

Knutsel aan 'n nuwe dag

Martin Heidegger en Hannah Arendt over het fenomeen 'thuis'

Erasmus Universiteit Rotterdam
Masterthesis Wijsbegeerte
M. C. J. van de Klundert
383192

Begeleider Dr. G. H. van Oenen
Adviseur Dr. A. W. Prins

November 2016
Woorden 26230

Voor Johanna van de Klundert-Quick

 Zoeken naar de kern van het bestaan, een oefening in liefde

 Voor Annette en Maaïke

 De moed om opnieuw te beginnen

 Voor Kaya

 De kleinsten zijn de grootste filosofen

Heimwee

'n Huis is iets wat teen 'n helling staan
deur son gekonfronteer aan elke kant.
Maar let op: sê jy huis in hierdie land
dan dui jy drie beknelde kamers aan.

Hier is geen op- of afwaartsneiging, geen
geleidlike hemelvaart, geen lig
behalwe dié uit draad en glas verdig.
Die eendersheid is redelik en gemeen.

Agter 'n grou en anonieme wal
hys die abrupte trap jou uit die straat
op na die sogenaamde huis, en laat
jou later stiptelik in die straat terugval.

Nooit wesenlik, alleen kineties, mag
jou hartritmiek, jou ribbehok wat hyg
die dodelike waterpas ontstyg
terwyl jy knutsel aan 'n nuwe dag.

Elisabeth Eybers (2013)

Dank

Schrijven over thuis had niet gekund zonder de mensen die, elk op eigen wijze, mij daarbij hebben gesteund. Niet in de laatste plaats omdat ik bij de eerste poging een scriptie te schrijven grondig uit koers werd gedreven door onverwachte gebeurtenissen. Veel dank aan Marli, voor begrip en eerlijkheid destijds. Ik ben zeer dankbaar voor iedereen die met mij de zoektocht heeft uitgehouden om weer een beetje thuis te komen, in mijn lijf, in mijn leven, en uiteindelijk zelfs in het schrijven. Jullie onwankelbare vertrouwen in mij was onmisbaar. Veel dank lieve Robert. Voor je eindeloze openheid voor deze ‘schildpad’, voor je geduld. Voor wat we samen knutselen en delen, voor zachtheid en plezier, vriendschap, interesse, leren, hoop. Dank lieve vriendinnen, in het bijzonder Rhea & Lonneke, voor jullie strenge doch liefdevolle aansporingen en een biertje op het juiste moment. Lieve familie, in het bijzonder lieve ouders, veel kan ik hier niet, überhaupt niet, onder woorden brengen. Veel dank voor jullie onvoorwaardelijke steun, het woordeloze begrip. Als ik weer eens bij jullie aan het schrijven was en donderwolken om mij heen hingen – een kop koffie, een knipoog, thuis.

Beste Gijs, veel, veel dank voor je steun om een nieuw begin binnen aanzienlijke tijd af te kunnen ronden, door kritiek en vragen en de aansporing mijn eigen oordelen te volgen. Natuurlijk begint nu gewoon weer een nieuw avontuur maar eindelijk aankomen op dit station was broodnodig. Dat we daarbij onderweg veel gelachen hebben is van onschatbare waarde. *Last but not least* Awee, hartelijke dank voor de enthousiaste, snelle reacties en zorgvuldige commentaren.

Myrte

San Francisco, 15 november 2016

Inhoudsopgave

Begin	1
Fenomenologie, hermeneutiek en methodologische bezwaren.....	3
Heidegger. Thuis in het zijn	6
Het vroege werk: Thuisloosheid verdragen?.....	7
<i>Alledaagse geworpenheid in de wereld</i>	7
<i>Authenticiteit en transcendentie</i>	9
<i>Dasein heeft er te zijn: Lichtung, zorg, tijd</i>	11
<i>Angst en de oorspronkelijke thuisloosheid</i>	12
<i>Hoe thuisloos te zijn?</i>	13
<i>Vooruitwijzing</i>	13
<i>All of this</i>	14
Tussendenken: Thuis in thuisloosheid– Jetzt komme, Feuer!.....	15
<i>Thuis/niet thuis. Het vertrouwde-vreemde verlaten</i>	16
<i>Thuis/niet thuis. Het begin hernemen</i>	17
Late werken: het thuis denken in een technologische wereld.....	18
Besluit	20
<i>Publiek en privaat</i>	20
<i>Kritiek</i>	21
Arendt. Thuis in de wereld	24
<i>Hannah Arendt over liefde voor de wereld</i>	24
<i>De menselijke activiteiten, plaatsen en condities</i>	25
<i>Oikia, natuur, geluk</i>	26
<i>Wereld & Werk</i>	28
<i>De publieke wereld als thuis. Pluraliteit, nataliteit</i>	29
<i>Pluraliteit</i>	30
<i>Nataliteit</i>	31
<i>Eeuwige dakloosheid van de ziel</i>	32
<i>Niets te verbergen. Modern conformisme, consumentisme</i>	34
Besluit	36
<i>Een publiek thuisgevoel?</i>	36
<i>Private ruimte</i>	37
<i>Kritiek</i>	37
<i>Het private thuis en geluk</i>	38
<i>De zuiverheid van het politieke</i>	39
<i>Kun je thuis zijn leren?</i>	40
Herneming van het begin. Afsluiting	42
<i>Leren thuis te zijn</i>	44
Literatuur	45

Begin

De vraag wat het betekent ergens ‘thuis’ te zijn houdt mij al lange tijd bezig. Daarbij fascineren mij drie perspectieven op dit fenomeen: dat van het private thuis, het publieke thuis, en de punten waar deze in elkaar overvloeien.

Mijn persoonlijke worsteling met een vaag gevoel van heimwee is nog geen bewijs van relevantie, maar de gestage stroom van wetenschappelijke, filosofische en literaire teksten over het private thuis getuigt daar wel van (Mallet 2004). Er wordt al gesproken over de wenselijkheid van een veld van *home studies* om onderzoeken vanuit diverse disciplines te bundelen. Men vraagt bijvoorbeeld naar verschillende definities van wat thuis is en wat verschillende bevolkingsgroepen eronder verstaan. Wanneer ervaren mensen een huis als thuis? Zijn het de alledaagse praktijken (van stofzuigen en slapen tot inrichten...) waarmee mensen zich thuis maken? Is thuis gebonden aan specifieke plaatsen? Wat is de invloed hierop van culturele, lichamelijke, spirituele, politiek-economische en technologische ordes? Volgens een grootschalig onderzoek van Jan Willem Duyvendak zien Nederlanders het private thuis als een ‘haven in a heartless world’ (2011 112), een plaats om zich terug te trekken. De voorwaarden om dit te ervaren zijn met name vertrouwde, homogeniteit en exclusiviteit.

Dat is problematisch. Zulke voorwaarden worden vandaag de dag niet goed ondersteund – over de hele wereld vindt *domesticide* plaats. We leven in een tijd van door economie, oorlog en klimaat gedreven permanente mobilisatie, toenemende sociale controle in het private domein en de politieke correctheid in Nederland schrijft voor dat de hyperdiversiteit van de hedendaagse samenleving omarmd moet worden. Is het geen tijd om het hele concept thuis af te schaffen, in de zin zoals Fukuyama en Foucault dat deden met respectievelijk de geschiedenis en de mens? De filosofe Rosi Braidotti stelt een ‘nomadische’ opvatting van het mens zijn voor (1994). Daar valt veel voor te zeggen. Zelf verhuisde ik de afgelopen tien jaar acht keer. Het belang van thuis relativiserend, valt makkelijker te leven met het gevoel nergens ‘geworteld’ te zijn.

Die suggestie wordt nog aantrekkelijker in relatie tot mijn tweede zorg, namelijk het publieke thuis. Ook hier merk ik bij mijzelf ambivalentie. Ik herken me in het verlangen dat Nederland een thuis is maar de ervaring van het ideaal van een publiek thuis is doorschoten van paradoxen en geweld. In 2008 was een van de doelstellingen van het toenmalig kabinet Rutte dat iedereen zich thuis moet voelen in Nederland. Er worden pogingen ondernomen om het ‘thuis’ te versterken. De inzet van canonisering is dat de Nederlandse identiteit en thuisgevoel voor immigranten toegankelijker wordt, het effect is het omgekeerde: ‘Dutch society then only becomes accessible to people with deep roots in Dutch soil’ (Duyvendak 101). De definiëring van wat ‘thuis’ in Nederland inhoudt door de dominante groep effectueert de uitsluiting van wie zich niet in deze versie van ‘thuis’ herkent. Politicus Geert Wilders is slechts iemand die dit laatste ook expliciet als doelstelling heeft. Tegen migranten zegt hij in een campagnespotsje: ‘you will not make The Netherlands home’ (PVVpers 2015). Overal in Europa valt deze trend waar te nemen. De leus van een demonstratie in Frankrijk tegen Noord-Afrikaanse migranten: “Dit is ons thuis” (Chrisafis 2016). De keerzijde van het publieke thuisbegrip is geen recent verschijnsel. De 20^{ste} eeuw biedt een rijke getuigenis van het geweld dat ermee samenhangt. De Zweedse premier Per Albin Hansson introduceerde in 1928 de *Folkhemmet* (volks-thuis). Dit *goda hemmet* ofwel goede thuis nam een vlucht in een tijd van grote armoede. In hetzelfde jaar kwam de tweede editie uit van Lundborgs *Svensk*

raskunskap (Zweedse rassenkennis) waaruit bleek wie er wel en niet bij het volk hoorden (Liew & Motadi 2016). Het Duitse woord *Heimat* draagt nog steeds de smet van het misbruik van de haast onontkoombare koppeling tussen identiteit en plaats (“ein Reich, ein Volk”). Duyvendak toont aan dat in Nederland mensen het publieke thuis erg belangrijk vinden en verbeelden als een hemel die gedeeld wordt met gelijkgestemden. Vertrouwdheid en exclusiviteit en homogeniteit blijken ook daarvoor belangrijk. Het verlangen naar thuis is volgens Duyvendak veelal een nostalgisch sentiment. We romantiseren het verleden, waarin er nog geen ‘vreemden’ waren. We vergeten enerzijds dat in de praktijk in publieke ruimten diversiteit en conflicten zich altijd al manifesteerden en anderzijds dat er een veel grotere consensus heerst over fundamentele waarden dan valt op te merken uit media. Hetzelfde geldt voor het private – wie zijn thuis verliest kan er soms ineens veel positiever op terugkijken. Niet alleen het ‘vreemde’ maar ook het ‘nieuwe’, dat wil zeggen een element van tijd en herinnering, lijkt een belangrijke rol te spelen. Komt het besef ergens thuis te zijn altijd pas bij het verlies ervan?

‘Thuis’ lijkt dus onvermijdelijk uitsluitend ten aanzien van zowel het vreemde als het nieuwe. Ondanks mijn ongemakkelijke verhouding tot thuis in zowel het persoonlijke als publieke perspectief heb ik mijn bedenkingen tegen het nomadisme als ‘oplossing’. Chronische mobiliteit wordt door kosmopolieten ook wel gezien als situatie waarbij iedereen overal thuis kan zijn, en dan verliest thuis haar betekenis (Duyvendak 106¹). Dat maakt van het verlangen een misvatting en past bovendien wel erg gemakkelijk in de kapitalistische logica die mensen ziet als verplaatsbare grondstoffen.

De filosofie is een rijke bron om meer inzicht te krijgen in wat thuis is (waarbij je ervan uit kunt gaan er dat er geen eenduidige antwoorden zijn). Menig filosoof claimt dat de moderne mens thuisloos is geworden en geeft daarvoor verklaringen. Met name in de fenomenologisch-hermeneutische traditie is veel over thuis geschreven, omdat thuis op het eerste oog typisch zo’n fenomeen is dat zich niet laat objectiveren maar wel voordoet in de ervaring. Over deze traditie gaat de volgende paragraaf. In deze scriptie ga ik te rade bij twee filosofen uit deze traditie: Hannah Arendt en Martin Heidegger. Ik zoek in hun werk de thema’s op die vandaag bij thuis zo belangrijk lijken. Hoe denken zij de spanning tussen het vreemde en vertrouwde en de spanning tussen stabiliteit en vernieuwing? Is er een verschil tussen een publiek en privaat thuis en wat is het belang daarvan? Welke aanwijzingen geven ze eventueel om meer thuis te kunnen zijn? Mijn inzet is niet om definitieve antwoorden en oplossingen te bieden, die blijkt ook uit de keuze voor auteurs die een visie op thuis geven die ruimte biedt voor het andere en nieuwe – en misschien ook wel voor het tragische en eindige. Dat leidt meteen al tot problemen: het ‘andere en nieuwe’ is tenslotte het tegenovergestelde van het alledaagse dat we, aldus Duyvendak, van thuis verwachten.

Deze scriptie bestaat uit twee delen waarin ik mij uiteenzet met de ideeën van respectievelijk Heidegger en Arendt over genoemde vragen. Dat is onder meer spannend omdat de ideeën van Arendt en Heidegger op het eerste oog tegengesteld lijken. De een benadrukt geboorte en pluraliteit, de ander de dood en afzondering. Bij nader inzien valt de tegenstelling echter wel mee. Arendt studeerde enige tijd bij Heidegger en zij deelden het intellectuele milieu van de toenmalige Duitse filosofie. Hoewel ik ervoor koos hun visies in twee aparte delen te behandelen, is de opzet er niet een van debat maar van dialoog. Ik zal hen niet tegen elkaar uitspelen maar eerder overeenkomsten opzoeken.

¹ Het is gebruikelijk steeds te verwijzen naar de auteur én jaartal van de betreffende publicatie. Wanneer ik slechts één publicatie gebruik van de betreffende auteur vermeld ik alleen de eerste maal het jaartal.

Elk filosofisch gedachtegoed vraagt om een dubbele focus: wat is betekenis nu en wat was de betekenis toen het werd ontwikkeld? Zij is tenslotte ook een verhoog dat in haar tijd begrepen moet worden. Dat leidt tot een vraag die, zoals in mijn ogen past bij de afsluiting van een master filosofie, zijdelings aan bod zal komen: Wat is de toegevoegde waarde van filosofisch denken over thuis dat in dialoog met de toenmalige wereld opkwam, en hoe verhoudt het zich tot het gedachtegoed van wetenschappers als Duyvendak die de hedendaagse ervaring al in kaart brengen?

Een deel van het antwoord heeft betrekking op het volgende. In mijn bachelor scriptie onderzocht ik aan de hand van filosoof Michel Foucault het verhoog over ‘humanisering’ op de Universiteit voor Humanistiek. De normativiteit van filosofische antropologie fascineert mij mateloos. Tot mijn verbazing speelt dit thema ook bij Arendt en Heidegger. Spreken over thuis is verbonden aan een humaniseringsideaal. Beiden reserveren de term thuis voor de ruimte waarin de verwerkelijking van menselijkheid plaatsvindt. Nog voordat thuis en niet-thuis een invulling krijgt, snijden zij een ‘menselijke ruimte’ uit waarvan de natuur het buiten is. Bij beiden speelt *techniek*, waarmee de ‘wereld’ gemaakt wordt, hierin een sleutelrol. De mensen scheppen zelf de conditie waarin zij zijn wat ze zijn. Ze zijn ‘zelfconditionerend’. Beide filosofen breken daarmee met de humanistische traditie die, met al haar vooruitgangsoptimisme, de schokkende verwoestingen van de 20^{ste} eeuw niet had kunnen voorkomen. Toch radicaliseren beide filosofen die rol van techniek niet en zien de humanisering in het thuiskomen van de mens in de redelijke tussenruimte die hij zichzelf schept wanneer hij natuur, techniek en het alledaagse achter zich laat.

Fenomenologie, hermeneutiek en methodologische bezwaren

Een scriptie over thuis – kan dat eigenlijk wel? Het opzoeken van ‘spanningen’ is een uiting van onrust, schrijven is nooit thuis maar onderweg in het onvertrouwde, althans als men schrijft in plaats van naschrijft. Als thuis alledaags, vanzelfsprekend, vertrouwd is (dat valt nog te bezien), is een scriptie over thuis een uiting van niet-thuis-zijn en valt dus de integriteit van de antwoorden te betwijfelen. Alles waar we de aandacht op richten wordt bijzonder, verliest zijn ‘vanzelfsprekendheid’, wordt onalledaags. Het ‘allegaagse’ is een ‘afvalproduct’ van aandacht voor het verhevene, bijzondere, goddelijke. Het is wat we voor het gemak op een hoop gooien als ‘de rest van de tijd’. Is het onderscheid tussen alledaags en verheven niet een product van onnadenkendheid? En, zoals Verhoeven suggereert (1989 94), van theologie? Of is het wel een product van denken, maar zegt dit dan meer over het denken dan over thuis? Moet je, zoals bij sterrenkijken, ergens net naast staren om het goed te zien (Hoexem 2015)?

De Westerse filosofische traditie heeft van huis uit een minachtend vooroordeel ten aanzien van het alledaagse waarin mensen zich ‘thuis’ voelen. Filosofen hebben vaak in ruimtelijke metaforen gedacht om te duiden hoe het ervoor staat (waarvoor?) met de mens. Waar hij is duidde ook wie of wat hij is. Plato’s grot is een bekend voorbeeld. Plato stelde, zoals typerend is voor de Westerse filosofie, de metafysische vraag: Welke blijvende, eeuwige substantie is de grond van veranderlijke verschijnselen? Welke bestendige essentie gaat vooraf aan eindige existentie? Is de wereld om ons heen een toevallige afdruk van eeuwige, onveranderlijke ideeën? Men ging uit van een ‘substantie-metafysica’ (Vasterling 2005 72). Plato’s grotbewoners zijn alledaags. De schaduwwereld, de vertrouwde verlichting van het vuur waaraan ze hechten, moet ontmaskerd worden. Wie de wijsheid liefheeft, de filosofie in wil, moet uit de alledaagse “verlichte” duisternis, uit het gemakkelijke thuisgevoel: naar het Zijn achter de verschijning, naar de diepte onder het oppervlak!

In de moderniteit verschoof het denken naar ‘subjectmetafysica’. Descartes onderscheidde de *res extensa* van de *res cogitans*. Alleen dat het denkende ‘ik’ bestaat is

zeker, dus het subject is het ontologisch fundament van het weten. De versmalling van het substantiedenken gaat samen met een onderscheid tussen innerlijk en buitenwereld. De buitenwereld is nu nog slechts 'present' als *re*-presentatie in ons bewustzijn (Ibid. 72). Kant vervolmaakt de subjectmetafysica. Hij stelt dat de dingen zich naar de universele structuren van het verstand wenden in plaats van omgekeerd. De werkelijkheid zoals we die kennen wordt door het subject zelf geconstitueerd. Daarmee probeert Kant de 'kloof' tussen subject en object te overbruggen, maar dat lukt niet voor zover we het ding op zich niet kennen. Daarmee wordt in de moderne filosofie de vraag naar de werkelijkheid van de *buitenwereld* een belangrijk thema (Ibid. 74). Het alledaagse, waarin individuele en culturele gewoonten en waarnemingen zo belangrijk zijn, is nog steeds een soort 'vergissing' van de meer universele, meer menselijke, rede die onaangetaast is door de verraderlijke verschijnselen.

Fenomenologie en hermeneutiek zijn twee verwante filosofische stromingen die zich verzetten tegen deze isolatie van het universeel subject tegenover de buitenwereld. Uitgangspunt is een ervarend, gesitueerd subject dat verbonden is met de wereld en anderen (Vasterling & Stoller 2005 7) en deze verstaat voor hij ze objectificeert in kennis. Hermeneutiek is van oudsher de kunst en kunde van het interpreteren van (heilige) teksten. Het begrip 'hermeneutiek' is mogelijk afgeleid van Hermes, de Griekse 'postbode' der goden. In de 19^{de} eeuw ontwikkelde de hermeneutiek zich onder invloed van Schleiermacher als methode om allerlei vormen van communicatie te interpreteren, met name in de context van geschiedkunde en rechtspraak, met steeds meer aandacht voor het belang van context. Dilthey vatte hermeneutiek, niet beperkt tot wetenschappelijke methode, nog breder op als de interpretatie van levensuitingen, waarvoor het begrip 'verstaan' gebruikt wordt. Heidegger bouwde hierop voort toen hij aan het begin van de 20^{ste} eeuw het interpreterend omgaan met de wereld beschreef als de fundamentele manier waarop mensen in de wereld zijn (*Sein und Zeit* 1927 §4, hierna SuZ). Gadamer werkte later op nieuwe wijze uit wat alledaags en wetenschappelijk verstaan is en hoe de geesteswetenschap verdedigd kan worden tegenover het eenzijdige positivistische model van de natuurwetenschappen. Een uitgangspunt van de hermeneutiek is steeds: voordat we vragen hoe we een methode ontwikkelen van (theoretisch) begrijpen, moeten we onderzoeken wat de voorwaarden eigenlijk zijn voor elk verstaan. 'Het verstaan en interpreteren van teksten', schrijft Gadamer 'is niet alleen een wetenschappelijke aangelegenheid maar hoort blijkbaar bij de menselijke ervaring van de wereld in zijn geheel' (Gadamer 2014 9). We staan altijd in tradities, en de wijze waarop we daardoor al gevormd zijn is een productieve, positieve voorwaarde om iets te kunnen begrijpen. Hermeneutiek is geen 'objectieve' methode die, juist toegepast, waarheid genereert onafhankelijk van de persoon. Wetenschap is slechts een uitwerking van de fundamentele manier waarop wij ons altijd al met de wereld verstaan. Het begrip 'horizon' staat in de hermeneutiek centraal. Uitgangspunt is dat de mens zichzelf en de wereld verstaat 'binnen' een horizon, de ervaringswereld heeft een grens en wat daarachter ligt is onbekend. Het buiten van de mens dus is wat hij niet kent of begrijpt.

Ook in de fenomenologie wordt een onderscheid aangebracht tussen binnen en buiten. Fenomenologie komt van fenomenen, ofwel 'verschijnselen'. De fenomenologie vertrekt niet vanuit metafysica, dat wil zeggen vanuit een geloof in dat wat na, achter of boven de fysica zou moeten zijn, maar vanuit de werkelijkheid zoals die zich aan ons voordoet in ons bewustzijn. De filosoof Husserl wordt gezien als de grondlegger van de fenomenologie. Hij werkte met het begrip intentionaliteit om de relatie die Kant ook interesseerde tussen subject (de kennende mens) en object (dat wat buiten ons bewustzijn 'bestaat') te beschrijven. Volgens Husserl moeten we de vraag wat werkelijkheid is 'tussen haakjes zetten' en beschrijven hoe dingen in ons bewustzijn verschijnen. We moeten dus onderzoeken hoe de ervaring tot stand komt, we kunnen geen 'werkelijkheid' kennen buiten hoe zij aan ons

verschijnt in onze 'leefwereld': de oorspronkelijke ruimte waarin we praktisch en betekenisvol verbonden zijn met wat er om ons heen is. Bij Husserl blijft de mens in zijn bewustzijn, de 'buitenwereld' kennen we niet.

Heidegger. Thuis in het zijn.

Heidegger heeft veel gedacht over het thuis van de mens. Nadat hij de theologie ter zijde had geschoven putte hij inspiratie uit met name de antieke Griekse filosofie, het werk van Husserl en Nietzsche en de dichtkunst. Hij gaf daarover college, evenals over de scholastische en moderne filosofie, en bovenal over de fenomenologie van de alledaagse werkelijkheid. Hij zocht steeds naar een authentiek bestaan in de moderne, technologische tijd, in een wereld zonder God waarin de ontwortelde mens het contact met zichzelf en de werkelijkheid lijkt te verliezen. Het thema van de ontheming² van de moderne mens doortrekt zijn hele werk, is zijn 'ghost' (Stiegler 1998 207).

Ook rond de figuur zelf Heidegger (1889, Messkirch – 1976, Freiburg) spookt een *ghost*. Die wordt opgeroepen door zijn duistere teksten maar meer nog door zijn troebele politieke oriëntatie. Na zijn opleiding filosofie, zijn habilitatieschrift en enkele jaren dienstplicht werd hij in Freiburg Husserls assistent. In 1923 ging hij verder in Marburg, waar hij Arendt ontmoette. In 1927 publiceerde hij zijn magnum opus *Sein und Zeit*. De existentiële eenzaamheid die uit dit werk opklinkt weerspiegelt de grimmige periode tussen twee wereldoorlogen in. Desalniettemin rees Heideggers ster in die tijd tot grote hoogte. Een jaar later volgde hij Husserl op als hoogleraar in Freiburg. Studenten kwamen van heinde en verre om van hem te leren. Hij ademde leven in een omgeving waar droge theorievorming domineerde. Zijn filosofie raakte aan de ervaringen die mensen bezighielden. Heidegger hield zich lang afzijdig van de politieke ontwikkelingen in Duitsland, maar in de jaren '30 vatte hij sympathie op voor het nazisme. Hij zag hierin een tegenwicht aan de opkomst van het lege, technologisch kapitalisme. In '33 werd hij lid van de NSDAP en benoemd tot rector – zijn rectoraatsrede hield hij in 'an atmosphere of outright Fascist carnival' (Harman 2007 97). Na een jaar werd hij vanwege conflicten weer gewoon hoogleraar. Auteurs vragen zich nog steeds af in hoeverre hij 'aan de verkeerde kant' stond en of zijn filosofie dat weerspiegelt. Ook na de oorlog nam hij niet formeel afstand van het nazisme. Na een aantal jaren doceerverbod pakte hij de draad weer op en publiceerde zijn lezingen. (Ibid 5-13)

Zoals bij elke grote filosoof is Heideggers denken niet eenduidig. De meeste interpreten menen dat hij op enig moment een omslag in zijn denken maakte, men verschilt van mening wanneer precies. Volgens Graham Harman heeft Heidegger één centrale gedachte die in zijn hele leven op verschillende manieren wordt uitgewerkt. Deze is: Zijn is niet presentie, omdat Zijn temporaliteit is. Met 'tijd' bedoelen we meestal 'de' klok tijd, de abstracte opeenvolging van een meetbare hoeveelheid 'nu's'. Zijn als temporaliteit is niet present, omdat wat niet-meer is en wat nog-niet is er deel van uitmaken, als afwezigheid aanwezig zijn, zoals schaduw en licht. Het Zijn is altijd een drievoudige structuur, het 'trekt zich terug', het onthult steeds terwijl het ook verhuult. Dit tussenspel, het gebeuren, is het Zijn dat Heidegger in zijn werk steeds probeerde te naderen. (Ibid 1).

Hij bracht in ieder geval een omslag teweeg in de fenomenologie. Deze zoekt naar de *essentie* van een verschijnsel zoals dat *present* is in het bewustzijn en verliest daarmee het Zijn van dingen uit het oog; een naschok van de 'aardbeving' die Kant had veroorzaakt in het denken (Ibid. 3). Bovendien is het waarnemende 'bewustzijn' van iemand in een historische situatie: 'we are stuck in the world, and we care about it' (Ibid. 43). Vóór elke (wetenschappelijke) beschouwing heeft de mens het Zijn al verstaan (zijnsverstaan). Ter vergelijking: voor je je afvraagt hoe *dat geluid* in je bewustzijn aanwezig is, heb je al

² Ontheming is de vertaling van Mark Wildschut van Heideggers woord *Unheimlichkeit*. Heidegger (1993 [1927]). *Zijn en tijd*. Vert. M. Wildschut. Nijmegen: Sun.

verstaan wat *geluid* is en dat het *is* (SuZ 214). Het concrete geluid is een zijnde (ontisch) en dat verschilt van het zijn (ontologisch) van geluid. Wetenschappen (en fenomenologie) houden zich bezig met delen van het zijnde en vergeten het Zijn. Zijn is dus zelf geen ‘zijnde’ dat wetenschappelijk te beschrijven is, in zekere zin n(iet)iets. Met verscheidene namen probeerde Heidegger dit te naderen zoals: ont-dekken (aletheia), verschijnen (physis), uitleggen en verzamelen (logos), verbinden/ontvouwen (hen), aanwezig, lichten/uitlichten (Lichtung), bevrijden, laten, geven (es gibt), toe-eigenen (Ereignis) (Copabianco 2010 4).

Mijn vraag over het thuis wordt in confrontatie met Heidegger direct bijgebogen: is de mens thuis in het Zijn? Kun je, door de alledaagse ervaring wetenschappelijk te beschrijven, de ‘eigenschappen’ van ‘thuisheid’ vinden, of moeten we veeleer zeggen dat ons wonen volgt uit ons, altijd partiële, verstaan van het zijn en onze plaats daarin? Richard Copabianco betoogt in *Engaging Heidegger* dat in Heideggers ideeën over thuis zeker een omslag plaatsvond. Hij traceert de betekenissen van de woorden heimlich/unheimlich en heimisch/unheimisch en onderscheid daarin drie perioden. Deze indeling zal ik volgen maar ook betwijfelen. Het woord unheimisch kennen we ook in het Nederlands als ‘geheimzinnig, niet in orde, angstwekkend’. Heimisch is in het Duits een vrij normaal woord dat zo veel als ‘thuiselijk’ betekent; een nieuwe woning moet nog ‘heimisch werden’. Heimlich betekent zo veel als huiselijk, vertrouwd, maar ook: heimelijk, verborgen. Unheimlich – vooral bekend van Freud – is niet onvertrouwd in de zin van onbekend, maar juist het vertrouwde dat plots vreemd, geheimzinnig en angstwekkend is. In hoeverre het vreemde en vertrouwde eigenlijk tegengesteld zijn is dus de vraag.

Het vroege werk: Thuisloosheid verdragen?

Om de vroege periode te bespreken beperk ik me tot *Zijn en Tijd*³. Heidegger is daarin op zoek naar de ‘zin van het zijn’, die door de metafysica nog niet ter sprake is gebracht (SuZ §1). Metafysica zoekt naar het zijn van de zijnden, maar staart zich steeds blind op de zijnden zelf om van daaruit het zijn te verklaren. Daarom zei Thales van Milete: alles is water.

Heidegger noemt dat zijnsvergetelheid. Omdat de mens het zijn verstaat begint Heidegger bij de mens. We moeten echter niet ‘wat de mens is’ beschrijven (zijnde) maar zijn Zijn, zijn wezen (in de zin van ‘gebeuren’), de diepste aard of de structuur van ‘hoe’ hij *is*. Heidegger spreekt daarom verder niet over ‘de mens’ die door traditie al zo vaak is beschreven maar over Dasein, dus ‘erzijn’ of er-zijn⁴.

In de volgende sub-paragrafen volg ik de verschillende wijzen waarop alledaagse thuiselijkheid en ‘ontheming’ voorkomen. Een deel van de tekst gaat niet direct over thuis, maar betreft de filosofische vooronderstellingen ervan. Juist deze filosofische ideeën maken het mogelijk om ook de betekenis van de alledaagsheid te onderscheiden, in plaats van haar te beschrijven.

Alledaagse geworpenheid in de wereld

Heidegger beschrijft heel indringend de vanzelfsprekende alledaagse manier van zijn in de wereld. Meestal identificeert hij deze als ‘thuiselijk’. De wereld is het geheel aan betekenisvolle relaties tussen dingen en mensen. Die relaties zijn ‘gereedschappelijk’. De

³ Copabianco bestudeerde ook *Geschiedenis van het Concept Tijd* (1925) en *Introductie tot de Metafysica* (1935)

⁴ Dasein is dus niet ‘de mens’, maar ook niet *niet* de mens. Wat nu precies de relatie is tussen Dasein als manier van zijn en de mensen (zijnden) is op zich een vraag. Heidegger noemt Dasein ook ‘tussenwezen’, waarmee Dasein de verbinding lijkt tussen mens en Zijn. Deze discussie voert te ver van het onderwerp. Zie Prins *Uitverveling* (2007 232) voor een heldere bespreking.

hamer is wat hij is vanuit zijn functie, niet vanuit zijn 'objectieve' eigenschappen. Dit toont zich ook in de ruimtelijkheid van het erzijn. De dingen in de wereld zijn niet op een neutrale locatie maar op hun plaats in relatie tot mij. De melk in de supermarkt staat niet op 1.82m maar 'net te hoog'. Een hamer is een hamer omdat er gebouwd en getimmerd wordt, wat gebeurt omdat we wonen, etc. De 'alledaagsheid' komt grotendeels overeen met de 'vertrouwdheid' die Duyvendak in het hedendaagse 'thuisgevoel' ontdekte.

Heidegger vraagt verder naar de betekenis van deze ervaring. Wereld is het geheel aan betrokkenheden (Villa 1996 121). Pas vanuit het vanzelfsprekende verstaan van dit door tradities gevormde geheel kunnen we in tweede instantie dingen 'op zichzelf' als objecten gaan beschouwen. Wereld is een 'historicotranscendental condition for the possibility of meaning' (Ibid. 121)⁵. Elk er-zijn vindt zichzelf altijd al 'geworpen' in de wereld, het is altijd deelnemer voor het toeschouwer wordt. De structuur van erzijn is in-de-wereld-zijn. Ook als erzijn in andere culturen komt herkent het de wereldlijkheid van de begrensde plaatsen die daarin ingeruimd zijn. Ook in een Indonesisch bergdorpje herkende ik moeiteloos huizen om in te wonen, keukens om in te koken, badplaatsen, etc. al had ik geen idee welke waarden deze voor dorpelingen hadden. Al het 'binnenwereldlijk zijnde' ontmoeten we eerst als iets 'om te...' (SuZ 197), ontwerpend vanuit geworpenheid. Wat we tegenkomen is verstaanbaar omdat we "de" zin ervan al hebben ontworpen (SuZ 251).

Het tweede constitutieve moment van het structuurgeheel is erzijn zelf. Het erzijn dat in-de-wereld is, is altijd een iemand, niet een wat. Dat leidt er al snel toe een 'ik' afgezonderd te zien, maar in de eerste plaats ben ik er met anderen, en ben ik zoals de anderen met wie ik de wereld deel. We verstaan onszelf en anderen als mede-erzijn (SuZ §25-27) en zijn eerst en vooral niet onszelf (SuZ 156). Erzijn valt voor zichzelf en anderen niet op. Als ik naar de koelkast loop om een glas melk te pakken ben ik bezig met de melk die ik ga drinken. Het alledaagse zelf is het men-zelf. Het doet, denkt en voelt wat men doet, denkt en voelt (ook als het alleen is SuZ 127, 162). Ik denk niet na over het drinken van melk, dat is wat men doet, het is heel normaal, je vindt 't vies of lekker, klaar. Het alledaagse men-zelf leeft in de *openbaarheid* van de publieke opinie die alles 'toedekt' en 'verduistert' juist terwijl het bekendheid, zekerheid toegankelijkheid voorstelt, waardoor we niet zelf hoeven na te denken (SuZ 127-8, 169-70). Dit openbare is dus privaat noch publiek. De grens daartussen is een onderscheid dat men hanteert en waar men nu eenmaal op een bepaalde manier mee om gaat. Om zes uur aanbellen om te praten, dat doet men niet, zo staat in de gebruiksaanwijzing van de Nederlandse samenleving (de inburgeringscursus). Als de wereld de 'condition of meaning' is, kan een individueel zelfbesef pas ontstaan vanuit een opgenomen zijn in de wereld en mezelf in termen van die wereld verstaan.

Tot slot is er de relatie van het in-zijn, de relatie die even oorspronkelijk is als de twee zojuist beschreven elementen. De 'wereld' er niet is vóór het erzijn, maar geen enkel erzijn 'maakt' de wereld. Erzijn in de wereld is een structuur waarin beiden pas zijn wat ze zijn (Villa 123). Wie de mens tegenover de wereld plaatst en dan vraagt hoe subjecten zich tot objecten en subjecten verhouden, mist dat die twee elkaar veronderstellen en pas in tweede instantie door het denken dingen op zichzelf worden. Met in-de-wereld-zijn wil Heidegger het traditionele denken doorbreken over de mens als een geïsoleerd subject tegenover objecten, terwijl erzijn gesitueerd en betrokken is en theoretisch kennen secundair is aan verstaan (Villa 120-21).

⁵ In de 20^{ste} eeuw kwamen veel filosofen met vergelijkbare (dat wil niet zeggen: dezelfde) ideeën. Zo sprak Foucault over het disciplinerende en subjectvormende 'vertoog'. Misschien wil ik niet dat men mij een vrouw noemt. Voor ik over de juistheid van een etiket kan oordelen ben ik al opgenomen in het kader m/v, is het 'onjuiste' etiket al 'dans le vrai' Foucault (1971). *L'ordre du discours*. Er is geen buiten van de condities. Of, zoals Derrida zei, er is geen buiten de tekst.

Taal speelt in alledaagsheid van het men-zelf een grote rol. De thuiselijke ervaring wordt gedragen door gepraat (geredekavel; Duits *das Gerede* SuZ §35). Dit speelt een grote rol in zowel de vertrouwdheid als de uitsluiting die ook volgens Duyvendak zo belangrijk zijn voor een gevoel van thuis. Taal vermag namelijk overweldigend nieuwe, rijke, onsamenvangende ervaringen te reïficieren. Reïficatie betekent letterlijk ‘tot ding maken’. Dit is onvermijdelijk. Ik leer de wereld en mijzelf kennen doordat er gepraat wordt over dingen zoals ‘meisjes’ en ‘jongens’, ‘de Nederlander’, ‘menselijkheid’ of ‘vrouwelijkheid’ (overigens is ‘men’ ook een reïficatie). Dit zijn samenvattende projecties van vanzelfsprekende identiteiten die de handige termen leveren van de wereld waarmee we onszelf leren (mis)verstaan en ontwerpen. Ik ben een vrouw dus... (vul hier praktische, culturele consequenties in). Reïficaties zijn een soort publieke opinies, eigenlijk van niemand. Ze delen entiteiten en ervaringen in categorieën in, denken komt later (of nooit).

Wanneer we ‘vrouwelijkheid’ al hebben begrepen, dan sluiten we andere manieren van vrouw zijn uit. Ofwel we zien ze niet eens, en dus krijgt iemand die ‘anders’ is geen bestaansrecht. Ofwel alles dat het vertrouwde en middelmatige bedreigt en verstoort wordt zo snel mogelijk gesmoord (met gepraat) en uitgesloten (in ander werk illustreert Antigone dit). Het men is dictatoriaal (maar ‘men’, dat zijn we zelf!) (SuZ §27, vgl. Harman 67). We nemen ‘het verleden’ aan als bekend en vergeten het, de toekomst verwachten we als een voortzetting. Elke groep, zoals een familie of een volk, heeft zo zijn manieren van doen en accepteert geen ander gedrag; ‘zo doen we het hier niet’. De dingen lijken helder, begrijpelijk (‘dat is DADA kunst, dit is Nederland’). Het bekende en de uitsluiting geven een onontbeerlijke vorm van stabiliteit. In *Zomergasten* 2016 illustreerde Mark Rutte dit door te zeggen dat je Nederlander bent als je ‘onze normen en waarden’ deelt (VPRO 2016). Het alledaagse gepraat waarin al deze termen⁶ *claire et distincte* en bruikbaar zijn is geruststellend.

Verstaan is redelijk. De rede ‘spreekt zich uit’ in taal. De taal kan het wezenlijke ter sprake brengen, maar met gepraat (en andere fenomenen) bedekken we het wezenlijke. Oorspronkelijk, nieuw verstaan verstart en stolt tot re-presentatie⁷. Bijvoorbeeld: Kunst die eerst schokt en onze overtuigingen doet wankelen wordt een herkenbare stroming. In de architectuur geven nieuwe vormen uitdrukking aan een origineel, nieuw verstaan van de bouwopdracht, van de bestaanswijze van de mens en zijn relatie met de omgeving⁸. Dan volgt herhaling. Kunst wordt kitsch en stijl wordt cliché. Men beweegt (ontwerpt) zich in alledaagsheid op grond van het gegeven, bekende begrip, voordat iemand komt tot een oorspronkelijk, eigen verstaan (als iemand daar ooit komt). Men bedekt juist het authentieke, mysterieuze zijnsgebeuren. Het geredekavel is een ‘vervallende vorm’ van de rede en meer algemeen is het alledaagse, thuiselijke ‘vervallend’. Daarom noemt Heidegger het alledaagse oneigenlijk, inauthentiek en vervallend.

Authenticiteit en transcendentie

Aangezien Heidegger de alledaagsheid thuiselijk noemt, zou ik me nu verder kunnen richten op dit fenomeen. Daar is veel onderzoek naar gedaan. Bijvoorbeeld door Iris Marion Young

⁶ Over wie ‘wij’ zijn, wat waarden en normen zijn en over wat ‘en’ hier betekent valt nog veel na te denken. Het punt is dat je dan nauwelijks meer een gesprek kunt voeren waarin je er van uit kunt gaan dat je allebei wel weet wat er bedoeld wordt en waarover je het simpelweg eens of oneens kunt zijn.

⁷ Dit komt ook terug bij Arendt, die het schemerlicht van het private een afgeleide van het publieke noemt, en die zegt dat handelen als vorm van zijn een verhaal *is* en als zodanig begrijpelijk.

⁸ Peter Sloterdijk, in niet geringe mate door Heidegger geïnspireerd, heeft dit met vele voorbeelden prachtig uitgewerkt in zijn trilogie *Sferen*.

(2005), die het thuis beschrijft als de plek waar onze identiteit verzorgd en behouden blijft. Dichter bij huis schreef Pieter Hoexem een *Kleine filosofie van het rijtjeshuis*. Tot slot is er het al aangehaalde onderzoek waarin Duyvendak optekent wat mensen beschrijven als het thuisgevoel. De sociologie kan op boeiende wijze de openbare werkelijkheden beschrijven die in verscheidene culturen en periodes een andere inhoud heeft. Het interessante aan Heideggers filosofie is dat hij deze verschijnselen bevraagt en concludeert dat zij 'inauthentiek' zijn. Hij vraagt: hoe is deze ervaring mogelijk? Hoe komt die openbare werkelijkheid tot stand? Hoe deze fenomenen te interpreteren? Het alledaagse is aan de hand van de zijnden te beschrijven, maar dan is hun 'wezen' nog niet opgehelderd. Wat is dan wel wezenlijk?

Das 'wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandene 'eigenschaften' eines so und so 'aussehenden' vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. (SuZ 42)

Erzijn heeft geen essentie (zoals redelijkheid of socialiteit) en is niet wezenlijk diens kenbare identiteit (aanschouwelijke 'eigenschappen', voorkeuren). Het is in wezen zijn mogelijkheid. Ex-sisteren is 'uit staan naar'. Wat ik ook ben, mijn wezen is de mogelijkheid anders te zijn; te 'kunnen-zijn' (SuZ 372). De stabiliteit, vanzelfsprekendheid en voorspelbaarheid van thuis en identiteit, het meest nabije en vertrouwde, zijn in erzijns wezen dus ver te zoeken. In *Zijn en tijd* beschrijft Heidegger daarom dat erzijn de facticiteit of geworpenheid altijd *transcendeert*. Erzijn is het wezen dat een zekere afstand kan hebben tot de wereld en zichzelf, de zijnden *als zijnden* kan verstaan, midden in het zijn altijd uitstaat naar het niets, het nog niet, de mogelijkheid. Het moet hier duidelijk zijn waarom Heidegger alledaagsheid onvermijdelijk noemt – zonder geworpenheid ook geen transcendentie van geworpenheid.

Iemand is dus nooit compleet, draagt geen substantiële essentie in zichzelf: mijn nog-niet is deel van mij (SuZ 242-4) en ik zal nooit al mijn mogelijkheden uitputten (Stiegler 1998 199, Harman 50). De ultieme mogelijkheid – die zeker maar ongedetermineerd is – is de dood. In de anticipatie van de dood wordt de temporaliteit van sterfelijken gegeven. Erzijn is zijn-tot-de-dood – tot de eigen dood, welteverstaan. Erzijn is altijd van mij (SuZ 41): erzijn is altijd een iemand, die ergens is. Harman schrijft: 'Dasein is the event, act or performance of its own being' (56). Het einde van het eigen zijn als mogelijkheid temporaliseert het erzijn. Erzijn staat dus niet in 'de' tijd, het is temporaliteit (Stiegler 213, 229). Stiegler legt dit uit door te stellen dat erzijn *différance* is, de samenstelling van 'verschil' en 'uitstel' die hij van Derrida overneemt. Er-zijn is uitgesteld zijn, altijd nog-niet zijn, anders zullen kunnen zijn, en ook anders geweest zijn. Dat wil zeggen dat de mens niet samenvalt met zichzelf (non-identical actuality Stiegler 229)⁹. Daarom is het antwoord op de vraag 'wat ben ik?' of 'wie ben ik' geen ongeïnteresseerd commentaar maar een beslissing. Er is geen ultieme grond voor die beslissing (dat zij redelijk of goed is, of in overeenstemming met God of welke absolute waarde dan ook). Als erzijn de gebeurtenis of performance is van zijn eigen zijn, dan is er geen grond die bepaalt of verklaart wat ik moet doen of wie ik in wezen ben. Er is geen stabiele, eeuwige essentie, erzijn is de gebeurtenis. Erzijn is grondeloos, of tenminste opent zich voor het erzijn altijd de afgrond wanneer hij voor zichzelf onthuld wordt.

⁹ Erzijn is zijn nog-niet, en in die zin tóch heel. Niet als een som die compleet wordt door toevoeging (SuZ 244). Zijn-ten-dode is niet zoiets als wachten op overlijden maar door de mogelijkheid van het niet meer kunnen zijn nu al *volledig* 'oereigen' kunnen-zijn (SuZ 250).

Dasein heeft er te zijn: Lichtung, zorg, tijd

De relatie van het in-zijn is de reden dat Heidegger de term ‘Dasein’ gebruikt. Hij schrijft dat een zijnde dat door in-de-wereld-zijn worden geconstitueerd (een mens) steeds zijn ‘er’ is (zijn ‘da’, SuZ 132-133). Zoiets als ‘hier en daar’ (betekenissen van ‘da’) bestaat alleen doordat ruimtelijkheid is ontsloten door iets dat een ‘er’ is. De diepere structuur van erzijn is dat het ‘er’ de wijze is waarop het is. Het is daarom, aldus Heidegger, de openheid, de ontslotenheid zelf (vgl. Villa 123-4)) Het zijn van erzijn is ‘er’ te zijn. Erzijn ‘opent’ in zijn betrokkenheid naar de wereld plaatsen waar zijn kan oplichten. Erzijn is dus een open structuur. Heidegger zegt dat het erzijn in z’n zijn om dit zijn zelf gaat (‘performance of its own being’). Aan de hand van het ‘er’ van erzijn valt dit te begrijpen. Het zijn van erzijn is er te zijn hebben, dat hij ‘er’ is en te zijn heeft.

Het soort plaats dat ‘er’ is duidt hij aan met Lichtung, wat zoiets als open plaats betekent. Het er van erzijn is een Lichtung, waar het Zijn onthuld wordt te midden van een onontkoombaar duister. De connotaties die Heidegger in *Zijn en tijd* naar voren haalt zijn: licht zoals van een schijnwerper (laten oplichten) en licht zoals iets zwaars licht maken, oplichten/uitlichten. Dit onderstreept nog eens de hermeneutische situatie, die Heidegger ontologiseert. Hij komt er nu toe zijn en waarheid te verbinden. Zonder erzijn zijn er zijnden, maar is er zijn noch niet zijn, want er is geen verstaan. De open plek is waar erzijn altijd ‘in waarheid’ is (SuZ §44). Elke onthulling van zijn is gedeeltelijk en uit het verschillend verstaan komen verschillende plaatsen voort. Het zijn, en dus waarheid, is er alleen als er een plaats is waar dit wordt vrijgemaakt. Villa duidt de verscheidene open plaatsen (da’s) die oplichten door erzijns (mede-er-zijns) verhullende-onthulling als de verscheidene culturen, die voortkomen uit verschillend verstaan van het Zijn. Erzijn is ontsluiten en daarmee ook steeds nieuwe entiteiten (dingen, woorden, werken) in die openheid brengen (Villa 124, 127). Dat wil zeggen dat culturen, ‘werelden’, voortkomen uit nieuw verstaan. Niemand kan claimen de waarheid als correspondentie tussen uitspraak en zijn te vinden ‘achter’ of los van de menselijke praktijken van partiële, verhullende onthulling. We kunnen de hermeneutische situatie niet ontstijgen, ook al doet men graag alsof het hele bos helder en duidelijk in de open plek te zien is, niets nieuws onder de zon. Een nog andere manier om dit te zeggen is dat erzijn zijn verstaan is (Ibid. 125).

De vraag naar de relatie tussen existentialiteit en facticiteit is nu duidelijk. Erzijn duidt niet op de innerlijke ‘ervaring’ waarin iemand zich ‘terugtrekt’ uit de wereld, elk verstaan van zijn blijft gebonden aan facticiteit, mogelijkheden er te zijn ontsluit erzijn (ontwerpt) vanuit geworpenheid. Mogelijkheid is daarom niet een soort absolute vrijheid. Erzijns zijn als mogelijkheid is geconditioneerd door de historische en cultureel begrensde wereld (Ibid. 125-6). Erzijn als mogelijkheid duidt op een non-soevereine vrijheid, die vooraf gaat aan de soevereine keuzevrijheid tussen bijvoorbeeld roomijs en citroenijs. Zulke keuzes zijn niet arbitrair, maar ook niet vrij; ik kies niet van wat voor soort ijs ik houd. Maar hoe verhoud ik me tot die keuze? Wie ben ik? Er is geen grond voor de ene of de andere mogelijke manier van zijn (om het ingewikkeld te maken: er is dus geen soevereine ‘keuze’ tussen mogelijke manieren van zijn). Daarmee kan de mens – en de filosofie – maar moeilijk leven.

Dat erzijn ‘er’ te ‘zijn’ heeft geeft wat Heidegger noemt de grond waarop alle mogelijke manieren van zijn een eenheid vormen: zorg. Zorg om erzijns eigen (er) kunnen-zijn. Dat wil zeggen: ‘Dasein is not a something, but a *nothing*: the *place* where beings disclose themselves in light of Dasein’s care or concern for its own Being’ (Ibid. 125). Dat is, zoals eerder uitgelegd, gerelateerd aan het zijn-ten-dode. De horizon van het zijn, erzijn en zijnsverstaan is daarom tijd (SuZ 437), waarbij toekomstigheid primair is.

In *Zijn en Tijd* noemt Heidegger heimliche en heimische alledaagsheid oneigenlijk, inauthentiek en vervallen. Waarom houden we dan meestal zo vast aan dit thuiselijke? Wie wil er nu een inauthentiek thuis? Er is geen bijzonder groot psychologisch inzicht nodig om dit in te zien. We vluchten er liever voor weg onze eigen eindigheid te ontdekken. We vluchten voor de ontregelende, oorspronkelijke *unheimlichkeit*.

Angst en de oorspronkelijke thuisloosheid

In *Zijn en tijd* wijst Heidegger twee momenten aan die erzijn uit het vervallende alledaagse trekken: de roep van het geweten en de ‘grondstemming’ van angst. De stemming is een duiding van ‘hoe’ erzijn in de wereld is, stemming is hoe erzijn en wereld op elkaar afgestemd zijn. Dit is een structureel component van erzijn: altijd al geworpen in de wereld vindt het zichzelf in een bepaalde stemming (Copabianco 71, Harman 67). Zijn-ten-dode boezemt angst in. Angst (anders dan ‘ontische’ vrees) is niet gericht op specifieke dingen, het heeft betrekking op ‘niets’; het onthult erzijn als eindig in-de-wereld-zijn, het onthult erzijn voor zichzelf als de lege plaats, grondeloos, waardoor we vragen: waarom is er iets, en niet niets? (Harman 173, Copabianco 67).

Nu komt het antwoord op mijn vraag in zicht: angst is de meest fundamentele stemming en die is unheimlich/unheimisch. Alles dat zo vertrouwd was, de ‘thuiselijke’ modus van in-de-wereld-zijn, is opeens geheimzinnig en beangstigend, de wereld verliest haar betekenis, in-zijn verandert van karakter: in ‘Un-zuhause’, ‘Unheimlichkeit’ (SuZ 189). Angst brengt erzijn oog in oog met het niets (de eigen dood als einde van mogelijkheden) en het eigen kunnen-zijn. Het ‘eigenlijke’ zijn-ten-dode toont ‘*die Verlorenheit in das Man-selbst*’ en daarmee de mogelijkheid ‘*es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden FREIHEIT ZUM TODE*’ (SuZ 266).

Erzijn is zijn ‘er’ en dat is een unheimliche plaats: ‘In der Unheimlichkeit steht das Dasein ursprünglich mit sich selbst zusammen’ (SuZ 286-7). Niets is er vertrouwd, compleet helder, stabiel en blijvend. De angst om het in-de-wereld-zijn zelf, eindigheid en de onzekerheid en grondeloosheid van de vrijheid die dat inhoudt is volgens Heidegger altijd aanwezig. Zij doet de mensen vluchten uit deze toestand, zich verdoven, op dun ijs vertrouwen: de publieke interpretatie van de wereld, de dingen, het leven, zichzelf. ‘Die verfallende Flucht *in* das Zuhause der Öffentlichkeit ist der Flucht *vor* dem Unzuhause, das heisst der Unheimlichkeit [...] Das Beruhigt-vertraute in-der-Welt-sein ist ein Modus der unheimlichkeit, nicht umgekehrt. Das Unzuhause [ist] das ursprünglichere Phänomen’ (SuZ 189).

Erzijn heeft een ‘ontsluitende’ structuur. Naast de stemming en het vervallen ontsluit het *geweten* ook ‘iets’. Geweten is ook een vorm van de rede (SuZ 271). Heidegger speelt dus met geweten als weten, de waarheid ontdekken. *Men* heeft geen geweten, men wil niet weten (als men het heeft gedaan heeft, wie heeft het dan gedaan?). Het niet-thuis-zijn als fundamentele wijze van in-de-wereld-zijn, door alledaagsheid toegedekt, jaagt de vluchtende na. Het geweten roept vanuit de ‘Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelung’ en dit is de plaats waarnaartoe het geweten terugroept (SuZ 280). Het geweten werpt op zichzelf terug, zoals dat heet, en roept dus op tot zorg voor de eigenlijke zijnswijze. Zij doet dat ‘zwijgend’: zij geeft geen inhoud, morele regels, zegt niet *wat* te doen, juist om de mogelijkheid tot handelen (SuZ 294), en vrij zijn voor de wereld (SuZ 298), te behouden: ‘Maximen würde das Gewissen der Existenz nichts geringeres versagen als – *die Möglichkeit zu Handeln*’ (SuZ 294). Thuis is de plaats van het schone geweten, dat afgesneden is van het ongemak van verantwoordelijkheid maar daarmee ook vrijheid en eigenheid prijsgeeft.

Hoe thuisloos te zijn?

Hoe geraak ik op zijn minst ‘eigenlijk’ thuisloos? Wat moet het ‘antwoord’ op de roep van het geweten zijn? Heidegger doet geen ‘oproep’, zijn onderscheid is niet moreel/moralistisch bedoeld. (Dat volgt ook uit zijn filosofie zelf; het unheimliche is tenslotte voorbij elke bekende standaard, moreel of anderszins.) Hij probeert niet-directief te beschrijven wat een eigenlijke houding is. Daarvoor komt hij nogmaals met een concept zonder inhoudelijke invulling: vastbeslotenheid^{10 11}. Vastbeslotenheid is het antwoord op het geweten. Het Duitse *Entschlossen* heeft twee connotaties, namelijk van besloten (in de zin van bepalen, kiezen) en ontsloten (SuZ 298). De nimmer willekeurige woordkeus van Heidegger zegt dus dat er zijn in vastbeslotenheid radicaal (geworteld) voor zichzelf ontsloten, open, onbepaald, mogelijk is. Vastbeslotenheid heeft niet betrekking op ‘wat’ te doen, maar op ‘dat’ er zijn er te zijn heeft, wat dit praktisch ook voor mij mag inhouden. Het komt erop aan steeds tot een eigen interpretatie te komen van het/mijn verleden, dit te accepteren als mijn verleden. Van daaruit openen zich mijn mogelijkheden die ik aanvaard als mijn lot en verantwoordelijkheid. Wat geweest is be-stemd mijn kunnen-zijn. Het komt erop aan *mijn* eindigheid, mijn situatie, facticiteit, zijn-tot-dood en vrijheid ‘vastbesloten’ op me te nemen. Dat betekent niet dat er zijn voor zichzelf kenbaar en maakbaar wordt, het zijn blijft zich ‘verhullend’ onthullen.

In navolgende werken van de vroege periode is angst niet meer zo fundamenteel. Macht, geweld en de notie van gevaar gaan hem fascineren en hij schrijft dan over de strijd met het Zijn dat machtig, overweldigend is. Ook hier schrijft hij dat er zijn thuiselijke manieren van zijn (het Einheimische) moet overstijgen. De heroïsche taal hier is niet mis te verstaan: hij moet ‘embark upon the deep, forsaking solid land’ en schrijft ‘how far the human being is not at home in its ownmost essence’ (Copabianco 56-7). Gezien al die nadruk op angst en niet-thuis zijn, zijn Copabianco en Harmans conclusies gerechtvaardigd dat de unheimliche angst ‘the true state of Dasein’ is (Harman 70) en dat Heidegger in zijn vroege werk denkt dat de mens nergens ‘echt’ thuis is.

Vooruitwijzing

Enkele opmerkingen in *Sein und Zeit* wijzen vooruit naar Heideggers latere positie. Van ‘thuis’ verwachten we het vertrouwde, bekende en blijvende, stabiele. Heidegger plaatst dat ogenschijnlijk inderdaad in het alledaagse, thuiselijke. Op uitzonderlijke, authentieke momenten houden we het uit in de thuisloosheid, het onvertrouwde, gebeurende. Tegenover deze dynamiek staat echter dat Heidegger meent dat juist het vermaak en de nieuwsgierigheid (in mijn woorden:) de mens steeds van hot naar her doen rennen, verloren in de waan van de dag. De vertrouwde van het kalmerende, vanzelfsprekende alledaagse ontbeert juist werkelijke stabiliteit, het is versplinterd, verstrooid, onbestendig. Door gepraat ‘[wird] das schon anfängliche Fehlen der Bodenständigkeit zur völligen Bodenlosigkeit’ (SuZ 168). Van huis uit zijn we altijd (nog?) niet geworteld maar het alledaagse gepraat vervalt vaak tot complete bodemloosheid. Eigenlijke zorg daarentegen houdt de ‘Selbst-ständigkeit und Ganzheit des Daseins’ in (SuZ 323). Zelfstandig, op zichzelf als (af)grond staan, leest ook als bestendig. Het zelfstandige zichzelf zijn houdt stand. Bovendien geeft doorleefd besef van eindigheid zekerheid. De dynamiek is dus omgekeerd: juist het alledaagse is instabiel, onzeker. Tegelijkertijd bestaat vastbeslotenheid er in zijn mogelijkheid steeds open te willen

¹⁰ Het Duitse *Entschlossen* kan letterlijk ook ‘ontsloten’ betekenen. De nimmer willekeurige woordkeus van Heidegger zegt dus dat er zijn radicaal, dat wil zeggen geworteld, in vastbeslotenheid voor zichzelf ontsloten is.

¹¹ Vastbeslotenheid is existentieel bepaald maar existentieel onbepaald... Het existentieel-existentieel onderscheid is, zoals nog vele anderen, erg belangrijk voor Heidegger, maar niet noodzakelijk voor mijn betoog.

houden, zijn vrijheid niet te bedekken, bereid zijn zichzelf steeds te hernemen en de raadselachtigheid en ambiguïteit van het zijn te aanvaarden (vernieuwing). Heidegger noemt het unheimlich, omdat het met angst gepaard blijft gaan, maar misschien is deze ‘eigenlijke’ stabiliteit en vertrouwen wat we in wezen zoeken als we zoeken naar ‘thuis’?

Een afwending van het men betekent ook niet dat er slechts een eenzame mens achterblijft, afgewend van de wereld. Unheimlichkeit, zo zagen we al, is in-de-wereld-zijn, en het gewetensvolle erzijn vlucht niet uit de wereld maar maakt handelen mogelijk. Ook is het oorspronkelijke verstaan van het geweten, dat z’n eigen zijn is, als het ‘Hören den Stimmen des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt (SuZ 163). Unheimlich en angstig heeft erzijn tenminste zichzelf als vriend. We zijn onszelf gewoonlijk als zijnde het meest nabij, en ontologisch het meest veraf. Eigenlijk zijn mag dan niet ‘thuis’ zijn, het komt zichzelf tenminste nabij. In de bespreking van het geweten wordt ook iets gezegd over een eigenlijke verhouding tot anderen. Vaak zijn we bezorgd en bezorgend bezig, met allerhande hulp en (morele) aanwijzingen. Een eigenlijk samenzijn betekent elkaar laten zijn. Je kunt zelfs het geweten van een ander worden (SuZ 298) (vermoedelijk meestal door te zwijgen). Dit verwijst dus naar de mogelijkheid van nabijheid en vriendschap met anderen. Ten slotte schrijft Heidegger ook dat de angst samengaat met ‘gerustete Freude’, die óók een ‘grundstimmung’ is (SuZ 310). Unheimlichkeit is fundamenteel maar is angst haar (enige) wezen? Unheimlichkeit én vreugde, vriendschap, heelheid, zorg, vrijheid – Heidegger geeft als denker over originaliteit zeer originele opvattingen over thuis/niet thuis.

All of this

Geeft *Zijn en tijd* aan wat je moet doen om thuis te komen? Kun je het concreet maken? Kan literatuur dat? Het hartverscheurende boek *The vegetarian* (Han Kang 2015) vertelt bijvoorbeeld over de nachtmerries die Yeong-hey belagen, waardoor zij resoluut vegetariër wordt, wat in haar sociale omgeving absoluut onaanvaardbaar is. Het geweld waarmee ‘men’ hierop reageert is aangrijpend. Ze moet en zal normaal doen, men is ‘bezorgd’ maar niemand luistert naar haar dromen – als symptomen van psychose zijn deze al bekend en toegankelijk voor ingrijpen. Wanneer Yeong-hye als psychiatrisch patiënt in kritieke toestand van verhongering komt, krijgt haar zus In-hye te maken met lichamelijke klachten. De zus is het toonbeeld van alledaagsheid. Na veel te lang bezorgd zijn (hoe lang heb ik nog?) begeeft ze zich naar de dokter. Op het station is niemand, de trein is laat, gras overgroeit een oud spoor, een gedwongen ogenblik van stilte, doodsangst dringt door. ‘The feeling that she had never lived in this world caught her by surprise. [...] Even as a child, as far back as she could remember, she had done nothing but endure. She had believed in her own inherent goodness, her humanity, and lived accordingly, never causing anyone harm’ (Ibid. 162). Op een later moment slaat de vervreemding nogmaals toe: ‘All of this is meaningless [...] She took one more look around at the various objects inside the house. They did not belong to her. Just like her life had never belonged to her. Her life was no more than a ghostly pageant of exhausted endurance, no more real than a television drama’ (Ibid. 165).

Geeft zo’n verhaal kleur (zij het grijze) aan de roep die vanuit de ontheming komt? Rijst deze op uit dromen waarin je zelf de moordenaar bent, overvalt zij je in een stil ogenblik waarin *all of this* zich opdringt? Moeten we stilte opzoeken, vegetariër worden, radicaal onze eigen regels volgen? Zodra je dit vraagt, ‘verval’ je tot de zijnden en wat ‘men’ behoort te doen! Je vraagt naar de zin van een zijnde en hoopt dit aan het zijnde zelf te zien, terwijl de verstaanbaarheid van een zijnde teruggaat op de zin die je er zelf ‘in legt’ (SuZ 151). De ‘zin’ is waar het ontwerp op

uit is, niet een eigenschap die toegankelijk is in de dingen zelf. Literatuur kan iemand daarom 'iets' zeggen, maar niet wat 'we' moeten doen; zoals, aldus Heidegger, je niets kunt doen met filosofie – filosofie doet (misschien) iets met ons (Harman 106).

Tussendenken: Thuis in thuisloosheid– Jetzt komme, Feuer!

Er bestaat zo iets als een ongeneeslijk soort heimwee. Het veroorzaakt huideczeem, zenuwtrekkingen om mond en ogen, lange perioden van moedeloosheid. Het hoofdkussen wordt een biechtvader die luistert naar verhalen van het hart. [...] Er moet een lied zijn dat nog te zingen is.

[...] konden we maar weet hebben van de cirkelgang van de tijd. Dat de tijd een refrein is. Een deuntje dat je herhaalt om niet met je angsten in het donker te zitten. Ik moet terug naar mijn begin. Waarom zie ik er zo tegenop? (Breytenbach 1993 11)

In later werk, de middenperiode, verschuift Heideggers opvatting en is thuishomen wel expliciet mogelijk. In veel opzichten blijft de structuur hetzelfde maar krijgt een andere betekenis. Ik zal me beperken tot de tekst 'Hölderlins Hymne "der Ister"' over het gedicht van Hölderlin, een zeer rijke tekst die de lezingen van een zomercursus in 1942 weergeeft (verwijzingen zijn naar de *Gesamtausgabe* van Vittorio Klosterman, band 53 (1984) hierna GA53), Het eerste gedeelte is gewijd aan een zoektocht naar de essentie van rivieren, gedicht en gedacht als reizen (*Wanderschaft*) en lokaliteit (*Ortschaft*). Het tweede gedeelte is gewijd aan Sophocles' oorspronkelijke regels over Antigone, door het gedicht ter sprake gebracht. De dialoog van de Westerse, Duitse dichter met het begin van zijn cultuur in de oorspronkelijke, Griekse tragedie is niets minder dan het 'reizen' en de 'lokaliteit' zelf die als de essentie van de rivier zal worden aangemerkt. Het is een reizen in den vreemde. Daarmee wordt de *heimkehr* of *heimischwerden*, wat ik met 'thuiskomst' vertaal, voltrokken. Deze thuiskomst zal de Westerse mens als historisch wezen tot zijn meest eigene zal brengen, wat tegelijk betekent: hem naar zijn bestemming dragen (*thuiskomst*). De thuiskomst voltrekt zich in de toe-eigening (er-eignis) van het eigen-vreemde.

Heidegger benadrukt dat hij steeds slechts aanwijzingen geeft. Het denken moet zelf voltrokken worden. Hij zet zich (ongenuanceerd) af tegen de literatuurwetenschap die vanuit vaste kaders steeds een gedicht al op een beperkte manier begrijpt en vastzet; door bijvoorbeeld inhoud en vorm als gereïficeerde 'dingen' te behandelen. Wie wil verstaan wat gezegd wordt, moet wachten, horig luisteren naar hoe de tekst zelf aanspreekt. Het is gewelddadig om, zoals ik nu grotendeels ga doen, 'over' de tekst (heen) te schrijven. (Heideggers eigen tekst geeft haar inzichten ook niet gewillig prijs. Dat hij naar Hölderlin's woorden schrijft dat de Duitsers door het hemelvuur geraakt moeten worden (GA53 169) laat zich van buitenaf niet snel plaatsen). Het ge-dichte moet gedacht worden, niet metafysisch opgevat als zinnebeeld van een idee (GA53 §3,4). Het gedicht 'dicht' de essentie van de rivier, dichten is de essentie van de rivier en dat is wat wonen mogelijk maakt.

Dit is niet slechts een methodische opmerking, als zet van het academisch schaakspel. Hierin ligt namelijk de strekking van de tekst al besloten. Wanneer we 'ideeën' behandelen als helder te maken dingen (zijnden) terwijl we op zoek zijn naar 'thuis', blijven we juist daarvan uitgesloten. Deze scriptie zou hier dan moeten eindigen en slechts aanwijzen: ga zelf dichten en denken! Maar een scriptie is, naast heel veel andere dingen, natuurlijk ook wel dat schaakspel. Dat gezegd hebbende verwijs ik voor een uitstekende bespreking van Heideggers uiteenzetting met Hölderlin in historische context naar Lemmens & Dieteren (1998).

Thuis/niet thuis. Het vertrouwde-vreemde verlaten

Heidegger stelt duidelijk dat de dichter het thuiskomen in het onthuiselijke toont. Ik wil twee verschillende aspecten hiervan bespreken, namelijk de vervreemding van het alledaagse, dit betreft de verhouding tussen het zijn en het zijnde, en in de tijd, dit betreft geschiedenis. (Capobianco bespreekt alleen de eerste. De aspecten die ik niet bespreek zijn o.a. het dichtsterlijke, het heilige en de rouwstemming.) Eerst wil ik uitleggen dat twee aspecten, oneerbiedig te reduceren tot plaats en tijd, voor Heidegger onlosmakelijk zijn.

Rivieren zijn ‘die Ahnungsvollen’ en ‘Schwindenden’ (GA53 12). Zij wijzen vooruit naar *ginds* waar een mogelijke *toekomst* ligt, en verdwijnt *de andere kant* op, naar wat *geweest* is. Die bewegingen lopen in elkaar over, want wat geweest is wijst wat komt en wat komt wijst naar wat geweest is. De rivier haar essentie *is* ‘gelijkoorspronkelijk’ reizen en lokaliteit (GA53 67), zoals poëtisch op verhaal gebracht. Zonder reizen geen *ginds/daar* (da) en dus geen hier (da), zonder toen/straks geen nu van het hier. Zonder het hier en nu dat de rivier in haar stromen geeft kan de mens niet wonen (GA53 16). En, zal Heidegger zeggen, dus ook niet thuiskomen:

Der Strom ist die Ortschaft der Wanderschaft, weil er das ‘Dort’ und das ‘Da’ bestimmt, wo das Heimischwerden ankommt, wo es aber auch als Heimischwerden seinen Ausgang nimmt. [...] Das Wesen des Ortes, in dem das Heimischwerden seinen Ausgang und seinen Eingang findet, ist so dass es wandert. (GA53 42)

Heimischwerden (thuiskomen) als zodanig vraagt een plaats van vertrek en aankomst en evenzeer een reizen. Je kunt niet thuiskomen als je niet vertrekt, maar je kunt ook niet ‘vertrekken’ en vervolgens “thuis” komen als je niet op de een of andere manier al thuis was. Zonder reizen geen plaatselijkheid en dus ook geen thuis en omgekeerd. Wat Heidegger hiermee zegt is dus: het beginpunt is het thuis maar kan pas na vertrek en dus bij thuiskomst als zodanig verschijnen.

Het doet mij denken aan de ‘ongeneeslijke heimwee’ van Breyten Breytenbach. We hebben gezien hoe verraderlijk het is Heideggers ideeën te ‘illustreren’ – we mogen het raadsel niet oplossen (GA53 41). De schrijver was lange tijd verbannen uit Zuid-Afrika. Op de vooravond van zijn terugkeer schrijft hij over ‘ongeneeslijke heimwee’. Had hij ooit zo diep kunnen beseffen waar hij thuis is, de betekenis van de plaats kunnen doorgronden, als hij het niet verloren had? Pas in het vreemde land voelt hij dat er nog een *nieuw* lied hierover te zingen is. Thuiskomen wordt bij Heidegger nooit thuis zijn. De heimwee is ongeneeslijk. Zuid-Afrika is thuis voor Breytenbach maar zal voor hem nooit meer zijn wat het was toen hij er opgroeide. Is het kind thuis, als het nog niet weet wat thuis is, nog geen vervreemding heeft ervaren? De vervreemding moet doorleefd worden om thuis te komen.

Waar doorheen voert reizen dat thuis kan komen? Door het vreemde. In de eerste plaats is dat de verlorenheid van de mens onder de zijnden (‘vervallen’ uit *Zijn en tijd*). Dit vreemde is nu een *doorgang* (GA53 67) om thuis te komen in zijn meest eigene. Maar dat is niet wat hem het meest vertrouwd, thuiselijk, is: de metafysica, die vandaag de dag als techniek het zijn bedekt (GA53 66). Hoe harder de mens zoekt naar een thuis in de ‘werkelijkheid’ die techniek onthult, hoe verder hij ervan verwijderd raakt. Hij is dus unheimisch in het heimische en in alle opzichten de unheimlichste. Wat hij ook doet en onderneemt, hij ‘komt tot niets’ (GA53 59, 90, 117). Hij moet namelijk tot het zijn komen, dat zijn thuis is. Het meest vertrouwde, bekende is, net als in *Zijn en tijd*, dus het meest vreemde! Het meest thuiselijke is het minst eigene.

De mens blijft de unheimlichste. Desondanks kan hij thuishkomen. De sleutel daartoe ligt in dezelfde beweging die *Zijn en tijd* voorstelt, namelijk deze essentie, de unheimliche in het heimische te zijn, op zich te nemen. Deze essentie, de unheimlichste te zijn, moet hij 'op zich nemen', 'dragen', 'verdragen': dat is de ware 'actie' van elke tragedie (GA 53 127). Dit is de actie van Antigone, namelijk dat zij het unheimliche als haar meest eigen essentie opneemt. Dit is het thuishkomen van de mens. Het is waar hij tot rust komt en in zijn essentie bewaard wordt. Volgens Copabianco is het verschil met *Zijn en tijd* dat de vervreemding nu een noodzakelijke doorgang is geworden. Nog steeds moet de mens het vertrouwde, vanzelfsprekende verlaten, het Men decentreren (Copabianco 64) en dus is de mens 'unheimlich', maar er is desondanks een Heimkehr mogelijk ('re-centering, ibid.). Breytenbach kan zozegzegd thuishkomen in Zuid-Afrika als hij 'op zich neemt' dat hij ervan vervreemd is.

Thuis/niet thuis. Het begin hernemen

Capobianco gaat voorbij aan de tweede betekenis van het 'vreemde land', namelijk dat wat geweest is, en dat, zoals hierboven gesuggereerd, gaat samen met wat nog komt. Daarmee doet hij geen recht aan Heideggers claim over de gelijksoortigheid van reizen en lokaliteit. Die vervreemding is volgens Heidegger gelijkelijk van het bekende, vertrouwde als van het begin. Het gaat hier niet over de individuele levensgeschiedenis van een persoon maar over de oorsprong van de Westerse – of toch vooral Duitse, dat wordt niet helemaal duidelijk – mens. De Griekse beschaving was een begin dat niet zozeer 'de loop der geschiedenis' bepaalde maar de Westerse mensheid bepaalde als een (ja, 'een') *historische mensheid* (GA53 67-8, 60). Van dit begin is deze mensheid verwijderd, hij maakt een reis door den vreemde, weg van de oorsprong. Om thuis te komen moet de (Westerse/Duitse) mens terug naar zijn eigen begin, dat hem echter vreemd is. We hebben geen weet van de cirkelgang van de tijd, dat er een nieuw lied te zingen is, dat we daarvoor terug moeten naar het begin.

Aan het begin is de oorsprong nog niet eigen. De voorzichtige dialoog is het gebeuren (er-eignis) waarin het meest eigene, de eigen essentie als historisch, ontdekt en toe-geëigend worden. Dat er een aanvang is geweest, bestemt ons tot historische wezens. Een bestemming hebben lijkt aan de toekomst te refereren maar betekent: be-stemd zijn, op een bepaalde manier gestemd zijn, de 'Zu-schickung des Eigenen' (GA53 67). Het gedicht zegt: overall reist de mens heen, hij doet van alles, maar komt tot niets. Hij reist maar moet terug naar zijn oorsprong, dat is het enige dat hem als historisch *zijn* zijn bestemming geeft. Met 'je thuis voelen' als hoogst individueel 'gevoel' heeft dit niets meer te maken, het gaat nu over de voortdurende dialoog tussen het vreemde en eigene die historiciteit als zodanig draagt: 'Wenn das Heimischwerden eines Menschentums die Geschichtlichkeit seiner Geschichte trägt, dan ist das Gesetz der Auseinandersetzung des Fremden und des Eigenen die Grundwahrheit der Geschichte' (GA53 60). Daarom zijn we aanvankelijk, meestal en in ieder geval van tijd tot tijd, niet thuis en wordt de unheimlichkeit van het menszijn in het thuishkomen niet 'overwonnen' (GA53 80).

Heidegger wordt vaak de denker van de eindigheid genoemd vanwege het zijn-ten-dode uit *Zijn en tijd*. Dat is niet terecht. Het is hem te doen om de mogelijkheid, de vrijheid, en dus om het nieuwe meer dan om het einde. In de tekst over Hölderlin, zoals zojuist beschreven, is het begin de grond voor een nieuw begin en voor thuishkomen in het 'eigene'. Hannah Arendt zal een dergelijke beweging maken wanneer zij stelt dat onze geboorte als nieuw begin de bron is voor de kracht om iets nieuws te beginnen in de wereld en daarmee onze menselijkheid een thuis te scheppen, wat steeds opnieuw gedaan moet worden en ook bij haar de grond is van die historische wereld zelf.

Sophocles is niet een willekeurige dialoogpartner. De ‘Ister’ is een oude, Grieks-Romeinse naam voor het bovenste deel van de Donau terwijl het gedicht juist gaat over het lagere gedeelte (GA53 10, 42). Zo is Hölderlin dus in gesprek met zijn oorsprong, het begin van het Westerse verstaan (GA53 69). In zijn voorzichtige dialoog met Sophocles herneemt Hölderlin volgens Heidegger dit begin, en opent daarmee voor het Duitse volk zijn oorspronkelijke bestemming. Daarom spreekt Heidegger ook van *Heimischwerden* – bestemming is altijd nog niet bereikt. Het reizen naar zijn eigen bestemming is de essentie van ‘er’ te zijn: de rivier is het ‘er’, de lokaliteit, van de locatie waar de mens kan wonen. Het gaat om *heimischwerden* in het eigene door, naast de unheimlichste te zijn onder de zijnden, zijn eigen begin, dat vreemd is, te erkennen en toe te eigenen. ‘Wir denken das Geschichtliche der Geschichte [...] nicht, wenn wir die Geschichte und ihre Grosse zusammenrechnen aus der Lange der Dauer des Gewesenen, statt im ersten Gewesenen als dem Anfang das Kommende und Künftige zu *erwarten*’ (GA53 68). De ware handeling ligt niet in allerlei activiteit maar in zijn lot ‘op zich nemen’, ‘leiden/lijden’, dragen, desnood(lot)s verdragen. De ware handeling van Antigone was: ‘ins eigene Wesen aufzunehmen das unheimliche’ (GA53 127). Het Unheimische maakt de mens tot wat deze is. Dit eigene moet men niet passief ondergaan maar steeds opnieuw op zich nemen, doorleven.

Late werken: het thuis denken in een technologische wereld

Na de Tweede Wereldoorlog richtte Heidegger steeds meer aandacht op techniek. In deze paragraaf ga ik nader in op de claim uit de vorige paragraaf, dat techniek ‘onthoemt’ en wat daaraan te doen is.

In 1955 hield Heidegger een rede bij de herdenking van musicus Kreutzer in Messkirch. Deze is uitgegeven als *Gelassenheit* (1959 hierna G)¹². Heidegger onderscheid hierin meditatief en calculerend denken. Calculerend “denken” computeert de wegen die vanaf gegeven condities vertrekken naar gegeven doelen. Meditatief denken contempleert de betekenis die heerst in al wat is (G 46). (Dit komt overeen met zijn eerdere onderscheid tussen een luisteren naar teksten of ze dwingen te beantwoorden aan vooraf bepaalde kaders.) Er wordt wel veel gecalculeerd, maar nauwelijks (meditatief) gedacht¹³. Dat laatste is, in al haar eenvoud, veel moeilijker: het bestaat eruit te verblijven bij wat het meest nabij is (G 47).

De mens was geworteld in het meest nabije, de *Heimat* die het leven laat gedijen en floreren. Rhetorisch vraagt hij: is er nog zo’n leven gevend thuisland waarin we kunnen wortelen? (G 48). Zowel de verdrevenen als de achterblijvers zijn ontworteld door de ‘unheimliche gast’ die in de moderniteit rondwaart: gedachteloosheid. Schijnbaar krijgt technologie hier de schuld van. We laten ons obsederen en ketenen door apparaten, onze aandacht meeslepen, verstrooien. Het is andersom, calculerend “denken” definieert de moderne tijdgeest en deze is de essentie van technologie. Zelfs de atoombom is slechts een spruit van deze unheimliche, ontwortelende geest¹⁴. Van het meest nabije zijn we daardoor het meest verwijderd. Dit is het oudste verwijt binnen de filosofie maar dan in omgekeerde richting. Een dienstmeisje zou kostelijk hebben gelachen om Plato die, de sterren

¹² Verwijzingen zijn naar de vertaling uit 1966 *Discourse on thinking*.

¹³ In *Wat heet denken?* zegt hij dat de wetenschap niet denkt (1991 31), alleen het meditatieve is echt denken.

¹⁴ In andere teksten gebruikt hij de term *Gestell*, ‘rek’, voor de essentie van technologie als ‘technische’ denkwijze en verhouding tussen mens en wereld. Het bestel is dat de wereld verschijnt als rekje waarop alles als bruikbare bestanden wordt opgehangen en geordend. Technieken (van koekjesfabriek tot atoombom) en moderne wetenschap zijn oppervlakteverschijnselen die het bestel dienen. Van hun mysterie ontdaan benaderen we dingen aan hun buitenkant, als functionele objecten, oppervlakte zonder diepte en betekenis.

contemplerend, struikelde over wat voor zijn voeten lag. Ons overkomt hetzelfde maar dan omdat we, de neus tegen de zwarte spiegeltjes gedrukt, *niet* denken¹⁵.

Volgens Copabianco duidt Heidegger in de late periode het unheimliche niet meer als een essentieel kenmerk van in-de-wereld-zijn (65). Dat klopt wel maar niet helemaal. Het verlies van geworteldheid komt voort uit de moderne tijdgeest, niet de concrete omstandigheden. Dit impliceert dat Heidegger met *Heimat* dus ook niet het concrete land bedoelt, maar het zijn, en bovendien dat we ooit wel geworteld waren. Copabianco concludeert dat de thuisloosheid nu dus niet meer noodzakelijk is. Bedoelt Heidegger dan dus dat de mens zelf, gelijk Icarus, zich heeft afgewend van het zijn door hoogmoedig technologische vooruitgang na te streven?

Die conclusie betwijfel ik. Heidegger zegt over de krachten van technologie: de mens heeft deze niet gemaakt (G 51). Hij schrijft dat de betekenis van technologie zich verbergt (G 55). Het is het zijn zelf dat zich in de moderniteit op een specifieke wijze toont: als presentie! Heidegger had altijd gezegd dat het Westerse denken al vroeg in de misvatting was getrapt deze presentie als de essentie te zien. Het lijkt me dan dat de moderniteit een extreme vorm hiervan is. Het zijn zelf trekt zich terug, verhult, in de moderniteit op de wijze van technologie. In deze zin is het niet technologie die thuisloos maakt maar nog steeds het zijn zelf, dat zich terugtrekt waardoor we de zijnden als uitgangspunt nemen. Daarom kan Heidegger in *Gelatenheid* schrijven dat het ware gevaar niet de verwoesting van de mensheid door atoomtechniek is, maar het verlies van menselijkheid omdat het bestaan betekenisloos wordt (G 55-6). Het 'gevaar' van technologie is het gevaar van het zijn zelf dat zich nu op deze wijze verhult, het gevaar dat we in gedachteloosheid onszelf verliezen.

Zijn 'oplossing' is ook alleen op deze wijze te begrijpen. Alleen als technologie eigenlijk niet uitsluitend uit onszelf voortkomt raakt het niet onze werkelijke, innerlijke kern (G 54) en kan het zijn door twee houdingen weer ontdekt worden.

Gelatenheid is 'ja en nee' zeggen. Je moet 'ja' zeggen want technieken gebruiken is onvermijdelijk en tegelijk 'nee' zeggen, door ze naar hun doel te gebruiken en ze ook los te laten, je niet te laten domineren. Openheid voor het mysterie is open staan voor betekenis die naar ons toe komt en overal raakt terwijl zij zich verbergt, dus openstaan voor de betekenis van het zijn zoals het zich in de zijnden (technologie) onthult (G 54-5). Dit samen maakt een ander wonen in de wereld mogelijk, een nieuwe grond waarop de mens kan gedijen. Elders beschrijft hij de ervaring van dit wonen/denken als vredig en vrij (1991, *Bouwen Wonen Denken*) en als dankbaar en vreugdevol (1991, *Wat heet denken?*). Denken en danken gaan samen omdat het zijn zelf geeft.

Heidegger zegt ook: uit de nieuwe grond kan weer werk, zoals van Kreutzer, dat wil zeggen cultuur, opbloeien (het 'bouwen' waaruit het wonen tevens bestaat¹⁶). De herdenkingsrede ligt dus heel dicht bij *Zijn en tijd*, waar handelen voortkomt uit de doorleefde ervaring van angst en vervreemding en het alledaagse ook 'bodeloos' wordt genoemd. Dit is nu meer een fase (epoche) in de zijnshistorie zelf. In mijn woorden zegt Heidegger dat we de technologische tijd moeten doorleven, onze aandacht niet laten meesleuren en verstrooien maar stilstaan bij het mysterie dat het zijn zo verschijnt. Hierin ligt de sleutel van het enige huis waarin we volgens Heidegger thuis kunnen komen, de open plek waar de zin kan verschijnen.

¹⁵ De serie *Black mirror* van Charlie Brooker onderzoekt de rol van hedendaagse schermen.

¹⁶ 'Het oude woord bouwen dat ons zegt dat de mens *is* voorzover hij *woont*, dit woord bouwen betekent nu echter *tevens*: verzorgen, telen' (Heidegger 1991 48). Dat is, aldus Berghs, met een oud woord, colere, cultura.

Besluit

Er moet betere ellende zijn dan deze (Griet op de Beeck 2016)

Uit *Zijn en tijd* komt een grimmig beeld naar voren, dat aansluit bij bovenstaand citaat uit een kort verhaal van Griet op de Beeck. De uitspraak wordt gedaan door een bejaarde dame die zich stierlijk verveelt op een luxe cruiseschip – toch een verlichtende plek bij uitstek, zou men denken. *Zijn en tijd* zegt dat de mens nergens thuis is. Het thuiselijke is inauthentiek, oneigenlijk en vervallen. De angst en het geweten rukken hem uit het ‘thuiselijke’ naar de ‘betere ellende’ van de angstige vrijheid-ten-dode. Hoewel de Unheimlichkeit niet te ‘overwinnen’ is, geeft Heidegger aan dat het doorleven van deze ervaring vreugde en vriendschap in zich kan dragen.

In het latere werk komt steeds dezelfde dynamiek terug. Mensen kunnen afstand nemen van de gewone, vanzelfsprekende dingen en van de gewone tijdsrekening. Dan is een thuiskomen wel mogelijk, door het mysterie van het zijn en temporaliteit steeds opnieuw radicaal te omarmen, dat wil zeggen daarin wortel te schieten en vreugde en vriendschap, vrijheid, geborgenheid en dankbaarheid te vinden. Thuis gaat over zingeving, over verbondenheid met iets buiten jezelf. In het alledaagse, thuiselijke is alles gekleurd door onze eigen (sociaal bepaalde) motieven, verlangens, behoeften. Zin ervaar je in het moment dat die overstegen worden, het is een gift. Het is dan ook niet *zin geven* maar *ontdekken* in de ruimte tussen zichzelf en wat Heidegger het zijn noemt.

Publiek en privaat

Ik was op zoek naar de rol van het vertrouwde en vreemde, stabiliteit en vernieuwing bij ‘thuis’ en een eventueel verschil tussen een publiek en privaat. Duyvendak beschrijft wat we zoeken als ‘thuisgevoel’. We zoeken hierin geruststelling van een bekende omgeving die beantwoord aan onze gewoonten en daarom erg uitsluitend is; zowel ten aanzien van vernieuwing als van ‘anderen’ die onze vanzelfsprekendheden ter discussie stellen. Zowel het publieke als private ‘thuisgevoel’ komt aardig overeen met wat Heidegger de openbaarheid van het men noemt. Het openbare van het ‘men’ loopt dwars door het onderscheid tussen publiek en privaat heen. Heidegger legt veel nadruk op de rol van taal en techniek, die beiden de dingen van hun mysterie kunnen ontdoen en een drukke betrokkenheid op de ‘buitenkant’, de oppervlakte kunnen stimuleren. Zo slepen we het hele bos de open plek op. Dat geeft een gevoel van controle, maar feitelijk zien we door de bomen het bos niet meer. Alles is dan publiek. Tegelijk is alles privaat, omdat alles wat we doen voortkomt uit onze subjectieve belangen en drijfveren, en ‘privatief’ want we blijven buitengesloten van wat ons het meest nabij is. De confrontatie met en aanvaarding van de eigen temporaliteit zou wel een ‘private’ aangelegenheid kunnen worden genoemd (de angst ‘verenkelt’). Toch is dat niet zo. Hoewel het om het hoogsteigen zijn gaat, is het Heidegger erom te doen de mens uit zijn ‘private’ zorgen te trekken, een afstand te scheppen tussen zichzelf en de wereld juist opdat deze nabij kan zijn. De Lichtung die het erzijn is, is juist een verbinding tussen mens en zijn.

Wat levert dit op in termen van vreemdheid en vertrouwdheid? Het meest vertrouwde, alledaagse thuis in-de-wereld-zijn is het minst eigene en eigenlijke. Het wezenlijke blijft verborgen. Daarmee zijn we terug bij de inherente spanning in het heimliche (die Copabianco niet benoemd): het schijnbaar verlichte heimliche, is niet alleen ‘huiselijk’ maar ook heimelijk, schaduwachtig, duister (Hatab 2011 90). Daarom noemt Heidegger het thuiselijk zijn ontheemd. Het ‘zijn’ is niet ‘present’ maar de mysterieuze gebeurtenis dat er iets

verschijnt, is en verdwijnt. Ook de mensen zelf. De mysterieuze grond van ons eindige bestaan is evenzeer een afgrond, er is geen zekerheid, geen controle, geen doel. Het meest eigene is in eerste instantie het meest vreemde, onvertrouwde, unheimliche en unheimische. Wanneer we deze ervaring doorstaan kunnen we, gezuiverd van zelfbegoocheling, in vertrouwen contact maken met de zin van wat er is, wat we doen en wie we zijn.

Wat voor inzicht levert dit op voor thuis met betrekking tot tijd, tot de verhouding tussen wat blijft en wat verandert? Hierin is alles net zo paradoxaal en tegen-intuïtief als met betrekking tot het vreemde-vertrouwde. Het alledaagse streeft naar stabiliteit, het is steeds de voortzetting van het oude, juist terwijl het bezig is met het schijnbaar nieuwe, laatste nieuws. Het voorbije wordt vergeten en het toekomstige bezet met plannen. Maar deze wijze van zijn is juist ontworteld, onzelf-standig, onbestendig, meewaaiend met de waan van de dag. Daar stelt Heidegger een meer authentieke dynamiek tegenover. Het 'zijn' is het 'gebeuren' van wat is, dus in de ervaring daarvan valt op het eerste oog ook weinig stabiliteit te vinden, het is steeds nieuw en eindig. Het doorstaan van de angst voor de vrijheid leidt tot vastbeslotenheid en zelf-standigheid. Later stelt hij dat thuiskomen inhoudt een toekomst te hebben door het begin te hernemen. Daarom is er geen thuis zijn maar thuiskomst: thuis in het onderweg zijn (maar dan wel "de goede kant op"). Dit is allesbehalve een instabiel, richtingloos wordingsproces, eerder een gegrond onderweg zijn naar zijn eigenlijke bestemming en in de authentieke herneming (ontwerp) iets werkelijk nieuws doen.

Publiek en privaat spelen een soort dubbelrol. Het publieke in de zin van 'openbare' is het zichtbare waarin juist het wezenlijke verduisterd is. Maar het wezenlijke wordt niet 'privaat' ervaren, want het betekent juist: door enige afstand werkelijk nabij zijn bij wat niet 'van mij' en 'door mij' bestaat maar eigenstandig is. In mijn woorden; in die tussenruimte bloeit het zijn op en haar bloemen bewaren we door ze als vrienden te bewonderen, te verzorgen en vrij te laten, niet door ze te plukken en op een rekje te drogen te hangen.

Tot slot wil ik nog het humaniseringsideaal expliciteren. Heidegger verwoordt, zoals eerder uitgelegd, het wezen (gebeuren) van de mens als openheid, verstaan en vrijheid. Dit is anti-essentialistisch. De mens is niet een wezen (substantie) met een 'essentie' (ziel, rede) dat zich in of beter: tegenover de wereld geplaatst aantreft, maar een zijnde dat zich steeds nieuw ontwerpt vanuit zijn geworpenheid. De gemaakte en besproken wereld is de conditie die van de mens zo'n open wezen maakt. Desondanks raakt techniek niet 'our real and inner core', desondanks kan de aldus geconstitueerde 'mens' ook van zijn menselijkheid vervreemden, zoals hij in *Gelatenheid* stelt dat juist de mensen wel zullen overleven maar de menselijkheid uitsterft.

Kritiek

Mijn kritiek zal ik toespitsen op het begrip alledaags, op het thema aandacht en het thema techniek. Ze hangen onderling samen.

Prins beschrijft de ambivalentie van Heidegger ten aanzien van het gemiddelde alledaagse. Dit krijgt een 'positieve waardering' maar lijkt toch vooral een noodzakelijk kwaad (doorgang). Een bijzondere afwending van het gewone lijkt nodig. Zegt de filosoof dan eigenlijk niet veel meer dan dat hij zich thuis voelt in de filosofische verwondering, terwijl de gewone grotbewoner zich vastklampt aan de schaduwen aan de wand? Instrumentaliseert hij zelf de alledaagsheid? Een drukke treinreis of stevige vrije partij lenen zich nu eenmaal niet zo voor een eigenlijke reflectie op mijn zijn-ten-dode. Is de haastige reiziger of de (al dan niet haastige) minnaar noodzakelijkerwijs oneigenlijk, inauthentiek, vervallen? Zijn er onderweg geen 'modi van werkelijke gemeenzaamheid en verwondering mogelijk?' (Prins 2007 378).

Op grond van meer teksten dan ik voor deze scriptie kon bestuderen concludeert Prins dat bij Heidegger ook een ‘eigenlijke alledaagsheid’ (Ibid. 383) mogelijk is.

Uit de door mij bestudeerde teksten kan ik opmaken dat meditatieve aandacht daar een grote rol in speelt. Heidegger benadrukt dat dit de voorwaarde is voor authentiek in-de-wereld-zijn waaruit cultuur (werk zoals van Hölderlin en Kreutzer) en voedende relaties (elkaars geweten zijn) opbloeien. De meditatieve aandacht beoogt niet een afwending van de wereld maar schept de afstand die nabijheid mogelijk maakt. Meditatieve aandacht heeft weinig te maken met inkeer of de cognitieve processen waarmee al dan niet intelligente mensen zaken berekenen; ons hele wezen is betrokken in het ‘denken’, het luisteren en ter sprake brengen van het zijn dat ons, aldus Heidegger, bestemt, beschermt, vrij laat, in vrede laat zijn. Meditatieve aandacht betekent toegewend zijn naar het wezen (gebeuren) van de dingen met heel mijn wezen, met ogen, hart, kruis, ziel, neus en hoofd, zelfs met mijn kriebelende linker kleine teen. Ik kan tenslotte, ook om 8.17 op Amsterdam Amstel, best opmerken dat ik gehaast ben, hoe dat precies voelt, en dit welbewust aanvaarden.

Terecht beschrijft Heidegger hoe techniek/technologie vandaag de dag de aandacht kaapt. Een belangrijke bedreiging van thuis voor de moderne mens is de techniek als gebrek aan aandacht. Onterecht suggereert hij een oorspronkelijkheid, een zuiverder manier van zijn die niet door het technische aangetast is. Hij stelt dat we gelaten moeten zijn, omdat/opdat techniek *niet de kern van ons bestaan raakt*. Wat als techniek de grond is van aandacht, en dus van tijd?

Het is me te doen om de vraag of je thuis zijn kunt leren – of er een ‘methode’ is, een techniek, om thuis te komen. Heidegger stelt dat je kunt leren denken, door te letten op het bedenkelijke dat zich toont terwijl het zich terugtrekt. Het bedenkelijke ‘geeft te denken’, is een ‘gave’, die we moeten vermogen te ontvangen (Heidegger 1991 28). Er zit dus weinig anders op dan wachten. Prins stelt dezelfde vraag en ik deel tot op zekere hoogte zijn negatieve antwoord. De zin is en blijft iets dat ons toevalt, een gift, niet iets dat we zelf geven, niet gecontroleerd produceren, we hebben het niet ‘in de hand’ en kunnen ons niet emanciperen van deze afhankelijkheid. Zoals je bloemen niet kunt dwingen te bloeien maar wel water kunt geven, zo is het ook mogelijk de meditatieve aandacht als vermogen te oefenen om een vruchtbare grond te cultiveren waarin vreugde, dankbaarheid, creativiteit en zin zouden kunnen wortelschieten.

Dit is mogelijk juist omdat techniek onze “kern” raakt. Preciezer uitgedrukt: omdat we vanwege techniek géén kern hebben. Techniek installeert de *différance* waardoor de mens niet samenvalt met zichzelf, zichzelf vooruit is, zich ontwerpt uit geworpenheid, uit altijd al gevormd zijn door techniek. Hij is niets uit zichzelf, het gebruik van techniek (van woorden tot mes en vork) schrijft een mens in dat wat doorgegeven is in, maakt ontwerp mogelijk en aldus tijd; ‘the possible is itself programmatic’ (Stiegler 273). Aandacht is voor Heidegger ‘verzamelend’, de gelijktijdige retentie van verleden en toekomst. Wanneer hij aandachtig luistert naar de woorden van Sophocles, ziet hij de dragers van die woorden als secundair. Tevens *vergeet* hij dat zijn ‘luisteren’ een technische aangelegenheid is. Met zijn hele wezen luisteren als vorm van aandacht is mogelijk omdat zijn benen leerden stilzitten, zijn handen een pen vasthouden, zijn ogen letters onderscheiden. Dit alles veronderstelt millennia van techno-logische ontwikkeling. Stieglers bekritiseert dat Heidegger uiteindelijk het wie aan het wat vooraf laat gaan, ook wat betreft tijd.

Technologie is, net als geredekavel, een verhoog, techno-logos, een vorm van rede die ons ‘in de kern’ raakt, want het levert de taal waarmee we onszelf leren verstaan. Hedendaagse technologieën leren de taal van consumptie en de eenzaamheid van conformisme. Gelatenheid is daarop een antwoord, een belangrijk antwoord ook, maar alleen

als het te leren valt. In de meditatiehype van het moment zouden Heidegger en Prins vermoedelijk geen vertrouwen hebben. Elke 'hype' is bij voorbaat verdacht. Maar meditatie is een, in al haar eenvoud heel moeilijke, techniek die iemand niets anders leert dan om met heel zijn wezen, hart, hoofd en al, te wachten en dat wat is nabij te zijn. Misschien is het gebruiken van een meditatie-app dan echt een gelijktijdig ja en nee zeggen.

Arendt. Thuis in de wereld.

Hannah Arendt over liefde voor de wereld

Het werk van Hannah Arendt is zeer relevant voor mijn zoektocht naar opvattingen over thuis, met name *The Human Condition* uit 1958 waarin ze de condities beschrijft ‘under which this specifically human life can be at home on earth’ (Arendt 1998 134, hierna HC). In het vorige hoofdstuk liet ik zien hoe Heidegger met thuis omgaat en hier een existentieel-ontologisch kader voor geeft. Arendt doet in mijn ogen iets vergelijkbaars, met het essentiële verschil dat Arendt dit thuis ‘tussen mensen’ plaatst, in de publieke, ‘politieke’ gemeenschap. Met andere woorden, zij verplaatst het existentieel-ontologische (en antropologische) naar het politieke (of: zij geeft het politieke een dergelijke betekenis). De wereld wordt volgens Arendt een thuis voor mensen wanneer zij in vrijheid samenkomen om te ‘handelen’. Wanneer verschillende mensen de moed opbrengen om zich vanuit hun eigen unieke positie op de gedeelde wereld te betrekken kan haar betekenis oplichten. De wereld verschijnt tussen ons pas als werkelijkheid. Daarmee ‘actualiseren’ en ‘articuleren’ mensen ook wie zij zelf in wezen zijn. Verschijnen aan anderen geeft de mens een werkelijk, menselijk bestaan in de wereld. Mensen hebben de ‘shining brightness’ (HC 180) van de door verschillende mensen gedeelde publieke ruimte nodig om thuis te komen en een waarlijk *menselijk* bestaan te realiseren. Daarom zijn mensen, voor zover zij mens zijn, thuis in de publieke wereld, in de open ruimte die tussen mensen wordt ontsloten als zij zich samen op de wereld betrekken. Daarom is pluraliteit voor Arendt belangrijk. Alleen zo kunnen mensen iets nieuws tot stand brengen, en daarom is, zoals ik ook zal laten zien, het thuis ook verbonden met historiciteit. Dat is interessant omdat ik, zoals in de inleiding aangegeven, op zoek ben naar inzicht in de dynamiek van stabiliteit en vernieuwing.

In bepaalde opzichten heeft de publieke ruimte als verlichte plaats veel weg van wat Heidegger *Lichtung* noemde. Volgens Arendt, aldus Villa, ontsluit handelen de wereld en de mensen als betekenisvol en bepaalt als zodanig de zin van menselijke existentie (Villa 11). Arendt stelt daar de private ruimte tegenover, die zij consistent ‘donker’ en ‘schemerig’ noemt, waarin wijzen van zijn prevaleren die veel weg hebben van wat Heidegger vervallen had genoemd. Zij onderscheidt hierin natuurlijk-subjectieve wijzen van samenzijn van meer instrumenteel-objectief georiënteerde. Deze zijn niet per definitie ‘vervreemdend’ maar mensen moeten zich er wel van losmaken. Die beweging voert niet weg van maar juist naar de anderen toe om een vrije, ik zou haast zeggen verlichte, wijze van zijn te realiseren in de publieke ruimte als thuis. Van haar zeer boeiende beschrijvingen valt veel te leren over het publieke en private. Ik zal laten zien waarom zij dit private en de gevoelens die er bij horen echter nooit ‘thuis’ noemt en de mens dus niet thuis is in het (t)huiselijke. Ik zal nu eerst wat meer over Arendt vertellen en het bredere kader van *The Human Condition* introduceren. Vervolgens zal ik in drie paragrafen de drie door haar benoemde clusters bespreken van met elkaar samenhangende activiteiten, ‘menselijke condities’ en ruimten. In een intermezzo bespreek ik nader wat dit ons nu over thuis leert. Vervolgens geef ik kort aan hoe de moderniteit volgens Arendt de mensen (anno jaren ’50) thuisloos maakt.

Hannah Arendt (1906 – 1975) werd in Königsbergen geboren – de geboortestad van Kant, wiens werken zij al op haar zestiende las. Pluraliteit, vrijheid en zinvol (samen)leven zijn kernthema’s voor Arendt, zoals al blijkt uit haar de dissertatie *Der Liebesbegriff bei Augustin* over de ‘Frage nach der Relevanz des Nächsten’ (1929 1). Augustinus komt in elk van haar grote werken terug omdat Augustinus zich bezighield met de vraag hoe zinvol te leven in

deze wereld, die de Christen dient af te wijzen én waar hij zijn naasten moet liefhebben. De liefde voor God medieert om de naasten lief te hebben als zichzelf – in god vindt de mens zijn oorsprong waarin hij wel gelijk is aan alle anderen en waardoor tegelijk allen uniek zijn. Arendt schoof de theologie terzijde en nam als uitgangspunt de betrokkenheid op de publieke wereld die allen delen. (Scott 2010)

Zij had al tijdens haar studie een zeer sterk gevoel voor de spirituele, culturele en filosofische vragen van de tijd (Ibid. 10). In Marburg raakte zij gefascineerd door Heidegger, met wie zij kortstondig een affaire onderhield. Zoals elke grote filosoof liet zij zich inspireren door anderen over om haar volstrekt eigen, originele ideeën vorm te geven. Nadat zij in 1941 het Nazisme in Duitsland ontvluchtte, waarbij zij ternauwernood uit een interneringskamp in Frankrijk ontsnapte, begon zij in de jaren '60 in Amerika aan een Engelstalige bewerking van haar dissertatie. Uit het manuscript blijkt dat zij al in haar vroegste werk vrijheid begreep aan de hand van het geboren zijn in de wereld, waarvoor zij in het Amerikaans de noemer 'natality' (nataliteit) inzette. Dit concept, dat ze overigens nooit systematiseerde, wijst naar de mogelijkheid om door gezamenlijk handelen een nieuw begin te maken. Ze verzette zich, geïnspireerd door Walter Benjamin en Karl Jaspers, tegen filosofische en wetenschappelijke, verlichte denkbeelden die de geschiedenis (een belangrijk thema voor Arendt) interpreteren als een noodzakelijke ontwikkeling van geest, natuur of geschiedenis.

In Amerika werd zij een zeer succesvolle en tevens omstreden schrijver en docent. Zij versloeg voor *The New Yorker* het proces tegen Eichmann in Jerusalem en haar conclusies vielen niet bij iedereen in goede aarde. Een neutrale, feitelijke verslaggeving was aan haar niet besteed. In haar laatste boek, naar aanleiding van de prestigieuze Gifford Lectures, onderzocht zij wat denken is en vermag, en maakte ze nogmaals duidelijk: '*The need of reason is not inspired by the quest for truth but by the quest for meaning. And truth and meaning are not the same.*' (Arendt 1978 15). De voltooiing van het laatste deel van het boek bleek haar niet vergund.

De menselijke activiteiten, plaatsen en condities

De Tweede Wereldoorlog is niet de aanleiding of verklaring voor Arendt haar oriëntatie op vrijheid. Desalniettemin geeft ze in *The Human Condition* aan dat het totalitarisme van de 20^{ste} eeuw een radicale breuk met de traditie inhoud die de Westerse mens voor nieuwe wereld stelt. Die te doordenken, 'to think what we are doing' (HC 5), in de hoop vrijheid te redden, is de inzet van *The Human Condition* (1958), waartoe ik me in dit hoofdstuk zal beperken.

Een groot deel van het boek is gewijd aan de lotgevallen van het actieve leven. De Westerse traditie stelde steeds het contemplatieve leven boven het actieve leven en wiste geleidelijk alle verschillen tussen activiteiten uit (HC 85). Plato bijvoorbeeld wilde de samenleving naar het model van het huishouden inrichten opdat het hoogste, contemplatieve leven de ruimte krijgt (HC 223). De moderniteit draaide deze hiërarchie tussen denken en doen om. Arendt wil deze hiërarchie opheffen en de veelzijdigheid van het actieve leven onderzoeken. Daartoe zet ze Heideggers deconstructieve strategie in. Ze onderzoekt de oorspronkelijke Griekse ervaring, niet omdat deze 'ons begin' is maar omdat zij ons vreemd is, overschaduwd door verstarde, traditionele duidingen. *The Human Condition* smeedt uit deze zoektocht een strak bouwwerk van elkaar overlappende twee- en driedelingen.

De vroege Grieken verstonden nog de 'gulf' (HC 35) tussen de *oikia* (het huishouden) en de polis (politieke gemeenschap). In de vroege politieke filosofie is deze ervaring nog zichtbaar¹⁷, ook al begreep zij haar verkeerd. Aristoteles' kosmologie ziet bijvoorbeeld

¹⁷ 'It is language, and the fundamental experiences underlying it, rather than theory, that teaches us...' (HC 94)

continuïteit in een natuurlijke orde van doelen. Alles streeft naar het ‘maken’ van het goede leven – het handelen komt daar het dichtst bij in de buurt. Handelen zelf is dus teleologisch. (HC 196, 220-30 vgl. Villa 1996 45-6) Volgens Arendt tekent dit teleologische denken de hele Westerse traditie. In THC eigent zij zich Aristoteles’ onderscheid tussen *oikia* (en vakmanschap) en polis toe om de specifieke aard van activiteiten te duiden en te verbinden aan het ruimtelijk verschil tussen privaat, semipubliek en publiek. Dit is de achtergrond waartegen zij arbeid, werk en handelen laat ‘corresponderen’ met specifieke condities, namelijk leven, wereldlijkheid en pluraliteit/nataliteit.

In plaats van continuïteit ziet Arendt een scherpe grens tussen het private en publieke, en de welhaast miraculeuze overschrijding van die grens door spontaan, politiek handelen is nodig willen mensen zelf de wereld tot thuis maken. De nadruk ligt op overschrijding als beweging, thuishkomen dus als beweging, nooit als homeostasis. De meest elementaire betekenis van het ruimtelijk onderscheid is dan ook ‘that some things need to be hidden and others displayed if they are to exist at all’ (HC 73) en ze bestaan alleen in co-existence (HC 59). Wat ik hiermee nu al wil onderstrepen is dat Arendt de ruimtelijkheid van specifieke activiteiten koppelt aan een existentieel ontologisch kader waarin verschijning (werkwoord, en dus tijd) belangrijk is. Overeenkomstig Heideggers ontologie heeft verschijnen ‘the quality of rising into sight from some darker ground’ (HC 71). Voor haar is het duister het private, het licht de publieke ruimte tussen mensen. Het bijzondere van haar handelingstheorie is, aldus Villa, dat de betekenis van handelen ligt in het creëren van betekenis, en ze de condities, bronnen en ontstaan van betekenis als zodanig beschrijft (Villa 11).

Ik zal nu in drie paragrafen de condities en activiteiten bespreken. Daarbij krijgt ook de private ruimte, waar de mens niet thuis is, veel aandacht, juist omdat volgens Arendt het private paradigmatisch is geworden voor het publieke thuis. Dit bespreek ik aan het einde van het hoofdstuk.

Oikia, natuur, geluk

‘Een verontrustend gegeven: opgebouwd te zijn uit allerlei kenmerken en eigenschappen zonder dat er nog sprake is van een innerlijke samenhang – en dus ook zonder dat ze nog een innerlijk kunnen onthullen. Alsof je gedroomd hebt van iemand die je niet kent – alleen in de droom kende je hem wél’ (Van den Berg 2016 340)

De eerste menselijke conditie is het leven zelf. Ik zal dit eerst uitleggen en dan aan ‘thuis’ relateren. In de ‘ever-recurring life cycle’ (HC 7) is alles vloeibaar en beweeglijk, de natuur kent geboorte noch dood. Overvloed is inherent aan de vruchtbaarheid, de reproductieve kracht van de natuur (HC 126). Daarin heeft niets een eigen bestaan, niets is uniek of werkelijk nieuw, omdat alles voortkomt uit voorafgaande oorzaken. Aan activiteit die het leven zelf reproduceert geeft Arendt de naam arbeid. Arbeid ontspringt uit natuurlijke, subjectieve noden en behoeften. De arbeider consumeert wat hij produceert, reproduceert niets dan de natuur zelf. Daarom zijn mensen als natuurlijke wezens allemaal hetzelfde en tegelijk ongelijk (in kracht, intelligentie). Mijn toevallige eigenschappen duiden geen innerlijke samenhang, geen uniek ‘iemand’ aan. Daarom schrijft Arendt: *animal laborans*, het arbeidende dier, ‘is indeed only one, at best the highest, of the animal species’ (HC 84).

De ‘blessing or the joy of labor’ is de overvloed. Dit geluk is ‘the human way to experience the sheer bliss of being alive’ (HC 106). De arbeider streeft naar de ervaring van geluk: ‘only the *animal laborans* [...] has ever demanded to be “happy”’ (HC 134). Toch schrijft Arendt: het ideaal van arbeid is overvloed (HC 126), het leven zelf is de ‘supreme standard’ (HC 311). Is geluk of overvloed nu het ideaal van arbeid? Ik meen het eerste,

omdat Arendt zelf laat zien hoe overvloed als ideaal zichzelf ondermijnt en we in alle overvloed blijven zoeken naar geluk. Het geluk kan niet *zonder* arbeid worden ervaren, geluk is ‘a concomitant of the process itself’ (108). Genot is ook niet de afwezigheid, maar de afname van pijn (HC 112-3)¹⁸. Daarom: ‘happines [...] can be achieved only when life’s processes of exhaustion and regeneration, of pain and release from pain, strike a perfect balance’ (HC 134). Gebrek, maar ook overvloed zonder inspanning maakt ongelukkig:

Whatever throws this cycle [exhaustion and regeneration MK] out of balance – poverty [...] or great riches and an entirely effortless life where boredom takes the place of exhaustion and where the mills of necessity, of consumption and digestion, grind an impotent human body mercilessly and barrenly to death – ruins the elemental happiness that comes from being alive (HC 108)

Dit natuurlijke leven, waar geen mens zich echt aan kan onttrekken, plaatst zij in de ‘private sfeer’, in objectieve en normatieve zin. De natuurlijke noodzaak ‘privatiseert’, plaatst de mens in ‘a state of being deprived of something, and even of the highest and most human of man’s capacity’ (HC 38). Gericht op het psychologische en lichamelijke zelf is de mens de slaaf van noodzaak die exclusief in hem of haar voelbaar is en waarmee zij of hij dus ten diepste alleen is. Hij is de slaaf van zichzelf of van anderen. Geweld en dwang zijn natuurlijke manieren om met zichzelf om te gaan en de ‘sheer human togetherness’ (HC 180) van het leven te regelen, bijvoorbeeld in het gezin of huishouden. In een groep samen levenden heeft ieder in wezen dezelfde belangen en de zorg daarvoor vereist homogeniteit, conformisme en voorspelbaarheid. Moraal en culturele mores horen daarom overigens in deze sfeer.

Het subjectieve behoort ook privaat te blijven. Ten eerste omdat geluk van het leven zelf alleen subjectief ervaren kan worden, en dus verwoest wordt door publieke inmenging en sociale druk (te voelen wat men voelt). Hoewel Arendt dit niet zo benoemt, ‘vervreemdt’ de arbeidende mens dus van zichzelf door conformisme. Anderzijds verwoest het publiek maken ervan de ‘publieke’ sfeer.

Een private sfeer voor het natuurlijke leven is dus erg belangrijk voor Arendt. De arbeid moet privaat blijven wil zij het geluk verschaffen dat haar toekomt. Het private is het duister waardoor verschijnen in het licht diepte, intensiteit en levendigheid heeft (HC 71). Zonder het privaat geen publiek, zonder duister geen licht. Tot slot komen we zonder de juiste zorg niet tot vrijheid: ofwel men kan zich in armoede niet aan het levensonderhoud ontworstelen, ofwel men verliest de ervaring van nood die de impuls geeft om zich aan die nood te ontworstelen. Leven in zowel armoede als overvloed is ongelukkig maar ook *barren*, het brengt niets nieuws voort, herhaalt ‘slechts’ zichzelf.

Het private is de locus van natuurlijke identiteit. Een eigen ruimte die ons subjectieve, lichamelijke zelf weerspiegelt en ondersteunt, die veilig, vertrouwd en exclusief is, is dus belangrijk. Zo’n ruimte komt overeen met wat moderneren met ‘thuisgevoel’ aanduiden. Dat laat Duyvendak zien, maar ook filosofe Young (2005) pleit bijvoorbeeld voor ‘thuis’ als menselijke waarde waaronder zij een exclusieve ruimte verstaat die onze individuele subjectieve identiteit bevestigt en verzorgt. Voor Arendt is zo’n ruimte belangrijk maar er is weinig uniek of eigen aan. Alleen de publieke wereld heet ‘a home for men during their life on earth’ te zijn (HC 173). De enkele keren dat Arendt het woord *home* gebruikt als referentie aan het private (HC 24), is dit te vertalen met ‘woonhuis’. Net als bij Heidegger vindt de mens in het (t)huiselijke, voor zover deze *mens* is, niet zijn ware thuis.

¹⁸ In *On Revolution* (1990) uit 1963 zal Arendt dit afzetten tegen publiek geluk, dat met subjectieve gevoelens weinig te maken heeft maar gelijkstaat aan de ervaring van vrijheid als staat van zijn.

Aan de andere kant van het huishouden hadden de Griekse burgers de polis om samen te handelen als unieke individuen op grond van redelijkheid, vrijheid en gelijkheid. Arendt voegt echter een stap hier tussenin, namelijk het werk dat de objectieve wereld voortbrengt dat *a home for men* is.

Wereld & Werk

Voor Arendt is het maken van duurzame ‘werken’ die *niet* beantwoorden aan onze fragiele en meerstemmige subjectiviteit de eerste stap van humanisering. Werk is alle activiteit die duurzame dingen maakt (zoals gereedschappen, tafels, gebouwen, kunstwerken, wetten). Het samenhangende geheel hiervan is de ‘wereld’ en haar kenmerk is haar relatieve stabiliteit, permanentie en objectiviteit: dat zij aan ons vooraf gaat en ons zal overstijgen, dat zij *niet* een functie is van onze subjectiviteit. ‘The human artifice of the world separates human existence from all mere animal environment’ (HC 2). Dat alle “dingen” in de moderne tijd consumptiegoederen worden is voor Arendt dus een terugval in het dierlijke. ‘The [modern MK] social viewpoint [...] takes nothing into account but the life process of mankind, and [...] all things become objects of consumption (HC 89). *Artifice* duidt op het *menselijk* bestaan als kunstig, kundig, en kunstmatig¹⁹. Wereldlijkheid is de conditie die door het werk in het leven geroepen en in stand gehouden wordt.

Hoe ‘conditioneert’ wereldlijkheid de menselijke existentie? In de eerste plaats is ‘homo faber’ niet gericht op zichzelf maar op de dingen en de wereldlijke standaarden (functioneel, esthetisch, moreel, epistemologisch) ten aanzien van dingen. Existentie is letterlijk: uit staan naar, existentie betekent hier meteen ook dat menselijk bestaan geen wezen in zichzelf draagt maar geconditioneerd is door iets buiten zichzelf. Het verlost tijdelijke van subjectieve noden en behoeften en schenkt een vorm van autonomie – al is deze nog steeds bepaald door natuurlijke capaciteiten. Ten tweede vormt *the human artifice* de conditie voor geschiedenis en betekenisgeving, net als bij Heidegger. Alleen in een wereld is er de lineariteit waarin ‘gebeurtenissen’ betekenis kunnen krijgen omdat zij als verhaal verteld kunnen worden:

The birth and death of human beings are not simple natural occurrences, but are related to a world into which single individuals, unique, unexchangeable, and unrepeatable entities, appear and from which they depart. Birth and death presuppose a world [...] whose durability and relative permanence makes appearance and disappearance possible. [...] this life [...] [between birth and death MK] is itself always full of events which ultimately can be told as a story, establish a biography (HC 97, vgl. 184)

De wereld schept afstand tussen ‘natuurlijke’ impuls en ‘natuurlijke’ omgeving en introduceert lineariteit in de cyclische natuur. Alleen door de afstand kennen we de natuur ook ‘objectief’ (HC 137). Op aarde wordt een nis, de menselijke wereld, uitgebouwd, waarin de mens pas thuis kan zijn:

The world, the man-made home erected on earth [...] consists not of things that are consumed but of things that are used. If nature and the earth generally constitute the condition of human *life*, then the world and the things of the world constitute the condition under which this specifically human life can be at home on earth [...]

¹⁹ Er is daarom ook steeds meer interesse voor Arendt als ‘techniekfilosoof’ Zie Bas, M. (2013)

without being at home in the midst of things whose durability makes them fit for use and for erecting a world whose very permanence stands in direct contrast to life, this life would never be human (HC 134-35)

Toch is ‘homo faber’ volgens Arendt niet thuis in de wereld die hij maakt. Waarom niet? Werk is doelmatig. De waarde van werk ligt niet in de activiteit maar in het product, dat zelf ook weer een doel heeft buiten zichzelf, enzovoorts. De oriëntatie is nut (maakt iets de wereld beter, mooier) en daarom is alle waarde relatief: ‘utility established as meaning generates meaninglessness’ (HC 154). De stabiliteit die de wereld kan bieden wordt dus door homo faber zelf teniet gedaan, als zijn oriëntatie de boventoon blijft voeren. Zelfs de wind is niet meer een gegeven maar wordt een middel (158). Als ik mijn land, de universiteit, de gemeente steeds benader als gebruiksobject dat functioneel moet zijn, hebben zij geen eigen zin en verliezen daarmee voor Arendt het karakter van een thuis. Bovendien wordt verbinding instrumenteel. De ‘maker’ verschijnt in wat hij kan, maar niet in wie hij is (HC 210-11). (Deze scriptie bijvoorbeeld zegt dus iets over wat ik min of meer toevallig kan maar niets over wie ik ben.) Dat wil zeggen dat de persoon als individu er niet toe doet. Ook daarom is wie iemand ten diepste is hier niet ‘thuis’:

In order to be what the world is always meant to be, a home for men during their life on earth, the human artifice must be a place fit for action and speech, for activities not only useless for the necessities of life but of an entirely different nature from the manifold activities of fabrication (HC 173)

Arendt doet dus iets dat vergelijkbaar is met Heidegger. Wat Heidegger alledaagsheid noemt heeft betrekking op zowel het private als semipublieke domein van Arendt als ‘thuiselijke’ manieren van zijn, waarin de dingen wel een overgeleverde betekenis hebben. Ook zijn de mensen hier zichzelf als ‘zijnde’ nabij maar, zoals zo direct zal blijken, hun wezen het meest veraf en nog niet thuis, en wel omdat zij nog niet zelf zin geven aan de wereld. Wat Heidegger echter het ‘men’ noemt komt niet met de arbeidende en werkende mens overeen – het ligt dichterbij ‘het sociale’ dat specifiek bij de moderniteit hoort, die na de volgende twee paragrafen aan bod komt. Nu eerst: hoe worden de dingen, die ‘homo faber’ maakt, een wereld die een thuis is voor mensen?

De publieke wereld als thuis. Pluraliteit, nataliteit.

Misschien was dat nog wel het belangrijkste ingrediënt van het goedje waaraan hij in zijn huidige ontlichaamde toestand verslaafd was geraakt: die *tussenheid*. Niet in de zin van geen vlees en geen vis of de wal en het schip, maar juist als wezen van de dingen, als de dimensie die alles mogelijk of in ieder geval zichtbaar maakt (Van den Berg 2016 123)

De wereld wordt dus een thuis door te handelen. Het handelen is ‘iets nieuws beginnen’ en dat heeft meestal de vorm van spreken. Arendt denkt hierbij bijvoorbeeld aan revoluties, waar mensen geweldloos samen komen om de wijze van samen leven en de ‘wereld’ waarin we willen leven, opnieuw vorm te geven, zoals stichting van de Amerikaanse politiek met de zin: ‘we hold these truths to be self-evident, that all men are created equal’. Het aspect van het nieuwe begin ‘correspondeert’ met name met nataliteit, het tweede met pluraliteit (HC 178). Deze twee aspecten zal ik nu eerst toelichten om daarna bespreken wat we daarvan leren over ‘thuis’.

Pluraliteit

Pluraliteit is een conditie van handelen en houdt in dat allen gelijk *en* uniek zijn. Arendt schrijft: ‘with each birth something uniquely new comes into the world’ (HC 178). Arendt getroost zich veel moeite uit te leggen dat mensen van nature slechts een niet unieke herhaling van het leven zelf zijn. (Ongeveer zoals Heidegger zegt dat het men-zelf niet ‘eigen’ is). De wereld maakt pluraliteit mogelijk, omdat de wereld historisch is. Echter, met werk wordt er nog geen ware pluraliteit gerealiseerd. Alleen ten aanzien van het publieke, dat wat door allen gedeeld en voor allen waarneembaar is (HC 50), hebben we als gelijken elk een uniek standpunt.

Dat komt omdat de wereld een interesse (een *inter-est* HC 182) is die ons in één beweging van elkaar scheidt en met elkaar verbindt. Alleen ten aanzien van iets tussen mensen dat hun subjectieve belangen en hun eigen levensloop overstijgt hebben allen een unieke en gelijkwaardige positie, historisch en ruimtelijk gezien. Arendt haar voorbeeld is de tafel (HC 52)²⁰. Een tafel scheidt afstand tussen tafelenoten en verbindt hen juist als gelijken met unieke standpunten. Het scheidt ruimte tussen mensen, waardoor je met elkaar van mening kunt wisselen over wat je deelt²¹. Niets dwingt mensen om aan die tafel te komen zitten en hun mening te delen waarmee zij hun unieke standpunt onthullen. Dit is spontaan en origineel. De handeling is dan ook ‘contingent’, het had ook niet kunnen gebeuren en grenst aan het miraculeuze. Handelen is performatief; de betekenis ligt in de daad zelf, niet door zijn oorzaak, intentie of gevolg (HC 206). Het komt dus niet voort uit wat ik ben maar actualiseert wie ik ben. Handelen heeft daarom een ‘disclosing’ of ‘agent-revealing capacity’: ik kan niet spreken zonder wie ik ben te onthullen. Waar je bent en wie je bent vallen samen. De publieke ruimte noemt Arendt daarom een *space of appearance*.

Deze *space* komt dicht in de buurt van Heideggers *Lichtung*, ware het niet dat deze niet tussen mens en zijn, maar tussen mensen is. Een persoon en de wereld moet verschijnen tussen mensen om werkelijkheid te krijgen. Iemand zijn tussen anderen is een effect van handelen: ‘A life without speech and action [...] is literally dead to the world; it has ceased to be a human life because it is no longer lived among men’ (HC 176). In andere woorden: tussen ons verschijnt de wereld als wereld, en mens als wie die is, zij blijven dezelfde ondanks – nee, dankzij! – de diversiteit aan visies:

To men the reality of the world is guaranteed by the presence of others, by its appearing to all; “for what appears to all, this we call Being,” and whatever lacks this appearance comes and passes away like a dream, intimately and exclusively our own but without reality [...] The space of appearance comes into being wherever men are together in the manner of speech and action [...] unlike the spaces which are the work of our hands, it does not survive the actuality of the movement which brought it into being (HC 199, vgl. 208).

Uit zulk handelen bestaat het ‘web van menselijke relaties’ als de gemeenschapsvorm die Arendt politiek noemt. Elk handelen valt in dit ‘web’ en bereikt daarom nooit haar doel Dit is het weefsel dat we geschiedenis noemen. De dingen als *in-between* is ‘overgrown’ (HC 183)

²⁰ Dit citaat vat het ook goed samen: ‘The term “public” signifies the world itself, in so far as it is common to all of us and distinguished from our privately owned place in it. This world, however, is not identical with the earth or with nature [...] It is related [...] to the human artifact, the fabrication of human hands, as well as to affairs which go on among those who inhabit the man-made world together. To live together in a world means essentially that a world of things is between those who have it in *common* [...] [that] like every *in-between*, relates and separates men at the same time’ (HC 52).

²¹ Dit illustreerde Marli Huijter hilarisch en treffend door als kersverse Denker des Vaderlands bij Matthijs van Nieuwkerk op schoot te kruipen, die het gesprek pas normaal kon hervatten toen ze weer op haar stoel zat.

door dit web als in-between. Arendt benadrukt dat dit niet een overbodige bovenbouw is. Wie mensen zijn verschijnt namelijk als zij handelen. Dit handelen is een nieuw begin, het handelen ontvouwt zich als verhaal. Dit is wat de wereld betekenisvol maakt, wat de dingen tot wereld maakt. Zonder het web van handelende mensen *gebeurt* er niets in de “wereld”²². Wat Arendt daarmee zegt is dat de ‘wereld’ van het handelen afhankelijk is²³. De verschijningsruimte is altijd bemiddeld door het web van de menselijke relaties tussen ons (de historische gemeenschap, de ‘organisation of the people’ (HC 198) maar is alleen in het handelen actueel is. Als de wereld het thuis is van de mens, bedoelt ze dus ‘the realm of human affairs, strictly speaking’ (HC 183).

Nataliteit

Hoe is dat ‘spontane’ nieuwe begin van het handelen mogelijk? Het ‘wie’ is geen ‘expressie’ van het ware zelf, als zou dit al ‘bestaan’ vóór de handeling. De handeling breekt uit het gewone, alledaagse en is sui generis (HC 206). Toch is het nieuwe niet een schepping ‘uit het niets’: met elke geboorte komt iets uniek, nieuws in de wereld. Nataliteit is de vierde ‘conditie’, waar het aspect van initiatief in het handelen het meest nauw mee correspondeert (geboortelijkheid).

Onze capaciteit om iets nieuws te beginnen is ontologisch geworteld in nataliteit (HC 247), zij vindt haar oorsprong in onze eigen, fysieke geboorte *in de wereld*. Nataliteit is Arendts wijziging van ‘geworpenheid’. Arendt schrijft: we *zijn* (onto = zijn) beginners omdat dit is hoe we ter wereld komen (HC 177). Wanneer we opgroeien beseffen we dat er een wereld aan ons vooraf ging en dat wij dus een nieuwkomer/laatkomer. Geboorte is de ontologische grond van onze vrijheid om iets volstrekt nieuws te beginnen. De impuls tot handelen ‘ontspringt’ uit ons geboren zijn als nieuw, nog onbepaald begin, als nieuwkomer, in de wereld. Om te begrijpen wat dit beginnen inhoudt nogmaals twee citaten:

[...] we confirm and take upon ourselves the naked fact of our original physical appearance (THC 176)

[...] the greatest man can achieve is his own appearance and actualisation [...] Without trusting in action and speech as a mode of being together, neither the reality of one’s self [...] nor the reality of the surrounding world can be established beyond doubt. The human sense of reality demands that men actualize the sheer passive givenness of their being, not in order to change it, but in order to make articulate and call into full existence what otherwise they would have to suffer anyhow (HC 208)

Met ‘nieuw’ bedoelt Arendt een spontaan begin dat op geen enkele wijze valt af te leiden uit oorzaken zoals noodzaak, nut, motivaties, iemands natuurlijke identiteit en capaciteit. Toch heeft het een relatie tot de ‘gegeven’ wereld. We treffen onszelf aan in een wereld en kunnen ons hele leven leiden volgens de vanzelfsprekende manieren van zijn die er al waren. Het is echter ook mogelijk daar afstand van te nemen en iets nieuws te doen. In die afstand komen we pas waarlijk tot onszelf als beginners. We moeten ons onze situatie en de wereld nog toe-eigenen, er een eigen betekenis aan geven door te handelen. Zonder het beginner zijn op je te nemen, te ‘actualiseren’ en ‘articuleren’ moet je jouw leven als nieuw begin in de wereld lijdzaam ondergaan. Ter vergelijking: in Amerika leefden mensen al samen, maar in het

²² Vergelijk dit met een toneel, waarop niets gebeurt. Daarop staan wel ‘dingen’ maar zij krijgen geen betekenis, vormen geen wereld die gedeeld wordt door personen.

²³ Het handelen is ook afhankelijk van een gedeelde wereld, zoals uitgelegd. Het valt buiten het bestek van deze scriptie, maar leidt dit tot een theoretische Baron von Munchhausen: is handelen de voorwaarde voor handelen?

performatieve ‘we hold’ gaven zij zelf vorm en betekenis aan hun wereld en het samen zijn – het kreeg werkelijkheid en zin²⁴.

Ontologie en hermeneutiek komen samen in nataliteit. Elk leven kan als verhaal verteld worden, aldus Arendt, omdat het *in de wereld* een begin en einde heeft (in de natuur niet). Het verhaal dat zich ontvouwt, en door een schrijver eventueel kan worden opgeschreven, onthult ‘wie’ iemand is omdat het over diens handelen gaat. Betekenis verschijnt tussen ons en wordt niet gemaakt door wie dan ook – dat betekent ook dat we niet voor onszelf transparant worden. Arendt benadrukt dat niemand de ‘auteur’ (HC 184-5) van zijn verhaal is, want wat je op je neemt is de ‘givenness of being’. Zonder hun specifieke ‘agendt revealing capacity’ zouden daden en woorden alle ‘human relevance’ verliezen (HC 182). In handelen wordt altijd de ‘living essence’ van *wie* iemand is onthuld terwijl deze ongrijpbaar (*intangible*) blijft en nooit direct verbaal of anderszins uitgedrukt kan worden (HC 181). Uit het handelen ontstaan de relaties die de ware ‘gemeenschap’ vormen en daarom is dat elk leven als verhaal verteld kan worden de voorwaarde voor geschiedenis (HC 184).

Het handelen is volstrekt onvoorspelbaar, onomkeerbaar en haar reikwijdte onbegrensd want het is onvoorspelbaar wie wanneer erop zal reageren met nieuw initiatief (handelen valt in het ‘web’). Om die laatste reden bereikt het ook nooit zijn doel, maar ‘slaagt’ erin het web levend te houden. Dat levens zich als verhaal ontvouwen is de voorwaarde van geschiedenis, aldus Arendt. Geschiedenis is het verhaal over de wereld en wat daarin ‘gebeurt’. Als ik dit scherper maak is geschiedenis zelf dus het medium waarin menselijk leven zich voltrekt: geschiedenis is de voorwaarde voor mensen om een uniek, onherhaalbaar leven te leiden. Zoals zojuist beschreven, stelt Arendt tenslotte dat alleen in de wereld een geboorte een nieuw begin is (van een verhaal). Als verschijnen inhoudt het op zich nemen van de eigen geboorte (in de wereld), en dit verschijnen gelijk is aan zijn, en dit zijn betekenis krijgt omdat het kan worden uitgelegd als verhaal, dan is geschiedenis de voorwaarde van zijn en staat zijn/verschijnen (ontologie) gelijk aan zijn krijgen, uitgelegd worden (hermeneutiek) vanuit een historische situatie.

Eeuwige dakloosheid van de ziel

[...] het verlangen is van de ziel naar zichzelf – herstel, naar een *zich* dat nu eens niet *zelf* is maar ander, als in *een* ander, *de* ander, het *andere* [...] je bent welkom, ga maar af op de stem, kan niet missen [...] *je bent er*, net als iedereen, voorbij de regenboog, hier en nu, eindelijk thuis. [...] Het gaat dus nooit over, dat verlangen, die behoefte, de eeuwige dakloosheid van de ziel, in hoeveel opzichten we verder ook al dik onder de pannen zijn. [...] als je al iets mist is het niet het verleden maar de toekomst die dat verleden mede dankzij die liedjes in zich droeg. Elk verlangen, ook elk terugverlangen, heeft zijn pijlen gericht op de toekomst of minstens op het heden’ (Van den Berg 2016 272-3)

Nu scherper is wat Arendt verstaat onder nataliteit en pluraliteit als condities van het handelen, is scherp waarom zij de publieke verschijningsruimte thuis noemt en op welke ontologische en filosofisch antropologische veronderstellingen dat rust. Er zit een zekere spanning tussen pluraliteit en nataliteit. Ieder mens *is* een uniek nieuw begin en daarom een beginner. Tegelijk is pluraliteit volgens haar een binnenwereldlijk, publiek

²⁴ Dat wil zeggen dat de geproclameerde waarheden juist allesbehalve self-evident zijn, anders hadden ze geen performatieve verwerkelijking nodig. Zie hier het vooroordeel tegen de contingentie van vrijheid. Zie Honig (1995) p. 137-8.

fenomeen, gedragen door geschiedenis. Hierin komt naar voren hoe Arendt thuis ziet in de spanningsvelden tussen het vertrouwde en onbekende, en het stabiele en het nieuwe.

Dit doet mij denken aan *Het naderen van een brug* van R. B. van den Berg. Hoofdpersoon Mark is 'dik onder de pannen' met een mooi huis, een vrouw van wie hij houdt, een redelijk succesvolle carrière als acteur. Tot hij op een avond, om onverklaarbare redenen, het leegstaande huis aan de overkant binnengaat en van daaruit kijkt naar zijn huis, zijn vrouw, zijn leven eigenlijk, de ganse 'voorstelling van wieg tot graf' (310). Zoals alleen literatuur dat kan wordt de vervreemding haarscherp verteld. Hij bevindt zich 'achter de schermen van zijn eigen leven' en weet niet hoe hij terug moet naar dat schijnbaar 'min of meer vast script'. Zou hij niet willekeurig welke voorstelling binnen kunnen stappen, een van die levens van de burens? Wat is de zin van het leven dat nu juist hij leidt?

Mark vraagt zich ook af waarom hij zich terugtrekt, maar in zichzelf vindt hij de zin ervan niet. Het waarom lacht hem uit, lacht iedereen uit die vraagt: 'Waaromdebrug. Eén ding, boventalig, vraag en antwoord tegelijk. Gold misschien ook wel voor *that question* [...] *tobeornotbe* - als dat al een vraag was, was het antwoord een uitroep: 'Actie!'" (Van den Berg 2016 240)²⁵.

Hij beseft zich pas, vanaf de overkant, in de afstand, dat het ook anders had kunnen zijn, en anders zal kunnen zijn. Zonder de temporaliteit die zich opent in de reflectie op het eigen leven in een historische wereld komt men er niet achter dat het handelen er toe doet, én dat het om dezelfde reden ook arbitrair, contingent en onzeker is. Wat Heidegger vervallen noemt is bij Arendt complexer en omvat arbeid en werk. Beiden hebben een 'waarom' dat steeds vooruit stuwt. Alleen voor het handelen is er een 'daarom' dat naar zichzelf verwijst. Mark staat voor het eerst voor de mogelijkheid (*tobeornotbe*?), voor het besef dat hij zowel wel als niet zijn eigen leven zou kunnen leiden. Alleen dat wat arbitrair is, een afgrond waar het waarom nooit de bodem raakt, is vrij. De zin doet zich voor maar blijft onzegbaar, onverklaarbaar, oncontroleerbaar. Het antwoord op *tobeornotbe* is: Actie! In zichzelf treft Mark slechts de sleur van onbestendige gemoedstoestanden en verwarrende gedachten aan. Mark kan wel bedenken dat hij aan de overkant thuis is, maar dan is hij er nog niet. Hij moet er voor openstaan een ander te worden voor zichzelf, niet de voortzetting van gister, die en die en dus vandaag ook zo, zo aanwijsbaar; het bekende, subjectieve is nog niet 'eigen', nog niet van *iemand* wiens toekomst niet vaststaat. Wat Arendt 'werkelijkheid' noemt is de plaats waar iemand handelt waarmee diens leven niet meer willekeurig is, niet meer het script volgt maar, in de woorden van Mark, 'geëcht' wordt; de rol wordt toegeëigend en de acteur verschijnt in het licht, het is geen repetitie meer maar opvoering. De 'levende essentie' is voor anderen onmiskenbaar zichtbaar, en blijft tegelijkertijd ongrijpbaar. Het is een soort overvloed, het méér dat door de som van eigenschappen heen schijnt. Deze essentie is dus het meest eigene, maar het kan nooit 'vertrouwd' zijn, het wordt nooit transparant, als de onzegbare rest die een goed gedicht haar kracht geeft. Het is niet maakbaar en, zoals een gedicht, heeft geen benoembare essentie, deze kan slechts in de actuele lezing ervaren worden en dus ook steeds anders zijn. Een zinvol bestaan is het geschenk van de actuele verschijningsruimte tussen mensen.

Als Duyvendak laat zien dat we vertrouwdheid, veiligheid en homogeniteit de voorwaarden van de publieke ruimte als thuis noemen, is dat problematisch omdat we alleen tijdelijk thuis kunnen zijn, geen eindstations maar tussenstops in dit historische moment, tegen de prijs dus van een verlies van vanzelfsprekend, voorspelbaarheid en homogeniteit. Het is een risico, maar alleen daaruit ontstaat juist iets dat blijft, iets onomkeerbaars. Voor Heidegger lijkt vrijheid soms het verblijven in de werkplaats van het zijn, achter de schermen van het zijnde,

²⁵ In de roman gaat het, net als bij Hamlet, over de onvermogen tot handelen.

dat wil zeggen het ervaren van de mogelijkheid. Voor Arendt is dat niet genoeg. Je komt pas thuis als je overgaat tot handelen, zoals Mark pas ‘thuiskomt’ als hij de straat oversteekt en daadwerkelijk (een mooi woord, daad-werkelijk) zich weer bij anderen voegt – ditmaal niet vanuit een script maar spontaan. Wie zijn situatie niet kent, doorziet en zijn plek inneemt kan dus niet thuis zijn. Mark ziet pas met afstand *dat* hij daar, aan de overkant, thuis zou kunnen komen. Het kind dat gedragen wordt, wéét niet anders. Zijn ervaring kan pas zin krijgen als er voldoende geschiedenis is. Pas met een omweg kunnen we thuiskomen – of falen.

Niets te verbergen. Modern conformisme, consumentisme.

In deze paragraaf wil ik onderzoeken waarom volgens Arendt de moderne mens thuisloos is geworden. De menselijke existentie houdt in zekere zin een vervreemding in – van het bekende, subjectieve, schijnbaar meest eigene. Zij zegt dan ook niet dat de mensen vervreemd zijn van zichzelf, maar ernstig vervreemd van de wereld, ze hebben zelfs nauwelijks een ‘wereld’ meer.

We hebben gezien dat het publieke afhankelijk is van het private in instrumentele zin. Men moet als lichamelijk wezen zichzelf kunnen verzorgen om vrij daarvan in een zuiver politieke sfeer bijeen te kunnen komen. Fundamenteler is het contrast als zodanig: zonder schaduw geen licht. Dat maakt het omgekeerde ook waar: onze hele werkelijkheidservaring is afhankelijk van het publieke, van het licht, en daarom is het ‘twilight’ van het private een afgeleide van het publieke. Het private en publieke domein zijn als de tegenovergestelde punten op de hermeneutische cirkel die Arendt ontologiseert. Vergelijkbaar zei Heidegger dat oorspronkelijk verstaan onvermijdelijk vervalt tot alledaags begrip van het men, wat op zich weer de basis is waarmee nieuw verstaan, nieuw zijn, ontstaat. Alledaagsheid kan vervallen tot standaard. Als alleen de standaard overblijft, zoals in moderniteit/techniek dreigt te gebeuren, en er geen vernieuwing meer is, is dat het einde van de geschiedenis en het einde van de mens. Arendt haar argument heeft dezelfde structuur maar een andere inhoud en veronderstellingen.

Zij bespreekt de moderniteit aan de hand van drie krachten (HC hoofdstuk 6 248-325: *The vita activa and the modern age*). Deze ondermijnen de stabiliteit van de wereld en het geloof in zijn als verschijnen aan de pluraliteit aan waarnemers. Die krachten zijn onteigening en kapitalistische welvaartsgroei, wetenschap en technologie. De Reformatie begon de onteigening waardoor mensen hun eigen plaats in de wereld verloren. Dat is een conditie waarin mensen fluïde participanten en producenten werden van ‘sociale’ welvaartsgroei, ongelimiteerd door grenzen van het individuele leven. Voor het groeiproces staan stabiele structuren en objecten in de weg.

De ontdekking van Amerika transformeerde de aarde van een gegeven conditie en omgeving tot een representeerbaar object. In kaart gebracht en gemeten kan de mens zich van de aarde vervreemden. Presentie maakt plaats voor representatie. Dit wordt vervolmaakt door technologie. De uitvinding van de telescoop creëert het ‘Archimedische’, universele standpunt van de moderne wetenschap. Zij geeft een blik op de wereld die niet door de eigen plaats wordt bepaald, een blik van buitenaf. Wat aan ons verschijnt is niet werkelijk – alleen het onpersoonlijke standpunt van buiten de wereld legt de diepere (mathematische) waarheid achter de verschijnselen bloot. Dit is de grondslag waarop een massasamenleving rust – pluraliteit is overbodig.

De wereld werd via de instrumenten geobjectiveerd, de subjectieve, individuele ervaring was niet te vertrouwen. Het paradigma van homo faber werd dominant. Hij maakt instrumenten, maar vooral: de moderne wetenschap liet maken en weten samengaan. Dat wil

zeggen dat we zelf de instrumenten maken die de ‘werkelijkheid’ *produceren*, en in die zin verliest de werkelijkheid juist haar zekere karakter. Er is niets meer waar we ons toe kunnen verhouden dat werkelijk buiten onszelf ligt. De wetenschappelijke vlucht naar buiten wordt vervolmaakt door een vlucht naar binnen, zoals verwoord door Descartes. Het moderne subject ‘maakt’ de enige werkelijkheid en waarheid – wat hij met zekerheid kan kennen is wat hij zelf maakt, zoals mathematische ideeën en representaties. Daarom delft contemplatie het onderspit in strijd met homo faber.

Deze is machtiger dan ooit maar zijn dominantie leidt vanzelf tot zijn ondergang. De doel-middel verhouding wordt gaandeweg ondermijnd. De sterke productiviteit van het moderne ‘maken’ maakte effectieve productieprocessen zelf het doel. Automatisering is de perfectie daarvan. Productieprocessen zijn het terrein van ‘animal laborans’. Deze is dan ook de grote ‘overwinnaar’ van de moderniteit – die vervolgens allen tot verliezer maakt. Dat automatisering de mens tot slaaf van de machine maakte is daarbij niet de belangrijkste zorg. Door automatisering is het steeds juister van een ‘consumptiesamenleving’ te spreken. In een ‘society of jobholders’ waar automatisering de arbeid overbodig maakt is de overbodigheid van mensen als individuen compleet.

Wat is er geworden van publieke en private ruimte in deze toestand? ‘The public [...] has become a function of the private and the private [...] has become the only common concern left’ (HC 69). In de ‘sociale’ massasamenleving, de *society* als samenlevingsvorm, delen allen slechts het streven naar welvaart/geluk als ideaal van het leven zelf (gezondheid en welzijn) – ieders eigen belang dus. Het sociale eist conformisme. Dit conformisme wordt versterkt doordat via technologie verschillende visies overbodig zijn, iedereen krijgt hetzelfde perspectief. De samenleving wordt één lichaam met één doel en als één huishouden gerund. Alle mensen zijn volstrekt alleen en lossen tegelijk op in eenheid. Zelfs een eventuele pater familias is onderworpen aan het algemeen belang. Bureaucratie, als de meest onpersoonlijke vorm van bestuur vertegenwoordigt het natuurlijke gebrek aan individualiteit en de dwang die uitgaat van het ‘algemeen belang’. Ook de publieke ruimte wordt dan verdrukt. Wat wij nu politiek noemen, namelijk het staatsapparaat, verwordt dan tot een technocratisch, reproductief beheersingssysteem. Bestuur ‘door niemand’ kan de ergste vorm van dwang in zich dragen. Het sociale ‘slurpt’ als een al te zorgzame moeder de private ruimte op waarin mensen zelf mogen beslissen hoe ze voor zichzelf zorgen²⁶. Het sociale is net als het ‘men’ een reïficatie, waar iedereen in gelooft en aan onderworpen is en die tegelijk ‘van niemand’ is en waar niemand verantwoordelijkheid voor neemt. Als Arendt schrijft dat ‘some things need to be hidden in order to exist at all’ dan wil zij het publieke en private beide beschermen tegen het monster dat uit vermenging voortkomt.

Tegenover ‘the conformism inherent in every society’ ontdekten modernen, met hun ‘inability to be at home in society’ (HC 39) iets dat lijkt op het private. Als reactie op de dwang tot normaal, productief gedrag ontdekte de mens het intieme innerlijk als vluchtplaats, het enige onzichtbare dat aan sociale controle leek te kunnen ontsnappen (HC 69). Moderne privacy begon als bescherming van het intieme, niet van wat ooit ‘private zaken’ waren. Rousseau is de buikspreker van de ontdekking van het authentieke innerlijk (HC 39). Modernen menen, aldus Arendt, alleen in de intimiteit van vriendschap en familie hun meest eigen, authentieke zelf te tonen. Zoals veel sociologen bevestigen zijn onze intieme relaties gebouwd op de wederzijdse onthulling van ons intieme, subjectieve zelf dat we als onze authentieke, eigenlijke identiteit zien (Giddens 1991). We zoeken een ‘haven in a heartless world’ (Duyvendak naar Lasch). Zelfs het intieme was volgens Arendt echter niet

²⁶ De vergelijking is van Pitkin (1995). Het ‘sociale’ ‘forces’, ‘subjects’, ‘usurps’, ‘grows’. In een uitstekend artikel vergelijkt zij ‘het sociale’ van Arendt met ‘the blob’ – vage, anonieme, monsterlijke entiteiten uit science fiction verhalen, waar het inderdaad wat van weg heeft.

opgewassen tegen de beweging waarmee reproductie bevrijd werd van haar beperkingen, namelijk de grens van het private, en we leven nu in een ware massasamenleving. Als reproductie verschijnt als primaire publieke zaak ontstaat een ‘unnatural growth of the natural’ die uiteindelijk ook het intieme ‘overcome[s]’ en overgrow[s]’ (HC 47). Vóór de moderniteit bestond de mens in de private sfeer ‘not as a truly human being but only as a specimen of the animal species man-kind’, dus terwijl de homo laborans beter dan ooit kan overleven, wordt menselijkheid nu met uitsterven bedreigd (HC 46).

Voor Arendt is er geen sprake van dat dit een fase zou zijn in een zijnsgechiedenis, waar er zoiets als ‘zijn’ is dat zich toont op een bepaalde manier en dat technologie daarom niet ‘made by us’ zou zijn. Arendt ontdoet zich radicaal van elk spoor van metafysisch denken. De moderniteit is de geschiedenis zoals die zich ontwikkelt uit wat mensen doen én laten, de min of meer toevallige ontdekkingen en uitvindingen die een toonbeeld zijn van natuurlijke vindingrijkheid. Alleen ons eigen handelen kan de wereld vernieuwen.

Besluit

Wat betekent ‘thuis’ voor Arendt? Arendt lokaliseert het thuis van mensen, *als mensen*, in de publieke sfeer. In de publieke sfeer kan het ‘wezen’ van mensen verschijnen, oplichten, gearticuleerd worden en daarom zin krijgen. Thuis is de fenomenale tussenruimte die alleen actueel is waar mensen handelen. Het ‘wezen’, het wie, is geen substantiële essentie, maar het betekenisvolle verschijnen als gebeurtenis in een historische wereld. Daarom is er geen ‘menselijkheid’ als essentie maar wel humanisering als open – en kwetsbaar – proces van de historisch geconditioneerde en toch vrije zelforganisatie van een pluralistische gemeenschap.

Publiek verschijnen is zijn; de verwerkelijking (ontologisch) van een mens als vrij en uniek wezen (gebeuren). Het slagen daarvan is afhankelijk van de aanwezigheid van anderen. Arendt verwijst naar Aristoteles’ *eudaimonia*, het gelukke leven van de daimon, het ‘wie’ dat alleen aan anderen verschijnt ‘in’ iemands handelen, zoals de zin mysterieus doorschijnt in de articulatie maar zelf niet gezegd kan worden en dus niet maakbaar is (HC 192-3). Voor de Grieken was het politieke leven gelukkig omdat dit het goede leven als doel bereikt/maakt (HC 31). Als er publiek geluk bestaat, is dat voor Arendt het lukken van vrijheid, niet als natuurlijk ‘doel’ maar als wonder dat de wereld redt, de moeite waard maakt en zin geeft (HC 247).

Een publiek thuisgevoel?

Arendts publieke thuis is het tegenovergestelde van wat wij in Nederland daar van verwachten en eisen. Het heeft niets te maken met een publiek ‘thuisgevoel’ van, zoals Duyvendak beschrijft, zich prettig (gelukkig) voelen in een gemeenschap van gelijkgestemden waarvoor vertrouwdheid, exclusiviteit en homogeniteit voorwaarden zijn. Arendt veronderstelt wel gelijkgezindheid in de zin dat men een oriëntatie deelt van zorg voor de wereld maar mensen hebben juist unieke standpunten, niet dezelfde visie. In de nooit eindigende dialoog, net als bij Heidegger, verschijnt betekenis en komt de mens thuis (bij het menselijke). Bij Arendt is dat uitsluitend de dialoog met de anderen, over meningen, niet waarheid. Zo pakt Arendt de hermeneutische fenomenologische traditie op, ontologiseert haar principes en laat die beginnen in het publieke in plaats van de alledaagse leefwereld.

Er zijn ook elementen van vertrouwdheid, die in feite dicht liggen bij de vorm van vertrouwdheid die Duyvendak ook benoemt, namelijk continuïteit. Enerzijds is wat ‘thuis’ gebeurt volstrekt onvoorspelbaar en komt het er op aan open te staan voor het nieuwe. Dit

thuis is bovendien principieel open voor allen, ongeacht natuurlijke identiteit, en ontbeert ook de vertrouwdheid van homogeniteit. Anderzijds is het publieke ‘thuis’ inclusief maar niet open zonder meer. Zorg voor het behoud van de open ruimte zelf vraagt exclusie van destructieve meningen en oriëntaties. Bovendien is vernieuwing gegrond in relatief vaste structuren. Arendt verzet zich tegen consumentisme dat mensen op zichzelf terugwerpt en pleit voor het maken van publieke werken die gezamenlijke zorg vragen, mensen verbinden en de geschiedenis bewaren op grond waarvan iets nieuws kan worden begonnen. Men kan alleen in het nieuwe stappen vanuit het oude. Temporaliteit zit in het hart van Arendt haar opvatting van thuis, omdat vrijheid als het ontplooiën van nieuwe initiatieven alleen in een relatief stabiele (historische) wereld een plaats heeft en betekenisvol is. Thuis is een tijdelijke staat van zijn die slechts in contrast goed uitkomt. Publiek geluk is niet een ‘gevoel’.

Private ruimte

Tegenover het publieke thuis, met haar publieke geluk en historische tijd, plaatst Arendt de private ruimte met haar subjectieve, private geluk en cyclische tijd. De ‘joy of labor’, privaat geluk, valt mensen ten deel wanneer in het cyclische proces van arbeid de vruchtbaarheid van de natuur tot bloei komt. Met die overvloed zit het wel goed, althans in delen van de Westerse wereld.

De publieke en private sferen zijn bijna helemaal verdrongen door het sociale. Publieke ruimte wordt gekoloniseerd door private belangen, dat wil zeggen gesocialiseerde reproductie. Met de socialisering van arbeid ontstond de misvatting van privaat geluk als “publiek” (sociaal) ideaal. De eis van privaat geluk door publieke organisatie maakt dubbel ongelukkig.

De instrumentalisering van de publieke sfeer en de door economie gedestabiliseerde wereld bemoeilijken publiek geluk. Het conformisme ten behoeve van sociaal geluk (als welvaart, overvloed) bemoeilijkt privaat geluk. Efficiënte reproductie van de samenleving als één lichaam vereist namelijk conformisme: voelen, doen en denken wat men voelt, doet en denkt. Dit wordt versterkt door technologie die onze subjectieve ervaring en tijd synchroniseert. Privaat geluk kan iemand echter alleen zelf voelen. Je *goed* voelen vereist goed *voelen*, zoals Riens Ritskes het uitdrukt (2012).

Als reactie op de usurpatie van de publieke en private ruimte door het sociale ontwikkelde zich de intieme sfeer. Deze komt aardig overeen met Duyvendaks ‘private thuis’ als veilige haven voor het hart in een harteloze wereld. De nadruk bij een privaat ‘thuis’ ligt op prettige *gevoelens* van veiligheid, geborgenheid, vertrouwdheid, rust. Men zoekt daarin volgens mij dus, zoals Arendt ook stelt, naar geluk als subjectieve ervaring. Privaat geluk is volgens Arendt niet in intimiteit te vinden maar in de relatief stabiele ritmen van arbeid.

Kritiek

De handelingstheorie is vaak bekritiseerd. De strekking van *The Human Condition* is dat de mens is wat hij doet, en is een klaagzang over de overwinning van de ‘arbeider’ wiens vulgaire waarden hoogtij vieren. *The Human Condition* zich laat lezen als elitair, utopisch, onbruikbaar en nostalgisch (Canovan 1978). Haar opvatting van de massamenleving lijkt niet alleen losgezongen van de praktische problemen van de massa’s arbeiders maar toont afgrijzen daarvoor. Tegelijkertijd wijdt ze een hoofdstuk aan revoluties van de moderne tijd, zoals de Hongaarse, waarin arbeiders in staat zijn arbeid te overstijgen en zich met jaarlijk politieke doelen te verenigen, en inderdaad elk mens in staat is tot handelen. Veel theoretisch werk is gewijd aan het verzoenen en ‘weg interpreteren’ van de tegenstrijdigheden en het bepalen van Arendts onduidelijke eigen positie. Ik deel de mening van Canovan en Villa dat

het onjuist is om één kant van Arendt te kiezen en de andere te negeren. Dat neemt niet weg dat ik me delen van haar theorie kan toe-eigenen, zonder haar ambiguïteiten te ontkennen.

Het private thuis en geluk

In deze paragraaf wil ik Arendt haar thuisbegrip pluraliseren en haar opvatting van privaat geluk wijzigen. Daarvoor kan ik op vijf manieren Arendts eigen argumenten tegen haar gebruiken. Ten eerste, maar dit is niet echt een argument, meent Arendt zelf dat de taal vaak wijsheden verraadt die concepten missen. Waarom zou “thuis”, dat we voor heterogene contexten gebruiken, dan theoretisch beperkt moeten worden tot een van die contexten?

Een tweede argument heeft betrekking op de kern van wat thuis is. De publieke sfeer is het ‘thuis’ voor de mensen *als mensen*. Reserveert Arendt thuis dan, net als Heidegger, voor de ruimte waarin de mensen in overeenstemming zijn met hun diepste wezen? Arendt benadrukt dat alleen in een echt private sfeer de arbeid tot zijn recht komt – in overeenstemming is met haar aard. Kunnen we dan haar argument omdraaien, en heeft de private “mens” ook een thuis waarvan hij kan vervreemden? Daarin zit een verbinding tussen publiek en privaat “thuis”, terwijl deze in inhoud en voorwaarden verschillen. Haar beschrijving van het private is dan een goede beschrijving van het private ‘thuis’ en de vervreemdingen ervan. Ik denk dat privaat geluk de belangrijkste pijler vormt van het private ‘thuisgevoel’. Ik vermoed dat vertrouwde en relatieve stabiliteit van een eigen plek ondersteunend zijn voor geluk, om de praktische reden dat dit de ‘balans’ voor geluk in de zin van lichamelijke ervaring ondersteunt. Exclusiviteit, beschermd zijn tegen ongewenste inmenging, is noodzakelijk. Homogeniteit is dat niet maar vergemakkelijkt de ervaring van de ‘eenheid’ van het natuurlijke leven.

Ten derde speelt performativiteit, dat wil zeggen nataliteit, ook in het private een rol, zoals vaak door feministen bekritiseerd. Bonnie Honig volgt Arendts idee dat een mens is wat zij doet. Daarom laten Arendts arbeid, werk en handelen, aldus Honig, zich lezen als clusters van sensibilitäten, attitudes of oriëntaties (Honig 1995), elk door bepaalde condities gestimuleerd. Een lezing met nadruk op oriëntaties maakt een ‘subtle subversion’ van een rigide beperking van het handelen tot het publieke mogelijk. De attitude van het handelen is ook in de private sfeer mogelijk. De belangrijke grens tussen publiek en privaat hoeft *ten aanzien van performativiteit* niet zo scherp te zijn.

Dat brengt me terug bij de vergelijking van spontaan handelen met Mark uit de roman. Voor Arendt loopt die vergelijking er op stuk dat het bij Mark gaat om de ‘private’ sfeer en de preoccupatie met een intiem, al dan niet romantisch maar hoe dan ook futiel zelf. Zijn ‘dakloze ziel’ zal bij zijn vrouw geen onderdak vinden, hij moet ‘in de wereld’, in de publieke gemeenschap treden om zijn eigen leven te beginnen. Wat als Mark wél oversteeft, terug naar zijn leven, terwijl hij vanaf nu weet dat het allemaal anders had kunnen zijn? Wat als hij vanaf nu kiest om Mark te zijn, op de manier dat hij dat is, terwijl hij weet dit ook te kunnen laten? Mark kan besluiten te dragen ‘what [he has] to suffer anyhow’. Als Mark zijn leven zou hernemen, terug was gegaan naar huis, zou dat vermoedelijk alles in een nieuw licht zetten en hij er een nieuwe zin in vinden. Hoe kwetsbaar dit is, en hoe vaak het niet lukt, toont deze roman ook.

Ten vierde meent Arendt dat inter-esses mensen verbinden. Ik heb geen structureel argument van Arendt gevonden waarom mensen in private kringen zich niet ook meer spontaan tot elkaar kunnen verhouden, terwijl ze ‘iets delen’ ten aanzien waarvan ze zowel verbonden als onderscheiden zijn. Het delen van bepaalde belangen determineert mensen *niet* om de ander *alleen maar* vanuit eigenbelang te benaderen. Een vriendschap of liefde is ook ‘relationeel web’. Juist zaken als trouw, eerlijkheid of dienstbaarheid, gedeelde geschiedenissen, zijn in veel opzichten nutteloos en niet in ons eigen belang, terwijl niet

zelden juist momenten waarop zulke dingen op het spel staan zin ervaren wordt. Wat als Mark nieuw belicht wat hij met zijn vrouw, Helen, deelt? Dat is noodzakelijk noch nuttig is maar houdt wel iets werkelijks tussen hen in stand. Hun liefde moet privaat blijven, onzichtbaar voor de wereld, om te gedijen, maar dat betekent niet dat zij voor elkaar niet zichtbaar zijn. Is Helen niet al een ‘ander’ voor hem geworden, zodra het samenzijn haar vanzelfsprekendheid verloor? Hoe goed je je geliefde ook kent, in een relatie waar je iets deelt kan ‘wie’ de ander is je toch verrassen? Relatief stabiele ‘inter-esses’ zijn de ankers waar de vrijheid houvast vindt, en zulke ankers kunnen ook geliefden, burens en vrienden delen.

Deze vier kritiekpunten leiden tot nog een kritiek, namelijk op Arendts gelukstheorie, als het die naam verdient, en daarmee op waaruit de private thuiservaring bestaat. Privaat geluk is volgens Arendt de ervaring van homo laborans. Die is wel een ‘wat’ maar niet een ‘wie’. Wie is er dan gelukkig? Eigenlijk ‘niemand’. Toch zijn er oneindige mogelijkheden om wat ons overkomt en gelukkig of ongelukkig maakt betekenis te geven. Privaat geluk zoals Arendt dat beschrijft is *een deel van* privaat geluk. Anders zou Mark uit het verhaal toch geen twijfel hebben over de vraag of hij terug moet naar zijn (private) leven. Ook private ervaringen kunnen zin krijgen. Ik denk dat in die ervaring de sleutel ligt van het ‘private’ thuisgevoel en privaat geluk. Voor wie geen zin kan geven aan haar of zijn ervaringen, deze niet toe-eigent, is ook “geluk” betekenisloos. Is het dan nog geluk?

De zuiverheid van het politieke

In omgekeerde richting geldt een gelijksoortige kritiek op de afscheiding van het handelen. In haar zorg om de ‘zuiverheid’ van de politieke sfeer weert Arendt alle sociale ‘issues’ en elke verwijzing naar ‘natuurlijke identiteit’. De publieke ruimte is zo goed als onbereikbaar. Meer concreet: gelijk loon, gendergelijkheid, de verbetering van arbeidsomstandigheden of de gezondheidszorg, of de positie van immigranten kan niet besproken worden. De machtsverhoudingen waaronder de zogenaamde ‘wereld’ gemaakt wordt, zijn onbespreekbaar. Arendt verzet zich tegen het historisch materialisme waarin alle verhoudingen een reproductie zijn van machtsverhoudingen. De verschijningsruimte zou vrij zijn van de private ongelijkheden.

Zoekend naar thuis komt het erop aan terug te keren naar het verleden om te ervaren dat er zoiets als een toekomst is die niet vast staat en ook anders zal kunnen lopen. Dit verleden is existentieel-ontologisch en heeft niets met individuele geschiedenis en gegeven identiteit te maken. Arendt wilde dan ook niet praten over haar Joodse achtergrond, of haar vrouwelijkheid in een overwegend mannelijke discipline (filosofie). Het gaat om het op zich nemen van het in de wereld geboren zijn als abstract gegeven. Dat is ook de voorwaarde waaronder Arendt de gelijkheid in de publieke sfeer mogelijk maakt – de veronderstelling dat we de ongrijpbare essentie van ‘wie’ iemand is kunnen ervaren los van het ‘wat’. Tegelijkertijd gaat het om concrete, lichamelijke verschijning. Zij veronderstelt dus dat we ons kunnen losmaken van de vooroordelen ten aanzien van ‘wat’ iemand is, terwijl we niet uit onze hermeneutische situatie kunnen stappen. Dat is erg optimistisch. Belangrijker is dat zij verscheidene, unieke posities benadrukt. Daar heb ik twee vraagtekens bij.

Ten eerste: Als de ‘dingen’ en ‘het web van relaties’ ons verzamelen/organiseren, hoe kan die organisatie dan plots vrij zijn van de machtsverhoudingen waaronder die dingen gemaakt zijn? Door wie is de tafel gemaakt, en is die tafel zo vormgegeven dat ook ik daar kan aanschuiven? Hoe kunnen de unieke posities niet ten dele bepaald zijn door ‘gegeven

identiteit’?²⁷ Ten tweede: heeft het handelen geen effect op de ‘private’ machtsverhoudingen?

Dat Khadija Arib kamervoorzitter werd is een goed voorbeeld. Het is namelijk ambigu in hoeverre haar zogenaamd private ‘gegeven’ identiteit als Marokkaanse vrouw niet ter zake doet. Ten eerste geeft het haar een unieke positie ten aanzien van de ‘wereld’ van de Nederlandse politiek zoals die historische tot stand kwam. Ten tweede: is zo’n identiteit, Marokkaanse vrouw te zijn, niet ook ten dele performatief? Zij herdefinieert, door deze positie in te nemen, wat deze identiteit zoal in kan houden. Een ander voorbeeld is Arendt zelf, die juist haar ‘gegeven’ identiteit als Joodse en als vrouw niet zozeer tijdelijk overstijgt maar herdefinieert, op een unieke wijze ‘doet’? Zijn niet al die natuurlijke identiteiten reïfificaties van clusters van gedragingen, normen en tradities, en daarom juist door handelen nooit absoluut maar vatbaar voor nieuwe betekenisgeving? Juist deze lezing maakt voor mij begrijpelijker waarom handelen ‘de wereld verandert’ en op een nieuwe wijze onthult.

Kun je thuis zijn leren?

Mark uit de roman slaagt er *niet* in om de vervreemding te boven te komen. Waarom de brug af, waarom niet terug zijn leven in? Daarop geeft juist de ‘spontaniteit’ van Arendt geen antwoord. Als de handeling geen grond heeft en haar resultaat onvoorspelbaar, valt het niet, zoals een vak, te leren. Dat vrijheid soeverein (of autonoom) zou zijn is de grote denkfout van de traditie (HC 235). Dat is mooi, het zijn is dus een gift, niet mijn verdienste, eerder overgave dan eigenmacht. Laat dat me niet, zoals bij Heidegger, met lege handen? Moeten we wachten en hopen dat het misschien gebeurt? Elk mens zijn leven is ooit begonnen, daarom is beginnen altijd ‘mogelijk’, maar meer dan goede, kwetsbare condities geeft Arendt niet. Een relatief stabiele wereld, dat de mensen voldoende geschoold zijn om over die wereld te kunnen oordelen, dat er niet te sterke conformistische dwang is, dat men goed, maar niet te goed, gevoed is om belangeloos te kunnen zijn, voldoende in staat zijn eigen geluk te bereiken om zich er ook los van te kunnen maken.

Niet zelden is in de filosofie het geslaagde leven vergeleken met een kunstwerk. Arendt zou die vergelijking afwijzen, omdat het maakbaarheid suggereert. De vergelijking bedoelt hier echter het omgekeerde. De condities waaronder handelen meer kans krijgt zijn beïnvloedbaar. Wie niet leert schilderen, kan geen schilderij maken, ook al is leren schilderen geen garantie dat iemand ook een origineel kunstwerk zal scheppen. In plaats van de mens in serie te ‘reproducen’ (langs huidige morele en functionele standaarden) kan dan worden ingezet op zinvolle vaardigheden en kennis. Suggesties om aan zulke condities te kunnen werken zijn er te over. Zo beogen de harde discipline en strakke vormen van de zentraditie juist het leren loslaten en spontaan worden –zoals de fietser kundig moet worden voor hij spontaan met losse handen kan fietsen, leert de beoefenaar leven ‘met losse handen’ (Dijkstra 2010). Men kan mediteren om lichaam en geest te leren kennen en, in weerwil van consumptiedwang, geluk na te streven. Af en toe gesprekken voeren zonder telefoon op tafel (Turkle 2015). Inzetten op de ‘public arts’ (HC 39), het scheppen van publieke zaken die ons kunnen verbinden. Discipline ontwikkelen om voldoende autonoom te zijn in tijden van overvloed (Huijter 2013). Richard Sennett’s krachtige pleidooi (2008) voor vakmanschap mag

²⁷ Onlangs werd in Leeuwarden het beeld van een Nederlandse soldaat vernield (van Leeuwen 2016). Het Nederlandse perspectief op de geschiedenis van de dekolonisatieoorlog wordt bewaard in het beeld. Hoe kan Arendt volhouden dat de gegeven identiteit er niet toe doet wanneer mensen samenkomen om de ‘wereld’ te bespreken, wanneer die wereld zelf niet neutraal is maar onder koloniale verhoudingen gemaakt? Zijn allen dan gelijken ten aanzien van dat beeld, of juist niet? Dat we allen unieke standpunten hebben ten aanzien van dat beeld, komt juist door onze individuele ‘gegeven’ identiteitsaspecten zoals etniciteit, sekse en klasse. Zie ook de recente beeldenstorm op Zuid-Afrikaanse campussen onder de noemer *Rhodes must fall*.

hierin ook niet ontbreken, om de specifieke ervaring van autonomie die volgens Arendt bij werk hoort. Er kan ook gewerkt worden aan het reflectievermogen. Zonder te reflecteren op de situatie van mijzelf en wereld, kan ik die ook niet ‘articuleren’. Samen zijn ‘in the manner of speech and action’ gebaseerd op geweldloze, begrijpelijke, uitwisseling van meningen en argumenten valt te leren. Misschien kan er in opvoeding en onderwijs wel een klimaat geschapen worden waarin de wijsheid van onzekerheid (Schreurs 2016), historisch bewustzijn en het verdragen van het laatkomerschap (Levinson 1997) worden gestimuleerd. Voorwaarden zijn beïnvloedbaar, maar meer ook niet – garanties worden hier niet verstrekt.

Herneming van het begin. Afsluiting.

Het valt misschien te verwachten dat er nu gekozen wordt, dat er een beargumenteerd besluit valt over welke van de twee filosofen er gelijk heeft. Deze ‘afsluiting’ is echter meer een opening. Voor mij is het gesprek nog lang niet afgelopen, hetgeen ook, als ik Arendt en Heidegger enigszins heb begrepen, de bedoeling is. Ik zal uitgaan van de overeenkomsten en daarover nog nieuwe vragen opwerpen.

Vanuit de vraag wat thuis is in publiek en privaat perspectief en de relatie daartussen werden ideeën van Heidegger en Arendt besproken. Deze heb ik steeds afgezet tegen met name de sociologie. Duyvendaks uitstekende onderzoek laat zien wanneer we publieke of private ruimte thuis noemen. Arendt en Heidegger zoeken naar de betekenis ervan in het licht van een geëxpliciteerde filosofische antropologie en overschrijden daarmee de grens die wetenschap beperkt. De basis van die antropologie is het ontologisch verschil. Beide maken een onderscheid tussen de dingen en hun zijn. Zij definiëren mensen als het wezen dat dit ontologisch verschil expliciteert, ‘doet’, door hun situatie ‘op zich te nemen’ en te ‘articuleren’, zich uit te spreken.

Bij Heidegger is dat publiek noch privaat te noemen. Arendt koppelt het ontologisch verschil aan publieke en private ruimte. Het belangrijkste punt waarvan ik geloof dat een van de twee iets belangrijks naar voren brengt dat de ander niet ziet, is Arendt haar onderscheid tussen publieke en private sferen. Beide moeten ‘naar hun aard’ kunnen zijn. Tegelijkertijd heb ik bekritiseerd dat Arendt het ontologisch onderscheid met deze sferen laat samenvallen. Wat beiden thuis noemen is te vinden in beide sferen, in het private speelt de lichamelijke ervaring daar een andere rol in.

Beide filosofen noemen alleen die ruimte thuis, waarin mensen vrij zijn en dat wat hen uniek maakt, als *mensen* en als individuen, articuleren. Thuis heeft minder te maken met de omstandigheden dan met hoe we ze oppakken, dát we ze oppakken, al zijn bepaalde omstandigheden daartoe meer of minder ondersteunend²⁸. Een treffende overeenkomst is de dynamiek tussen de alledaagse ervaring en de momenten van transcendentie waarop we daaraan een nieuwe betekenis geven, of beter gezegd, waarop de zin ervan ons toevalt en oplicht. Daarvoor moeten mensen iets doen, dat tegelijk een laten gebeuren is. Beiden zien dit als activiteit die steeds opnieuw moet gebeuren, die geconditioneerd is door geschiedenis en daar tegelijk de grondslag van vormt. Beide filosofen schrijven over een conformistische “openbaarheid” (het men/sociale) als een moderne, vervreemde leefwijze waarin het ontologisch verschil niet meer tot uitdrukking komt en schrijven, in bijna letterlijk dezelfde woorden, dat dit de mens qua *menselijkheid* met uitsterven bedreigt (een ironische voorafspiegeling van Fukuyama’s ‘einde van de geschiedenis’).

Zo zouden we het gedicht kunnen lezen van Eybers. Het lijkt of zij daarin Zuid-Afrika als thuis tegenover het grauwe Nederland zet. Misschien was dat zo, maar misschien staat hier dat we altijd over thuis denken als een huis dat stevig op zijn plek staat, waar de zon altijd schijnt. Terwijl hier, waar dan ook, waar we leven, altijd ook sprake is van saaiheid, herhaling, en zegt zij daarom: ‘Nooit wesenlik, alleen kineties, mag/ jou ribbehok wat hyg/ die dodelike waterpas ontstyg/ terwyl jy knutsel aan een nuwe dag’. Alleen als we vermogen steeds opnieuw die beweging te maken, te knutselen aan een nieuwe dag, steeds opnieuw te beginnen, overstijgen we de ‘dodelike waterpas’. Thuiskomen is van alledaagsheid, naar vervreemding, naar nieuwe toe-eigening, die onvermijdelijk weer alledaags wordt, waarvan we dan opnieuw vervreemden, en die we dan opnieuw moeten toe-eigenen.

²⁸ Vatter koppelt Arendt haar theorie daarom zelfs aan nomadisme (2006 151)

Wat mij treft is dat beiden thuis zien, als ik het zo losjes mag uitdrukken, als de plek waar we in verbinding staan met iets dat niet tot onszelf te reduceren valt, dat we niet zelf ‘maken’, dat in die zin ‘groter is dan wijzelf’ maar niet god of een metafysisch construct, en dat ons verlost en redt uit de isolatie van het subjectieve zelf. De aanvaarding van vergankelijkheid is daar een onvermijdelijk onderdeel van maar de mens, zoals Arendt schrijft, is niet geboren om te sterven maar om iets nieuws te beginnen. Er is geen ‘wezenlijk’ thuis in de zin van substantieel, essentieel, grond, alleen wezenlijk in de zin van kineties.

Het woord ‘thuis’ gebruiken mensen voor datgene wat hen het meest na aan het hart ligt. In de moderniteit is dat volgens Arendt en Heidegger het subjectieve, wat wetenschap bevestigt. Ik deel hun zorg over de problemen die daaruit volgen. We willen ons gelukkig en goed voelen en de plaats waar dit ideaal werkelijkheid zou moeten worden noemen we thuis, maar vergissen ons vaak en zoeken in de verkeerde richting. Arendt en Heidegger gebruiken echter ook het woord ‘thuis’ voor wat hen het meest aan het hart gaat. Voor hen is het subjectieve ‘thuisgevoel’ problematisch omdat het blijft op het niveau van het gegevene, in plaats van dit toe te eigenen, betekenis te geven, verantwoordelijkheid te dragen voor wat is gebeurd en in vrijheid iets nieuws te (laten) beginnen. Het is de vraag of we met deze antropologie nog het fenomeen ‘thuis’ op het oog hebben, of dat ‘thuis’ een containerbegrip blijkt te zijn waar iedereen in stopt wat voor hem of haar het meest belangrijk is. Dat maakt het niet minder belangrijk, maar roept wel vragen op.

Er zijn veel pogingen gedaan om in kaart te brengen hoe de levensloop van Arendt en Heidegger hun denken kleurde. Vooral bij Hannah Arendt wordt tot vervelens toe haar ervaring als Joodse vluchteling benadrukt. Relevanter is de vraag in hoeverre hun filosofie een vertoog is van hun tijd.

Zij meenden dat de wereld en het bestaan zelf betekenisloos dreigden te worden. Beiden wijten dat aan de moderne subjectivering van de werkelijkheid en de dominantie van de methode, zoals door Descartes binnen de filosofie verwoordde. De moderniteit werpt de mens terug op zichzelf om betekenis of waarheid te vinden. God, wereld en kosmos zijn dood. Alleen wat hij zelf maakt is waar. Moderniteit betekent de technische, methodische explicitering van de werkelijkheid. Techniek levert een standaardiserende perspectief, we zien allemaal op dezelfde wijze de buitenkant van de dingen. Moderniteit stuurt zo aan op subjectief individualisme en op standaardisatie.

Volgens Arendt en Heidegger kan een mens slechts thuis zijn in de tussenruimte van de verhouding van de mens tot iets buiten zichzelf (zijn, wereld, ander). Tegelijk moet een mens daartoe zijn situatie ter hand nemen en is menselijkheid de redelijkheid die zich emancipeert uit de natuur, uit de dwang van een transcendente god dan wel ‘men’, het ‘sociale’, techniek, en zeker ook uit het subjectieve. Is het niet een modern idee dat hiermee iets gerealiseerd wordt dat strikt gesproken uit de mens zelf voortkomt – het ‘wonder’ van het spontane handelen, de vrije ontdekking? Zij menen dat de mens zichzelf als uniek, onverwisselbaar iemand moet expliciteren. In zekere zin ontkomen Heidegger en Arendt zelf niet aan de moderniteit als horizon van hun eigen denken, en is wat we volgens hen moeten doen teneinde de moderniteit te transformeren in zekere zin iets heel moderns.

Thuis is schijnbaar inherent gewelddadig vanwege haar uitsluitende karakter: “wie zich niet aan onze normen en waarden houdt, hoort hier niet thuis”. Heidegger en Arendt stellen daar tegenover dat de mens thuis is waar het andere dan zichzelf en het nieuwe kunnen bestaan. Zij verzetten zich tegen een verlicht humanisme dat de mens een redelijke en moreel verantwoorde essentie toedicht. Beide hebben iets tegen moralisme en regels waar men aan moet conformeren. De mens is ‘open’. Het handelen en de verhouding tot het zijn, zijn ‘spontaan’ en daarmee voorbij goed en kwaad in de zin van regels, het is hen steeds om vrijheid te doen. De humaniserende vrije ruimte noemen zij thuis. Ondertussen maken zij de

traditionele westerse humanistische waarden juist tot antropologisch-ontologisch verantwoorde vanzelfsprekendheden, zoals redelijkheid, individualisme en vrijheid en geschiedenis.

De mens komt dus thuis bij zichzelf. Humanisering is de spontane zelforganisatie van de gemeenschap, of de spontane verblijven bij de dingen en anderen waardoor het bestaan kan opbloeien. De mens is in wezen redelijk en geweldloos en zijn is verstaanbaar en potentiërend. Dingen en dieren hebben geen een ‘eigen’ bestaan, de ontologische status van de wereld en alles daarin komt voort uit de verschijning aan ons mensen. Het begrip ‘wereld’ wordt door postfenomenologen ook totalitair genoemd (Bogost 2012). Zijn we dan dus toch alleen thuis bij dat wat we zelf hebben laten verschijnen?

Leren thuis te zijn

Een vraag naar de methode, naar de oplossing, is een vraag naar de aard van filosofie. Het is in zekere zin de eis dat de filosofie zichzelf te boven komt, van verwondering omslaat in daadkracht en volwassen wordt, van wijsbegeerte weten wordt. Daaraan heb ik mij ook schuldig gemaakt aan het einde van elk van de twee delen. Ik geloof wel dat er iets te doen is, dat je aan condities kunt werken. Maar filosofie is er, zoals Marli Huijer het eens zei, om problemen te maken, niet om ze op te lossen. Zo er uit het werk van de twee filosofen al een aansporing volgt dan is dat de humanistische, al te humanistische aansporing om, al dan niet met anderen, de moed op te brengen om het bekende los te laten, de sprong in het diepe te wagen en zelf te denken over wat thuis voor je betekent en daarnaar te leven.

Literatuur

- Arendt, H. (1998 [1958]). *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. (1929).
- _____. *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*. Berlin: Verlag von Julius Kaspar.
- _____. (1978 [1971]). *The Life of the Mind*. New York: Harcourt Inc.
- _____. (1990 [1963]). *On Revolution*. Londen: Penguin Books.
- Bas, M. (2013). *A Reinterpretation of Hannah Arendt as a Philosopher of Technology*. Masterthesis Universiteit van Twente.
- Bogost, I. (2012). *Alien Phenomenology or what It's like to be a Thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press.
- Chrisafis, A. (16 08 2016). Corsican mayor bans burkini after violence at beach and protests. *The Guardian*. ><https://www.theguardian.com/world/2016/aug/15/corsica-mayor-bans-burkini-violence-beach-protests-sisco-france><
- Beeck, G. op de (2016). *Gij nu*. Amsterdam: Prometheus.
- Berg, R. B. van den (2016). *Het naderen van een brug*. Amsterdam: Atlas. contact/Uitgeverij Augustus.
- Braidotti, R. (1994). *Nomadic subjects. Embodiment and sexual difference in contemporary feminist theory*. Columbia: Columbia University Press.
- Breytenbach, B. (1993). *Terugkeer naar het paradijs. Een Afrikaans journaal*. Vert. M. Flothuis. Amsterdam: Van Genneep/Meulenhof.
- Canovan, M. (1978). The Contradictions of Hannah Arendt's political Thought. *Political Theory* 6(1), 5-26.
- Copabianco, R. (2010). *Engaging Heidegger*. Toronto: University of Toronto Press.
- Dijkstra, M. (2010). *Zenboeddhisme. De kunst van het loslaten*. Amsterdam: Ambo.
- Duyvendak, J. W. (2011). *The Politics of Home. Belonging and Nostalgia in Western Europe and the United States*. Hampshire/New York: Palgrave MacMillan.
- Eybers, E. (2013). *My radarhart laat niks ontglijp*. Gekozen en ingeleid door Alfred Schaffer. Amsterdam: Van Oorschot.
- Gadamer, H. – G. (2014 [1960]). *Waarheid en methode. Hoofdpijnen van een filosofische hermeneutiek*. Vert. M. Wildschut. Nijmegen: Uitgeverij Vantilt.

- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the late modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Harman, G. (2007). *Heidegger explained. From Phenomenon to Thing*. Illinois: Carus Publishing Company.
- Hatab, L. J. (2011). Book review: Richard Copabianco, Engaging Heidegger. *Gatherings: The Heidegger Circle Annual* (1), 86-93.
- Heidegger, M. (1966 [1959]). *Discourse on thinking*. Trans. J. Andersen & E. Hans Freund. New York: Harper & Row.
- _____. (1991 [1954]). *Over denken, bouwen, wonen. Vier essays*. Vert. H. Berghs van Nijmegen: Sun.
- _____. (1984). *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Gesamtausgabe band 53. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- _____. (1972 [1927]). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- _____. (1993 [1927]). *Zijn en tijd*. Vert. M. Wildschut. Nijmegen: Sun.
- Huijer, M. (2013). *Discipline. Overleven in overvloed*. Amsterdam: Boom.
- Honig, B. (1995). Towards an antagonistic Feminism. Hannah Arendt and the Politics of identity. In: Honig, B. (ed.) (1995). *Feminist interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 135-65.
- Kang, H. (2015 [2007]). *The Vegetarian*. Trans. D. Smith. Londen: Portobello Books.
- Leeuwen, L. van (20 10 2016). Gordelroos van smaragd. Over grenzen in de koloniale geschiedschrijving. *De Groene Amsterdammer* 140(42), 34-7.
- Lemmens, P. & Dieteren, N. (1998). Het dichten gedacht. Heidegger denkt Hölderlin. *Parmentier* 8, 56-87.
- Levinson, N. (1997). Teaching in the Midst of Belatedness. The Paradox of Natality in Hannah Arendt's educational Thought. *Educational Theory* 47(4), 435-51.
- Liew, F. & L. Motadi (2016). *A good Home for Everyone*. Folder bij de tentoonstelling over fotografie van Anna Riwkin en Björn Langhammer in het Moderna Museet Stockholm, 17 10 2015 – 21 08 2016.
- Mallet, S. (2004). Understanding Home. A critical Review of the Literature. *The Sociological Review* 52(1), 62-89.
- Pitkin, H. (1995). Conformism, Housekeeping, and the Attack of the Blob. The Origins of Hannah Arendt's concept of the Social. In: Honig, B. (ed.) (1995). *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 51-166.
- Prins, A. W. (2007). *Uit verveling*. Kampen: Klement.

- ‘PVV: No way. You will not make the Netherlands home’. *PVV pers* 21 04 2015.
><https://www.youtube.com/watch?v=wgCSw1JKl7A><
- Ritskes, R. (2012). *Leer voelen wat je wilt voelen. Zevol omgaan met emoties*. Rotterdam: Asoka.
- Schreurs, M. (2016). The Humanisation of Education. Teaching the Wisdom of Uncertainty. In: Klundert, M. van de & Boeschoten, R. van (2016). *Organisations and Humanisation. Perspectives on organising Humanisation and humanising Organisations*. New York: Routledge, 41-50.
- Scott, J. V. (2010). What St. Augustine taught Hannah Arendt about “how to live in the world”. Caritas, Natality and the Banality of Evil. In: Mika Ojakangas (ed.) (2010). *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement. Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences* 8. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 8-27.
- Sennett, R. (2008). *The Craftsman*. Yale: Yale University Press.
- Stiegler, B. (1998 [1994]). *Technics and Time 1. The Fault of Epimetheus*. Trans. R. Beardsworth & G. Collins. Stanford: Stanford University Press.
- Stoller, S., Vasterling, V. & Fischer, L. (red.) (2005). *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Turkle, S. (2015). *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in a Digital Age*. New York: Penguin Press.
- Vasterling, V. (2005). Zur Bedeutung von Heideggers ontologischer Hermeneutik für die feministische Philosophie. In: Stoller, S., Vasterling, V. & Fischer, L. (red.) (2005). *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 67-95.
- Vatter, M. (2006). Natality and biopolitics in Hannah Arendt. *Revista de Ciencia Política* 26(2), 137-159.
- Verhoeven, C. (1989). *Een velijnen blad. Essays over aandacht en achterdocht*. Utrecht: Ambo.
- Villa, D. R. (1996). *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*. Princeton: Princeton University Press.
- Young, I. M. (2005). *On female bodily Experience. ‘Throwing like a girl’ and other Essays*. New York: Oxford University Press. (123-154: *House and Home. Feminist variations on a Theme*).
- ‘Zomergasten’. *VPRO* 04 09 2016. Thomas Erdbrink in gesprek met Premier Mark Rutte.