

CURA
ZORG VOLGENS HEIDEGGER
EN FEMINISTISCHE ZORGETHICI

Marijke Verhoeven

Voorwoord

“Cura, zorg volgens Heidegger en feministische zorgethici” heb ik geschreven als doctoraalscriptie bij de afsluiting van mijn studie Sociale en Politieke Ethiek aan de Theologische Faculteit Tilburg. In de colleges die ik volgde kwam ik in aanraking met het denken van Heidegger en eveneens met een nieuwe richting in de ethiek: de zorgethiek. Beide hebben mij aan het denken gezet. Het was voor mij een uitdaging om te onderzoeken of deze totaal verschillende denkrichtingen met elkaar in verband zouden kunnen worden gebracht. Ben Vedder en Annelies van Heijst hebben mij ieder vanuit hun specifieke deskundigheid bij dat onderzoek op inspirerende wijze begeleid, waarvoor nogmaals mijn hartelijke dank.

Mijn dank gaat vooral ook uit naar Paul Verhoeven die alle technische tekstcorrecties en bijstellingen heeft verricht die nodig waren om mijn scriptie tot een boek te maken.

Tilburg, juni 1998.

Inhoudsopgave

Inleiding	4
Hoofdstuk 1	
Naar een zorgethiek.	
Standpunten uit het feministisch zorgethiek-debat.	7
§ 1 Inleiding	7
§ 2 Nel Noddings	9
§ 3 Sara Ruddick	19
§ 4 Joan Tronto	25
§ 5 Zorgethici en het concept zorg bij Heidegger	32
Hoofdstuk 2	
Het begrip zorg bij Heidegger	37
§ 1 Inleiding	37
§ 2 Enkele grote lijnen in <i>Sein und Zeit</i>	40
§ 3 Het zijn van de mens als Dasein	43
§ 4 Het zijn van het Dasein als Sorge	47
§ 5 Dasein in relatie tot de wereld: besorgen	55
§ 6 Dasein in relatie tot de ander: Fürsorge	57
§ 7 Voorlopige conclusies en nieuwe vragen	60
Hoofdstuk 3	
Lawrence Vogel: Heideggers breekbaar 'wij'	64
§ 1 Inleiding	64
§ 2 Kernthema's in het betoog van Vogel	65
§ 3 Heideggers kritiek op moraliteit	68
§ 4 Eigenlijkheid en oneigenlijkheid volgens Vogel	70
§ 5 De kosmopolitische interpretatie	72
§ 6 Kanttekeningen en conclusies	78
Hoofdstuk 4	
Heidegger en zorgethiek: overeenkomsten en opposities	84
§ 1 Inleiding	84
§ 2 Stephen White: Heidegger en zorgethiek als bijdragen aan een postmoderne ethiek	85
§ 3 Overeenkomsten en opposities	88
Samenvatting	96
Geraadpleegde literatuur	98

Inleiding

'Toen 'Zorg' (Cura) eens over een rivier ging zag zij leemhoudende aarde; in gedachten nam zij er een stuk van en begon het te vormen. Terwijl zij er nog over nadacht wat zij eigenlijk gemaakt had kwam Jupiter aangelopen. 'Zorg' vroeg hem om aan het door haar gevormde stuk leem geest te geven. Dat verzoek wilde Jupiter graag inwilligen. Toen zij echter het gevormde stuk haar naam wilde geven, verbood Jupiter dat en eiste dat het zijn naam zou krijgen. Terwijl 'Zorg' en Jupiter ruzieden over de naam verhief zich ook de Aarde (Tellus) en verlangde dat het gevormde stuk haar naam zou krijgen, omdat het immers gevormd was uit een stuk van haar lijf. De strijdende partijen namen Saturnus als rechter. En Saturnus deed de volgende, zo te zien rechtvaardige uitspraak: 'Jij, Jupiter, omdat jij dit wezen de geest hebt gegeven zult na zijn dood de geest ontvangen, en jij, Aarde, omdat jij het lichaam hebt gegeven, zult (na zijn dood) het lichaam ontvangen. Omdat echter de 'Zorg' dit wezen aanvankelijk gevormd heeft, daarom mag 'Zorg' het zolang het leeft bezitten. Omdat er echter onenigheid bestaat over de naam, laat het daarom 'Homo' heten, omdat het uit humus (aarde) is gemaakt'.'

Tot zover de Cura Fabel van Hyginus die Martin Heidegger in *Sein und Zeit* aanhaalt als getuigenis van de zelfuitleg van het menselijk zijn, waarin dit wordt uitgedrukt als 'zorg'. Zorg is volgens Heidegger het meest oorspronkelijke begrip om menselijk zijn uit te drukken. Later kom ik terug op deze Cura fabel en op Heideggers gebruik ervan. Maar nu, aan het begin, wil ik al even stilstaan bij wat er in deze fabel naar mijn mening gezegd wil zijn. Misschien wil ten diepste verwoord zijn dat het bestaan van mensen, het leven van mensen altijd al is ingebed in zorg, dat zorg dus inherent is aan menselijk bestaan zelf.

Een andere visie op 'zorg' kwam ik tegen binnen zorgethiek, een nieuwe stroming binnen de ethiek die in het laatste decennium, met name door de inbreng van feministische wetenschappers, is ontstaan. Deze visie vertrekt vanuit het begrip zorg als ethisch principe. Binnen verschillende disciplines worden zowel de theoretische als de praktische, toepassingsgerichte aspecten van zorg verder bestudeerd en uitgewerkt. De standpunten, die door deze 'zorgethici' worden verwoord zijn uitdagend en inspirerend. Het blijkt echter, dat aan een wijsgerige conceptualisering van deze ethiek - en met name van het begrip zorg - tot op heden nog betrekkelijk weinig aandacht is besteed.

Deze twee zeer verschillende kennismakingen met 'zorg' vormden de aanleiding voor deze publikatie. Enerzijds was daar dus de fundamenteel ontologische benadering van Heidegger die het begrip zorg gebruikte om de dragende structuur van menselijk zijn te beschrijven. Anderzijds is er de ethische invalshoek van de feministische auteurs die participeren in het zorgdebat. Deze twee concepties van zorg hadden naar mijn eerste intuïtie iets met elkaar te maken, hoewel dat op het eerste gezicht en bij een globale verkenning zeker niet voor de hand liggend is. Te onderzoeken of deze intuïtie wel of niet juist is werd het thema van dit onderzoek. De onderzoeksvraag kan worden geëxpliciteerd als volgt: kan een nadere beschouwing van het formele begrip zorg bij Heidegger, uiteengelegd in een aantal verwante begrippen zoals 'besorgen', 'Sorge', 'Fürsorge', bijdragen tot een verdere conceptualisering van het begrip zorg binnen zorgethiek? De beantwoording van deze vraag heeft als doel, door verkenning van relevante begrippen bij Heidegger, een bijdrage te geven aan verdere verheldering van het begrip zorg als dragend

concept binnen zorgethiek. Zoals gezegd gaat het in een vergelijking tussen Heidegger en zorgethici om twee niet zomaar vergelijkbare - misschien zelfs onvergelijkbare - vertogen. Een onderzoek wijden aan een vergelijking van of confrontatie met deze twee zeer verschillende denklijnen zou dus een hachelijke onderneming kunnen worden en gaandeweg onmogelijk blijken.

Met name was het gewaagd om Heideggers ontologische, formele zorgconcept zonder meer, onbemiddeld door de visies van andere meer gezaghebbende interpretators, te koppelen aan de gedachten van zorgethici. In mijn vooronderzoek ontdekte ik echter dat er vanaf de eerste jaren na het verschijnen van *Sein und Zeit* auteurs zijn geweest die Heideggers ontologische invalshoek in ethische of in antropologische richting hebben geïnterpreteerd. Ook waren er vanaf het begin auteurs die Heideggers begrip zorg hebben geanalyseerd en bediscussieerd. Bij een verdere verkenning vond ik twee hedendaagse auteurs die Heideggers concepten in ethische richting gebruiken. In het werk van Lawrence Vogel vond ik een interpretatie van Heideggers begrip zorg die mij erg veel verder heeft geholpen. Bij Stephen White vond ik een verbinding van begrippen van de latere Heidegger met zorgethiek zoals verwoord door de feministische zorgethici. Ik besloot de interpretaties van deze auteurs in mijn onderzoek te betrekken.

De indeling van deze publikatie ziet er uit als volgt: de eerste component wordt gevormd door de gedachten en de conceptuele kaders van feministische zorgethici. In hoofdstuk een begin ik met het weergeven van de hoofdlijnen van het zorgdebat waarbij ik eerst de initiële positie van Gilligan weergeef en de vragen die naar aanleiding daarvan werden opgeroepen. Vervolgens bespreek ik de standpunten van drie auteurs: Nel Noddings die al op een vroeg moment een uitgewogen visie op zorg presenteert, Sara Ruddick een van de weinige filosofen onder de zorgethici en Joan Tronto die in mijn optiek de meest omvattende visie op zorg en zorgethiek heeft ontwikkeld. Nadat ik hun conceptualisering van zorg heb verkend wil ik samenvattend analyseren welke aspecten van zorg zij beklemtonen. Vervolgens geef ik aan wat daarbij in mijn optiek niet of onvoldoende wordt gethematiseerd.

Daarna maak ik de overstap naar het wijsgerige gedeelte. In hoofdstuk twee geef ik eerst de grote lijn van Heideggers denken in *Sein und Zeit* weer, waarna ik een aantal van zijn concepten verken. Uiteindelijk gaat het mij om de vraag of ik in het formele begrip zorg ('Sorge') en daarmee samenhangende begrippen ('besorgen' en 'Fürsorge'), aanknopingspunten vind voor de nadere conceptualisering die ik zoek. Daarbij is het ook noodzakelijk om zijn analyse van mens-zijn ('Dasein') en de wezenlijke aspecten daarvan zoals 'in-der-Welt-sein' en 'Mitsein', alsook zijn opvatting van tijdelijkheid en eindigheid van het menselijk bestaan, in mijn analyse te betrekken.

Dat is een hachelijke onderneming - zoals ik eerder reeds aangaf - omdat Heidegger zijn begrippen nadrukkelijk hanteert als formele begrippen. Om deze verkenning niet tot een eenzaam avontuur te maken ga ik te rade bij auteurs die, vertrekkend vanuit Heidegger of met gebruikmaking van enkele van zijn begrippen dan wel onder afwijzing van Heideggers standpunten, verder hebben gedacht over een (politieke) ethiek. Ik bespreek in hoofdstuk drie de interpretatie van Lawrence Vogel die in *Sein und Zeit* een 'breekbaar "wij" ' aantroef en die Heideggers concept van zorg-voor (Fürsorge) ziet als een mogelijkheid tot authentiek mens-zijn met anderen.

Tenslotte keer ik in hoofdstuk vier terug naar mijn startvraag: wat is zorg eigenlijk, wat is de diepestructuur van het begrip en waarom is doordenking hiervan belangrijk bij de verdere ontwikkeling van zorgethiek? Welke relaties zijn er te leggen tussen Heideggers opvattingen over Sorge en Fürsorge en de zorgconcepten van zorgethici? Waar zitten opposities en waar zijn de lijnen convergerend? Ik zal aangeven op welke punten Heidegger een verdieping kan geven of een kritische noot kan plaatsen bij zorgconcepten binnen feministische zorgethiek. Voor ik hier in concluderende zin over spreek presenteer ik eerst nog de visie van Stephen White die eveneens een relatie ziet tussen het denken van de latere Heidegger en zorgconcepten van zorgethici.

Hoofdstuk 1

Naar een zorgethiek Standpunten uit het feministische zorgethiek-debat

§ 1 INLEIDING

Met het verschijnen van *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development* van Carol Gilligan in 1982¹, kwam binnen feministische wetenschapskringen de discussie op gang over een nieuwe ethiek, geïnspireerd door de ervaringen van vrouwen en verwoord in de eigen woorden van vrouwen. Vrouwen gaan volgens Gilligan uit van een andere morele redeneerstijl dan die van het dominante morele vertoog. In haar ontwikkelingspsychologisch onderzoek ontdekte Gilligan dat vrouwen in hun morele oordelen meer redeneren vanuit concrete mensen en relaties dan vanuit abstracte principes. Zij oefende daarmee kritiek uit op Lawrence Kohlberg, de gezaghebbende ontwikkelingspsycholoog, die een model voor morele ontwikkeling had beschreven in zes stadia. Volgens hem wordt het hoogste stadium zes gekenmerkt door de capaciteit te kunnen redeneren vanuit abstracte morele principes gebaseerd op rechtvaardigheid. Het morele denken van meisjes en vrouwen wordt - aldus Gilligans bevindingen - eerder ingegeven door zorg en bezorgdheid voor het behoud of herstel van de relatie en verbondenheid met anderen, dan dat het gebaseerd is op meer abstracte oordelen, met rechtvaardigheid als ijkpunt. Het was vooral om deze reden dat veel vrouwen en meisjes in Kohlbergs onderzoeksmodel 'bleven steken' in ontwikkelingsstadium drie. In dit stadium wordt moraliteit opgevat in inter persoonlijke termen en wordt goedheid gelijkgesteld met anderen helpen en hen een plezier doen. Nogal wat mannen en jongens echter bereikten de door Kohlberg beschreven hogere stadia die worden gekenmerkt door het gegeven dat relaties ondergeschikt worden aan regels en dat deze regels herleid kunnen worden tot universele principes van rechtvaardigheid. Zouden deze onderzoeksresultaten kunnen impliceren dat vrouwen een lagere capaciteit hebben tot morele ontwikkeling? Dit nu bestreed Gilligan met haar onderzoeksdata en met de daaraan verbonden conclusie dat er een andere stijl van moreel argumenteren is die vooral door vrouwen wordt gehanteerd. Volgens haar is deze moraliteit niet ondergeschikt of minderwaardig in vergelijking met de moraliteit die zich baseert op het principe van rechtvaardigheid, maar laat in het morele debat een eigen en andere stem klinken, die het waard is om te worden gehoord.

¹ Carol Gilligan, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1982. Door mij werd de 32e druk, 1993, gebruikt met de daarin opgenomen 'Letter to Readers': een nieuw voorwoord waarin Gilligan reageert op haar critici.

Gilligan legde met haar boek *In a Different Voice* de basis voor een alternatieve, feministische ethiek van zorg en verantwoordelijkheid. Deze ethiek is relationeel, dat wil zeggen dat het ethisch subject zichzelf verstaat als zelf-in-relatie. In deze ethiek worden morele problemen gerelateerd aan een concrete context en worden morele oordelen niet gededuceerd vanuit abstracte morele principes. Gilligan trof dit morele perspectief vooral aan bij vrouwen. De door haar ontdekte 'different voice' is de stem van vrouwen die zij wil presenteren als alternatief naast de heersende ethische visie gebaseerd op rechtvaardigheid.

Na deze opzienbarende stellingname kwamen de kritische vragen, maar ook de aanvullingen en verdere doordenkingen op gang vanuit uiteenlopende wetenschappelijke disciplines. Aanvankelijk concentreerde het debat zich in het Angelsaksische taalgebied, vooral in de Verenigde Staten. Sinds enkele jaren is er ook in Nederland een levendige discussie met wetenschappelijke publicaties, symposia en universitaire onderzoeksprogramma's. Als eerste verscheen in 1994 de bundel *Ethiek van de Zorg. Een discussie*.² die de noodzaak van een ethische reflectie op het zorgbeleid als centraal thema heeft. Verschillende Nederlandse universiteiten waaronder de Universiteit van Utrecht, de Universiteit voor Humanistiek, de Universiteit van Groningen - waar enige tijd geleden de eerste Nederlandse leerstoel zorgethiek werd ingesteld - en ook de Theologische Faculteit Tilburg besteden binnen onderwijs en onderzoek aandacht aan zorgethiek. Tot voor kort waren theologen in dit debat de grote afwezigen. Pas vrij recent staat ook in feministisch-theologische kring zorgethiek in de belangstelling. Annelies van Heijst en Lieke Werkman kunnen binnen de kring van feministische theologen als voortreksters worden gezien.

De vragen die in het zorgethiek-debat opgeroepen werden (en worden), laten zich groeperen in vijf clusters. Ten eerste zijn er vragen gesteld naar de geseksueerdheid of de gender-specificiteit van een zorgethiek: is een zorgethiek vrouwelijk in de letterlijke betekenis, 'vrouwelijk' in de symbolische betekenis of gender-neutraal? En wat betekent het voor hedendaagse vrouwen als er - nu vanuit feministische kring - opnieuw de relatie wordt gelegd tussen zorg en vrouwelijkheid?

Ten tweede zijn er vragen gesteld naar de reikwijdte van zorgethiek: is het mogelijk om in een zorgethiek de vreemde, verre ander te betrekken of geldt ze alleen voor face-to-face relaties? En hoe zit dat met de bemiddelde, geïnstitutionaliseerde zorg? Kortom: is zorgethiek alleen van waarde voor de intieme persoonlijke en kleinschalige sociale verbanden of is zorgethiek op te vatten als een politiek ethisch concept?

Ten derde heeft men zich afgevraagd of men - uitgaande van de zorgrelatie - het begrip van het autonome subject en de relatie tussen subjecten anders zou moeten definiëren en waarderen. Moeten we uitgaan van 'ik-heid' of 'wij-heid'? Moeten we uitgaan van gelijkheid of van verschil tussen mensen? Kortom: wat is het mensbeeld van een zorgethiek?

Ten vierde is de vraag gesteld of en hoe binnen een zorgethiek bestaande machtsrelaties aan de kaak kunnen worden gesteld en doorbroken.

² H. Mansholt, M. Verkerk (red) *Ethiek van de zorg. Een discussie*. Amsterdam/Meppel, Boom 1994. Deze bundel werd gevolgd door een stroom van Nederlandstalige publikaties (monografieën en artikelen) vanuit verschillende disciplines.

Tenslotte is de vraag geopperd of een ethiek, exclusief gebaseerd op zorg, wel compleet is. Zou er een nieuwe verbinding gezocht moet worden naar rechtvaardigheid, om te komen tot een ethiek van zorg en rechtvaardigheid? Ook de relatie met de christelijke ethiek van naastenliefde en barmhartigheid komt hierbij in beeld.

Ik zal stil staan bij een aantal van de aspecten die in bovenstaande vragen worden geëxpliciteerd aan de hand van een korte presentatie van de standpunten van drie gezaghebbende participanten in het zorgethiek-debat. Het betreft: Nel Noddings, Sara Ruddick en Joan Tronto. Deze auteurs heb ik gekozen om de volgende redenen: (1) hun posities worden als gezaghebbend beschouwd in het zorgethiek-debat; (2) zij verwoorden hun standpunten vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines (Noddings is pedagoge, Ruddick is filosofe en Tronto is politicologe), hetgeen een breed spectrum biedt voor de bepaling van wat zorg zou kunnen zijn; (3) bij deze auteurs zijn - deels - directe en/of indirecte verwijzingen naar Heidegger aanwezig en/of voor de hand liggend. Waar mogelijk zal ik deze visies confronteren en aanvullen met opvattingen van Nederlandse zorgethici. In deze analyse is het voor mij primair van belang - zoals gesteld in de algemene inleiding - te onderzoeken hoe deze auteurs zorg definiëren en welke facetten zij in hun begripsomschrijving betrekken. Van daaruit zal ik de relatie leggen naar begrippen omtrent zorg en zorgen bij Heidegger om tenslotte in een confrontatie tussen deze denkwijzen - zo mogelijk - nieuwe elementen te kunnen doen oplichten.

§ 2 NEL NODDINGS

De grote lijn van Noddings' betoog

In haar boek *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*.³ wil Noddings een alternatieve vrouwelijke ethiek beschrijven. Haar boek verscheen in 1982, hetzelfde jaar als waarin Gilligans *In a Different Voice* verscheen. Noddings is blijkens haar annotatie, wel op de hoogte van een van Gilligans eerdere publicaties, alsmede van Kohlbergs classificering van morele ontwikkeling, maar heeft haar gedachtenlijn los van Gilligans onderzoek ontwikkeld. Naast een ethiek, geformuleerd door mannen, gebaseerd op universele, logische principes in termen van rechtvaardigheid en billijkheid, schetst Noddings een vrouwelijke ethiek, die zich baseert op zorg. Als fundament voor de ethische respons ziet zij de natuurlijke, menselijke zorg en de herinneringen aan zorg en aan verzorgd te worden. Die natuurlijke zorg omschrijft Noddings als: '...de menselijke conditie die we als 'goed' ervaren. Het is de conditie waar wij naar verlangen, en het is ons verlangen naar zorgen en verzorging - om in die speciale relatie te zijn - dat ons motiveert om moreel te zijn' (Noddings, 1982, p. 5). Hieruit komt de ethische zorg voort. Ze refereert hier vooral aan de natuurlijke zorgrelatie tussen moeder en kind waarop onze vroegste - en diepste -

³ N. Noddings, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley, University of California Press, 1982.

herinnering aan zorg en relatie gebaseerd is. In de zorgrelatie heeft tussen dezorger⁴ (one-caring) en de zorgontvanger (cared-for) een menselijke ontmoeting plaats waaraan beide partijen bijdragen. Menselijk bestaan is fundamenteel relationeel: 'ik' ben gedefinieerd in de relatie, de relatie is de primaire vorm van menselijk bestaan. De meest fundamentele van de relaties is de zorgrelatie. Volgens Noddings is, uitgaand van de relatie als fundament van menselijke existentie, niet de angst om het alleen-zijn-in-het-bestaan maar vreugde om het verbonden-zijn-in-relatie het menselijk basisgevoel. Voor een ethiek gebaseerd op zorg betekent dit dat zorgethiek een relationele ethiek is die wederkerigheid veronderstelt: de bijdragen van zowel dezorger als de zorgontvanger zijn beide wezenlijk.

Noddings verwerpt een ethiek gebaseerd op universele principes. Zij ziet echter zorggedrag (caring-attitude) als universeel en toegankelijk voor alle mensen. Een ethiek die zich baseert op dit zorggedrag vertrekt echter niet vanuit universaliseerbare morele oordelen, maar lokaliseert moraliteit bij de morele intentie van dezorger die deze afmeet aan haar/zijn ethisch ideaal. Dit ideaal is geen a priori principe maar een reëel en haalbaar ideaal. Dit ideaal stelt vanuit de beperkte mogelijkheden van ieder mens grenzen aan de zorgethiek. We kunnen niet voor iedereen zorgen en daartoe zijn we ook niet moreel verplicht. Onze eerste zorg gaat uit naar de mensen dicht om ons heen, de mensen die oog-in-oog met ons staan. Met hen onderhouden wij zorgrelaties.

Noddings presenteert in haar laatste hoofdstuk een visie voor morele opvoeding gebaseerd op de zorgetische benadering. Zij gaat met name in op de onderwijssituatie. Zij pleit ervoor de docent alszorger te definiëren en uit te gaan van de dialoog tussen leerling en docent waarin het ethische ideaal van de kind wordt bevestigd en versterkt.

Relatie en zorgrelatie

Noddings gaat uit van de zorg-relatie om het fenomeen van zorg en zorgethiek te kunnen expliciteren. Zij ziet de moeder - kind relatie als exemplarisch voor de zorgrelatie. Zorg is fundamenteel relationeel en gebaseerd op onze afhankelijkheid aan elkaar. Noddings ziet 'relatie' als ontologisch basaal. Dat wil zeggen dat zij individualiteit definieert als verbondenheid met anderen binnen een netwerk van relaties. Niet 'ik-zelf' maar 'wij-zelf' staat aan de basis van onze individualiteit. Vanuit dit basisconcept van relationele individualiteit, van individualiteit als verbondenheid, stelt zij vervolgens dat 'vreugde' om de herkenning van de relatie het menselijke basisaffect is. Zoals zij de relatie *ontologisch* basaal noemt, omschrijft Noddings de zorgrelatie als *ethisch* basaal.

Als kern van de zorgrelatie ziet Noddings - onder verwijzing naar Kierkegaard - het plaatsen van het belang van de realiteit van de ander vóór het belang van de eigen realiteit. De realiteit van de ander wordt hierbij gezien als mogelijkheid om mijn eigen ethische realiteit te verwezenlijken. In de zorgrelatie wordt de realiteit van die ander tot mogelijkheid voor mij om mijn ethische ideaal te verwezenlijken. Vanuit de zorg voor de ander komt de werkelijke zorg voor mijn ethische zelf voort, aldus Noddings (Noddings, 1982, p. 14).

Aan deze ethische ervaring gaat echter de ervaring van mijn fysische zelf vooraf. Het

⁴ Bij termen als 'zorger' en 'zorgontvanger' wordt soms om stilistische redenen de mannelijke vorm gebruikt, steeds zijn echter zowel vrouwen als mannen bedoeld.

besef van wat mijzelf pleziert, pijn doet etc. maakt de herkenning mogelijk van de vreugde, de pijn, de zorgbehoefte van de ander. Een valkuil die zich hierbij voordoet is dat de eigen realiteit wordt geprojecteerd op die van de ander, zodanig dat de zorgbehoefte van de ander wordt ingevuld vanuit de eigen ervaring, nog voordat geluisterd is naar wat de ander werkelijk wil. De ander wordt daarmee ontkend in zijn realiteit, wordt tot object van zorg en kan zelfs tot object van manipulatie worden.

In de zorgrelatie zijn twee partijen onontbeerlijk: dezorger (one-caring) en de zorgontvanger (cared-for). Dezorger wordt gekenmerkt door 'engrossment', betrokkenheid en meevoelen met de ander. Dit is geen vorm van projectie of in de schoenen van de ander gaan staan. Het is een vorm van receptiviteit waarbij ik de ander ontvang in mijzelf en met de ander mee-voel en mee-kijk. Noddings duidt hier op een vorm van empathie die niet in de ander binnendringt maar juist de ander ontvangt. Deze receptieve empathie is niet gebaseerd op kennis maar op gevoel en sensitiviteit en is fundamenteel voor menselijk bestaan. In de zorgrelatie blijft het echter niet bij deze receptiviteit. Er moet ook een antwoord komen op de zorgvraag van de ander. Dezorger neemt een besluit om wel of niet te handelen. Dit moment van besluiten is een rationeel moment waarin even afstand wordt genomen van de zorgontvanger. Er vindt een overweging plaats waarin de morele beslissing wordt gerelateerd aan het eigen ethische ideaal. Van daaruit wordt meteen weer teruggekeerd naar de concrete zorgrelatie en de concrete zorgvraag. Er volgt dus geen proces van abstractie maar van concretisering.

Ook van de andere partner in de zorgrelatie, de zorgontvanger, wordt receptiviteit en respons verondersteld. Vanuit deze receptiviteit is overgave aan dezorger mogelijk. Noddings verwijst naar de moeder - kind relatie waar dit totaal opgenomen zijn van het kind in de zorgrelatie, het vertrouwen en de overgave het meest duidelijk is. De zorgrelatie wordt voltooid door de aanvaarding en het vertrouwen van de kant van de zorgontvanger. Deze respons kan op vele manieren plaats hebben: vreugde om de zorgrelatie, het gedijen in deze relatie, het zich vrij voelen om zichzelf te zijn, het (onbewust) tonen van zichzelf zijn de belangrijkste bijdragen van de zorgontvanger aan de zorgrelatie. Wanneer deze aanvaarding door de zorgontvanger niet plaatsheeft ontstaat er in plaats van de voltooiing van de zorg-relatie een objectivering. De zorgontvanger wordt tot object van zorg en voelt zich ook een object waarmee wordt omgegaan op basis van regels.

Zorgrelaties zijn vaak ongelijk: de een zorgt, voor de ander wordt gezorgd. Dit betekent niet dat deze ongelijkheid permanent is of onveranderlijk. Mét deze erkenning van ongelijkheid benadrukt Noddings toch de principiële reciprociteit van de zorgrelatie. Zij geeft hierbij echter aan dat zij een specifieke invulling wil geven aan het begrip reciprociteit. Deze invulling wijkt af van de gangbare opvattingen zoals deze bijvoorbeeld door contract-theoretici worden gearticuleerd. In hun visie is reciprociteit hetzelfde als wederkerigheid in de zin van 'gelijk oversteken' of 'voor wat hoort wat', een visie die wordt gemotiveerd door de verwachting van wederzijds voordeel. Noddings echter maakt onderscheid tussen wat in de zorgrelatie verwacht kan en mag worden van de zorggever en van de zorgontvanger. Hun beider bijdrage is zeker niet identiek, maar toch is er wezenlijk sprake van reciprociteit, volgens Noddings. Aan de kant van de zorggever bestaat deze in het bieden van zorg en aan de kant van de zorgontvanger bestaat deze in de respons op het zorgaanbod, in het ontvangen en aanvaarden van de zorg.

De respons van de zorgontvanger is dus noodzakelijk voor de zorgrelatie, maar kan nooit worden opgeëist: hij wordt vrijwillig gegeven. Deze bijdrage is fundamenteel omdat zij bij-

draagt tot het in stand houden van de zorgrelatie en tot versterking van de motivatie van de zorgverlener. De reciprociteit in de zorgrelatie heeft dus niet de vorm van geven en nemen of van 'do ut des' maar van geven en positief ontvangen worden. Dit is een vorm van wezenlijke reciprociteit. Kan deze respons van de zorgontvanger ook ethisch worden opgevat? Noddings onderscheidt hier twee wijzen van respons: de eerste is respons uit eigen belang, de tweede is respons die spontaan en uit vrijheid wordt gegeven vanuit het besef dat de zorgrelatie goed is en dat de zorgverlener de beste bedoelingen heeft. Deze laatste vorm noemt Noddings 'grootmoedige receptiviteit' die wordt bereikt door een ervaringsgeschiedenis van echt verzorgd zijn en die zich uit in het verwachtingsvol tegemoet treden van anderen (Noddings, 1982, p. 76). Deze vorm van reciprociteit bestempelt zij als ethisch.

Noddings onderkent ook conflicten binnen de zorgrelatie. Zij noemt er drie: conflicterende zorgbehoeften van meerdere personen tegelijk, een conflict tussen wat de zorgontvanger wenst en zijn 'best interest' en een conflict tussen de wensen van de zorgontvanger en het welzijn van nog onbekende anderen (Noddings, 1982, p. 55). Volgens Noddings kunnen we ook in conflicten niet zomaar terugvallen op algemene principes. We moeten uitgaan van de concrete zorgvraag en van onze innerlijke morele regels. Soms zal een conflict niet oplosbaar zijn. Deze benadering leidt volgens Noddings niet tot een situationele ad-hoc ethiek, omdat een moreel leven gebaseerd op zorg een coherent geheel vormt en omdat de zorgende persoon betrouwbaar is.

Zorgethiek volgens Noddings

In navolging van Hume stelt Noddings dat moraliteit geworteld is in gevoel. Zij ziet hierbij twee gevoelens als essentieel: Ten eerste het gevoel van natuurlijke zorg, wat nog geen ethisch gevoel is maar hiervoor wel het fundament vormt. Ten tweede de herinnering aan dit eerste gevoel, de herinnering aan onze beste momenten van zorg. Deze herinnering wekt in ons het 'I must' als antwoord op de conditie van de ander. Volgens Noddings is de impuls tot handelen ten behoeve van de aanwezige ander aangeboren. Deze aangeboren impuls wordt binnen zorgrelaties geleidelijk ontwikkeld en legt de basis voor moreel gedrag. Het verlangen om verbonden te zijn en te blijven met anderen legt de basis voor moraliteit.

De 'intuïtieve' respons die in de intieme zorgrelatie aanwezig is, is echter nog geen ethische respons. De zorgvraag van de ander roept in veel gevallen het conflict op met mijn eigen verlangens, het dubbele gevoel van 'ik moet, maar ik wil niet'. Op dat moment is het echter mogelijk om, met een beroep op de herinnering aan de beste momenten van zorg waarmee mijn gevoel van wat goed is verbonden is, een morele keuze te maken om in te gaan op de vraag van de ander. De bron voor deze ethische keuze ligt dus enerzijds in de directe respons aan de ander en anderzijds in het beeld dat ik heb van mijn ethische zelf dat deze directe respons zal ondersteunen.

Als ik het innerlijke 'I must' accepteer en bevestig, dan kom ik het dichtst bij wat ik zie als goedheid. Dit beeld van goedheid is verbonden met mijn herinnering aan de beste momenten van zorg die ik heb ervaren. Wanneer ik het 'ik moet' beantwoord zie ik wat ik zou kunnen zijn, kom ik in contact met mijn ethische ideaal: het beeld van mijn beste zelf. Noddings doelt hier niet op een onbereikbaar ideaal maar op een haalbaar, realistisch en op mijn mogelijkheden toegesneden ethisch ideaal. Dit ethische ideaal maakt het mogelijk om zorg te hebben voor diegenen voor wie ik niet vanuit een natuurlijke vanzelfspre-

kendheid wil zorgen.

Is er sprake van morele verplichting tot zorg? Ben ik moreel verplicht om het innerlijke 'ik moet' (I must) dat ik voel in mijzelf te volgen? Dit 'I must' wordt door Noddings strikt onderscheiden van het ethische 'I ought' (ik moet, ik behoer te), dat zij ziet als een mogelijk vervolg op het initiële 'I must'. Wanneer het gevoel 'I must' verbonden is met 'I want', dan is er geen moreel conflict en zorg ik vanuit een vanzelfsprekendheid. In intieme zorgsituaties gebeurt dit veelal: een moeder die haar huilende kind opneemt en verzorgt doet dit als het ware 'instinctief'. Dit type zorg is dan ook geen vorm van ethische zorg maar van natuurlijke zorg. De bron van mijn morele verplichting echter is de *waarde* die ik hecht aan de zorgrelatie. Deze waarde is het produkt van een actuele zorgrelatie plus mijn reflectie op de goedheid (bedoeld is hier: pre-morele goedheid) van deze concrete zorgsituatie. In zekere zin - zegt Noddings - is zorgethiek een deugdenethiek, echter niet uitgaande van abstract geformuleerde deugden maar van de concrete deugd die dezorger ontplooit in de zorgrelatie. Zorg is geen deugd in zichzelf maar de morele keuze om zichzelf als zorger (one-caring) te definiëren leidt tot de ontwikkeling en de inoefening van deugden die in concrete zorgsituaties worden beoordeeld. Zorg vormt als het ware de basis voor moraliteit.

Zorgethiek gaat uit van een stijl van ethisch redeneren die tegengesteld is aan de redeneerstijl van tot nu toe gangbare ethische theorieën, zo stelt Noddings evenals Gilligan. Het is een vorm van ethische argumentatie die met name door vrouwen gekozen wordt bij morele dilemma's. De morele keuze om wel of niet op de vraag van de ander in te gaan wordt gebaseerd op het zorgen en op het kiezen voor het behoud van de relatie. In de typologie van morele ontwikkeling van Kohlberg is deze vorm van moraliteit stadium drie, dat nog niet wordt gezien als optimaal omdat niet geabstraheerd kan worden van de concrete situatie. Noddings stelt hier dat dit niet betekent dat vrouwen niet kunnen denken vanuit abstracte principes of dat zij geen logische conclusies zouden kunnen trekken. Het betekent eerder dat zij dit niet van primair belang vinden voor hun morele keuze en dat zij er de voorkeur aan geven uit te gaan van de concrete situatie waarin een beroep op hen wordt gedaan. Het feit dat vrouwen niet redeneren volgens het Kohlberg-model betekent aldus Noddings, dat dit model op de helling moet en daarmee ook het paradigma van universele morele principes van rechtvaardigheid. Noddings ziet de persoonlijke inzet tot zorg en de definiëring van zichzelf in termen van de capaciteit om te zorgen, als vrouwelijk alternatief voor de 'niveau-zes-moraliteit' van Kohlberg, waarbij de morele persoon handelt op basis van een hiërarchische ordening van ethische principes (Noddings, 1982, p. 42).

In Noddings' optiek is zorgethiek een ethiek van en voor vrouwen, hetgeen niet wil zeggen dat mannen hierin niet kunnen participeren en deze mede ontwikkelen. Het betekent wel dat in deze vorm van ethiek op de eerste plaats wordt uitgegaan van de vrouwelijke ervaring die positief wordt geïdentificeerd en waarbij niet van meet af aan beschuldigingen van gebrek aan abstractievermogen, van grillig gedrag of van emotioneel reageren, interfereren. Het betekent ten tweede dat vrouwen door biologische en vooral door psychologische en sociologische factoren beter zijn toegerust en meer affiniteit hebben met de zorg en zorgethiek. Noddings stelt in een latere publikatie dat het morele denken van vrouwen niet gericht is op universaliteit als zodanig maar: 'dat het een bijdrage

kan leveren aan een cumulatieve universaliteit⁵.

Wat is volgens Noddings de reikwijdte van een zorgethiek? Hoe zit het met de morele zorg voor anderen die wij niet rechtstreeks kunnen ontmoeten? Noddings ziet mensen geplaatst in concentrische cirkels van zorg: in de binnenste intieme cirkel zorgen we omdat we van deze meest nabije mensen houden, in de cirkel van sociale betrekkingen met bekenden zorgen we uit persoonlijke achting en bekommernis. Daarbuiten zijn er mensen die we nog niet ontmoet hebben en die door schakels verbonden zijn met de mensen uit de binnen cirkels (de vriend van een vriend, de toekomstige schoonzus, de nog onbekende studenten). Ook naar deze nog onbekenden strekt onze zorg zich uit. Maar wat dan aangaande de vreemden die niet door deze schakels met onze binnen cirkels verbonden zijn? Alszorger ben ik in principe bereid tot zorg, aldus Noddings. Ik kan dus openstaan voor deze vreemde en antwoorden op mijn innerlijke 'ik moet'. Ik kan echter ook bedolven worden onder de hulpvragen die een beroep doen op dit innerlijke 'ik moet', en ik ben dus genoodzaakt de last te beperken. Zorg beperkt onze morele plicht zó dat ze realistisch kan worden ingevuld. De morele verplichting tot zorg geldt vooral de ander die wij werkelijk ontmoeten. Voor de verre anderen: 'de hongerende kinderen in Afrika' kunnen wij niet zorgen en zijn daartoe volgens Noddings ook niet moreel verplicht. Behalve de fysieke onmogelijkheid tot zorg voor alle anderen geldt bovendien dat de verre onbekende ander voor wie wij zouden willen zorgen - bijvoorbeeld in de vorm van het verstrekken van geld of goederen - niet in staat is tot respons omdat zorger en zorgontvanger elkaar niet kunnen ontmoeten. Daardoor kan het zorgproces niet worden voltooid en wordt de verre ander tot object van zorg waarbij de vraag open blijft of de geboden zorg ook gewenste en aanvaarde zorg is. Noddings staat ook negatief tegenover de visie om instituties te zien als bemiddelaars van zorg. Zij wijst dit af omdat instituties niet ethisch kunnen zijn en zelfs - in het geval van het militaire apparaat - uitgesproken onethisch zijn.

Een vergelijking met een christelijke ethiek gebaseerd op naastenliefde, die zich in principe tot alle mensen uitstrekt, dringt zich hier op. Noddings zegt hierover dat veel van wat ontwikkeld wordt in zorgethiek eveneens wordt aangetroffen in christelijke ethiek, maar dat er toch onverzoenbare verschillen zijn (Noddings, 1982, p. 29). Zij distantieert zich echter volstrekt van een 'christelijk agapisme' omdat er aan zorgethiek geen gebod tot liefde ten grondslag ligt en zelfs geen God die dit kan gebieden (Noddings, 1982, p. 28,29). De joods-christelijke God zoals deze verschijnt in Genesis, met name in het verhaal van het offer van Isaak, is volgens Noddings een typische mannelijke conceptie. Zij zegt zelf geen behoefte te hebben aan een dergelijke God en vraagt zich af welke ethische behoefte vrouwen hebben aan zo'n God (Noddings, 1982, p. 43, p. 97). Menselijke liefde en menselijke zorg volstaan om een ethiek op te baseren, aldus Noddings. Noddings verwerpt eveneens het idee van een universele liefde, die zij onhaalbaar vindt. Universele liefde is een illusie die ons afleidt van waar het in onze morele realiteit werkelijk om gaat: de ander die wij ontmoeten zorgend tegemoet te treden (Noddings, 1982, p. 29, p. 89,90).

⁵ Deze passage is opgenomen bij Ruddick, 1989, p. 260, noot 24, die Noddings citeert uit *Shaping an Acceptable Child*.

Kanttekeningen bij Noddings

Mijn eerste kritische punt betreft de nadruk die Noddings legt op de respons van de zorgontvanger in de zorgrelatie. Dit standpunt leidt tot een tweetal problemen: ten eerste hoe ik kan zorgen voor iemand die niet tot respons in staat is - bijvoorbeeld een diep demente bejaarde of een comateuze patiënt - en ten tweede hoe kan ik zorgen voor de verre ander die ik niet persoonlijk kan ontmoeten, bijvoorbeeld 'de hongerende kinderen in Afrika' waarvoor ik, volgens Noddings, blijkbaar niet kan of hoeft te zorgen.

In het eerste geval kan het feit dat de patiënt niet (meer) in staat is tot respons mij nog niet ontslaan van de morele plicht om hem/haar zorg te bieden. Ik zou deze activiteit nog steeds omschrijven als zinvolle zorgactiviteit, ook al is de zorgontvanger niet tot antwoord in staat. De zinvolheid van deze zorg is zowel maatschappelijk gedefinieerd: in onze maatschappij zorgen wij ook voor de zwakken en afhankelijken, alsook christelijk religieus gedefinieerd: ook deze ander is beeld van God.

In het geval van de hongerende kinderen in Afrika zou gedacht kunnen worden aan bemiddelde zorg via die instellingen die op basis van overleg met de zorgvragers in ontwikkelingslanden, samen met hen oplossingen zoeken voor hun zorgbehoeften. Mijn zorgaandeel bestaat dan niet louter uit afkoopgedrag maar is ingegeven door oprechte betrokkenheid met die verre anderen en bestaat in het kritisch volgen van de ondernomen acties en de respons van de zorgvragers op de geboden zorg. Voorbeelden hiervan zijn de zeer concrete, kleinschalige projecten van de Novib. Deze worden op vraag van mensen in ontwikkelingslanden, in overleg met hen en door hen zelf uitgevoerd. Bovendien wordt over de voortgang van deze projecten steeds uitvoerig gerapporteerd zodat het voor mij als zorgverlener op afstand mogelijk blijft te volgen wat er met mijn zorg op afstand gebeurt.

Toch geeft Noddings' standpunt, om relatie en nabijheid van de ander te benoemen als onontbeerlijk voor het zorgproces, aanleiding tot verdere overdenking. Ik kom later hierop terug naar aanleiding van Heideggers onderscheid tussen eigenlijke en oneigenlijke zorg en naar aanleiding van Whites notie van tweede-niveau face-to-faceness.

Een tweede kritisch punt is de verbinding die Noddings aanbrengt tussen natuurlijke zorg en ethische zorg. Dit is enerzijds verhelderend en plausibel, namelijk het besef dat moraliteit voortkomt uit ervaren goedheid van anderen, uit de ervaringen van liefdevolle zorg vanaf de vroege jeugd, en anderzijds is het ook zeer de vraag. Is het wel zo dat ik me in ethische keuzes laat leiden - of mag laten leiden - door mijn herinnering aan ervaren goedheid die verbonden is met zorg? Noddings heeft het naar mijn mening bij het rechte eind als zij stelt dat de ervaring van liefdevolle zorg in de vroege jeugd een basis legt voor de gehele verdere ontwikkeling van mensen, ook de morele ontwikkeling. Het oordeelsvermogen over goed en kwaad dient uit te kunnen gaan van een besef van goedheid. Een louter cognitief besef van goedheid is daarvoor niet voldoende. In de eigen ervaring moet beleefd zijn wat 'goed' is. De ervaring van goede, liefdevolle zorg kan deze basis bieden. Tot zover volg ik haar redenering. De eenzijdige nadruk echter die zij hier legt en de rechtstreekse verbindingslijn die zij trekt tussen natuurlijke zorg, die volgens haar premoreel is, en ethische zorg vind ik een beperking voor het concept van ethische zorg en een te smalle basis voor zorgethiek. Noddings laat hier mijns inziens de rationele component te veel buiten beschouwing. Ook de maatschappelijke, culturele component, ofwel het interpretatiekader van waaruit morele voorbeelden als ook waarden en normen worden

aangereikt, blijft onderbelicht. Beide zijn naar mijn mening, naast de ervaring van goedheid en het eigen ethische ideaal, belangrijke componenten binnen ethische zorg.

Een andere kwestie is de wel erg snelle kritiek van Noddings op de zorgopvatting binnen de christelijke traditie. Zij gaat daarin voorbij aan het feit dat zorg, zorgrelaties en zorgpraktijken, altijd zijn ingebed in een historische en culturele context: dat geldt in deze tijd en dat gold ook vroeger. Deze culturele omgeving was in het westen tot voor betrekkelijk kort een christelijke omgeving⁶. De christelijke caritas was een antwoord op de concrete noden van mensen in tijden dat er geen voorzieningen vanuit de overheid waren. Met 'caritas' wordt zowel liefde van God voor de mensen aangeduid als de liefdevolle zorg van mensen voor elkaar. Deze vorm van liefdadigheid heeft vandaag de dag een wat negatieve klank gekregen. Het verwijt richt zich vooral op de superieure houding die zorgverleners in deze charitatieve relaties, bijvoorbeeld in de armenzorg soms ten toon hebben gespreid. Deze kritiek gaat echter voorbij aan ontelbare momenten van onbaatzuchtige, aandachtige en liefdevolle zorg, die binnen dit charitatieve model hebben plaatsgevonden. Hoewel deze vorm van zorg-als-liefdadigheid niet meer past in deze tijd is de praktijk van caritas in de afgelopen eeuwen van een niet te onderschatten belang geweest. Om te ontrafelen welke noties of principes uit deze christelijke zorgpraktijk nu nog doorwerken in de hedendaagse zorgpraktijken, voert binnen het kader van dit onderzoek te ver.

Een punt waarop ik Noddings wil bijvallen is de grens die zij aangeeft aan de morele verplichting van mensen. Zij relateert deze aan een realistisch besef van onze menselijke mogelijkheden. Zij wijst het najagen van een onhaalbaar hoog gesteld ethisch ideaal af. Dit lijkt me verhelderend en reëel en bovendien een noodzakelijke notie binnen zorgethiek. Ik ben niet in staat, gewoon vanuit mijn fysieke beperkingen, om op alle zorgbehoeften van mensen dichtbij - laat staan van mensen veraf - in te kunnen gaan. Ik hoef me daarover niet schuldig te voelen vanuit een onhaalbaar ethisch ideaal. Ik ben er slechts aan gehouden om vanuit mijn mogelijkheden tot zorgrespons zorgvuldige afwegingen te maken.

Een vraag die ik in het hierna volgende nog wil beantwoorden is de vraag: wat voor 'soort' ethiek is zorgethiek eigenlijk? Noddings geeft hierbij als bouwstenen: zorgethiek is een reciprociteitsethiek; zorgethiek vertrekt vanuit de concrete ethische zorgrelatie en niet vanuit abstracte, universele principes; vanuit de concrete ethische zorgrelatie kan een bijdrage worden geleverd aan 'een cumulatieve universaliteit'. Ik zal deze visie plaatsen naast die van andere zorgethici, met name Sara Ruddick en Joan Tronto. Vervolgens vergelijk ik Noddings' standpunt met Lawrence Vogel, die een kosmopolitische ethische interpretatie geeft van zorgbegrippen bij Heidegger, en met Stephen White die - mede op basis van Heidegger en met gebruikmaking van noties binnen zorgethiek - op zoek gaat

⁶ In deze passage refereer ik aan Annelies van Heijst, die in haar artikel 'Cultuurhistorische visie op zorg' verschillende visies op zorg door de tijden heen bespreekt, waarbij zij de vervlechting van zorg en levensbeschouwing en het seksespecifiek karakter van zorg accentueert. Zie: M. Verkerk (red), *Denken over zorg: concepten en praktijken*, Utrecht, Elsevier/De Tijdstroom, 1997, pp. 31-47.

naar een postmoderne ethiek.

Noddings in relatie tot Heidegger

Bij Noddings zijn een aantal punten van overeenkomst met het denken van Heidegger te vinden, alhoewel zij Heidegger slechts één keer noemt. Zij verwijst wel naar 'de existentiële filosofen' waarvan zij Sartre noemt met betrekking tot zijn noties over het alleenzijn van de mens en de daaruit voortvloeiende angst. Dit kan gezien worden als een indirecte verwijzing omdat Sartre hier zwaar leunt op concepten van Heidegger. Noddings noemt Heidegger eenmaal expliciet (Noddings, 1982, p. 4). In de passage waarin zij haar termen 'one-caring' en 'cared-for' introduceert noemt zij Heidegger als een van de denkers die werkte met eigen begrippen om vanzelfsprekende associaties met bestaande termen te vermijden. Zij verwijst bij wijze van voorbeeld naar zijn term in-de-wereld-zijn (being-in-the-world). Ook Noddings kiest om soortgelijke redenen voor haar eigen termen 'one-caring' en 'cared-for'. Inhoudelijke relaties met Heidegger zijn er echter veel meer. Ik noem er hier vier.

Ten eerste ligt er een aanknopingspunt in haar opvatting dat 'relatie' als ontologisch basaal dient te worden opgevat⁷. Zij refereert hier aan Heideggers 'in-de-wereld-zijn' (being-in-the-world/in-der-Welt-sein). Misschien was hier een referentie aan 'Mitsein' correcter geweest. Noddings beargumenteert dit standpunt slechts zeer summier door te stellen: 'Het aannemen van relatie als ontologisch basaal betekent gewoon dat wij menselijke ontmoeting en affectieve respons erkennen als basisfeit van menselijk bestaan'

(Noddings, 1982, p. 4). Zij stelt verder nog dat mijn individualiteit als zodanig is gedefinieerd binnen een netwerk van relaties en dat dit mijn basis-reëliteit vormt (Noddings, 1982, p. 51). Voor Noddings kan mens-zijn ten diepste niet anders gedacht worden dan als mens-zijn-in-relatie. In het vervolg zal ik dit vergelijken met Heideggers concept van Dasein dat wezenlijk Mitsein is. Noddings stelt hierbij dat dit ontologische niveau voorafgaat aan het ethische niveau, of welke andere invulling dan ook. Ook Heidegger is nadrukkelijk van mening dat het denken over de mens eerst op ontologisch niveau plaats moet hebben en dat er pas van daaruit verdere invullingen mogelijk zijn.

De tweede inhoudelijke verbinding is aan te brengen waar Noddings stelt - aanknopen bij haar notie van 'relatie' als ontologisch basaal - dat het basisaffect van mensen 'vreugde' is. Zij zet zich hierbij af tegen 'existentialistische denkers' die, uitgaande van een zelf als geïsoleerd zelf, 'angst' poneren als basisaffect van mensen. Ook Heidegger ziet de angst als de grondstemming van de mens. Dit is een van de meest fundamentele verschilpunten tussen Heidegger en de zorgethici, waaronder Noddings.

Het derde aanknopingspunt met Heidegger ligt in Noddings nadruk op receptiviteit. Zij stelt: 'de receptieve modus bevindt zich in het hart van menselijk bestaan' (Noddings, 1982, p. 35). Zij doelt hier op een besef van en een engagement met wat we doen en wat we zijn. Naar mijn mening is hier een vergelijking mogelijk met Heideggers omschrijving van Dasein als fundamentele openheid (Erschlossenheit).

⁷ Blijkens haar summierere uitleg verstaat Noddings hier onder ontologie: de reflectie op het zijn van de mens. Deze opvatting van ontologie wijkt af van Heideggers ontologie-opvatting. Deze laatste zal ik in het volgende hoofdstuk bespreken.

Een vierde verbinding ten slotte is te leggen vanuit Noddings' beschrijving van de essentie van de ethische zorgrelatie waarin zij de ander als mogelijkheid voorstelt. De vergelijking kan hier worden gemaakt met Heideggers definiëring van Fürsorge als de activiteit die de ander opent voor zijn mogelijkheden. Noddings wijst hier op het gevaar dat ik inspring in die mogelijkheid door te snel mijn realiteit te poneren in de plaats van de ander en de ander als ander daarmee voorbij te gaan. Heidegger onderkent ook deze 'vervallen' vorm van zorg. Hij onderscheidt twee extreme modaliteiten van zorg (Fürsorge), namelijk de vrijmakende zorg (befreiende Fürsorge) en de beheersende zorg (beherrschende Fürsorge). In het volgende hoofdstuk zal ik uitvoerig op deze begrippen ingaan.

§ 3 SARA RUDDICK

Ruddicks positie in grote lijnen

In haar boek *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*.⁸ uit 1989 wil Sara Ruddick als filosofe reflecteren op moederschap, moeders en moederen. Zij neemt als startpunt de relatie tussen leven en denken om van daaruit te kunnen formuleren wat moederlijk denken is. In de filosofische traditie vindt zij aanknopingspunten bij die denkers die ervan uitgaan dat denken verbonden is met en bepaald wordt door een praktijk. Zij noemt hier Wittgenstein, Habermas en Winch. Ruddick stelt dat moederlijk denken een eigen rationaliteit heeft: 'love's reason' die voortkomt uit de praktijk van het moederen (Ruddick, 1989, p. 3). Zij wil dit moederlijke denken voorzien van een conceptuele context en een vocabulaire. Bovendien pleit zij ervoor om morele vooronderstellingen die aanwezig zijn in het moederlijk denken operationeel te maken voor een bredere sociale en politieke context. Zij doelt hierbij met name op de morele keuze voor en de attitude van geweldloosheid en vredelievendheid die in moederlijke zorg in principe aanwezig is en die, getransponeerd naar het niveau van de politieke actie, van grote betekenis zou kunnen zijn voor een anti-militaristische feministische politiek. Ruddicks inzet betreft dus uitdrukkelijk het geïnstitutionaliseerde politieke niveau, een ander niveau dan Noddings, die binnen de wereld van het onderwijs de persoonlijke relatie docent - leerling en het schoolklimaat als zodanig met haar denken wil beïnvloeden.

Moederlijk denken als een praktijk

Ruddick gebruikt de term 'moederlijk denken' vooral in de symbolische betekenis. Het is het denken van mensen die moederlijke zorg op zich hebben genomen en het denken dat uit de dagelijkse praktijk van het moederen voortkomt. Zij sluit met haar opvatting over moederlijk denken als praktijk aan bij filosofen die hun concept van kennen en van waarheid gerelateerd hebben aan een praktijk. Zo is er - volgens Ruddick - in hun optiek niet slechts één absolute waarheid, maar komen criteria voor het formuleren van waarheid voort uit praktijken. Zij refereert hier, zoals gezegd, aan Wittgenstein, Habermas en Winch⁹. Volgens Ruddick wordt in deze filosofische traditie, die zij omschrijft als 'practicalism', uitgegaan van het inzicht dat denken voorkomt uit en verbonden is met een praktijk, of 'a form of life' zoals Wittgenstein dit noemt. Elke praktijk heeft in deze optiek dus zijn eigen rationaliteit. Ruddick verstaat onder een praktijk een collectieve menselijke activiteit die zich onderscheidt door het doel waarop deze activiteit zich richt en de eisen die daaruit voortvloeien. Participanten aan een praktijk committeren zich aan deze doelen en de eisen

⁸ Sara Ruddick, *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*. Beacon Press, Boston, 1989.

⁹ Zij verwijst op p. 13, noot 1 naar *Philosophical Investigations* van L. Wittgenstein, naar *Knowledge and Human Interest* van J. Habermas en naar *Understanding a Primitive Society* van P. Winch.

of de spelregels die aan hen worden gesteld (Ruddick, 1989, pp. 13, 14). Zo wordt het werk van een natuurwetenschapper bepaald door het doel waarop de natuurwetenschap zich richt, namelijk het inzicht verkrijgen in de natuurprocessen door middel van experimenten die verifieerbaar zijn: de natuurwetenschapper die zich slechts bezig houdt met de schoonheid van de zee is geen natuurwetenschapper maar een kunstenaar. De praktijk vereist van haar participanten dat zij hun werk 'goed' doen: de wetenschapper die zijn onderzoeksresultaten vervalst wordt uitgesloten uit de academische gemeenschap. De doeleinden binnen de praktijk bepalen ook de geldende rationaliteit. Zij bepalen wat als logisch gezien wordt en zij bepalen de taal, het jargon, waarin men met elkaar communiceert. Zo wordt de natuurwetenschapper niet geacht een sprookje te schrijven over de resultaten van zijn analyses maar een wetenschappelijk artikel in een vaktijdschrift.

Ruddick geeft geen verdere theoretische onderbouwing voor haar stelling, dat moederlijk denken gezien moet worden als een praktijk en evenmin voor haar stelling dat het binnen de wijsgerige traditie geaccepteerd is, denken te relateren aan een praktijk. Zij geeft ook geen inhoudelijke verwijzingen naar het gedachtegoed van de auteurs die zij noemt. Haar uitgangspunt om moederlijk denken te definiëren als een praktijk met een eigen rationaliteit kan gezien worden als een originele opvatting van Ruddick voor wie zij aan geen enkele auteur schatplichtig is. De verwijzing echter naar haar theoretische aanknopingspunten in wijsgerige traditie is mager te noemen.

De notie 'praktijk' vanuit de wijsgerige traditie verbindt Ruddick nu met de praktijk van het moederen. De moederlijke praktijk begint als antwoord op de realiteit van een biologisch kind in een bepaalde sociale omgeving. Moeder zijn betekent voor Ruddick welbewust de verantwoordelijkheid op zich nemen voor de zorg voor een kind. De eisen die aan de moederlijke praktijk gesteld worden zijn tweërlei. Het zijn eisen vanuit het kind en eisen vanuit de sociale omgeving. Deze eisen zijn in drie componenten te onderscheiden¹⁰. Ten eerste is er de eis van bescherming en behoud van het leven van het kind door middel van beschermende liefde (preservative love). Dan is er de eis tot koestering van de emotionele en intellectuele groei van het kind door middel van koesterende zorg (fostering growth). En ten slotte is er de eis van training en opvoeding tot acceptabel gedrag (training) waardoor het kind voor de sociale omgeving acceptabel is. Moederlijk denken is de reflectie op deze moederlijke praktijk. Ruddick ziet deze reflectie als een aparte discipline, met een eigen vraagstelling, met eigen methoden en doelen. Vrouwen en mannen die moederen reflecteren op hun praktijk als moeders maar kunnen daarnaast componist, verpleegkundige, docent of kapper zijn, met de rationaliteit die bij die beroepspraktijk hoort.

Moeder zijn is moederlijk werk doen

Moederlijk denken - zoals ook de moederlijke praktijk - is in de optiek van Ruddick niet alleen voorbehouden aan vrouwen. Ook mannen kunnen moederen en kunnen in het vocabulaire van Ruddick 'moeders' zijn. 'Moeder' en 'moederlijk' worden door Ruddick dus als symbolische categorieën gehanteerd. Een 'moeder' omschrijft zij als een persoon die de verantwoordelijkheid voor het leven van kinderen op zich neemt en voor wie de zorg voor

¹⁰ Ruddick, 1989, p. 18-21, uitvoerig behandeld in deel 2, pp. 61-123.

kinderen een belangrijk deel van zijn of haar arbeidsleven uitmaakt. Elke moeder is in haar ogen een adoptief moeder, dat wil zeggen iemand die de moederlijke zorg voor het kind aanvaardt (adopt). Moeder zijn is dus een expliciete keuze zowel voor een biologische moeder of vader als voor een andere volwassene die de zorg van een kind op zich neemt. Ruddick kiest nadrukkelijk voor de term moederlijke zorg/moederen en niet voor vaderlijke zorg/'vaderen' of het gender-neutrale ouderlijke zorg/'oud-eren'. Zij motiveert dit ten eerste door de historische realiteit dat het doorgaans vrouwen geweest zijn die de moederlijke rol hebben vervuld. Ten tweede door haar kritiek op de ideologie van het Vaderschap, waarbij Ruddick doelt op de 'Vader' - met hoofdletter - die in het leven van het kind 'de wereld', de taal, de cultuur, het werk en de regels representeert. Hij is een autoriteit. Zijn rol wordt méér bepaald door culturele eisen dan door de behoeften van het kind. Hij is niet de mannelijke ouder waarvan koesterende zorg uitgaat. Ten derde kiest Ruddick voor de term moederlijk omwille van strategische redenen: zij ziet het als uitermate belangrijk dat meer mannen gaan moederen.

Een deel van het moederlijke werk is strikt gebonden aan het vrouwelijke lichaam: het dragen van het ongeboren kind, het baren en het zogen. Ruddick beschouwt deze schepping van nieuw leven echter als een aparte waarde, een activiteit met een eigen symbolisch, emotioneel en politiek belang die te onderscheiden valt van het 'moederen', gezien als het opnemen van de zorg voor het kind.

Ruddick kreeg kritiek op bovenstaande standpunten: dat moederen gender-neutraal werk is, dat mannen ook moeders kunnen zijn en dat het baren van een kind te onderscheiden is van het moederen. In het voorwoord van de tweede druk van *Maternal Thinking* uit 1995 differentieert zij haar standpunten in antwoord op deze kritiek. Zij stelt nu dat moederen, door haar opgevat als moederlijk werk, maar een deel van de waarheid vertelt. Door het werk-karakter eenzijdig te benadrukken wordt onvoldoende gewicht gegeven aan de relatie-aspecten van het moederen. Zo erkent zij dat ze de strakke scheiding tussen baren en moederen te zwaar heeft aangezet en dat voor veel vrouwen het onderscheid niet zo wordt ervaren omdat de emotionele band met het kind al voor of met de geboorte begint. Ook de kritiek van mannen die wel zorgtaken op zich genomen hebben maar zich toch vader noemen en voelen en géén moeder, neemt zij serieus en stelt: 'De taak zoals ik deze nu zie is, om baren en moederen respectvol te onderscheiden en vervolgens te verbinden; om sekseverschillen te erkennen maar zonder dat deze verschillen mannen vrijstellen van - of uitsluiten van - het dagelijkse werk van het moederen'¹¹. Zij blijft bij haar standpunt dat het baren van een kind en het opnemen van de zorg voor dat kind twee te onderscheiden activiteiten zijn die iemand niet beide hoeft te doen om één ervan goed te doen.

Politieke implicaties van moederlijk denken

In het laatste deel van haar boek bekijkt Ruddick de moederlijke praktijk door de bril van de geweldloosheid en ziet hier aanknopingspunten voor een feministische moederlijke vredespolitiek.

Volgens Ruddick is de kenmerkende activiteit van geweldloos activisme het 'vrede

¹¹ Ruddick, 1995, 2e druk p. XIII, XIV.

stichten'. Dit bestaat in zichzelf weer uit vier elementen: het verwerpen van geweld (renunciation), verzet (resistance), verzoening (reconciliation) en het bewaren van de vrede (peacekeeping) (Ruddick, 1989, p. 161). In de moederlijke praktijk - met name in wat moeders idealiter beogen, niet in hun pedagogisch succes - ziet Ruddick dat deze vier kenmerken voorkomen. Ruddick wil geen mystificering van vreedzame moeders in gang zetten. Zij wijst in tegendeel op de historische realiteit van moeders die hun mannen en zonen in hun oorlogshandelingen hebben ondersteund, én zij wijst op gewelddadigheid en machtsmisbruik die ook in de praktijk van het moederen voorkomen. Zij ziet echter om haar heen ook veel voorbeelden van geweldloosheid van moeders en verzet tegen geweld.

Ruddick erkent dat een geweldloze moederlijke praktijk in de thuissituatie nog niet perse een sociaal-politiek engagement betekent. Toch benadrukt zij dat de wijze van het omgaan met machtsverschillen, de wijze van probleemoplossing gehanteerd in de praktijk van het moederen van grote invloed zou kunnen zijn voor 'vredestichters' op het niveau van de internationale politiek en vredesbeweging. Als voorbeeld verwijst zij naar de Dwaze Moeders van de Plaza Maior in Argentinië die op zoek gingen naar hun verdwenen kinderen en een stil protest vormden tegen de militaire terreur en willekeur. Mede door hun actie werd het onrecht publiek gemaakt en werden politieke krachten gemobiliseerd die de militaire dictatuur omver wierpen.

De relatie tussen moederlijk denken en zorgethiek

Ruddick ziet moederlijk werk als een specifieke categorie binnen zorgarbeid, als een centraal voorbeeld en symbool van zorg. Zorg is voor Ruddick een meer algemene term die vele activiteiten omvat, waaronder activiteiten van het moederen. Ook zorgarbeid kan volgens Ruddick gezien worden als een praktijk die een eigen rationaliteit, de rationaliteit van zorg, genereert. Moederlijk denken is dan een centrale uitdrukking van deze rationaliteit.

Ruddick stelt dat zij wel voordelen van het spreken over zorg ziet. Een voordeel is bijvoorbeeld dat de term zorg minder gebonden is aan het vrouwen-lichaam dan de term moederen. Ook ziet zij een mogelijke verbinding van 'zorgarbeid' met een feministische arbeidspolitiek. Toch besluit zij om haar moederlijke idioom te behouden om twee redenen. De eerste reden is van intellectuele aard: vormen van zorg kunnen niet zomaar op een hoop worden gegooid. Juist de onderscheidingen zijn belangrijk omdat de verschillende activiteiten ook verschillende vormen van denken op kunnen leveren. Zij pleit ervoor om eerst de onderscheiden vormen in kaart te brengen en vervolgens de overeenkomsten en verschillen vast te stellen. De tweede reden is van praktische aard: het moederen is weliswaar een symbool van zorg en vaak ook de bij uitstek vormende ervaring van/voor zorgarbeid maar bestrijkt niet het geheel van zorg en kan daar ook niet voor staan.

Ruddick geeft aan op de hoogte te zijn van verschillende posities in het feministische 'care-debat' en verwijst onder meer naar Gilligan en Noddings. Naar aanleiding van Gilligans *In a Different Voice* merkt zij op dat er een nieuwe verbinding tussen rechtvaardigheid en zorg gedacht moet worden waarbij rechtvaardigheid vanuit het zorgperspectief wordt gedefinieerd.

In het voorwoord bij de tweede druk van *Maternal Thinking* blijft zij bij haar eigen vocabulaire van moederen en moederlijk denken. Zij benadrukt het belang van moederlijk denken voor feministische politiek en theorievorming waarvan zij de vruchten ziet in de idealen van een ethiek van zorg en rechtvaardigheid.

Reflectie en kritische kanttekeningen bij Ruddick

Een belangrijke bijdrage van Ruddick vind ik dat zij moederlijk denken definieert als een praktijk. Zij introduceert hiermee het denken in termen van sociale praktijken in de feministische zorgethiek, hetgeen mogelijkheden tot verdere reflectie biedt. Zoals eerder gesteld ontleent Ruddick dit concept aan filosofen die denken als praktijk hebben opgevat. Een gedegen inhoudelijke verwijzing naar deze wijsgerige stroming ontbreekt echter, evenals de herneming van een stukje filosofische traditie - of filosofische praktijk, om in Ruddicks idioom te blijven - op dit punt. Ze noemt in een voetnoot enkele auteurs en doet deze kwestie verder af met te stellen dat zij in dit kader niet in wil gaan op de nuanceringen in het filosofisch debat. Dit lijkt mij tegen de 'eisen' of de 'spelregels' van haar eigen filosofische discipline. Deze omissie is vooral jammer omdat Ruddicks definitie van zorg als praktijk interessant is en in feministische kringen navolging vindt (Tronto 1993, Sevenhuijsen 1996).

Een korte inhoudelijke verwijzing naar wijsgerig-ethische theorievorming zou zeer wel mogelijk geweest zijn. Zo ligt er mijns inziens een vanzelfsprekende relatie met de visie van Alasdair MacIntyre die een communitaristische ethiek uitwerkt op basis van het gegeven dat ethiek een praktijk is, berustend op een traditie, die voor MacIntyre de Aristotelisch-Thomistische traditie van de deugdenethiek is. Ook Sevenhuijsen verwijst in haar uiteenzetting van zorg als sociale praktijk naar MacIntyre en stelt dat Ruddicks visie overeenkomsten vertoont met die van MacIntyre¹². Hij hanteert - volgens Sevenhuijsen - echter een meer dwingende definitie dan Ruddick waarbij de praktijk zelf doelen stelt of een eigen teleologie kent en deugden vereist los van de actoren in die praktijk. Ditzelfde geldt in mindere mate ook bij Ruddick: doeleinden en regels worden door de praktijk zelf gedefinieerd en deelnemers aan die praktijk conformeren zich hieraan. Sevenhuijsen distantieert zich hiervan en stelt dat de doelen worden neergelegd in de wijze waarop de betrokken actoren die praktijk waarnemen, interpreteren en daarin handelen. 'Praktijk' duidt voor haar op al dan niet geïnstitutionaliseerde sociale handelingssituaties, die worden gestuurd door formele en informele regels en gewoontes, door interpretatie-repertoires en normatieve kaders. In de visie van Sevenhuijsen kan zorg worden opgevat als een sociale praktijk, waarin de deelnemers zorgbehoeften waarnemen, interpreteren en waarderen. Zij maakt hierbij verschil tussen een handelingspraktijk en de sociale context. Zorgen kan hierdoor gezien worden als praktijk die in verschillende contexten kan plaatshebben.

Ik ben geneigd hierin het standpunt van Sevenhuijsen een heel eind te volgen en de rol

¹² Selma Sevenhuijsen, *Oordelen met Zorg. Feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek*. Boom, Amsterdam, 1996, pp. 32-34. Sevenhuijsen noemt Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Duckworth, London, 1990. Ook in *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth, London, 1990, gaat MacIntyre uit van deze visie.

van de actoren binnen een bepaalde praktijk, als interpretators van die praktijk een grotere nadruk te geven. Sevenhuijsen gaat echter te ver door te stellen dat het alléén gaat om de vrije interpretatieruimte van de actoren: er zijn naar mijn mening wel degelijk doelen en ordeningsprincipes binnen een praktijk die vastliggen en slechts voor één interpretatie vatbaar zijn. In de zorgpraktijk heeft bijvoorbeeld het wassen van iemand als doel dat hij/zij na afloop schoon en droog is, dit is inherent aan het doel en de ordeningsprincipes van de zorgpraktijk.

Sevenhuijsens onderscheid tussen handelingspraktijk en sociale context is verhelderend en maakt het, zoals zij zelf stelt, mogelijk om zorgen als sociale praktijk in brede zin te kunnen analyseren en beoordelen. Zij gaat er van uit dat binnen verschillende contexten zorgen nader wordt gedefinieerd en gedifferentieerd.

Bij Ruddick wordt niet duidelijk of zij haar concept van praktijk voldoende theoretisch heeft doordacht en afgebakend. Aanwijzingen hiervoor zijn uit haar tekst niet te krijgen. Gesteld zou kunnen worden dat Ruddick het concept praktijk introduceerde en dat Sevenhuijsen en ook Tronto dit verder hebben uitgewerkt.

In *Maternal Thinking* snijdt Ruddick nog een thema aan dat ik van belang vind voor zorgethiek maar binnen dit kader slechts zeer beperkt kan verwerken. Het is het thema van lichamelijkheid met daarbinnen de notie van nataliteit en een daarmee samenhangend alternatief subject-begrip. Binnen het filosofisch denken is te vaak de notie van lichamelijkheid afwezig of onderbelicht. Dit werd en wordt met name vanuit vrouwenstudies opgemerkt en geproblematiseerd. Zorg-ethici zoals Ruddick maken duidelijk dat in moederlijke zorg het altijd tevens gaat om de zorg voor een (geliefd) lichaam. Zorg heeft dus direct betrekking op lichamelijkheid. In de rationaliteit die eigen is aan deze zorgpraktijk is de notie van lichamelijkheid een belangrijk punt voor reflectie. Ruddick ziet het als een taak van het moederlijk denken om de concrete lichamelijkheid opnieuw te claimen. Zij onderscheidt drie attributen van lichamelijkheid: nataliteit, seksualiteit en mortaliteit.

Van belang in Ruddicks opvatting van nataliteit is de omkering van het gebruikelijke, in onze cultuur dominante perspectief op nataliteit: het unieke individu dat alleen op de wereld komt en een nieuw begin maakt¹³. Ruddick verkent het begrip nataliteit vanuit het standpunt van de vrouw die zwanger is, baart en zoogt en die daarin - vanuit haar lichamelijkheid - een fundamentele ervaring van wij-heid opdoet. Haar idee dat een verdere filosofische doordenking op dit punt zou kunnen leiden tot een herformulering van het subject-begrip lijkt mij alleszins mogelijk en belangwekkend voor verder onderzoek.

¹³ Zoals onder meer verwoord door H. Arendt in *Vita Activa*, Ned. vert. Boom, Meppel, 1994, pp. 21, 245/246

De grote lijn in Tronto's zorgethiek

In haar boek *Moral Boundaries. A political Argument for an Ethic of Care*¹⁴ uit 1993 wil Joan Tronto het concept van zorg (care) verkennen en gebruiken als een conceptueel raamwerk voor het opnieuw denken van de morele grenzen en daarmee voor het gehele terrein van het huidige morele en politieke leven. Onder 'morele grenzen' verstaat zij de leidende ideeën op het gebied van politieke en maatschappelijke waarden en normen die op hun beurt de moraliteit hebben beïnvloed en hebben afgegrensd tot een bepaalde en omliggende sector. Als grenzen noemt zij (Tronto, 1993, pp. 6-10):

- de grens tussen politiek en moraliteit die beide tot een apart domein maakt, terwijl moraliteit en politiek in de praktijk verweven zijn. Tronto zal verder uiteenzetten dat het concept van zorg zowel kan dienen als morele waarde en eveneens als basis voor het politieke streefdoel van een goede maatschappij;
- de grens van het 'moral point of view', die bepaalt dat morele oordelen slechts geveld mogen worden vanuit een onpartijdig of bovenpartijdig standpunt en niet vanuit een subjectieve, concrete context;
- de grens tussen het publieke en het privé domein waarbij vrouwen verwezen werden naar het privé domein.

Tronto stelt dat deze begrenzingsen verhinderen te komen tot politiek-ethische concepten die in een liberale, democratische en pluralistische samenleving kunnen bijdragen aan een goed leven voor alle mensen, mannen en vrouwen. Zij vindt dan ook dat bovengenoemde grenzen moeten worden opgeheven.

Tronto introduceert nu het begrip zorg als een conceptueel raamwerk waarbinnen de problemen van moraliteit en politiek tezamen kunnen worden besproken¹⁵. Zorg biedt volgens haar een vocabulaire dat ons in staat stelt begrippen omtrent macht te combineren met begrippen die over moraliteit gaan. Zij geeft een omvattende definitie van zorg en legt vervolgens zorg uiteen in vier fasen die zij elk verbindt met een morele kwaliteit die in die fase tot uitdrukking komt.

¹⁴ Joan C. Tronto, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*. Routledge, New York, 1993.

¹⁵ Joan Tronto, *Caring for Democracy: a Feminist Vision/ Zorg voor democratie: een feministische visie*. Rede, uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar Feminisme, Humanisme en Emancipatievraagstukken aan de Universiteit voor Humanistiek op 6 juni 1995, Utrecht, 1995.

Tronto benadrukt dat zorg als politiek-ethisch concept de basis kan zijn voor verandering op politiek en maatschappelijk gebied. Zij noemt vier belangrijke vragen voor de toekomst¹⁶. Ten eerste noemt zij de kwestie van de behoeften aan zorg (needs) omdat niet aan alle zorgbehoeften kan worden voldaan. Hoe moeten we denken over behoeften en hoe moet een rangorde van 'needs' worden vastgesteld? Als tweede noemt zij de kwestie van waarachtigheid (truthfulness), in de zin van oprechte betrokkenheid van de verzorgende in het zorgproces. Zij stelt de vraag hoe verdinglijking binnen zorgprocessen kan worden voorkomen. Ten derde stelt zij dat, met de erkenning dat zorgethiek een gesitueerde ethiek is, het gevaar dreigt van bekrompenheid en zich slechts richten op de eigen beperkte kring (parochialism). Zij vraagt zich af hoe verbreding en openheid kunnen worden gegarandeerd. Ten slotte stelt zij de vraag wat te doen als anderen niet willen vertrouwen op het gezamenlijke belang (trust in common interest) en uit eigen belang en behoud van macht, het belang van zorg en zorgethiek niet willen onderschrijven.

Tronto's zorg-definitie

Tronto geeft de volgende definitie van zorg: 'Op het meest algemene niveau stellen wij voor dat zorg gezien wordt als een activiteit van de menselijk soort die alles omvat wat we doen om onze 'wereld' in stand te houden, te laten voortbestaan en te herstellen zodat we er zo goed mogelijk in kunnen leven. Die wereld omvat onze lichamen, onszelf en onze omgeving die wij alle trachten te verweven in een complex levensbehoudend web'¹⁷.

Wat valt hierbij op? Op de eerste plaats dat zorg wordt gezien als een fundamenteel menselijke activiteit die gegeven is met het mens-zijn zelf en inherent is aan de menselijke soort. Ook valt op dat zorg betrekking heeft op alle relaties tot onszelf en onze omgeving waarbij als doel wordt omschreven dat het een activiteit is die leven (de wereld) in de meest brede zin in stand houdt. Verder is in deze definitie nog niet direct een ethische insteek gekozen: de algemene, fundamentele activiteit van zorg lijkt morele zorg vooraf te gaan. Vervolgens wordt geen onderscheid aangegeven tussen ik en de anderen maar wordt een min of meer neutraal en inclusief 'wij' gebruikt dat alles en allen insluit. Dit wordt nog versterkt door te spreken van een complex levensbehoudend web.

Tronto noemt zelf als structurelementen van deze definitie: engagement, activiteit en het over zichzelf heen reiken naar iets anders. Zij wijst erop dat zorg in deze definitie niet

¹⁶ Deze kwesties werden door Tronto gesteld in haar lezing op het symposium over zorg en ethiek d.d. 29 mei 1996, georganiseerd door de Vakgroep Vrouwenstudies Sociale Wetenschappen van de Universiteit van Utrecht.

¹⁷ Deze definitie van zorg op p. 103 van *Moral Boundaries* is afkomstig van J. Tronto en B. Fisher, 'Towards a Feminist Theory of Care' in *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. eds. E. Abel & M. Nelson, Albany NY, State University of New York Press, 1991.

beperkt blijft tot interacties tussen mensen maar dat ook de omgeving en de dingen in de zorg zijn betrokken; dat zorg niet individualistisch of louter de relatie tussen één mens en één ander mens zou betreffen; dat de zorgactiviteit cultureel wordt gedefinieerd en dus per cultuur zal verschillen en ten slotte dat zorg een voortgaande activiteit is die kortdurend kan zijn of als een langdurig proces kan worden opgevat (Tronto, 1993, pp. 103, 104). Zij wil zorg karakteriseren als praktijk en - in mindere mate - als dispositie.

Deze eerste algemene definitie wordt vervolgens verder uiteengelegd in vier duidelijk te onderscheiden maar wel met elkaar verbonden fasen: 'caring about'; 'taking care of'; 'care-giving' en 'care-receiving' (Tronto, 1993, pp. 105-108).

- 'Caring about' (betrokken zijn op of oog hebben voor), betreft op de eerste plaats de erkenning dat er zorg nodig is, dat er een vraag of een behoefte aan zorg is waar iets aan gedaan moet worden. Het kan hierbij gaan om betrokkenheid op mensen of situaties die ons direct raken maar ook om engagement op een breder sociaal of politiek niveau.

- 'Taking care of' (ervoor zorgen dat of zorg dragen voor), betreft een bepaalde verantwoordelijkheid op zich nemen voor de gesignaleerde behoefte aan zorg en zich beraden over wat er aan gedaan kan worden. De afweging wordt gemaakt of er wel of niet gehandeld moet of kan worden en of men dit direct zelf doet of dat daarvoor eerst voorwaarden geschapen moeten worden.

- 'Care-giving' (het directe zorgen), betreft een lichamelijke activiteit waarbij degene die zorg verleent meestal in direct contact staat tot degene of hetgene waar de zorg zich op richt.

- 'Care-receiving' (het ontvangen van zorg), is de laatste fase van het zorgproces waarbij de zorgontvanger de zorg aanneemt of ontvangt. Tronto acht het van groot belang om ook deze fase van zorg te benoemen omdat alleen in deze fase nagegaan kan worden of werkelijk werd voorzien in de zorgbehoefte die in fase één werd gesignaleerd.

Tronto stelt vervolgens dat, hoewel zorg een groot deel van onze tijd en energie in beslag neemt, er weinig systematisch over deze dimensie van ons leven wordt nagedacht. Veel zorg is gefragmentariseerd, onzichtbaar gemaakt en veelal verbonden met de privé-sfeer. Dit geldt zeker voor het derde facet van zorgen, care-giving. Dit type zorg is meestal het werk geweest van slaven, bedienden en vrouwen. Zorgarbeid heeft over het algemeen een lage status, wordt laag betaald en wordt uitgevoerd door personen die relatief weinig macht hebben, aldus Tronto. Nog steeds wordt een onevenredig groot deel van de informele zorg door vrouwen gedaan. De eerste twee facetten van zorg: caring about en taking care of, welke in onze maatschappij meer verbonden zijn met de publieke sfeer en met bredere thema's, worden over het algemeen verricht door mannen - en in mindere mate ook door vrouwen - in een meer bevoorrechte positie.

Tronto karakteriseert zorg eerder als een praktijk dan als een dispositie. Zij volgt hierbij Ruddick die zorg ziet als een praktijk, als een vorm van praktische rationaliteit. Zij distantieert zich van denkers die zorg louter als dispositie opvatten. Zij noemt hierbij Noddings maar ook Heidegger en White¹⁸. In het vervolg kom ik hier uitvoeriger op terug. Voor deze karakterisering van zorg geeft Tronto twee redenen: ten eerste brengt de definiëring van zorg als dispositie het gevaar met zich mee dat zorg gezien wordt als het

¹⁸ Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge University Press, 1991.

bezit of het domein van een individu, als een individueel ideaal en niet als een politiek-ethisch concept; ten tweede kan de opvatting van zorg als dispositie, gebonden aan emotie, leiden tot sentimentalisering en privatisering en van daaruit weer de traditionele ideologische positie versterken dat vrouwen emotioneler zouden zijn en dus beter zouden kunnen zorgen.

In haar rede bij het aanvaarden van het bijzonder hoogleraarschap aan de Universiteit voor Humanistiek herhaalt Tronto haar definitie van zorg zoals in *Moral Boundaries* verwoord. Zij definieert zorg nu echter als deugd, volgens de Aristotelische conceptie van deugd namelijk: 'A purposive disposition lying in a mean, that is relative to us and determined by a rational principle, and by that which a prudent man would use to determine it'¹⁹. Een deugd is in deze opvatting dus een middenweg tussen buitensporige afhankelijkheid en buitensporige autonomie. Als zorg gedefinieerd wordt als deugd, dan zou het mogelijk moeten zijn om ook de ondeugden aan weerskanten van de gulden middenweg te bepalen. Tronto omschrijft deze ondeugden als excessen of tekorten van te veel afhankelijkheid en te veel onafhankelijkheid. De ondeugd van te veel afhankelijkheid kan op twee manieren voorkomen: daar waar zorgverleners de zorgontvangers als te afhankelijk beschouwen en daar waar de zorgontvangers afhankelijk worden van de zorgverleners. Als de ondeugd, die is verbonden met een buitensporige autonomie, noemt Tronto ondankbaarheid: een onwilligheid om de ontvangen zorg te erkennen. Ook is er op een dieper niveau de onwilligheid om het stelsel van onderlinge verbondenheden met anderen te erkennen. Uit deze ondeugden tezamen komt een groot aantal vormen van wreedheid voort ten aanzien van andere mensen.

Naar een ethiek van zorg

Tronto wil in haar formulering van zorgethiek vermijden dat een traditionele vrouwelijke moraal in een nieuw jasje wordt gestoken. Daarvoor plaatst zij deze ethiek van meet af aan in een brede sociale en politieke context. Zij onderscheidt vier morele kwaliteiten van zorgethiek die verbonden zijn met de eerder genoemde vier fasen van zorg: 'attentiveness', behorend bij caring about; 'responsibility', behorend bij taking care of; 'competence', behorend bij caregiving en responsiveness, behorend bij care-receiving (Tronto, 1993, pp. 127-135).

- 'Attentiveness' (oplettendheid of aandacht) doelt op directe betrokkenheid op de zorgbehoefte van anderen, op het vermogen om het appèl dat uitgaat van de ander te horen. Zij wijst erop dat in onze moderne maatschappij het vaak ontbreekt aan deze oplettendheid. De stem van de ander wordt niet gehoord of wordt genegeerd omdat men te veel in beslag wordt genomen door de eigen zorgen en beslommeringen waarbij er een onverschilligheid en ongevoeligheid ontstaat voor de ander.

¹⁹ Tronto, 1995, p. 23 ik citeer hier de Engelse tekst omdat ik de Nederlandse vertaling die ook wordt gegeven tamelijk duister vind. Zelf geef ik de voorkeur aan de vertaling van Leijen die luidt: 'de deugd is een vaste levenshouding met betrekking tot voorkeuren, bestaande in het juiste midden, in relatie tot onszelf, bepaald door de rede en wel zoals de prudente mens dat zou bepalen.', A. Leijen, *Profielen van Ethiek van Aristoteles tot Levinas*. Muiderberg, Coutinho, 1992, p. 23.

- 'Responsibility' (verantwoordelijkheid) is binnen de zorgethiek een centrale morele categorie. Tronto geeft aan dat het moeilijk is om verantwoordelijkheid op een goede manier te denken binnen zorgethiek omdat verantwoordelijkheid vaak formeel wordt opgevat als plichtsvervulling. Zij wil echter verder gaan dan de morele verplichting te benadrukken en pleit voor een flexibele opvatting van verantwoordelijkheid.
- 'Competence' (competentie of bekwaamheid) duidt op de mogelijkheid om daadwerkelijk kwalitatief goede zorg te bieden. In het zorgproces is dit cruciaal. Tronto noemt competentie nadrukkelijk als een moreel aspect van zorg omdat zij hiermee de relatie wil leggen naar een ethiek die niet alleen de intenties maar ook de consequenties van het handelen wil verdisconteren. In competent moreel handelen klinkt een respect door voor degene aan wie de zorg wordt verleend.
- 'Responsiveness' (gehoor geven aan of antwoorden op), als vierde morele element verwijst naar het antwoord van zorgontvanger op de verleende zorg. Tronto koppelt deze 'responsiveness' aan de kwetsbaarheid van de zorgontvanger en aan de ongelijkheid van de zorgrelatie. Deze kwetsbaarheid wijst ons op de leugen van het ideaal van de autonome, onafhankelijke mens waarbij momenten van kwetsbaarheid en afhankelijkheid worden ontkend of als minderwaardig worden gezien.

Kanttekeningen bij Tronto

Na deze weergave van denklijnen bij Tronto wil ik nu enkele kanttekeningen plaatsen die binnen deze context relevant zijn. Dit betekent een noodzakelijke beperking waarin ik onvoldoende recht kan doen aan alle aspecten van de belangrijke visie die zij in *Moral Boundaries* presenteerde. Hierna noem ik eerst twee korte punten die met name in relatie tot de Heidegger-interpretatie van Lawrence Vogel in hoofdstuk drie van belang zijn en daarna ga ik in op Tronto's zorgdefinitie en op de relaties die zij legt met Heidegger.

In Tronto's visie klinkt steeds het besef door dat door het denken vanuit het concept zorg, het mensbeeld of het subjectbegrip dat wij vanaf de Verlichting hanteren onder vuur komt te liggen. Zij doelt hiermee op de notie van het autonome subject dat zichzelf als een zelfstandig 'ik' begrijpt en dat in zijn ontwikkeling gericht is op het bereiken van een zo groot mogelijke onafhankelijkheid. Het ideale subject denkt, handelt, oordeelt autonoom: het is zelfbeschikkend en stelt zichzelf de wet. Dit staat in schril contrast met het mensbeeld dat wordt opgeroepen vanuit de ervaring van zorg in het alledaagse leven en vanuit het concept van zorg in de zorg-ethische reflectie. Hierin wordt mens-zijn ervaren en gedacht als mens-zijn-in-relatie, mens-zijn in wisselende posities van afhankelijkheid en onafhankelijkheid, als zorgverlener en als zorgontvanger. Voor Tronto betekent dit dat we het ideaal van het autonome individu - waarbij afhankelijkheid als negatief wordt gezien - moeten verlaten en vervangen door een realistisch concept van een mensbeeld dat uitgaat van interdependentie. Toch is Tronto in haar afwijzing van het autonomieconcept niet volstrekt duidelijk, zoals Inge van Nistelrooy heeft aangetoond²⁰. Zij merkt terecht op dat Tronto enerzijds uitgaat van interdependentie maar anderzijds spreekt over ongelijkheid in zorgrelaties. Tronto spreekt over de afhankelijkheid van de zorgontvanger waardoor het

²⁰ Inge van Nistelrooy, *Maria en Martha revisited. Zorg als ethisch perspectief* TFT-Studies 26, Tilburg University Press, 1996, pp. 92/93.

lijkt alsof ze impliciet toch vasthoudt aan het autonomie-ideaal. In de bespreking van Vogels 'Schopenhaueriaanse' lezing van Heidegger zal ik overwegen of de grond voor Tronto's opvatting van interdependentie gelegen is in het feit dat mensen leven als 'verwanten in dezelfde duisternis'.

Een ander punt dat ik in volgende hoofdstukken nog wat verder wil uitwerken betreft een van de vier aandachtspunten die Tronto formuleert voor de toekomst van de zorghethiek, namelijk de kwestie van de waarachtigheid, de oprechte betrokkenheid en het gevaar voor verdinglijking in zorgprocessen. De beschouwing van de noties eigenlijke en oneigenlijke zorg bij Heidegger kan naar mijn mening verhelderen hoe en waarom deze verdinglijking optreedt. Vogels interpretatie van eigenlijke zorg zal aangeven hoe, in principe, deze verdinglijking kan worden beperkt.

In de algemene zorgdefinitie van Fisher en Tronto²¹ wordt zorg gezien als een fundamentele menselijke activiteit die alle relaties omvat met de anderen en met de wereld gericht op het in stand houden van alles en allen. Deze definitie legt Tronto vervolgens uiteen in de structuur-elementen *caring about*, *taking care of*, *care-giving* en *care-receiving*. Na bespreking van de concepten omtrent zorg en zorgen bij Heidegger zal ik deze twee opvattingen vergelijken. Reeds nu wil ik opmerken dat Tronto (1) zorg omschrijft als fundamenteel menselijke activiteit, (2) dat zij in haar definitie zowel het zorgen voor anderen als het zorgen voor de wereld om ons heen betreft, (3) dat zorg een gelede structuur is, van te onderscheiden maar niet scheidbare elementen. Zij wil zorg op de eerste plaats karakteriseren als praktijk en - zoals zij recent stelde (Tronto, 1995, p. 23) - ook als deugd, in de zin van een midden tussen exces en tekort. Met betrekking tot deze laatste opvatting zal ik een vergelijking maken met Heideggers beschrijving van eigenlijke zorg en vervallen, deficiente vormen van zorg.

Over Tronto's verwijzingen naar Heidegger wil ik het volgende opmerken: in *Moral Boundaries* verwijst Tronto in voetnoten enkele malen naar Heidegger. Haar weergave leek mij deels onjuist en deels verwarrend door een niet correct of onvolledig gebruik van Heideggers begrippen omtrent zorg. Ik heb haar per brief om uitleg gevraagd en Joan Tronto was zo vriendelijk mijn brief uitvoerig te beantwoorden. De volgende twee kwesties heb ik haar voorgelegd:

- Tronto stelt in noot 9 (p. 182) en in noot 31 (p.207) dat Heidegger schreef over 'Zorg'. Zij gebruikt hier in haar Engelse tekst het Nederlandse woord 'Zorg' met hoofdletter als verwijzing naar Heideggers Duitse tekst. Dit bevreemde mij en ik stelde haar de vraag waarom zij dit woord gebruikte en welke van Heideggers termen: *Sorge* en/of *Fürsorge* zij hiermee bedoelde.

- Tronto stelt in noot 34 (p. 207) in navolging van Benner en Wrubel, dat zij Heidegger wil rangschikken onder degenen die zorg opvatten als een attitude en niet als een praktijk zoals Tronto dat zelf wil zien. Ik schreef haar dat ik dit anders zag omdat het mij belangrijk leek een onderscheid te maken tussen 'Sorge', dat volgens mij niet kan worden opgevat als attitude, en 'Fürsorge' dat wel als attitude kan worden gezien. *Sorge*, zoals in de verder uitleg in hoofdstuk twee uiteengezet zal worden, is een ontologische term die duidt op een

²¹ Zie voor de exacte formulering p. 29.

grondtoestand van het menselijk zijn. Fürsorge duidt op een ontische conditie.

Tronto antwoordde hierop dat het Nederlandse woord 'Zorg' per ongeluk in het originele manuscript was gekomen en dat haar vraag om deze fout in herdrukken te veranderen door de uitgever niet was gehonoreerd. Op mijn vraag of zij nu Sorge of Fürsorge had bedoeld, antwoordde zij dat naar haar mening deze termen wat moeilijk te onderscheiden zijn. Tronto vertaalt ze beide met 'care'. Zij stelt dat zij wel degelijk doelt op de term 'Sorge', ook al wordt deze door Heidegger ontologisch en niet in ontische zin gebruikt: 'Thus, while it might seem that I am discussing something that fits better in an account of Fürsorge, in fact I want to resist this Heideggerian move to claim that the ontological is more basic than the ontic.' Vervolgens geeft zij toe dat het onjuist was te stellen dat Heideggers visie als 'attitudinal' opgevat moet worden en dat zij hierin te zeer leunde op een eenzijdige interpretatie van Benner en Wrubel die zich weer baseren op Dreyfuss. Tenslotte zegt zij: 'But I remain convinced that Heidegger is a philosopher who is not much concerned with action, even if some will now make the case (against Heidegger's own claims) that he was at least interested in ethics.' Datgene wat Tronto bedoelt met praktijk is, volgens haar zeggen, tegen-gesteld aan wat Heidegger bedoelt met Sorge of Fürsorge omdat hij deze termen niet materieel of praktijkgericht gebruikt.

Na bespreking van Heideggers opvattingen in hoofdstuk twee en Vogels interpretatie in hoofdstuk drie zal ik ingaan op de vraag of Tronto's zorgdefinitie zowel op ontologisch als op ontisch niveau kan worden opgevat en of deze dus inderdaad zowel Heideggers begrip Sorge als Fürsorge omvat.

§ 5 ZORGETHICI EN HET CONCEPT ZORG BIJ HEIDEGGER

In deze paragraaf wil ik de overstap maken van de zorgconcepten en de visies op mens-zijn zoals geformuleerd door de feministische zorgethici naar het begrip zorg en aanverwante begrippen bij Heidegger. Voor ik deze overstap maak vat ik eerst de hoofdpunten samen die ik uit de denklijnen van de door mij besproken auteurs in het kader van dit onderzoek relevant vind.

In de hierna volgende samenvatting concentreer ik mij op drie punten: de omschrijvingen van het begrip zorg waarin zowel punten van overeenstemming als punten van verschil zijn te constateren; het mensbeeld of het subject-begrip van waaruit de zorgethici willen redeneren en ten slotte hun omschrijvingen van zorg-ethiek: wat voor een 'soort' ethiek beogen zij?

De beperking die ik noodgedwongen hier moet aanbrengen houdt in dat andere belangrijke inzichten van deze auteurs buiten beeld blijven. Evenmin kan ik de vragen die in het zorgdebat werden en worden opgeroepen omtrent gender specificiteit van zorgethiek, de reikwijdte van zorgethiek of de relatie zorg en macht hier verder bespreken.

Het zorgconcept binnen zorgethiek

Zoals uit voorgaande paragrafen blijkt hanteren zorgethici meerdere - soms wat impliciete - omschrijvingen van zorg. Het zorgbegrip van Fisher en Tronto en de verdere structurering hiervan door Tronto is naar mijn mening het meest omvattend. Ik ga daarom uit van Tronto's definitie en breng de omschrijvingen van de andere zorgethici daarmee in verband. Deze algemene definitie luidt zoals eerder vermeld: 'Op het meest algemene niveau stellen wij voor dat zorg gezien wordt als een activiteit van de menselijk soort die alles omvat wat we doen om onze 'wereld' in stand te houden, te laten voortbestaan en te herstellen zodat we er zo goed mogelijk in kunnen leven. Die wereld omvat onze lichamen, onszelf en onze omgeving die wij alle trachten te verweven in een complex levensbehoudend web.' Tronto voegt hier nog vier fasen van zorg aan toe: 'caring about', 'taking care of', 'care-giving' en 'care-receiving'. In deze vier fasen benadrukt zij het oog hebben voor wie of wat zorg behoeft, het opnemen van verantwoordelijkheid tot zorgen, het daadwerkelijk zorgen en als laatste de respons van de zorgontvanger.

Tronto ziet zorgen als een oorspronkelijke tot geen andere sociale relatie te herleiden dimensie van het menselijk bestaan. Zorg is een fundamentele menselijke activiteit, gericht op instandhouden van ons leven en onze omgeving. In haar omschrijving van zorg (care) wil zij - zoals zij stelde in haar correspondentie met mij - zowel het ontologisch niveau als het ontische niveau betrekken. Zorg wil zij, in navolging van Ruddick, primair bestempelen als praktijk. Zij ziet zorg echter ook als dispositie, zoals Noddings en recentelijk spreekt zij ook over zorg als deugd. Ook in dit opzicht is zorg bij Tronto een rijk geschakeerd begrip.

Noddings, die de zorgrelatie tussen moeder en kind als exemplarisch vertrekpunt voor haar reflectie hanteert, beklemtoont het relationele aspect van zorg. De relatie tussen zorgverlener en zorgontvanger - bij Noddings: moeder en kind - is de menselijke conditie die we als goed ervaren en die het fundament vormt voor onze ethische respons. In haar redenering gaat de fysieke ervaring van zorg en de herinnering aan ontvangen zorg vooraf aan de ethische ervaring. Zij legt dus een nadrukkelijke en zelfs voorwaardelijke relatie

tussen de ervaring van wat zij noemt natuurlijke zorg en ethische zorg en zelfs tussen de ervaring van natuurlijke zorg en moreel besef in zijn algemeenheid.

Ruddick houdt zich niet specifiek bezig met zorg of met de zorgrelatie in het algemeen. Zij richt zich op moederlijke zorg, die zij ziet als een specifieke categorie binnen zorg en zij richt zich op moederlijk denken, dat wil zeggen de reflectie op moederlijke zorg. Zij maakt aannemelijk dat zorg gezien kan worden als een praktijk met een bij deze praktijk behorende eigen rationaliteit. Met deze stellingname brengt zij zorg en de reflectie op zorg binnen in het wijsgerige vertoog waar denken, opgevat als praktijk, een eigen traditie kent. Dit beschouw ik als een belangrijke bijdrage aan het zorgdebat.

In het hiernavolgende wil ik met betrekking tot ethische zorgconcepten het volgende - voorlopig - vasthouden: ten eerste blijkt dat zorg een complex, gelaagd begrip is met ontologische, antropologische (in Noddings' vocabulaire: 'natuurlijke'), ethische, psychologische, pedagogische, sociale en politieke facetten, die vanuit verschillende wetenschappelijke disciplines meer of minder worden beklemtoond. De algemene definitie van zorg van Tronto vind ik het meest omvattend en hanteer ik als leidende definitie. Ten tweede ga ik ervan uit dat de zorgrelatie (de ervaring daarmee en de herinnering daaraan) in de intieme cirkel van gezin en vriendenkring implicaties heeft - of kan hebben - voor de ontplooiing van zorg in bredere sociale en politieke verbanden. Ik ben van mening dat zorg ook geleverd kan worden door professionals en kan worden bemiddeld door maatschappelijke instituties. Ten slotte lijkt mij dat, met het oog op een verdere ethische conceptualisering van zorg, zorg het beste gezien kan worden als een praktijk én als een dispositie.

Het subjectbegrip van zorgethici

Zorgethici hebben weinig verschil van mening omtrent het mensbeeld ofwel het subjectbegrip dat ten grondslag ligt aan hun reflectie. Alle door mij bestudeerde auteurs gaan uit van een relationeel mensbeeld. Gilligan ziet het zelf als een zelf-in-relatie. Noddings ziet relatie als ontologisch basaal, waarmee zij wil uitdrukken dat het 'ik' relationeel dient te worden gedefinieerd en dat dus niet ik-zelf maar wij-zelf staat aan de basis van onze individualiteit. De zorgrelatie is voor Noddings de meest fundamentele zodat mensen in Noddings' optiek gedefinieerd kunnen worden in de wisselende posities vanzorger (one-caring) en zorgontvanger (cared-for).

Bij Ruddick ligt deze kwestie minder eenduidig omdat zij 'moeder' enerzijds gebruikt als symbolische categorie, namelijk ieder die de verantwoordelijkheid voor de zorg van een kind op zich neemt is een 'moeder' volgens Ruddick. Dit betekent dus dat aan de moeder-kind relatie de keuze van een individuele vrouw of man vooraf gaat. Er zijn dus eerst twee individuen: een kind en een volwassene en pas daarna is er sprake van een relatie. Zij gebruikt 'moeder' echter ook in de letterlijke betekenis, namelijk daar waar zij haar gedachten omtrent nataliteit, gezien vanuit de moeder, weergeeft. Hier stelt zij dat een verdere doordenking van nataliteit zou kunnen leiden tot een relationeel subjectbegrip waarbij niet een ik maar een wij aan de basis staat.

Tronto wijst op de misvatting van de autonome onafhankelijke mens, de misvatting waarin kwetsbaarheid en afhankelijkheid als minderwaardig worden beschouwd. Zij spreekt - evenals Gilligan - over de fundamentele interdependentie van mens en ziet dus mens-zijn nadrukkelijk als relationeel.

Wat feministische zorgethici betreft, moet dus het moderne Westerse ideaal van het onafhankelijke, autonome subject op de helling. Ook ik ben van mening dat het fenomeen zorg en de daarmee samenhangende fundamentele zorgrelaties aanleiding geven om mens-zijn te denken als mens-in-relatie. Dit mens-zijn-in-relatie wordt gekenmerkt door interdependentie.

Een toevoeging zou ik hierbij nog willen maken betreffende de aard van de intersubjectiviteit in de zorgrelatie en dat is de notie van 'de paradox van de asymmetrische wederzijdsheid', zoals Annelies van Heijst deze in navolging van Ricoeur noemt²². Zij wil met deze schijnbare tegenstelling uitdrukken dat de oppositie tussen kracht (bij de zorgverlener) en zwakte (bij de lijdende zorgontvanger) aan betekenis verliest omdat deze ongelijkheid in vitaal vermogen wordt gecompenseerd in de zorgrelatie: er is een relationeel tegenwicht waarin de lijdende geeft vanuit zijn zwakte. Ik zie dit als een belangrijke aanvulling, onder meer op het standpunt van Tronto die de zorgrelatie als ongelijk definieert.

Zorg en zorgethiek

Zorghethici beschouwen zorgethiek als een gesitueerde of een contextuele ethiek. Zorgethiek is gekoppeld aan een concrete zorgpraktijk (Ruddick, Tronto), aan de persoonlijke morele ontwikkeling en morele redeneerstijl (Gilligan) en aan een persoonlijk ethisch ideaal (Noddings). Zij wijzen een abstract 'moral point of view' of een op universele noties gebaseerde rechtvaardigheidsethiek af. Zij laten het aan verder onderzoek over een verbinding te verkennen tussen zorgethiek en een vanuit de zorgethiek geformuleerd concept van rechtvaardigheid (Ruddick, Tronto) of leggen een verbinding met verantwoordelijkheid (Gilligan).

Met betrekking tot de potenties van zorgethiek en over de toepassingsgebieden variëren de bijdragen van de verschillende auteurs, al naar gelang de insteek vanuit hun wetenschappelijke discipline en de doelstelling die zij vanuit hun discipline willen stellen aan zorgethiek. Ook de persoonlijke ervaring met zorg vormt een belangrijk referentiekader voor deze zorgethici. Zo is Gilligans vertrekpunt ontwikkelingspsychologisch en beschrijft zij een alternatieve morele psychologische ontwikkeling die uitmondt in een andere morele redeneerstijl die op zich een alternatief biedt voor de gangbare ethiek gebaseerd op de universele notie van rechtvaardigheid. Noddings en Ruddick vertrekken vanuit de zorgrelatie tussen moeder en kind waarin het besef van moraliteit wordt gevormd en leggen van daaruit lijnen naar het onderwijs (Noddings) en naar een andere stijl van argumenteren op het terrein van vredespolitiek (Ruddick). Tronto stelt van meet af aan dat haar invalshoek politiek-ethisch is waarbij zij beklemtoont dat de grenzen tussen ethiek en politiek dienen te worden geslecht.

Over de grenzen van ethische zorg spreken vooral Noddings en Tronto zich uit. Beiden gaan ervan uit dat een zorgrelatie een face-to-face relatie is, omdat alleen in een dergelijke relatie het zorgproces kan worden voltooid door de respons van de zorgontvanger, een

²² Annelies van Heijst, Een plastic dood: asymmetrie in de zorgrelatie, in: *Tegendraadse levensvisies. Visies in de gezondheidszorg op leven en lijden onder kritiek* red. M. Pijnenburg en F. Vosman, Van Gorcum, Assen, 1996, p. 30.

aspect dat zij onontbeerlijk achten voor goede zorg. Zorg voor de verre ander blijft problematisch en wordt niet gerekend tot de morele verantwoordelijkheid. Ruddick omschrijft een andere beweging, namelijk vanuit de moederlijke praktijk naar de politieke praktijk, met name de vredespolitiek. Grenzen zoals Noddings en Tronto die stellen beschrijft zij niet.

Over de vraag of zorgethiek een vrouwelijke ethiek is zeggen zij - met nuanceringen - dat zorgethiek gedacht is vanuit de ervaringen van vrouwen maar dat deze ethiek een belangrijk alternatief kan zijn voor ieder - vrouw of man - die ethische zorg en de zorgrelatie als uitgangspunt voor ethiek wil hanteren.

Mijn voorlopige conclusies zijn op dit punt: ten eerste vertrekt zorgethiek vanuit de concrete zorgpraktijk waarin wordt gehandeld vanuit het persoonlijke en het tot deze praktijk behorende ethische ideaal. Ik zou hierin willen benadrukken dat hoewel het vertrekpunt dus contextueel is, het toch zo is dat zorg door alle mensen herkend wordt en dat de notie van ethische zorg - weliswaar in verschillende door de context bepaalde verschijningsvormen - universaliseerbaar is. Ten tweede zou ik, met de erkenning dat zowel zorg als zorgethiek door fysieke en mentale mogelijkheden van mensen begrensd zijn, willen stellen dat zorg en zorgethiek zich niet beperken tot face-to-face relaties. Ten derde ben ik met de zorgethici van mening dat zorgethiek weliswaar aansluit bij en uitgaat van de zorgervaring en de morele redeneerstijl van vrouwen maar dat zorgethiek geen vrouwelijk moraliteit in een nieuw jasje is. Zorgethiek biedt een nieuw ethisch perspectief voor zowel vrouwen als mannen. Ten slotte blijft voor mij een belangrijk punt van overweging of zorgethiek niet verbonden zou moeten worden met een vanuit de zorgethiek gedefinieerd concept van rechtvaardigheid. Dit laatste punt moet ik vanwege de afbakening van mijn onderzoek verder laten rusten.

Bovenstaande visies zal ik nu confronteren met concepten van zorg bij Heidegger. Mijn motivatie hiervoor is de volgende: zoals ik in de inleiding reeds heb gesteld constateerden zorgethici dat, hoewel zorg een groot deel van onze tijd en energie in beslag neemt er tot voor kort weinig systematische aandacht aan zorg is besteed. Met het door Carol Gilligan geëntameerde zorgdebat is hierin verandering gekomen: sinds iets meer dan één decennium staat het denken over zorg op de agenda van tal van wetenschappelijke disciplines. Zorgethici concludeerden eveneens dat ook in de wijsgerige traditie het begrip zorg weinig is bereflecteerd. Een uitzondering hierop vormt Heidegger die in zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* het begrip zorg als een basisconcept heeft gehanteerd. Zoals ik hierna nog zal bespreken heeft hij dit begrip weliswaar in puur formele zin gebruikt en niet - of niet in eerste instantie - in de betekenis die aan zorg wordt gegeven door zorgethici. Ik zie echter voldoende gronden om het Heideggeriaanse zorgconcept te verkennen en te bereflecteren in ethische richting en vervolgens een vergelijking te maken met het door de zorgethici geformuleerde zorgconcept. Mijn inzet hierbij is om te onderzoeken of Heideggers filosofische - in zijn termen fundamenteel ontologische - doordenking een bijdrage kan geven aan de verdere systematische reflectie op zorg binnen zorgethiek. Mijn vragen richten zich vooral op de draagwijdte van zijn zorgbegrip, op zijn onderliggende mensvisie en op de mogelijke implicaties hiervan voor zorg en zorgethiek. In het volgende hoofdstuk zal ik na een bespreking van de grote lijn van *Sein und Zeit* uitvoerig stilstaan bij zijn omschrijvingen van mens-zijn, zijn concepties van zorg en zorgen en bij zijn opvattingen over moraliteit.

Hoofdstuk 2

Het begrip zorg bij Heidegger

§ 1 INLEIDING

Na mijn verkenning van de concepties van zorg zoals deze door feministische zorgethici zijn omschreven, richt ik mij nu op het begrip zorg zoals Martin Heidegger dit in *Sein und Zeit*¹ uiteenzette. Heidegger is een van de weinigen uit de wijsgerige traditie die het begrip zorg als een centraal concept heeft gehanteerd binnen zijn denken². In het hiernavolgende wil ik onderzoeken of tussen Heideggers opvatting van zorg en de zorgconcepten binnen het feministische zorg-debat parallellen zijn te trekken of opposities zijn aan te geven met als doel te verkennen of Heideggers opvattingen omtrent zorg en de daarmee samenhangende condities van mens-zijn iets te zeggen hebben voor een verdere conceptualisering van zorgethiek.

Het zal bij de lezer geen verbazing wekken als ik hier vaststel dat *Sein und Zeit* geen boek is dat je snel 'even' bestudeert. Het is een werk dat je een heel leven met je mee neemt en dat steeds uitdaagt tot opnieuw denken, opnieuw stilstaan bij een passage of bij een begrip dat met een nieuwe glans oplicht. In *Sein und Zeit* verwoordt Heidegger een complex denkproces over het moeilijkste thema waarover te denken en te schrijven valt: het zijn van de mens en de zin van dit zijn. Eigen aan Heideggers denkproces is dat het een omtrekkende beweging maakt³. Er is de cirkelbeweging merkbaar waarin duidelijk wordt dat, in het uitleggen van 'iets', dit 'iets' reeds verstaan moet zijn. Voor Heidegger wordt dit denkproces echter niet tot een cirkelredenering, maar het neemt de vorm aan van een spiraal die leidt tot een voortschrijdend, dieper en omvattender inzicht. Dit betekent dat hij in de loop van *Sein und Zeit* zijn posities herneemt, nuanceringen aanbrengt en verbanden legt met steeds andere begrippen. Lezen in *Sein und Zeit* heeft daardoor soms het karakter van een hinkelspel waarin je nu eens vooruitspringt en dan weer terug om opnieuw te lezen en te vergelijken.

Een complicerende factor - maar tegelijk een uitdaging - is Heideggers taalgebruik waarin hij voor de uitgesleten begrippen van de klassieke filosofie en de bewoordingen van het

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, zeventiende druk, 1993. In verwijzingen verder afgekort als SuZ.

² Overigens is Heidegger zeker niet de enige, auteurs als Foucault en Ricoeur hebben eveneens nagedacht en geschreven over zorg.

³ Th. C. W. Oudemans, Heideggers formeel aanwijzende hermeneutica, in: *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, nr. 1, Jrg. 80 (1988), p. 21.

alledaagse taalgebruik nieuwe en eigen termen gebruikt. Om de grondervaring van wat zijn is weer toegankelijk te maken is een nieuw begrippenkader nodig, zo stelt Heidegger. Hij wil echter waken voor het introduceren van nieuwe, pasklare begrippen met een vaste betekenis die refereren aan een concrete stand van zaken. Hij introduceert daarom termen die op zich genomen 'leeg' zijn, de zogenaamde formele aanwijzende begrippen (formale Anzeige), die pas begrijpelijk worden en een inhoudelijke invulling krijgen wanneer men ze zich persoonlijk toeëigent. Heidegger gebruikt ze puur formeel en geeft meestal aan in welke afgeperkte betekenissen een bepaalde term nu juist niet opgevat moet worden. Voor deze begrippen gebruikt hij bestaande woorden en uitdrukkingen die hij een eigen lading geeft veelal door ze etymologisch te herleiden tot hun oorspronkelijke betekenissen. Dit heeft soms het effect dat 'er niet staat wat er staat', dat stilstaan bij een begrip nodig is en vaak ook terug bladeren en de passages herlezen waarin de term met weer andere nuanceringsen wordt uitgelegd. Bij de vertaling van Heideggeriaanse termen ligt hier een probleem omdat ook in het Nederlands wel 'gewone' Nederlandse woorden worden gebruikt, maar vaak in een ongebruikelijk samenhang of nuancering. In eerste instantie kan wat er staat vreemd overkomen. Bij introductie van Heideggeriaanse termen zal ik steeds de oorspronkelijke term plus de vertaling, alsmede een omschrijving ervan weergeven.

Met het schrijven van *Sein und Zeit* beoogt Heidegger een analyse te geven van het zijnsverstaan. Hij onderzoekt het wezen dat zijn verstaat: de mens. Het ligt niet in zijn bedoeling een mensbeeld te schetsen in de zin van een antropologie of een psychologie. Ook het schrijven van een ethiek is volstrekt niet wat hij beoogt. Volgens Heidegger behoort de ethiek tot het metafysisch denken dat hij in *Sein und Zeit* wil overwinnen⁴. Door de afgrenzing van zijn onderzoek blijven deze invalshoeken buiten beeld. Het is juist Heideggers project te denken wat - in zijn optiek - vooraf gaat aan antropologische, psychologische of ethische invullingen, namelijk het denken van het zijn van de mens. Hij kiest dus de ontologische invalshoek. Dit betekent dat het bij interpretaties in de richting van een antropologie of ethiek steeds gaat om eigen invullingen en interpretaties door de lezer van door Heidegger geformuleerde ontologische, formele concepten. Dit betekent tevens dat er hierbij dus altijd meer gezegd wordt dan Heidegger zelf heeft gezegd en dan hij had willen zeggen. Dit is enerzijds een hachelijke zaak. Het zou in zijn meest extreme vorm kunnen impliceren dat Heideggers begrippen volledig uit hun context zouden worden gehaald en daarmee uit de unieke betekenissamenhang die in *Sein und Zeit* wordt gegeven. Anderzijds biedt Heidegger juist door het hanteren van zijn formele begrippen nadrukkelijk de mogelijkheid en zelfs de uitnodiging om deze begrippen zelf, vanuit de eigen persoonlijke context, te doordenken en met inhoud te vullen. In mijn interpretatie zal ik proberen te vermijden om begrippen uit hun verband te rukken, alhoewel ik mij realiseer dat het zo goed als onmogelijk is om heel de context van *Sein und Zeit* mee te laten klinken in de beperkte opzet van deze publikatie. In de rode draden die ik volg door *Sein und Zeit* zal ik echter proberen om het grote kader in het oog te houden, ook al maak ik keuzes voor het belichten van bepaalde begrippen waarbij andere begrippen buiten beschouwing blijven.

In mijn verkenning van *Sein und Zeit*, heb ik mij als doel gesteld verbindinglijnen te

⁴ Samuel IJsseling, *Heidegger Denken en Danken, Geven en Zijn*. De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen, 1964, p.126

zoeken met het begrip zorg in zorgethiek. De bril waardoor ik kijk is dus een 'zorg-ethische bril'. Dat betekent op de eerste plaats dat ik er alert op moet zijn of en hoe mijn ethische interpretatie zich verhoudt tot de ontologische insteek van Heidegger. Op de tweede plaats betekent het dat mijn interpretatie waarschijnlijk niet - of slechts in afgeleide zin - als Heideggers voorkeursinterpretatie zou kunnen worden beschouwd.

Ik heb me in de hiernavolgende analyse beperkt tot die begrippen in *Sein und Zeit* die voor mijn verdere doordenking van het begrip zorg binnen zorgethiek relevant zijn. Allereerst heb ik me afgevraagd: hoe wil Heidegger mens-zijn definiëren? Is voor hem mens-zijn (Dasein) een geïsoleerd bestaan van onafhankelijke, autonome individuen of gaat hij uit van mens-zijn-in-relatie, tot de wereld en/of tot de andere mensen? Vervolgens stel ik mezelf de vraag hoe Heidegger de relatie tussen mens en wereld, inclusief de andere mensen, wil definiëren. Zit er in die relatie ook een ethische component? En vervolgens zal ik nagaan, of er - waar Heidegger de termen 'Sorge', 'besorgen' en 'Fürsorge' introduceert - een relatie ligt naar zorg zoals deze binnen de feministische zorgethiek wordt opgevat. Zijn er parallellen of enkel juist opposities? Waaraan ligt dat en welke implicaties heeft dat voor de probleemstelling van dit onderzoek?

In mijn analyse van het begrip 'Sorge' dat Heidegger in *Sein und Zeit* hanteert heb ik paragraaf 26 als vertrekpunt genomen. Deze paragraaf handelt over 'Das Mitdasein Anderen und das alltägliche Mitsein'. Hier vind ik aanknopingspunten voor een uitleg van het Dasein waarin van meet af aan ruimte voor de ander wordt ingeruimd. Vanuit dit voor mij centrale punt heb ik concentrische cirkels verkend die onder meer de begrippen 'besorgen' en 'Fürsorge' betreffen, maar ook begrippen als 'Zeitlichkeit' en '(Un)eigentlichkeit' die zich in de kern van Heideggers denken bevinden. Ook heb ik het begin van Heideggers betoog gevolgd waarin hij zijn doelstelling en zijn methode expliciteert.

De indeling van dit hoofdstuk is als volgt: in § 2 schets ik enkele grote lijnen in *Sein und Zeit*⁵, in § 3 zet ik uiteen wat Heidegger verstaat onder Dasein, in § 4 bespreek ik het begrip Sorge met zijn verschillende structuurmomenten en connotaties, in § 5 besorgen als relatie tot de dingen en in § 6 Fürsorge als relatie tot de anderen, waarna ik tenslotte in § 7 enkele voorlopige conclusies en nieuwe vragen formuleer.

⁵ Voor deze weergave van enkele hoofdlijnen van *Sein und Zeit* heb ik gebruik gemaakt van mijn collegedictaat n.a.v. het door prof. dr. B. Vedder aan de Theologische Faculteit Tilburg gegeven college *Hermeneutiek en metafysica bij Heidegger*, Semester I, 1993-1994, verder van George Steiner, *Martin Heidegger*, Kok/Agora, Kampen, 1994 en van: Kees Vuijk, *Homo Volens. Beschouwingen over de moderne mens als willende mens naar aanleiding van Nietzsche en Heidegger*. Kok/Agora, Kampen, 1990.

§ 2 ENKELE GROTE LIJNEN IN *SEIN UND ZEIT*

De vraag die Heidegger in *Sein und Zeit* opnieuw wil stellen en zal trachten te beantwoorden is de vraag naar de zin van het zijn. 'Zijn' als zodanig 'is' niet voor Heidegger. 'Zijn' is altijd het zijn van een zijnde (SuZ p.9) en er is alleen 'zijn' binnen verstaan van zijn (SuZ p.5). Met 'zin' wordt hier bedoeld datgene wat een licht werpt op het zijn en aldus zijnsverstaan mogelijk maakt. De zin vormt het kader van het begrijpen : 'Sinn ist das, worin sich Verständlichkeit von etwas hält' (SuZ p. 151). Dit licht waarin het zijnde verschijnt wordt zelf echter niet begrepen en verstaan⁶. Heidegger zal uiteindelijk de zin van het zijn vinden in de tijdelijkheid en aldus een verbinding maken tussen de zijnswijze van het Dasein en de tijd.

De vraag naar het zijn van de zijnden is de meest wezenlijke vraag van de Westerse ontologie, de wijsgerige traditie die zich bezighoudt met de zijnsvraag. Heidegger wil echter de platgetreden paden en valkuilen van de klassieke filosofen vermijden en trachten de vraag ten diepste opnieuw te stellen. Zijn verwijt aan de grote filosofen vóór hem is dat zij door een benadering van het zijn als werkelijkheid, als presentie met bepaalde attributen, het zijn als mogelijkheid onvoldoende hebben gethematiseerd. Het zijn is door deze fixatie op zijnden in de vergetelheid geraakt. Heidegger stelt niet het zijn als presentie maar het zijn als mogelijkheid voorop. Hiermee plaatst hij zich naast of tegenover de klassieke ontologie. Heidegger wil alleen over zijnde denken binnen het kader van zijnsverstaan dat bepaalt wat als zijnde geïdentificeerd kan worden. Hij wil met name de grenzen van dit zijnsverstaan verkennen. In deze verkenning van de grenzen van zijnsverstaan komt hij de existentialen op het spoor, dat wil zeggen de zijns-karakteristieken van het Dasein. Het geheel van deze existentielle structuur van menselijk zijn noemt hij 'Sorge'.

Om het falen van de ontologische overlevering te overwinnen vertrekt hij vanuit een andere uitgangspositie en hanteert hij een eigen terminologie die zoveel mogelijk de geijkte wijsgerige termen vermijdt. Zijn startpunt is de vraag welke de beste toegang is om de vraag naar het zijn te kunnen aanpakken. Deze toegang is de mens, als vrager naar het zijn en als het unieke zijnde dat zelf besef heeft van het zijn: het zijnde dat beschikt over 'Seinsverständnis' (zijnsverstaan). Het feit dat de mens over zijnsverstaan beschikt maakt hem fundamenteel verschillend van alle andere zijnden.

⁶ Ben Vedder, *Erfgenamen van de Toekomst. Heideggers vraag naar zijn als vraag naar zin*. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van gewoon hoogleraar systematische wijsbegeerte aan de Theologische Faculteit Tilburg en aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Katholieke Universiteit Brabant, 12-10-1990, TUP, 1990 p. 21/22.

Heidegger vervangt de termen 'mens' en 'menselijk leven' door 'Dasein'. Met Dasein wordt het zijn van de mens benadrukt. Mensen zijn geen dingen, mens-zijn is primair open zijn naar zijn existentie⁷. Met Dasein wordt ook gearticuleerd dat de mens geen geïsoleerd object is maar 'er' is, dat hij in de wereld is, dat wil zeggen in een betekenisvol geheel van relaties waarin hij zich aantreft, waarin hij 'geworpen' is zoals Heidegger zegt. Mens en wereld horen bij elkaar. Dit zijnsverstaan van het Dasein is het verstaan (Verstehen) van het in-de-wereld-zijn. Dit verstaan opent het in-de-wereld-zijn voor ons als een betekenisvol geheel. Binnen dit geheel ervaar ik mogelijkheden waarbinnen ik gestalte geef aan mijn eigen manier van zijn. Dit noemt Heidegger 'ontwerp' (Entwurf). De mens is dus een geworpen én ontwerpend wezen.

Vervolgens zet Heidegger uiteen hoe het Dasein - de mens dus - zich verhoudt tot de andere zijnden in de wereld. Hij omschrijft eerst de relatie van het Dasein tot de dingen en onderscheidt hier het omgaan met de dingen in de hoedanigheden die zij hebben - als gebruiksvoorwerp, als werktuig, als instrument - en het omgaan met de dingen als objecten. In de eerste relatie tonen de dingen zich in een betekenisvolle samenhang. Zij zijn geen geïsoleerde objecten maar iets om iets mee te doen, iets dat een veelheid van betekenissen en mogelijkheden in zich draagt. Heidegger noemt dit 'terhanden zijn' (Zuhandenheit). Dit terhanden zijn onderscheidt hij van voorhanden zijn (Vorhandenheit) waarbij de dingen - ook 'persoon-dingen' - als object of als beheersbaar worden gezien. In het omgaan met de dingen is het Dasein ontwerpend bezig, de wereld wordt ontsloten. Het omgaan met de dingen noemt Heidegger 'bezorgen' (besorgen).

In het zijn-in-de-wereld en het omgaan met de dingen ligt een verwijzing naar de anderen die er mede en ook zijn, de anderen die ook over Dasein beschikken. Dasein is fundamenteel mede-zijn (Mitsein). In het Dasein is het-er-mede-zijn (Mitdasein) van anderen meegegeven. De relatie met de anderen noemt hij Fürsorge (voorzorg, zorg of zorg-voor).

Hoe is nu het Dasein op de meest eigen wijze in staat om tot besef van het zijn te komen? Heidegger bewandelt hier niet de weg van de klassieke filosofie die ervan uitging dat het denken, de ratio of de geest in staat is om het zijn voor de mens bloot te leggen. Heidegger neemt de insteek van de stemming (Befindlichkeit). De stemming geeft aan hoe het met mij is. Het Dasein is altijd op een bepaalde manier gestemd en deze stemming bepaalt de aard van de relatie tot de wereld en tot het zelf. In het blij zijn, verdrietig zijn, boos zijn, wanhopig zijn is deze relatie tot zelf en wereld immers fundamenteel verschillend. De stemming die het Dasein het meest radicaal tot zijn eigenste zijn brengt is de angst.

⁷ Oudemans vertaalt dan ook consequent de term 'Dasein' door 'openzijn'. Ik kies er voor om de term onvertaald te laten.

In de angst valt de relatie tot de wereld en de anderen weg: de leegte, het niets blijft over. Volgens Heidegger existeert het Dasein in deze momenten het meest eigenlijk, dat wil zeggen dat het Dasein in de angst zijn bestaan op zich neemt, op de meest eigen manier. Dit zijn echter uitzonderlijke momenten. Het is niet de bestaanswijze waarin mensen zich het meest bevinden. De alledaagse bestaanswijze (durchschnittliche Alltäglichkeit) waarin de mens opgaat in zijn dagelijkse beslommeringen en in de massa, noemt Heidegger 'das Man' ('het men'). Dit is in zijn visie oneigenlijk bestaan.

Heidegger gaat nu over tot het analyseren van de complexe grondstructuur van het Dasein die hij kenschetst als 'Sorge'⁸. Sorge is het zijn van het Dasein, ofwel de oorspronkelijke zijnstoestand van het Dasein. Heidegger werkt de Sorge-structuur uit en geeft haar de karakteristieken van feitelijkheid (Faktizität), existentialiteit en vervallen-zijn (Verfallensein). Sorge heeft een gelede structuur en bestaat uit: zichzelf-vooruit-zijn - in-het-reeds-zijn-in-de-wereld - als zijn-bij zijnde dat-men-in-de-wereld-ontmoet. In paragraaf 4 van dit hoofdstuk werk ik deze structuur verder uit.

In het tweede deel van Sein und Zeit onderzoekt Heidegger de zin van de Sorge, dat wil zeggen wat de horizon is van waaruit zijn als Sorge betekenis krijgt. In de elementen van de zorgstructuur wordt de tijdelijkheid uitgedrukt. Deze tijdelijkheid van het Dasein, en wel de tijdelijkheid die ik mij eigen heb gemaakt, met andere woorden: de eigenlijke tijdelijkheid, ziet Heidegger als de zin van het Dasein. Het zijn van het Dasein onthult zich aldus als tijdelijk zijn. De wijze waarop de mens dit besef van tijdelijkheid op zich moet nemen ofwel de existentiële houding die bij dit besef hoort, noemt Heidegger vastbeslotenheid (Entschlossenheit) en wel een vooruitlopende vastbeslotenheid (vorlaufende Entschlossenheit). Het uitstaan naar mijn toekomstige mogelijkheden houdt voor Heidegger in het bestaan in het besef van mijn einde, van mijn dood, door hem genoemd: 'Sein zum Tode'. De dood is de existentiële mogelijkheid die onvervreemdbaar de mijne is.

In het bovenstaande heb ik slechts één gedachtenspoor uit Sein und Zeit - en dat zelfs nog fragmentarisch - gevolgd. In het kader van het onderwerp van deze publikatie was deze beperking noodzakelijk. Dit betekent onder andere dat Heideggers fundamentele visie en nadruk op verstaan en uitleg, op taal of op waarheid achterwege zijn gebleven.

⁸ Om verwarring te vermijden die zou kunnen optreden door het veelvuldige gebruik van de begrippen 'zorg' en 'zorgen', die nu eens wel en dan weer niet betrekking zouden hebben op Heideggers begrippen, laat ik Heideggers termen 'Sorge', 'besorgen' en 'Fürsorge' onvertaald en gebruik ik de Nederlandse woorden 'zorg' en 'zorgen', zoals ook in het eerste hoofdstuk, in hun gangbare betekenissen.

Karakteristieken van Dasein

In zijn vraag naar het zijn zoekt Heidegger de beste toegangsweg om dit zijn op het spoor te komen. Deze toegang is gelegen in het zijnde dat beseft heeft van zijn eigen zijn. Het is het zijnde dat wij zelf zijn. Zoals gezegd gebruikt hij hiervoor de term 'Dasein'. Deze term drukt uit het er-zijn, het bestaan van de mens als wezen dat het zijn verstaat. Het unieke van dit Dasein, waardoor het zich fundamenteel onderscheidt van alle andere zijnden, is dat het beseft heeft van zijn eigen zijn, het heeft 'Seinsverständnis'. Dasein is tegelijk geworpen zijn en ontwerpend zijn. Geworpen zijn betekent dat het Dasein zich aantreft als zijnde in de wereld, of anders gezegd dat het Dasein altijd al is opgenomen in een geheel van betekenisverbanden. Het ontwerpen duidt op het ontsluiten van de eigen zijnsmogelijkheden, op het benaderen van het meest eigene kunnen-zijn. Dasein is dus steeds mogelijk-zijn in de zin van het zich ontwerpen naar de toekomst.

Heidegger onderscheidt in het Dasein twee karakteristieken: ten eerste ligt het 'wezen' van dit zijnde in zijn te-zijn (zu sein), zijn existentie. Het 'wat-zijn' (essentia) van dit zijnde moet uit zijn zijn (existentia) worden begrepen. Heidegger bedoelt met existentie (Existenz) niet de klassieke term 'existentia' die hij wil karakteriseren met 'voorhanden-zijn' en 'voorhandenheid'. Heidegger wil de term 'existentie' hanteren in de betekenis van naar buiten toe bestaan als zijnsbepaling van het Dasein. Het 'wezen' van het Dasein ligt dus in zijn existentie. Ten tweede is het zijn, waar het dit zijnde in zijn zijn om gaat, altijd het mijne. Het zijn van dit zijnde is steeds van mij. Als zijnde is dit zijn aan zijn eigen zijn overgeleverd. Het gaat in dit zijn niet om een casus of exemplaar van het zijn van de soort, maar dit zijn is gekoppeld aan een persoonlijke voornaamwoord: het is altijd 'ik ben' of 'jij bent'. Dit noemt Heidegger de Gemeinigkeit van het Dasein.

Dasein is ook het mijne in de manier van zijn. Het Dasein kan zichzelf kiezen, kan zichzelf winnen of verliezen. Heidegger onderscheidt hierbij twee zijnswijzen (Seinsmodi) namelijk de eigenlijkheid en de oneigenlijkheid. Het Dasein kan eigenlijk bestaan dat wil zeggen dat het Dasein zijn bestaan eigen maakt, dat het zich ontwerpt tot zijn meest eigen mogelijkheden. In het eigenlijk bestaan is het Dasein het meest bij zichzelf. Dasein kan echter ook oneigenlijk bestaan, dat wil zeggen onverschillig staan ten opzichte van de eigen mogelijkheden tot kunnen-zijn en zich in plaats daarvan conformeren aan wat men zegt, wat men doet en onnadenkend opgaan in de wereld van alledag.

Wat eigenlijk Dasein is, wordt ontsloten in de grondstemming van de angst waarin het Dasein de vanzelfsprekende vertrouwdheid met de wereld en de zijnden verliest en zich terugtrekt in de Unheimlichkeit. In de angst wordt het Dasein volstrekt teruggeworpen op zichzelf en op zijn mogelijkheid van zijn niet-zijn of niet-meer-zijn. Een verschuilen achter wat 'men' zegt of doet en een zich veilig voelen in de massa is hier niet meer mogelijk. Er is alleen het naakte bestaan en het beseft dat dit bestaan eindig is. Vanuit de grondstemming van de angst kan het Dasein besluiten zijn bestaan, als uniek eigen bestaan en tevens als eindig bestaan, op zich te nemen. Dit noemt Heidegger 'eigenlijk bestaan'.

Dit is echter niet de zijnswijze waarin het Dasein zich meestal bevindt. In het alledaagse bestaan (durchschnittliche Alltäglichkeit) is het Dasein op de vlucht voor zijn eigenste zijn en verliest zichzelf in het men-zelf (Manselbst), in de anonimiteit. Dit noemt Heidegger

vervallenheid. Het alledaagse bestaan is de sfeer van het 'Besorgen' (bezorgen of zorgen), van het omgaan met de dingen als beschikbare objecten en van het onverschillige omgaan met andere mensen als mens-dingen. Het is het opgaan in de actualiteit van de dagelijkse beslommingen en het zich gedachteloos conformeren aan instituties zoals de taal, de regels van het maatschappelijke verkeer, de waarden en normen, zonder zelf na te denken. Het is zeggen wat men zegt en doen wat men doet. Heidegger vat dit gegeven echter niet als verwerpelijk op. Het alledaagse bestaan is een noodzakelijke bestaansconditie van het mens-zijn.

Uit de term Dasein licht ik in het hiernavolgende twee aspecten verder toe: Dasein is er zijn, is ergens zijn, is in-de-wereld-zijn en Dasein is mede-zijn (Mitsein) met anderen. Ik kies voor het belichten van juist deze twee aspecten omdat deze al vooruit wijzen naar samenstellende elementen van de zorgstructuur en voorts omdat ik in mijn Daseins-analyse van meet af aan de notie van Mitsein wil betrekken. Daarna zal ik in het vierde deel van deze paragraaf de vraag behandelen naar de 'wie' van het Dasein, dat wil zeggen de vraag naar de identiteit die zich ontwikkelt binnen de levensgeschiedenis van het Dasein.

Dasein is in de wereld zijn

Heidegger begint zijn analyse van het Dasein met te stellen dat Dasein fundamenteel in-de-wereld-zijn is. Er is niet een Dasein en toevallig is er ook een wereld, er is slechts Dasein mogelijk in de concrete wereld. In-de-wereld-zijn wil zeggen opgenomen zijn in een betekenisgeheel waarin ook de andere mensen en de dingen zijn opgenomen. De relatie met de andere mensen en met de dingen is er dus altijd al, is voorgegeven. Ik ben geen vrij zwevend subject dat een brug moet slaan naar objecten buiten mijzelf die op zichzelf staan, maar ik ben, samen met alle andere zijnden, opgenomen binnen een betekenisvolle samenhang die we wereld noemen. Het zijn-in-de-wereld is geen eigenschap van het Dasein die er soms wel en soms niet kan zijn, het Dasein 'is' slechts in de wereld.

Dasein als in-de-wereld-zijn duidt hier niet op een ruimtelijk aspect in de betekenis van een voorhanden 'lichaams-ding' dat zich bevindt in een voorhanden 'wereld-ding', maar op een veel oorspronkelijkere dimensie, namelijk van het-wonen-in, het thuis-zijn-in, het vertrouwd-zijn-met, als wezenlijke conditie van het Dasein. De relatie die wordt uitgedrukt met in-de-wereld-zijn draagt echter als tegenhanger ook het aspect van het fundamentele niet vertrouwd zijn in zich, het niet thuis zijn in de wereld, het Unzu Hause of Unheimlichkeit, dat het Dasein overvalt in de grondstemming van de angst. In de angst is iemand 'unheimlich', het 'niets' en 'nergens' van de angst klinkt hierin door en ook het niet-thuis-zijn en het niet-vertrouwd-zijn. Heidegger ziet niet het thuis-zijn (das Zuhause), dat gekoppeld is aan het opgaan in het 'men', maar het on-thuis (das Unzu Hause), dat gekoppeld is aan afgezonderdheid, als oorspronkelijk existentieel-ontologisch fenomeen.

Toch is het in-de-wereld-zijn ook in strikt ruimtelijke zin op te vatten. Deze ruimtelijkheid begint vanuit de lichamelijke geleefde ruimtelijkheid die de begrippen veraf en dichtbij hun inhoud en betekenis geeft. Ruimtelijkheid heeft ook hier niet de betekenis van voorhanden zijn of terhanden zijn maar wordt opgevat als beweging waarvoor Heidegger de begrippen 'Entfernung' en 'Ausrichtung' introduceert (SuZ p. 105). Entfernung doelt hier op een laten verdwijnen van afstand, een naderen en naderbij brengen. Met Ausrichtung doelt hij op het gegeven dat in het naderen en naderbij brengen een richting wordt gekozen.

Dasein is mede zijn met anderen

Vanuit het in-de-wereld-zijn en in het omgaan met de terhandene dingen ziet Heidegger de verwijzing naar de anderen voor wie deze dingen eveneens terhanden zijn. Aldus komt er een ontmoeting met anderen in het vizier. Heidegger beschrijft dus eerst de relatie van het Dasein tot de dingen - de dingen niet als losse objecten maar als gebruiksvoorwerpen in een betekenisvolle samenhang - en pas daarna de relatie tot de andere mensen die wij ook in deze betekenisvolle samenhang, in de wereld dus, ontmoeten. Er is echter een fundamenteel verschil tussen de zijnswijze van de dingen en de zijnswijze van anderen: anderen zijn niet terhanden of voorhanden, ze zijn er ook en ze zijn mede 'da' (auch und mit da). Ik deel de wereld met deze anderen (SuZ p. 118).

Met 'de anderen' wordt niet bedoeld alle anderen behalve ik, maar juist degenen waarvan ik mij het minst onderscheidt, degenen waaronder ik verkeer, degenen die er ook zijn. De structuur is hier het ook-'da'-zijn-met, waarbij 'ook' en 'met' gezien moeten worden als existentialen⁹. Op grond hiervan is de wereld mede-wereld (Mitwelt) en is in-de-wereld-zijn mede-zijn-met-anderen (Mitdasein). De ander als zijnde heeft zelf de zijnswijze van het Dasein. In het zijn met en tot anderen ligt daarom een zijnsverhouding van Dasein tot Dasein.

Heidegger stelt nu dat het mede-zijn-met-anderen (Mitsein) wezenlijk tot het Dasein behoort (SuZ p. 123). In de 'Seinsverständnis' van het Dasein ligt het Dasein van anderen reeds besloten omdat Dasein Mitsein is. Als Mitsein 'is' daarom het Dasein werkelijk omwille van anderen, het er-ook-zijn, het er-mede-zijn-van-anderen (Mitdasein) wordt in het Mitsein ontsloten. De uitspraak 'Dasein is werkelijk Mitsein' verwijst niet naar de feitelijkheid dat er ook anderen van mijn soort voorkomen, want dan zou ze niet gelden wanneer anderen niet feitelijk waargenomen kunnen worden. Ze wil uitdrukken dat dit Mitsein essentiëler is, dat Mitsein ook alleen-zijn-in-de-wereld omvat als een deficiënte wijze van Mitsein. Ook wanneer het Dasein zich van de ander afkeert, de ander niet nodig denkt te hebben of daarentegen de ander mist, is dit altijd een modaliteit van het Mitsein. Mitsein wil ook zeggen dat anderen niet als 'vrij zwevende objecten naast andere dingen voorhanden zijn' (SuZ p. 123). We ontmoeten de anderen niet als voorhanden zijnde persoon-dingen maar we treffen ze bijvoorbeeld aan 'bij de arbeid', hetgeen primair betekent het in-de-wereld-zijn van de ander: we ontmoeten de ander in zijn Mitdasein in de wereld. De relatie tot de ander is wezenlijk anders dan de relatie tot de dingen, tot de wereld. Deze betrekkingen (umsichtige Umgang) tot de dingen omschrijft Heidegger als besorgen, maar omdat het Dasein van anderen (Mitdasein) wezenlijk afwijkt van het terhandene van de dingen noemt hij de betrekking tot de anderen Fürsorge (SuZ p. 121).

De ander wordt in de besorgende Fürsorge ontsloten (SuZ p. 124). Dit (voor)zorgende ontsluiten van de ander komt alleen voort uit het primaire Mitsein met hem/haar. Heidegger bedoelt hier niet een 'psychologisch verstaan van het vreemde zieleleven' maar hij duidt op een oorspronkelijke wijze van zijn, namelijk het in-de-wereld-zijn, dat altijd al met anderen is en dat het begrijpen van de ander mogelijk maakt. Ook op deze plek bena-

⁹ Heidegger gebruikt de term existentialen in de betekenis van zijns-karakteristieken van het Dasein omdat in zijn optiek existentie het 'wezen' van het Dasein uitmaakt. Hij gebruikt de term 'categorieën' om karakteristieken van dingen aan te geven.

drukt hij dat het niet gaat om het geïsoleerde subject dat een brug wil slaan naar een ander, voor het Dasein nog gesloten subject. Hij beoogt aan te geven dat Dasein Mitdasein is en dat hierin zowel een zijnsverstaan van het eigen Dasein ligt besloten, als ook een principieel zijnsverstaan van het Dasein van de ander: menselijke zijnden hebben dezelfde zijnswijze. Heidegger bestrijdt dat het hierbij slechts zou gaan om een projectie van het eigen zijn op een zijn van de ander: de ander is geen kopie van het zelf maar de ander wordt ontsloten in zijn eigen existentie.

De 'wie' van het Dasein

Al eerder is opgemerkt dat Dasein zijnde is dat ik steeds zelf ben, het Dasein is steeds het mijne. Dit 'wie' is dus datgene wat identiek blijft in de wisselende verhoudingen en belevenissen van het Dasein en wat zich tot deze verscheidenheid verhoudt (SuZ p. 114). Heidegger doelt hier echter niet op een 'wat', een 'ding' dat de kern uit zou maken van het Dasein of op een voorhanden identiteit. In de vraag naar de 'wie' van het Dasein klinkt de notie van de tijdelijkheid door, van Dasein als bestaan tussen geboorte en dood. 'Wie' is dan te karakteriseren als de identiteit van het Dasein in zijn geschiedenis. De vraag naar de 'wie' van het Dasein zou zonder verdere analyses met 'ik' kunnen worden beantwoord. Maar, zo zegt Heidegger, in de uitspraak dat 'ik' het ben die het Dasein steeds is ligt een vanzelfsprekendheid die wel eens minder vanzelfsprekend zou kunnen zijn. Hij wijst hier op twee problemen.

Ten eerste zou het kunnen zijn dat de 'wie' van het alledaagse Dasein, de zijnswijze waarin het Dasein zich het meest ophoudt, niet ik zelf ben. Heidegger doelt hier op de vervallen zijnswijze van het alledaagse Dasein, de oneigenlijkheid, waarin het Dasein juist niet zichzelf is en opgaat in de anonimiteit van het 'men' en dus veeleer gekarakteriseerd wordt door zelf-verlorenheid dan door zelfheid. Deze alledaagse zelfuitleg heeft dus de tendens, juist in het 'ik'-zeggen, te zeggen wat ik eigenlijk niet ben. Heidegger zegt hierover: 'Het men-zelf roept het hardst ik-ik, omdat het in wezen niet het eigenlijke zelf is en het eigenlijke zelf-kunnen-zijn uit de weg gaat' (SuZ p. 322). Het eigenlijke zelfzijn zegt als zwijgende nu juist niet ik-ik maar het 'is' in de verzwegenheid van het geworpen zijnde, als datgene dat het eigenlijk zijn kan (SuZ p. 323). Heidegger noemt het *zelf* de oorspronkelijke fenomenale bodem voor de vraag naar het zijn van het 'ik'. Het geweten roept het zelf terug uit het 'men'. Heidegger noemt het geweten 'de roep van de Sorge' (SuZ p. 274). In paragraaf 4 van dit hoofdstuk behandel ik dit uitvoeriger.

Ten tweede zou de uitspraak dat 'ik' de 'wie' van het Dasein is kunnen duiden op een geïsoleerd 'ik', los van een wereld en los van de anderen. Voor Heidegger is dit uitgesloten omdat in het Dasein, het in-der-Welt-sein als grondgesteldheid van het Dasein, is opgenomen en het Mitdasein van anderen is meegegeven. Heidegger neemt hier stelling tegen de westerse filosofie vanaf Descartes. Hij stelt dat deze, uit de alledaagse zelfuitleg van het Dasein dat over zichzelf spreekt als 'ik', het subject-begrip heeft gedestilleerd. Het 'ik' wordt daarmee een denkend ding, een voorhanden ding, een geïsoleerd subject. Heidegger stelt echter dat het begrip van subject niet de zelfheid van het ik qua zelf karakteriseert. Er wordt namelijk vergeten dat 'ik denk' betekent 'ik denk iets' en met dit 'iets' wordt de wereld voorondersteld en juist dit fenomeen is medebepalend voor de zijnsgesteldheid van het ik (SuZ p. 321). In het ik-zeggen spreekt zich het Dasein als in-de-wereld-zijn uit. Een louter subject zonder wereld en zonder anderen 'is' niet.

§ 4 HET ZIJN VAN HET DASEIN ALS SORGE

Hoe is nu het zijn van het Dasein, ofwel de oorspronkelijke zijnsconditie van het Dasein, op te vatten?¹⁰ Heidegger zet uiteen hoe de structuur, het existentiale grondkarakter van het Dasein kan worden gezien. Hij concludeert dat het zijn van het Dasein zich onthult als de Sorge (zorg). Sorge heeft een complexe, gelede structuur die hij als volgt definieert: 'Sorge is de eenheid van existentialiteit, feitelijkheid en vervallen zijn' (SuZ p. 191). Sorge betekent: zichzelf-vooruit-zijn- in-het-reeds-zijn-in-de-wereld - als-zijn-bij-zijnde-dat-men-in-de-wereld-ontmoet¹¹. Bij deze ontologische structuur hoort de 'Seinsverständnis': als zijnde is het zichzelf in zijn zijn ontsloten. Deze ontslotenheid (Erschlossenheit) wordt geconstitueerd door stemming (Befindlichkeit) en verstaan (Verstehen). Heidegger gaat nu op zoek naar die begrijpende stemming (verstehende Befindlichkeit) die het Dasein voor zichzelf kan ontsluiten. Deze stemming is, zoals reeds eerder vermeld, de grondstemming van de angst.

Heidegger vervolgt zijn analyse met de constatering dat een ontologische interpretatie van het Dasein als Sorge kan overkomen als vergezocht of 'bedacht'. Om dit te ondervangen draagt Heidegger een voorontologisch bewijs aan: een mythe waarin het Dasein zichzelf al op een vroeg moment in onze geschiedenis als Sorge ('cura', zorg) heeft uitgelegd. Heidegger refereert aan deze mythe als 'Cura fabel'.

In het hiernavolgende behandel ik (1) de weg die Heidegger volgt om de zorgstructuur op het spoor te komen, (2) de karakteristieken van Sorge: existentialiteit, feitelijkheid en vervallen zijn, (3) de structuurmomenten van Sorge, (4) een voorontologische getuigenis, (5) de Cura fabel, (6) de tijdelijkheid als zin van de Sorge, (7) Sorge in relatie tot dood, geweten en schuld.

De toegang tot het geheel van het Dasein

Om toegang te kunnen krijgen tot de dieptestructuur van het Dasein is het nodig de meest oorspronkelijke ontsluitingsmogelijkheid op het spoor te komen die in het Dasein aanwezig is. Deze ligt, zoals eerder al is opgemerkt, in de grondstemming van de angst, die het mogelijk maakt de oorspronkelijke zijnsheerheid van het Dasein te kunnen bevatten. In de grondstemming van de angst wordt het geheel van het Dasein en datgene waar het in het Dasein om gaat toegankelijk.

Heidegger begint met te stellen dat het alledaagse Dasein opgaat in de 'bezorgde wereld', in het 'men', een bestaanswijze die gekarakteriseerd wordt met 'verval'. Hierin openbaart zich een vlucht van het Dasein voor zichzelf, dat wil zeggen voor zijn eigenlijk kunnen-zijn, voor de mogelijkheid het Dasein te kunnen ervaren als 'je-meines'. De angst haalt het Dasein terug uit deze vanzelfsprekende alledaagse openbaarheid van het 'men' waarin het als vanzelfsprekend 'thuis' is.

¹⁰ In deze paragraaf baseer ik mij met name op SuZ § 39 t/m § 43 van hoofdstuk 6: Die Sorge als Sein des Daseins pp. 180-213.

¹¹ "Sorge besagt: Sich-vorweg-sein - im-Schon-sein-in-einer-Welt - als-Sein-bei-(innerweltlich-begegnendem-sei-enden)" SuZ p. 192

De angst is volgens Heidegger angst voor het in-de-wereld-zijn als zodanig. In de angst verzinkt al hetgeen wat in onze omgeving aanwezig is, het zijnde zelf verdwijnt. De wereld heeft dan niets meer te bieden, het medezijn van anderen evenmin. De angst werpt aldus het Dasein terug op datgene waarom het eigenlijk angstig is, dat is zijn eigenlijk in-de-wereld-kunnen-zijn. De angst ontsluit hiermee het Dasein als mogelijk-zijn. De angst openbaart dus in het Dasein het zijn tot meest eigen kunnen-zijn, dit betekent het vrij zijn voor de vrijheid van het zich-zelf-kiezen en het opnemen van zijn zijnsmogelijkheden.

Hiermee is duidelijk dat het fenomeen van de angst als meest oorspronkelijke stemming in staat is om het Dasein voor zichzelf te ontsluiten omdat de angst het Dasein op zichzelf terugwerpt, echter niet als geïsoleerd subjectding in de leegte maar als Dasein voor de wereld als wereld en daarmee het zelf voor zichzelf als in-de-wereld-zijn.

Sorge is existentialiteit, feitelijkheid en vervallen zijn

Het geheel van het Dasein dat in de angst duidelijk wordt laat zich formeel als volgt uiteenleggen: het angstig-zijn-voor is als stemming een wijze van in-de-wereld-zijn; het 'waarvoor' van de angst is het geworpen in-de-wereld-zijn; het 'waarom' van de angst is het in-de-wereld-kunnen-zijn. Angst toont dus het Dasein als feitelijk in-de-wereld-zijn-met. De fundamentele karakteristieken hiervan zijn: existentialiteit, feitelijkheid en vervallen-zijn, verweven in een oorspronkelijke samenhang (SuZ p. 191).

Existentialiteit verwijst naar het in-de-wereld-zijn binnen de zorgstructuur, en wel naar een bijzondere vorm hiervan, namelijk het zich-vooruit-zijn. Existentialiteit duidt op het existere, het naar buiten toe bestaan, het buiten mezelf zijn en het mezelf vooruit zijn waarin ik mezelf niet kan inhalen. In het zichzelf-vooruit-zijn als zijn tot het eigenste kunnen-zijn ligt ontologisch gezien de mogelijksvoorwaarde van het vrij zijn voor eigenlijke existentiële mogelijkheden. Het kunnen-zijn is het om wille waarvan het Dasein steeds is zoals het feitelijk is. In het zich-vooruit-zijn wordt het element van toekomst binnengebracht in de zorgstructuur.

Het aspect feitelijkheid wordt uitgedrukt door het reeds-zijn-in. Het verwijst naar het geworpen zijn van het Dasein. Als tijdselement verwijst het naar het verleden van waaruit het Dasein zich naar voren toe kan ontwerpen. De notie van historiciteit, van geweest zijn als constituerend element, krijgt hiermee een plaats binnen de zorgstructuur.

Vervallen zijn verwijst naar het zijn-bij of de vervallenheid van het tegenwoordige alledaagse bestaan. Vervallen zijn is te kenschetsen als het betrokken zijn op de dingen, het gedachteloos ingaan op het voor de hand liggende, waarvoor Heidegger de term 'besorgen' zal introduceren. Het is ingaan op het 'men': op wat 'men' doet. Deze vorm van tegenwoordige tijd noemt Heidegger oneigenlijke tegenwoordigheid, in tegenstelling tot de eigenlijke tegenwoordigheid die hij 'Augenblick' noemt. In het 'Augenblick' valt er licht op de dingen, vallen de dingen op hun plaats en wordt het onverschillige, gedachteloze zijn-bij doorbroken.

De structuurmomenten van Sorge

Heidegger zet nu uiteen hoe de formele structuur van de Sorge is opgebouwd. Dasein is zijnde dat het in zijn zijn-bij de dingen om zijn eigen zijn gaat. Het is een zijn tot eigen kunnen-zijn en dit betekent ontologisch: het Dasein is zichzelf in zijn zijn steeds vooruit.

Dasein is altijd al 'boven zichzelf uit' (über sich hinaus), als zijn tot eigen kunnen-zijn. Dit vat Heidegger samen als het zichzelf-vooruit-zijn (Sich-vorweg-sein) van het Dasein (SuZ p. 192). Dit zichzelf-vooruit-zijn voltrekt zich in het geworpen zijn in de wereld, voluit gezegd luidt de definitie tot zover dan ook: zichzelf-vooruit-zijn-in-het-reeds-zijn-in-een-wereld.

Dit feitelijke bestaan van het Dasein betreft niet slechts een geworpen in-de-wereld-zijn, het is altijd ook al het opgegaan zijn in de bezorgde wereld. Dit is het vervallen zijn-bij (Sein bei) waarin zich het vluchten voor de Unheimlichkeit van de wereld openbaart. Dus ligt in het 'zichzelf-vooruit-zijn-reeds-zijn-in-een-wereld' het vervallen zijn-bij het bezorgde binnenwereldlijke terhandene mede besloten.

De grondstructuur van het Dasein wordt aldus in de volgende structuur gevat: 'Het zijn van het Dasein betekent: zichzelf-vooruit-zijn-reeds-zijn-in-(de wereld-) als zijn-bij (zijnde dat men in de wereld ontmoet)' (SuZ p. 192). De term 'Sorge' die Heidegger hiervoor hanteert dient puur ontologisch-existentiaal te worden opgevat en duidt niet op het alledaagse zorg-begrip. Hij stelt dat hij alle ontisch¹² bedoelde zijns-tendensen zoals bezorgdheid (Besorgnis) en zorgeloosheid (Sorglosigkeit) wil uitsluiten. Sorge als ontologische grondstructuur vormt het kader voor zijnsverstaan, het is het meest omvattende kader waarbinnen we over het zijn van de mens kunnen denken.

Een voor-ontologisch getuigenis

In het voorafgaande heeft Heidegger getracht voor het zijnde dat wij steeds zelf zijn en dat wij mens noemen een passend ontologisch fundament te vinden. Dit heeft hij gedaan door Sorge als zijn van het Dasein uiteen te zetten. In paragraaf 42 gaat hij vervolgens over tot het leveren van een voorontologisch bewijs voor zijn stelling dat 'Sorge' het oorspronkelijke fenomeen is dat het zijn van het Dasein weergeeft. Want - zegt hij - de hier gegeven ontologische interpretatie mag dan wel 'nieuw' zijn, het gaat echter niet zomaar om een nieuw uitgedacht idee maar: 'het brengt ons existentieel tot begrip wat ontisch-existentieel al ontsloten is' (SuZ p. 196). Hiermee wil Heidegger aangeven dat zijn ontologisch concept van Sorge aansluit bij het in het Dasein zelf liggende zijnsverstaan.

In de gebruikelijke, ontische, definitie van mensen wordt zorg echter veelal verstaan als 'ongerustheid' of 'bezorgdheid'. Dit ziet Heidegger als een zwak fundament. Daarom gebruikt Heidegger nu een voor-ontologische, mythische getuigenis, namelijk een mythe over de schepping van de mens. De bewijskracht hiervan is weliswaar slechts historisch maar omdat het Dasein wordt gekarakteriseerd door historiciteit heeft een uitspraak uit zijn geschiedenis die teruggaat vóór het ontstaan van de wetenschap een bijzonder gewicht, zo stelt Heidegger (SuZ p. 197). Het zelfverstaan van het Dasein spreekt zich in dit getuigenis op een oorspronkelijke manier uit over zichzelf, niet bepaald door theoretische interpretaties en ook niet met het oog daarop. Met dit getuigenis wil Heidegger bewijzen dat de door hem gegeven existentiële interpretatie niet zomaar uit de lucht komt vallen, maar dat deze als ontologische constructie een grond heeft en een eigen elementair grondpatroon. De door hem weergegeven mythe, in de vorm van de

¹² Heidegger gebruikt de term 'ontisch' om betrekkingen van zijnden aan te geven. Dit in onderscheid met de term 'ontologisch', die duidt op het zijn van zijnden voorzover wij dit binnen ons zijnsverstaan begrijpen.

Cura-fabel, is dus een illustratief document voor zijn stelling dat Sorge als basisstructuur voor het menselijke zijn een traditie heeft in de geschiedenis van het denken.

Het is opvallend met hoeveel nadruk en omhaal van woorden Heidegger deze mythe - de Cura-fabel dus - introduceert om steun te vinden voor zijn ontologisch concept van Sorge. Hyland¹³ bespeurt hier een ambivalentie bij Heidegger: het lijkt alsof hij enerzijds de mythe een grote waarde wil toekennen en anderzijds dat hij er huiverig voor is de indruk te wekken dat zijn zorgvuldig geconstrueerde existentiaal-ontologische analyse de uiteindelijke bevestiging slechts vindt in een mythe. Als de mythe eenmaal is gepresenteerd en een korte interpretatie is gegeven laat Heidegger haar verder voor wat ze is. Ikzelf ben van mening dat het Heidegger hier toch om méér ging dan om een aardige illustratie. De mythe geeft in het taalspel van de mythe zeer kernachtig weer wat Heidegger met zijn zorgconcept wil uitdrukken, namelijk: menselijk zijn wordt gedragen door zorg (Sorge).

De Cura fabel

De hiernavolgende zelfuitleg van het Dasein werd overgeleverd in een fabel, vastgelegd door Hyginus als fabel 220¹⁴.

De fabel luidt als volgt¹⁵:

'Toen 'Zorg' (Cura, Sorge) eens over een rivier ging zag zij leemhoudende aarde; in gedachten nam zij er een stuk van en begon het te vormen. Terwijl zij er nog over nadacht wat zij eigenlijk gemaakt had kwam Jupiter aangelopen. 'Zorg' vroeg hem om aan het door haar gevormde stuk leem geest te geven. Dat verzoek wilde Jupiter graag inwilligen. Toen zij echter het gevormde stuk haar naam wilde geven, verbood Jupiter dat en eiste dat het zijn naam zou krijgen. Terwijl 'Zorg' en Jupiter twistten over de naam verhief zich ook de Aarde (Tellus) en verlangde dat het gevormde stuk haar naam zou krijgen, omdat het immers gevormd was uit een stuk van haar lijf. De strijdende partijen namen Saturnus als rechter. En Saturnus deed de volgende, zo te zien rechtvaardige uitspraak: "Jij, Jupiter, omdat jij dit wezen de geest hebt gegeven, zult na zijn dood de geest ontvangen, en jij, Aarde, omdat jij het lichaam hebt gegeven, zult (na zijn dood)

¹³ Drew. A. Hyland, *Caring for Myth: Heidegger and the Myth of Cura*. lezing gehouden tijdens de Heidegger Conferentie, University of New Hampshire, 24-26 mei, 1996. Hyland maakt in het vervolg van zijn rede een vergelijking met de twee Eros-mythen die Plato gebruikt in *Symposion*. Hij stelt dat de concepten van 'Sorge' en 'Eros' zeer wel vergelijkbaar zijn. Bij Plato worden deze mythen niet in voorontologische maar in ontologische zin gebruikt. Hij wil hiermee aantonen dat een mythe dus ontologisch kan worden gebruikt en dat de Cura-mythe niet als ontisch of voor-ontologisch kan worden aangemerkt puur omdat zij een mythe is.

¹⁴ Heidegger kwam deze fabel - en relevante interpretaties daarvan bij Goethe en Herder - tegen bij K. Burdach, *Faust und die Sorge*, Deutsche Viertel Jahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 1 (1923), hij ontleende hieraan ook de vertaling, zie SuZ p. 197, noot 1.

¹⁵ Ik geef hier mijn vertaling van de Duitse vertaling die Heidegger weergeeft SuZ p. 198.

het lichaam ontvangen. Omdat echter de 'Zorg' dit wezen aanvankelijk gevormd heeft, daarom mag 'Zorg' het zolang het leeft bezitten. Omdat er echter onenigheid bestaat over de naam, laat het daarom 'homo' heten, omdat het uit humus (aarde) is gemaakt."

Heidegger stelt nu (SuZ p. 198) dat dit voor-ontologische getuigenis daarom zo van belang is omdat hier 'Sorge' niet alleen gezien wordt als datgene wat bij de menselijke tijd-van-leven hoort, maar dat 'Sorge' hier voorrang krijgt boven de bekende voorstelling van de mens als samengesteld uit lichaam (aarde) en geest: dit zijnde vindt de oorsprong van zijn zijn in de Sorge. Heidegger wijst hier dus dualiteitsstructuur van de mens als lichaam en geest af maar ziet de mens als eenheid. Hij vervolgt zijn analyse met te stellen dat het zijnde door deze oorsprong niet wordt losgelaten maar vastgehouden en dat het zijnde erdoor wordt beheerst zolang dit zijnde 'in de wereld is'. Het in-de-wereld-zijn heeft aldus de zijnsmatige inprenting van de Sorge. De naam 'homo' ontvangt dit zijnde niet met het oog op zijn zijn, maar in relatie tot datgene waaruit het bestaat, humus. Waar het oorspronkelijke zijn van dit wezen in te zien zou zijn, daarvoor ligt het besluit bij Saturnus, de Tijd. Wat de mens in zijn zijn ten diepste is wordt dus bepaald door de Tijd, waarmee de verwijzing wordt gemaakt dat de mens een tijdelijk wezen is dat eindig existeert. De in de fabel uitgedrukte wezensbestemming van de mens, stelt Heidegger, heeft aldus van meet af aan die zijnswijze op het oog gehad die zijn tijdelijke wandel in de wereld beheerst.

In de verdere interpretatie-geschiedenis van het ontische begrip 'cura' vindt Heidegger (naar aanleiding van Burdach) nog enkele aanknopingspunten voor een verdere verheldering van zijn existentieel ontologische grondstructuur van 'Sorge'. Vooral de dubbele betekenis van 'cura' die hij ontdekt is voor hem belangrijk, namelijk de betekenis van enerzijds 'angstvallige inspanning' of 'vervuld zijn van zorg' (ängstliche Bemühung, sorgenvoll) en anderzijds van 'zorgvuldigheid' (Sorgfalt) en 'toewijding' (Hingabe) (SuZ p. 199). Zo ziet Seneca, volgens Heidegger, in zijn laatste brief (ep. 124) 'cura' als datgene wat de menselijke natuur tot voltooiing brengt. Heidegger werkt dit uit als: de voltooiing van de mens, dat wil zeggen datgene te worden wat hij in het vrij zijn voor zijn eigenste mogelijkheden (het ontwerp) zijn kan, wordt mogelijk gemaakt door de 'Sorge' in haar tweede betekenis van nauwgezette toewijding aan. Gelijk oorspronkelijk bepaalt ze echter ook het grondkarakter van deze zijnde, in de mate waarin hij uitgeleverd is aan de bezorgde wereld (geworpenheid). Hier klinkt de eerste betekenis door, namelijk vervuld zijn van zorg als essentieel aspect van de conditie van de mens die zich aantreft in een wereld met anderen waarin hij moet zorgen om te overleven. De dubbele betekenis van 'cura' duidt - aldus Heidegger - op een grondgesteldheid van haar in wezen tweevoudige structuur van geworpen ontwerp.

Heidegger beëindigt zijn analyse van 'cura' met te stellen dat zijn existentieel ontologische interpretatie van het ontische begrip 'cura' niet slechts een theoretische veralgemenisering is die duidt op zo nu en dan optredende ontische eigenschappen. Dit zou betekenen dat verhoudingen tussen mensen 'vervuld zijn van zorg' en worden geleid door 'toewijding' aan iets. Hij wijst integendeel op een altijd al aan het Dasein ten grondslag liggende zijnsconditie van geworpen ontwerp. Deze zijnsconditie maakt het pas mogelijk dat dit zijnde (de mens) als cura wordt aangesproken. Deze mogelijkheidsvoorwaarde voor de ontische disposities van 'het vervuld zijn van zorg' en 'toewijding' dient in een oorspronkelijke, dat wil zeggen in ontologische zin als Sorge begrepen te worden.

De tijdelijkheid als ontologische zin van de Sorge

In deze paragraaf stelt Heidegger de vraag wat het bredere kader is waarin we de mens als zorg-wezen moeten begrijpen. Wat is de zin of de mogelijkheidsvoorwaarde voor de Sorge? Dit is de tijdelijkheid, zo zal Heidegger concluderen: de tijdelijkheid maakt Sorge mogelijk.

Onder 'zin' wil Heidegger dus verstaan: het kader waarbinnen iets verstaan kan worden (SuZ p. 324). 'Zin is het waar-naar-toe van het primaire ontwerp van het verstaan van zijn van waaruit iets als mogelijkheid begrepen kan worden. Het ontwerpen ontsluit mogelijkheden, dat betekent datgene wat mogelijk maakt.' De vraag naar zin van de Sorge is de vraag naar datgene wat Sorge mogelijk maakt, naar de mogelijkheidsvoorwaarde van de Sorge. 'Een zijnde heeft zin' betekent dat we het zijn van het zijnde begrijpen. Het primaire ontwerp van het verstaan geeft zin (es gibt), het reikt zin aan. Dit primaire ontwerp is echter geen plannende activiteit van een menselijk subject maar wordt ervaren als een gave aan het Dasein¹⁶. Het ontwerpen ontsluit mogelijkheden, dit betekent: het maakt mogelijk. Heidegger probeert in deze paragraaf¹⁷ dus de vraag te beantwoorden: wat maakt Sorge mogelijk. Zijn antwoord luidt: de tijdelijkheid.

Met tijdelijkheid duidt Heidegger niet op het gebruikelijke tijdsbegrip. Dit ziet hij voornamelijk als een oneigenlijk tijds verstaan omdat het veelal de tegenwoordigheid, dat is de vervallenheid, uitdrukt. Dit oneigenlijk tijds verstaan heeft het nú, of beter: de opeenvolging van nú-momenten die door de klok worden aangegeven, als referentie. Het eigenlijke tijds verstaan legt het primaat bij de toekomst. Eindigheid kan slechts worden gedacht wanneer wij het primaat leggen bij de toekomst. Toekomst verstaat Heidegger als de komst waarin het Dasein naar zich toekomt, waarin mogelijkheden op mij toekomen, waarin ik kan bestaan naar-voren-toe. Dasein is hiermee altijd iets wat nog niet ten einde is: Dasein is altijd onderweg¹⁸. Ook hier benadrukt Heidegger het Dasein als mogelijkheid, als mogelijk kunnen-zijn en niet als ik-reëteit. In dit bestaan naar voren toe ligt het besef van mijn eindigheid, van mijn dood opgesloten. Hierin ligt echter ook mijn besef van mijn verleden, mijn geweest-zijn (SuZ p. 326). In het ontwerpen naar de toekomst toe neem ik mijn verleden op mij. In het heden, de actuele situatie, ben ik betrokken op de dingen die er zijn (Sein bei), de dingen zijn tegenwoordig. Met dit besef van verleden en toekomst heeft de historiciteit in het zijnsbesef een plaats gekregen.

De oorspronkelijke eenheid van de zorgstructuur ligt dus in de tijdelijkheid: het zichzelf-vooruit fundeert zich in de toekomst, het reeds-zijn-in in het verleden, het zijn-bij wordt mogelijk in het tegenwoordig zijn. Tijdelijkheid dient hier te worden opgevat als een begrip dat uitgaat van de toekomst, van vooruitlopende vastbeslotenheid (vorlaufende Entschlossenheit), van bestaan naar-voren-toe.

¹⁶ Ben Vedder, 1990, p. 29.

¹⁷ SuZ § 65, pp. 323-331

¹⁸ Zie ook: M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologischen Gesellschaft*, juli 1924, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1989, pp. 9, 15/16.

Sorge in relatie tot dood, geweten en schuld

Heidegger stelt dat in het fenomeen van de Sorge de existentialen van dood, geweten en schuld verankerd liggen (SuZ p. 317). Ik bespreek deze belangrijke begrippen in het hiernavolgende.

In de paragraaf over de zin van de Sorge heeft hij deze - de zin - als tijdelijkheid benoemt. In deze doordening van de tijdelijkheid van het Dasein werd de dood als wezenlijk gezien. Ten diepste is zijn, zijn ten dode. De dood is de laatste, niet achterhaalbare mogelijkheid voor de mens. Heidegger heeft dit gegeven fundamenteel doordacht en hij stelt hierbij dat in het zijn tot zijn einde (Sein zu seinem Ende) het Dasein eigenlijk - dat wil zeggen tot zijn meest eigen zijnsmogelijkheden - existeert als het zijnde dat het 'geworpen in de dood' zijn kan (SuZ p. 329). Het Dasein heeft geen einde waarbij het gewoon ophoudt maar het existeert eindig (endlich). De dood is een zijnsmogelijkheid die het Dasein steeds zelf op zich moet nemen. Met de dood staat het Dasein zelf voor zijn eigenste kunnen zijn. De dood is de mogelijkheid van het niet-meer-kunnen-zijn van het Dasein, het is de mogelijkheid van de absolute Daseins-onmogelijkheid. De dood is de zijnsmogelijkheid die onvervreemdbaar de mijne is. Het is de eigenste, onbetrekkelijke (dat wil zeggen zonder betrekkingen tot ander Dasein), niet inhaalbare mogelijkheid. In het geworpen zijn van het Dasein behoort het geworpen zijn in de dood. Dit wordt ons niet duidelijk door een rationeel weten maar door de grondstemming van de angst. Angst voor de dood is angst voor het eigenste, onbetrekkelijke en niet achterhaalbare kunnen-zijn. Het is niet de toevalige stemming van een eenling maar een grondstemming van het Dasein: het 'weten' (de openheid) dat het Dasein als geworpen zijn naar zijn einde toe existeert. 'Sein zum Tode' hoort oorspronkelijk en werkelijk tot het Dasein. Het alledaagse Dasein vlucht voor de dood en gaat op in de vervallenheid van de bezorgde wereld in het vervallen zijn-bij, het vlucht voor de onheilspellendheid (Unheimlichkeit) dat wil zeggen voor het eigenste zijn ten dode.

De Sorge, opgevat als de totale structuur van het menselijk bestaan, is zijn ten dode zegt Heidegger. In het Dasein komt de dood als mogelijkheid op mij toe. De eigenlijke toekomst onthult zich hiermee als eindig. In het zichzelf-vooruit-zijn (Sich-Vorweg-sein) van de zorgstructuur wordt de dood als op ons toe komende mogelijkheid ontsloten.

Heidegger noemt het geweten 'de roep van de Sorge'¹⁹. Hij leidt dit in door te hernemen dat in de vraag naar de 'wie' van het Dasein hij reeds heeft geconstateerd dat het zelf in het leven van alledag verloren gaat in het men-zelf. Er is dan iets nodig om het Dasein te wijzen op de mogelijkheid van eigenlijk zelf-zijn en zelf-worden. Dit gebeurt door de stem van het geweten. Heidegger doelt hier niet op een psychologische, een theologische of een morele analyse van geweten maar een ontologische. Hij stelt dat geweten een in het Dasein zelf liggende betrekking is tot zijn meest eigen kunnen-zijn.

Het geweten als roep van de Sorge roept het Dasein op uit de doorsnee alledaagsheid van het men-zelf (Man-selbst) tot zichzelf, tot zijn eigenste kunnen-zijn. 'Het' roept vanuit mijzelf en naar mijzelf maar dit gebeurt niet echt door mijzelf. Wat is het dan dat roept?

¹⁹ In de hierna volgende passage over geweten refereer ik aan SuZ pp. 269, 270, 276, 277.

Het is het roepen van het Dasein dat zich bevindt op de bodem van zijn Unheimlichkeit, het in het niets geworpen zelf. Het geweten geeft iets te verstaan, het ontsluit. Het spreekt over het in de angst onthulde kunnen-zijn van zijn zelf. Het geweten wijst mij op mijn eindigheid. Deze gewetensroep heeft het karakter van een aanroep van het Dasein tot zijn meest eigen kunnen zijn en wel in de vorm van een oproep tot eigen schuldigzijn. Het roepen veronderstelt een mogelijk horen, dat Heidegger omschrijft als geweten-willen-hebben (Gewissenhabenwollen). Vanuit het geweten-willen-hebben komt de keuze voort voor een wijze van zelf-zijn die Heidegger vastbeslotenheid (Entschlossenheit) noemt. Dit is de levenskeuze voor een leven gericht op de ontplooiing van de meest eigen mogelijkheden in het besef van de eindigheid van dit leven.

Het geweten openbaart zich als roep van de Sorge stelt Heidegger. Hij verwijst hierbij naar de structurelementen van Sorge. De roeper is het Dasein, dat angstig in de geworpenheid van het reeds-zijn-in (schon-sein-in) roept om zijn eigenste kunnen-zijn. De aangeroepene is juist dit Dasein, opgeroepen tot zijn eigenste kunnen-zijn: zichzelf-vooruit (sich-vorweg). En opgeroepen wordt het Dasein door de roep uit het verval in het 'men': zijn-bij (schon-sein-bei-der besorgten Welt).

'Wat' het geweten roept heeft altijd met schuldig zijn te maken: de stem van het geweten spreekt altijd van schuld. Heidegger verbindt nu Dasein met schuldig-zijn. Het Dasein ontwerpt zich naar voren toe, naar en in zijn mogelijkheden. Dit ontwerpen is echter niet te funderen: het heeft geen grond. Ook de keuzes die wij in het ontwerpen maken zijn niet te overzien. Dit feit van de grondeloosheid, de 'nietheid' (Nichtigkeit) van onze keuzes noemt Heidegger schuldig zijn. Hiermee is geen morele schuld bedoeld maar een verwijzing naar de menselijke existentie die zichzelf niet kan funderen in een absolute, niet historische grond. Het is de machteloosheid die ik ervaar in het bewustzijn van mijn geworpen, eindige bestaan.

In de passages over geweten en schuld maakt Heidegger een scherp onderscheid tussen zijn ontologisch-existentialistische interpretatie van geweten en schuld en de morele opvatting hiervan. De morele opvatting over de begrippen geweten en schuld ziet hij als een afgeleide, niet oorspronkelijke en niet volledige duiding van deze begrippen. Wat de consequenties zijn van Heideggers zeer beperkte interpretatie van moreel geweten en morele schuld zal ik behandelen in het volgende hoofdstuk naar aanleiding van de interpretatie van Lawrence Vogel.

§ 5 HET DASEIN IN RELATIE TOT DE WERELD: BESORGEN

Het zijn van het Dasein werd gekarakteriseerd als Sorge. De betrekkingen van het Dasein tot de wereld, tot de dingen, noemt Heidegger 'besorgen' (bezorgen of zorgen). Van belang is hier op te merken dat Heidegger een fundamenteel onderscheid maakt tussen dingen en de mens. Het feit dat ik kan spreken over dingen maakt al duidelijk dat ik geen ding ben. Met 'besorgen' wordt uitgedrukt: alles te doen hebben met iets, al het maken, verzorgen, gebruiken, bewaren, overdenken etc. van iets²⁰. Het omvat kortom alle dagelijkse bezigheden, al het omgaan met de dingen om ons heen, al het redderen, al het zorgen. Het is een alledaagse fundamentele betrokkenheid van mijzelf tot het zijnde wat ik aantref in mijn omgeving, in feite tot de wereld zelf.

De uitdrukking 'het omgaan met de dingen', een gebruikelijke manier om in dit kader 'wereld' te omschrijven, vormt in zekere zin een tegenstelling met wat Heidegger aan wil geven. Heidegger wil in het besorgen niet de relatie tot geïsoleerde zijnden, tot op zich zelf staande objecten aangeven. Het gaat hem niet om het omgaan met de dingen in hun voorhandenheid maar om de dingen die bekleed zijn met waarden, die opgenomen zijn in een betekenisvolle samenhang en die zonder die context zelfs niet kunnen zijn. Om deze relatie aan te geven spreekt Heidegger niet over dingen maar over 'Zeug', wat wij bijvoorbeeld kennen in werktuig, wapentuig, vaartuig. Hij sluit hier aan bij het Griekse 'pragmata', dat wil zeggen: datgene waarmee men in een 'praxis' van doen heeft. Het ding als 'tuig' of 'gerei', als gebruiksvoorwerp of instrumentarium staat altijd in een om-te relatie: een pen is om te schrijven in de context van bureau, papier; een pen is om te tikken in de context van de maat aangeven en een pen is een injectiespuit in het spel van een kind. Heidegger spreekt hier dan ook niet van voorhandenheid van de dingen maar van terhandenheid van het 'tuig'. In een bekende passage over het timmeren en de hamer als werktuig licht hij dit toe (SuZ p. 157). Van belang is hierbij op te merken dat Heidegger niet over handelen spreekt. Hij vermijdt dit woord en gebruikt termen als: 'zu tun haben mit' of 'Umgang mit'. Handelen zou kunnen verwijzen naar een autonoom subject dat iets verricht met op zichzelf staande objecten. Besorgen daarentegen is veeleer gedacht als een spontane activiteit van de mens die niet soeverein over zichzelf beschikt maar die zich zelf als handelende aantreft in een situatie²¹.

Het besorgen verwijst naar een bepaalde wijze van in-de-wereld-zijn, namelijk het alledaagse omgaan met de wereld en opgaan in de wereld. In deze omgang zit een automatisme, een vanzelfsprekendheid en vaak ook een onverschilligheid ten opzichte van de omgeving waarin wij verkeren. Heidegger noemt deze bestaanswijze oneigenlijk en vervallen. Deze woorden roepen negatieve connotaties op en lijken een morele afwijzing in zich te dragen. Dit bedoelt Heidegger echter niet. Het is een noodzakelijke component van het bestaan omdat Dasein steeds zijn-in-de-wereld is en zijn-met-anderen. Het is een

²⁰ 'Besorgen ist alles Zutunhaben mit etwas, alles Herstellen, Pflegen, Verwenden, Aufheben, Betrachten etc. von etwas'. (SuZ p. 56)

²¹ Carl F. Gethmann, Heideggers Konzeption des Handelns in *Sein und Zeit*, in: *Heidegger und die praktische Philosophie*. A. Gethmann-Siefert en O. Pöggler (red.), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.

onvermijdelijke relatie met de anderen en met de wereld die bestaat naast de intiemste betrokkenheid op ons eigenlijke zelf die slechts mogelijk is in uitzonderlijke momenten²².

²² Ik volg hier de interpretatie van Steiner (op. cit. pp. 118-122) die een positieve en constructieve lezing geeft van oneigenlijkheid en verval.

§ 6 DASEIN IN RELATIE TOT DE ANDER: FÜRSORGE

Reeds eerder werd opgemerkt dat het Dasein zich tot het Dasein van anderen verhoudt als Mitsein. Mitsein, de betrekking tot andere mensen dus, is een existentiaal, ofwel een wezenskenmerk van het Dasein. Dit betekent dat in het zijnsbesef van het Dasein de anderen er altijd al zijn. In het Dasein is Mitsein meegegeven. Heidegger stelt dan: 'Het zijnde tot hetwelk zich het Dasein als Mitsein verhoudt heeft echter niet de zijnswijze van het ter handen tuig, het is zelf Dasein. Dit zijnde wordt niet bezorgd maar staat in dienst van de (voor)zorg' (steht in der Fürsorge) (SuZ p. 121). Heidegger maakt hier een onderscheid tussen de betrekkingen tot de dingen en de betrekkingen tot andere mensen. Verder zal hij deze Fürsorge, namelijk in de vorm van de vooruitspringende Fürsorge de eigenlijke Sorge noemen omdat zij de existentie van de anderen betreft die zij vrijmaakt voor hun mogelijkheden. Ook het 'besorgen' van voedsel en kleding, het verzorgen van het zieke lichaam is Fürsorge. Het begrip Fürsorge wordt daarmee uitgebreid tot de handelingen die men verricht of betrekkingen die men onderhoudt omwille van de ander, die het karakter hebben van besorgen. Heidegger stelt hier dat hij de term Fürsorge, net zoals de term besorgen, wil zien als een existentiaal, dat wil zeggen als zijns-karakteristiek voor het Dasein waarin de existentie van het Dasein wordt beklemtoond.

Het begrip 'Fürsorge' wordt door Heidegger allereerst in formele, neutrale zin gebruikt. Vervolgens splitst hij Fürsorge uit in deficiënte en positieve vormen van Fürsorge waarna hij deze laatste modaliteit verder onderscheidt in eigenlijke en oneigenlijke Fürsorge. Als deficiënte modaliteiten van zorg noemt hij het vóór, tegen en zonder elkaar zijn, het aan elkaar voorbij gaan en het elkaar niet-aangaan. Juist deze deficiënte en indifferente modaliteiten karakteriseren het alledaagse met-elkaar-zijn. Zij tonen een onopvallendheid en een vanzelfsprekendheid die lijken op de terhandenheid van het alledaagse bezorgde 'tuig'. Hierdoor kan men worden verleid om dit zijn van anderen als puur voorhandenzijn van meerdere subjecten uit te leggen. Toch bestaat er in ontologische zin een wezenlijk verschil tussen het onverschillig samen voorkomen van willekeurige dingen en het elkaar-niet-aangaan van met-elkaar-zijnden. De onverschilligheid ten opzichte van andere mensen kan leiden tot een radicalisering van het besorgen, van oneigenlijke en vervallen zorg naar elkaar, die geen oog heeft voor het wezenlijke karakter van Dasein in relatie tot Dasein, dat wil zeggen van mensen die over zijnsbesef beschikken.

Met betrekking tot de positieve modaliteiten van Fürsorge, in tegenstelling dus met bovengenoemde deficiënte vormen, kent Fürsorge twee extreme mogelijkheden: ten eerste kan zij de ander de Sorge afnemen door in het besorgen zijn plaats in te nemen: voor hem in te springen zoals Heidegger zegt (SuZ p. 122). Hierbij wordt het zorgen van de ander overgenomen en wordt de ander van zijn plaats gestoten. Deze kan niet anders dan terugtreden om later het bezorgde - datgene waarvoor degene die is ingesprongen heeft gezorgd - als iets dat kant en klaar ter beschikking staat over te nemen ofwel zich er van te ontdoen. In een dergelijk type van Fürsorge kan de ander afhankelijk gemaakt en overheerst worden, ook al wordt dit overheersen niet uitgesproken en blijft het voor de overheerste verborgen. Volgens Heidegger komt deze wijze van zorgen die de ander zijn 'Sorge' afneemt in het dagelijkse samenleven in grote omvang voor en betreft zij meestal het besorgen van het terhandene. Hij doelt hiermee op de dagelijkse zorgrelaties en dienstverlening, waaronder zeker ook de geïnstitutionaliseerde vormen daarvan.

De tweede vorm van Fürsorge bestaat er niet in dat zij voor de ander inspringt maar dat zij voor hem in zijn existentieel kunnen-zijn vooruitspringt, niet om hem de Sorge af te nemen maar om deze als zodanig terug te geven. Deze vorm van Fürsorge, is wezenlijk de eigenlijke Sorge, zegt Heidegger. Dit wil zeggen dat zij de existentie van de ander betreft en niet een 'wat' dat hij bezorgt. Zij helpt de ander in zijn Sorge voor zichzelf doorzichtig te worden en voor haar vrij te worden ('..verhilft dem Andern dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig zu machen und für sie frei zu werden') (SuZ p. 122). De ander wordt zo in de besorgende Fürsorge ontsloten (SuZ p. 124).

In de vrijmakende vooruitspringende Fürsorge ontmoet ik de ander als unieke ander in zijn eigenlijke persoon-zijn. Ik spring echter niet in voor hem/haar maar ik laat de ander zichzelf zijn. De ander heeft zijn/haar eigen weg te gaan. Vrijmakende vooruitspringende Fürsorge houdt vooral in dit met respect te onderkennen. Zij kan dus in haar feitelijke uitingsvorm lijken op onverschilligheid omdat zij niet of niet concreet aanwijsbaar handelt. De motivatie voor deze terughoudendheid wordt echter niet ingegeven door onverschilligheid maar door een fundamenteel respect voor het anderszijn en de eigen vrijheid van de ander.

Tussen deze twee extreme vormen van positieve Fürsorge, de inspringend-beheersende en de vooruitspringend-vrijmakende, bevindt zich het dagelijkse Miteinandersein met talrijke mengvormen van Fürsorge die Heidegger verder buiten beschouwing laat.

Van belang is het nogmaals stil te staan bij het onderscheid eigenlijke en oneigenlijke Fürsorge. Oneigenlijke Fürsorge speelt zich af in het gewone leven van alledag. Het is een noodzakelijk en onvermijdbare vorm van zorgen volgens Heidegger die behoort tot een noodzakelijke en onvermijdbare vorm van leven. Hij merkt hierbij wel op dat mensen hier met elkaar omgaan als waren zij dingen omdat zij in deze vorm van zorg niet zijn gericht op de ander als doel maar op het verrichten van iets. Het doel van deze zorg is veelal de dingen in hun greep houden, iets op tijd klaar hebben, te zorgen dat iets goed verloopt, dat iets efficiënt en effectief wordt gedaan. De nadruk hierbij ligt op het doel van de verrichting, niet op de ander ten behoeve van wie de zorg wordt verleend. Heidegger wijst dit niet af maar stelt dat dit onvermijdelijk is, gewoon omdat er in het samenleven een aantal taken verricht moeten worden en omdat het in zijn optiek onmogelijk is om de ander in alle dagelijkse sociale contacten in de modaliteit van de eigenlijke vooruitspringende Fürsorge tegemoet te treden.

Onder het oneigenlijke type van Fürsorge wil hij ook verstaan de zorg als een feitelijke sociale instelling. Deze vindt, volgens Heidegger, haar motivering in het feit dat het Dasein in het alledaagse met-elkaar-zijn zich juist ophoudt in de deficiënte modaliteiten van Fürsorge (SuZ p. 121). Dit is de wereld van het besorgen die ook aangetroffen wordt in wat we tegenwoordig 'de zorgsector' noemen. Zorg is hier een institutie, een 'bedrijf' waarin zorg als produkt, ten dienste van mensen wordt aangeboden. Uiteraard kende Heidegger ten tijde van het schrijven van *Sein und Zeit* onze hedendaagse zorgvoorzieningen niet waarin medische technologie en economische output (een x-aantal verrichtingen op een x-aantal patiënten uitgevoerd door een x-aantal uren verpleging/verzorging met een x-bedrag aan declaraties bij de zorgverzekeraar) soms meer op de voorgrond treden dan de zorg van mens tot mens. Naar mijn mening vertegenwoordigen onze huidige instellingen - in Heideggeriaanse optiek - de wereld van het besorgen zelfs nog in het kwadraat. De ethiek van de zorgsector is in Heideggeriaanse termen de ethiek van het besorgen waarbij

de ander tot object van zorg wordt gemaakt in plaats van partner in de zorg. De diepste betrokkenheid van mens tot mens, die Heidegger eigenlijke Fürsorge noemt, is hier volgens hem afwezig. In hoofdstuk drie zal ik naar aanleiding van Vogel uitvoerig stilstaan bij eigenlijke en oneigenlijke Fürsorge en overwegen of er een mogelijkheid is om ook aan de oneigenlijke Fürsorge een herinterpretatie te geven.

§ 7 VOORLOPIGE CONCLUSIES EN NIEUWE VRAGEN

In deze paragraaf kom ik terug op de vragen aan het begin van dit hoofdstuk, vragen omtrent het mensbeeld in *Sein und Zeit*, de relatie mens en wereld en de relatie tussen mensen, alsmede Heideggers concepten van Sorge en Fürsorge en de mogelijke relatie met zorgethische begrippen. Deze bespreking leidt tot enkele voorlopige antwoorden en nieuwe vragen die in hoofdstuk vier hun definitieve vorm krijgen. Ik bespreek eerst mijn lezing van het mensbeeld dat Heidegger schetst in zijn concept van Dasein en vervolgens noem ik vier aspecten met betrekking tot de relatie - die soms een oppositie blijkt te zijn - van Sorge en Fürsorge met zorgethiek.

Dasein is mens-zijn in relatie tot de wereld en tot anderen.

Aangaande een typering van het mens-zijn bij Heidegger zijn twee extreme interpretaties mogelijk. Ik geef deze hier in zwart-wit formuleringen weer. De eerste interpretatie luidt dat de mens - in Heideggers termen : de 'wie' van het Dasein - alléén is. In zijn grond, in zijn 'geworpen-zijn' en in zijn bestemming, of beter nog: in zijn mogelijk-zijn en zijn zijn ten dode is de mens alléén. Hij existeert wel in de wereld (Dasein is in-de-wereld-zijn) waar hij anderen aantreft (Dasein is Mitsein), maar daaruit vloeien geen consequenties voort voor zijn eigenlijke zijn: het Dasein is er omwille van zichzelf. Dit eigenlijke Dasein is steeds het mijne. Heidegger spreekt over de 'Jemeinigkeit' van het Dasein. De mijnheid van het Dasein komt vooral naar voren in Heideggers beschrijving van het zijn ten dode. De dood is onvervreemdbaar mijn dood. Deze interpretatie wordt onder meer gevolgd door existentialistische auteurs onder andere door Sartre. Lawrence Vogel noemt deze interpretatie dan ook de existentialistische interpretatie zoals ik in hoofdstuk drie verder zal uiteenzetten. Ook de door mij bestudeerde auteur Ludwig Binswanger geeft deze interpretatie van Dasein bij Heidegger²³. Binswanger benadrukt de notie van Jemeinigkeit bij Heidegger en plaatst deze tegenover zijn eigen opvatting van 'Wirheit' als antropologisch fundament van mens-zijn. In zijn analyse van het Dasein wil Binswanger het Miteinandersein van Ik en Jij in de liefde, de wijheid (Wirheit) de plaats geven van het Dasein als mijnheid (Jemeinigkeit) en zelfheid van Heidegger. Deze 'Wirheit' ziet Binswanger als de oorspronkelijke zijnswijze van het Dasein waaraan zelfheid en individualiteit secundair lijken te zijn (Binswanger, 1973, pp.150 en 151)

Hier tegenover staat de tweede interpretatie die zou kunnen luiden: Dasein is fundamenteel in-de-wereld-zijn en Mitsein met anderen. Dasein 'is' slechts in de wereld. Dasein is niet mogelijk - en is in Heideggers project ook niet denkbaar - als een geïsoleerd zijnde. In tal van passages zet Heidegger zich af tegen het *res cogitans* van Descartes waarbij hij be-toogt dat het denkend ding altijd 'iets' denkt en dat daarom in het denken de wereld al is voorondersteld. Ook zegt Heidegger dat Mitsein een existentieel is van Dasein, dat wil zeggen een wezenskenmerk, zodat Dasein niet los gezien kan worden van Mitsein . Dasein houdt het zijn met anderen in. Dasein is altijd al Mitsein. Zowel het in-de-wereld-zijn als het

²³ Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Ernst Reinhardt Verlag, München/Basel, 1973, vijfde druk (eerste uitgave 1942)

mede-zijn komt in zijn definitie van Sorge, de grondstructuur van het Dasein, tot uiting. Ook de notie van het deel uitmaken van een sociale en historische context, van de traditie waarin het Dasein zich aantreft is hierin belangrijk.

In de eerste visie is de mens uiteindelijk en wezenlijk geïsoleerd en op zichzelf teruggeworpen. In de tweede visie staat het mens-zijn-in-relatie meer op de voorgrond. Naar mijn mening bestaat er ruimte voor beide lezingen, afhankelijk van welke leeslijn men volgt door *Sein und Zeit* en mits men ze niet in extreme vorm wil verdedigen.

Zoals in het volgende hoofdstuk zal blijken wordt de tweede interpretatie schoorvoetend onderzocht door Lawrence Vogel die spreekt over een 'fragile "we" '. Hij onderzoekt onder meer of er een eigenlijke relatie met de ander mogelijk is. Zelf voel ik ook het meest voor de tweede interpretatie en zie een fundering hiervoor in Heideggers stelling van Mitsein als existentieel van Dasein. Hiermee zou ik echter niet totaal voorbij willen gaan aan het gegeven dat ik in fundamentele levenservaringen terug geworpen word op mijzelf. Heideggers analyse van de grondstemming van de angst is daarvan een goed voorbeeld. Evenmin zou ik voorbij willen gaan aan het gegeven dat uiteindelijk mijn leven ook slechts mijn leven is waarvoor ik verantwoordelijk ben, ook al deel ik mijn leven met anderen. En dat mijn dood ook alleen mijn dood is, ook al kunnen mijn geliefden mij omringen. In het kader van de vraagstelling van dit onderzoek is echter de insteek van Dasein is Mitsein het meest vruchtbaar omdat daarin waardevolle aanknopingspunten liggen voor een relatie met zorgethiek.

Sorge, Fürsorge en zorgethiek

Zoals boven reeds is gesteld is de invalshoek van Heidegger een strikt ontologische, dat wil zeggen dat hij denkend vanuit het zijnsverstaan, het zijn van het Dasein in zijn wijsgerige analyse wil doorgronden. Hij heeft dus de existentie en niet het welzijn of het goed-zijn van het Dasein op het oog. De ethische optiek blijft buiten beeld. Een enkele keer wijst hij morele invullingen van zijn formele begrippen zelfs af. Wil dit zeggen dat hiermee de mogelijkheid van ethische interpretaties dan ook uitgesloten is? Is met de ontologische duiding van Heideggers begrippen Sorge, Fürsorge en besorgen ook het laatste woord gezegd? In mijn optiek is dit niet het geval. Ik ben van mening dat Heidegger zelfs nadrukkelijk stelt dat verdere doordenking en invulling van de door hem gehanteerde begrippen mogelijk is en zelfs noodzakelijk. Zijn denken en zijn visie op Dasein is fundamenteel open voor verdere doordenking, open voor persoonlijke toeëigening. Deze doordenking mag naar mijn mening ook gaan in de richting van een ethiek. Ook Lawrence Vogel, François Raffoul en Stephen White die ik in de volgende hoofdstukken zal bespreken nemen deze invalshoek.

Een volgende vraag is of er ook aanknopingspunten zijn in de richting van een zorgethiek. Voorlopig wil ik hier het volgende over zeggen: bij Heidegger is Sorge ontologisch en voor-ontologisch datgene waarin het Dasein wordt gehouden. Sorge is de oorspronkelijke conditie van het Dasein. Dasein wordt gedragen door Sorge, zowel in de ontologische definiëring van Heidegger als in de zelfuitleg van het Dasein, verwoord in de Cura fabel. Mens-zijn is altijd al omgeven zijn door zorg en is steeds betrokken, geëngageerd of: bezorgd in de wereld staan. Dit bezorgd in de wereld zijn noemt Heidegger weliswaar oneigenlijk en vervallen, maar hierin zit geen morele afwijzing. Het bezorgd in de wereld zijn is een wezenlijke en noodzakelijke menselijke conditie zonder welke het

eigenlijke bestaan niet eens mogelijk zou kunnen zijn. Juist het bezorgd in de wereld staan voorkomt dat mensen 'denkende dingen' zijn en maakt mogelijk dat zij een wezenlijke betrokkenheid hebben op hun bestaan met anderen dat daardoor 'Mit-sein' wordt en op hun wereld die daardoor 'Mitwelt' wordt. Naar mijn mening kan hier een verbinding worden gelegd met de definitie van Fischer en Tronto uit het eerste hoofdstuk. Deze luidde: 'Op het meest algemene niveau stellen wij voor dat zorg gezien wordt als een activiteit van de menselijk soort die alles omvat wat we doen om onze 'wereld' in stand te houden, te laten voortbestaan en te herstellen zodat we er zo goed mogelijk in kunnen leven. Die wereld omvat onze lichamen, onszelf en onze omgeving die wij alle trachten te verweven in een complex levensbehoudend web.' Ook in deze definitie klinkt door de omvattende en fundamentele betrokkenheid op onze leefwereld en de andere mensen. Het nieuwe dat door Heidegger wordt aangedragen is dat hij Sorge definieert als existentiële mogelijkheidsvoorwaarde voor de praktijken van zorg en zorgen die wij aantreffen. De ontologische dimensie kan hiermee nu in het denken over zorg binnen zorgethiek worden betrokken.

Een tweede aspect dat ik hier wil noemen, is dat Heidegger in zijn omschrijving van het besorgen stelt dat veel vormen van zorgen en verzorgen, ook van professionele zorgarbeid, liggen in de sfeer van de oneigenlijkheid. Dit is de doorsnee alledaagsheid die wordt gekenmerkt door het in de greep houden van de dingen, door een automatisme in het omgaan met anderen en met de dingen en een betrekkelijke onverschilligheid ten aanzien van degenen voor wie wordt gezorgd. Heidegger verwerpt dit niet, ook al lijken zijn adjectieven oneigenlijk en vervallen dit te suggereren, maar stelt dat deze vormen van zorgen, verzorgen en bezorgen een noodzakelijke en onvermijdelijke dimensie van ons leven uitmaken. Het ligt niet binnen de menselijke mogelijkheden om op elk moment, in elke situatie en in elk contact met een ander ten diepste van uit onszelf de ander als unieke ander tegemoet te treden. Daarvoor hebben we een tekort aan aandacht, aan tijd, aan liefde of misschien aan zijn. Ook zorgethici erkennen grenzen aan ons ideaal van zorg en ook aan de fysieke mogelijkheden tot het bieden van feitelijke zorg. Zij hebben echter een totaal ander visie op de aard van de dagelijkse zorgende omgang van mensen ten opzichte van elkaar. Deze kenschetsen zij zeker niet als oneigenlijk of vervallen maar als wezenlijke op het bestaan en op het welzijn van de ander gerichte interventies die vanuit een visie op het goede leven en vanuit een persoonlijk ethisch ideaal worden verricht. Of en onder welke condities dit in Heideggeriaanse termen ook eigenlijke zorg zou kunnen zijn, namelijk in de vorm van de vooruitspringende Fürsorge die als doel heeft de ander vrij te maken voor zijn eigen zijnsmogelijkheden, zal ik verkennen in het volgende hoofdstuk aan de hand van Lawrence Vogels interpretatie van Heideggers concept van eigenlijkheid en de relatie hiervan met een fundamentele ethiek.

Een derde punt dat ik relevant acht in mijn vergelijking is dat Heidegger het spreken over handelen vermijdt. Hij gebruikt daarvoor andere begrippen zoals 'zu tun haben mit' en voor een deel wordt het begrip 'handelen' ook met de term 'besorgen' aangeduid. In een zorgethische praktijk is handelen een noodzakelijke component. Stephen White thematiseert dit gegeven. Hij ziet bij Heidegger belangrijke noties voor een postmoderne ethiek die in White's optiek zowel 'responsibility to act' omvat, die hij bij Heidegger mist, als 'responsibility to otherness', waarvoor hij wel aanknopingspunten vindt. In mijn laatste hoofdstuk kom ik hier op terug

Een vierde punt dat een scherpe oppositie vormt met het denken van zorgethici is het

ontbreken van de notie van gender in *Sein und Zeit*. Waar Heidegger in *Sein und Zeit* al nauwelijks over mensen spreekt, spreekt hij in het geheel niet over mannen en vrouwen. Dasein is geslachtloos, maar wel geconstrueerd vanuit een mannelijk perspectief. In feministisch denken, ook in de feministische zorgethiek, zijn sekse en gender fundamentele categorieën.

Deze voorlopige standpunten zal ik nu in het volgende hoofdstuk confronteren met de interpretatie van Lawrence Vogel die relaties legt tussen fundamentele ontologie en fundamentele ethiek en die daarbij in de eigenlijke Fürsorge een mogelijkheid ziet tot een eigenlijke, ethische relatie met de ander.

Hoofdstuk 3

Lawrence Vogel: Heideggers breekbaar 'Wij'

§ 1 INLEIDING

In *The Fragile 'We'* interpreteert Lawrence Vogel Heideggers fundamentele ontologie in een ethische richting¹. Hij zet uiteen hoe hij het verband tussen ontologie en ethiek ziet en hoe het begrip 'eigenlijkheid' en met name de eigenlijke Fürsorge geïnterpreteerd kan worden in ethische zin. Zijn kernvraag is of eigenlijke existentie zoals omschreven door Heidegger kan leiden tot eigenlijke coëxistentie. Vogels interpretatie draagt bij tot verdieping en verheldering van mijn onderzoek, namelijk om te trachten verbindingslijnen aan te geven tussen Heideggers begrippen van Sorge, besorgen en Fürsorge en het concept van zorg binnen zorgethiek. In de volgende paragrafen zal ik bespreken: in § 2 de kernthema's van *The Fragile 'We'*, in § 3 Vogels interpretatie van Heideggers visie op moraliteit, in § 4 zijn interpretatie van eigenlijkheid, in § 5 zijn kosmopolitische interpretatie, waarna ik in § 6 enkele kanttekeningen plaats en conclusies trek.

¹ Lawrence Vogel, *The Fragile "We". Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time"*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1994.

§ 2 KERNTHEMA'S IN HET BETOOG VAN VOGEL

Vogel beoogt de kritiek te weerleggen dat fundamentele ontologie, zoals Heidegger deze presenteert in *Sein und Zeit*, leidt tot moreel nihilisme en een vijandigheid jegens anderen. Hij stelt dat de kritiek dat fundamentele ontologie egocentrisch is en strijdig is met de morele dimensie, berust op een eenzijdige interpretatie die Heideggers dood-analyse te zeer centraal stelt. Vogel tracht een verbinding te leggen tussen fundamentele ontologie en fundamentele ethiek, ondanks het feit dat Heidegger zelf moraliteit bekritiseert en deze verwijst naar het domein van de oneigenlijkheid. In zijn conclusies zal Vogel fundamentele ontologie voordragen als existentiële basis voor de tweede formulering van Kants categorische imperatief: 'Handel zo, dat je de mensheid in jezelf en in anderen nooit alleen als middel maar ook altijd als doel in zichzelf betracht'².

Vogel concentreert zich op een analyse van het begrip 'eigenlijkheid'³ en de mogelijke relaties tussen eigenlijk bestaan en moreel verantwoordelijk bestaan. Hij wil de kritiek weerleggen dat de notie van eigenlijkheid moreel nihilistisch is omdat deze geen recht zou doen aan de sociale dimensie van het menselijk leven. Hij geeft drie interpretaties van eigenlijkheid namelijk: de existentialistische, de historicistische en de kosmopolitische. Deze laatste lezing, een lezing die overigens niet tot de meest gangbare interpretaties behoort, biedt aanknopingspunten voor een fundamentele ethiek en voor een antropologie die een eigenlijke relatie tot de ander mogelijk maakt. Elk van deze drie interpretaties is een plausibele versie van Heideggers persoonlijke ideaal van eigenlijk bestaan, aldus Vogel. Onder 'plausibel' verstaat hij dat 'een aandachtige lezing van de tekst tot elk van deze interpretaties aanleiding kan geven' (Vogel, 1994, p. 7). De eerste twee interpretaties zijn bestaande interpretaties die door bepaalde (groepen) auteurs werden of worden aangehangen. Vogel stelt deze beide onder kritiek. De derde interpretatie vertolkt het meest Vogels eigen visie. De drie interpretaties komen in het kort op het volgende neer:

De existentialistische interpretatie, zo genoemd omdat deze volgens Vogel vooral werd aangehangen door existentialistische auteurs waaronder Sartre, beklemtoont het zijn-tendode waarin het Dasein in zijn angst afgesneden is van de wereld en van de anderen. De passages waarin Heidegger spreekt over 'Sein zum Tode', over 'Angst' en over de 'Jemeinigkeit' van het Dasein worden centraal gesteld. Dasein wordt onder dit opzicht vooral gezien als alleen zijn, als eenzaam bestaan los van en onafhankelijk van anderen. Het existentialistische Dasein is dan ook vrij om zijn eigen waarden te creëren, onafhankelijk van de verwachtingen van de publieke opinie of van morele principes. Dit geeft aanleiding tot een subjectivistische opvatting van moraliteit waarin in principe alles is geoorloofd waar het individu voor kiest. Deze existentialistische interpretatie die zeer toonaangevend is en is geweest, leidde tot een kritiek op Heideggers ontologie als zijnde radicaal individualistisch, egocentrisch, voluntaristisch en decisionistisch (Vogel, 1994, p. 38).

De tweede interpretatie is de historicistische interpretatie, een gezaghebbende na-existentialistische interpretatie. Deze betreft in haar analyse de dimensie van de

² Formulering conform Leijen, 1992, p. 99.

³ Bij Heidegger 'Eigentlichkeit', door Vogel vertaald als 'authenticity'.

gemeenschap en de traditie waarin het Dasein altijd al is opgenomen en die de horizon vormen waarbinnen het Dasein zijn mogelijkheden kan kiezen. Met andere woorden: wat iemands mogelijkheden zijn komt voort uit de specifieke erfenis van de traditie waartoe men behoort. Dasein kiest uit zijn historie datgene wat bijdraagt tot zijn eigen mogelijkheid om te zijn. De eigen kritische keuze staat hier op de voorgrond. Dit impliceert dat eigenlijke historiciteit slaafse gehoorzaamheid en totalitarisme uitsluit. Gemeenschap en traditie vormen dus ook het kader waarbinnen - of in oppositie waarmee - het Dasein zijn waarden definieert en komt tot ethisch bewustzijn. Een essentieel punt van kritiek op deze opvatting van historiciteit is dat niet elke traditie even valide is als een andere en dat het individu geen maatstaf heeft om te kunnen onderscheiden tussen tradities. Het lijkt of het probleem van het existentialistische individualisme en egocentrisme nu verlegd wordt van het niveau van de eenling naar het groepsniveau. Volgens Vogel had deze historicistische interpretatie Heideggers voorkeur. Heideggers notie van 'historiciteit' vormde volgens zijn eigen bewering tegenover Karl Löwith de basis voor zijn politieke engagement begin jaren '30 en zijn toetreden tot de Duitse Nationaal Socialistische Partij (Vogel 1994, p. 7 en p. 63, noot 18).

De existentialistische en de historicistische interpretatie hebben niet Vogels voorkeur. Ook ikzelf laat de twee bovenstaande interpretaties verder buiten beschouwing. Ik beschouw de existentialistische interpretatie die de Jemeinigkeit van het Dasein op de voorgrond plaatst als één leeslijn in *Sein und Zeit* die zeker aanwezig is, maar ik geef, zoals ik in hoofdstuk drie reeds heb uiteengezet, de voorkeur aan een leeswijze die Dasein als Miteinander meer beklemtoont. De historicistische interpretatie voegt weliswaar de aspecten van gemeenschap en traditie toe aan het concept van Dasein, op zich mogelijk waardevolle aspecten voor de relatie met zorgethiek waarin zorg gedefinieerd wordt als praktijk, maar ook in deze lezing blijft de ethische invalshoek onderbelicht. Om deze redenen concentreer ik me op de derde, kosmopolitische interpretatie. Ik geef nu eerst de kern van deze interpretatie weer.

Vogel gaat nu op zoek naar een kosmopolitisch moment. Hij verkent namelijk de mogelijkheid om het perspectief van de ander - die buiten de eigen traditie staat - in te sluiten. Is het mogelijk, zo vraagt hij zich af, dat eigenlijk zelfzijn een fundamentele solidariteit met anderen insluit? De term 'kosmopolitisch' in de kosmopolitische interpretatie, verwijst naar de opvatting dat aan alle personen als gelijkwaardige leden van de mensenfamilie respect verschuldigd is. De kosmopolitische interpretatie vertrekt, aldus Vogel, vanuit de latente universalistische implicaties van Heideggers concept van eigenlijk Miteinandersein. Heidegger stelt dat de eigenlijke relatie tot zichzelf 'vrijmakende Fürsorge'⁴ mogelijk maakt. In deze vrijmakende Fürsorge kan de eigenlijke persoon het 'geweten' van de ander worden en hem/haar helpen om vrij te worden voor zijn/haar eigen existentiële mogelijkheden. Vogel onderzoekt hiervan de morele implicaties die niet door Heidegger worden uitgewerkt en die dus een zekere 'creatieve aanvulling' van de tekst behoeven (Vogel, 1994, p. 9). Omdat een tekst echter niet gereduceerd kan worden tot de intenties van de auteur - Heideggers persoonlijke opvattingen zijn eerder anti-kosmopolitisch te noemen volgens Vogel - acht Vogel deze interpretatie geoorloofd, temeer omdat alleen deze interpretatie fundamentele ontologie kan verdedigen tegen de beschuldiging van moreel nihilisme. Vogel - die

⁴ Bij Heidegger 'befreiende Fürsorge', door Vogel vertaald met 'liberating solicitude'.

Joods is - geeft aan dat deze verdediging hem in zekere zin in verlegenheid brengt. Hij benadrukt echter een bepaalde lezing van Heideggers project te verdedigen en niet Heidegger zelf.

Hierna bespreek ik Vogels interpretatie van Heideggers visie op moraliteit, vervolgens het begrippenpaar eigenlijkheid en oneigenlijkheid, waarna ik de kosmopolitische interpretatie van eigenlijkheid meer in detail weergeef en ten slotte trek ik enkele conclusies.

§ 3 HEIDEGGERS KRITIEK OP MORALITEIT

Vogel uit kritiek op Heideggers visie op moraliteit en op zijn te beperkte behandeling van moreel geweten. In *Sein und Zeit* lokaliseert Heidegger de moraliteit in het domein van de oneigenlijkheid⁵: de alledaagse wereld, de vervallenheid waarin het Dasein zich verliest in een oppervlakkige omgang met de wereld en met de anderen. Het Dasein vlucht hier voor zijn ultieme mogelijkheid van bestaan, namelijk het opnemen en het zich toeëigenen van zijn eindigheid, en zoekt daarentegen de geborgenheid en de afleiding in de beslommeringen van alledag. De moraliteit behoort volgens Heidegger tot deze context, omdat zij algemene, onpersoonlijke waarden en normen hanteert die het Dasein afhouden van zijn eigen mogelijkheden en zijn eigen keuzes. Volgens Vogel wijst Heidegger hier echter meer op deficiënte concepties van moraliteit dan naar moraliteit op zich (Vogel 1994, p. 8). Heidegger doelt met name op een moraliteit van bovenaf die voorschriften geeft voor het handelen van mensen, die 'uitreken' wat mensen moeten doen en die erop gericht is om vanuit het tegenwoordige het toekomstige te plannen en er daardoor greep op te houden. De wereld van het besorgen, die onvermijdelijk is maar wel oneigenlijk, klinkt hierin door. Heidegger levert hier dus veeleer kritiek op deze - volgens hem - deficiënte noties van moraliteit dan op moraliteit op zich, zo stelt Vogel.

Hij gaat nu verder met een analyse van Heideggers concept van existentieel geweten en existentiële schuld in relatie tot moreel geweten en morele schuld. Bij Heidegger verwijst het geweten als roep van de Sorge naar eindigheid en naar oerschuld. Het morele geweten daarentegen wijst op morele schuld maar heeft geen betrekking op iemands eindigheid. Het morele geweten is volgens Heidegger dus partieel - want heeft alleen betrekking op morele schuld -, het is ontwijkend - want vlucht voor het eigenlijk zijn ten dode - en is niet oorspronkelijk, maar afgeleid van het feit dat men in zijn zijn schuldig is. Morele schuld en onschuld worden berekend volgens Heidegger (SuZ pp. 283/289). De morele persoon is een accountant die de morele boekhouding bijhoudt en leven als business beschouwt. De eigenlijke roep van het geweten wordt niet gehoord en hiermee blijft het fundamentele beroep op het zelf verborgen.

Vogel contrasteert bovenstaande passage met Heideggers stelling (SuZ p. 286) dat de oerschuld de mogelijkhedenvoorwaarde vormt voor morele schuld en voor moraliteit als zodanig. Hieruit volgt dat alleen iemand die schuldig is in zijn zijn de verantwoordelijkheid voor zijn bestaan op zich kan nemen en morele verplichtingen aan kan gaan. Anders gezegd: men moet in staat zijn tot eigenlijkheid, tot het opnemen van zijn eigen existentie, om moreel verantwoordelijk te kunnen zijn voor anderen. Ontologie schept aldus mogelijkhedenvoorwaarden voor moraliteit maar fungeert hierbij niet als universele absolute maatstaf.

Wat dit betekent voor het Dasein werkt Vogel uit aan de hand van de vraag: 'Wat is de plaats van het morele geweten bij de eigenlijke persoon?' Kan uit het eigenlijk bestaan van de persoon die openstaat voor zijn eigen vrijheid ten dode, afgeleid worden dat deze persoon - in zijn eigenlijkheid - oog heeft voor en verantwoordelijkheid wil dragen voor de eigenlijke ander in zijn/haar opgave om zijn/haar vrijheid ten dode toe te eigenen? Is dus

⁵ Vogel duidt hier m.n. op passages in SuZ die moreel schuldig zijn (SuZ pp.281-183) en moreel geweten (SuZ p.278) betreffen.

moraliteit mogelijk als keuze vanuit het eigenlijke individu zonder dat daarbij een beroep op onpersoonlijke waarden en normen noodzakelijk is? Deze vraag verkent Vogel aan de hand van het begrip 'vrijmakende vooruitspringende Fürsorge' en verwerkt de implicaties hiervan in zijn kosmopolitische interpretatie. Voor ik tot bespreking daarvan overga geef ik eerst een nadere bepaling van Vogels opvatting van eigenlijkheid en oneigenlijkheid.

§ 4 EIGENLIJKHEID EN ONEIGENLIJKHEID VOLGENS VOGEL

Zoals eerder in hoofdstuk twee werd gesteld heeft het Dasein als in-de-wereld-zijn de bestaansmodaliteiten van de eigenlijkheid en de oneigenlijkheid. De oneigenlijkheid, het alledaagse bestaan, is de zijnswijze waarin het Dasein zich meestal bevindt. Het is het bezorgend omgaan met de dingen en het zorgend omgaan met de anderen in een zekere anonimiteit waarin niet de diepste vraag naar de zin van het Dasein wordt gesteld. Ook de morele oordelen over goed en kwaad en de keuzes die hiermee samenhangen behoren volgens Heidegger tot dit domein van de oneigenlijkheid omdat het oneigenlijke individu oordeelt en handelt op basis van algemeen geldende waarden en normen: het doet wat 'men' behoort te doen. In tegenstelling hiermee is het eigenlijk bestaan zich bewust van het ontbreken van universele, niet-historische richtlijnen die bepalen wie ik zou moeten (ought) zijn.

Pas in de grondstemming van de angst komt het Dasein oog in oog te staan met de eindigheid van zijn bestaan en kan het Dasein zich zijn vrijheid als zijn-ten-dode toeëigenen en aldus eigenlijk bestaan. Het Dasein wordt in de angst teruggeworpen op zichzelf. Maar - zo stelt Vogel - dit kan in Heideggers optiek nooit begrepen worden als los van de wereld zijn. Ook eigenlijk Dasein is in-de-wereld, echter niet van de wereld, dat wil zeggen het eigenlijke individu verliest zich niet aan de wereld maar staat in en voor zijn eigen zijnsmogelijkheden. Er vindt in het eigenlijke zijn ten dode juist een kwalitatieve verandering plaats in de waardering van de wereld en in de relatie tot de anderen (SuZ p. 188). In de eigenlijkheid zit een dubbele beweging van afzonderen en terugkeren, van desoriëntatie en heroriëntatie waarin de relatie tot de wereld en tot de ander op een nieuwe manier ontsloten wordt. De eigenlijke openheid toont de wereld en het er-medezijn (Mitdasein) van anderen op een wijze die uit het eigenlijke zelf-kunnen-zijn voortkomt (SuZ p. 297-298).

De ervaring van de angst, die ieder mens radicaal alleen ervaart, is niet alleen een negatieve ervaring. De alleenheid die ik in de angst ervaar kan ik ten eerste zien als mogelijkheid voor mijzelf om te worden die ik zou kunnen zijn en ten tweede als mogelijkheid voor de ander omdat ik door middel van de vrijmakende Fürsorge, de eigenlijke Sorge volgens Heidegger, kan bijdragen aan zijn/haar levensontwerp. Deze eigenlijke existentie zou aldus de mogelijkheid voor eigenlijke co-existentie kunnen openen. Het opnemen van de eigen sterfelijkheid wekt het Dasein uit de slaap van onverschilligheid voor het eigen bestaan en doorbreekt eveneens de onverschilligheid voor het bestaan van anderen die het alledaagse leven meestal karakteriseert. De relatie tot anderen kan hierdoor een transformatie ondergaan waardoor het Dasein de ander *eigenlijk* tegemoet kan treden. De eigenlijkheid kan volgens Vogel ten eerste als basis dienen voor de verplichting de ander te respecteren in zijn vrijheid en ten tweede als basis voor een mededogen met anderen 'als verwanten in eenzelfde duisternis' (Vogel, 1994, p. 88 en p. 93). In de paragraaf over Vogels kosmopolitische interpretatie kom ik hier uitvoerig op terug.

Om bovenstaande opvatting van eigenlijk mede-zijn-met anderen te onderbouwen overdenkt Vogel opnieuw de oppositie tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid. Deze doelt volgens Vogel niet op de tegenstelling tussen voor-zichzelf-zijn en mede-zijn-met-anderen, maar op een tegenstelling tussen voor-zichzelf-zijn en een *bepaalde vorm* van met-de-andere-zijn, namelijk het besorgen, het omgaan met de ander in het sociale verkeer waarin

mensen elkaar als dragers van rollen ontmoeten. Vogel onderscheidt dus oneigenlijk met de ander zijn (als besorgen) en eigenlijke ontmoeting, dat is de aandachtige ontmoeting met de ander als centrum van transcendentie en mogelijkheid (Vogel, 1994, pp. 71-74). Het gaat Vogel om een dialogische interpretatie van eigenlijkheid waarbij ik gemotiveerd ben de ander als ander te laten zijn in zijn/haar vrijheid tot zijn/haar eigen mogelijkheden en waarin ik tevens de ander de ruimte geef om mij aan te spreken - mij te laten gezeggen - omtrent mijn vrijheid tot mijn mogelijkheden.

Volgens Vogel maakt Heidegger zelf eveneens deze splitsing tussen eigenlijkheid en een bepaalde vorm van oneigenlijkheid, met name waar hij stelt dat zijn ten dode de eigenlijke relatie tot de ander, de vrijmakende Fürsorge, mogelijk maakt (SuZ p. 264) en dat uit het eigenlijke zelfzijn van de vastbeslotenheid het eigenlijke zijn met elkaar ontspringt (SuZ p. 298).

§ 5 DE KOSMOPOLITISCHE INTERPRETATIE

In zijn kosmopolitische interpretatie van het begrip eigenlijkheid in *Sein und Zeit* onderzoekt Vogel de morele implicaties van het eigenlijk zijn met anderen. Zoals reeds in de inleiding van deze paragraaf werd opgemerkt, geeft Vogel aan dat, om deze interpretatie te kunnen geven, het nodig is verder te denken dan wat expliciet wordt geformuleerd in *Sein und Zeit*. Het is ook een interpretatie die afwijkt van de meer gangbare existentialistische interpretatie en van de historicistische interpretatie die Heidegger zelf het meest aansprak.

Vogel vraagt zich af of er een lezing mogelijk is die een eigenlijke relatie tot zichzelf verbindt met fundamentele solidariteit met anderen, die als het ware een 'eigenlijke gemeenschap' mogelijk maakt. Is er, met andere woorden, een 'kosmopolitisch moment' aanwezig in Heideggers structuren van fundamentele ontologie? Dit zou impliceren dat het eigenlijke individu een bepaalde vorm van moreel besef heeft. Niet in de zin van een moreel besef dat zich ondergeschikt maakt aan algemene normen maar een moreel besef afgestemd op de particulariteit van de ander als werkelijke ander, voortkomend uit het besef van de alleenheid en de eindigheid van het eigen bestaan. De oriëntatie op de ander is dan ingegeven door de intentie de ander te laten zijn tot zijn eigen mogelijkheden. Is de grondstemming van de angst die het Dasein terugwerpt op zichzelf daartoe in staat? Kan het zijn dat uit de angst een stemming voortkomt die de waardigheid van anderen ontsluit in hun pogen te worden die zij zijn en een solidariteit met anderen in hun anderszijn?

Vogel vervolgt nu zijn kosmopolitische interpretatie langs twee lijnen: de Kantiaanse interpretatie, de lijn van de verplichting en de Schopenhaueriaanse⁶ interpretatie, de lijn van het mededogen. Bij de eerste, Kantiaanse, interpretatie denkt Vogel vanuit de vrijmakende vooruitspringende Fürsorge en stelt dat deze het Dasein in staat stelt anderen in hun eigenlijk Dasein te ontmoeten. In de tweede Schopenhaueriaanse interpretatie neemt hij de angst voor het zijn ten dode die ons wijst op de broosheid van ons bestaan, als vertrekpunt.

In zijn Kantiaanse interpretatielijijn start Vogel zijn redenering met Heideggers beschouwing over Fürsorge (SuZ p. 122) en de vrijmakende Fürsorge, die Heidegger de eigenlijke Sorge noemt. Vanuit het besef van mijn mogelijkheid tot eigenlijk bestaan - dit is mijn vrijheid - is de stap mogelijk naar het besef van de mogelijkheid tot eigenlijk bestaan van de ander. Er ligt dus een correlatie tussen de herkenning van mijn eigen vrijheid en de erkenning van de vrijheid van de ander. De dispositie die dit mogelijk maakt is de vooruitspringende vrijmakende Fürsorge die de ander helpt om doorzichtig te worden in zijn Sorge en er vrij voor te worden. Deze Fürsorge noemt Heidegger 'vooruitspringend' omdat zij de ander vooruit is in het tonen en aanreiken van zijn meest eigen existentiële mogelijkheden. In die zin fungeert zij als 'geweten' van/voor de ander (SuZ p. 298) omdat zij de ander oproept te

⁶ In de tekst gebruikt Vogel wat globale noties van Kant, waarbij hij enkele malen verwijst naar *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Er zijn geen directe verwijzingen naar werken van Schopenhauer, behalve de zinsnede: 'we are siblings in the same darkness'. Inhoudelijke verwijzingen binnen deze 'Schopenhaueriaanse' interpretatie verwijzen naar Werner Marx en John Caputo, zie o.a. pp. 85-88, p. 91, p. 98.

worden wie hij/zij kan zijn. De vrijmakende, vooruitspringende Fürsorge is de oriëntatie die het mogelijk maakt om vanuit een eigenlijke relatie tot zichzelf de ander te helpen vrij te worden voor zijn/haar eigen mogelijkheden.

Vogel vraagt zich af wat het nu precies betekent om 'het geweten van de ander' te zijn en 'de ander doorzichtig te laten worden in zijn Sorge en er vrij voor te worden' (Vogel, 1994, p. 75-77). Hij interpreteert dit zo: als ik de rol vervul van geweten voor de ander dan betekent dat, dat ik hem oproep om zijn eigen angstige, dat wil zeggen in de angst bewust geworden, zelfverantwoordelijkheid op zich te nemen. Ik neem deze niet van hem over, maar ik help de ander er zich van bewust te worden dat zijn mogelijkheden door hemzelf ontsloten moeten worden. Ik daag de ander uit, ik bemoedig, ik houd hem een spiegel voor. Helpen de ander 'doorzichtig te worden' voor zichzelf betekent dan dat ik hem help in een positie te geraken van waaruit hij de vraag kan stellen: 'Wie moet ik worden'? De vraag 'Wie moet ik worden' is niet vrij zwevend of abstract maar moet in de context worden gezien van het eigen verleden en de eigen omstandigheden waarin concrete keuzes gemaakt moeten worden.

Ik begrijp hieruit dat in de vooruitspringende vrijmakende Fürsorge ik de ander ontmoet in zijn existentie, in zijn eigenlijk persoon zijn en niet in vluchtigheid van de alledaagse sociale en zakelijke betrekkingen. Ik ontmoet de ander als ander, dat wil zeggen als radicaal niet-ik. Ik en de ander staan wel in een gemeenschappelijke context van relatie, sociale omgeving en traditie, maar ik kan nooit met de ander samenvallen. Ik stuit hier op mijn grenzen. Het doel van deze eigenlijke relatie met de ander is de ander zichzelf te laten zijn en worden. Het doel van deze eigenlijke communicatie is, de ander uit de veelheid van visies en meningen van 'de publieke opinie' de eigen zin van zijn bestaan te laten ontdekken. De ander moet zijn/haar eigen weg gaan en eigen keuzes maken. Dit vraagt een terughoudendheid en respect voor het anderszijn van de ander en betekent geenszins het insluiten van de ander in de eigen bestaanshorizon. Het is de Fürsorge voor de integriteit van de ander, voor zijn meest eigen vrijheid. Vogel merkt op dat individuatie hier hand in hand gaat met morele verantwoordelijkheid (Vogel, 1994, p. 86). Eigenlijkheid maakt volgens Vogel de mens niet alleen verantwoordelijk voor zichzelf maar ook verantwoordelijk voor de vrije ontwikkeling van de ander.

Er is geen objectief criterium van waaruit ik kan zeggen wat goed is voor de ander. Het is dus aan de ander zijn eigen verantwoordelijkheid voor zijn keuzes op zich te nemen. Net zoals de keuze voor mijn eigen kunnen-zijn geen absolute basis heeft, is de vooruitspringende Fürsorge voor de ander zonder absolute grond. Dit betekent dat ook in de eigenlijke Fürsorge voor de ander er altijd sprake is van schuld. Ik kom hier op terug in paragraaf vijf, aan de hand van de opvattingen van François Raffoul.

De vooruitspringende Fürsorge is niet slechts éénrichtingsverkeer maar kan ook wederzijds zijn. Vogel wijst er hier op dat Heidegger zelf eveneens deze mogelijkheid noemt waar hij stelt (SuZ p. 122) dat in de gezamenlijke toewijding aan een gemeenschappelijke zaak, waarbij ieder zichzelf verwerkelijk, sprake is van eigenlijke verbondenheid, van een eigenlijk 'wij' zou je mogen zeggen volgens Vogel. De groep wordt hierbij geen collectief waarin ieder de eigen vrijheid moet opofferen in het algemeen belang. Dit 'wij' is echter kwetsbaar - vandaar het 'fragile "we"' uit de titel - omdat het bestaat uit individuen met ieder

hun eigen verantwoordelijkheid voor zichzelf. Het 'wij' bestaat dus slechts wanneer en zolang als de individuen in het gemeenschappelijke project hun eigen doelen kunnen

nastreven.

Vogel legt nu de verbinding naar de Kantiaanse optiek van de morele verplichting. De vooruitspringende, vrijmakende Fürsorge die oog heeft voor de potentiële eigenlijkheid van de ander, kan als basis dienen voor respect voor de ander als individu dat vrij is en doel op zichzelf. Het oog hebben voor de mogelijkheid tot eigenlijkheid van de ander is essentieel voor het respect voor de ander wiens waardigheid verloren gaat in het 'men' omdat hij/zij daar niet toekomt aan zichzelf. De ander ontmoeten in zijn existentie, niet alleen in zijn sociale rol, betekent een morele ontmoeting waarin ik de ander als ander respecteer en verantwoordelijk ben voor de vrijheid van de ander. De onthulling van het Dasein van anderen als mede-Dasein is volgens Vogel niet alleen een ontologische onthulling maar een morele oproep of eis. In het persoon-zijn van de ander is zijn morele claim gelegen op mij om, in mijn vrijheid tot mijn eigen mogelijkheden, zijn vrijheid te betrekken (Vogel 1994, pp. 88, 89). Ik ben, met andere woorden, verplicht zo te handelen dat ik in mijn handelen de mogelijkheid openhoudt het geweten van de ander te zijn. Dit betekent hem/haar het respect te betonen dat verschuldigd is aan een individu dat vrij is en doel in zichzelf. Het besef van vrijheid tot mijn eigen mogelijkheden is altijd al moreel verantwoordelijke vrijheid.

Deze interpretatie van vooruitspringende vrijmakende Fürsorge vertoont volgens Vogel een sterke gelijkenis met de tweede formulering van de categorische imperatief van Kant die luidt: 'Handel zo, dat je de mensheid in jezelf en in anderen nooit alleen als middel maar ook altijd als doel in zichzelf betracht.' Vogel wil hier met nadruk stellen dat respect voor de ander zijn/haar potentie tot eigenlijk bestaan, wezenlijk is voor het respect van de ander als persoon wiens waardigheid verloren gaat wanneer hij slechts wordt begrepen vanuit de alledaagse horizon van 'het men'. Hij vraagt zich af of eigenlijkheid gelijk zou kunnen worden gesteld met waardigheid. Dan zou namelijk de claim dat een eigenlijke relatie tot zichzelf vrijmakende Fürsorge mogelijk maakt, vertaald kunnen worden in de claim dat het respect voor mijn eigen waardigheid, respect voor de waardigheid van de ander mogelijk en zelfs verplicht maakt. Het betekent dat het eigenlijke individu onderworpen is aan de imperatief de ander nooit slechts als middel te behandelen. Deze morele interpretatie van eigenlijkheid - die gebruik maakt van Heideggers structuren maar niet wordt uitgewerkt in zijn fundamentele ontologie - articuleert aldus een ervaring die verwant is aan wat Kant 'eerbied voor de morele wet' noemde (Vogel, 1994, pp. 88 en 91).

Vogel concludeert vanuit deze Kantiaanse invalshoek dat de ontologische vraag niet los kan worden gezien of eerder is dan de morele vraag. Verantwoordelijkheid voor mijn eigenlijk bestaan is altijd al morele verantwoordelijkheid voor het bestaan van anderen. Moreel geweten is een oorspronkelijk en geen afgeleid fenomeen omdat het vrije individu vanaf zijn begin verantwoordelijk is voor de effecten van zijn keuzes op hun welzijn (Vogel, 1994, p. 92).

Vogel merkt naar aanleiding van zijn schets over de vrijmakende Fürsorge op dat het niet altijd mogelijk is de ander eigenlijk tegemoet te treden: in mijn alledaagse contacten ontmoet ik de anderen meestal oneigenlijk, in wat zij doen of in de rol die zij vervullen. Toch kan ook hier het besef van eigenlijkheid de oneigenlijkheid beïnvloeden namelijk zo dat - ook al kan ik niet in ieder contact de ander eigenlijk tegemoet treden - ik me er toch van bewust ben dat anderen in de oneigenlijke dagelijkse contacten onjuist gewaardeerd worden. Ik ben er alert op dat er iets anders en iets 'meer' mogelijk is. En ik ben verplicht om anderen niet zodanig te behandelen dat dit strijdig is met hun mogelijkheid tot eigenlijk

bestaan. De onthulling van de anderen als 'mede-zijnden' is dus niet alleen een ontologische onthulling maar ook een morele eis (Vogel, 1994, p. 90).

Een volgende bemerking van Vogel is in het perspectief van zorgethiek zeer relevant. Hij stelt namelijk dat de eigenlijke Fürsorge voor de existentie van de ander onderscheiden dient te worden van de zorg om zijn/haar welzijn. De zorg voor het welzijn van de ander is soms gediend met 'inspringende Fürsorge' waarin ik 'inspring' omwille van de ander, die dit nog niet of niet meer zelf kan, waarin ik als het ware zijn/haar mogelijkheden voor hem/haar waarneem. Vogel noemt hier voorbeelden van de zorg voor jonge kinderen en voor mensen die niet of niet meer in staat zijn voor zichzelf te zorgen. Hij stelt hierbij nadrukkelijk dat ook deze 'inspringende Fürsorge' steeds gemotiveerd dient te worden vanuit het respect voor de existentie van de ander. Hij zegt tevens dat de-zorg-voor-de-ander-opnemen op een bepaald moment, zeker niet betekent dat de ander in principe niet voor zichzelf kan zorgen. Vogel stelt 'Wanneer men de potentie tot eigenlijkheid van de ander uit het oog verliest, dan vernedert men de ander onder het mom van hem te helpen' (Vogel, 1994, p. 78). Ook hier, zegt Vogel, maakt de notie van vooruitspringende Fürsorge duidelijk wat het betekent de ander te zien als doel in zichzelf.

In de Schopenhaueriaanse interpretatielijnen onderzoekt Vogel de eigenlijkheid als basis voor mededogen met de anderen als 'verwanten in dezelfde duisternis'. Hij vraagt zich af of er in de ervaring van de angst iets is dat ons bewust maakt van een diepe, oprechte solidariteit die anders van aard is dan de morele verplichting die in de Kantiaanse lijn werd uiteengezet. Vogel volgt hierbij de gedachtengang van Werner Marx⁷ die in de angst ten dode de basis ziet voor mededogen en die hiermee de kloof tussen alleenheid en solidariteit overbrugt (Vogel, 1994, p. 93). Marx ziet in de beweging van oneigenlijkheid naar eigenlijkheid een transformatie van een houding van onverschilligheid naar een houding van waardering. Deze transformatie verloopt in drie fasen:

- de fase van het alledaagse bestaan dat gekenmerkt wordt door een rustige onverschilligheid voor zijn eigen bestaan en dat van anderen;
- de fase van ontwrichting, onzekerheid en angst door de verwachting van de dood. Vanuit deze angst keert men zich naar anderen van wie men mededogen verwacht;
- de fase waarin men zich identificeert met anderen als lotgenoten en waarin men mededogen toont voor het lot van de anderen. Dit is volgens Marx het helende moment. Dit impliceert dus dat angst, de stemming die getuigt van het eerste-persoonkarakter van het bestaan, in ons de stemming ontsluit van mededogen voor de kostbaarheid en de broosheid van het bestaan van anderen, dat even uniek is als het onze. Als Marx' interpretatie legitiem is, stelt Vogel, dan leidt de stemming van de angst ten dode, die vrijheid mogelijk maakt maar ons tevens doordringt van de ultieme broosheid en vergankelijkheid van ons bestaan, tot wederzijds mededogen. Het geweten dat mij oproept mijn bestaan op mij te nemen roept eveneens op tot verbondenheid en solidariteit met anderen als medegeworpenen in een bestaan dat we uiteindelijk niet kunnen beheersen.

⁷ Vogel verwijst naar Werner Marx, *Is there a Measure on Earth? Foundations for a Non-metaphysical Ethics*. vert. T. Nenon en R. Lilly, University of Chicago Press, 1987. Werner Marx was de opvolger van Heidegger in Freiburg.

In Vogels Kantiaanse lezing is toekomst onze toekomst en staat mijn vrijheid altijd in relatie tot de vrijheid van anderen. We zijn niet slechts veroordeeld tot zelfverantwoordelijkheid maar ook tot morele verantwoordelijkheid voor de ander. In zijn Schopenhaueriaanse lezing maakt de alleenheid, die ik ervaar in het aangezicht van de dood, mij deelgenoot aan 'de gemeenschap van sterfelijken' en deze leidt tot mededogen. Deze twee morele interpretaties van eigenlijkheid kunnen volgens Vogel als complementair worden beschouwd (Vogel, 1994, p. 100). Zowel respect voor de vrijheid van de ander als mededogen met zijn lijden komen voort uit de eigenlijke relatie tot zichzelf.

Fundamenteel in Vogels kosmopolitische interpretatie is dat deze Heideggers verwijzing van de moraliteit naar de oneigenlijkheid bestrijdt (Vogel, 1994, p. 124). De morele relatie kan volgens Vogel niet worden begrepen als een onderdeel van het 'men' maar is een persoonlijke relatie die voortkomt uit de eigenlijke relatie tot zichzelf. Heidegger plaatst, volgens Vogel, moraliteit in de oneigenlijkheid omdat moraliteit zich verschuilt achter veilige, voorhandene, algemene normen van het 'men' en de zelf-verantwoordelijkheid uit de weg gaat. De morele mens is in Heideggers optiek iemand die zoekt naar zekerheid die hij vindt in de morele normen en waarden. Moraliteit is in die visie 'gewetenloos' omdat de morele mens niet toekomt aan zijn eigen keuzen op basis van de roep van zijn geweten (hier opgevat als existentieel geweten). Met Heideggers eigenlijk zijn-met-anderen als uitgangspunt echter, zo argumenteert Vogel, kan een eigenlijke betrekking tot het eigen zelf geïnterpreteerd worden als een zich openen voor het bestaan van de ander, zodanig dat men zich verantwoordelijk - en zelfs mededogend - voelt voor de noden van de ander. Eigenlijke vrijheid is dan tevens morele vrijheid. En het geweten als roep van de zorg is dan ook moreel geweten. In Vogels lezing geeft Heidegger een te beperkte omschrijving van moreel geweten. Volgens Heidegger is moreel geweten een ontisch fenomeen dat niet ontologisch is op te vatten omdat het het Dasein niet als geheel opent in zijn zijnsmogelijkheden, maar de persoon richt op specifieke mogelijkheden in het leven van alledag (Vogel, 1994, p. 101). De ontologische vraag kan echter niet gescheiden worden van de morele vraag aldus Vogel, die daarom morele verantwoordelijkheid als ontologische dimensie van de zorgstructuur wil opnemen (Vogel, 1994, p. 92). Hij ziet moreel geweten als een oorspronkelijk en niet als een afgeleid fenomeen omdat het vrije individu vanaf het begin verantwoordelijk is voor andere personen vanwege de effecten van zijn/haar keuzes op hun welzijn.

De kosmopolitische lezing stelt dus dat personen waardigheid hebben en een gelijke morele waarde, en dat daarom bepaalde manieren van omgaan met anderen absoluut ontoelaatbaar zijn. Dit standpunt wordt daarbij niet gezien als een particulier standpunt te midden van vele anderen, maar als een morele waarheid, geformuleerd als de categorische imperatief van Kant om anderen nooit slechts als middel maar altijd ook als doel te behandelen. Is er echter binnen *Sein und Zeit* wel een rechtvaardiging te vinden voor deze kosmopolitische lezing? Hiervoor is het nodig, zo stelt Vogel (Vogel, 1994, p. 105, p. 106), om ten eerste Heideggers magere behandeling van zijn-met-anderen zo uit te werken dat het een kritiek mogelijk maakt op zijn meer dominante stelling dat moraliteit een oneigenlijke modaliteit van het bestaan is. En ten tweede is het nodig om Heideggers beperkte opvatting van moreel geweten uit te breiden (Vogel, 1994, p. 101). Vogels interpretatie van eigenlijkheid vraagt dat enkele weinig bespeelde snaren uit *Sein und Zeit* worden geaccentueerd tegen de meer dominante stemmen in de tekst: het is in zekere zin Heidegger

lezen tegen Heidegger. In Vogels kosmopolitische lezing verandert de eigenlijke relatie tot zichzelf het Dasein zodanig dat dit Dasein de mogelijkheid krijgt op een eigenlijke manier in te gaan op de ander, namelijk door middel van de vrijmakende Fürsorge. Deze oriëntatie op de ander heeft betrekking op het bestaan van de ander in zijn totaliteit en heeft een morele valentie. De onthulling van de ander als ander is niet slechts een ontologische ontsluiting maar ook de bron van de morele imperatief de ander te behandelen als doel in zichzelf. Dit kan de basis leggen voor een kosmopolitische moraliteit van respect voor alle anderen, niet alleen als verplichting maar ook als mededogen voor de anderen die worden herkend als even kwetsbaar en even sterfelijk als wijzelf.

De relatie ontologie en ethiek nader beschouwd

Vogel begint zijn boek met er op te wijzen dat Heidegger zelf in *Über den Humanismus* beweert dat de fundamentele ontologie van *Sein und Zeit* een 'fundamentele ethiek' biedt. Vogel gaat dan verder met te stellen dat, ofschoon Heidegger zegt dat fundamentele ontologie alleen descriptief is, er in het onderscheid tussen eigenlijkheid en oneigenlijkheid een duidelijke prescriptieve lading zit. Voor hem lijkt *Sein und Zeit* een basis te leggen voor de imperatief: 'Dasein behoort eigenlijk te zijn'. Vogel gaat verder met Heideggers uitleg van het begrip 'ethos' dat hij in *Über den Humanismus* herleidde tot de oorspronkelijke betekenis van verblijf of woonplaats, waaruit Vogel afleidt dat ontologie een ethiek is in de zin dat de analyse van in-de-wereld-zijn articuleert wat het betekent om op de aarde te leven als sterfelijk mens. Voorts dat degene die eigenlijk leeft zich open stelt voor de structuur van het bestaan en zijn situatie op zich neemt binnen de beperkingen van geschiedenis, lichamelijke en mortaliteit (Vogel, 1994, p. 4). Fundamentele ontologie is dan een fundamentele ethiek in zoverre zij er ons op wijst dat onze wereldlijke woonplaats, waarin we altijd al verblijven, niet gegrond is in een hogere orde, zonder dat het ontbreken van deze grond gezien wordt als reden om te wanhopen over ons lot. Fundamentele ontologie wijst integendeel op de mogelijkheid van elk mens tot eigenlijke zorg voor zijn/haar eigen zijn waartoe de mens wordt opgeroepen door de stemming van de angst (Vogel, 1994, p. 6). Vogel stelt dus enerzijds dat fundamentele ontologie een basis kan leggen voor fundamentele ethiek en anderzijds dat fundamentele ontologie, in bepaald opzicht, fundamentele ethiek is.

Een verwante opvatting wordt gearticuleerd door François Raffoul⁸ die deze kwestie zelfs nog radicaler benadert door te stellen dat uit Heideggers ontologie, ethiek niet zou moeten worden afgeleid, maar dat de relatie tot anderen - het ethische - op ontologisch niveau plaats heeft. Hij stelt dus: ontologie, het denken van het zijn van de zijnden, is oorspronkelijke ethiek. Hij onderzoekt daarom de noties verantwoordelijkheid en het openstaan voor de ander (otherness) binnen het concept van Dasein op ontologisch niveau. Het meest kenmerkende aspect van het Dasein, is het te-zijn (Zu-sein): ik heb mijzelf niet maar ik heb te zijn. Ik heb dit geworpen bestaan op te nemen als het mijne. Ik heb de gave van het Dasein te beantwoorden en te verantwoorden. Dit betekent volgens Raffoul: ik ben verantwoordelijk voor mijzelf. Raffoul ziet dit uitgedrukt in het concept van 'Sorge', de oorspronkelijke verantwoordelijkheid voor zichzelf dat Dasein als Zu-sein is. Dat betekent dat Dasein in zijn essentie bepaald wordt door een zekere verplichting, een roep, namelijk de roep van het geweten die mij oproept om te zijn en dit zijn tot mijn eigen zijn te maken. Verantwoordelijkheid is de roep van het geweten beantwoorden. Deze gewetenroep bepaalt het Dasein als schuldig, dat wil volgens Raffoul zeggen als verantwoordelijk. Schuldig zijn verplicht het Dasein zijn zijn te verantwoorden. De roep van het geweten wijst

⁸ François Raffoul, *Responsibility and Otherness in Heidegger*, lezing gehouden tijdens de Heidegger Conferentie, University of New Hampshire, 24-26 mei, 1996.

ook op een 'ander' in mijzelf: het geweten is mijn meest intieme alteriteit. De notie van alteriteit moet aldus op het ontologische niveau worden gezien.

Vanuit de notie van deze alteriteit binnen het Dasein zelf legt Raffoul nu de relatie naar Heideggers stelling dat Dasein fundamenteel Mitsein en in-de-wereld-zijn is. Dasein is altijd al in-de-wereld met de anderen die ook de natuur van Dasein hebben. Dasein is altijd al open naar anderen en naar de wereld. Het concept van Dasein als zodanig sluit dus de relatie naar de ander in. Het eigenlijk bestaan kan daarom geen geïsoleerd bestaan zijn los van de wereld en van de anderen omdat in-de-wereld-zijn en Mitsein het Dasein constitueren. Heidegger⁹ zegt hierover: 'in de keuze van Dasein voor zichzelf, kiest Dasein juist voor zijn zijn-met-anderen en juist voor zijn zijn temidden van andere zijnden van verschillend karakter.' Raffoul verwijst verder naar de mogelijkheid die Heidegger aangeeft voor de relatie tot anderen : de Fürsorge ('care-for'), waarbij ook Raffoul wijst op de vooruitspringende, vrijmakende Fürsorge die de ander als ander laat zijn. Eigenlijke Fürsorge doet recht aan de oneindige alteriteit van de ander. Hierin ligt volgens Raffoul de oorsprong van verantwoordelijkheid waar het Dasein het geweten van de ander kan worden.

Op het moment echter dat het Dasein in zijn eigenlijk zijn het geweten wordt van de ander is er sprake van een interruptie van de relatie met die ander: eigenlijke Fürsorge maakt de ander vrij voor zijn Sorge en maakt hem/haar als het ware los van mijn Dasein. Ieder wordt hierbij dus teruggeworpen op zijn eigen zijn, er is een interruptie in de relatie tot de ander. Deze interruptie heeft echter geen betrekking op de relatie met de ander als zodanig maar op de relatie tot de ander binnen de oneigenlijkheid van het 'men', waarin de ander als eigenlijke ander wordt ontkend. Door deze interruptie wordt de vanzelfsprekendheid van de alledaagse relatie doorbroken en verschijnt de ander als ander. Daarmee verschijnt ook de mogelijkheid voor een ethiek van verantwoordelijkheid. Raffoul stelt dus: Dasein is verantwoordelijk zijn voor mijn eigen zijn en tevens, in de eigenlijke Fürsorge, verantwoordelijk zijn voor het zijn van de ander in zijn andersheid. Dit dient niet te worden gedacht op een afgeleid ethisch niveau maar op het ontologische niveau zelf waarbinnen Heidegger denkt in *Sein und Zeit* : het ethische maakt fundamenteel deel uit van het ontologische.

Beide auteurs achten dus een lezing van *Sein und Zeit* plausibel waarin de ethische dimensie binnen of in het perspectief van de ontologische dimensie meeklinkt. Dat Heidegger de ethische invalshoek niet of slechts zeer beperkt belichtte, wil dus nog niet zeggen dat een ethische interpretatie niet mogelijk of legitiem zou zijn. Zonder heel exact vast te kunnen of te willen stellen hoe de relatie tussen ontologie en ethiek dient te worden gezien - dit is een zeer complexe kwestie die de intentie van deze publikatie overstijgt - neig ik ernaar, door mijn eigen lezing en die van Vogel en Raffoul, te concluderen dat er wel degelijk een lezing van *Sein und Zeit* mogelijk is die ethische - en ook zorgethische - interpretaties mogelijk maakt. Mijn argumenten daarvoor zijn ten eerste dat Dasein altijd al in-de-wereld-zijn en Mitsein is. In-de-wereld-zijn en Mitsein zijn in Heideggers optiek existentialen die constitutief zijn voor Dasein. Als Mitsein een existentieel is voor Dasein dan impliceert dat, dat in het zijnsverstaan de relatie tot de ander - de ethische dimensie - altijd al wordt meegedacht. Dit zou betekenen dat het ethische gelijk-

⁹ Raffoul (1996, p. 14) verwijst hier naar GA 26, 245.

oorspronkelijk is met of deel uitmaakt van het ontologische. Ten tweede zou ik met Vogel en Raffoul willen stellen dat eigenlijke existentie, door middel van eigenlijke Fürsorge, eigenlijke coëxistentie mogelijk maakt. Ook Raffouls inzicht dat de existentiële schuld, zoals Heidegger die omschrijft, heel goed gedefinieerd kan worden als verantwoordelijkheid, zowel voor het eigen bestaan als voor het eigenlijk bestaan van anderen acht ik hierbij zeer relevant. Evenals de invalshoek van Vogel, die in de eigenlijke Fürsorge de basis ziet voor de verplichting de ander te zien als doel in zichzelf en die bovendien stelt dat in de grondstemming van de angst, de basis ligt voor een besef van mededogen met het bestaan van de ander. Ik acht deze punten van belang voor mijn pogen verbindingslijnen te ontdekken tussen Heideggers begrippen van Sorge, besorgen en Fürsorge en zorgethiek.

Zorg en eigenlijkheid

Vogels behandeling van eigenlijkheid, waarin hij ruimte schept om de relatie met anderen deels te plaatsen binnen de eigenlijkheid en om daarmee dus het ethische binnen te brengen in de eigenlijkheid, lijkt mij een geoorloofde lezing van Heidegger die waardevolle aanknopingspunten biedt voor de ontwikkeling van een hedendaagse ethiek. Cruciaal in deze interpretatie is dat Vogel de grens verlegt die Heidegger aangeeft tussen eigenlijk bestaan van het Dasein tot zijn meest eigen mogelijkheden - dat wil zeggen tot zijn vrijheid ten dode - en tussen het oneigenlijk bestaan in de alledaagse wereld en in de alledaagse contacten met anderen. Vogel maakt het mijns inziens aannemelijk dat er een lezing van eigenlijkheid mogelijk is die deze grens zodanig verlegt, dat coëxisteren binnen de eigenlijkheid - eigenlijke coëxistentie - mogelijk is. De vooruitspringende bevrijdende zorg maakt deze grensverlegging mogelijk. Dit betekent dat ik in mijn meest eigen verantwoordelijkheid te zijn tot mijn mogelijkheden ook de verantwoordelijkheid voor het zijn van de ander betrek, in die zin dat ik de ander respecteer in zijn mogelijkheid tot eigenlijk bestaan, dat wil zeggen zijn mogelijkheid tot vrijheid. Dit maakt dat ik de ander als doel in zichzelf kan beschouwen.

Vogel geeft aan dat ik in de praktijk maar zeer beperkt in staat ben tot vooruitspringende vrijmakende Fürsorge. Dit betekent dus dat veel contacten met anderen plaats hebben in de oppervlakkige, vluchtige sfeer van de dagelijkse omgang die in Heideggers visie oneigenlijk is. Toch, zegt Vogel, maakt het besef van mijn eigenlijkheid en van de mogelijkheid tot eigenlijkheid van de ander, ook in die dagelijkse omgang een kwalitatief verschil uit. Dit verschil ligt in de intentie waarmee ik anderen tegemoet treed. Zorgen voor de ander is dan feitelijk wel alledaagse zorg voor de kleine noden en behoeften van de ander, maar vanuit een wezenlijk andere intentie. De intentie betreft een verder liggend perspectief, namelijk de ander laten zijn in zijn andersheid zoals hij is en nog kan worden. Vanuit deze redenering zijn er relaties te leggen met de opvattingen van zorgethici. De notie van eigenlijke Fürsorge, zoals door Heidegger geconcipieerd en door Vogel uitgebreid, kan het concept van zorg verhelderen én kritiseren.

Het geweten van de ander zijn?

Vogel - en ook Raffoul - stellen in hun uiteenzetting over de vrijmakende Fürsorge dat deze kan fungeren als geweten van de ander. Zij leggen dit in een letterlijke zin uit. Ik zelf ben wat voorzichtiger met de formulering: het geweten van de ander zijn. Naar mijn mening is het te zwaar aangezet en ook strijdig met de notie van respect voor de alteriteit van de ander - die overigens zowel Raffoul als Vogel zeker respecteren - dat geweten zijn voor de ander in letterlijke zin zou kunnen worden verstaan. Heidegger zet hier (SuZ p. 298) geweten ('Gewissen') tussen aanhalingstekens.

Voor mij is het zeer de vraag of, vanuit Heideggers opvatting over alteriteit, waarin de ander de unieke ander is, die zijn eigen zijnsmogelijken te verwerkelijken heeft, ik de gewetensroep voor de ander kan zijn in letterlijke betekenis. Want dat is nogal wat. Wat voor pretenties heb ik dan wel niet? Het feit dat ik vanuit mijn eigen ervaring van de eindigheid van mijn bestaan, mijn keuze heb gemaakt om open te staan voor mijn eigenlijke toekomst, betekent nog niet dat ik een meta-standpunt in zou kunnen nemen of normstellend zou kunnen zijn ten opzichte van anderen. De opgeheven vinger naar de ander lijkt me geen beeld dat verenigbaar is met Heideggers opvatting van eigenlijk geweten. Een oneigenlijke modaliteit van geweten ligt hier op de loer, het gegeven namelijk dat ik in de gewone omgang bewust of onbewust fungeer als geweten voor de ander en vice versa. Dit laatste bedoelt Heidegger hier zeker niet.

Ik denk dan ook dat ik hier - anders dan Vogel en Raffoul - een stapje terug zou willen doen. Ik zou willen stellen dat ik wel de ander tegemoet kan treden vanuit mijn eigenlijk existentie, dit wil zeggen dat mijn ontmoeting met de ander wordt gekenmerkt door waarachtigheid en authenticiteit vanuit mijn kant, maar inhoudelijk heb ik weinig te melden aan de ander. Ik toon de ander mijn 'beste zelf' (iets wat Heidegger overigens niet zo zou verwoorden). Dit kan fungeren als oproep aan de ander. Mijn zijn kan voorbeeld zijn voor de ander, maar dit hoeft niet. De ander kiest. Ik heb daar weinig in te zeggen. Gewetensroep zijn voor de ander betekent dus vooral zwijgen, zoals ook het eigen geweten spreekt in het zwijgen¹⁰. Ik zou dan ook zeker de aanhalingstekens die Heidegger zelf plaatste laten staan en hier lezen: als het ware het geweten van de ander.

De ander als lotgenoot met zijn eigen lot

De Schopenhaueriaanse interpretatielijn van Vogel wijst ons op de mogelijkheid dat de angst ten dode die ieder mens ervaart aanleiding kan geven tot mededogen voor de andere mensen die in hun bestaan eveneens sterfelijk zijn zoals wijzelf. Zoals bij het vorige punt acht ik ook hier enige terughoudendheid op zijn plaats. In Heideggers optiek ben ik juist in mijn angst voor mijn eindigheid, voor mijn dood of voor mijn lot, radicaal alleen. De dood is mijn dood. Mijn lot is mijn lot en niet het lot van een ander. De Jemeinigkeit van het Dasein is juist in de passages over het zijn ten dode met nadruk aanwezig. Misschien is dit nu juist wel de plek waarop grote voorzichtigheid betracht moet worden met te spreken over begrippen als solidariteit of mededogen. De existentialistische interpretatie, die Vogel

¹⁰ Heidegger, SuZ p. 273 : 'Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens.'

afwijst, heeft misschien op dit punt juist wel recht van spreken. Met betrekking tot de dood is de ander - in Heideggers visie - een grens voor mij: ik heb geen wezenlijk besef van de dood van de ander, dit onttrekt zich aan mij. Juist in zijn eindigheid kan ik de ander niet tot in het uiterste volgen.

Op een ander niveau lijkt het me wel zo te zijn dat wij, vanuit ons eigen besef van eindigheid en zijn ten dode, weet hebben van de eindigheid van anderen, zonder dat het mogelijk is in de huid van de ander te kruipen en hem of haar ten diepste te volgen. Dit weet hebben van de eindigheid van mijzelf en van alle anderen kan op zichzelf al belangrijke implicaties hebben. Terugkomend op de door Tronto gearticuleerde notie van interdependentie binnen de ethische zorgrelatie, zou gesteld kunnen worden dat dit besef van eindigheid hiervan wel eens de grond zou kunnen zijn. Datgene wat de zorgrelatie wezenlijk gelijkwaardig maakt is dan het besef van de eindigheid van ons leven en het weten dat dit voor anderen op hun eigen manier evenzeer geldt. Dit principiële besef van eindigheid en van geworpenheid in een bestaan dat wijzelf niet kunnen beheersen en dat wij toch - ieder tot zijn eigen mogelijkheid - te leven hebben zou gezien kunnen worden als principiële interdependentie. De wisselvalligheden van de concrete zorgrelaties waarin nu eens de een afhankelijk is van de ander en vervolgens omgekeerd is hier dan in principe ondergeschikt aan.

Kosmopolitische ethiek en zorgethiek

Het belang van de her-denking van Heideggers project binnen de kosmopolitische interpretatie is, dat fundamentele ontologie op basis van de eigenlijk relatie tot zichzelf een 'grond' kan bieden aan de kosmopolitische of universalistische waarde van respect voor de waardigheid van alle personen als gelijkwaardige leden van 'de familie van de mensheid' (Vogel, 1994, p. 106). De beschuldiging - naar aanleiding van de existentialistische interpretatie - van een nihilistisch subjectivisme is hiermee weerlegd zonder dat een beroep behoeft te worden gedaan op een 'view from nowhere' of een onpersoonlijke, rationele beslissingsprocedure. In het perspectief dat Vogel schetst van een fundamentele ontologie naar een fundamentele ethiek, wordt uitgegaan van ons eigenlijke besef van eindigheid en kwetsbaarheid, waardoor een eigenlijke ontmoeting met de ander mogelijk wordt, alsmede respect en mededogen voor de ander in zijn broosheid. Deze persoonlijke gestemdheid, die erkent dat alle mensen in hun sterfelijkheid de verantwoordelijkheid hebben om te leven naar hun meest eigen mogelijkheden, biedt het perspectief voor wereldwijde uitwaaiing: een kosmopolitische ethiek. Eigenlijkheid geeft mij echter geen a-historische grond voor de morele verplichting. Eigenlijkheid is zelf historisch en is voorbehouden aan mensen in een 'postmetafysische cultuur', aldus Vogel (Vogel, 1994, p. 123). Een moraliteit gebaseerd op eigenlijkheid kan dus geen moraliteit zijn gebaseerd op universele principes. Een kosmopolitische ethiek vertrekt niet vanuit abstracte maatstaven of een 'view from nowhere' maar vanuit een persoonlijk besef van wat eigenlijk bestaan is en van de verantwoordelijkheid die daaruit voortvloeit, een besef dat is ingebed in een historische en sociale context¹¹.

¹¹ In deze passage is duidelijk dat Vogel hier gebruik maakt van de historicistische interpretatie die hij dus zeker niet geheel afwijst.

Een vergelijking zou hier gemaakt kunnen worden met wat Noddings noemt een 'cumulative universaliteit', als mogelijk perspectief vanuit de contextueel en relationeel opgevatte ethische zorg. Ook de lijn die Ruddick volgt om vanuit de praktijk van het moederlijke denken die gesitueerd is op het micro-niveau van de primaire leefomgeving, de ervaringen van moederlijk denken te transponeren naar het politieke niveau schetst een zelfde beweging.

Gesteld zou kunnen worden dat zowel Vogel, als Noddings en Ruddick, ieder vanuit hun eigen invalshoek, een perspectief schetsen vanuit het persoonlijke ethische vertrekpunt van de eigenlijke, vrijmakende Fürsorge respectievelijk van de zorgrelatie, naar een kosmopolitisch ethisch perspectief. Zij plaatsen hierbij allen de nadrukkelijke kanttekening dat er steeds binnen de eigenheid van de persoonlijke keuzes en mogelijkheden (Vogel), binnen de specificiteit van de relatie (Noddings) of binnen de concrete context, de praktijk (Ruddick) een specifieke inkleuring plaats heeft. De persoonlijke, relationele zorgethische invalshoek heeft kosmopolitische potenties.

Bovenstaande gedachten zal ik samen met de voorlopige conclusies uit de vorige twee hoofdstukken verwerken in het volgende hoofdstuk, waarin ik de verbindingslijnen aangeef tussen Heideggers concepties van zorg en zorgen en zorgethische begrippen.

Hoofdstuk 4

Heidegger en zorgethiek: overeenkomsten en opposities

§ 1 INLEIDING

Al lijkt de relatie tussen Heideggers denken en zorgethiek - zoals ik in de inleiding reeds aangaf - niet voor de hand liggend en zelfs onverwacht of ver-gezocht, de poging om hier verbanden te leggen is niet de eerste zoals mij bleek bij de lezing van *Political Theory and Postmodernism* van Stephen White¹. White heeft evenals ik een relatie gezien tussen aspecten uit het denken van Heidegger en feministische zorgethiek. Hij koos weliswaar voor een geheel andere benadering - hij gaat vooral uit van het werk van de latere Heidegger - maar toch kwam ik in zijn analyse deels dezelfde gedachten tegen als die ik hier heb verwoord. Voor een ander deel geeft hij ook enkele waardevolle aanvullingen die ik in dit slothoofdstuk nog wil opnemen.

In de volgende paragraaf zal ik eerst enkele gedachten van White presenteren, waarna ik in paragraaf drie de in de vorige hoofdstukken gelegde verbanden tussen het denken van zorgethici en het denken Heidegger uitwerk en mijn reeds gepresenteerde voorlopige standpunten en conclusies tot een meer definitief einde breng.

¹ Stephen K. White, *Political Theory and Postmodernism* Cambridge University Press, 1991.

§ 2 STEPHEN WHITE: HEIDEGGER EN ZORGETHIK ALS BIJDAGEN AAN EEN POST-MODERNE ETHIEK

In zijn boek *Political Theory and Postmodernism* onderzoekt White de mogelijkheden om zowel inzichten van de post-structuralisten als van de traditionele politieke reflectie beide te gebruiken in het perspectief van een postmoderne politieke ethiek. Hij analyseert hier toe het werk van Heidegger, Habermas, Foucault, Derrida en Lyotard, alsmede dat van feministische zorgethici. Hij ziet Heidegger als degene die in dit opzicht de meest perspectiefvolle initiële positie inneemt, waarin zowel continuïteit als discontinuïteit met het postmodernisme aanwezig is.

White ziet verantwoordelijkheid als sleutelbegrip voor een postmoderne ethiek. Hij onderscheidt twee manieren van denken over verantwoordelijkheid die voor een postmoderne ethische en politieke reflectie beide van belang zijn: verantwoordelijkheid tot handelen (*responsibility to act*) en verantwoordelijkheid voor alteriteit (*responsibility to otherness*). Eén van deze twee is volgens White aanwezig in het moderne denken, namelijk verantwoordelijkheid tot handelen. De andere vorm is zowel aanwezig bij Heidegger als in het postmoderne denken, namelijk de verantwoordelijkheid voor alteriteit. Deze twee noties van verantwoordelijkheid zouden volgens White een bijdrage kunnen geven aan een opnieuw denken van rechtvaardigheid.

White noemt Heideggers erfenis voor het postmodernisme een ambigue erfenis. Enerzijds bespeurt hij bij Heidegger - door diens antipathie tegenover alledaagsheid - een inadequaat concept van handelen en van de interactie tussen de actoren, hetgeen leidt tot een gemis in het verstaan van interactie en intersubjectiviteit (White, 1991, p. 33, 35). Hier ligt dus geen startpunt voor een reconstructie van een 'responsibility to act'. Voor het tweede type verantwoordelijkheid, 'responsibility to otherness' vindt hij, met name in het latere werk van Heidegger, wel aanknopingspunten voor een verdere conceptualisering van dit begrip. White verwijst eenmaal naar de mogelijkheid om ook het begrip Fürsorge, en de begrippen eigenlijkheid en oneigenlijkheid uit *Sein und Zeit* te onderzoeken op hun relevantie voor een verdere doordenking van het Heideggeriaanse begrip van intersubjectiviteit, maar hij ziet deze noties als te onbeduidend en te tegenstrijdig met Heideggers dominante denklijnen (White, 1991, p. 74).

White richt zich vooral op de noties van 'anderes Denken', 'Gelassenheit' en 'Nähe'². Wel brengt Heidegger hiermee de ervaring van afwezigheid, van eindigheid, van datgene wat buiten de greep van het zelf ligt, namelijk alteriteit, binnen in het denken over het menselijke zijn (White, 1991, p. 64). Hij ziet echter in deze opvatting van alteriteit ook een face-to-face kwaliteit die vooral wordt uitgedrukt in het begrip 'Nähe' waarin een face-to-face ervaring aanwezig is die beantwoordt aan de 'responsibility to otherness'. In 'Nähe' drukt Heidegger een wijze van ervaren van de ander uit die de ander laat zijn in zijn alteriteit. In het naderen van de ander is ook altijd de beweging van het laten gaan, in het aanwezig komen is ook altijd afwezigheid die getuigt van onze grenzen, van onze eindigheid

² White (pp. 33, 35 en 65) verwijst naar een groot aantal werken van Heidegger, meerdere malen noemt hij: *On the Way to Language, The Question Concerning Technology* en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*.

(White, 1991, p. 67). White claimt dat deze opvatting van responsibility to otherness het postmoderne denken kan behoeden voor het afglijden in pure esthetiek.

Hij probeert nu Heideggers conceptie van 'otherness', die hij wil inzetten voor een postmoderne ethiek, te verbinden met een 'verantwoordelijkheid tot handelen'. Hiervoor vindt hij een aansluiting in de feministische zorgethiek. Bij feministische denkers, met name Gilligan en Ruddick, maar ook bij Benhabib en Fraser vindt White ideeën die de mogelijkheid bieden om verder invulling te geven aan zijn concept voor een ethiek gebaseerd op zowel verantwoordelijkheid tot handelen als op verantwoordelijkheid voor alteriteit. White stelt dat geen andere denkrichting dan deze (van feministische zorgethici) zo indringend de vraag stelt van hoe te handelen en toch alert te blijven op andersheid. Hij vindt hier een denkrichting die het onderwerp intersubjectiviteit adequaat behandelt. White wil de notie van zorg, zoals opgevat binnen de feministische zorgethiek, dus plaatsen binnen zijn conceptuele kader waarbij de verbinding met Heidegger (verantwoordelijkheid voor alteriteit) en met de postmodernen worden bewaard.

White ziet in feministische zorgethiek een notie van intersubjectiviteit die vertrekt vanuit een luisterende houding en de bereidheid de intersubjectieve ruimte open te houden, een ruimte waarin het verschil zich in zijn particulariteit kan ontvouwen (White, 1991, p. 99). Dit veronderstelt een aarzeling om de ander niet te snel te plaatsen binnen het eigen interpretatiekader. In de feministische zorghouding wordt enerzijds gewaakt voor het overrulen van de ander en wordt anderzijds vermeden dat de zorggever zichzelf geheel wegcijfert ten bate van de ander. White ziet in deze zorgrelatie, die de elementen van afstand en nabijheid in zich draagt, een affiniteit met 'anderes Denken' en 'Nähe' van Heidegger waarin ook nabijheid en afstand kenmerkend zijn. De stemmingen die Heidegger - volgens White - betreft bij zijn begrippen van 'anderes Denken' en 'Nähe' zijn 'trauernde Freude' (grieving joy, grieving delight, treurende vreugde) en 'Scheu' (shyness, awe, schroom of terughoudendheid), een ambigue stemming waarin aan de ene kant vreugde is om de nabijheid, de aantrekking, de fascinatie van het andere, aan de andere kant echter schroom en treurigheid, ingegeven door afstand, maar ook door het besef van de broosheid en de vergankelijkheid van alles wat we waardevol achten (White, 1991, p. 70 en p. 110).

White constateert bij de feministische zorgethici over het algemeen een gerichtheid op de intieme cirkel van face-to-face relaties. Om een bijdrage te kunnen geven aan een postmoderne politieke ethiek is het echter nodig dat de cirkel waarin zij zorgethiek van toepassing verklaren wordt uitgebreid. White spreekt hier over tweede-niveau face-to-faceness, ingegeven door de informatie maatschappij en de massamedia, waardoor de verre ander een gezicht krijgt en op een bepaalde manier een concrete ander wordt. Wanneer zorg echter wordt getransponeerd naar de bredere sociale en politieke context, is een lichtere vorm van zorg meer adequaat, een vorm van zorg ('lighter care') die niet verstikkend is maar politieke ademruimte bewaart. Zorg om de concrete ander - die dus ook veraf kan zijn - wordt hier getoonzet door de stemming van 'grieving joy' die de ander niet wil inkapselen, maar die respect heeft voor de andersheid van de ander. Deze 'lichtheid van zorg' (lightness of care) verbindt White nu met een pluriforme opvatting van rechtvaardigheid, waarmee hij de beschrijving van zijn perspectief naar een postmoderne politieke ethiek afrondt.

Tot zover White. Interessant is naar mijn mening vooral, dat hij in zijn zoektocht naar dragende elementen voor een postmoderne politieke ethiek, het meest perspectiefvolle

aanknopingspunt vindt in de feministische ethiek. Zijn analyse van de visie op intersubjectiviteit binnen zorgethiek en de relatie tot de ander die kenmerken van nabijheid en respectvolle afstand in zich draagt, waardoor zijn begrip 'responsibility to otherness' handen en voeten krijgt, kan ik beamen. Opvallend is echter dat hij voor zijn constructie van responsibility to act niet aanklopt bij de feministische zorgethici maar daarvoor te rade gaat bij de communicatieve ethiek van Habermas. Ook binnen zorgethiek ligt 'responsibility to act' voor het oprapen zou ik zeggen! Waarschijnlijk is zijn keuze ingegeven door het feit dat hij Heidegger en zorgethiek wilde koppelen en - zoals White overduidelijk stelde - bij Heidegger is verantwoordelijkheid tot handelen niet gemakkelijk te vinden.

Verder vond ik opvallend dat White Heideggers begrip Fürsorge wel noemt maar daar geen heil in ziet voor zijn constructie van 'responsibility to otherness'. Zoals uit voorgaande hoofdstukken gebleken is - onder meer uit de interpretatie van Vogel - liggen hier wel degelijk mogelijkheden. Dat White zo nadrukkelijk gezocht heeft in het latere werk van Heidegger is uiteraard legitiem, maar het is verbazend dat hij deze notie niet aantrof in *Sein und Zeit*, waar mijns inziens de opvatting van de ander als ander zeker aanwezig is.

Vervolgens intrigeerde mij de stemming van 'grieving joy' die White, in navolging van Heideggers 'trauernde Freude' wil associëren met 'responsibility to otherness'. Wat levert dit op voor het denken binnen zorgethiek? Heidegger noemde in *Sein und Zeit* 'angst' de grondstemming die Dasein confronteert met zijn eindigheid en die een eigenlijk bestaan mogelijk maakt. Noddings noemde 'vreugde' om de verbondenheid de grondstemming in het leven van mensen. Ik ben het met Whites stelling eens dat de ambigue stemming van 'grieving joy' opgevat zou kunnen worden als de grondstemming van mensen. Juist de twee elementen hierin doen recht aan twee fundamentele trekken van menselijk zijn: isolement én relatie, afstand én nabijheid, vreugde én verdriet.

Ten slotte lijkt me Whites notie van 'een tweede niveau van face-to-faceness' - dat hij overigens ontleent aan Foucault zoals hij zelf stelt - een verder te overwegen punt voor zorgethici. Een doordinking van dit begrip kan een opening bieden naar een uitbreiding van de cirkel waarin ethische zorg door zorgethici als Noddings en Tronto mogelijk wordt geacht. Het begrip 'lightness of care' is hierin eveneens een verdere overweging waard.

§ 3 OVEREENKOMSTEN EN OPPOSITIES

Mensbeeld bij Heidegger en zorgethici

De leeslijn die ik gevolgd heb in *Sein und Zeit* leidt tot een accentuering van Dasein als inder-Welt-sein en Mitsein: mens-zijn is in de wereld zijn met anderen. De verbondenheid en de relatie van Dasein tot al het andere en tot de anderen krijgt dus de nadruk. Eerder heb ik reeds gesteld dat deze leeswijze mij legitiem lijkt omdat er voldoende passages in de tekst zijn waarin Heidegger stelt dat Mit-sein een existentieel is van Dasein - Dasein is altijd al Mitsein - en dat Dasein slechts 'is' in de wereld en niet los van de wereld begrepen kan worden. Vogel en Raffoul kiezen eveneens voor deze interpretatie. Ook zorgethici brengen in hun zorgconcept de fundamentele verbondenheid tot uitdrukking van de mens tot de wereld en van de mens tot medemensen.

De hiermee contrasterende leeslijn in *Sein und Zeit* (door Vogel de existentialistische interpretatie genoemd) wijst op de geïsoleerdheid van de mens in het zijn ten dode. In de angst, wanneer het besef van het zijn ten dode manifest wordt, beseft het Dasein dat dit bestaan mijn bestaan is en deze dood alleen mijn dood. Heidegger noemt dit de Jemeinigkeit van het Dasein. Zelfs in dit isolement is het Dasein echter niet los te denken van de wereld: het Dasein is in de wereld maar niet van de wereld in deze uitzonderlijke momenten, zo stelt Heidegger. Dit isolement is echter niet de eindsituatie: vanuit de angst en het besef van zijn ten dode wordt het bestaan geherinterpreteerd, er treedt een kwalitatieve verandering op in de relatie tot de wereld en tot de anderen. Dasein kan nu op een eigenlijke manier bestaan, zowel voor zichzelf alsook, in de vrijmakende Fürsorge, voor de existentie van anderen. Dat wil zeggen bestaan met een fundamenteel respect voor het bestaan van de ander als ander en de verantwoordelijkheid om het 'geweten' van de ander te zijn. In deze fundamentele, eigenlijke relatie zijn nabijheid en afstand beide aanwezig.

Een fundamentele grondtrek van Dasein die verbonden is met het in-de-wereld-zijn is openheid (Erschlossenheit). Hier is Heideggers standpunt zeer wel vergelijkbaar met Noddings die een nadruk legt op receptiviteit. Zij stelt: 'de receptieve modus bevindt zich in het hart van menselijk bestaan' (Noddings, 1982, p. 35). Zij doelt hier op een besef van en een engagement met wat we doen en wat we zijn. Beiden zeggen dus dat in het wezen van de mens de openheid en het antwoordkarakter van het bestaan zijn meegegeven.

De vraag is nu of Dasein als Mitsein hetzelfde mensbeeld weergeeft als het relationele mensbeeld dat zorgethici, ieder in eigen bewoordingen, aanhangen. Mijns inziens zijn hier, naast een principiële overeenkomst enkele in het oog vallende verschillen aan te geven. De principiële overeenkomst lijkt me dat zowel Heidegger als zorgethici zich weren tegen de opvatting van de mens als strikt op zichzelf staand individu. Heidegger wijst het idee van een Cartesiaans subject volstrekt af. Dasein is altijd al in de wereld, opgenomen in een betekenisvolle samenhang van de geografische, historische en sociale omgeving. Deze vormt het kader waarin hij zich aantreft, zich kan verstaan en zich kan ontwerpen. Deze relatie tot de wereld is voorgegeven en is onvermijdelijk. Ook zorgethici, zoals blijkt in de zorgdefinitie van Fisher en Tronto, nemen dit opgenomen zijn in de wereld als vertrekpunt. Noddings verwijst op dit punt zelfs naar Heidegger.

Een verschil dat zich vervolgens naar mijn mening aandient is de aard van deze relatie

tot de wereld en met name de relatie tot de anderen die wij aantreffen. Het betreft de kwestie van de intersubjectiviteit. Zorgethici geven een rijk geschakeerd beeld van menselijke interacties binnen 'natuurlijke' en ethische zorgrelaties. Deze interacties beschrijven zowel dat wat er tussen de actoren gebeurt als dat wat er met de actoren gebeurt: in een zorgrelatie wordt iets verricht en is gelijktijdig de relatie tot de ander een doel op zichzelf. Er is een 'wij' dat door beide partners in de zorgrelatie wordt onderkend en bevestigd. Heidegger ziet dit anders. Met name het laatste aspect, de intersubjectiviteit in engere zin, blijft bij hem onderbelicht. Heidegger plaatst het merendeel van de zorgrelaties in de oneigenlijke dimensie van de alledaagsheid, van het 'men' waarin de dingen gedaan moeten worden om alles goed te laten verlopen. Slechts op bevoorrechte momenten, wanneer de mens doordrongen is van het besef van zijn eindigheid is een eigenlijke zorgrelatie mogelijk waarin het eigenlijke Dasein de ander als ander tegemoet kan treden. Dit is - in mijn lezing - het enige moment waarop van een authentiek contact met de ander sprake is. Er is dan echter nog geen sprake van wederzijdsheid, van een 'wij'. Het 'wij' - en dan nog een 'fragile "we" ' zoals Vogel dit zo treffend noemde - is bij Heidegger slechts aanwezig in de gezamenlijke toewijding aan een gemeenschappelijke zaak. De wijheid in deze gemeenschappelijke toewijding is niet te onderschatten. Zij is naar mijn mening een grondtrek en de voorwaarde tot behoud van samenleven. Zij is echter niet alles wat er aan intersubjectiviteit mogelijk is, zoals zorgethici overtuigend aantonen.

Een verschil dat zich in het verlengde hiervan voordoet is de kwestie van nabijheid en afstand. Hoewel zowel Heidegger (vooral in zijn latere werk, onder meer in een begrip als 'Nähe', zoals White aantoonde) als de zorgethici de elementen van nabijheid en afstand in de (zorg)relatie noemen ligt hier een gradueel verschil. Voor Heidegger is de ander een unieke en in laatste instantie niet te achterhalen, onbereikbare ander: de ander is een grens voor mij. In de relatie tot de ander is afstand dan ook een wezenlijk en onvermijdelijk kenmerk. In de opvatting van zorgethici is, zeker bij Noddings, de nabijheid van en in de relatie primair, naast het gegeven van respect voor de alteriteit van de ander.

Hoe is de relatie van mensen onderling, in het bijzonder in de zorgrelatie, op te vatten? Noddings spreekt hier over wezenlijke reciprociteit, waarmee zij aangeeft dat de relatie niet gelijk is maar wel gelijkwaardig: de zorgverlener en de zorgontvanger dragen ieder op hun eigen wijze bij aan de zorgrelatie. De respons van de zorgontvanger is hierin wezenlijk. Tronto spreekt van interdependentie. Zoals ik reeds aangaf met verwijzing naar Van Nistelrooy is zij hierin echter niet eenduidig. Het lijkt of Tronto nog niet helemaal afstand kan nemen van het ideaal van autonomie en onafhankelijkheid. Van Heijst geeft naar mijn mening het meest zorgvuldig weer hoe de relatie tussen zorggever en zorgontvanger kan worden getypeerd, namelijk als een asymmetrische wederzijdsheid of de paradox van de ongelijke wederkerigheid.

Wat kan Heidegger of een Heidegger-interpretatie hier nog aan toevoegen? Door de ontologische benaderingswijze van Heidegger waarin hij stelt dat alle zijnden die over Seinsverständnis beschikken in principe in staat zijn tot een eigenlijk bestaan, gaat hij van meet af aan uit van een fundamentele gelijkwaardigheid van mensen. Over de relaties tussen mensen onderling spreekt hij zich nauwelijks uit. Noties van afhankelijkheid of onafhankelijkheid in het concrete vlak bespreekt hij niet. De interpretatie van Vogel kan hier een belangrijke aanvulling geven. Vogel stelt, zoals Heidegger, dat het besef van het zijn ten dode, van eindigheid en geworpenheid in een bestaan dat wijzelf niet kunnen beheersen, eigenlijke existentie mogelijk maakt. Vogel vervolgt dan met te stellen dat door dit besef van mijn eindigheid, er ook een besef is van de eindigheid van de ander en dat door middel van de vrijmakende Fürsorge er ook eigenlijke coëxistentie mogelijk is. Vogels kosmopolitische interpretatie van eigenlijk zijn ten dode leidt tot een fundamenteel besef van een gedeeld ontwerpend geworpen zijn in een eindig bestaan: het perspectief van de eigen ervaren eindigheid verandert het perspectief van de (zorg)relatie. Dit besef zou de grond kunnen bieden aan een notie van principiële interdependentie waarin het denken in de oppositie afhankelijkheid - onafhankelijkheid wordt overstegen.

Zorg bij Heidegger en bij feministische zorgethici

Zorg is een veelomvattend begrip met verschillende dimensies, zo stelde ik al in de inleiding. Wat heeft de bestudering van zorgethici enerzijds en Heidegger anderzijds nu opgeleverd aan een grotere diepgang van deze aanvankelijke stelling?

In de zorgdefinitie van Fisher en Tronto wordt zorg gezien als een fundamenteel en wezenlijk gegeven dat onlosmakelijk is van menselijke existentie. Zorgen is een oorspronkelijke, tot geen andere sociale relatie te herleiden dimensie van het menselijk bestaan. Zorg is op te vatten als theoretisch basisconcept met name voor een zorgethiek. Voorts wordt door de zorgethici gesproken over zorg als een sociale praktijk (Ruddick, Tronto, Sevenhuijsen), over zorg als dispositie (Noddings, Tronto) en zorg als deugd (Tronto).

Heidegger analyseert het begrip zorg op ontologisch, voor-ontologisch en ontisch niveau. Voor Heidegger is Sorge de ontologische basisstructuur van het Dasein die het zijn van het Dasein omschrijft en die verwijst naar de zin van zijn.

Dit ontologische concept is niet zomaar een gedachte maar is zowel in het voor-ontologische verstaan alsook in de ontische ervaring van mensen gefundeerd. Als voor-ontologisch illustratief getuigenis gebruikt Heidegger de Cura-fabel en als ontische disposities, die de relatie van het Dasein tot de wereld en tot anderen omvatten, de begrippen besorgen en Fürsorge.

Wordt hier nu - weliswaar in ander bewoordingen - hetzelfde gezegd? In een aantal opzichten zou ik deze vraag bevestigend willen beantwoorden. Zowel Heidegger als de zorgethici zijn van mening dat zorg gezien moet worden als een dragende karakteristiek van mens-zijn. Heidegger werkt dit vooral uit op ontologisch niveau waar hij zorg (Sorge) aanwijst als de basisconditie en als het zijn van het Dasein. Sorge verenigt in zich de wezenlijke karakteristieken - de existentialen - van Dasein: het existentiële, het feitelijke, het vervallen zijn; de gerichtheid vanuit het verleden, het uitstaan naar het toekomstige, en het zijn in het heden; de essentiële karakteristiek van het zichzelf-vooruit-zijn, dat is het zichzelf

overstijgen, het is mens-zijn als mogelijk-zijn en ten slotte de radicaliteit van het in-de-wereld-zijn-met-anderen. Ook op de ontische vlak krijgt zorg een centrale plaats, namelijk in de relaties tot de wereld die Heidegger omschrijft als besorgen en de relatie tot de andere mensen die hij Fürsorge noemt.

Hoewel zorgethici niet pretenderen een fundamentele ontologie te schrijven - zij richten zich expliciet op fundamentele en toegepaste ethiek - willen met name Noddings en Tronto, al is het impliciet, deze ontologische dimensie wel betrekken in hun reflectie op zorg en de zorgrelatie. Noddings noemt relatie 'ontologisch basaal' en Tronto stelt, dat zij in haar concept van 'care' zowel de ontische als de ontologische dimensie wil betrekken. Refererend aan Heidegger stelt zij dat zij zowel zijn concept van Sorge als dat van Fürsorge op het oog heeft in haar eigen opvatting van 'care'. Zij houdt daarin dus de ontologische, de ethische en de ontische dimensie samen, ook al expliciteert zij met name de politiek-ethische dimensie van het begrip. De vraag is of dat kan en hoe dit gezien kan worden. Heidegger zegt hier zelf over: Sorge is altijd - ook al is het maar privatief - besorgen en Fürsorge. Dit betekent dat hij in zijn ontologisch basisconcept van Sorge de ontische begrippen besorgen en Fürsorge in principe wil betrekken. Door middel van het begrip Fürsorge wordt de ethische component hierin betrokken, althans volgens de stelling van Vogel en van Raffoul, dat de ethische dimensie binnen of in het perspectief van ontologische dimensie mee klinkt. Ik zou deze stelling hier om willen keren en daarmee stellen dat in het zorgconcept van zorgethici dat op de eerste plaats in ethische zin geëxpliciteerd is, impliciet de ontologische dimensie aanwezig is: in de formulering van een ethiek is altijd een (impliciete) opvatting over menselijke existentie en het verstaan hiervan aanwezig. Uitgelegd in deze zin zou de stelling van Tronto dus juist zijn.

Concluderend kan gesteld worden dat zowel Heidegger als de zorgethici een concept van zorg presenteren dat in principe alle dimensies van menselijk bestaan omvat. Heidegger expliciteert met name de ontologische dimensie terwijl de zorgethici zich richten op ethische en politiek-ethische aspecten.

Zowel Heidegger als de zorgethici verwijzen naar excessen en tekorten van zorg. Heidegger noemt het vóór, tegen en zonder elkaar zijn, het aan elkaar voorbij gaan en het elkaar niet aangaan. Deze vormen van Fürsorge ziet hij als oneigenlijke en vervallen zorg die voortkomt uit een alledaagse onverschilligheid waarin medemensen objecten van zorg zijn in plaats van partners in de zorg. Ook noemt hij het andere extreem, namelijk de beheersende inspringende Fürsorge die de ander zijn Sorge afneemt, die de ander verstikt met zorg en hem /haar daardoor afhankelijk maakt. Noddings wijst op het gevaar te snel in te gaan op de ander waardoor de zorggever de eigen realiteit projecteert op de ander en voorbijgaat aan de eigenlijke vraag van de ander. Ruddick zet het respectvol omgeven met zorg ('holding') naast het beheersend omvatten van de ander ('grasping'). Dit laatste ziet zij als een verkeerde vorm van zorg. Tronto omschrijft eveneens excessen - in de vorm van een te grote afhankelijkheid van de zorgverlener of van de zorgontvanger - en tekorten aan zorg - in de vorm van te grote onafhankelijkheid - dit laatste vooral in de vorm van onwilligheid om onderlinge verbondenheid met anderen te erkennen. Zij wijst eveneens op het gevaar van paternalisme, van betutteling van de ander.

Zowel Heidegger als Tronto geven aan dat in zorgprocessen verdinglijking van de zorgontvanger kan voorkomen. Heidegger wijst op het automatisme en de onverschilligheid ten opzichte van anderen waardoor anderen gereduceerd worden tot dingen en voorbij

wordt gegaan aan het besef dat de ander een unieke ander is.

Eigenlijkheid en oneigenlijkheid

Een belangrijke punt van verschil tussen Heidegger en de feministische zorgethici ligt op het punt van de waardering van zorg in het leven van alledag, in de gewone zorgrelaties. Zowel Heidegger als Tronto bedoelen met zorgen alle relaties die we onderhouden met andere mensen, met de dingen en met de wereld als omgeving. Vanuit de zorgethiek is zorgen ten diepste verbonden met authentiek mens-zijn-in-relatie. Voor Heidegger is besorgen en Fürsorge veelal verbonden met in-de-wereld-zijn in de zin van opgaan in de dingen, opgaan in het in het 'Man' waarin ik niet mijzelf ben maar waarin ik mijzelf verlies. Door het ontbreken van de ethische laag bij Heidegger en door zijn marginale behandeling van intersubjectiviteit en van handelen kan hij dit zelfverlies alleen als niet-authentiek, als een vervallen vorm van menselijke existentie, duiden. Gesteld zou kunnen worden dat Heidegger te gemakkelijk voorbijgaat aan het niveau waar zorgethiek vooral is met haar aandacht: in het hier en nu van de veelheid aan zorgrelaties. Voor Heidegger is dit gebeuren weliswaar onvermijdelijk en noodzakelijk om leven en samenleven in stand te houden, maar het is niet waar het eigenlijk om gaat. Is hier sprake van een fundamentele oppositie of zijn er toch punten van overeenkomst te signaleren?

Als we de zorgopvattingen van Tronto en vooral ook van Noddings nogmaals bekijken dan zien we hier dat zij zich bewust zijn van grenzen aan goede zorg en van het gevaar van verdinglijking in zorgprocessen. Geinstitutionaliseerde zorg en zorg voor de verre ander zijn in hun opvatting problematisch. Zij beperken hun zorgconcept door deze vormen van zorg in hun definitie van zorg uit te sluiten. Wat heeft Heidegger hier over te zeggen? Ik verken hierna twee mogelijke zienswijzen waarvan de eerste een kritische noot plaatst bij al te hoog gespannen verwachtingen binnen zorgethiek en waarvan de tweede een kritische aanvulling op het denken van Heidegger betreft.

De eerste zienswijze is de volgende: Heidegger bakent eigenlijke zorg nog veel sterker af dan zorgethici hun opvatting van goede zorg afbakenen. Volgens Heidegger is eigenlijke zorg, in de vorm van vorspringende befreiende Fürsorge,

slechts mogelijk op bevoorrechte momenten. Op die momenten namelijk waarin wijzelf waarachtig (bij) onszelf zijn en vanuit die dispositie een waarachtige zorg, die wezenlijk betrokken is op de ander als ander, kunnen ontplooien. Maar dit komt in ons alledaagse functioneren, in de alledaagse zorg voor anderen en voor de wereld om ons heen, niet op die manier voor. We ontkomen er niet aan om ook te zorgen op een minder betrokken manier: vanuit de beperking van onze fysieke en affectieve mogelijkheden, vanuit de kaders waarbinnen we in het sociale leven functioneren. En we ontkomen er niet aan om 'in te springen voor de ander' en zijn/haar verantwoordelijkheid over te nemen. Heidegger heeft dit zichtbaar gemaakt door te stellen dat onze zorg, voor mensen of voor de wereld om ons heen, veelal oneigenlijk, dat wil zeggen niet waarachtig, is. Deze constatering is teleurstellend en komt hard aan, maar is aan de andere kant reëel en maakt de dingen niet mooier dan ze zijn.

De tweede zienswijze luidt: Heidegger stapt over de fundamentele waarde van de dagelijkse zorg heen. Enerzijds komt dit voort uit het ontbreken van de ethische dimensie in zijn concepties van intersubjectiviteit en anderzijds uit zijn onderschatting van de

alledaagse betrekkingen tussen mensen die hij alle verwijst naar de sfeer van het 'men' waarin geen authentiek bestaan en geen authentieke relaties mogelijk zijn. Volgens Heidegger verschuilt de mens - ook de morele mens - zich hier achter regels, waarden en normen waarin hij zekerheid zoekt en gaat daarin voorbij aan de risicovolle en angstige mogelijkheid om zichzelf te worden. Zorgethici wijzen erop dat er, behalve vluchtigheid, onverschilligheid en verdinglijking - zaken waar Heidegger terecht op wijst - ook in het dagelijkse omgaan met elkaar en zorgen voor elkaar de dimensie van authentiek mens-zijn mogelijk is. Hun visies op goede zorg berusten op een ethisch ideaal en op een opvatting over het goede leven die niet zijn ingegeven door abstracte normen maar die geworteld zijn in de zorgrelatie zelf. In deze relatie ervaar ik wat goed is, in deze relatie luister ik wat de ander aan zorg nodig heeft en maak ik de keuze om daar wel of niet op in te gaan en vervolgens sta ik open voor de respons van degene die mijn zorg heeft willen ontvangen. Dit heeft weinig met onverschilligheid, met zich verliezen in het 'men' of met niet-authentiek leven te maken lijkt me.

Heidegger heeft wel een opvatting over authentiek leven uitgewerkt, maar heeft dit niet geëxpliciteerd als het goede leven. Toch wijzen zowel Vogel als Raffoul erop dat de fundamentele ontologie van Heidegger fundamentele ethiek is dan wel daarvoor de voorwaarde vormt. In die zin zou wat Heidegger noemt 'eigenlijke, vooruitspringende, vrijmakende zorg' datgene kunnen zijn wat door zorgethici gezien wordt als zorgethisch ideaal.

De interpretatie van eigenlijkheid van Vogel voegt nog een belangrijk element toe, namelijk de gedachte dat door het besef van eigenlijk bestaan het besef van de mogelijkheid tot eigenlijke existentie van de ander wordt geopend. Dit besef betekent een kwalitatieve verandering in het omgaan met onszelf als ook in de omgang met anderen. Ook al ben ik niet in staat de ander altijd eigenlijk tegemoet te treden, er is in mij het besef dat dit mogelijk zou zijn. Dit besef kleurt alle relaties met anderen in. Wellicht niet altijd in de daadwerkelijk verleende zorg, maar wel in de intentie die er minstens toe bijdraagt dat ik in mijn relatie tot de ander, de ander in zijn/haar waarde laat, dat ik hem /haar fundamenteel respecteer. Daardoor worden bepaalde activiteiten in ieder geval nagelaten, of als dit in de concrete situatie niet mogelijk is, zoveel mogelijk beperkt.

Inspringen of vooruitspringen?

Feministische auteurs zoals Noddings en Tronto, wijzen op het gevaar van overheersing en paternalisme - of maternalisme - in zorgrelaties. De zorg en de verantwoordelijkheid worden hier van de zorgontvanger afgenomen. De zorgontvanger wordt niet of onvoldoende als ander gerespecteerd. Ook Heidegger heeft dit zeer scherp verwoord door zijn begrip Fürsorge uiteen te leggen in de twee modaliteiten van inspringend beheersende en vooruitlopend bevrijdende Fürsorge. Zoals we gezien hebben heeft ook Vogel dit verschil gethematiseerd waarbij hij stelde dat er in feitelijke situaties er vaak geen andere of betere keuze mogelijk is dan in te springen voor de ander die in die situatie niet tot zorg voor zichzelf in staat is.

In de vooruitspringende zorg, de eigenlijke Sorge, waarin ik mij zelf vooruit ben, denk ik verder dan mijn neus lang is. Ik loop daarin vooruit op datgene wat als mijn eigenlijke toekomst op mij toekomt. In de vooruitspringende Fürsorge doe ik dat ook omwille van de ander, vanuit het besef dat ook de ander zijn/haar eigen verantwoordelijkheid heeft om

open te staan voor zijn/haar eigen toekomst. Ik neem de verantwoordelijkheid op mij om de ander te laten zijn in zijn vrijheid tot zijn eigen mogelijkheden. Dat betekent dat ik de ander niet onderschat en dat ik zijn/haar keuzes respecteer. Een vergelijking met Noddings is hier mogelijk. Zij noemt in haar beschrijving van de essentie van de ethische zorgrelatie de ander als mogelijkheid.

Eén belangrijk aspect van vooruitspringende Fürsorge is tot nu toe onderbelicht gebleven en dat is het aspect van niet inspringen, niet handelen en de ander de ander te laten. Het is het aspect van terugtreden en een respectvolle afstand tot de ander in acht nemen. Niet echter uit een houding van onverschilligheid of onbedachtzaamheid maar uit een houding van 'niet inmengende liefde', zoals Ben Vedder eens sprak over vooruitspringende Fürsorge. Deze 'niet inmengende liefde' lijkt op het eerste gezicht op onverschilligheid, zeker op het moment zelf of op de korte termijn daarna, omdat het lijkt dat er niets wordt gedaan. Haar intentie is echter gericht op de eigenlijke toekomst en de vrijheid van de ander waarin het soms nodig is om respectvol terug te treden.

Zoals echter in zorgrelaties en de in zorgpraktijk als geheel overduidelijk blijkt, is deze houding van niet inmengen, van terugtreden en de ander aan zijn lot - aan zijn vrijheid - overlaten, eerder uitzondering dan regel. Inmengende of inspringende zorg is vaak gewoon nodig. Maar, zoals Vogel overtuigend aantoonde, is vanuit mijn eigen doorgemaakte ervaring van eigenlijk bestaan een houding mogelijk tegenover de ander die ook de inspringende zorg in de dimensie van de eigenlijke vooruitspringende zorg plaatst. Ook in de inspringende zorg kan ik gericht zijn op de ander als unieke ander, kan ik zijn mogelijkheid tot vrijheid respecteren en kan ik ervoor waken dat ik me zodanig inmeng dat ik de verantwoordelijkheid voor de ander overneem verder dan strikt noodzakelijk. Het betekent dat zorg bezielde wordt door een intentie die niet uit is op 'grasping' maar op 'holding', het met vertrouwen omgeven van de ander in zijn vrijheid en in zijn alteriteit.

Vooruitspringende zorg en voorzienigheid

Direct volgend op het voorafgaande zou ik terug willen komen op een zekere oppositie in het feministische denken over zorg en de zorgpraktijk en Heideggers opvattingen hierover. Zoals reeds is uiteengezet heeft de eigenlijke zorg bij Heidegger een gerichtheid naar de toekomst, en wel de eigenlijke toekomst van de ander. De praktijk van het zorgen is echter voor het grootste deel gericht op het nu. Er moet nu gehandeld worden om te beantwoorden aan een zorgbehoefte in het hier en nu. We hebben gezien dat dit type zorg - door Heidegger oneigenlijk genoemd - in een ander perspectief kan komen te staan waardoor er een transformatie van dit directe zorgen in het hier en nu plaats heeft en de principiële gerichtheid op de ander als unieke ander doorklinkt in de concreet geboden zorg. Ditzelfde aspect kan ook worden belicht uitgaande van de andere pijler, namelijk de feministische zorgethiek. Als we uitgaan van de zorgdefinitie van Fisher en Tronto waarin zorg wordt gezien als de activiteit die alles omvat wat we doen om onze wereld in stand te houden, te laten voortbestaan en te herstellen, dan zit ook in deze definitie een fundamentele gerichtheid op het toekomstige. Het in stand houden, laten voortbestaan en herstellen is niet alleen gedacht vanuit en met het oog op het nu, op de tegenwoordigheid. Zorg draagt altijd zorg voor de toekomst in zich. Menselijk leven wordt - zoals de Cura-fabel prachtig illustreerde - gedragen en omgeven door zorg en is tevens in zijn aard gericht op de toekomst, op ontplooiing en voortbestaan. Zoals Heidegger zelf opmerkte: zorg omvat

de mens in zijn tweevoudige hoedanigheid van geworpen ontwerp.

Ik zou willen zeggen dat de grondtrek van zorg een menselijke vorm van voorzienigheid is. Een voorzienigheid op menselijke maat, zonder grond, in het besef van mijn eindigheid en zonder greep op het eigen lot en dat van anderen. Echter wel met het besef van de mogelijkheid tot authentiek leven zowel voor mijzelf als voor anderen. Zorgen is mijns inziens uiteindelijk daar op gericht. De kleine, concrete zorghandelingen en bezorgdheden kunnen in dat perspectief worden gezien. Dit perspectief wordt naar mijn mening zowel door zorgerthici uitgedrukt, onder andere in de hierboven aangehaalde definitie van zorg, als ook in Heideggers fundamenteel ontologisch concept van Sorge en in het ontische concept van vooruitspringende Fürsorge. In de zorg ben ik mijzelf vooruit, daarbij niet alleen gericht op mijn eigen toekomst maar ook op de eigen en eigenlijke toekomst van de anderen voor wie ik zorg.

De attitude die bij het zichzelf-vooruit-zijn hoort is in de opvatting van Heidegger de vooruitlopende vastbeslotenheid (vorlaufende Entschlossenheit), waarmee Heidegger verwijst naar de begrijpende zijswijze van het Dasein waarin het zich eigenlijk met het oog op zijn mogelijkheden ontwerpt. Dit is een fundamentele, existentiële keuze voor een eigenlijk bestaan. Omdat Dasein wezenlijk Mitsein is zou gesteld kunnen worden dat ik in het ontwerpen van mijn mogelijkheden, mijn betrekkingen tot de ander, die Heidegger benoemt als Fürsorge, altijd al betrek omdat dit in mijn zijn besloten ligt. Dit betekent dus een existentiële keuze voor de ander die, in mijn visie, tegelijk ook een ethische keuze is.

Samenvatting

In het kader van het afstuderen aan de Vrije Studierichting, Sociale en Politieke Ethiek van de Theologische Faculteit Tilburg heb ik onderzocht wat een interpretatie van het begrip zorg bij Heidegger zou kunnen bijdragen aan een nadere conceptualisering van zorg binnen zorgethiek.

De zorgethische benadering is een recente stroming in het denken over ethiek die ontstond naar aanleiding van een onderzoek omtrent morele ontwikkeling van Carol Gilligan. Na het verschijnen van haar boek 'In a Different Voice. Psychological Theory and Moral Development' in 1982 ontstond een multi-disciplinair debat in kringen van feministische en andere wetenschappers, aanvankelijk vooral in de Verenigde Staten, maar sinds enkele jaren ook in Nederland.

Kern van dit debat is de vraag of er naast het dominante ethische vertoog dat zich baseert op universele, abstracte noties van rechtvaardigheid een ander ethisch vertoog plausibel is, een vertoog dat zich baseert op de concrete ethische zorgrelatie, een vertoog dat vooral wordt verwoord door vrouwen maar dat niet de verwoording van een nieuwe vrouwelijke moraal wil zijn.

In hoofdstuk een geef ik na enkele inleidende beschouwingen over het ontstaan en de issues van het zorgdebat drie markante posities binnen dit debat weer. Ik schets eerst de visie van Nel Noddings, die vertrekkend vanuit de moeder-kind relatie, het relationele aspect van zorg benadrukt waarin reciprociteit en responsiviteit dragende begrippen zijn. Vervolgens beschrijf ik de positie van Sara Ruddick die als filosofe en als moeder de moederlijke zorg ziet als een praktijk met een eigen rationaliteit, die zij van waarde acht voor en wil transponeren naar een vredespolitiek. De derde positie ten slotte is die van Joan Tronto die van meet af aan de politiek-ethische insteek neemt en een uitgewogen visie op zorg en zorgethiek ontwikkelt.

Na een samenvattende weergave van de visies van deze zorgethici maak ik in hoofdstuk twee de overstap naar het denken van Martin Heidegger. Na een verkenning van zijn begrippen: Dasein, Mitsein, Sorge, besorgen en Fürsorge geef ik aan welke aanknopingspunten hier liggen met zorgethiek. In mijn interpretatie benadruk ik dat Dasein gezien kan worden als fundamenteel in de wereld zijn met anderen, dat Sorge de oertoestand van het menselijk zijn als geworpen ontwerp weergeeft en dat eigenlijke Fürsorge respect uitdrukt voor de ander als ander.

In hoofdstuk drie geef ik de interpretatie van Lawrence Vogel weer, die vanuit een analyse van het begrip eigenlijkheid en de eigenlijke, vooruitspringende Fürsorge in *Sein und Zeit* concludeert dat vanuit Heideggers concept van eigenlijke existentie, eigenlijke coëxistentie mogelijk is.

In hoofdstuk vier ten slotte geef ik na een korte presentatie van de relatie die Stephen White ontdekte tussen zorgethiek en het latere denken van Heidegger, de overeenkomsten en opposities weer die ik in mijn onderzoek op het spoor kwam. Een belangrijke overeenkomst zie ik in de opvatting bij zowel Heidegger als zorgethici, dat de mens wordt gedefinieerd als mens in de wereld, temidden van anderen. Een oppositie zit in de wijze waarop deze relatie wordt gezien. Heidegger spreekt nauwelijks over intersubjectiviteit en

interactie terwijl dit bij zorg-ethici de kern van hun denken is. Dit heeft onder meer als consequentie dat, waar Heidegger het merendeel van de menselijke betrekkingen oneigenlijk vindt, de zorgethici juist door hun ethische invalshoek deze als goed definiëren. De visie van Heidegger echter, dat veel van de relaties tussen mensen worden gekenmerkt door anonimiteit, gehaastheid en onverschilligheid of oppervlakkigheid en zijn stelling dat dit ook onvermijdelijk is, is een kritische noot die een al te hoog gespannen verwachting omtrent de pretenties van zorg en zorgethiek kan relativeren. Ten slotte concludeer ik dat zorg in zijn grond gekenmerkt wordt door vooruitzien, door voorbij het feitelijk en het tegenwoordige altijd attent te zijn op het mogelijk en toekomstige. Dit heeft Heidegger steeds als de meest eigenlijke grondtrek van mens-zijn gezien en dit gegeven wordt ook - soms impliciet - door zorgethici verwoord. Deze karakteristiek van zorg heb ik vanuit mijn theologische invalshoek aangeduid als een menselijke manifestatie van voorzienigheid.

Geraadpleegde literatuur

- Arendt, Hannah (1994, oorspr. 1958). *Vita Activa. De mens: bestaan en bestemming*. Meppel: Boom.
- Binswanger, Ludwig (1973, oorspr. 1942). *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*. München/Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Feick, Hildegard (1980). *Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Gethmann, Carl (1988). Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit. In Gethmann-Siefert, A. & Pöggler, O. (red.) *Heidegger und die praktische Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gilligan, Carol (1993, oorspr. 1982). *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press.
- Heidegger, Martin (1993, oorspr. 1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 17e Druk.
- Heidegger, Martin (1989, oorspr. 1924). *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft. Juli 1924*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Heijst, Annelies van (1996). Een plastic dood: asymmetrie in de zorgrelatie. In Pijnenburg M. & Vosman F. (red.). *Tegendraadse levensvisies. Visies in de gezondheidszorg op leven en lijden onder kritiek*. Assen: van Gorcum.
- Heijst, Annelies van (1997). Cultuurhistorische visie op zorg. In Verkerk, Marian (red.) *Denken over zorg: concepten en praktijken* (pp. 31-47). Utrecht: Elsevier/De Tijdstroom.
- Hyland, Drew (1996). *Caring for Myth: Heidegger and the Myth of Cura*. Lezing tijdens Heidegger Conferentie (mei 1996). University of New Hampshire.
- IJsseling, Samuel (1964). *Heidegger Denken en Danken, Geven en Zijn*. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel.
- Leijen, Arie (1992). *Profielen van Ethiek van Aristoteles tot Levinas*. Muiderberg: Coutinho.
- Macintyre, Alisdair (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. London: Duckworth.
- Manschot, Henk & Verkerk, Marian (red.) (1995). *Ethiek van de zorg. Een discussie*. Amsterdam/Meppel: Boom.
- Nistelrooy, Inge van (1996). *Maria en Martha revisited. Zorg als ethisch perspectief*. Tilburg: TFT-Studies 26, Tilburg University Press.
- Noddings, Nel (1982). *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Oudemans, TH. C. W. (1988). Heideggers formeel aanwijzende hermeneutica, in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*. Jrg. 80, nr. 1.
- Raffoul, François (1996). *Responsibility and Otherness in Heidegger*. Lezing tijdens Heidegger Conferentie (mei 1996) University of New Hampshire.

- Ruddick, Sara (1989). *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*. Boston: Beacon Press.
- Sevenhuijsen, Selma (1996). *Oordelen met zorg. Feministische beschouwingen over recht, moraal en politiek*. Amsterdam: Boom.
- Steiner, George (1994, oorspr. 1978). *Martin Heidegger*. Kampen: Kok/Agora
- Tronto, Joan C. (1993). *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethics of Care*. New York/London: Routledge.
- Tronto, Joan C. (1995). *Caring for Democracy: A Feminist Vision/ Zorg voor democratie: een feministische visie*. Inaugurele rede Universiteit voor Humanistiek Utrecht.
- Vedder, Ben (1990). *Erfgenamen van de toekomst. Heideggers vraag naar zijn als vraag naar zin*. Inaugurele rede Katholieke Universiteit Brabant. Tilburg: University Press.
- Vogel, Lawrence (1994). *The Fragile "We". Ethical Implications of Heidegger's "Being and Time"*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Vuijk, Kees (1990). *Homo Volens. Beschouwingen over de moderne mens als willende mens naar aanleiding van Nietzsche en Heidegger*. Kampen: Kok/Agora.
- White, Stephen (1991). *Political Theory and Postmodernism*. Cambridge: Cambridge University Press.