemd, oplopend tot het onheilspellende 'XXX' voor het hoogste niveau. De crux van het experiment is, dat de 'leraar' de enige proefpersoon is: de zogenaamde willekeurige keuze tussen wie de leraar is en wie de leerling, is niet willekeurig. De 'leerling' hoort bij het onderzoeksteam en er wordt dus alleen de illusie geschapen dat er ter plekke een keuze wordt gemaakt. De 'leerling' is dan ook niet werkelijk aangesloten op het elektroshockapparaat. (Zimbardo 2010: 372-375)

De uitkomst van het experiment was schokkend: 65% van de vrijwilligers ging door tot aan het maximale schokniveau van 450 volt, ondanks de wanhopige smeekbeden van de 'leerling'. De rol van de proefleider als autoriteit hierin bleek cruciaal: zodra de proefpersoon wilde stoppen met de test, stelde de proefleider deze gerust door te zeggen dat de hij alle verantwoordelijkheid op zich zou nemen en vervolgens ging de ongeruste proefpersoon verder. (Ibid.: 377-378) Milgram bewees dat als mensen de opdracht krijgen een ander pijn te doen zonder daarvoor de verantwoordelijkheid te hoeven dragen, ze die opdracht meestal zullen uitvoeren. Rationeel gezien wil je een ander mens nooit zo kwellen, of eigenlijk, martelen. Maar blijkbaar is het zo, dat wanneer de verantwoordelijkheid over het handelen vervalst, de mens tot verschrikkelijke daden in staat is en de zogenaamde rationaliteit verdwijnt.

1.6 – Wij zijn nooit autonoom geweest

Het bestaan van het autonome subject is een mythe. Foucault heeft dat aangetoond door te laten zien hoe de mens vanaf de basisschool al wordt gedisciplineerd en aan een norm dient te voldoen. Zimbardo heeft de mythe van het autonome subject bewezen aan de hand van een experiment, dat aantoonde hoe belangrijk sociale situaties en omgevingsinvloeden zijn: een bepaalde omgeving kan de mens aanzetten tot handelingen dat het anders nooit zou doen -- het kan het denkpatroon simpelweg veranderen. Schinkel heeft laten zien dat we door de ontwikkelingen in de techniek nu zelfs onszelf controleren: een verinnerlijking van 'de hiërarchische blik'. En ten slotte heeft Milgram bewezen dat wanneer de mens geen verantwoordelijkheid hoeft te dragen, het tot gruwelijkheden in staat is. Alle zogenaamde vrijheden, al het zogenaamde autonome, al het zogenaamde rationele: het is een grote mythe. De mens is simpelweg een speelbal in een wereld van disciplineren, sociale situaties, systemen en controle. Bruno Latour schreef: "Nous n'avons jamais été modernes," (1991) ik zeg, "wij zijn nooit autonoom geweest."

2. VAN DENKEN NAAR LEVEN

De mythe van het autonome subject werd in de 20^e eeuw ontmaskerd. Na Descartes werd er dus nog relatief lang vanuit gegaan dat de mens vrij was van extern bestuur. In dit hoofdstuk ga ik op de ontwikkeling van het denken over de mens als autonoom subject tot in de 18^e eeuw; de genealogie van de mythe. Dit doe ik echter niet zomaar. Er zit namelijk een flinke kloof tussen de abstracte theorie van Descartes en de sociale psychologie van Milgram, Zimbardo en Schinkel. Ook Foucault schrijft eerder als een socioloog dan een antropoloog in *Discipline, Toezicht en Straf*. Dit hoofdstuk dient dus om een brug te slaan tussen abstracte theorie en sociale psychologie, en zo ondersteuning te bieden aan Foucault, Milgram, Zimbardo en Schinkel.

2.1 – John Locke

De Britse filosoof John Locke (1632-1704) was een bewonderaar van René Descartes, maar was ook kritisch tegenover Descartes' filosofie. Locke was er ook van overtuigd dat mensen actieve gebruikers zijn van de rede, maar hij was beroemd om zijn afwijzing van de aangeboren ideeën. Deze afwijzing is dan ook het beginpunt van Locke's filosofie. Volgens Locke komen mensen ter wereld als *tabula rasa*, een onbeschreven blad. Geen enkel idee is aangeboren, maar ervaringen vormen de gedachten, meningen en houdingen van mensen. (Seigel 2009: 88) Simpele indrukken en ideeën, gevormd door zintuiglijke ervaring, worden in de geest omgezet tot complexe concepten en begrippen. Deze combinaties kunnen leiden tot werkelijk begrip of tot een bron van vergissing. Indien het tot vergissing leidt, kan de rationaliteit van de mens het denkpatroon weer op de goede weg helpen. (Ibid.: 89)

Locke zag de mens als gevormd door de wereld om hem heen, maar de mens is in zijn ogen zeker niet onvrij. De mens is vrij van dierlijke behoeften en sociale determinatie. Wat leidt tot dat de mens in staat is om zelf zijn eigen gedachten en acties te bepalen. Dit actieve aspect van Locke's filosofie is in zijn tijd ondergesneeuwd door zijn nadruk op de afwijzing van aangeboren ideeën. Desondanks zorgde de combinatie van de twee, dat zijn tijdgenoten Locke's filosofie beschouwden als een bedreiging voor persoonlijke stabiliteit en een groot gevaar voor moraliteit en religieuze overtuiging. Hoe kon de mens namelijk verantwoordelijk worden gehouden voor zijn handelen, als de complete inhoud van de geest afhankelijk was van ervaring, en dus gevoelig voor veranderingen? En hoe kan de mens terecht onderworpen worden aan goddelijke beloning of straf, als het niet mogelijk is om een onveranderlijk, originele en essentiële kern van het zijn te identificeren? Een van de critici was Joseph Butler (1692-1752), bisschop van Durham en

woordvoerder van de Engelse kerk in de vroege achttiende eeuw. Bisschop Butler vatte samen waarvan hij dacht dat anderen vreesden wat er zou volgen uit Locke's filosofie:

'That personality is not a permanent, but a transient thing; that it lives and dies, begins and ends continually: that no one can any more remain one and the same person two moments together, than two successive moments can be one and the same moment.'
(geciteerd in: Seigel 2009: 89)

Dit is een conclusie die Locke zelf nooit heeft getrokken, maar het wijst er wel op dat er een zekere dreiging was voor de coherentie en volharding van het zelf. Wat Locke een moderne filosoof maakte, volgens Jerrold Seigel, is dat Locke ondanks deze dreiging, zijn zoektocht naar een bron van persoonlijke stabiliteit voort zette. (Ibid.: 89-90)

Locke erkende de kracht van passie, gewoonte, en interesse, maar hij zag de rede als in staat om zich hiertegen te verzetten. In ieder geval op z'n minst om maat te geven aan morele vrijheid en verantwoordelijkheid. De bron van de heerschappij van de rede is te vinden in het vermogen van de geest, in aanwezigheid van ervaring, om de uitvoering en voldoening van verlangens uit te stellen. Gedurende het uitstellen van een verlangen, welke dan ook, wordt deze door de rede onderzocht: de grond van het verlangen en de consequenties van het verlangen worden geïnspecteerd. De mogelijkheid om het handelen uit te stellen, is de bron van het menselijk vermogen om tot rationele beslissingen te komen, aldus Locke. (Ibid.: 92) Dit leidde tot de volgende stap in Locke's zoektocht naar de bron van persoonlijke stabiliteit en duurzaamheid.

Het beginpunt om te spreken over menselijke identiteit, is te specificeren wat voor soort volharding of continuïteit we in gedachten hebben. Wanneer we een identiteit toeschrijven aan simpele materiële vormen, zoals een steen, dan gebruiken we de term letterlijk: een gelijkheid dat voort duurt zolang als het object onveranderd blijft. Maar levende dingen, zoals planten of dieren, ondergaan vele veranderingen in grootte of samenstelling, terwijl het dezelfde boom of leeuw blijft. Dus de identiteit die we ze toeschrijven kan niet gebaseerd zijn op dezelfde notie die we toeschrijven aan een steen. Daarentegen verwijst het naar een bepaalde bezieling, een soort levenskracht die ze hun hele leven hebben, en wat hun afzonderlijke delen organiseert tot een geheel, die een begin heeft op een bepaalde tijd en plaats, en die voort duurt voor zolang het bestaat. De boom of de leeuw is hetzelfde zolang het deelneemt aan hetzelfde leven. Voor een deel geldt dit ook voor de mens: de identiteit van een individu verwijst naar de continue

aanwezigheid van eenzelfde levenskracht in hem of haar. Dit soort identiteit blijft bestaan, ook als de grootte of vorm van het menselijk lichaam verandert (gewichtstoename of -afname, groei in lengte, het verlies van een ledemaat, etc.). (Ibid.: 94) Aan deze vorm van identiteit hangt Locke de naam *man*, wat bestaat uit

‘nothing but a participation of the same continued life, by constantly fleeting particles of matter, in succession vitally united to the same organized body.’ (Locke 2004: 299)

Dit is een lichamelijke, organische, identiteit: hetgeen waarnaar we refereren wanneer we zeggen dat iemand hetzelfde is als gisteren of een jaar geleden.

Maar dit is niet de enige vorm van identiteit die we aan onszelf toeschrijven. Locke noemt de tweede vorm van identiteit *person*. Hier gaat het niet om het lichamelijke aspect, maar om de mens als

‘a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places; which it does only by that consciousness, which is inseparable from thinking, and as it seems to me essential to it: it being impossible for anyone to perceive, without perceiving that he does perceive.’ (Ibid.: 302)

De identiteit van een persoon heeft dus een actief naar zichzelf verwijzend component: het bewustzijn. En dit bewustzijn zorgt er voor dat een denkend wezen zichzelf beschouwt als zichzelf blijvend door de tijd heen: het bewustzijn zorgt ervoor dat de identiteit van een persoon hetzelfde blijft. De substantie van het zelf in verschillende situaties is in deze vorm van identiteit niet van belang:

‘it not being considered in this case, whether the same *self* be continued in the same, or divers substances.’ (Ibid.)

Vervolgens geeft Locke een definitie van persoonlijke identiteit:

‘For since consciousness always accompanies thinking, and ‘tis that that makes everyone to be what he calls *self*; and thereby distinguishes himself from all other thinking things; in this alone consists *personal identity*, *i.e.* the sameness of a rational being: and as far as this

consciousness can be extended backwards to any past action or thought, so far reaches the identity of that *person*; it is the same *self* now it was then [...].’ (Ibid.)

Persoonlijke identiteit berust bij Locke dus op bewustzijn en het geheugen. Locke’s vraag naar persoonlijke identiteit was een vraag naar morele verantwoordelijkheid en nu de definitie van persoonlijke identiteit is vastgesteld, geeft Locke de mens zelfbewustzijn en verantwoordelijkheid. Individuen kunnen hierdoor straf, dan wel beloning, ontvangen. (Seigel 2009: 96)

Door het bewustzijn de bron van persoonlijke identiteit te maken, zorgde Locke ervoor dat er wel wat puzzels en onzekerheden ontstonden in verband met handelingen die we ons niet kunnen herinneren, of handelingen uitgevoerd terwijl je dronken bent. Vragen betreffende verantwoordelijkheid in dat soort gevallen, werden door Locke opgelost met praktische antwoorden. Hij beargumenteerde dat wetten een scherpe lijn moeten trekken in zulke zaken, wanneer daadwerkelijk gebrek aan controle over iemands handelingen moeilijk te onderscheiden is van zwakte of veinzen: voor sommige handelingen dragen we meer verantwoordelijkheid dan we toe zouden willen geven. Menselijk begrip is in zulke gevallen beperkt, maar Gods begrip niet. Dus we kunnen er in zo’n geval vanuit gaan dat goddelijke gerechtigheid gebaseerd zal zijn op een diepere kennis van onze verantwoordelijkheid dan dat we zelf kunnen bereiken. (Ibid.: 96-97)

Het is hier van belang dat Locke persoonlijke identiteit niet los zag van het lichamelijke van de mens: het is ook een lichaam dat handelt. Het lichaam is het instrument waarmee de mens handelingen uitvoert waarvoor het verantwoordelijk is. (Ibid.: 99)

De bron van persoonlijke stabiliteit, hetgeen waardoor alle veranderende delen van een levend individueel toch een geheel vormen, is het bewustzijn. Locke stelt het *self* hier niet gelijk aan het geheugen, noch claimde hij dat reflectiviteit onafhankelijk is van lichamelijke of sociaal bestaan. Het Lockeaanse bewustzijn dat ieder persoon een *self to himself* maakt, verkrijgt zijn universaliteit niet door middel van zijn relatie tot een abstracte definitie van de mens, maar door verschillende connecties tot wat buiten zichzelf ligt, tot lichamelijke gevoelens en alledaagse manieren van doen. Het Lockeaanse *self* is hierdoor zowel individueel als sociaal. (Ibid.: 109)

Met Locke stappen we uit de ongrijpbare, abstracte theorie van Descartes. Ideeën over de mens en over wat de mens is, krijgen een betekenis voor het dagelijks leven. Bij Locke is de mens nog steeds vrij van de wetten van kosmos, zoals het bij Descartes was bevrijd. Maar Locke geeft ons handvatten voor het dagelijks leven. Met zijn ontwikkeling van de persoonlijke identiteit, is het autonome subject uit het denken gehaald en in de wereld geplaatst.

2.2 – Jean-Jacques Rousseau

De in Genève geboren filosoof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) was geen aanhanger van Locke's filosofie. Wel zag Rousseau het belang in van de kracht van omstandigheden, waardoor mensen beïnvloed worden, en ook het menselijk geheugen is voor Rousseau essentieel. Echter is het geheugen voor Rousseau geen onderdeel van de zintuiglijke ervaring, maar een van de krachten die kinderen ontwikkelen als ze opgroeien: het geheugen vergroot de fysieke en intellectuele capaciteit voor onafhankelijkheid. Kinderen huilen minder als ze meer kracht ontwikkelen om dingen zelf te doen en zo steeds minder afhankelijk worden. (Seigel 2009: 215-216) Pas aan het einde van deze ontwikkeling, kan het kind gezien worden als een moreel wezen:

‘With their strenght (*force*) there develops the knowledge that allows them to direct it. It is at this point that the life of the individual really begins; it is then that he acquires self-awareness (*conscience de lui-même*). Memory extends the feeling of identity over all the moments of the individual's existence; he becomes one, the same, and consequently already capable of happiness or unhappiness.’ (geciteerd in: Seigel 2009: 216)

Onafhankelijkheid is een belangrijk thema in Rousseau's filosofie, gekoppeld aan zijn idee over hoe de eerste mensen leefden: uiteengedreven van elkaar, geïsoleerd en onafhankelijk. De eerste mensen, Rousseau noemde ze ook wel ‘nobeles wilden’, bevredigden hun honger en dorst, hadden een verhouding met wie er toevallig voorbij kwam en waren enkel bezig met het nu waarin ze leefden. Ze dachten niet aan het verleden of wat er eventueel in de toekomst zou kunnen gebeuren; er was geen motief om het verleden en heden aan elkaar te koppelen. Desondanks was er wel sprake van deze nobele wilden een ‘zelf’ hadden, een speciale vorm zelfs met integriteit en krachtigheid, omdat ze op zichzelf moesten vertrouwen: ze hadden enkel hun eigen krachten om hun behoeften te bevredigen. (Ibid.: 217)

Zodra de mens in stabiele gemeenschappen ging leven, ontstond er een idee van bijzonderheid en volharding van hun eigen persoonlijke identiteit. Maar tegelijkertijd werd de mens afhankelijk van andere mensen, wat Rousseau zag als de kern van het kwaad van de samenleving. Door de zelfde mensen iedere dag om je heen te zien, ga je vergelijkingen maken en ontstaat de wens om gekend en gezien te worden als een individu. Nieuwe wensen en angsten zorgen er vervolgens voor dat men nieuwe intellectuele krachten gaat ontwikkelen, maar de groei van begrip en kennis zorgen er weer voor dat het domein van wensen en angsten ook groeit. En op dit moment slaat *amour de soi*, liefde voor jezelf, om in *amour-propre*, eigenliefde. (Ibid.: 218) Het eerste is een liefde

die de mens van nature bezit, komt van binnenuit, is onafhankelijk van anderen en is een soort innerlijke voldoening. Maar in een samenleving gaat men de eigen situatie vergelijken met die van een ander en daardoor ontstaat er een onnatuurlijke vorm van zelf-liefde. *Amour-propre* is een liefde voor het zelf dat afhankelijk is van de vergelijking met anderen: de eigenwaarde wordt gebaseerd op een besef van superioriteit over een ander. Charles Taylor beschrijft het als volgt: de oorspronkelijke impuls van de natuur is juist, maar het effect van een samenleving is dat we het contact met de natuur verliezen. De mens ondergaat dit verlies, omdat het niet langer vertrouwt op zichzelf en op de innerlijke impuls, maar op anderen en op wat anderen van ons denken, van ons verwachten, in ons bewonderen of verachten en waarvoor zij ons straffen of belonen. (Taylor 2009: 476)

Het onderscheid tussen *amour de soi* en *amour-propre* is de essentiële basis voor Rousseau's claim dat de mens van nature goed is:

‘Alles is goed zoals het uit de handen van de Schepper komt, alles raakt verdorven in handen van de mens.’ (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 61)

Met deze woorden opent Rousseau zijn werk *Emile* (1762): zoals gezegd is de mens volgens Rousseau van nature goed, maar beschaving en cultuur vormen een bedreiging. De natuurstaat bleef Rousseaus ideaal. Deze opvatting heeft natuurlijk invloed op hoe het onderwijs in Rousseaus ogen zou moeten zijn en dit is wat hij beschrijft in *Emile*. *Emile* is een fictief en theoretisch karakter en de opvoeding van *Emile* moet worden beschouwd als een onbereikbaar ideaal. (Baggerman&Dekker 2005: 61)

Een voorganger van Rousseau, de hier besproken Britse filosoof John Locke, zou het -als één van de weinigen- op zekere hoogte eens zijn geweest met Rousseau. Locke had in zijn tijd al afstand genomen van vroegere pedagogen die van mening waren dat kinderen van nature slecht en zondig zijn. Hij stelde dat de mens als *tabula rasa* ter wereld komt, een onbeschreven blad. Pas in de praktijk ontwikkelt de mens zich, door confrontaties met de omgeving. Rousseau zag het kind niet als onbeschreven blad, maar was ook van mening dat de ontwikkeling van een kind groeit in de praktijk. In zijn ogen is een kind een gevuld reservoir met aangeboren capaciteiten en potenties die nog tot uiting moeten komen. De van zichzelf goede natuur van het kind moest volgens Rousseau zo min mogelijk door cultuur verstikt worden en een kind moet door ondervinding leren. Niet alleen lichamelijk, maar ook geestelijk. In beide gevallen is het een kwestie van vallen en opstaan. Liefde voor het zelf is de drijfveer achter al het handelen en deze

dient zich in alle vrijheid te kunnen ontwikkelen. Er kunnen hierdoor ook negatieve ‘passies’ ontstaan (opgewekt door het culturele) en deze moesten volgens Rousseau wél worden bijgestuurd. Cultuur was duidelijk de grootste vijand van Rousseau en dan vooral in de vorm van boeken. Er was in zijn ogen maar één uitzondering, en dat was Daniel Defoe’s *Robinson Crusoe* (1719). De beschrijving van de schipbreukeling moest een inspiratiebron zijn voor Emile, en Rousseau knoopte zelfs de individuele geschiedenissen van Robinson en Emile vast aan die van de mensheid als geheel, want

‘het onbewoonde eiland van de mensheid is de wereld.’ (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 64)

Ondanks dat *Emile* moest worden beschouwd als een onbereikbaar ideaal, zijn er documentaties van verschillende ouders die hun kind met Rousseau’s principes wilde opvoeden. Maar er waren ook tegenstanders van deze principes. Rousseau was op de hoogte van deze experimenten, maar hij was weinig bemoedigend. Hij schreef naar één van de ouders, die hem trots vertelde dat hij zijn kind volgens de principes van *Emile* opvoedde:

‘des te erger meneer, voor u en uw kind, des te erger.’ (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 65)

Rousseaus bedoeling was niet een verhandeling over opvoeding te schrijven, maar een filosofisch werk gebaseerd op het principe dat de mens van nature goed is. (Ibid.: 61-65)

2.3 – Kind van de toekomst: Otto van Eck

Emile werd op het juiste moment gepubliceerd: de traditionele opvoedingsmethoden werden op dat moment alom ter discussie gesteld, ook in Nederland. In de jaren 60 van de 18^e eeuw verschenen in Nederland meer pedagogische verhandelingen dan in de gehele daaraan voorafgaande 100 jaar.

2.3.1 – Verlicht opvoeden

Een van de eerste schrijvers die positief tegenover Rousseau stond was Willem Emmery de Perponcher. Hij schreef een praktisch gericht werk voor de opvoeding van drie- tot vijfjarigen: *Onderwijs voor kinderen* (1782). De Perponcher schreef dat onderwijs speels en aanschouwelijk moet zijn. Hij schreef eenvoudige lessen, waarin Rousseau af en toe doorklinkt; bijvoorbeeld

wanneer De Perponcher schrijft dat het kwaad zichzelf straft. Echter noemt hij Rousseau niet in dat werk. Wel hebben enkele Duitse pedagogen hun intrede gedaan. In de Duitse pedagogie was een nieuwe stroming ontstaan, waarvan de vertegenwoordigers zichzelf ‘filantropijnen’ noemden. Zij wilden Rousseaus ideeën naar de praktijk vertalen en schreven adviesboeken die opvoeders ook echt konden helpen. Ze stichtten zelfs scholen waarin met Rousseaus ideeën werden geëxperimenteerd. Basedow, Salzmann en Campe waren grote namen uit deze stroming en kregen ook bekendheid in Nederland. Hun voornaamste pleidooi was om de jeugd op een verlichte wijze op te voeden en te scholen, en hun combinatie van nuchter rationalisme en verdraagzaam christendom sloot aan bij de ideeën die leefden binnen de verlichte elite van de Republiek. (Baggerman&Dekker 2005: 66-70)

Over de school die Salzmann oprichtte is het meest bekend, omdat hij de oprichting aankondigde in een brochure uit 1785. Hij richtte de school op in Schnepfenthal, omdat het

‘niet zó dicht bij een stad ligt, dat daarvan een slechte invloed uitgaat, maar wel voldoende nabij om omgang te hebben met rechtschape, verlichte en gecultiveerde mensen.’
(geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 73)

Salzmann garandeerde de ouders van aspirant-leerlingen dat hij zijn school zou vrijwaren van het ernstige kwaad genaamd ‘zelfbevrediging’. Dit was een thema dat door eerdere pedagogen was genegeerd, maar nu vormden de nieuwe pedagogen samen met de medici een front. Jongeren mochten zich niet in het “verderf storten” door toe te geven aan de verleiding van masturbatie. Er ontstond een vloedgolf van boeken over masturbatie, die terug te voeren waren op *Emile*: Rousseau had opgeroepen tot waakzaamheid. Er ontstond een collectieve angst voor masturbatie en bij de bestrijders van masturbatie, liep Campe voorop. Waar het om draaide was dat driften beheerst moesten worden. Masturbatie werd gezien als redeloos, onbeheerst en nutteloos gedrag. Erger dan zelfmoord was het zelfs. De filosoof Kant betoogde bovendien dat masturbatie het tegendeel van Verlichting was. Deze aanval tegen masturbatie paste binnen de grote nadruk op de vorming van ‘passies’ en emoties door moderne pedagogen. Rousseau had hier al over geschreven, en de filantropijnen sloten zich hierbij aan: driften moesten niet onderdrukt worden, maar wel beheerst. (Ibid.: 73-77)

Een ander belangrijk punt in die tijd was de straf. Bij de vroegere pedagogen was het vanzelfsprekend dat er lijfstraffen werden toegepast bij de dressuur van kinderen. Volgens

Rousseau was iedere vorm van straf uit den boze. Aangezien het kwaad zichzelf straft door de zelfcorrigerende werking van de natuur, was straffen dus overbodig. Dit werkte in *Emile* prima. De ouders die hun kinderen opvoedden aan de hand van *Emile*, kwamen echter tot een andere conclusie, en de filantropijnen zochten daarom een middenweg: het zichzelf straffende kwaad mocht indien nodig wel een handje geholpen worden.

Basedow was de eerste die op zijn school straffen en belonen systematisch aanpakte, en vond hiermee het schoolrapport uit. Basedow was nog wel ouderwets in dat lijfstraffen op zijn school nog wel werden toegepast. Straffen en belonen gebeurde door het toekennen van briefjes of deze juist afnemen, of door het toestaan of juist onthouden van pleziertjes. Het modernste idee was dat je kon straffen en belonen door middel van affectie, waarin het straffen bewerkstelligd werd door de kinderen te negeren of te isoleren van de rest van het gezin. (Ibid.: 85-90)

Rousseau volgde liever het ritme van de natuur dan dat van een mechaniek, maar de Verlichting was een nieuwe tijd en het veranderde de tijd.

2.3.2 – Verlichting en tijdsbesef

Tussen 1750 en 1850 veranderde het tijdsbesef. Er was een open toekomst ontdekt waarin het statische, op de Bijbel gebaseerde, wereldbeeld verdween en plaats moest maken voor een dynamisch, natuurwetenschappelijk gefundeerd wereldbeeld met een ontwikkelingsperspectief. Die verandering kan ook wel omschreven worden als overgang van een cyclische naar een lineaire tijdsopvatting. Tijd werd niet langer gerelateerd aan het opkomen en ondergaan van de zon of de wisseling der seizoenen, maar door de technologische vooruitgang ontstond een wiskundig tijdsbesef. Er ontstond een bewustzijn van een toekomst die geen herhaling is van wat al is gebeurd, maar een toekomst dat iets nieuws brengt. Dit was uiteraard geen abrupte omslag. Deze verandering in het tijdsbesef, zorgde ook voor vragen in de theologie. Eeuwenlang hadden theologen geloofd dat God tegelijk met de schepping de tijd had gecreëerd. Maar in de verlichte theologie werd God door sommigen gereduceerd tot ‘de Grote Klokkenmaker’, de kracht die het kosmische uurwerk in beweging heeft gezet. God greep niet meer in het leven van mensen in, maar was enkel aanwezig. (Ibid.: 334-337) Hier kom ik later op terug.

De uitvinding van de klok markeert een fundamentele overgang. In de 18^e eeuw werd punctualiteit een deugd. Maar er ontstond ook een verband tussen machtsuitoefening en tijdscontrole. In werkplaatsen en fabrieken werden klokken opgehangen om de arbeiders aan een nieuwe en striktere arbeidsdiscipline te onderwerpen. Door de tijd te reguleren kon er macht uitgeoefend worden. Dit zag je niet alleen op het werk, maar ook in de huishoudens: kinderen

konden worden gestraft door ze een uur eerder naar bed te sturen. (Ibid.: 341-345)

2.3.3 – God

Zoals ik hierboven al zei, werd er in de Verlichting met een nieuwe blik naar God gekeken. Niet alleen werd Gods aanwezigheid in de natuur ernstig gerelativeerd, maar er ontstond ook twijfel over het hiernamaals. Eeuwenlang ging men er als vanzelfsprekend vanuit dat het leven op aarde zou worden gevolgd door de eeuwigheid, een hiernamaals zonder tijd. Het was een nieuw fenomeen dat hier over getwijfeld en gediscussieerd kon worden.

Een filosoof die de boel op scherp zette met zijn begrip van God, was Baruch Spinoza (1632-1677). In 1670 publiceerde hij zijn werk *Tractatus Theologico-Politicus*, waarin hij voor het eerst God gelijk stelt aan de natuur: God is natuur. En als we over God willen leren of God willen begrijpen, moeten we de natuur leren te begrijpen. Spinoza keerde zich bovendien tegen de autoriteit van de Bijbel en ondernam een kritische analyse van de Bijbel. Zijn conclusie was erg onorthodox: de Bijbel moet op eenzelfde manier bestudeerd worden als de natuur. Dat wil zeggen:

‘The [correct] method of interpreting nature consists above all in constructing a natural history, from which we derive the definitions of natural things, as from certain data. Likewise, to interpret Scripture, we need to assemble a genuine history of it and to deduce the thinking of the Bible’s authors by valid inferences from this history, as from certain data and principles.’ (Spinoza 2007: 98)

Ten gevolge,

‘knowledge [...] of almost everything in Scripture, must be sought from the Bible itself, just as knowledge of nature has to be sought from nature itself.’ (Ibid.: 99)

Niet alleen dit was onorthodox aan Spinoza, maar ook zijn opvattingen dat de duivel niet bestaat, dat er niet zoiets is als een laatste oordeel door God of dat er niet zoiets bestaat als een hiernamaals werd als schokkend ervaren. Ook geloof in wonderen werd door Spinoza onderuit gehaald. De *Tractatus Theologico-Politicus* werd verboden en Spinoza werd beschuldigd van atheïsme.

Maar echt helemaal alleen stond Spinoza niet. In de loop van de achttiende eeuw werden zijn ideeën in sommige kringen steeds populairder. Het lemma ‘natuur’ in het *Algemeen woordenboek*

(1778) van Chomel opent met de zin:

‘Het woord natuur is geenszins ongodisch.’ (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 483)

Ruim 100 jaar na Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* won het inzicht veld dat, zoals de zon niet om de aarde draait, de schepping niet om de mens draait. De wereld en de natuur waren er niet langer omwille van de mens. Er werd gevreesd dat de immense groei van wetenschappelijke kennis zou leiden tot een afnemend geloof in God. En de gedachte dat de dode en de levende natuur een zelfsturend geheel vormen, had inderdaad tot vervreemding geleid. De gevoelde discrepantie tussen natuur en cultuur nam toe. Er was een mechanisch wereldbeeld ontstaan, waarin geen onderscheid meer gemaakt kon worden tussen lichaam en geest, en waarin een bovennatuurlijk fundering voor moraal en ethiek problematisch werd.

In het aansluitende lemma ‘natuurkunde’ zien we duidelijk de fysico-theologische geest van de 18^e eeuw, waarin wordt uitgelegd dat toenemende kennis over de natuur leidt tot een beter begrip van God:

‘zo leidt ons de natuurkunde ook op tot den oppernatuur of het Opperwezen God; ze leert ons dezelve, in tegenstelling der atheïsten, beter kennen; ze spoort ons aan dien groten Maker en Regeerder van alle geschapene wezens, die wij bij en rondom ons, zowel in het onbegrijpelijk klein als in het verbazend groot, gewaar worden, gedurig te denken, dezelve boven alles te loven, te eren, te danken, en te verheerlijken!’ (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 484)

In deze opvatting is de natuur een ontworpen mechanisme waarin alle onderdelen op elkaar waren afgestemd door God. Voor elk dier, elke plant of elk natuurverschijnsel werd in dit systeem een praktische of morele bestaansreden gevonden. De natuur was er niet langer omwille van de mens, maar elk organisme was een onderdeel van het grote geheel. De mens stond niet langer los van de schepping en door middel van de rede kon de mens de natuur beheersen. Omdat God te herkennen was in de schepping, was het een “godvruchtig” werk de natuur beter te leren kennen.

Deze manier van het opvatten van de natuur werd in 1720 uiteen gezet door Bernard Nieuwentijt in *Het regt gebruik der wereltbeschouwingen*. Rousseau noemde Nieuwentijt de ideale gids voor jonge mensen. En ook De Perponcher maakte gebruik van deze ideeën in zijn *Ondervijis voor kinderen*. (Baggerman&Dekker 2005: 483-488)

2.3.4 – Kinderen van de toekomst

‘Het wordt tijd dat wij deze waereld tot een hemel zoeken te maken.’

Met deze woorden (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 445) vatte Lambert van Eck de voornaamste doelstelling van de Nationale Vergadering (1797) samen, en tegelijkertijd verwoordde hij hiermee de kern van het utopisch-revolutionaire denken. De tijd was aangebroken om het geluk op aarde te verwezenlijken en niet langer de hoop op geluk in het hiernamaals na te streven. Door het combineren van de Verlichting en het Christendom, lag de hemel op aarde binnen handbereik. Het verwezenlijken van de hemel op aarde was een leerproces en Lambert zag in dat dit niet zonder fouten zou verlopen. Aan het Nederlandse volk bijvoorbeeld, was volgens Lambert nog heel wat op te voeden en hij zag opvoeding als de sleutel tot vooruitgang. In die tijd werd in pamfletten uitvoerig gesproken over de ‘opvoeding van het menschedom’. Opvoeding en revolutie gingen hand in hand. De Bataafse revolutionairen maakten om die reden het onderwijs voor het eerst tot een verantwoordelijkheid van de overheid. Omgekeerd beschouwden veel onderwijzers zich als zendelingen van de Bataafse Revolutie. De Duitse pedagogen Campe, Salzmann en Basedow, die opvoeding en onderwijs tot grondslag hadden gemaakt van het ‘bijzonder- en maatschappelijk geluk’, werden met lof overladen. (Ibid.: 445-447)

Maar ook vóór de Bataafse Revolutie waren er al concrete plannen gemaakt voor een hervorming van het onderwijs. Otto van Ecks docent Vatebender wilde een einde maken aan het standgebonden onderwijs. Volgens hem hadden arm en rijk in dit opzicht gelijke rechten. Het onderwijs moest dan ook niet langer worden georganiseerd en gefinancierd door de kerk en plaatselijke overheden, maar een verantwoordelijkheid worden van de nationale overheid. Een ‘nationale opvoeding’ zou betere garanties geven voor een goed onderwijs voor iedereen. Dit betekende dat ook getalenteerde kinderen uit lagere standen voortaan de mogelijkheid zouden krijgen om te stijgen op de sociale ladder. Een landelijk apparaat van onderwijsinspectie zou de kwaliteit van het onderwijs moeten waarborgen. Met deze ideeën was Vatebender niet alleen voor Nederlandse begrippen zijn tijd ver vooruit. Alhoewel zijn plannen wel overeenkomst vertoonden met de hervormingen die op dat moment in Frankrijk werden doorgevoerd. (Ibid.: 448) Vatebender was, vergeleken met Rousseau, een pragmatische denker. Vatebender hield in zijn plannen ook rekening met een tijdpad voor de realisering ervan. Hij schatte de tijd die nodig zou zijn voor de doorvoering van zijn plannen op 30 jaar; niet de huidige, maar de toekomstige

generaties zouden hiervan profiteren. Vatebender werd lid van de onderwijscommissie in 1796, maar deze beperkte zich -tot zijn vrees- tot 'bedoord nadenken': men wilde vooral niet streven naar 'ijdele dromen van een onbereikbare en hersenschimmige volmaaktheid'. (Ibid.: 449)

In 1800 stelde J.H. van der Palm, minister van het Onderwijs, een uitvoerige memorie op, die als blauwdruk zou functioneren voor het onderwijs in de 19^e eeuw. Deze voorstellen gingen minder ver dan de hervormingen die Vatebender voor ogen had, want ook Van der Palm nam krachtig stelling tegen 'de idealen eener hersenschimmige volkomenheid' die alleen maar averechts zouden werken. Een van de speerpunten van het nieuwe beleid was de controle over de in het onderwijs gebruikte leerboeken: de minister 'zal een wakend oog houden op de schriften die in het licht verschijnen of door de openbare nieuwspapieren worden aangekondigd, en van dezulken die schadelijk zijn voor een goede zeden aan het Uitvoerend Bewind kennis geven'. (Ibid.: 449-450)

In 1794 verscheen de *Catechismus der egaliteit en der rechten van den mensch* (veiligheidshalve zonder naam van drukker of uitgeverij). Er waren maar 44 pagina's nodig voor een grondige politieke indoctrinatie. Maar het bevat ook zes vragen over godsdienst, waarvan de antwoorden een sterk seculier karakter dragen:

'Bij de vraag wat er onder godsdienst verstaan moet worden, luidt het antwoord 'het verheven denkbeeld, welk de mensch van zijn bestaan heeft' en de 'erkendnis, die hij aan het Opperwezen verschuldigd is'. De voornaamste godsdienstige plicht is 'een eerlijk man' te zijn. De openbare eredienst bestaat uit: 'De arbeid, want ledigheid is van alle de ondeugden, die welke het Opperwezen het meest mishaat'. De vraag naar het bewijs voor het bestaan van God krijgt als antwoord: de twijfelaar moet 'de ogen wenden naar de hemel, naar de aarde, naar de zee, naar alles, wat hem omringt'. Het geheel wordt besloten met de constatering dat alle godsdiensten gelijk zijn, mits ze in overeenstemming zijn met de wetten van de staat.' (Ibid.:453-454)

Deze stijlform van de dialoog was populair bij de verlichte filosofen. In het bijzonder wanneer zij met hun denkbeelden een breder publiek probeerden te bereiken of wanneer zij kozen voor kinderen als doelgroep. De Perponchers *Onderwijs voor kinderen* was eveneens als dialoog geschreven. (Ibid.: 454)

Na de Franse en de Bataafse revolutie werden er tal van feesten georganiseerd met rituelen die verwezen naar vernieuwing en wedergeboorte. Ook kinderen moesten hierbij opdraven en de

revolutionaire ideologie werd hun met de paplepel ingegoten. Desondanks, werden kinderen in de Verklaring van de rechten van de mens genegeerd. Kinderen behoorden net als slaven, vrouwen, joden, niet-blanken, dienstpersoneel, armen, doofstommen en gehandicapten tot degenen voor wie gelijkheid in de rechten van de mens en de burger niet vanzelfsprekend was. Echter gaf de ruime formulering van deze rechten een nieuwe impuls aan de discussie over achtergestelde groepen in de samenleving. Volgens Immanuel Kant was de Verlichting het oprijzen van de mens uit onmondigheid: verlichting was emancipatie. Maar de schrijvers die zich bezig hielden met de vraag voor wie -anders dan uiteraard de mannelijke burgers- de mensenrechten golden, hielden zich eerder met slaven en vrouwen bezig dan met kinderen. De rechtsgeleerde F.A. van der Marck, die werd bewonderd door Lambert van Eck, bepleitte in een verhandeling (1798) voor vrouwenkiesrecht, gelijkheid van man en vrouw binnen het huwelijk en het recht van vrouwen op academische promotie. Hierin stelt hij ook dat volgens het natuurrecht het huwelijk een maatschappij van gelijken is en hij spreekt uitdrukkelijk over 'ouderlijke' macht en niet 'vaderlijke' macht. Jacobus Kantelaar, een vriend van Lambert van Eck, schreef in 1793 een *Redevoering over den invloed der waare Verlichting op het lot der vrouwen*, waarin hij expliciet verband legt tussen Verlichting en de positie van de vrouw. Kantelaar volgde Rousseau in de opvatting dat 'de zucht tot weelde de wortel van alle kwaad' was. De mens was losgekomen van de natuur door te ver doorgeschoten beschaving en Kantelaar concludeerde dat 'verfijning van de zeden de eerste oorzaak der ongelijkheid onder de menschen geworden zij,' en daaronder viel bij hem ook de ongelijkheid tussen de seksen. Weelde, ofwel overdaad, leidde volgens Kantelaar tot onderdrukking van zowel vrouwen als slaven. De beschaafde maatschappij verschilde volgens hem dus niet veel van de barbaarse: beide moesten zich ontwikkelen tot een meer verlichte samenleving. Het waren ideeën die aansloten bij de opinies van Lambert van Eck. (Ibid.: 458-462)

In de laatste decennia van de 18^e eeuw werden kinderen meer dan tevoren serieus genomen, maar een theoretische discussie over de rechten van kinderen, vergelijkbaar met het debat zoals dat over de rechten van vrouwen en slaven werd gevoerd, bleef echter uit. Het pleidooi om kinderen meer dan vroeger als gelijkwaardig aan volwassenen te behandelen, was louter van pedagogische aard. Ook in juridisch opzicht veranderde er weinig in de positie van kinderen. Wel veranderde er iets in het opzicht van jongeren: de scheidslijn tussen minder- en meerderjarig werd herzien en de verregaande rechten die ouders hadden over hun kinderen, werd ingeperkt. Maar de boodschap dat de toekomst van het vaderland in handen van de jeugd ligt, was in de tweede helft van de 19^e eeuw een cliché geworden. (Ibid.: 462)

2.3.5 – Otto van Eck

Een kinderdagboek uit de jaren 1791-1797 vertelt het verhaal van een achttiende-eeuws kind, Otto van Eck. Otto, zoon van Lambert van Eck, begon op tienjarige leeftijd met het schrijven van een dagboek. Hij begon zijn dagboek niet spontaan, maar het werd door zijn ouders opgelegd en gecontroleerd. Het dagboek was bedoeld als hulpmiddel om bij dit kind de juiste gevoelens aan te kweken en door ouderlijke controle op de inhoud hiervan, op tijd te kunnen ingrijpen wanneer Otto's passies de verkeerde kant op dreigden te gaan. Ook Otto's lectuur werd aan strenge banden gelegd. En zo zien we het spanningsveld tussen controle en vrijheid, waar ook de verlichte filosofen mee worstelden, terug in de praktijk van Otto's opvoeding: door zijn ouders samengevat in de paradoxale opdracht hen vrijwillig te gehoorzamen. (Ibid.: 9-15)

Uit Otto's dagboek blijkt dat zijn ouders zelfbeheersing als basis voor de opvoeding zagen. Uit een aantekening uit 1791 blijkt dat Otto dit zelf ook goed begreep:

‘zeer mijn best gedaan om verstandig de uitwerkselen van drift en onberadenheid voor te komen.’ (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 78)

Hij probeerde die dag

‘gezeglijk, rechtvaardig, zacht, liefdadig, zedig, vreedzaam, erkentelijk en vriendelijk te zijn.’ (Ibid.)

Otto's opvoeding was dan ook geïnspireerd door het filantropijnse gedachtegoed. Hij verwijst ook naar het werk van Basedow, maar Otto is verreweg het vleesgeworden ideaal van Rousseau:

‘Het jongetje dat door zijn moeder regelmatig op zijn vingers wordt getikt omdat hij met modderschoenen naar binnen loopt, niet mag schaatsen, huisarrest krijgt nadat hij over een hoog hek is geklommen en dat uit vrees voor verkoudheid binnen moet blijven nadat hij zich met zijn geit in het zweet heeft gelopen, vertoont in wezen weinig overeenkomst met de kleine Emile.’¹ (Ibid.: 80)

¹ Over Emile schrijft Rousseau: ‘Het eigennuttige kind bederft alles wat het aanraakt; maakt u er niet boos om, houdt buiten zijn bereik, wat hij bederven kan. Hij vernielt de meubels waarvan hij zich bedient, haast u volstrekt niet om hem andere te geven; laat hem het nadeel van het gemis gevoelen; hij slaat de ruiten in zijn kamer stuk; laat de wind hem dag en nacht aanblazen zonder u bevreemd te maken of hij koude zal vatten, want het is beter dat hij verkouden dan dat hij gek wordt.’ (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 80-81)

De bezigheden van Otto komen meer overeen met die van de leerlingen op bijvoorbeeld Salzmans Philanthropinum, waar het leven volgens een strak dagregime was georganiseerd en waar beschaving en natuur zorgvuldig in het onderwijsprogramma waren opgenomen en gedoseerd werden toegediend. De leerlingen van dit Philanthropinum kregen, net als Otto, de mogelijkheid om dieren te verzorgen. Ook werd bij hen het lezen van boeken, mits verantwoord, aangemoedigd en als vast onderdeel in het dagschema opgenomen. De ontwikkeling en harding van het lichaam werden gestimuleerd door gymnastiek, dansles en lange wandelingen. Realiteitszin, ambachtelijkheid en geduld werden aangeleerd door middel van handvaardigheid: bijvoorbeeld het knopen van visnetten, speelgoed maken van papier en het maken van kasten. Otto knoopt, knipt, verft en timmert er in zijn dagboek vrolijk op los. En evenals op de filantropijnse scholen, dienden deze bezigheden een utilitair doel: Otto plakt dozen voor zijn moeder, herstelt boekbanden voor zijn vader, knoopt netten om mee te vissen en timmert hokken voor zijn vele dieren. Er is echter wel te lezen in het dagboek dat de doelgerichtheid iets is wat Otto tegenstaat. (Ibid.: 81-82)

Otto ondernam ook wandelingen met zijn vader, wat werd aanbevolen door De Perponcher in zijn *Onderwijs voor kinderen*. In navolging van Rousseau en de filantropijnen drukte De Perponcher ouders en leermeesters op het hart zo vaak mogelijk

‘met hunne kinderen en leerlingen, buiten, in’t veld, te gaan wandelen; derzelver aandacht, op de aldaar voorkomende dingen te vestigen, en uit die dingen aanleiding te neemen tot onderricht. Dit zal het beste onderwijs van allen zijn; want dit is het Boek der Natuur.’
(geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 83)

Ook in Otto's kinderliteratuur wemelt het van de strenge doch rechtvaardige vaders die hun kinderen tijdens lange wandelingen plechtig onderhouden over vraagstukken betreffende godsdienst, mens en maatschappij. Dit naar aanleiding van de verschijnselen in het dieren- en plantenrijk. Een van de thema's die Otto met zijn vader besprak tijdens een wandeling, was die van straf. Otto wordt af en toe beloond voor zijn inspanningen met geld en als hij zich misdroeg, hing daar een prijskaartje aan vast dat met Otto's zakgeld werd verrekend. Hiernaast werd Otto ook wel eens gestraft door het ontnemen van pleziertjes en door hem vroeg naar bed te sturen. Als Otto het in juni 1971 erg bont maakt volgens zijn vader, dreigt deze zelfs hem naar een kostschool te sturen. Dreigen met sociale isolatie was niet vreemd in die tijd, maar dreigen met

kostschool werd niet voorgeschreven. Wel moesten kinderen ervan doordrongen zijn hoeveel dankbaarheid zij aan hun ouders verschuldigd waren. In verschillende passages uit Otto's dagboek blijkt dat hij zich vertwijfeld afvraagt hoe hij ooit de liefde en zorg van zijn ouders voor zijn welzijn zal kunnen vergoeden. (Ibid.: 83-93)

Zoals ik eerder al zei, begon Otto zijn dagboek niet spontaan. Het werd door zijn ouders opgelegd en het dagboek vormde een ideale observatiemethode. Het kernpunt van Rousseaus pedagogie,

‘de noodzaak om de eigen aard van het kind te doorgronden en op basis van dit inzicht een opvoeding op maat te kunnen verzorgen,’ (Ibid.: 101)

werd door de filantropijnen en hun Nederlandse navolgers gehandhaafd. Rousseau had gepleit voor een observerende methode waarin alleen interventie plaatsvindt door het uitbannen van negatieve invloeden. Latere pedagogen adopteerden het belang van observatie, maar niet Rousseaus weinig uitgewerkte en moeilijk uitvoerbare methode van de *éducation négative*. Volgens de latere pedagogen dienden ouders niet alleen de gemoedsbewegingen van hun kinderen nauwkeurig in de gaten te houden, maar deze ook actief bij te sturen wanneer zijn bespeurden dat hun kinderen door driften overmeesterd dreigden te worden. Een echte band tussen ouder en kind was hiervoor een voorwaarde. (Ibid.: 101) Of, door het kind een dagboek bij te laten houden en deze te controleren, zoals de ouders van Otto het bewerkstelligden. Dit werd ook aanbevolen door Salzmann:

‘Tenslotte leer ik mijn pupillen dat het goed is, wanneer ieder een dagboek bijhoudt, waarin hij de woorden en zaken, die hij elke dag geleerd, en de gedenkwaardigheden en ervaringen, die hij verworven heeft, opschrijft. Deze taak is niet alleen een nieuwe oefening, maar ouders en leraren worden bovendien door deze dagboeken in staat gesteld te overzien hoeveel of hoe weinig hun kinderen en pupillen geleerd hebben.’ (geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 113)

Otto's dagboek diende als prikkel om zijn gedrag te verbeteren, maar bovendien ook om zijn geweten tot ontwikkeling te brengen. Uiteindelijk was het de bedoeling dat hij de kritische blik van zijn ouders zou verinnerlijken, waardoor hun toezicht overbodig zou worden. (Ibid.: 133) Otto leerde een stap vooruit te denken, wat er op de lange duur toe moest leiden dat straffen

overbodig werd. Hij begon in te zien dat negatief gedrag resulteerde in afwijzing, wat weer onbehagen gaf. Het kwaad straft zichzelf. Hiermee zijn we terug bij een van Rousseaus basisprincipes in zijn *Emile*, maar dan wel via een filantropijnse omweg waarbij het kwaad een handje wordt geholpen. (Ibid.:136)

2.4 – De eeuw van het geluk

‘Men’s happiness or misery is part of their own making.’ – John Locke (geciteerd in: Buijs 2007: 15)

In de vorige paragraaf werd al duidelijk dat in de 18^e eeuw veel veranderde. Niet alleen op pedagogisch gebied, maar ook in het dagelijks leven. Al vanaf halverwege de 17^e eeuw ontstond er bovendien een toenemende interesse in de theorie van het geluk. Volgens Peter Buijs was de belangstelling voor geluk het gevolg van onderling nauw samenhangende veranderingen in zowel de materiële [1], de intellectuele [2] als de communicatiecultuur [3]. (Buijs 2007: 34)

[1] Vanaf de 17^e eeuw werd het dagelijks leven in Europa langzamerhand rijker, luxer en aangener. De grotere zichtbaarheid van veranderingen in wetenschap en techniek was van cruciaal belang: deze deden de verwachtingen voor de toekomst van de maatschappij enorm toenemen. Ook begonnen er in de 17^e eeuw overal in de westerse wereld veranderingen in het consumptiepatroon op te treden: de introductie van genotmiddelen als thee, koffie, chocola en tabak en voorwerpen als spiegels, klokken en horloges brachten verandering in het consumptiepatroon. Dit nam vanaf de tweede helft van de 18^e eeuw alleen maar toe: verwarming, verlichting, meubels en woontextiel deden meer en meer hun intrede. Het leven in Europa begon steeds comfortabeler te worden. (Ibid.: 34-35)

Het dagelijks leven was veel comfortabeler geworden door de grotere luxe, maar deze luxe gaf ook aanleiding tot nieuwe behoeftes en deed zo de verwachtingen van het aardse leven aanzienlijk toenemen. Op deze manier vormde de grotere luxe van het dagelijks leven in de loop van de 18^e eeuw een drijvende kracht achter het geluksdenken. (Ibid.: 36)

[2] Tegelijkertijd met de veranderingen in de materiële cultuur, ontstonden er veranderingen in de intellectuele cultuur. Al in de 16^e eeuw ontstond een behoefte aan een zedenleer die los staat van de godsdienst. Schrijvers als Justus Lipsius (1547-1606) en Dirk Volkertszn Coornhert (1522-1590) sprongen in een spreekwoordelijk moreel vacuüm, dat er door het loslaten van het oude geloof was ontstaan. Geleidelijk ontstond behoefte aan een seculiere moraal. (Ibid.: 39)

[3] Ten slotte speelden ook veranderingen in de communicatiecultuur een belangrijke rol. De basis voor de communicatiecultuur was al lang gelegd door de uitvinding van de boekdrukkunst en deze uitvinding was de basis van wat historici een communicatiegemeenschap hebben genoemd; een gemeenschap van ontwikkelde burgers die tezamen bepaalde normen, waarden en opvattingen delen. In de loop van de 17^e eeuw ontstond er een *République des lettres*; een internationale gemeenschap van letterkundigen en geleerden. Deze geleerden informeerden elkaar door middel van uitgebreide briefwisselingen, maar de in een stroomversnelling geraakte wetenschap zorgde voor behoefte aan een meer gestructureerde vorm van informatie-uitwisseling. Deze behoefte deed aan het einde van de 17^e eeuw tijdschriften ontstaan. Vanaf de jaren dertig van de 18^e eeuw verspreidde het spectorale tijdschrift zich steeds meer, maar in en na 1800 raakte het volledig uit de mode. Zo stond het spectorale tijdschrift middenin de bloeiperiode die het geluksdenken in de periode 1760-1780 doormaakte. (Ibid.: 41-43)

Rond het midden van de 17^e eeuw was geluk voornamelijk een onderwerp waar filosofen en geleerden zich mee bezig hielden, maar in de loop van de 18^e eeuw was een steeds breder publiek van ontwikkelde burgers zich gaan bezighouden met dit onderwerp. Tegen het einde van de 18^e eeuw had het onderwerp veel van zijn aantrekkelijkheid verloren voor de geleerden en filosofen, maar nu waren het de ontwikkelde burgers die aanwijzingen wilden geven over de vraag hoe men het leven in huiselijke kring gelukkiger kon maken. Voor dit nieuwe publiek sloot het geluksidee aan bij hun wensen en verlangens, en was aards geluk een legitiem en zelfs nastrevenswaardig doel geworden. (Ibid.: 44-45)

In principe zijn alle drie de punten terug te voeren op één basisidee: de maakbaarheid van mens en maatschappij. Aards geluk was te creëren en niet afhankelijk van de kosmos: de mens kon was in staat om het huiselijk leven comfortabeler te maken, er kon een gelukkiger samenleving gecreëerd worden en de kennis over geluk, of aanwijzingen voor aards geluk, werd voor iedereen toegankelijk.

2.5 – Van denken naar leven

Het doel van dit hoofdstuk was om een brug te slaan tussen de abstracte theorie van Descartes en de sociale psychologie van Foucault, Milgram, Zimbardo en Schinkel. Het feit is namelijk, dat in de theorie van Descartes, ieder mens, hoe gedisciplineerd of beïnvloed dan ook, in staat is om zich te concentreren, alles in twijfel te trekken en te concluderen 'ik denk, dus ik ben'. De bij Descartes geboren heerschappij van de rede maakte de mens vrij van de wetten van de kosmos en Descartes reduceerde de essentie van de mens tot dat het een denkend ding is. In deze

reductie zit mijns inziens het eerste probleem: is de mens niet meer dan dat? De mens reduceren tot een denkend ding voldoet niet; mens zijn is meer dan kunnen denken. Hiernaast heeft het autonome subject van Descartes een transcendente verankering: de zekerheid van het denken blijft aan God gebonden. Descartes maakt de menselijke essentie met dit al iets ongrijpbaars en zet de mens tegenover de wereld: de mechanistische wereld moet immers opgevat worden als een bron van mogelijke instrumentele controle. En hier schuilt het derde probleem: de mens staat niet langer *in* de wereld, want het wezen van de mens is immaterieel en de materiele wereld, inclusief het menselijk lichaam, moet opgevat worden als louter uitgebreidheid. De mens bekijkt de materiële wereld als een externe waarnemer.

Bij Locke wordt de mens weer in de wereld gezet. Met zijn definitie van de persoonlijke identiteit is de mens nog steeds redelijk en autonoom, maar het maakt van de mens een eenheid: een lichaam dat handelt, met een geheugen en een bewustzijn. De mens wordt beïnvloed door zijn omgeving, maar is desondanks vrij. Dit is een theorie die veel dichterbij dagelijks leven ligt, waar je als mens wat mee kan. De materiële wereld is niet langer iets waar je als mens tegenover staat, maar iets waar je als mens *in* staat.

Ook bij Rousseau staat de mens in de wereld en is de mens een eenheid. Rousseau mag dan niet al te positief gedacht hebben over cultuur en samenleving, maar de mens is in zijn ogen van nature goed en ontwikkelt zich naar mate hij ouder wordt. Rousseau zijn filosofie zouden zeer belangrijk worden voor de ontwikkeling in de pedagogie van de 18^e eeuw. In de 18 eeuwse grote pedagogische veranderingen, vinden we echter ook de sporen van Foucaultiaanse disciplineren. De drie hoofdthema's uit Foucaults *Discipline, Toezicht en Straf* zullen in dit afsluitende stuk de rode draad zijn.

Volgens Foucault wordt in de loop van de 17^e en 18^e eeuw disciplineren de algemene formule voor overheersing. Zoals ik in het eerste hoofdstuk al schreef, heeft disciplineren ten eerste alles te maken met ruimte, dat wil zeggen: de ruimtelijke indeling en organisatie van individuen. Dit betekent dat architectuur expliciet wordt ingezet ten behoeve van de disciplineren van het individu. Het meest duidelijke voorbeeld hiervan is de school: er zijn klaslokalen, straflokalen, etcetera. Dit thema, de ruimtelijke indeling, zien we niet specifiek terug in de ideeën van Rousseau of de filantropijnen. Ook in het dagboek van Otto wordt er niet geschreven over de ruimtelijke indeling van de school of het huis. Desondanks kunnen we een schaduw van dit idee vinden in de reden waarom Salzmann zijn school oprichtte in Schnepfenthal: omdat het

‘niet zó dicht bij een stad ligt, dat daarvan een slechte invloed uitgaat, maar wel voldoende

nabij om omgang te hebben met rechtschappen, verlichte en gecultiveerde mensen.’
(geciteerd in: Baggerman&Dekker 2005: 73)

De plaats van de school was belangrijk volgens Salzmann, omdat het de leerling op een bepaalde manier beheerst: ver genoeg van de stad om geen negatieve invloed te hebben, maar wel dichtbij genoeg om omgang met te hebben met de “juiste” personen. Hier zien we wel degelijk een ruimtelijke organisatie terug.

Maar disciplineren heeft volgens Foucault ook alles te maken met controle over activiteiten, wat wordt bewerkstelligd door een dagrooster. Zoals we hebben gezien, markeert de uitvinding van de klok een fundamentele overgang en wordt punctualiteit in de 18^e eeuw een deugd. Tegelijkertijd ontstond hiermee een verband tussen machtsuitoefening en tijdscontrole. Door de tijd te reguleren kon er macht uitgeoefend worden. Dit zag je niet alleen op het werk, maar ook in de huishoudens: kinderen konden worden gestraft door ze eerder naar bed te sturen. Hiernaast was er ook, zoals eerder genoemd, een rooster op school. Op Salzmanns Philanthropinum was het leven volgens een strak dagregime georganiseerd. Er waren vaste onderdelen in het dagschema, zoals gymnastiek, dansles, het lezen van boeken en handvaardigheid. Er was een duidelijke controle over activiteiten.

Het thema van de ruimtelijke organisatie is minder expliciet dan die van de controle over activiteiten, maar beide hebben invloed op het dagelijks leven van een 18^e eeuws kind: het onderwijs in de 18^e eeuw vertoont de eerste tekenen van disciplineren.

Volgens Foucault hebben de disciplinerende instellingen, zoals bijvoorbeeld de school, een controle-machine voortgebracht dat als het ware functioneert als een microscoop van het gedrag; een machine die mensen observeert, registreert en dresseert. Rousseau had gepleit voor een observerende methode waarin alleen interventie plaatsvindt door het uitbannen van negatieve invloeden en de latere pedagogen adopteerden het belang van observatie. In *Kind van de Toekomst* vinden we een expliciete beschrijving van observatie aan de hand van het bijhouden van een dagboek, in de scholen, op aanbeveling van Salzmann.² Niet alleen werden de leerlingen geobserveerd, maar ook de scholen zelf werden geobserveerd. Nieuw in het onderwijsbeleid was de controle over de in het onderwijs gebruikte leerboeken: de minister hield de literatuur die werd gebruikt in de gaten. Ook vinden we het thema van observatie in het privéleven van Otto. Het dagboek dat Otto moest beginnen van zijn ouders en dat werd gecontroleerd door zijn ouders, is hiervan het ultieme voorbeeld. Otto bevond zich onder een constant toezicht, zowel op school

² zie citaat Salzmann pagina 39

als thuis. Het toezicht dat Otto thuis ondervond, draaide om de beheersing van driften. Er lag in die tijd grote nadruk op de vorming van ‘passies’ en emoties door moderne pedagogen. Rousseau had hier al over geschreven, en de filantropijnen sloten zich hierbij aan: driften moesten niet onderdrukt worden, maar wel beheerst.

Dit beheersen en dus moeten voldoen aan een norm, zien we ook terug bij Foucault. Disciplineren moet verbeterend werken: de afwijkingen moeten worden beperkt. Het draait om de macht van normalisering. Een belangrijk element hiervan is de straf.

Een belangrijk deel van Foucaults *Discipline, Toezicht en Straf* gaat over hoe het straffen is veranderd in de 18^e eeuw, al draait dit straffen wel om het straffen van misdadigers. Toch denk ik dat het goed is om dit heel kort uiteen te zetten: in *Discipline, Toezicht en Straf* beschrijft Foucault hoe er in minder dan een eeuw tijd een enorme verschuiving heeft plaatsgevonden in de manier waarop de samenleving omgaat met het straffen van misdadigers. In eerste instantie richtte de straf zich direct op het lichaam van de veroordeelde door middel van foltering. Straffen is hier een schouwspel, een theater, die zich afspeelt voor het publieke oog. In de tweede helft van de 18^e eeuw ontstaat er een roep om ‘menschelijkheid’ in de straf en van hieruit ontwikkelt de gevangenis zoals we deze nu nog steeds kennen. Het object van het moderne strafrecht verschuift hierdoor ook: het is niet langer het lichaam dat wordt gestraft, maar de straf werkt in op de ziel en het individu wordt gekneed. En hoe kneed je een individu? Door te disciplineren, door het gebruik van bepaalde methoden die het menselijk lichaam onderwerpt aan controle en het menselijk lichaam dus gehoorzaam en bruikbaar maken. In de discipline is de straf dus enkel een element in een systeem van sancties en beloningen: het draagt het proces van dressuur en verbetering, aldus Foucault. Het gaat erom zowel de kleinste onderdelen van het gedrag strafbaar te maken, als aan de schijnbaar banale elementen van het disciplinerende apparaat een straffende functie te verlenen. Hierdoor raakt ieder subject gevangen in een universum van strafbaarheid en straf.

Lijfstraffen waren bij vroegere pedagogen niet vreemd; het was vanzelfsprekend om dat te gebruiken bij de dressuur van kinderen. Maar volgens Rousseau was iedere vorm van straf uit den boze, aangezien het kwaad zichzelf zou straffen door middel van de zelfcorrigerende werking van de natuur; straffen was overbodig. De filantropijnen zochten een middenweg en waren van mening dat het zichzelf straffende kwaad indien nodig wel een handje geholpen mocht worden. Basedow was de eerste die op zijn school straffen en belonen systematisch aanpakte, en vond hiermee het schoolrapport uit. Echter was hij nog wel ouderwets in dat lijfstraffen op zijn school nog wel werden toegepast. Verder werd straffen en belonen gedaan door het toekennen van

briefjes of deze juist afnemen, of door het toestaan of juist onthouden van pleziertjes. Het modernste idee was dat je kon straffen en belonen door middel van affectie, waarin het straffen bewerkstelligd werd door de kinderen te negeren of te isoleren van de rest van het gezin. De lijfstraffen verdwijnen dus ook uit het schoolbeeld en maken plaats voor dressuur en verbetering. Ook in de school werd niet langer het lichaam van de leerling gestraft, maar de ziel.

Dat de ideeën van de Verlichting zo disciplinerend uit pakt, zien we ook terug in Otto. Het was de bedoeling dat Otto de kritische blik van zijn ouders zou verinnerlijken, waardoor hun toezicht overbodig zou worden. Hierdoor leerde Otto een stap vooruit te denken, wat er op de lange duur toe moest leiden dat straffen overbodig werd. We zijn hier niet alleen terug bij een van Rousseaus basisprincipes, maar ook bij hét punt dat Foucault beschrijft in zijn *Discipline, Toezicht en Straf*. Otto is gedisciplineerd en had een volmaakte negentiende-eeuwer moeten worden. Hij voldeed aan de norm.

En zo is de kloof tussen abstracte theorie en sociale psychologie gedicht. Bij Descartes wordt de mens een autonoom subject, maar de mens wordt ook buiten de wereld geplaatst; Locke zet de mens weer in de wereld; Rousseau legt de basis voor pedagogische veranderingen; de 18^e eeuw was de eeuw van het geluk, door middel van de overtuiging van de maakbaarheid van mens en maatschappij; de vernieuwde pedagogiek en de maakbaarheid van mens en maatschappij leggen de basis voor Foucaultiaanse disciplineren. We zien hier een ontwikkeling die begon bij en in denken, maar eindigt in leven.

3. GELUKKIG LEVEN

Geen mens staat los van zijn of haar verleden. Ondanks dat we graag denken dat we zelfstandig beslissen hoe we ons gedragen en wat onze wensen zijn, wordt ons gedrag in sterke mate bepaald door onze levensloop. Niet alleen de opvoeding of scholing (disciplineren) die we hebben genoten zijn van belang, maar ook de positieve en negatieve gebeurtenissen die we hebben meegemaakt, de omgeving waarin we zijn opgegroeid, de mensen die we zijn tegen gekomen en zelfs de genetische eigenschappen die we van onze ouders mee hebben gekregen. In die zin zijn we allemaal een product van onze tijd. Maar betekent dit dat de Verlichting heeft gefaald, omdat de mens niet autonoom blijkt te zijn? Door die conclusie te trekken, zouden we de Verlichting ruimschoots tekort doen. Boomkens (2011) wijst ons erop dat de Verlichting, in Foucaultiaanse bewoording, heeft gezorgd voor een nieuwe 'kennisruimte': een ruimte waarin op een geheel nieuwe manier wordt gedacht en kennis wordt verworven. (Boomkens 2011: 27) Het is niet zo dat 'nieuw' automatisch 'goed', 'waar' of 'beter' betekent. Thales van Milete wordt over het algemeen aangewezen als de eerste presocratische filosoof en hij meende dat de *archè* van alles, water is. Dit was destijds een heel nieuw idee, maar het is niet waar. Enkele jaren geleden stond er ineens knalblauwe Pepsi cola in de winkels: dit was nieuw, maar verre van beter dan de oude Pepsi cola (de blauwe cola verdween binnen enkele weken ook uit de schappen). Het feit is dat nieuwe ideeën over het algemeen leiden tot ontwikkeling, door middel van constructieve, dan wel destructieve, kritiek. En dat de Verlichting met al zijn nieuwe ideeën tot velerlei ontwikkelingen heeft geleid, dat valt niet te ontkennen. De toename van kennis en wetenschap werkte bevrijdend voor de 18^e eeuwse mens en de vooruitgang in kennis, wetenschap en technologie ligt ten grondslag aan de wereld waarin wij leven. Deze vooruitgang valt ook geenszins te ontkennen.

Het idee van vooruitgang stond centraal in de 18^e eeuw, zoals we zagen in hoofdstuk 2.4, en deze vooruitgang bevestigde het geloof in de maakbaarheid van mens en maatschappij. Deze maakbaarheid blijkt echter wel tweeledig: enerzijds bleek de mens in staat om zijn eigen geluk te maken en was geluk dus niet langer afhankelijk van Gods genade, maar anderzijds gaf de maakbaarheid van mens en maatschappij de ruimte voor disciplineren en normalisering. Maar vanuit welk perspectief je het einde van de 18^e eeuw ook kiest te bekijken, alle schrijvers uit die tijd waren het over één ding eens:

‘de late achttiende eeuw werd gekenmerkt door een onverwoestbaar geloof in de principiële mondigheid van de mens, door grote drang naar vrijheid en door de

overtuiging dat met een krachtdadige aanpak de samenleving hoopvol de toekomst tegemoet kon gaan.’ (Kloek&Mijnhardt 2001: 66-67)

De toekomst was in de ogen van de 18^e eeuwse mens niet langer een gesloten boek, want men beschikte zelf over de mogelijkheid de loop der dingen te sturen. En deze overtuiging is nog steeds levend. Je kunt geen boekwinkel binnenlopen zonder zogenaamde ‘zelfhulpboeken’ te zien staan: geluk maak je tenslotte zelf en de toekomst heb je in eigen hand. Als een boek zijn werk niet doet, kun je altijd nog in therapie gaan, hulp vragen van een coach, een korte cursus, workshop of lezing volgen. Als dat nog niet genoeg is, zijn er zelfs ‘vitaliteitsweken’ of ‘oplaaddagen’. We kunnen er zelf alles aan doen om gelukkig te worden. Een idee dat zo diep in de Verlichting geworteld zit en tegelijkertijd ook nu nog zo relevant is; daar wil ik in dit laatste deel van mijn onderzoek over uitweiden. Ik ga me echter niet wagen aan het definiëren van wat ‘gelukkig zijn’ is of een prescriptieve lezing geven over hoe we gelukkig kunnen zijn of worden; mijn uitweiding, aan de hand van Peter Buijs’ werk *De eeuw van het geluk* (2007), over het geluksdenken in de 18^e eeuw heeft een puur descriptieve en historische insteek.

3.1 Geluk en deugd

Vraagstukken betreffende geluk zijn niet enkel typerend voor de Verlichting: Aristoteles hield zich al bezig met geluk in zijn werk *Ethica Nicomachea*. Volgens klassieke denkbeelden ligt geluk in de deugd, want de deugd gaf allereerst een gerust geweten en daardoor een rustig gemoed. En ten tweede werd deugd gezien als hetgeen wat de hartstochten kon beteugelen en hartstochten werden in de klassieke tijd gezien als een bedreiging van het geluk. (Buijs 2007: 52)

De gelijkstelling van geluk en deugd had desondanks in het midden van de 17^e eeuw een behoorlijk gewaagd karakter: het idee was al eeuwenoud, maar de herontdekking van de deugd-geluk-equivalentie impliceerde dat er een zedenleer mogelijk is onafhankelijk van het christendom. De mens kreeg door deze opvatting zelf de macht over zijn aardse geluk en de nieuwe zedenleer stelde het streven naar aards geluk zelfs als centraal beginsel. (Ibid.: 52-53)

Ook René Descartes meende dat geluk in de deugd is gelegen. Hij was van mening dat alle moraal terug is te voeren tot de regel die ons leert alleen datgene te wensen dat van onszelf afhangt. Dit betekent dat zaken als rijkdom en eer afvallen, want deze zijn niet van onszelf afhankelijk. Volgens Descartes bestaat ons enige goed in het meester zijn over jezelf en dit is enkel mogelijk door beoefening van de deugd. Er is volgens Descartes dus ook geen enkel verschil tussen de beoefening van deugd en het ware geluk. Het bezit van een gerust geweten is

naar Descartes' idee het ware geluk van de deugd: geluk is dus in deugd gelegen. In de tijd van Descartes was dit een zeer modern en revolutionair idee, doordat de mens hierdoor zelf de macht kreeg over zijn aardse geluk: geluk werd destijds doorgaans gezien als een genadegift van God. (Ibid.: 53-53)

Ook Spinoza was van mening dat geluk in deugd ligt en deugd moet volgens Spinoza volledig op de rede gebaseerd zijn. Er is volgens hem een wetmatigheid voor deugdzaam gedrag: als de mens op basis van de rede zijn eigen voordeel zoekt, is hij het meest nuttig voor zowel zichzelf als de samenleving. Hieruit volgt dat ieder die de deugd volgt, het goed dat hij voor zichzelf verlangt, ook voor anderen zal verlangen. (Ibid.: 56) Uiteindelijk stelt Spinoza geluk en deugd gelijk:

'De zaligheid is niet de vergelding des deuchts, maar de deucht zelve, en wy genieten niet de zelfde, om dat wy de lusten intomen: maar in tegendeel, wy kunnen de lusten intomen, om dat wy de deucht genieten.' (Spinoza 1677: 298-299)

Het idee dat geluk in de deugd ligt, was het meest populair tussen 1750 en 1780. Deze populariteit hing samen met verschillende ontwikkelingen. De eerste is dat de ideeën van de Verlichting steeds meer begonnen door te dringen. Een van de prominente ideeën was het door Locke geïnspireerde geloof in de maakbaarheid van mens en maatschappij. Dit idee fungeerde tevens als fundament onder het geloof in het geluk van de deugd, want deugd kon door de verspreiding van dit perfectibiliteitsidee gezien worden als middel om die volmaaktheid te bereiken. En die volmaaktheid zou zowel mens als maatschappij gelukkiger maken. Ten tweede is er ook een groeiende aandacht voor de maatschappelijke aspecten van geluk. Er ontstond een toenemende belangstelling van schrijvers en filosofen voor een burgermaatschappij los van de staat. In de burgermaatschappij werd van de burgers verwacht dat zij zich beschaafd en deugdzaam zouden gedragen. Volgens de 18^e eeuwse auteurs kon alleen op die manier maatschappelijk en persoonlijk geluk bevorderd worden. Over het algemeen werd deugd gezien als een noodzakelijke voorwaarde voor goed burgerschap. Goed burgerschap was dan weer noodzakelijk om te voorkomen dat de samenleving in verval zou raken. Ten derde is er het toenemende belang dat 18^e eeuwers aan sociabiliteit begonnen te hechten. Die sociabiliteit sloeg niet alleen op de behoefte aan menselijk contact, maar ook op het in de praktijk brengen daarvan. Denk hierbij aan gezelschappen, koffiehuisen en genootschappen. Er heerste de overtuiging dat de mens alleen in gezelschap van anderen aan de verbetering van zichzelf en anderen kon werken. Individueel geluk kon dus volgens de 18^e eeuwers niet in afzondering bereikt worden.

Dit zorgde er tevens voor dat men het eigen geluk steeds vaker begon te verbinden met het geluk van een ander. En volgens veel auteurs vond zowel het eigen geluk, als het geluk van de ander, zijn wortels in de deugd. Ten vierde verloor de deugd-geluk-equivalentie zijn gewaagde karakter door de verzoening tussen geluk en christendom. Dit maakte de equivalentie voor een veel breder publiek acceptabel. (Buijs 2007: 65-67)

3.2 – Geluk en christendom

De aandacht voor aards geluk bleef voor de christelijke theologie niet zonder gevolgen. Auteurs binnen de christelijke traditie werden geconfronteerd met werken van seculiere auteurs die hun lezers aards geluk beloofden. De christelijke godsdienst moest gered worden van zowel de aanvallen van atheïsten als van de grimmige theologen, die met hun sombere voorstellingen hun tijdgenoten van het geloof zouden vervreemden. Al vanaf de 17^e eeuw werd er een verschuiving zichtbaar in de Republiek: Simon Oomius (1628-1706) wilde zijn lezers opwekken om zowel in voor- als in tegenspoed tevreden te zijn. Langzamerhand veranderde de theologie van het lijden in de theologie van tevredenheid. Oomius was een voorloper van dit gedachtengoed en hij beschouwde tevredenheid als de hoogst haalbare vorm van aards geluk. Het ware geluk is volgens Oomius niet gelegen in uiterlijke zaken als luxe en rijkdom: louter inwendige en geestelijke tevredenheid is duurzaam en in staat de mens een bepaalde mate van aards geluk te bezorgen. Die innerlijke tevredenheid is echter slechts door middel van de christelijke godsdienst te verkrijgen. Dit maakt dat tevredenheid zelfs een christelijke plicht is en de mens tevreden moet zijn met de staat waarin God het geplaatst heeft. Oomius acht aards geluk dus mogelijk en volgens hem is niet het aardse lijden, maar het aardse geluk een onderpand voor de hemelse zaligheid. Daarmee maakt hij dus niet langer fundamenteel onderscheid tussen aards en hemels geluk. (Ibid.: 89-92)

Vanaf het begin van de 18^e eeuw drong de verzoening tussen geluk en christendom ook langzaam in de spectorale tijdschriften door. Godsdienst en filosofie werden vaak op één lijn gesteld. Geluk bleef echter in tevredenheid gezocht worden, maar vanaf het midden van de 18^e eeuw zetten de spectators zich steeds vaker af tegen een te streng christendom. Vooral in de tweede helft van de 18^e eeuw werd er steeds meer gepleit voor een meer aardsgezin christendom. De christelijke auteurs werden haast gedwongen om het alom omringende geluksverlangen te verzoenen met hun christelijke levensovertuiging, aangezien de auteurs ook deel uit maakte van de burgermaatschappij. Geluk werd vervolgens steeds vaker voorgesteld als het doel van de godsdienst en ook het wantrouwen tegen aardse vermaken nam af. Steeds meer

auteurs wezen erop dat God ons de aardse vermaken niet misgunt. Tegen het einde van de 18^e eeuw was het zelfs een cliché geworden erop te wijzen dat God de mens tot geluk geschapen heeft. Het benadrukken van aards geluk binnen de christelijke traditie had zijn gewaagde karakter volledig verloren en men bleef zich afzetten tegen een al te somber christendom. Schrijver Lieve van Ollefen (1749-1816) zette zich ook af tegen de sombere gelovigen. Hij was van mening dat de Schepper geen enkel behagen vindt in leed en dat de rede ons leert beseffen dat God een barmhartig Schepper is. De rede stelt de mens in staat om van deze aarde een paradijs te maken. (Ibid.: 106-116) Dit beschreef Van Ollefen in *De wereld is geen traanendal* (1784):

‘Aan de wellust opgedraagen
door den Schepper van ’t heeläl,
Moet de mens ook wellust smaaken,
is het dat hy leeven zal:
Ook is in zyn ruime woning
alle ding daartoe bereid:
Want ons Aarde is ’t ryk der wellust;
het verblyf der vrolykheid.

Is de stervling niet geschapen
ter genieting van geluk?
Leest in ’t groote boek, verdoolden!
zoetheid! zoetheid! zelden druk.
Immers is al 't aardryk vrolyk
in het zachte groen gekleed?
Toont zulks niet dat onze Schepper
geen behaagen vindt in leed?
Ware u niet dan ramp beschooren,
altoos bitter, altoos pyn,
Dan zou veeleer alles duister,
als met floers omtogen zyn :
Neen, gelukkig is uw roeping,
want ook zelfs de tegen spoed
Komt van Hem die altoos zegent ,
en is dus den stervling goed:

Reden leert ons zulks beseffen,
zy stelt alles op zyn prys;
Reden maakt, op vaste gronden ,
van deze Aarde een paradys.’ (Van Ollefen 1784: 3-4)

Vanaf het einde van de 18^e eeuw verwachtten gelovigen steeds vanzelfsprekender en steeds vaker dat de godsdienst voor een hemel op aarde zou zorgen. Volgens Buijs berustte die hemel op aarde, geluk in het hier en nu, op vier pijlers: allereerst bleef er de verwachting van een eeuwig leven in het hiernamaals (die geruststelling maakte het leven op aarde ook aangener); ten tweede was er de gemoedsrust die de godsdienst kon geven; ten derde was er de steun die zij kon geven bij aardse rampen en tegenspoeden; en ten vierde was er tevredenheid als gevolg van geloof in een doelmatige en barmhartige voorzienigheid. (Buijs 2007: 116) Aards geluk en het christendom gingen bij nader inzien prima hand in hand.

3.3 – Geluk en wetenschap

In de hoogtijdagen van de deugd-geluk-equivalentie (circa 1750-1780), vond er ook een andere belangrijke vernieuwing plaats in het geluksdenken: een wetenschappelijke benadering van het geluk. De bloeiperiode van de wetenschap zorgde voor een geloof in de wetenschap van het geluk. Geleerden dachten naar analogie met de natuurwetenschappen, ook in menselijk gedrag wetmatigheden te kunnen ontdekken. Als de wetmatigheden eenmaal ontdekt waren, dan kon niets een gelukkig leven hier op aarde meer in de weg staan, zo meenden zij. Volgens Buijs hebben de werken die we tot de wetenschap van het geluk kunnen rekenen, velerlei één of meerdere van de volgende kenmerken:

‘een centrale rol van de rede, observatie van de mens, het zoeken naar wetmatigheden en het geloof in een eenduidig en meetbaar geluksconcept.’ (Buijs 2007: 133)

Volgens Descartes is geluk in de deugd gelegen, zoals in §3.1 besproken, maar Descartes is ook als uitgangspunt te nemen voor het begin van de wetenschap van het geluk. Hij probeerde van de filosofie een wetenschap te maken, een wetenschap waarin alles via deductie uit grondbeginselen kon worden afgeleid. Dat zekere grondbeginsel verkreeg Descartes door eerst systematisch aan alles te twijfelen en te concluderen: *cogito ergo sum*. Zijn systematische aanpak is hetgeen wat Descartes onderscheidt van zijn voorgangers en daarmee staat Descartes aan het begin van een nieuwe traditie binnen het geluksdenken: de wetenschap van de eigen eeuw als de inspiratiebron.

Zijn conclusie dat geluk in de deugd is gelegen, sluit aan bij de klassieke traditie. Maar de methode waarmee Descartes tot die conclusie komt, is dus nieuw. Zijn rationalisme levert de 17^e eeuwse mens niet enkel de macht over zijn aards geluk op, maar Descartes zet zich hiermee ook af tegen het heersende bijgeloof dat het aards geluk voor de mens af zou hangen van het noodlot en fortuin. Zolang de mens het geluk zoekt in zaken die van hemzelf afhangen, heeft hij zelf de macht over zijn geluk. (Buijs 2007: 135-136)

Ook Spinoza stelde geluk en deugd aan elkaar gelijk, maar ook voor Spinoza geldt dat hij zich onderscheidt van de klassieke traditie door een systematische aanpak. De rede speelt bij Spinoza een centrale rol en puur op basis van de rede, komt hij tot de conclusie dat geluk in de deugd ligt. De mathematische methode van deductie van Spinoza is beïnvloed door Descartes, maar daar waar Descartes uit gaat van twee substanties (het 'denkende ding' en het 'uitgebreide ding'), gaat Spinoza uit van slechts één substantie en God maakt daar deel van uit. In het eerste deel van de *Nagelate schriften* (1677) concludeert Spinoza dat de natuur een één en ondeelbaar substantieel geheel is dat uit zichzelf voort komt. Dat geheel is volgens hem God en God heeft geen doelen: alles gebeurt door de natuur en haar wetten. Dit inzicht geeft ons, volgens Spinoza, niet alleen gemoedsrust, maar leert ons ook waarin ons hoogste geluk bestaat: namelijk in de kennis van God. Door kennis van God weten we welke daden deugdzaam zijn. (Ibid.: 138) Kennis van God is volgens Spinoza de hoogste deugd.

Anders dan Descartes en Spinoza, was John Locke een empirist. Locke ziet geluk en ongeluk als krachten die de menselijke wil bepalen. Geluk en ongeluk vervullen bij hem de rol van een soort morele wet van de zwaartekracht en het zijn de twee uitersten van wat hij expliciet *pleasure and pain* noemt. *Pain* beweegt de mens sterker voort dan *pleasure* en dat komt volgens Locke voort uit de aard van ons geluk en ongeluk:

'All present pain, whatever it be, makes a part of our present *misery*: but all absent good does not at any time make a necessary part of our present *happiness*, nor the absence of it make a part of our *misery*.' (Locke 2004: 240)

Locke meent dat wanneer het wel zo zou zijn, we constant en oneindig ongelukkig zouden zijn, omdat er oneindig veel gradaties van geluk zijn. (Locke 2004: 240) Ondanks dat het geluk voor iedereen uit wat anders bestaat, blijft het volgens Locke waar dat

‘the greatest happiness consists in the having those things which produce the greatest pleasure; and in the absence of those which cause any disturbance, any pain.’ (Ibid.: 247)

Volgens Buijs heeft het principe van *pleasure and pain* dat Locke uiteenzet, het karakter van een natuurwet: het is de motor die de mens aanzet tot handelen. Hiermee krijgt het menselijk geluk bij Locke een centrale plaats in het denken over het menselijk bestaan. (Buijs 2007: 141)

Dat wetenschap en de christelijke traditie elkaar niet uitsluiten betreffende ideeën over geluk, laat Willem Emmery de Perponcher zien. De Perponcher heb ik in hoofdstuk 2 al besproken, betreffende de vernieuwingen in het onderwijs, maar hij heeft ook een gigantisch werk geschreven over geluk. De Perponcher spreekt expliciet over een ‘wetenschap des *Geluk*.’ (Ibid.: 155) en gelooft in een langs wetenschappelijke weg bereikbaar geluk, dat is gebaseerd op zijn overtuiging dat de Schepper in al zijn werken doel en middelen met elkaar in overeenstemming heeft gebracht. (Ibid.) Voor De Perponcher betekent dit, dat het wezen van geluk bestaan moet in hetgeen waartoe alle mensen door hun begeertes heengeleid worden. Vanwege die algemene begeerte naar geluk, heeft God er voor gezorgd dat de mens de vermogens en middelen heeft gekregen om dat geluk ook daadwerkelijk te bereiken. Vooral rede en deugd kunnen ons tot het geluk brengen, aldus De Perponcher. (Ibid.)

De Perponcher maakt een onderscheid tussen het zojuist beschreven ‘volmaaktheid des persoons’ en ‘volmaaktheid des toestands’. Voor het laatstgenoemde moet men volgens De Perponcher op een viertal terreinen een evenwicht bereiken. Allereerst tussen de staat waarin je je bevindt en de middelen om die staat te handhaven. Ten tweede tussen aan de ene kant je staat, vermogens en bekwaamheden, en aan de andere kant je beroep of ambt. Ten derde tussen je begeerten en de macht en toestand om die te kunnen vervullen. Ten vierde en ten slotte tussen onszelf en degenen met wie we moeten omgaan. Als je niet in staat bent om hiertussen evenwicht te bereiken en dus geen volmaaktheid te bereiken, dan moet men tevreden zijn met ‘volmaaktheid des persoons’. Volgens De Perponcher is echter de ‘volmaaktheid des persoons’ het belangrijkste voor geluk. (Ibid.)

De belangstelling voor de wetenschap van het geluk nam vanaf 1780 sterk af. Volgens Buijs lijkt het er achteraf gezien op dat deze wetenschap vooral een modeverschijnsel was. Aan het einde van de 18^e eeuw waren er steeds meer schrijvers die niet langer geloofden in een eenduidig geluksconcept en daarnaast begonnen sommige auteurs openlijk te twijfelen aan de mogelijkheid van een wetenschap van het geluk. Aan het begin van de 19^e eeuw brak de Duitse filosoof

Friedrich Köppen (1775-1858) met de traditie van een meetkundige wetenschap van het geluk. Hij werd gesterkt in zijn overtuiging dat een wetenschap van het geluk niet mogelijk was, door het feit dat al die theorieën en wetenschappen van het geluk van zijn voorgangers zo weinig resultaat hadden gehad.

Helemaal verdween de wetenschap van het geluk niet van het toneel eind 18^e eeuw: in de Nederlandse genootschappen beleefde het een zekere nabloei, maar het was wel uit het centrum van het verlichte denken verdwenen. (Ibid.: 164-166)

3.4 – Persoonlijk geluk

Eind 18^e eeuw verloor de wetenschap van het geluk terrein, maar de interesse in persoonlijk geluk nam toe. De persoonlijke geluksaspecten, zoals de behoefte aan menselijk contact, vriendschap, liefde, huiselijkheid en huwelijk, wonnen terrein. De nadruk op persoonlijk geluk legde de basis voor ons moderne denken over geluk: zelfontplooiing, het hebben van interessant werk, liefde en vriendschap. (Ibid.: 185) De bloeiperiode van het persoonlijke geluksdenken vond aan het begin van de 19^e eeuw plaats, maar aan het einde van de 18^e eeuw zijn de eerste ontwikkelingen al zichtbaar.

Een belangrijk aspect van de aandacht voor persoonlijk geluk is de belangstelling voor het ‘ik’: vanaf het midden van de 18^e eeuw werd het ‘ik’ een onderwerp van reflectie. Door deze belangstelling verschoof de aandacht van universele aspecten van het geluk als deugd en volmaaktheid, naar persoonlijke aspecten als de eerder genoemde de behoefte aan menselijk contact, vriendschap, liefde, huiselijkheid en huwelijk. (Ibid.: 191-192) Jerrold Seigel ziet een duidelijk verband tussen de ontdekking van het ‘ik’ en het geluksdenken:

‘From knowledge of what the self truly is people have hoped to gain greater happiness, deeper fulfillment, liberation from fetters or restraints, better relations with other people, or ways to achieve power over them.’ (Seigel 2009: 3)

Volgens Buijs werd er ook grotere nadruk gelegd op het gevoel: persoonlijke aspecten van geluk werden daardoor ook emotioneler ingevuld. Een aspect als vriendschap werd steeds vaker verbonden met begrippen als vertrouwelijkheid en ongeveinsdheid. Ook het aspect huwelijksgeluk werd emotioneler ingevuld: het huwelijk was niet langer louter van maatschappelijk belang, maar werd ook gezien als een verbond van innige vriendschap en een bron van aards geluk. Hiernaast raakte men in de tweede helft van de 18^e eeuw er van overtuigd

dat vriendschap, liefde en huwelijk het beste konden floreren in huiselijke kring. Het huisgezin werd door veel auteurs ook voorgesteld als een veilige haven tegen een als steeds bedreigender ervaren buitenwereld. Tevens kreeg het belang van gezondheid als voorwaarde voor geluk meer aandacht, want gezondheid was een aspect waar men grip op kon krijgen. Ziekte werd niet langer gezien als een onafwendbaar noodlot, of als een straf van God, maar als iets waar men zich tegen kon wapenen door bijvoorbeeld inenting. (Buijs 2007: 192-195)

In de ontwikkeling van het persoonlijk geluk aan het einde van de 18^e eeuw, nam de liefde een speciale plaats in. In briefromans wordt liefde nadrukkelijk verbonden met geluk en het sentimentele taalgebruik in de briefromans, wordt ook gevonden in egodocumenten uit diezelfde periode. Dagboekauteurs gingen explicieter schrijven over een geluksaspect als liefde. Volgens Buijs leek er daadwerkelijk iets te veranderen in de verwachtingen die 18^e eeuwers van de liefde koesterden. De verwachting die men had van het huwelijk veranderde hierdoor ook: in een studie van dr. Dini Helmers (1949) over gestrande huwelijken³ kwam naar voren dat mannen het ‘in toenemende mate een probleem vonden als zij liefdeloos door hun vrouw werden bejegend.’ (Ibid.: 197) De verwachting was nu eenmaal dat men gelukkig zou worden door het huwelijk en gelukkig zou zijn in het huwelijk.

Al deze aandacht voor persoonlijke geluksaspecten kregen in eerste instantie nauwelijks aandacht in geluksverhandelingen. Maar vanaf 1800 ontstond er een nieuw type geluksverhandeling, waaraan niet langer een zedelijk geluksconcept ten grondslag lag, maar een zintuiglijk geluksconcept. Geluk werd een zaak van het gevoel. Volgens Köppen is liefde de hoeksteen van ons hele geluk. Zo kregen vriendschap, seksualiteit en het huwelijk in het begin van de 19^e eeuw ruime aandacht. Zedenkunde en geluk waren van elkaar gescheiden, het idee van een universeel geluksconcept werd losgelaten en het rationalistische geluksconcept werd gelaten voor wat het was. (Ibid.: 200-210)

De Europese intellectuele elite had misschien eind 18^e eeuw geen vertrouwen meer in de wetenschappelijke analyse van het geluk, maar voor het publiek bleef het een aantrekkelijk onderwerp. Ook na 1800 bleef er over geschreven worden in tijdschriften, werd er over gelezen en verenigde men zich in genootschappen. (Ibid.: 212) Men wilde nu eenmaal gelukkig zijn, op aard, in het hier en nu. Nu we ruim twee eeuwen verder zijn, blijkt er wat dat betreft weinig

³ Dini Helmers ontving in 2002 de De la Courtprijs van de KNAW voor haar boek *Gescheurde bedden. Oplossingen voor gestrande huwelijken, Amsterdam 1753-1810* over huwelijksperikelen in Amsterdam in de tweede helft van de achttiende eeuw.

veranderd: persoonlijk geluk is nog steeds een zeer levendig onderwerp in tijdschriften, op het internet en in boeken. Een simpele zoektocht op 's werelds grootste online zoekmachine, met het woord 'geluk', levert ruim 16 miljoen hits op in 0,15 seconde; 'gelukkig worden' levert 26,6 miljoen hits op in 0,28 seconde. Belangrijk is dat we ervan overtuigd zijn dat we invloed hebben op ons geluk, dat geluk maakbaar is. Vriendschap en een goede liefdesrelatie staan heden ten dage nog steeds hoog in het vaandel in het persoonlijke geluksdenken en persoonlijk geluk kunnen we zelf realiseren; zowel mentaal als fysiek kunnen we het beste uit onszelf halen. Ondanks alle normen waaraan de mens dient te voldoen en alle disciplinerende methodes waaraan de mens onderhevig is, is men in staat een gelukkig leven te leiden. Wij zijn nooit autonoom geweest, maar we leven nog lang en gelukkig.

4. BESLUIT

Het onderzoek waar ik de afgelopen maanden mee bezig ben geweest, bestaat in principe uit drie onderdelen. In dit laatste hoofdstuk van mijn thesis zal ik ieder onderdeel kort samenvatten.

In het eerste gedeelte staat de geboorte én de ter aarde bestelling van de mythe van het autonome subject centraal. De geboorte van de mythe is te vinden bij de vader van de moderne wijsbegeerte: René Descartes (1596-1650). Descartes reduceerde de mens volledig tot zijn rationele vermogen en meende dat alles behalve het denken zelf, betwifelbaar is. De nieuwe rationaliteit zorgde ervoor dat de mens de stempel kreeg van het ‘autonome wezen’: de mens was in staat om het heft in eigen hand te nemen. Men was niet langer slachtoffer van de wetten van de kosmos, of van God, de menselijke passies of hartstochten. Het rationele subject is vrij van extern bestuur en maakt zijn eigen keuzes.

Voor de ontmaskering van de mythe ben ik begonnen met Michel Foucault (1926-1984). Volgens Foucault is het subject helemaal niet autonoom. De mens wordt gekneed, gevormd en beheerst. Er is wel degelijk een vorm van extern bestuur, namelijk disciplineren. Discipline is het gebruik van bepaalde methoden die het menselijk lichaam onderwerpt aan controle, daardoor een constante beheersing bewerkstelligt en ook waarborgt, door het menselijk lichaam gehoorzaam en bruikbaar te maken. Disciplineren vindt hoofdzakelijk plaats door middel van ruimtelijke indeling en organisatie van individuen (denk hierbij aan bijvoorbeeld de school) en door middel van controle over activiteiten (bijvoorbeeld het dagrooster). Het individu wordt onder constant toezicht gevormd.

Om de ideeën van Foucault kracht bij te zetten, heb ik vervolgens het *Stanford Prison Experiment* (1971) van de Amerikaanse psycholoog Philip Zimbardo (1933) aangehaald. Uit het gevangenisexperiment van Zimbardo is gebleken dat doorgewone mensen in een bepaalde omgeving tot gruwelijke dingen in staat zijn. De sociale situatie en rollen waarin de testpersonen zich bevonden, zorgden voor een ware ‘karaktertransformatie’. Zimbardo’s experiment bleek een les in dat omstandigheden er meer toe doen dan we over het algemeen denken: sociale situaties hebben een enorme invloed op het individu.

De zogenaamde ‘vrije wil’ die we denken te hebben blijkt hier dus allang niet meer zo vrij te zijn: het subject wordt constant gereguleerd en onophoudelijk gedisciplineerd onder constant toezicht. Heden ten dage controleren we zelfs onszelf: ‘zelfveiliging’, zoals Willem Schinkel (1976) het noemt. Technologie is een bron van macht geworden en heeft de controlerende arbeid omgedraaid: je bent genoodzaakt jezelf te controleren en je wordt onderdeel van de

controleerende technologie. Als voorbeeld gebruikt Schinkel het metrosysteem: de kaartcontroleur is verdwenen en vervangen door een toegangspoortje. Door middel van dat poortje controleer je jezelf (je moet inchecken om de metro in te kunnen en dus moet je genoeg saldo hebben) en je reispatronen worden observeerbaar, je wordt gecontroleerd.

Ons rationeel vermogen werd ook op de proef gesteld door Stanley Milgram (1933-1984). Milgram bewees aan de hand van een experiment, waar een elektroshockapparaat aan te pas kwam, dat wanneer mensen de opdracht krijgen een ander pijn te doen, zonder daarvoor de verantwoordelijkheid te hoeven dragen, ze die opdracht meestal zullen uitvoeren. Redelijkerwijs wil je een ander mens nooit kwellen of martelen. Maar blijktbaar is het zo, dat wanneer de verantwoordelijkheid over het handelen vervalt, de mens tot verschrikkelijke daden in staat is en de zogenaamde rationaliteit verdwijnt.

Aan de hand van dit onderzoek concludeer ik zonder twijfel: de mens is nooit autonoom geweest.

In het tweede gedeelte van mijn onderzoek staat de genealogie van de mythe van het autonome subject centraal. Ik heb een brug geslagen tussen Descartes' abstracte theorie en de sociale psychologie van Foucault, Zimbardo, Schinkel en Milgram.

Ten behoeve van die brug ben ik begonnen met de Britse filosoof John Locke (1632-1704), die er net als Descartes van overtuigd was dat mensen actieve gebruikers zijn van de rede. Volgens Locke is de mens ook vrij van de wetten van de kosmos, maar wordt de mens wel gevormd door de wereld om hem heen. Hij was ervan overtuigd dat de mens als *tabula rasa* wordt geboren en wees hiermee Descartes' aangeboren ideeën af. Volgens Locke berust de persoonlijke identiteit van de mens op het bewustzijn en het geheugen. Ook zag hij persoonlijke identiteit niet los van het menselijk lichaam: het lichaam is het instrument waarmee de mens handelingen uitvoert waarvoor het verantwoordelijk is. Met de definitie van Locke betreffende de persoonlijke identiteit, wordt het subject met beide voeten in de wereld geplaatst.

De filosoof Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) was geen aanhanger van Locke's filosofie. Wel zag ook Rousseau het belang in van de kracht van omstandigheden waar men door beïnvloed wordt en ook het menselijk geheugen is voor Rousseau van belang. Daarnaast meende Rousseau dat de mens van nature goed is en dat beschaving en cultuur een bedreiging vormen. Door middel van de zelfcorrigerende werking van de natuur, was iedere vorm van straf uit den boze. Hij schreef het filosofisch werk *Emile* (1762) op het principe dat de mens van nature goed is, maar het werk werd gelezen als een verhandeling over opvoeding.

Emile werd op het juiste moment gepubliceerd: de traditionele opvoedingsmethoden werden op dat moment alom ter discussie gesteld. De jeugd moest op verlichte wijze opgevoed en geschoold worden. Tegelijkertijd veranderde het tijdsbesef, van een cyclische naar een lineaire tijdsopvatting. En de verspreiding van de klok bewerkstelligde een nieuwe vorm van machtsuitoefening en tijdscontrole. Daarnaast zorgde de immense groei van wetenschappelijke kennis voor een mechanisch wereldbeeld waarin God gereduceerd kon worden tot 'de Grote Klokkenmaker'. De tijd om het geluk op aarde te verwezenlijken was daar en hier was opvoeding voor nodig, de toekomst van het vaderland ligt immer in handen van de jeugd. Een kinderdagboek uit de jaren 1791-1797 vertelt het verhaal van een 18^e eeuwse kind, Otto van Eck. Otto's dagboek diende als prikkel om zijn gedrag te verbeteren en om zijn geweten tot ontwikkeling te brengen. De bedoeling was dat Otto de kritische blik van zijn ouders zou verinnerlijken, waardoor hun toezicht overbodig zou worden. Hierdoor leerde Otto een stap vooruit te denken, wat er toe moest leiden dat straffen overbodig werd. Hier zien we niet alleen een basisprincipe van Rousseau, maar ook de disciplinerende Foucault beschreef.

De belangstelling voor aards geluk was een gevolg van nauw samenhangende veranderingen in zowel de materiële, de intellectuele als de communicatiecultuur. Aards geluk was te creëren en niet afhankelijk van de kosmos: de mens was in staat om het huiselijk leven comfortabeler te maken, er kon een gelukkiger samenleving gecreëerd worden en de kennis over geluk, of aanwijzingen voor aards geluk, werd voor iedereen toegankelijk. De overtuiging heerste dat mens en maatschappij maakbaar zijn.

De ontwikkeling van Locke, via Rousseau naar de ontwikkelingen in de 18^e eeuwse pedagogiek en de overtuiging dat mens en maatschappij maakbaar zijn, heeft de basis gelegd voor de Foucaultiaanse disciplinerende.

In het derde en laatste deel van mijn onderzoek staat het 18^e eeuwse geluksdenken centraal. De uitweiding hier over is puur descriptief en beslaat meerdere invalshoeken. Allereerst komt het idee dat geluk in de deugd ligt aan bod, wat het meest populair was tussen 1750 en 1780. De deugd-geluk-equivalentie was in eerste instantie tamelijk gewaagd, maar verloor zijn gewaagde karakter door de verzoening tussen geluk en christendom. In de hoogtijdagen van de deugd-geluk-equivalentie, vond er ook een andere belangrijke vernieuwing plaats in het geluksdenken: een wetenschappelijke benadering van het geluk. Eind 18^e eeuw verloor de wetenschap van het geluk alweer terrein, maar de interesse in persoonlijk geluk nam toe. Van belang werden persoonlijke geluksaspecten, als de behoefte aan menselijk contact, vriendschap, liefde, huiselijkheid en huwelijk. Een belangrijk aspect van de aandacht voor persoonlijk geluk is de

belangstelling voor het 'ik': vanaf het midden van de 18^e eeuw werd het 'ik' een onderwerp van reflectie. Door deze belangstelling verschoof de aandacht van universele aspecten van het geluk als deugd en volmaaktheid, naar de hierboven genoemde, persoonlijke aspecten. Geluk werd een kwestie van gevoel; een principe waar we ons in de 21 eeuw nog steeds in herkennen.

BIBLIOGRAFIE

- Baggerman, A. & Dekker, R., *Kind van de toekomst. De wondere wereld van Otto van Eck (1780-1798)*, Wereldbibliotheek, Amsterdam, 2005
- Boomkens, R., *Erfenissen van de Verlichting*, Uitgeverij Boom, Amsterdam, 2011
- Buijs, P., *De eeuw van het geluk. Nederlandse opvattingen over geluk ten tijde van de Verlichting, 1658-1835.*, Uitgeverij Verloren, Hilversum, 2007
- Descartes, R., *De uitgelezen Descartes*, Uitgeverij Lannoo nv, Tiel en Uitgeverij Boom, Amsterdam, 1999
- Foucault, M., *Discipline, toezicht en straf. De geboorte van de gevangenis*. Historische Uitgeverij Groningen, 1989
- Kloek, J.J. & Mijnhardt, W.W., *1800. Blauwdrukken voor een samenleving.*, Sdu Uitgevers, Den Haag, 2001
- Locke, J., *An essay concerning human understanding* (edited by Roger Woolhouse), Penguin Books, London, 2004, pp.240-247, 296-314
- Ollefen, L. van, *De wereld is geen traanendal*, Amsterdam, 1784
(PDF via Early Dutch Books Online:
<http://www.earlydutchbooksonline.nl/nl/view/image/id/dpo%3A5221%3Ampeg21%3A0001/page/1/hits/1/searchvalue/>, gedownload op 28/01/13)
- Schinkel, W., “De nieuwe technologieën van de zelfcontrole: van surveillance naar zelfveillance” in M.A. van den Berg, M. Ham & C. Prins (Eds.), *In de greep van de technologie. Hoe we kwetsbaarder en onafhankelijker worden.*, Van Gennep, Amsterdam, 2008
- Seigel, J., *The idea of the self. Thought and experience in Western Europe since the seventeenth century.*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009

Spinoza, B., *Nagelate schriften*, 1677

(Online bron: DBNL http://www.dbnl.org/tekst/spin003nage01_01/, geraadpleegd op 28/01/13)

Spinoza, B., *Theological-Political Treatise*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007

Taylor, C., *Bronnen van het zelf*, Uitgeverij Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2009

Zimbardo, P., *Het Lucifer Effect. Hoe gewone mensen zich laten verleiden tot het kwaad.*, Lemniscaat b.v., Rotterdam, 2010