

Voorbij God en mens

De zin van de wereld volgens het denken van Jean-Luc Nancy

Doctoraalscriptie Eveline Oostdijk

Studentnr. 00020005

Universiteit voor Humanistiek

Begeleider: dr. Laurens ten Kate

Meelezer: dr. Ruud Kaulingfreks

Maart 2010

Afbeelding: *American Gothic* (Grant Wood, 1930)

Voor mijn lieve ouders Johan en Marja,
die niet alle antwoorden hadden, maar mij wel geleerd hebben vragen te stellen

“als ik uitga ben ik fotograaf
en ik ben schrijver als ik vrienden bezoek
op het ogenblik zit ik heel even zonder werk
maar binnenkort begin ik aan mijn eerste boek
in de spiegel neem ik soms alvast de pose aan
voor de foto op de achterkant
dromen zijn een raadsel en dat gaat als volgt
het smelt in je hoofd en niet in je hand

ik ben een monoliet
ik ben de wetenschap
ik ben een man van 50 jaar
vandaag knipte ik een muis in twee
en die naaide ik toen mooi weer aan elkaar
maar soms vanuit een hoek kijken mij dingen aan
vanuit de schaduw van de kathedraal
alles is een raadsel maar ik weet nog niet
in wat voor vorm en in welke taal

ik ben al heel erg oud en ik mis mijn vrouw
en mijn oude handen trillen heel de dag
beneden kun je kaarten bij de automaat
alhoewel dat van mijn dochter niet mag
dan zeggen ze dat ik zo goed de kaarten schud
en dan lach ik elke keer maar weer mee
ik ken een raadsel over eenzaamheid
het gaat als volgt
wat doet pijn en telt voor twee”

(Spinvis, *Smalfilm*)

Inhoud

Verwijzingen naar het primaire materiaal	5
Woord vooraf	6
1. Inleiding. Voorbij God en mens	9
1.1 Probleemstelling	12
1.2 Verantwoording	13
1.3 Opzet van onderzoek	15
2. Een wereld zonder meer. Over de begrippen ‘zin’ en ‘wereld’ bij Nancy	17
2.1 ‘The Sense of the World’	19
2.2 De ontologische differentie	21
2.3 Zin en wereld. Nancy’s gebruik van de ontologische differentie	25
3. De gedeeldheid van het bestaan. Over Nancy’s sociale ontologie	34
3.1 Zijn is mede-zijn	35
3.2 Zijn is in zin zijn	46
3.3 Besluit	48
4. Nancy’s derde weg. Evaluatie en conclusies	50
4.1 Zin en zingeving	50
4.2 Theoretische relevantie voor humanisme en humanistiek	53
4.3 Praktische relevantie voor het denken over gemeenschap	66
4.4 Slotbeschouwing	71
Literatuurlijst	75

Verwijzingen naar het primaire materiaal

Jean-Luc Nancy, op volgorde van verschijning:

IO: The Inoperative Community

SW: The Sense of the World

GT: The Gravity of Thought

BSP: Being Singular Plural

FT: A Finite Thinking

Woord vooraf

Deze scriptie komt voort uit mijn fascinatie voor de vraag die mensen zich altijd hebben gesteld: de vraag naar zin. Wat is zin? Waarom hebben mensen behoefte aan zin? Wat is de zin van het leven? Wat is zingeving? Wat heeft er voor mij zin? En wat is zinloos? Maar ook: wat is de zin van zin? Of, is het wel zinvol om bij de vraag naar zin stil te staan? Sinds het begin van mijn studie aan de Universiteit voor Humanistiek, nu bijna acht jaar geleden, hebben deze en andere vragen rond dit onderwerp mij geboeid en tot denken aangezet.

Humanistiek is bij uitstek een wetenschap die zich met vragen rondom zingeving bezighoudt. Vanuit verschillende invalshoeken zoals de psychologie, de filosofie, de sociologie en de religiewetenschappen worden de begrippen zin en zingeving bestudeerd. Ik leerde onder andere vanuit de psychologie dat een ervaring van zin vaak te maken heeft met een verlangen naar het gevoel van eenheid. Zo ervaren mensen zin als ‘de dingen kloppen’ of wanneer zij het gevoel hebben het eigen leven in de hand te hebben. Ook het leven in dienst stellen van een betekenisvol doel of een betekenisvolle ander kan leiden tot een ervaring van zin. Door een sociologische bril werd de vraag naar zin vooral behandeld in de context van de huidige situatie waarin wij leven. De 21^e eeuw wordt namelijk gekenmerkt door een toestand waarin traditionele levensbeschouwelijke kaders plaats hebben gemaakt voor allerlei wetenschappelijke en technologische vernieuwingen en waarin er een verschuiving heeft plaatsgevonden van gemeenschappelijke vormen van zingeving naar individuele vormen van zingeving. De gevolgen voor het denken over zin in deze context zijn groot en daarom vaak onderwerp van studie en discussie geweest. Deze twee verschillende perspectieven op zin vond ik erg interessant, maar niet altijd bevredigend genoeg.

Tijdens de mastermodule *Ruimteschip Aarde* kwam ik voor het eerst met heel andere ideeën over zin en zingeving in aanraking. In deze filosofische module werd ik geconfronteerd met vragen over ethiek, betekenis, zingeving, humanisering en de kritische reflectie daarop binnen de historische en sociale context van de globalisering.¹ Wat ik in deze module ontdekte, was dat zin ook gedacht kon worden vanuit een perspectief waarbij de denkeenheid niet gevormd wordt door het individu, zoals in een psychologische benadering wel het geval is. Zin werd juist opgevat als iets dat verbonden is met het bestaan van de

¹ Werkboek L&O/KOIS *Ruimteschip Aarde. Kritisch-theoretische en levensbeschouwelijke perspectieven op globalisering*. Universiteit voor Humanistiek. 3^e druk, oktober 2008.

wereld *an sich* en dat niet vervat is binnen bepaalde tegenstellingen zoals ik en de ander of God en de mens. Het individu als vertrekpunt van zin verdween daarmee in die visie. Omdat ik hierin geïnteresseerd was, werd ik voor het schrijven van mijn eindpaper voor deze module gewezen op het boek *The Sense of the World* van de Franse filosoof Jean-Luc Nancy (1940). In dit werk wordt een heideggeriaans geïnspireerde benadering van zin voorgesteld waarbij de nadruk ligt op het altijd al gegeven zijn van zin. Hiermee probeert Nancy de werking van dat wat hij zin noemt, bloot te leggen. Dit gaf mij de ruimte om op een andere manier over de vraag naar zin te denken dan ik gewend was. Zo interessant vond ik het dat ik dit onderzoek vervolgde in de laatste fase van mijn opleiding met deze scriptie tot gevolg. Nu ook dit tot een einde gekomen is, zou ik inmiddels in staat moeten zijn om de vraag naar zin te kunnen beantwoorden. Toch zal het niemand verbazen dat dit niet het geval is. De vraag naar wat zin is, is niet eenduidig en kan daarom nooit een eenduidig antwoord hebben. Mijn studie heeft wat betreft de omgang met zinvragen dan ook in het teken gestaan van een constante verdieping en verruiming van dit thema en niet in een zoektocht naar het ultieme antwoord. Dit afstudeeronderzoek zie ik daarin als de spreekwoordelijke kers op de taart. Door het bestuderen van Nancy's werk heb ik handvaten aangereikt gekregen om de vraag naar zin anders te denken en werd ik geïnspireerd door zijn prikkelende visie. Ik hoop dat ik dat met deze scriptie zichtbaar heb weten te maken.

Tot slot, in de afgelopen jaren aan de UvH is mijn kinderlijke nieuwsgierigheid naar het leven uitgegroeid tot een kritische, genuanceerde en betrokken houding ten opzichte van mijn eigen leven en het leven van anderen. Veel mensen hebben aan deze ontwikkeling bijgedragen. Ik wil er graag een aantal bedanken. Om te beginnen bedank ik Laurens ten Kate en Ruud Kaulingfreks die mij hebben begeleid tijdens mijn afstudeeronderzoek en bij het schrijven van mijn scriptie. Dankzij hun vertrouwen in mij en in mijn project heb ik de hoop nooit verloren! Ruud, ik ben blij dat je niet alleen meezeer wilde zijn, maar bij het hele proces als tweede begeleider betrokken was. Jouw commentaar was erg nuttig en dat je op een keer zei dat je begreep dat ik knettergek van Heidegger werd, was een enorme steun. Laurens, bedankt voor het geduld en de inspiratie waarmee je mij in het denken van Nancy hebt ingewijd. Ook leerde je me mijn eigen gedachten en schrijfsels kritisch te herzien. Jouw uitspraak dat je bij het schrijven genadeloos voor jezelf moet zijn is daarin een belangrijke les geweest. Tegelijkertijd gaf je me de mogelijkheid het onderzoek en de scriptie op mijn eigen manier vorm te geven.

Mijn vrienden, mede-studenten en docenten van de UvH wil ik bedanken voor de talloze gesprekken, de discussies, de samenwerking, het plezier en de steun! Ook bedank ik mijn ouders voor de ruimte die ze mij gegeven hebben om mijn eigen weg te gaan, mijn zusje voor haar hulp bij het aanbrengen van structuur en Ton voor het maken van de mooie omslag!

Als laatste bedank ik Marijn. Hij is degene die mij telkens stimuleerde om door te gaan. Op de juiste momenten droeg hij bij aan het doorzettingsvermogen dat ik nodig had om mijn studie tot een goed einde te brengen. Lieve Marijn, dank je wel voor je *mental support*, voor je zorg en voor je liefde. Je bent de wind in mijn haar.

Eveline Oostdijk

Utrecht, maart 2010

1. Inleiding

Vorbij God en mens

Toen in het najaar van 1998 het boek *Les Particules élémentaires* verscheen, deed dit in Frankrijk -en later in andere landen- nogal wat stof opwaaien. Dit spraakmakende boek van Michel Houellebecq (1958) werd onder andere beschreven als één van de meest gedurfde romans van en over onze tijd. *Elementaire deeltjes*, onder welke naam het boek in het Nederlands werd vertaald, vertelt het verhaal van twee halfbroers. De ontgoochelde veertiger Bruno die verslaafd is aan seks en genot en de briljante maar eenzame Michel die niet in staat is tot werkelijk contact met anderen, groeien niet samen op maar leren elkaar op latere leeftijd kennen.

De levens van de twee halfbroers staan symbool voor het morele verval van de liberale westerse samenleving die gekenmerkt zou worden door eenzaamheid en leegte. Het decor wordt dan ook gevormd door een wereld waarin de moderne mens er belabberd aan toe is. Geen enkel doel kan de levens van de broers richting geven of van betekenis voorzien. Bruno's poging zichzelf te vinden door zich aan te sluiten bij een New-Age beweging, noch Michel's wetenschappelijke carrière kunnen leiden tot een ervaring van zin in hun bestaan.

Het zoeken naar zin wordt door velen beschouwd als een belangrijk kenmerk van onze huidige cultuur. Niet alleen in de literatuur, maar ook in de reclame, de muziek en de kunst is de vraag naar zin een terugkerend onderwerp van discussie. Doorgaans wordt hierbij een gebrek aan zin voorondersteld. Dit, omdat aangenomen wordt dat de moderne mens voor het verkrijgen en beheren van zijn zingevingsbronnen vooral een beroep op zichzelf moet doen en daar volgens Houellebecq en vele anderen maar niet in schijnt te slagen. De vraag die zich aandient is hoe we eigenlijk in een situatie zijn beland waarin de mens zelf zin aan zijn bestaan dient te geven. Ook de kwestie waarom dit zo problematisch lijkt, dringt zich daarbij op.

Dergelijke vragen komen in deze scriptie aan de orde. Centraal staat namelijk het probleem van zin en zingeving in de moderniteit. Al gauw zal blijken dat zin daarbij níet in termen van een tekort wordt gedacht, maar juist beschouwd wordt als iets dat altijd al aanwezig is. Als gevolg van deze aanname zal in het bijzonder het begrip zingeving worden geproblematiseerd.

Hoewel het verschijnsel zin van alle tijden is, bestaat het idee dat de mens in staat is tot het maken van zin relatief kort. Het begrip zingeving zoals dat nu in academische, maar

ook in populair-wetenschappelijke kringen wordt gebruikt, dateert slechts van een paar decennia terug. Bij zingeving gaat het in het algemeen om de manier waarop mensen hun houding tegenover het leven en de samenleving bepalen. Een centrale vraag die zich daarbij aandient is in welke mate de mens daaraan zelf richting kan geven.² Het verschijnsel ‘zin’ is niet alleen veel ouder, maar vertoont ook een discrepantie met het begrip zingeving. Heel kort sta ik nu eerst bij de historische gesitueerdheid van en het verschil tussen deze begrippen stil.

Na de Oudheid werd de wereld gedurende een lange periode gezien als een schepping van God, waarin de mens een vaste plek had toebedeeld gekregen. Een mensenleven speelde zich af binnen een vast collectief verband zoals de kleine en hechte gemeenschap. Binnen die traditionele context werd het leven bepaald en de religie vormde de belangrijkste bron van zin. Omdat de goddelijke zin van buitenaf gegeven werd, had de omgang met zin een transcendent karakter. In de Middeleeuwen bestond de vraag naar individuele zingeving substantieel minder dan in de moderniteit.

Onder invloed van verschillende historische ontwikkelingen begon dit wereldbeeld geleidelijk aan te kantelen. De Renaissance, letterlijk wedergeboorte, wordt gezien als de periode waarin er allengs verschuivingen begonnen op te treden in het religieuze mens- en wereldbeeld uit de Middeleeuwen. Tijdens deze cultuurstroming, die in de vijftiende en zestiende eeuw plaatsvond, kwam er via de studie naar de inzichten uit de Oudheid een cultuurkritische beweging tot stand die voorzichtig leidde tot een proces van emancipatie en individualisering. Hoewel het christelijke mensbeeld niet verlaten was, werd de mens vanaf toen gezien als een wezen dat tot op zekere hoogte zelf richting aan zijn leven kon geven. Ten opzichte van de Middeleeuwen veranderde het menselijk denken onder invloed van deze bloeitijd enorm.

Gedurende de zeventiende eeuw kwam er in West-Europa een ontwikkeling met verstrekkende gevolgen op gang. Zo vond er gaandeweg een steeds snellere toename van wetenschappelijke en technische kennis plaats en nam de welvaart toe. Bij de intellectuele elite begon zich als gevolg daarvan een optimisme ten aanzien van de toekomst af te tekenen (Roorda, D.J., Buisman, J.W., Burger, J.E.J.M. et al., 1983). In een poging de transcendente ervaring een plek te geven in een wereldbeeld dat steeds verder rationaliseerde, namen in deze tijd bijvoorbeeld de natuur en de kunsten de functie van de (goddelijke) zin over.

² www.uvh.nl

Parallel aan deze wetenschappelijke ontwikkelingen ontstond het proces van de ‘Verlichting’. Daarin kwamen de traditie en de religie onder invloed van een aantal denkers onder verdenking te staan. Aan de menselijke rede werden grote mogelijkheden toegekend en het geloof in de vooruitgang nam toe. René Descartes (1596-1650) gaf de belangrijkste aanzet tot de Verlichting. Zijn beroemde uitspraak ‘ik denk, dus ik ben’, (*cogito ergo sum*) wordt in dit verband vaak aangehaald. Met deze denkwijze werd er in het denken over de mens voor het eerst een scheiding aangebracht tussen lichaam en geest. De innerlijke ratio werd tegenover de uiterlijke, ruimtelijke wereld geplaatst die daardoor vanaf toen makkelijker gekend en geobjectiveerd kon worden. Middels deze *subjectwending in de filosofie* werd de mens steeds meer het centrum van zijn eigen bestaan. De mens was een individu geworden dat in staat was los van de religie en de traditie zelf te denken en zijn eigen handelen rationeel te bepalen (Van Alphen, 2007, 8). Vanaf nu werd de mens gezien als een rationeel autonoom subject. De opkomst van het Verlichtingshumanisme en het modern humanisme zijn consequenties van de verschuiving naar dit antropocentrisch wereldbeeld.

Echter, binnen de hedendaagse wijsbegeerte staat de filosofische betekenis van dit autonome subject ter discussie. Deze subjectkritiek richt zich tegen wat men sinds een halve eeuw is gaan beschouwen als het subjectcentrisme.

Met de subject-object scheiding die Descartes in het menselijk denken aanbracht, kon de mens zichzelf als zijn eigen grond, referentiepunt en doel van de werkelijkheid gaan beschouwen (Heidegger, 1983, 46). Met een dergelijke grond wordt de kern of de essentie bedoeld van waaruit de mens vertrekt om iets uit de wereld bij zichzelf terug te brengen en zo beter of meer te worden dan hij aanvankelijk was. De mens wordt subject omdat hij onderdeel is geworden van een betrekking die het verschil tussen het ik (subject) en de ander (het object; dat wat buiten het zelf ligt) probeert op te heffen. Deze beweging wordt in de filosofie een dialectische betrekking genoemd.

De hierboven geschetste beweging waarbij het uitgangspunt door het subject wordt gevormd, is met name binnen het postmoderne denken aan kritiek onderhevig.³ Zo bepleit Maurice Blanchot (1907- 2003) een positie waarin het subject niet alleen gezien kan worden

³ Met het postmoderne denken wordt een specifieke fase in de moderne filosofie aangeduid. Het belangrijkste kenmerk van deze stroming is dat men zich op een eigen, kritische wijze tot het moderne denken en de moderniteit verhoudt. Deze benadering is terug te vinden in hedendaagse stromingen als het poststructuralisme, de deconstructiefilosofie en het differentiedenken. Denkers die hiermee worden geassocieerd zijn Deleuze, Derrida, Nancy, Sloterdijk en Lyotard (Encyclopedie van de filosofie, 2007)

als een wording van het 'ik' tot een alles in zich sluitende of met zichzelf samenvallende eenheid (Blanchot, 1997) Het subject wordt volgens hem juist mede gekenmerkt door een decentrerende beweging. Dit is een beweging waarin de mens niet met zichzelf zou samenvallen, maar getypeerd wordt door een primaire openheid. Ook de Franse filosoof Jean-Luc Nancy (1940) is een verdediger van deze opvatting. In hoofdstuk twee wordt deze problematiek verder uitgewerkt.

Ongeveer een eeuw na de Verlichting namen politieke systemen zoals het communisme de vervangende zingevende taak op zich. In de loop van de negentiende eeuw gaat 'zin' voor het eerst verwijzen naar datgene wat het geheel van het bestaan moet funderen. Tegenwoordig wordt niet langer de gemeenschap, maar het individu zélf gezien als degene die zijn bestaan dient te begronden.

Onder invloed van bovengenoemde moderniseringsprocessen is het mens- en wereld beeld in de loop van de geschiedenis ingrijpend veranderd. Met betrekking tot het denken over zin zouden we kunnen stellen dat er een verschuiving heeft plaatsgevonden van een externe gever van zin, het goddelijke, naar een interne gever van zin, de mens zelf. Aan het begin van de 21^e eeuw zien we deze denkwijze waarbij de mens zelf zin aan zijn bestaan dient te geven terug in moderne levens die projecten van persoonlijke groei en zelfverwerkelijking zijn geworden (Dohmen, 2007). Pogingen om zichzelf te verwerkelijken komen bijvoorbeeld in het doen van opleidingen en cursussen en het maken van reizen tot uiting. Ook de keuze voor religie of andere vormen van zingeving of spiritualiteit ligt tegenwoordig bij het individu. De ervaren zin van het bestaan, of het gebrek daaraan, wordt zo niet langer beleefd als iets wat de mens overkomt, maar als iets wat hij zelf in de hand heeft. Nog steeds ligt het mensbeeld van het autonome subject daaraan ten grondslag.

Echter, dit dominante mensbeeld vanuit waar de mens zelf de werkelijkheid waarin het functioneert draagt en vormgeeft, is volgens sommigen niet langer houdbaar en wordt dan ook met name door een aantal postmoderne denkers geproblematiseerd. Een denker die deze thematiek als geen ander aan het licht heeft gebracht is Nancy. De moderne mens staat volgens hem voor een belangrijke uitdaging: leven in een wereld die niet langer een ontologische garantie kent. Dit houdt in dat er voor onze existentie geen enkel criterium, grond of maat gegeven is; noch door een externe noch door een interne gever (Devisch, 2003). Omdat dit grote gevolgen heeft voor het denken over zin en zingeving, wordt dit thema aan de hand van het denken van Nancy geproblematiseerd en verder uitgewerkt. Tevens wordt daarbij een andere manier van denken over zin voorgesteld.

1.1 Probleemstelling

Dit afstudeeronderzoek heeft dus als doel de vraag naar zin te denken, onafhankelijk van het idee van een gever. Vanuit een filosofische invalshoek wordt het begrip zingeving daarbij als problematisch voorondersteld. Het is namelijk een term die zou kunnen suggereren dat er 'eigenlijk' geen zin is, maar dat de mens om de één of andere beweegreden aan dingen zin kan verlenen. Ook doet het woord zingeving een activistisch mensbeeld vermoeden dat op autonome wijze de wereld om zich heen zou kunnen scheppen. Het is nog maar de vraag in welke mate dat een juiste voorstelling van zaken is. Moet dit perspectief op onszelf en op onze verhouding tot de wereld niet eens kritisch onder de loep worden genomen? En als we dat doen, wat blijft er dan over van het begrip *zingeving*? Is zin dan eigenlijk niet iets heel anders dan datgene waarin de religie en later de mens zelf hebben willen voorzien? De tweeledige vraagstelling voor mijn onderzoek vloeit hier nu uit voort en luidt als volgt:

- Hoe kunnen we aan de hand van het denken van Jean-Luc Nancy het fenomeen zingeving begrijpen als we met hem stellen dat de zin niet langer afhankelijk is van een gever?
- Hoe kan de derde weg die hij op dit punt schetst, namelijk die tussen een religieuze en een humanistische zingeving, beoordeeld worden?

Het onderzoek heeft als onderliggende doelstelling een theoretische bijdrage te leveren aan de doordenking van het thema zin en zingeving in de (post)moderniteit. Dit is relevant voor de humanistiek, omdat hiermee één van haar grondbegrippen op haar vooronderstellingen zal worden bevraagd. Tevens worden in deze scriptie de mogelijkheden van een nieuw begrip van zingeving verkend.

1.2 Verantwoording

Voor het bereiken van bovenstaande doelen en het beantwoorden van de vraagstelling, bespreek ik in deze scriptie zoals gezegd het werk van Nancy. De keuze voor de bestudering van zijn werk ligt om een aantal redenen voor de hand.

Nancy geldt op dit moment als één van de meest originele en vernieuwende filosofen uit de poststructuralistische tradities in Frankrijk. Hoewel zijn oeuvre voor de humanistiek nog een zo goed als onontgonnen gebied is, geniet hij inmiddels een internationale reputatie. Zijn onderzoek strekt zich uit van de politieke filosofie, met name de filosofie van de

gemeenschap, tot de kunst en de theologie. Daarbij is de problematiek van zin en zingeving in de moderniteit, die hij naast zijn kritische beschouwing over de moderne gemeenschap plaatst, een belangrijk thema in zijn werk. Zo doordenkt hij in zijn boek *Le Sens du monde* (Nancy, 1993) de zin van de moderne wereld zonder externe grond of fundament. Dat heeft tot gevolg dat deze wereld de zin slechts in zichzelf kan vinden en op niets buiten zich kan steunen. Deze visie leidt tot een geheel nieuw perspectief op zin en zingeving en is vooral om deze reden interessant als hulpmiddel bij het beantwoorden van mijn onderzoeksvraag.

Leven en werk

Jean-Luc Nancy wordt in 1940 in Bordeaux geboren en groeit op in een katholiek milieu. In 1962 behaalt hij in Parijs zijn licentiediploma wijsbegeerte en publiceert hij al teksten over Marx, Kant en Heidegger. In 1964 schrijft hij zich, slechts voor korte tijd, in aan de faculteit theologie in Straatsburg. Hij keert in 1968 terug aan deze universiteit als assistent in het Institut de Philosophie. In de jaren zeventig en tachtig is Nancy gastdocent aan verschillende universiteiten en begint zijn filosofische oriëntatie zich steeds meer uit te bouwen. In 1987 voltooit Nancy een proefschrift over de vrijheidsproblematiek bij Heidegger aan de Université des Sciences Humaines in Straatsburg. Aan het einde van de jaren tachtig wordt Nancy ziek en moet hij een harttransplantatie ondergaan. Ook krijgt hij te kampen met een uitdijende kanker. Deze ervaringen tekenen zijn carrière en Nancy schrijft er zelfs een essay over: *L'intrus* (Nancy, 2000). Pas rond het jaar 2000 kan Nancy al zijn werkzaamheden hervatten. Op dit moment is hij als emeritus nog steeds verbonden aan het instituut waar hij in 1987 promoveerde (Devisch, 2003, 32).

Met de publicatie van het boek *L'absolu littéraire* in 1978 dat Nancy samen met Phillipe Lacoue-Labarthe schrijft, wordt Nancy voor een breder publiek bekend. Een paar jaar later breekt hij definitief door met zijn essay over de moderne gemeenschap, *La communauté desoeuvrée* (Nancy, 1983). Er volgt een omvangrijk oeuvre waarin de problematische status van de moderniteit een terugkerend thema blijkt. De positie van de moderne mens wordt volgens Nancy onder meer zichtbaar in de manier waarop deze zou rouwen om het verval van de gemeenschap en haar bijbehorende zingevende functie. Zijn stelling luidt dat de gemeenschap, net zomin als de zin, op een fundament of een pre-existente identiteit berust. De vraag die Nancy dan ook in een aantal van zijn werken tracht te beantwoorden is hoe we de gemeenschap en de vraag naar zin los van dergelijke aannames kunnen denken.

Nancy is zijn denken beïnvloed en geïnspireerd door het werk van Hegel, Heidegger, Bataille, Blanchot, Derrida en de deconstructiefilosofie.⁴ Zelf wordt hij ook tot deze stroming gerekend. De term deconstructie komt bij Derrida vandaan en staat voor een methode van onderzoek waarbij iets tegen de haren in op zijn ongedachte rest wordt bevraagd (Ten Kate, 2005). In het volgende hoofdstuk wordt hier nader op ingegaan.

1.3 Opzet van onderzoek

Voor het beantwoorden van de vraagstelling heb ik in deze scriptie gekozen voor een filosofisch literatuuronderzoek. Een dergelijk onderzoek biedt namelijk de beste mogelijkheden om tot een theoretische doordenking van de hierboven geschetste problematiek te komen. Het uitgevoerde onderzoek omvat drie delen en de resultaten daarvan worden in deze scriptie in dezelfde volgorde gepresenteerd.

In het eerste deel van het onderzoek heb ik *The Sense of The World* (Nancy, 1997) grondig bestudeerd. Dit boek is relevant voor het beantwoorden van het eerste deel van de onderzoeksvraag omdat het ingaat op de gevolgen van het denken over zin in een wereld waar zin plaatsvindt in tegenstelling tot een wereld die de zin buiten zichzelf legt en daarmee ontvanger is van zin. In hoofdstuk twee van deze scriptie wordt de hoofdgedachte van dit boek, namelijk dat wij zin zijn in plaats van hebben, uiteengezet.

Het tweede deel van het onderzoek bestond uit het beantwoorden van de vraag hoe wij zin zijn. Daarvoor heb ik het boek *Being Singular Plural* (Nancy, 2000) bestudeerd. In dit werk gaat Nancy allereerst in op de vraag hoe er van een ‘wij’ of van een meervoudigheid gesproken kan worden, zonder dat er van dit ‘wij’ meteen een substantiële en exclusieve identiteit wordt gemaakt (Devisch, 2003, 101). Deze vraag ligt aan de basis van de sociale ontologie die Nancy in dit boek ontvouwt. In hoofdstuk drie van deze scriptie geef ik de kern van deze sociale ontologie weer. Naast het beantwoorden van de vraag hoe wij zijn, ga ik in dit hoofdstuk in op de vraag hoe wij zin zijn. Hiermee zal de hypothese uit hoofdstuk twee verder uitgewerkt worden. Daaruit zal blijken dat de vraag naar zin en de vraag naar de gemeenschap wezenlijk met elkaar verbonden zijn.

In het laatste deel van het onderzoek heb ik de filosofie van Nancy geëvalueerd. Dat heb ik op twee manieren gedaan. Ten eerste heb ik Nancy’s visie op zin vergeleken met het zingevingsbegrip zoals dat binnen het humanisme en de humanistiek gehanteerd wordt.

⁴ Zie de Encyclopedie van de filosofie, 2007

Hiermee heb ik tevens de relevantie van Nancy's denken voor de humanistiek onderzocht. Vervolgens heb ik de vraag gesteld wat de betekenis van Nancy's sociale ontologie kan zijn voor het denken over gemeenschap. In het laatste hoofdstuk van deze scriptie wordt antwoord gegeven op de vraag welke consequenties het denken van Nancy heeft voor de humanistiek en voor het denken over gemeenschap. In de slotbeschouwing zal ik naast een conclusie aangeven welke belangrijke implicatie dit onderzoek heeft voor het denken over zingeving.

2. Een wereld zonder meer

Over de begrippen ‘zin’ en ‘wereld’ bij Nancy

“Juist omdat het binnenin zat, werd mijn hart mijn vreemdeling. Omdat ze eerst van binnen was verschenen, zou de vreemdheid nu van buiten komen. Want wat voor ’n leegte viel er niet in borst en ziel- die één en hetzelfde ding zijn- toen me gezegd werd: ‘Een transplantatie is onvermijdelijk’ ... Dan stuit de geest op een nietig object: er valt niets te weten, niets te begrijpen, niets te voelen. Niets dan de indringing van een *Fremdkörper* in het denken. Die blanco plek zal me bijblijven als het denken zelf en tegelijkertijd als zijn tegenpool.”

Jean-Luc Nancy, ‘De Indringer’.

De tekst *De Indringer* van Jean-Luc Nancy gaat niet alleen over diens ziekte (Nancy, 2002). Veel meer dan zijn medische status geeft Nancy in dit korte werk inzicht in de huidige conditie waarin wij verkeren. Niet alleen hij, vanwege het ontvangen van een vreemd hart, maar elk ‘zelf’ is volgens hem van meet af aan blootgesteld aan een andersheid die aan zijn ‘zelfheid’ ontsnapt. Hiermee wordt bedoeld dat er niet eerst een ‘zelf’ bestaat dat pas in tweede instantie door een contact met anderen wordt getekend. Er is altijd al iets in het ‘zelf’ aan het werk, iets dat van buiten komt, die de oorspronkelijkheid en eigenheid van meet af aan openbreken (Devisch, 2003, 28). Wanneer er met Nancy op zoek gegaan wordt naar de manier waarop er over zin gedacht moet worden, dan heeft dat alles te maken met dit getroffen worden door iets van ‘buiten’ dat als een vreemdeling aan een ‘binnen’ raakt.

Hoewel er in de inleiding gesproken is over *zingeving*, is een visie op zin waarbij ‘zin’ actief door de mens gecreëerd zou kunnen worden in de bespreking van het werk van Nancy niet op deze manier aan de orde. Omdat Nancy in het denken over zin niet uitgaat van een geveer is er dus slechts sprake van ‘zin’ op zich. De moderne zinservaring moet in andere woorden niet vanuit het subject worden gedacht, maar vanuit haar eigen grondeloosheid. In *The Sense of the World* (Nancy, 1997) doordenkt Nancy de zin vanuit het idee dat de moderne wereld haar zin slechts in zichzelf kan vinden, zonder daarin als fundament te fungeren. Dit idee staat haaks op de metafysische gedachte waarin de wereld beschouwd werd als een plaats die de zin als een afgerond systeem buiten zichzelf legde en daarmee zin had. Kenmerkend voor Nancy’s denken in deze is het blootleggen van de werking van zin zonder gebruik te maken van de logica van de wereld als een zingevende instantie. Tegelijkertijd ontkent hij dat de moderne wereld met een verlies of een gebrek aan zin te maken zou hebben. In zijn boek

La création du monde ou la mondialisation (Nancy, 2002) verwoordt hij het als volgt: ‘Het is niet zo dat ‘wij gesecculariseerden’ als opvolgers van God, voortaan zelf zin aan de wereld toekennen. Daarmee wordt alleen maar de christelijke gedachte bevestigd dat de wereld staat voor een gebrek aan zin of voor een object waaraan van buitenaf door een subject zin wordt toegekend. *In de wereld zijn* betekent juist het omgekeerde: ‘wij worden binnenin de wereld buiten onszelf geplaatst en op die manier aan de wereld en aan de zin blootgesteld’.⁵

Dit citaat roept de volgende vragen op: wat betekent het nu om te stellen dat een subject niet langer zin geeft? Wat is *in de wereld zijn*? Hoe worden wij binnen in de wereld buiten onszelf geplaatst en hoe worden we daarin aan zin blootgesteld? Al deze vragen hebben betrekking op de kerngedachte uit *The Sense of the World* (Nancy, 1997), namelijk dat de wereld niet langer zin heeft, maar zin is. Via de bespreking van een aantal relevante passages wil ik middels dit werk inzichtelijk maken hoe Nancy deze paradox inhoud geeft en hoe die zal uitmonden in de stelling dat zin iets is dat woedt. Het zal gaan over zin als een gebeurtenis en niet over een vorm van zingeving die aan de individuele levensvoering gekoppeld kan worden. Daarnaast maak ik in dit hoofdstuk gebruik van een andere bron die mij vooral zal helpen het begrip ‘wereld’ bij Nancy helder te krijgen. Dit doe ik omdat de problematiek van ‘zin’ en zingeving tegen de achtergrond van een bepaald soort wereld begrepen moet worden, namelijk een moderne wereld. De bron die ik daarbij gebruik is een interview met Nancy onder de naam *Rien que le monde* (Nancy, 2000).⁶ Hier biedt Nancy, net als in zijn boek *La création du monde ou la mondialisation* (Nancy, 2002) een filosofische reflectie op het thema globalisering. Dit doet hij door de vraag naar een geglobaliseerde wereld vanuit een fenomenologisch en heideggeriaans perspectief te stellen. Een dergelijk perspectief impliceert een vraag naar de wereld die ‘alleen maar’ de wereld betreft, zoals ook de titel van het interview en de titel van dit hoofdstuk aanduiden. Deze wereld zal het vertrekpunt vormen voor het denken over zin.

De opbouw van het hoofdstuk ziet er als volgt uit. Om te beginnen ga ik in op de stijl waarin *The Sense of the World* (Nancy, 1997) geschreven is. Dit is relevant omdat de fragmentarische wijze waarop het boek geschreven is, illustreert hoe zin gedacht moet worden. Daarna is het goed om eerst meer inzicht te krijgen in de notie van de ontologische differentie van Heidegger. Dit is belangrijk omdat Nancy vanuit die structuur de mens als

⁵ Vertaald door Ignaas Devisch op www.mariagederaison.be/aarderond/rondmaarlangwerpig.html

⁶ www.vacarme.org/article442

Dasein denkt dat altijd al openstaat voor de wereld. Vervolgens laat ik zien hoe Nancy hier gebruik van maakt door de begrippen ‘zin’ en ‘wereld’ op de ontologische differentie toe te passen. Via de bespreking van het verband tussen zin en de begrippen *wereld*, *existentie* en *blootstelling* hoop ik vervolgens inzichtelijk te maken hoe zin opgevat kan worden als een gebeurtenis. Tot slot zal ik dat idee verkennen aan de hand van een twee concrete voorbeelden.

2.1 The Sense of the World

In de oorspronkelijk Franse uitgave *Le Sens du monde* (Nancy, 1993) staat de doordenking van zin in de moderne wereld centraal. Nancy vertrekt daarbij vanuit het idee dat de wereld een *mondaine* wereld geworden is. Een *mondaine* of *werelds* geworden wereld is het resultaat van de ontwikkeling waarin een feodale, religieus gefundeerde wereld veranderd is in een moderne en rationele wereld. Uitgangspunt van *The Sense of the World* (Nancy, 1997) is dat de wereld, door Nancy opgevat als *kosmos* niet langer een ontologische garantie biedt. Zo opent het boek dan ook:

“ There is no longer any world: no longer a *mundus*, a *cosmos*, a composed and complete order (from) within which one might find a place, a dwelling and the elements of an orientation” (SW,4).

Een ‘moderne’ wereld heeft bij Nancy niet alleen betrekking op een wereld waarin traditionele ordes verdwenen zouden zijn. Met het begrip ‘wereld’ doelt hij ook op de ruimte van onze existentie. In deze door Heidegger geïnspireerde benadering is het menselijk bestaan van meet af aan verweven met de wereld. De mens kan zichzelf in die visie niet tegenover de wereld plaatsen om de wereld zin te geven, omdat hij er altijd deel van uitmaakt en er zelfs aan toebehoort. De betekenis van het leven in een wereld die geen zin meer heeft, maar waarin het toebehoren aan de wereld, het *in de wereld zijn* zin is, staat in het denken van Nancy centraal.

Het eerste deel van dit boek is een uitwerking van de manier waarop zin volgens Nancy gedacht moet worden, namelijk als een blootgesteld zijn aan de wereld. Het tweede deel, met kopjes als *Music*, *Painting* en *Politics*, gaat in op de consequenties van het leven in een wereld waarin zoals Nancy stelt ‘wij zin zijn’. Voor mijn onderzoek is vooral het eerste

gedeelte relevant (H 1 t/m 9), al lees ik ook een aantal latere passages, zoals *Sense, World, Matter, the 'Sense' of the 'World'* en *Sense That Senses Itself*.

The Sense of the World is geen boek met een duidelijke structuur. Het is daarentegen geschreven in korte, fragmentarische essays die op het eerste gezicht niet logisch op elkaar volgen. Wat de essays met elkaar gemeen hebben is dat zij elk afzonderlijk het geheel van het boek weerspiegelen. Wat is hier de betekenis van?

In het algemeen zou de stijl waarin *The Sense of the World* (Nancy, 1997) geschreven is, gezien kunnen worden als een uiting van kritiek op het eenheidsdenken in de westerse filosofie.⁷ Hiermee staat Nancy in de zogenaamde postmoderne traditie waarin dat denken sterk geproblematiseerd wordt. De problematisering van het streven naar eenheid wordt gekenmerkt door de nadruk op het complexe en fragmentarische karakter van het bestaan in plaats van op de poging het bestaan tot één principe te herleiden. Met de nadruk op het fragmentarische wordt er tegelijkertijd getracht recht te doen aan de onoplosbare spanning waardoor relaties in de wereld volgens het postmoderne denken getekend worden. Het onderzoeken en het ter sprake brengen van de weerbarstigheid van het andere, van dat wat verschilt en van dat wat afwijkt, wordt het differentiedenken genoemd. In het eenheidsdenken heeft het verlangen naar waarheid altijd een centrale plek ingenomen. Het verlangen achter dé waarheid te komen als een manier om richting en betekenis aan het menselijk bestaan te geven, noemt Nancy figureren of presenteren. Binnen de logica van de figuratie wordt een identiteit als een afgerond geheel en daarmee als iets met een essentie, een eigen, onafhankelijke kern voorondersteld. In de sociale wetenschappen wordt dit, naast het eenheidsdenken, ook wel het identiteitsperspectief genoemd (Schinkel, 2008, 191). Nancy is het wezenlijk oneens met het idee dat er in de constructie van een begrip als identiteit, maar ook in het denken over gemeenschap en over zingeving, uitgegaan wordt van een substantie. Toch wijst hij dit perspectief van de vooraf gegeven kern in zijn werk niet expliciet van de hand en evenmin biedt hij een alternatief. Nancy's positie is complexer. Via een zoektocht naar het 'ongedachte' beoogt hij in *The Sense of the World* (Nancy, 1997) de werking van zin bloot te leggen, zonder deze vast te pinnen in een figuur. Dat wil zeggen dat hij niet streeft naar het uiteindelijk opvatten van zin als een afgerond systeem. Hij wil immers niet volgens

⁷ Het eenheidsdenken tracht alle verschijnselen tot een principe te herleiden zodat deze binnen een alomvattende eenheid kunnen passen met als doel de werkelijkheid en de menselijke existentie te kunnen verhelderen (Encyclopedie van de filosofie, 2007, 140).

dezelfde logica van het streven naar dé waarheid te werk gaan. Maar er is nog een belangrijker argument. Volgens Nancy kán de werking van zin gewoonweg niet via deze weg gedacht worden. Het moet daarentegen opnieuw gedacht worden zodanig dat het recht doet aan dat wat zin volgens Nancy is. In deze radicalisering van het zingevingsbegrip is Nancy in hoge mate beïnvloed door de denkers Martin Heidegger en Jacques Derrida. Aan hen heeft hij het perspectief ontleend dat ervan uit gaat dat het denken (dus ook het denken over identiteit, gemeenschap en zingeving) de werkelijkheid vervalst wanneer het daarop begrippen toepast. Het individuele en eenmalige van dergelijke ‘gebeurtenissen’, Nancy noemt dit het singuliere, sluipt altijd onder dergelijke algemene termen weg.⁸ Het boek *The Sense of the World* (Nancy, 1997) wil de werking van zin zodanig blootleggen dat er aan het eenmalige en unieke karakter van de gebeurtenis van zin recht gedaan wordt. In jargon: in plaats van een presentatie van het fragment dat zin is, stelt Nancy een presentatie voor die zelf fragmentair of fractaal is. Het fractale staat niet in relatie tot een geheel, maar duidt op de steeds singuliere gebeurtenis van een verschijning, een in-aanwezigheid komen (Van Rooden, 2007, 90). Deze denkstructuur maakt dat het werk van Nancy niet altijd even toegankelijk is. Toch moet het denken van Nancy telkens in deze context worden begrepen.

In de volgende paragrafen ga ik inhoudelijk op *The Sense of the World* (Nancy, 1997) in. Ik doe een poging met Nancy de werking van zin bloot te leggen. Voor het zichtbaar maken van die werking, is het nodig eerst nog wat dieper in te gaan op een belangrijke inspiratiebron van het differentiedenken. Dit is Heideggers begrip van de ontologische differentie.

2.2 De ontologische differentie

Het ontstaan van het moderne subject, zoals beschreven in de inleiding, is bevorderlijk geweest voor allerlei ontwikkelingen vanaf de 17^e eeuw zoals die van de wetenschappen, de kunsten en de literatuur. Echter, volgens sommige denkers heeft dit moderniseringsproces ertoe geleid dat de vraag naar het alomvattende zijn of het onkenbare van het bestaan, in vergetelheid is geraakt (Van Sluis, 1998, 5). Een van de grootste pleitbezorgers van het opnieuw stellen van de vraag naar het zijn is de filosoof Martin Heidegger (1889-1976) geweest. Naast Nietzsche (1844-1900) was Heidegger hiermee degene die met de vraag naar het zijn tegelijkertijd en voor het eerst op expliciete wijze een subjectkritiek geformuleerd

⁸ <http://www.kunstbus.nl/cultuur/gilles+deleuze.html>

heeft.⁹ In plaats van de mens als subject te denken, stelde hij namelijk het begrip *Dasein* voor. Het *Dasein* is een ‘zijnde’ dat zich openstelt voor het zijn in plaats van een subject dat zich als het centrum van dat zijn presenteert. Om te begrijpen hoe het menselijk leven als *Dasein* beschouwd moet worden als een kritiek op het subject, is het noodzakelijk wat langer stil te staan bij de filosofische betekenis van het subject.

De westerse filosofie en haar bijbehorende metafysische tradities hebben ‘het zijn’ altijd als de grond van alle dingen beschouwd. Het zijn wordt opgevat als het feitelijke en kenbare bestaan van de mens. Vanuit die grondstructuur van het zijn kan de mens zich als subject via een circulaire beweging verplaatsen om vervolgens bij zichzelf terug te keren. Doorgaans wordt de Duitse filosoof Hegel (1770-1831) gezien als degene die de aanleiding gaf tot het sluitende karakter van deze betrekking. Het subject als oorsprong wordt namelijk bekrachtigd in zijn dialectiek van de zelfverwerkelijking (Ten Kate, 1999, 102). De verplaatsing van het subject verloopt echter via een moeilijker patroon dan zij in eerste instantie doet vermoeden. Want hoe is het mogelijk dat het subject zichzelf verlaat zonder de grond, de kern die het zijn uitmaakt te verliezen?

Het subject bestaat eigenlijk uit twee delen die met elkaar geïdentificeerd zijn. Het subject *is* zichzelf en tegelijkertijd is het *voor* zichzelf. Hegel maakte in dit verband een onderscheid tussen *an sich* en *für sich*. Dat wil zeggen dat het zijn als subject zowel samenvalt met dit zijn als ervan verschilt. In die beweging van het oprichten uit het oorspronkelijke zijn ontstaat het subject. De autonomie daarvan ligt hem in de mogelijkheid deze beweging te maken en zichzelf in een oneindige verdubbeling op te kunnen heffen en dus van de meervoudigheid die het andere kenmerkt een sluitende eenheid te maken. Het autonome subject moet gezien worden als een uitvinding van de moderne tijd waarin de mens in de complexe beweging waarin het zijn subject wordt, werd opgenomen en die tot vandaag de dag voortduurt.

In zijn magnum opus *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927) had Heidegger oorspronkelijk als doel de zin van ‘het zijn’ te onderzoeken. Uiteindelijk werd dit boek een studie waarin de vraag naar de menselijke existentie centraal kwam te staan (Zimmer, 2005, 200). De

⁹ Safranski schrijft in zijn boek *Heidegger en zijn tijd* dat Heidegger in zekere zin het werk van Nietzsche voortzet: ‘de dood van God doordenken en kritiek uitstorten over de ‘laatste mensen’ (Nietzsche) die zich met povere surrogaatgoden behelpen en de ontzetting over het verdwijnen van God niet eens toelaten’ (Safranski, 2006, 188).

beantwoording van de vraag naar de zin van het zijn vergde namelijk eerst en vooral een fundamentele analyse van het menselijk bestaan. Hoewel Heidegger dit thema op zeer complexe wijze heeft uitgewerkt, is zijn hierin geuite kritiek op de heersende opvattingen, zoals die van het autonome subject, van de moderne tijd enorm invloedrijk gebleken binnen de filosofie van de afgelopen eeuw. Voor Nancy vormde onder andere het denken van Heidegger de aanzet tot het radicaliseren van de zin van 'het zijn'. Om dit te begrijpen moet eerst een van de belangrijkste aspecten van Heideggers denken worden uitgelegd: de ontologische differentie.

De filosofie van het zijn wordt in *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927) behandeld als de grondslag van de menselijke existentie. Centraal daarin staat de notie dat 'het zijn' niet langer beschouwd wordt als iets dat kenbaar of definieerbaar is, zoals dat in de westerse filosofie het geval was. Volgens Heidegger is er in het metafysische denken voorbij gegaan aan het onbenoembare aspect van het zijn. Om die reden heeft hij het zijn willen denken in een taal die als het ware vanuit het zijn zelf 'ter sprake komt' (De Tollenaere, 1997). *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927) is de poging vanuit het zijnsverstaan dat de mens zelf is de vraag naar het zijn te kunnen beantwoorden. De analyse van het zijnde naar de vraag van het zijn wordt geplaatst in een structuur die wordt aangeduid als de ontologische differentie. De ontologische differentie houdt in dat het bestaan plaatsvindt in de aanwezigheid van een alteriteit, dat wil zeggen in relatie tot iets dat anders is, een 'buiten'. Er is sprake van een situatie waarin het één zonder het ander niet kan bestaan en waarin de nadruk steeds op het verschil tussen beiden wordt gelegd.

Heidegger maakt in zijn filosofie een onderscheid tussen het zijn (het ontologische) en de zijndes (het ontische). Het ontologische betreft het meest fundamentele of zijnsniveau van de werkelijkheid. Een ontologische vraag bijvoorbeeld is een vraag naar de (zijns)grond waarop wij bestaan. De vraag naar de grond van het zijnde werd al in de antieke metafysica gesteld, zoals bij Parmenides (540 v. Chr.) die zich afvroeg waarom er iets is en niet veeleer niets. Heidegger hernam deze vraag als de meest elementaire: waarom *is er* wat *er is*? Heidegger thematiseert dit *er is* als het zijn van het zijnde dat zich alleen te verstaan kan geven in een bepaalde betrokkenheid of interesse die hij 'zijnsverstaan' noemt. Volgens Heidegger verschillen de condities van het zijn en de zijndes fundamenteel van elkaar en kunnen zij om die reden niet met elkaar samenvallen. Tegelijkertijd vormt het zijn wel de mogelijksvoorwaarde voor het zijnde, waarmee de ontologische differentie wordt aangetoond. Met andere woorden kunnen we stellen dat het zijnde uitsluitend in relatie tot het

zijn bestaat. Om deze structuur navolgbaar te maken, moet Heideggers eigenzinnige begrippenapparaat eerst wat concreter worden ingevuld. Zo is het zijn het meest algemene, ondefinieerbare en vanzelfsprekende begrip dat slaat op dat wat is (Van Sluis, 1998, 14). Het zijn is dus niet iets dat grijpbaar is als iets concreets. Mijns inziens kan het omschreven worden als het bestaan: het bestaan dat zich even voor de hand liggend als onbegrijpelijk voordoet. Wanneer het zijn wel te bevatten was geweest, had het in Heideggers taalspel een zijnde geheten. Immers, de zijndes hebben betrekking op alles wat *is*. Zo zijn de dingen (de tafel, de plant, de steen) in de wereld zijndes, maar ook de mens is een zijnde. Hierbij ontwikkelt Heidegger de term *Dasein*, letterlijk te vertalen met 'er-zijn'. Het 'er-zijn' vormt de bijzondere conditie van het menselijk bestaan en slaat op het wezen dat als een zijnde geïnteresseerd is in het *er is*. De mens is niet louter mens, maar hij bevindt zich op een bepaalde manier in de ontologische structuur van het zijn en de zijndes. Oftewel, er is sprake van een 'dubbele hermeneutiek', omdat het zijnde dat *Dasein* wordt deel uitmaakt van zowel het zijn als de zijndes. De manier waarop deze hermeneutiek uiting krijgt, bestaat uit de actieve bevraging van het zijn. Dat wil zeggen dat het *Dasein* vorm geeft aan de eigen bestaanswijze terwijl hij er in opgenomen is. Dit gebeurt vanuit een primaire openheid. Dat betekent een gericht zijn op de dingen in de wereld waar betekenisvolle relaties tot stand kunnen komen. Dit *in de wereld zijn* bepaalt de menselijke existentie. Het *Dasein* existeert dus omwille van zichzelf en precies dit bestaan maakt de zin van het 'zijn'. Het *Dasein* is altijd al met anderen. Deze conditie noemt Heidegger het *Mitsein*.¹⁰

Op het eerste gezicht lijkt het *Dasein* niet zoveel te verschillen van het hierboven beschreven autonome subject dat zijn leven op eigen wijze vormgeeft. Toch heeft er met het denken van Heidegger een essentiële verandering plaatsgevonden. Het subject als grond van het zijn is namelijk verdwenen. Volgens Heideggers ontologie is de mens 'geworpen' in het bestaan. Het geworpen zijn in een 'essentiële ek-sistentie' wordt door Nancy benoemd als de naakte existentie of als een wereld zonder meer. Het *Dasein* is dus het menselijke subject dat zich bevindt in het leven zonder de aanwezigheid van een ondergrond, een drager of een essentie. In de menselijke existentie waar het zijnde wordt blootgesteld aan het zijn, door de actieve bevraging van de zin van zijn bestaan, is dit subject niet langer subject. Nancy doordenkt dit thema van de zin van de existentie via deze deconstructie of decentrerende van het subject. Het denkschema dat hij hierbij hanteert, legt (via het onderscheid tussen het zijn

¹⁰ Voor de bespreking van *Mitsein* verwijs ik naar hoofdstuk drie.

en de zijndes) de nadruk op het verschil tussen het feit dát we bestaan en de betekenis die we daaraan geven. Met de bespreking van de ontologische differentie en het mensbeeld dat daaruit volgt, kan nu de stap worden gemaakt naar de manier waarop Nancy deze structuur gebruikt om de wisselwerking tussen ‘zin’ en ‘wereld’ aan te duiden.

2.3 Zin en Wereld: Nancy’s gebruik van de ontologische differentie

Waar Heidegger in *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927) gepoogd heeft vanuit het zijnsverstaan dat de mens zelf is de vraag naar het zijn te beantwoorden, zou Nancy’s studie *The Sense of The World* (Nancy, 1997) gezien kunnen worden als een onderneming ‘zin’ te denken vanuit de ‘zinsplooi’ die een *Dasein* volgens hem is. In navolging van Heidegger beschouwt Nancy de wereld als een plek waar je als mens altijd al onderdeel van bent en vanuit dat *in de wereld zijn* wordt blootgesteld aan zin. De mens is een *Dasein* dat omwille van zichzelf existeert. De basis van de existentie wordt vervolgens bepaald door de eindigheid. De eindigheid wordt niet gedacht vanuit de oneindigheid van het goddelijke en dus als een tekort (‘God is wel oneindig, maar de mens niet’). Eindigheid moet daarentegen begrepen worden als de constitutieve basis van waaruit mensen existen. Het is de *geworpenheid* die de onvoltooide grond van het bestaan uitmaakt. Als gevolg daarvan is zin iets dat vanuit de geworpenheid in de blootstelling aan de existentie gebeurt. Ik wil hier nader op ingaan door zin te verklaren als wereld, als existentie en als blootstelling.

Zin = Wereld

Heidegger stelde zijn vraag naar de mens via een onderzoek naar de mens in diens betrekking tot het zijn. Nancy gebruikt een zelfde soort structuur door de vraag naar de zin te stellen als een functie van de vraag naar de wereld. In andere woorden: door de werking van de wereld bloot te leggen, wordt tevens de werking van zin blootgelegd. Het begrip wereld staat bij Nancy namelijk voor de constitutieve mogelijksvoorwaarde van onze existentie, van ons alledaagse in de wereld zijn. Dat betekent dat het begrip wereld wordt beschouwd als de basis van het *in de wereld zijn*. In de wereld zijn wil zeggen dat een menselijk wezen pas bestaat in de relatie met het zijn doordat het aan het zijn wordt blootgesteld. Wereld impliceert dan ook *being-to*, of *being toward* (*être-à*) en duidt daarmee het relationele aspect van zijn aan (Nancy, 1997, 8). De mens is niet langer subject dat tegenover de wereld staat en in tweede instantie buiten zichzelf treedt, maar een *Dasein* dat in die wereld buiten zichzelf wordt geplaatst. Die relatie tot de wereld heeft te maken met zin:

“Thus, *world* is not merely the correlative of *sense*, it is structured as *sense*, and reciprocally, *sense* is structured as *world*. Clearly, “the sense of the world” is a tautological expression”.
(SW, 8)

In dit citaat laat Nancy zien dat wereld en zin elkaar meer dan vooronderstellen. Wanneer hij stelt dat ‘*the sense of the world*’ een tautologische uitdrukking is, dan wordt er bedoeld dat zin en wereld dezelfde betekenis hebben. Omdat de wereld de mogelijkheidsvoorwaarde voor de existentie vormt en de existentie de plaats is waar zin zich bevindt, zijn wereld en zin identiek aan elkaar. Maar de aanname dat de wereld zin is, wil niet zeggen dat zin en wereld ook daadwerkelijk met elkaar samenvallen. De verhouding tussen zin en wereld zit ingewikkelder in elkaar. In het voorwoord van *The Sense of the World* (Nancy, 1997) wordt tot die verhouding reeds een aanzet gemaakt:

“*The Sense of the World* will be a book about neither the positive presence of sense and world, nor their twin absence. Rather, it will be a book about the twilight border *between* the presence and absence of both sense and world. But in what sense is there no longer any sense or any world?” (SW, IX)

Er is volgens dit citaat op een bepaalde manier sprake van een afwisseling tussen een aanwezigheid van zin en wereld en een afwezigheid daarvan. Dit heeft te maken met een verschil dat actief is tussen het *Dasein* en de wereld. In het denken van het verschil, dat relevant is voor het begrijpen van de werking van zin, is Nancy geïnspireerd door het denken van Jacques Derrida (1930 - 2004).¹¹ Het verschil bij Nancy heeft echter te maken met de geworpenheid van het *Dasein*.

¹¹ Nancy’s denken is ook sterk beïnvloed door het deconstructiedenken van Derrida. Dit denken betreft een analyse van die processen en strategieën die enerzijds naar betekenisgeving streven, maar die tegelijkertijd de westerse tradities van binnenuit ondermijnen (Encyclopedie van de filosofie, 2007, 119). Volgens Derrida is de kern van de westerse filosofie getekend door een ideaal dat hij omschrijft als de *metafysica*, of het *oorsprongsdenken*. Dit ideaal houdt een absolute tegenwoordigheid van het bewustzijn bij zichzelf in. Een absolute tegenwoordigheid wordt ook wel omschreven als *being as presence*. Het zijn moet dan gezien worden als een aanwezigheid waar de mens met zijn bewustzijn, de *logos*, grip op zou hebben. Het westerse denken heeft de aanwezigheid van het zijn altijd als het ware beschouwd en als het moment van de oorspronkelijkheid (‘*de oplossing van het westen*’). Dit betekent dat de mens de wereld vanuit zijn eigen aanwezigheid toetreedt en dat dit zijn werkelijkheid bepaalt. Derrida denkt dat er in het construeren van die werkelijkheid of het toekennen van betekenissen aan die werkelijkheid van alles aan het zijn ontglipt (het niet-zijn of de afwezigheid) dat ook

Vanwege dit geworpen zijn ervaart het *Dasein* dát het bestaat. Maar, er is altijd een verschil tussen de menselijke ervaring van bestaan en de reflectie daarop. Nancy zou zeggen dat wanneer de mens nadenkt over zijn eigen bestaan, hij als het ware achterloopt op het bestaan zelf. De mens kan zich ideeën vormen over wie hij is, hij kan dus betekenis geven, maar als hij dat doet, dan wordt zijn eigen bestaan als *in de wereld zijn* verhuld.¹² In mijn eigen woorden zou ik willen stellen dat Nancy hiermee wil aangeven dat mensen in de poging vat te krijgen op hun bestaan en daarin zin of betekenis proberen te vinden, er altijd iets aan die betekenis ontsnapt.

Zin staat gelijk aan wereld omdat de wereld (als het in de wereld zijn) de ruimte is het waarin het *Dasein* (als zin) geplaatst is. Het geplaatst of geworpen zijn in ‘de’ zin en in de existentie is de conditie van waaruit elke zingeving tot stand komt, zoals Devisch schrijft (Devisch, 2003, 173). Als we deze lijn volgen, is zin de mogelijksvoorwaarde voor zingeving, zoals het zijn volgens Heidegger de mogelijksvoorwaarde voor het zijnde is.

Zin = Existentie

Het is reeds duidelijk geworden dat Nancy de mens als een zijnde ziet dat constant op het spel wordt gezet. De vraag die nu beantwoord dient te worden is hoe dit *Dasein* binnenin de wereld buiten zichzelf geplaatst wordt.

Existentie betekent letterlijk uitstaan naar (de wereld); ex-sistentie. Dat het *Dasein* existeert, betekent dat het uitstaat naar de wereld. In die opening raakt het *Dasein* aan het zijn.¹³ Nancy gebruikt voor het uitstaan naar de wereld naast de term existentie ook andere woorden, zoals ‘exposure’ (blootstelling) of ‘coming into presence’ (in aanwezigheid komen). In de existentie is het zijn iets dat constant aan het *Dasein* ontsnapt, het is ongrijpbaar, maar tegelijkertijd wordt het *Dasein* er toe aangetrokken. Het is belangrijk om in te zien dat het hier

recht doet aan die werkelijkheid. Ofwel, het ware of de waarheid wordt gevormd door de gelijktijdigheid van de onmiddellijke aanwezigheid én de afwezigheid van die aanwezigheid. Dit denken heeft de volgende invloed op het mensbeeld dat Derrida hanteert. De mens moet vanwege het ontbreken van één geldende waarheid telkens nieuwe betekenis verlenen aan zijn bestaan. Dat zal echter nooit volledig lukken, omdat ook die betekenissen niet afgesloten kunnen worden als dé waarheid. De mens is dus elke keer anders als gevolg van het telkens opnieuw blootgesteld worden aan de wereld of aan anderen. Kortom, de mens wordt volgens Derrida bepaald door een instabiele betekenisrelatie met de werkelijkheid die buiten hem ligt. Het denken van het verschil heeft bij Derrida dus vooral betrekking op het proces van betekenen.

¹² Nancy gebruikt voor deze beweging verschillende termen, zoals toe-eigenen, figureren en presenteren.

¹³ Het zijn is dat wat ís, zonder dat daar inhoud aan gegeven wordt. Nancy noemt dat ook ‘wereld’.

om een wisselwerking van het *Dasein* met het zijn gaat, waarin het zijn zowel toegeëigend (het aangetrokken worden tot het zijn) als onteigend (de ontsnapping van het zijn) wordt. In zijn boek *A Finite Thinking* legt Nancy dit als volgt uit:

“All sense resides in the nonappropriation of being, whose existence (or whose existing) is appropriation itself. Existence is the sense of being in a way that it concerns each time a (finite) singularity of being” (FT, 12)

In de gedachtegang van Nancy en in die van andere differentiedenkers, is het zijn iets dat zich niet laat toeëigenen. Want, voordat het toegeëigend kán zijn, heeft het zijn zich reeds teruggetrokken. Existeren betekent dat het *Dasein* het bewustzijn heeft om deze beweging van het zijn te ervaren. Die ervaring bestaat uit de ontsnapping van het zijn en de betekenisgeving die daarop volgt (die alléén in de ontsnapping gedacht kan worden). Dit is opnieuw de cirkel van het verschil dat het *Dasein* doorloopt: *zijn* en, pas daarna, beseffen dat *je bent*. Dat het *Dasein* hiertoe in staat is, dat wil zeggen existeert, dat is zin.

Nogmaals, het *Dasein* wordt dus in de wereld blootgesteld aan de existentie en de existentie is de plaats waar zin zich bevindt. Omdat de wereld getekend is door zin en wij *in de wereld zijn*, zijn wij (wij zijn = de existentie) volgens Nancy zin. Maar hoe kan er nu iets over zin gezegd worden wanneer wij zelf zin zijn? Dat is net zoets als de buitenkant van een bol moeten beschrijven terwijl je er binnenin zit. Toch is dit precies waar het volgens Nancy om gaat: de zin blootleggen terwijl deze niet ergens buiten is. Niet buiten de wereld, niet buiten het zijn en dus niet buiten het individu. Tegelijkertijd is er wel een blootstelling nodig aan een buiten, in de zin van buiten jezelf geplaatst worden, om door zin aangeraakt te kunnen worden. In die gedachtegang is *sense* dus iets anders dan betekenisgeving, hetgeen Nancy aanduidt met de term *signification*. *Sense* slaat op zin dat concreet in de wereld aanwezig is en dat zich in de menselijke existentie voordoet. Deze zin laat zich door twee aspecten kenmerken. Die aspecten lijken zich op het eerste gezicht paradoxaal met elkaar lijken te verhouden, maar blijken elkaar juist te vooronderstellen: zin is aanraakbaar én niet te grijpen. Of zoals Nancy stelt:

“Sense is concrete: that is, it is tangible *and* impenetrable (these two attributes mutually imply each other)”. (SW, 11)

Zin is nooit volledig aanwezig. Hoewel de aanwezigheid van zin een gegeven is, is zin tegelijkertijd altijd al in de differentiële beweging opgenomen. Nog voor het zelf bij zichzelf aanwezig kan zijn (en zin kan geven) is het reeds in de differentie opgenomen (Devisch, 2003, 160). Zin moet daarom worden opgevat als het blootgesteld worden aan de alteriteit, aan een buiten; aan de existentie.

“Sense, for its part, is the movement of being-*toward* or being as coming into presence or again as transitivity, as passage to presence- and therewith as passage of presence” (SW, 12).

Zin = Blootstelling

Omdat wij existen, worden we aan zin blootgesteld. Blootstelling betekent dat men niet in zichzelf opgesloten is, maar in contact met anderen op het spel wordt gezet (zich wellicht ook *blootgeeft*). In het begrip van blootstelling hanteert Nancy een dubbel schema. Aan de ene kant stelt hij in navolging van Heidegger dat wij altijd al op een bepaalde plaats in de wereld ‘geworpen’ zijn. Aan de andere kant betekent die geworpenheid nooit dat we een vaste plek toebedeeld zouden krijgen en daarmee een substantiële identiteit (Devisch, 2002, 36).

Blootstelling betekent dan ook steeds opnieuw geworpen zijn en dus steeds opnieuw op de wereld geopend zijn. Concreet gezien heeft de blootstelling een gebeurteniskarakter. Een gebeurtenis kenmerkt zich onder andere door toeval en door de onmogelijkheid zich te herhalen. De gebeurtenis is verder op zichzelf niet positief of negatief, maar brengt wel altijd een breuk teweeg. Het is een moment van blootstelling waarin het ‘zelf’ op iets anders dan zichzelf gericht is.

Vanuit ons dagelijks leven zouden we tal van dergelijke gebeurtenissen kunnen beschrijven. Het is bijvoorbeeld de Vlaamse gaai die ineens voor het raam verschijnt terwijl ik zit te schrijven en die mij van mijn werk doet opkijken. Of die buitenlandse man die nog niet zo goed kan fietsen en tegen mij oprijdt, waardoor wij beiden in de lach schieten. Het is het kind dat ineens zoiets liefs zegt zodat ik van binnen warm word, de man van het postkantoor die mij geen losse postzegel van 95 cent wil verkopen waardoor ik geïrriteerd raak en de fietsmaker die iets extra’s voor me doet en mijn dag daarmee goed maakt.

Het gaat in deze voorbeelden telkens om een blootstelling aan iets anders dan aan mijzelf. Pas in tweede instantie wordt er aan die blootstelling betekenis gegeven. Bij de volgende twee voorbeelden sta ik iets uitvoeriger stil. Ik doe dit om de blootstelling aan de existentie van een concrete inhoud te voorzien en daarmee iets te kunnen zeggen over zin.

Hoe kan zin in andere woorden gestalte krijgen als we het denken van Nancy volgen? En wat zegt dat over ons bestaan als mens?

Zin als gebeurtenis

Toen ik in de zomer van 2008 The Art Institute of Chicago bezocht, werd ik getroffen door een schilderij met de titel *American Gothic*. Het schilderij uit 1930 portretteert een vader en zijn dochter voor hun huis en schetst een beeld van het Amerikaanse platteland uit die tijd. De schilder Grant Wood liet zijn tandarts model staan voor de man in het portret en zijn eigen zus als diens dochter. Volgens Wood hadden de oorspronkelijke bewoners van dit typische houten huis uit Eldon, Iowa er ongeveer zo uit gezien. Zo kwam een van de beroemdste Amerikaanse kunstwerken uit de 20^e eeuw tot stand. Misschien waren het mijn Zeeuwse wortels die ervoor zorgden dat de gezichtsuitdrukkingen van deze mensen mij erg vertrouwd voorkwamen. In hun serieuze, starre blikken herkende ik de zwaarmoedigheid waardoor een traditioneel leven gekenmerkt kan worden. Tegelijkertijd ademde dit schilderij voor mij een enorme levenskracht uit. Een soort taaiheid waarmee iemand zich in het leven vast kan bijten om niet meer los te laten. Deze associaties werden door het kijken naar dit werk bij mij opgeroepen en ik werd erdoor geraakt (niet per se in deze volgorde). Het was alsof ik voor een moment buiten mijzelf werd geplaatst en daarin een bepaalde betekenis vond. De vraag naar de manier waarop dit schilderij iets voor mij ging betekenen vond ik interessant. Was het werkelijk mijn biografie die ik in het portret kon herkennen? Of had het meer te maken met mijn interpretatie of met mijn persoonlijke smaak? Of was het misschien het schilderij zelf dat als een potentiële bron van betekenis de ruimte voor betekenisgeving schiep? Maar hoe kwam het dan dat juist dit werk mijn aandacht trok en niet het schilderij dat ernaast hing? Misschien moet ik constateren dat er sprake was van een wisselwerking tussen mij als toeschouwer en het kunstwerk aan de muur zonder dat deze bij een van de twee haar oorsprong vond. Ik werd getroffen zonder dat ik daar iets voor deed. Zowel de personen in het schilderij als ik kwamen uit onszelf te staan om elkaar ergens aan te raken. Pas daarna ging ik betekenis geven, namelijk door te bedenken dat het wel eens iets met mijn Zeeuwse wortels te maken zou kunnen hebben. Het echte moment van de zin vond daarvoor al plaats en was, in tegenstelling tot de betekenisgeving die erop volgde, niet te grijpen.

Het opvatten van zin als een gebeurtenis impliceert een aantal verschillen met het denken over zin als zingeving. Hoewel er altijd de ontvankelijkheid is (omdat je existeert en dus geopend bent op de wereld), gaat het hier om een gebeurtenis die je niet in de hand hebt,

maar die je toevalt, zoals in het geval van het getroffen worden door het schilderij. Dit vooronderstelt dat je zin niet zelf kunt creëren, maar dat de zinsgebeurtenis een eenmalig en uniek karakter heeft. Bovendien werkt zin in dit voorbeeld verstorend in plaats van helend. Het betekende namelijk een breuk (niet negatief en niet positief) met dat wat ik tot dan toe was. Dergelijke eenmalige en unieke breuken gebeuren de hele tijd door; zij zijn meervoudig. Zin in dit voorbeeld moet dus niet begrepen worden vanuit de werking van het ik, maar als een gebeurtenis die zich op een enkelvoudige wijze aan het ik toont.

Dit voorbeeld is illustratief voor het idee dat zin altijd te maken heeft met het buiten jezelf geplaatst zijn en met op het spel gezet worden. Op het moment dat het *Dasein* op iets anders gericht is dan zichzelf, existeert het en is het in staat aangeraakt te worden door zin. De gebeurtenis van zin betreft dus geen actieve handeling van het *Dasein*, maar komt voort uit zijn primaire openheid. Het geven van betekenis aan een dergelijke zinsgebeurtenis gebeurt elke keer opnieuw. Met dit voorbeeld wordt met name het eenmalige en unieke én het toevallige karakter van zin zichtbaar.

Om nog een andere reden is dit voorbeeld interessant. Volgens Nancy gebeurt er in de portretkunst namelijk niet alleen iets met de toeschouwers, maar tevens iets met de geportretteerden zelf.¹⁴ De man en zijn dochter worden in het schilderij namelijk niet alleen nagebootst, zij worden ook als subject buiten zichzelf geplaatst (Devisch, De Graeve & J. Beerten, 2007, 26). Zo stelt Nancy dat het portret niet alleen een afbeelding is van een op zichzelf lijkend subject, maar dat het subject in het portret juist buiten zichzelf wordt geplaatst.¹⁵ Daarmee wordt in een portret juist de afwezigheid van het subject gepresenteerd (Nancy, 2007). Met andere woorden: omdat het subject als subject in het portret verdwijnt, is dit volgens Nancy de kunstvorm bij uitstek waarin het eindige subject als *Dasein* wordt gedacht. Alleen in de eindigheid van het subject, krijgt zin vrij spel.

In het tweede voorbeeld ligt de nadruk meer op het relationele aspect van zijn en zin. Zin is volgens Nancy namelijk ook datgene wat verbonden is aan een bepaalde opvatting van wereld: de plaats waar het zijn relationeel gedacht wordt.

¹⁴ Nancy beperkt zich in zijn tekst *Rappel (De blik van het portret)* tot het autonome portret (Nancy, 2007). Dat is een portret dat niet is opgenomen in een scène, maar op zichzelf is geschilderd. Desondanks gebruik ik zijn theorie n.a.v het schilderij *American Gothic*.

¹⁵ Nancy speelt hier met het woord 'pour-traict', dat zo iets als naar voren trekken betekent en waar het woord portret in te herkennen is. Het subject wordt naar voren getrokken; men 'pour-traict' de presentie. Daarvoor moet het subject uit zichzelf treden en komt het op het spel te staan.

Zin als ontroering

Tucumán, Argentinië. Dinsdag 2 oktober 2007

‘Vroeg op voor onze excursie! We gaan om 7.15 ontbijten bij een café in de straat, deze keer echt voor het laatst als Marijn weer een laffe bak koffie voor zijn neus krijgt. Om 8.10 staat Ricardo op de stoep, we stappen in zijn bus en halen dan nog drie deelnemers aan de excursie op: een opa en oma uit Rio Negro en hun kleinzoon Damien uit Tucumán. Dan gaan we op weg richting de ‘Ruinas de Lules’ en daarna naar de archeologische vindplaats ‘Tafi del Valle’. Onderweg eten we aardbeien die door de Bolivianen zijn geplukt en laat Damien mij cocabladeren proeven. Die vind ik maar taai en nergens naar smaken. Vervolgens gaan we lunchen in een plaatselijk restaurant en bestel ik ‘Locro’, een Argentijnse specialiteit. Marijn en ik kletsen met Damien over voetbal en over prinses Máxima in een gebrekkig Spaans. Na de lunch bezoeken we een Jezuïetenklooster (Capilla Jesuitica La Banda) en vervolgens gaan we naar het hoogtepunt van de dag: de ‘Ruinas de Quilmes’. Dat is nog wel een flink eind rijden, maar de tocht is prachtig. De omgeving wordt steeds ruiger en droger. We bevinden ons in een rotsachtig landschap met cactussen en loslopend vee. Af en toe zien we een karkas van een paard of een koe. De ruïnes van Quilmes blijken erg indrukwekkend. Nadat we een tijdje in deze opgegraven indianenstad hebben doorgebracht, beginnen we onze terugtocht naar Tucumán. Tijdens de terugreis lopen we echter wat vertraging op. Eerst nemen we een paar lifters mee en een tijdje later zien we een motorrijder uit de bocht vliegen en gaan we hulp halen. Ricardo, onze chauffeur, laat ons achter in de bergen en rijdt naar de dichtstbijzijnde boerderij om een ambulance te bellen. Hij haalt ons daarna weer op en we rijden terug naar het Jezuïetenklooster want daar is Damien die middag een filmrolletje verloren. Hij wil het erg graag terug, want vandaag zijn zijn grootouders voor het eerst sinds twintig jaar een dagje uit. Daar wil hij bewijs van hebben. Uiteindelijk komen we in het donker terug in Tucumán. Eerst zet Ricardo Damien en zijn opa en oma bij hun hotel af. De oma van Damien zoent Ricardo en bedankt hem, zijn opa omhelst onze chauffeur. Ze hebben een prachtige dag gehad. Met ontroering aanschouw ik dit tafereel: deze mensen nemen afscheid van elkaar alsof ze familie zijn. Het lijkt erop dat zij iets met elkaar delen, dat ze op de een of andere manier verbonden met elkaar zijn. Daarna zet Ricardo ons af op een plein in de stad. Wij gaan nog op zoek naar iets te eten voordat we teruggaan naar ons hostel. Wij zijn moe, maar erg voldaan.’

Hierboven heb ik een stukje uit een dagboek weergegeven van een reis door Argentinië die ik een paar jaar geleden maakte. De ervaring die ik beschrijf heeft te maken

met ontroering en is volgens mij tevens een illustratie van zin. Maar is zin dan niets meer dan de menselijke en alledaagse ervaring van ontroerd worden?

Ik denk dat de geschetste situatie een voorbeeld is van hoe je als mens zelf zin- als in betekenis- kunt scheppen, maar niet kunt maken. Je bent in staat om aangeraakt te worden door zin omdat je geopend bent op de wereld en daarmee zin bent. Zin ontvouwt zich in het relationele karakter van het zijn, dat wil zeggen dat het bestaan (dat zin is) zich altijd al aantreft in gemeenschappelijke situaties met anderen. Of zoals Heidegger het stelt: ‘fenomenaal’ ervaar ik niet eerst mijzelf en dan de wereld en evenmin omgekeerd eerst de wereld en dan mijzelf, maar in de ervaring zijn beide tegelijk in een onlosmakelijke verbondenheid gegeven (Safranski, 2006, 196). In bovenstaand voorbeeld ervoer ik mijzelf pas op het moment dat ik, buiten mijn wil om, deelgenoot werd van een afscheid. Dit overkwam mij bovendien op toevallige wijze; het was een aanraking van zin die mogelijk was omdat ik, als *Dasein*, altijd al in ‘de’ zin ben opgenomen.

Een conclusie die inmiddels getrokken kan worden is dat zin al eigen is aan het zijn zelf en niet door één of andere externe instantie wordt ingebracht. Daarbij wordt voorondersteld dat de wereld een gebeurteniskarakter heeft. De zijnsconditie waarin wij geplaatst zijn is zoals gezegd het *in de wereld zijn*. De existentie is vervolgens het vanuit het *in de wereld zijn* blootgesteld worden aan het zijn, of zoals Nancy het noemt, aan de wereld. Die blootstelling die zin is, vindt telkens, maar elke keer op nieuwe wijze plaats. De existentie wordt dan ook gekenmerkt door veelheid en uniciteit. Veelheid betekent dat de wereld in veelvoud opkomt. Uniciteit heeft betrekking op de unieke aanraking van zin. Zin is niet kopieerbaar en heeft daarmee het karakter van een eindige gebeurtenis. Voor ons bestaan als mens betekent dit dat wij leven in een aaneenschakeling van dergelijke enkelvoudige momenten. Dat houdt in dat het ‘zelf’ pas aan het licht kan komen via de blootstelling aan anderen en dus niet bij voorbaat gegeven is.

In het volgende hoofdstuk wordt de vraag beantwoord op welke manier de blootstelling aan anderen gestalte krijgt en welke gevolgen dat heeft voor het denken over zin.

3. De gedeeldheid van het bestaan

Over Nancy's sociale ontologie

“ Wat zich in de onmiddellijkheid van het oorspronkelijke aankondigt, is dus dat de mens gescheiden is van de oorsprong die van hem een tijdgenoot van zijn eigen bestaan zou maken” (Foucault, 2006, 390)¹⁶

In dit hoofdstuk wordt de gedachte dat wij zin zijn in plaats van hebben, ingebracht in het vraagstuk van het sociale. Hiermee beoog ik Nancy's gedachtegang vanuit het ontologische niveau te concretiseren naar het niveau van het alledaagse bestaan. In het vorige hoofdstuk is duidelijk geworden dat een ontologie betrekking heeft op het denken van de existentie.¹⁷ In navolging van Heidegger denkt Nancy de mens als een op de wereld geopend zijnde, het *Dasein*, dat al existing blootgesteld wordt aan zin. De vraag naar de manier waarop wij worden blootgesteld aan zin is vervolgens een ontische vraag. Het ontische heeft namelijk betrekking op dat wat *is*, op het zijnde zelf. Duintjer (2002) beschrijft het ontische als de manifestatie van de waarheid '*het aan de dag komen van bepaalde (aspecten van) verschijnselen*' of '*aan het licht brengen*'. Nancy begrijpt de existentie in de eerste plaats als co-existentie en het zijn daarmee als mede-zijn. De co-existentie manifesteert zich volgens Nancy via het *wij*.

Het is belangrijk om met Nancy de existentie als meervoudigheid te denken, omdat dit parallel zal blijken te lopen aan het thema van de problematiek van zin in de moderne wereld. Het voornaamste doel van dit hoofdstuk is dan ook de vraag naar zin te beantwoorden vanuit de vraag naar de grond waardoor of van waaruit iets existeert. Om dit doel te bereiken, maak ik allereerst gebruik van het essay *Being Singular Plural* (Nancy, 2000).¹⁸ Hierin onderzoekt

¹⁶ Citaat komt uit *De woorden en de dingen* van Foucault. Gevonden in *Deleuze compendium* (Romein, E., M. Schuilenburg en S. van Tuinen (red.) (2009)).

¹⁷ Ontologie: deelterrein van de metafysica, betekent letterlijk leer van het zijnde ofwel zijnsleer. Heidegger stelde de vraag naar de ontologie opnieuw, namelijk via de analyse van de mens in verhouding tot zichzelf en de wereld.

¹⁸ Oorspronkelijk uitgegeven als *Être singulier pluriel* (1996). De politieke context van dit boek komt niet echt aan de orde in dit hoofdstuk, maar is wel relevant. Het boek is geschreven tegen de achtergrond van de teloorgang van de grote ideologieën, zoals het communisme. Het doel en de zin van de gemeenschap die hiermee wegvielen en de onmogelijkheid van het individu om deze functie te vervangen, roepen voor Nancy de vraag op hoe de gemeenschap te denken zonder een pre-existente identiteit.

Nancy het *wij zijn* vanuit het *Dasein* dat altijd al *in de wereld* is als mede-zijn. Daarbij lees ik deel 2 uit *Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de hedendaagse wijsbegeerte* (Devisch, 2003) van de Vlaamse filosoof en kenner van het werk van Nancy, Ignaas Devisch. In deze studie wordt technisch geformuleerd, de vraag naar de coëxistentiale condities van het hedendaagse *wij* gesteld. Deze condities die de grond vormen van waaruit *wij* bestaan, noemt Nancy *meervoudigheid* en *singulariteit*. Deze condities zullen geconcretiseerd worden aan de hand van een aantal kernbegrippen uit *Being Singular Plural* (Nancy, 2000), namelijk *comparution*, *partage* en *désœuvrement*. Met de bespreking van deze begrippen zal duidelijk worden in welke hoedanigheid het *wij* als mede-zijn plaatsvindt. Vervolgens laat ik in het tweede deel van dit hoofdstuk zien dat vanuit die structuur het antwoord op de vraag naar *zin* begrepen dient te worden. Dit zal resulteren in de stelling dat de *zin* die *wij zijn* altijd *gedeelde zin* is. Hierbij baseer ik mij op het artikel *Le sens en commun* (Nancy, 1988).¹⁹

3.1 Zijn is mede-zijn

Op de Nederlandse televisie is onlangs een nieuw programma verschenen met de naam *Achter de voordeur*.²⁰ In dit programma krijgen diverse bewoners van een willekeurige straat in Nederland de vraag voorgelegd wat ze eigenlijk weten van die ene buurman of buurvrouw. Een van hen mag vervolgens een kijkje nemen in het huis van de buurman of buurvrouw die ze niet kennen, om zich een beeld te vormen. Daarna krijgt hij of zij een filmpje te zien waarin de bewoner over zichzelf vertelt. Tot slot ontmoeten de burens elkaar. Dit programma heeft als doel mensen meer interesse in elkaar te laten tonen en daarmee de sociale cohesie te vergroten. Het stimuleren van de sociale cohesie staat al langer op de politieke agenda. Zo bestaan er tegenwoordig wethouders met de titel ‘sociale cohesie’ en eind jaren negentig werd er bijvoorbeeld al een Europese Dag voor de Buren georganiseerd.²¹ Bestuurders constateren steeds vaker dat burgers in onze huidige, individualistische maatschappij nog maar weinig oog voor elkaar hebben. Omdat dit niet bevorderlijk zou zijn voor het leefklimaat en door sommigen zelfs als oorzaak wordt gezien voor talloze maatschappelijke problemen, worden er

¹⁹ Dit artikel van Nancy is verschenen in het tijdschrift *Autrement* (1988). De tekst werd later opgenomen in de tweede editie van *La communauté désœuvrée*. De oorspronkelijke titel is *Le sens en commun*, te vertalen als ‘de zin in het gemene’.

²⁰ NCRV, 2009

²¹ VPRO gids 32, 8 augustus t/m 14 augustus 2009, p. 54

verschillende pogingen ondernomen om mensen meer met elkaar in contact te laten komen. Op het eerste gezicht valt er weinig op bovenstaande initiatieven aan te merken. Een programma als *Achter de voordeur* is leuk en goed bedoeld. Wanneer deze en andere initiatieven tot een grotere sociale samenhang kunnen leiden en vervolgens tot minder problemen met bijvoorbeeld de multiculturele samenleving, dan zal niemand het met dergelijke voorstellen oneens zijn.

Voor Nancy echter zal dit niet opgaan. Vanaf het moment dat hij doorbrak met zijn essay over de moderne gemeenschap *The Inoperative Community* (Nancy, 1990) heeft hij getracht de manier waarop wij gewend zijn over sociale verbondenheid te spreken en te denken, bloot te leggen. Hij stelt daarin een andere kijk voor waarbij het vertrekpunt gevormd wordt door een ontologisch sociale conditie waarin wij ons bij voorbaat bevinden. Elke vorm van bijeenzijn vertrekt vanuit dit *mede-zijn*. Vanuit deze conditie vormen mensen altijd al een gemeenschap omdat zij in de blootstelling aan elkaar in hun subject-zijn op het spel worden gezet. Het samenzijn of het altijd al met anderen zijn wordt bepaald door deze gemene deler van de blootstelling aan elkaar.

Met deze visie neemt Nancy een bijzondere positie in het vraagstuk van de gemeenschap in. Dit vraagstuk draait om de gemeenschap die in haar bestaan bedreigd zou worden door oprukkend individualisme en door 'indringers' van buitenaf. Daarmee zou het gedeelde fundament dat de samenleving ooit richting en betekenis gaf, steeds meer afbrokkelen en de vraag wat ons nog bindt zich meer en meer opdringen. De kritiek op het individualisme en de pogingen om de 'boel bij elkaar te houden' zijn al jaren onderwerp van discussie. Ook op politiek gebied worden maatregelen genomen die betrekking hebben op dit probleem. Daarbij kunnen kortweg twee visies onderscheiden worden. De eerste visie kenmerkt zich door een streven naar een oorspronkelijke gemeenschap en wordt ook wel de essentialistische visie genoemd. Hierbij wordt een basis van gedeelde waarden en normen voorondersteld waar we naar zouden moeten terugkeren. De Partij voor de Vrijheid die het behoud van de eigen identiteit verdedigt, is hier op dit moment een duidelijk voorbeeld van. Zo stelt deze partij voor de nationale identiteit en geschiedenis een prominente plek in het curriculum van alle scholen te geven. Ook wil zij de dubbele nationaliteit van burgers afschaffen, vreemdelingen in Nederland de eerste tien jaar het recht op een uitkering onthouden en radicale imams

uitzetten.²² Dit zijn nog maar een paar voorstellen die via het benoemen en het versterken van de eigen identiteit en het uitsluiten van de ‘anderen’, de oorspronkelijke gemeenschap pogen terug te vinden.

De tweede visie op de ‘verloren’ gemeenschap heeft een meer pragmatisch karakter. Het televisieprogramma *Achter de voordeur* is hier een voorbeeld van. De oplossing voor het uiteenvallen van de gemeenschap moet volgens deze visie gevonden worden in het overbruggen van verschillen tussen mensen zodat deze zich beter in elkaar kunnen herkennen. De Rotterdamse projecten ‘Opzoomeren’ en ‘Mensen maken de stad’ hebben dit ook voor ogen. Doel van dit programma is het stimuleren van participatie, sociale cohesie en actief burgerschap op het niveau van de eigen straat. Dit gebeurt via allerlei activiteiten voor en door de bewoners van een straat, zoals straatdiners, barbeques en straatafspraken.²³

Zowel de essentialistische als de pragmatische visie trachten een oplossing te bieden voor het omgaan met ‘de vreemde ander’ (de buurman die we niet kennen of de nieuwkomer in Nederland) die onze gemeenschap zou kunnen bedreigen. Met de positie die Nancy in dit debat inneemt, uit hij zijn kritiek op deze politieke pogingen dat wat van ons verschild, uit te sluiten dan wel in te lijven. In zijn korte essay *De Indringer* (Nancy, 2002) illustreert Nancy aan de hand van zowel zijn nieuwe hart als de figuur van de vreemdeling in de huidige westerse maatschappij dat een radicale vreemdheid, datgene wat ons vreemd is en onze vertrouwdheid zou kunnen verstoren, onontkoombaar is.

“De indringer verschaft zich toegang met geweld, hij komt binnen bij verrassing of door list, in ieder geval zonder toestemming te hebben en zonder dat iemand hem eerst toeliet. De vreemdeling moet iets van de indringer behouden, wil hij zijn vreemdheid niet verliezen. Als de vreemdeling al recht van binnenkomst en verblijf heeft, als hij verwacht wordt en ontvangen, zonder dat er iets van hem buiten verwachting blijft en niet ontvankelijk is, dan is hij weliswaar geen indringer meer, maar ook niet langer een vreemdeling. Het is dan ook logisch aanvaardbaar noch ethisch toelaatbaar de komst van de vreemdeling te willen uitsluiten van iedere vorm van indringing.

Als de vreemdeling er eenmaal is en vreemdeling blijft, zolang hij het blijft in plaats van zich simpelweg te laten ‘naturaliseren’, dan houdt zijn komst niet op: de vreemdeling blijft komen en zijn komst blijft in een of ander opzicht een indringing: dat wil zeggen, ze blijft illegaal,

²² www.pvv.nl

²³ www.opzoomermee.nl

onvertrouwd en ongewoon, omgekeerd blijft de komst van de vreemdeling een inbreuk op de intimiteit.

Precies dat moeten we denken en dus in praktijk brengen: zoniet wordt de vreemdeling zijn vreemdheid afgenomen nog voordat hij de drempel over is en kan er van vreemdheid geen sprake meer zijn. De vreemdeling ontvangen, moet ook betekenen: zijn indringing ervaren.” (De Indringer, 9-10)

Nancy probeert in deze tekst duidelijk te maken dat intimiteit en vreemdheid zich als een onoplosbare spanning tot elkaar verhouden. De confrontatie met het vreemde staat aan de basis van wie wij zijn in plaats van een afgeronde identiteit die pas daarna in contact treedt met anderen. Nancy ontwikkelt een denken waarin hij vanuit de vreemdheid waardoor wij getekend zijn, laat zien dat het ‘ik’ en het ‘wij’ niet in een oppositionele verhouding gedacht kunnen worden. Wanneer dat wel gebeurt, zoals in het zoeken naar een gedeelde ethische basis waarop de gemeenschap kan rusten en waarin de tegenstellingen worden opgeheven, dan wordt het sociale (het wij) volgens hem alleen maar verhuld. De gedachte dat de ontologische conditie bij voorbaat een sociale conditie is en dat het zijn vanwege het altijd getekend door anderen zijn, alleen als meervoudigheid gedacht kan worden, staat centraal in *Being Singular Plural* (Nancy, 2000). Voordat ik daar verder op inga, sta ik eerst stil bij de openingspassage van dit essay dat over het zingevingsvraagstuk gaat.

“It is often said that today that we have lost meaning, that we lack it and, as a result, are in need of and waiting for it. The “one” who speaks in this way forgets that the very propagation of this discourse is itself meaningful. Regretting the absence of meaning itself has meaning” (BSP, 1).

Nancy laat zijn lezers echter meteen weten dat precies het spreken over het verlies van zin, zelf zin is. Hij beargumenteert dit als volgt:

“It brings to light the fact that “meaning”, used in this absolute way, has become the bared [*dénudé*] name of our being-with-one-another. We do not “have” meaning anymore, because we ourselves are meaning- entirely, without reserve, infinitely, with no meaning other than “us” (BSP, 1).²⁴

²⁴ Het Engelse ‘meaning’ betekent zowel betekenis als zin. Hier moet het worden opgevat als het Franse ‘sens’.

Volgens Nancy bestaat er geen betekenis los van ons 'zijn'. Om die reden draagt de vraag naar zin het antwoord in zich: wij zijn zin. Dat wij zin zijn, betekent niet dat wij zelf zin kunnen produceren, maar dit houdt in dat wij de plaats zijn waarbinnen betekenissen zich kunnen voltrekken. Zin [sens] is de ruimte waarin betekenis [signification] en de afwezigheid daarvan elkaar afwisselen of circuleren. De ervaring van een gebrek aan zin is een betekenis die aan het licht kan komen *omdat* wij zin zijn. Een dergelijke ervaring is daarmee in de lijn van Nancy's denken een representatie van zin. Nogmaals, voor Nancy zijn zin en zingeving dus twee verschillende dingen.²⁵ Zingeving staat voor het proces waarin het subject zichzelf of de gemeenschap via betekenisgeving constitueert. Zin daarentegen is de conditie die daar aan vooraf gaat en die zingeving mogelijk maakt. In zijn boek *The Gravity of Thought* (Nancy, 1997) stelt Nancy dit als volgt:²⁶

“The truth, that truth with which we are unavoidably confronted and that our history presents to us, is not that meaning takes place within signification and through it, but that *meaning is on the contrary the element in which there can be* significations, interpretations, representations”.....“Meaning is the possibility of significations; it is the system of their presentation and the limit of their meanings” (GT, 59).

Nu het duidelijk is dat wij zin zijn, moet de stap worden gemaakt naar de meervoudigheid van het zijn: het mede-zijn. Dit is immers de manier waarop wij zin zijn. Dit mede-zijn is de Franse vertolking van Heideggers *Mitsein*. Volgens Nancy is Heidegger namelijk de auteur die in *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927) de conditie van het mede-zijn het meest radicaal heeft verwoord. Existeren is bij Heidegger steeds *in de wereld zijn* en van daaruit *mede-zijn*. Het *Dasein* dat *er* als een zijnde heeft te *zijn*, verschijnt via die zijnswijze aan andere zijnden die *er* hebben te *zijn*. Deze existentiële structuur, het *Mitsein*, krijgt in Nancy's ontologie het primaat.²⁷ Niet de vraag naar de existentie, zoals Heidegger die stelde, maar de vraag naar de

'Sens' is de zin die de ruimte is van betekenis (signification).

²⁵ Nancy duidt dit verschil respectievelijk aan als 'sense' en 'signification'. Ik vertaal het als zin en zingeving. Voor zingeving kan ook betekenis staan.

²⁶ Oorspronkelijk uitgegeven als *L'oubli de la philosophie* (1986)

²⁷ Met name de bespreking van de eindigheid van het erzijn en het mede-zijn in *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927) vormen voor Nancy de reden om via deze lijn het mede-zijn verder te denken. Andere motieven van Nancy om in deze voor Heidegger te kiezen vormen volgens Devisch een complexe vraag. Voor een verdieping van dit

co-existentie vormt de kern van Nancy's ontologie. Deze vraag is opnieuw sterk verbonden met de vraag naar de wereld. Nancy stelt namelijk dat de ruimte van het mede-zijn een *mondiale* ruimte geworden is (Devisch, 2003, 133). Omdat ons niets anders dan de wereld rest en dus niets anders dan onszelf, wordt de urgentie steeds groter deze wereld in haar co-existentie te denken. Met andere woorden, de zijnsvraag kan volgens Nancy alleen maar gesteld worden via de vraag naar de manier waarop wij met elkaar verbonden zijn. Onder die vraag ligt de vooronderstelling dat 'het zijn' altijd al in een situatie van meervoudigheid is geplaatst. Het is dus deze meervoudigheid of het *met meerderen zijn* dat ons - alledaagse- bestaan constitueert en waarin Nancy een grote interesse heeft. Dit *met meerderen zijn* heeft een singulier karakter. Dat wil zeggen dat het zijn, als een met meerderen zijn, elke keer op een nieuwe enkelvoudige wijze gebeurt of plaatsvindt en daarmee verschilt van de gebeurtenissen daarvoor en daarna. Om antwoord te krijgen op de vraag hoe wij bestaan, zal er dus inzicht verkregen moeten worden in deze notie van het meervoudig singulier zijn die Nancy als volgt omschrijft:

“Being singular plural: these three apposite words, which do not have any determined syntax (“being” is a verb or noun; “singular” and “plural” are nouns or adjectives; all can be rearranged in different combinations), mark an absolute equivalence, both in an indistinct *and* distinct way. Being is singularly plural and plurally singular” (BSP, 28).

Zijn is dus nooit anders dan meervoudig en singulier en het is deze conditie die onze co-existentie uitmaakt. Om dit denken van de co-existentie verder uit te diepen, zal ik nu eerst afzonderlijk stil staan bij deze begrippen die de ontische structuur van het mede-zijn uitmaken.

Meervoudigheid

Op een van de eerste pagina's van zijn essay stelt Nancy het volgende met betrekking tot de meervoudigheid:

“The plurality of beings is at the foundation [fondment] of Being” (BSP, 12).

vraagstuk verwijs ik naar *Wij. Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte*. Deel 2 (Devisch, 2003).

Het valt op dat Nancy, die ervan uitgaat dat de existentie niet in een essentie wordt gefundeerd, hier het woord fundament gebruikt. Alsof er toch sprake zou zijn van een één of andere oorspronkelijkheid met betrekking tot het bestaan, die in dit geval gevormd zou worden door de meervoudigheid van de zijnden (*'plurality of beings'*). Nancy bedoelt het echter als volgt: de grond (of het fundament) van waaruit wij bestaan wordt gevormd door een meervoudigheid terwijl die grond geen oorspronkelijkheid is. Dit houdt in dat die grond niet vooraf aan de meervoudigheid gegeven is. Het is daarentegen het bestaan als mede-zijn zelf. In andere woorden: met dat wij co-existeren zijn wij op hetzelfde moment onze eigen grond. Maar hoe ziet die co-existentie, die meervoudigheid er dan precies uit?

Wanneer we Nancy in zijn denken volgen dan kan de meervoudigheid niet een optelsom van individuen betekenen. Een individu impliceert namelijk een gesloten eenheid (een ongedeeldheid). Nancy legt de nadruk op de openheid van het *Dasein*, dat altijd al getekend is door het andere en daarmee altijd gedeeld is. Zijn is dus eigenlijk zijn-tot (*être-à*). Zijn-tot houdt niet in dat we in anderen of in een Ander zijn, maar dat we *tot* en *met* anderen zijn (Devisch, 2003, 152). Wij zijn al opgenomen in de structuur van het zijn-tot, voordat wij ons zelf daarin willen vastleggen, bijvoorbeeld door het creëren van een gemeenschap. De structuur van het zijn-tot is derhalve niet te sluiten. Daarmee kom ik op de tweede connotatie van het begrip meervoudigheid. Naast de implicatie van het met meerderen zijn, slaat de meervoudigheid ook op de existentie zelf als iets dat op meervoudige wijze plaatsgrijpt. Het is het *steeds weer* meervoudig tot stand komen van de existentie. Nancy beroept zich op verschillende concepten om de meervoudigheid te denken, zoals *être-avec*, *avec*, *ensemble*, *être-les-uns-avec-les-autres* en *être-en-commun*. Het is volgens Nancy een gegeven dat we altijd al met meerderen zijn. Maar tegelijkertijd betekent dit ook dat er in de blootstelling aan elkaar altijd een verschil zichtbaar wordt. Dit maakt hij duidelijk door middel van het begrip singulariteit.

Singulariteit

Nancy spreekt in *Being Singular Plural* (Nancy, 2000) met regelmaat over het *singuliere* of de *singulariteit*, zoals op pagina 18:

“There is not, on the one side, an originary singularity and then, on the other, a simple being-there of things, more or less given for use. On the contrary, in exposing itself as singularity, existence exposes the singularity of Being as such in alle being” (BSP, 18).

Het woord singulariteit roept verschillende associaties op. Zo doet het denken aan een enkelvoudigheid (het Engelse woord ‘single’ verwijst bijvoorbeeld naar iemand die alleenstaand is of naar een enkelspel bij tennis) of aan een ongewoonheid, aan iets dat bijzonder is. Bij Nancy is het singuliere echter sterk gerelateerd aan de manier waarop hij het individu denkt, namelijk als eindig subject. De eindigheid van het subject kan op twee manieren begrepen worden. Het betekent op de eerste plaats dat de mens zijn beperktheid, dat wil zeggen zijn leven in beperkte tijd en ruimte, als een positief gegeven beschouwd.²⁸ Het erkennen van de eindigheid heeft niets te maken met een gebrek, noch met een leegte die opgevuld dient te worden. Het gaat daarentegen om het perspectief van waaruit de eindige ruimte en tijd als enige basis van het menselijk leven worden beschouwd. Vanuit die invalshoek is de mens dus niet zijn eigen grond (een subject), maar een geworpen *Dasein* dat enkel bestaat in die begrensdheid. De tweede betekenis van de eindigheid van het subject vloeit hier uit voort. Omdat het subject zijn eigen grond niet is, kan het dus ook nooit bij zichzelf aankomen. Want, wanneer het subject op de wereld uit staat, verdwijnt het als subject en om die reden kan het, bij terugkomst, niet met zichzelf samenvallen. Deze beweging herhaalt zich constant; als het subject bij zichzelf aanwezig dreigt te raken, wordt het opnieuw opgenomen in de structuur van het op de wereld geopend zijn. De mens is daarmee oneindig eindig.²⁹ Vanuit deze zienswijze is de sprong naar het begrip singulariteit snel gemaakt. Want, het singuliere betreft het eindige karakter van het *Dasein* dat *elke keer* opnieuw tot stand komt. Het singuliere is daarmee een meervoud; niet alleen omdat het *Dasein* steeds opnieuw verschijnt, maar ook omdat het altijd tussen en met anderen op hetzelfde moment in de wereld komt. Concreet gezien betekent dit dat je als mens niet enkel steeds van anderen verschilt, maar ook van jezelf. Iemand voelt en gedraagt zich anders op het werk dan thuis bij de geliefde. Of iemand is in een groep vrienden altijd de grappenmaker terwijl hij zich in zijn gezin als de strenge vader ontpopt. Nu wil ik niet de schijn wekken dat Nancy met het begrip

²⁸ Het begrip ‘eindigheid’ is niet specifiek toegeschreven aan onze tijd. In het christendom bijvoorbeeld werd de eindigheid van de mens sterk benadrukt, maar vanuit de oneindigheid van het goddelijke. Bij Nancy wordt de eindigheid niet begrepen vanuit die tegenstelling, maar wordt het opgevat als de constitutieve basis van waaruit mensen bestaan (Devisch, 2008, 72).

²⁹ Deze visie is op te vatten als een kritiek op het autonome subject. Die kritiek komt niet uit de lucht vallen. Nancy wijst drie momenten in de westerse filosofie aan waarin het subject onder verdenking is komen te staan, namelijk bij Kant, Heidegger en Derrida (Devisch, 2003, 159). Nancy’s problematisering van dit subjectdenken moet dan ook in deze lijn geplaatst worden wanneer hij zich de volgende vraag stelt: ‘Is de grond van het zijn wel iets dat we kunnen denken als vervat binnen de greep van het subject’ (Wit, de T & H. Manschot, 1999)?

singulariteit duidt op de menselijke mogelijkheid verschillende rollen aan te nemen. Een dergelijke visie zou immers uitgaan van een vooraf gegeven kern, een zelf met een essentie, waar iemand afhankelijk van de situatie verschillende aspecten uit naar voren kan laten komen. Dat is nu juist niet het geval. Het *singulier meervoudig zijn* moet op een fundamenteel niveau begrepen worden als de existentie die op een singuliere wijze plaatsgrijpt, in ‘mij’ en in ‘jou’.

Oorsprong

Het meervoudig singulier zijn is dus niet het fundament van het mede-zijn, maar het is de vorm waarin het mede-zijn verschijnt. In andere woorden: zijn is geen ondeelbare en op zichzelf staande instantie die alles tot zichzelf herleidt, maar gebeurt steeds op een meervoudige wijze, op elk moment en op ontelbare plaatsen tegelijk (Devisch, 2003, 150). In heideggeriaanse bewoordingen zou het als volgt gesteld kunnen worden: in de wereld *zijn* gebeurt met elke *oorsprong*.

De oorsprong van het zijn ligt volgens Heidegger in het verhullen en het onthullen van het zijn. Dit betekent dat er altijd een verschil is tussen dat wat zich manifesteert (het zijnde dat onthult) en hetgeen de manifestatie mogelijk maakt (waarbij het zijn wordt verhuld). In het citaat uit *De woorden en de dingen* van Michel Foucault (1926-1984) waar dit hoofdstuk mee opent, vinden we deze gedachte terug. Wanneer Foucault stelt dat in de onmiddellijkheid van het oorspronkelijke niets anders zichtbaar wordt dan de mens die van zijn eigen oorsprong gescheiden wordt, dan duidt hij mijns inziens op hetzelfde verschil als Heidegger. Het is het verschil, de differentie, tussen het *zijn* en het beseft dat *je bent*. Nancy denkt ook vanuit dit verschil, ook al is zijn bij hem steeds mede-zijn. Meervoudig singulier zijn is het gelijktijdig verschijnen of het gelijktijdig ‘oplichten’ van het mede-zijn. In het oplichten of het *in de wereld komen*, wordt de oorsprong zichtbaar. De manier waarop de oorsprong als meervoudigheid vervolgens gestalte krijgt, zonder haar te figureren, verduidelijkt Nancy aan de hand van de termen *comparution* en *partage* en op het niveau van de gemeenschap met het begrip *désoeuvrement*. Op deze begrippen wordt nu eerst ingegaan.

Comparution komt voor het eerst bij Nancy voor in de tekst *L’oubli de la philosophie* (Nancy, 1986). In 1991 verschijnt er een boek van Nancy en Bailly met de titel: *La compuration. Politique à venir* (Nancy & Bailly, 1991). In 1996 wordt *comparution* door Nancy uitgewerkt als volwaardig concept. De betekenis van *comparution* heeft te maken met het verschijnen enerzijds en met het meervoudige van die verschijning anderzijds (Devisch,

2003, 154). *Paraître* betekent immers verschijnen en *com* betekent met of mede. Nancy gebruikt dit concept om de ontische structuur van het sociale bloot te leggen. Op pagina 61 van *Being Singular Plural* (Nancy, 2000) verwoordt hij het als volgt:

“Co-appearance, then, must signify- because this is what is now at stake- that “appearing” (coming into the world and being in the world, or existence as such) is strictly inseparable, indiscernable from the *cum* or the *with*, which is not only its place and its taking place, but also – and this is the same thing- its fundamental ontological structure” (BSP, 61).

Met de term *comparution* komt Nancy tegemoet aan de vraag hoe het mede-zijn zonder essentie gedacht kan worden. Mede-zijn is *comparution*, dat wil zeggen dat het in de wereld komen altijd gebeurt via de notie van het mede (de *cum* of de *with*). In anderen woorden: op basis van het meervoudig singulier zijn, stelt het ‘wij’ zich bloot en verschijnt het samen. In de blootstelling aan de wereld, is het *Dasein* altijd gericht op iets anders dan zichzelf. De geboorte van een baby is hier een letterlijk voorbeeld van, maar te denken valt ook aan ontmoetingen met anderen in de openbare ruimte, de trein, de supermarkt of het museum waarin het verschijnen aan elkaar gelijktijdig plaatsvindt. Het verschijnen wordt dan niet vooraf gekend en toegekend aan iets of iemand, maar gebeurt in de deling van de tijd en de ruimte. In die deling is het ‘zelf’ altijd anders dan het ‘zelf’ waaraan het verschijnt. Vanuit onze gedeelde oorsprong, het mede-zijn, delen wij het bestaan. In dit verband gebruikt Nancy de term *partage*:

“L’être ‘est’ le *en* qui divise et qui adjointe à la fois, qui *partage*, la limite où ça s’expose”.³⁰

Het woord *partage* (letterlijk: verdeling) slaat dus op de gezamenlijke conditie van waaruit wij bestaan. Wij delen de existentie in de eindige tijd en ruimte en tegelijkertijd verdeelt de existentie ons doordat we in het mede-zijn ook telkens van elkaar verschillen. Er is sprake van *partage*, niet omdat we de existentie gezamenlijk bezitten, maar omdat het zijn altijd een

³⁰ Uit: *Le sens en commun*. Vrij vertaald: Het zijn is ‘het binnen’, waar wij de existentie delen (adjoindre) en waar de existentie ons verdeelt (diviser). Het zijn is de plaats waar de eindigheid waaraan wij blootgesteld zijn, wordt gedeeld [EO]. Dat wil zeggen, bestaan vertrekt vanuit de blootstelling aan het veelvoud, vanuit die deling (Devisch, 2003, 209).

gedeeld zijn of een mede-zijn is. De existentie of wereld delen betekent kortom zich tot elkaar verhouden en zich aan elkaar prijsgeven.

Comparution en *partage* zijn begrippen die de singuliere oorsprong, die steeds anders is en nooit toe te eigenen, inhoud trachten te geven. De co-existentie bestaat vervolgens uit het komen en gaan van meerdere singuliere oorsprongen. In andere woorden: de wereld is een singulier veelvoud aan oorsprongen. Vanuit dit gegeven denkt Nancy de ontische pluraliteit en dus ook de gemeenschap. Omdat de gemeenschap leeft van de structuur van de blootstelling aan elkaar, kan zij nooit een project of een eenheid worden. Dit is wat Nancy bedoelt met de term *désœuvrement*. Vanwege haar constante deling kan de gemeenschap niet met zichzelf samenvallen en is zij wezenlijk ontwerkt (*désœuvrée*).³¹ Ontwerkt wil zeggen dat de gemeenschap een gegeven is dat ons als het meest eigene toekomt, terwijl het geen toe te eigenen eigenheid betreft. De gemeenschap heeft geen pre-existente identiteit, zoals een sociaal contract, die aan zichzelf en haar leden ten grondslag zou liggen, maar bestaat in het altijd al met meerderen zijn. Het is volgens Nancy daarom onmogelijk om de gemeenschap tot een besloten voorstelling te maken omdat de gemeenschap niets anders is dan het singuliere, eenmalige of unieke moment van de blootstelling aan elkaar. Enkel in een dergelijk moment komt het meervoudig singulier zijn aan het licht waarmee tegelijkertijd de gemeenschap tot stand komt. Het singuliere moment is echter eindig en daar waar het ophoudt (bijvoorbeeld door toe-eigening) wordt de ervaring van *in gemeenschap zijn* verhuld, maar de gemeenschap als ontologisch gegeven is daarmee niet verdwenen.

Een voorbeeld dat in mijn ogen de gemeenschap als ontologisch gegeven illustreert, is een passage uit het boek *De gedroomde samenleving* van de socioloog Willem Schinkel.

“Ga eens na: waar is ‘samenleving’? Waar, in je alledaagse leven, waar een vluchtig contact met een tramconducteur samenkomt met een ontmoeting met een ‘ illegale vreemdeling’ en een manager uit Engeland, waar je een boek over Beijing leest terwijl je naar je vriend of vriendin reist, met wie je vanavond bij je ouders gaat eten.....waar is ‘samenleving’?”
(Schinkel, 2008, 151)

³¹ Nancy zet deze gedachte voor het eerst uiteen in zijn essay *La communauté désœuvrée* (Nancy, 1983), later vertaald als *The Inoperative Community* (Nancy, 1990). Hij gaat hier onder andere de dialoog aan met de denkers Bataille en Blanchot over het vraagstuk van de gemeenschap. Nancy’s stelling luidt dat het westerse politieke denken altijd gekenmerkt is geweest door een streven naar een oorspronkelijke gemeenschap. Een dergelijk streven verhindert volgens Nancy de mogelijkheid de gemeenschap los van een externe gever (‘goddelijke gift’) of essentie (‘identificatie met het eigen volk’) te denken.

Het vluchtige contact met de tramconductor, de ontmoeting met de vreemdeling en de manager, het boek over Beijing en het bezoek bij de schoonouders vormen een concrete uitwerking van het meervoudig singulier zijn. Het voorbeeld laat immers zien dat je als mens blootgesteld wordt aan anderen (in heideggeriaanse zin; op het andere dan jezelf geopend bent) en tegelijkertijd het besef hebt dat je van die anderen verschilt. Het moment van gelijktijdig aan elkaar verschijnen via wederzijdse blootstelling, dát is volgens Nancy waar onze existentiële conditie uit bestaat.

Samenvattend zou ik Nancy's sociale ontologie nu als volgt willen formuleren: omdat het zijn altijd een mede-zijn is, staat het niet op zichzelf maar is het meervoudig. Tegelijkertijd ligt er niets buiten het zijn, noch ligt er iets aan ten grondslag. Om die reden is het zijn altijd uniek en daarom singulier. De gemeenschap bestaat bij de gratie van een aaneenschakeling van dergelijke singuliere momenten die op meervoudige wijze (de wereld die steeds opnieuw opkomt) plaatsvinden. Nu wil ik ingaan op de vraag naar zin die, zoals reeds een paar keer is aangestipt, in het mede-zijn, besloten ligt.

3.2 Zijn is in zin zijn

De bespreking van de tekst *Le sens en commun* (Nancy, 1988) vormt het uitgangspunt van deze paragraaf. Ik gebruik deze tekst om aan de hand van Nancy inzichtelijk te maken dat niet alleen het zijn, maar ook zin als meervoudigheid gedacht dient te worden. In dit artikel maakt Nancy namelijk duidelijk hoe zin verbonden is met de co-existentie en komt hij tot de conclusie dat de zin die wij zijn altijd *gedeelde* zin is.

Nancy vertrekt vanuit het idee dat zin *er is*, net zoals de wereld *er is*. De wereld ziet hij als de ruimte van het *er is*, en dus van het plaatsgrijpen in *de* zin [sens]. En andersom, en dit betekent hetzelfde; het wij (*être-en-commun*) is de plaats van waaruit zin opkomt.³² Hij stelt het als volgt:

“Le sens et dans le partage d'un *en commun*”.³³

Gedacht vanuit Nancy's ontologie speelt ons bestaan zich af tussen de meervoudige en de singuliere dimensie van het zijn. Dit impliceert dat het menselijk leven zich voltrekt in een

³² Zoals Nancy stelt in *The Gravity of Thought*: ‘We are meaning. Before all produced or disclosed meaning, and before all exchanges of meaning, our existence presents itself to us as meaning’ (Nancy, 1997, 62).

³³ De zin is (in) de deling van ‘het gemene’ [EO].

tussenruimte. Die tussenruimte is de plaats waar het zijn zich zoals gezegd als mede-zijn exposeert. Met het gebruik van het woord 'en', zoals in 'le sens *en* commun' en in 'être *en* commun' verwijst Nancy naar de deling van de gemeenschap die de (tussen) ruimte van zin is. 'En' betekent dus niet louter 'in', maar doelt op de gelijktijdigheid van het meervoudig singulier zijn. Voor het denken over zin heeft dit het volgende tot gevolg. Zin komt niet in een dialectische verhouding tussen een ik en een ander tot stand, maar is altijd al gegeven met onze co-existentie. Om het iets concreter te formuleren: een 'individu'³⁴ verkrijgt zijn eigen identiteit doordat het in de blootstelling aan het andere van zichzelf gescheiden wordt (Groot, 1991, 70). Op dat moment wordt hij geconfronteerd met zijn eigen eindigheid en neemt de singulariteit de plaats van het subject in. De ruimte waarin de singuliere mens zich in zijn blootstelling van andere singulariteiten scheidt, noemt Nancy zin. Kortom, wij zijn zin in de deling die we zijn en niet omdat we zin bijvoorbeeld samen zouden constitueren. Vandaar dat zin altijd *gedeelde* zin is.

Nancy gebruikt in *The Sense of the World* in dit verband de term transimmanentie. Dit doet hij om aan te geven dat het uitstaan naar de wereld en het daarbij gericht zijn op het andere, geen transcendentie betreft in de klassieke zin van het woord.³⁵ Het gaat namelijk telkens om een buiten zichzelf geplaatst zijn *binnenin* de wereld. Transimmanentie betekent daarnaast dat zin, net als het subject en de gemeenschap, nooit bij zichzelf aanwezig is. Zin is eindig, omdat het alleen in de blootstelling aan elkaar op kan lichten en niet toegeëigend kan worden. Zin is dus eigenlijk een ander woord voor het in de wereld zijn, het zijn-tot, het geopend zijn op de wereld.

Het gaat bij Nancy telkens om de wisselwerking tussen het *Dasein* dat uit zichzelf treedt en de wereld die opkomt en dus eigenlijk ook uit zichzelf treedt. In een dergelijk singulier moment komt de zin die in onze co-existentie altijd al aanwezig is, aan het licht. Ik sluit af met een citaat van Ger Groot in een essay over het werk van Nancy, *Blootgesteld leven, prijsgegeven zijn* (Groot, 1991) omdat hij daarin mijns inziens treffend verwoordt dat zin per definitie *sens commun* is.

“Alleen in die openheid, die Nancy elders voortdurend thematiseert in de verruimtelijking van de deling, de veelvoudigheid en de gemeenschappelijkheid is het zijn te denken als een

³⁴ Nancy zal het begrip individu niet snel in de mond nemen. Hij bekritiseert het concept individu juist omdat het een abstractie is en daarom onttrokken aan de concrete wereld.

³⁵ Transcendentie als bovenwereldlijkheid.

volstreckte gratuïteit, die de mens om een zelfde soort gratuïteit vraagt. Het bestaan en de zin die worden ontvangen, blijven slechts in hun betekenis en zinvolheid behoed zolang ze toegeschreven blijven aan het andere en het veelvoudige, aan het ontsnappende en datgene wat nooit kan worden toegeëigend. In die zin kan het zijn, en kan ook de gemeenschap en kunnen vrijheid, zinvolheid en communicatie slechts bestaan zolang hetgeen ons toevalt tegelijk door ons wordt prijsgegeven”.

3.3 Besluit

Het is tijd om vast enkele conclusies te trekken met betrekking tot het denken van Nancy. We hebben gezien dat het bij hem telkens draait om de vraag *wat* wij zijn. Daarbij gaat hij ervan uit *dat* er iets is en dat *dat* zin maakt.

In hoofdstuk twee heb ik uiteen gezet dat de mens een *Dasein* is dat blootgesteld wordt aan zin. De belangrijkste conclusies die daaruit getrokken konden worden zijn het idee dat wij zin zijn in plaats van hebben en dat vanuit die conditie zin zich als gebeurtenis manifesteert. In dit hoofdstuk ben ik een stap verder gegaan door te laten zien hoe het *Dasein* wordt blootgesteld aan zin, namelijk als *Mitsein*. Hier werd de vraag naar zin gesteld via de vraag naar de grond van waaruit wij bestaan. Hiermee heb ik tegelijkertijd Nancy's ontologie concreet gemaakt op een ontisch niveau. Tevens werd in dit hoofdstuk duidelijk dat de verschilbeweging die actief is met betrekking tot zin; het oplichten van zin en het terugtrekken van zin, eveneens een rol speelt in het denken over gemeenschap. Een belangrijk gegeven daarbij is de eindigheid. Net als zin, is de gemeenschap een eindige instantie omdat ook zij nooit met zichzelf kan samenvallen. Want, in de poging zich te fixeren, zal zij als het ware altijd bij zichzelf achterlopen.

Ik heb uitvoerig bij dit denken van het verschil halt gehouden omdat zin als gedeelde zin alleen tegen de achtergrond van een dergelijke differentiële structuur begrepen kan worden. Zin is immers gelegen binnenin de wereld zelf, maar als een onbepaalde veelvoud aan oorsprongen. Enkel in de deling van de gemeenschap, die opkomt en weer vertrekt, heeft zin een plaats. Zin is dan niets anders dan de gedeeldheid van ons bestaan.

Aan de hand van de bestudering van Nancy's werk is er een weg voorgesteld in het denken over zin die voorbij gaat aan de dialectiek van het bestaan waarin 'de' zin buiten het 'zelf' gevonden zou moeten worden. Zin is bij Nancy dus uitdrukkelijk geen *zingeving*, maar een gebeurtenis die in de ongrijpbare tussenruimte tussen mens en wereld plaatsvindt. Dat wij

daarmee zin zijn, mag misschien mysterieus klinken, maar het tegendeel is waar. Dit betekent juist dat er altijd zin is en dat wij er mee omringd zijn en er constant aan worden blootgesteld. Onze verantwoordelijkheid als mens, ligt wat betreft de zin, in het zich openstellen voor de gebeurtenis van zin.

Een dergelijke visie op zin lijkt haaks te staan op ideeën over zin en zingeving binnen de studie humanistiek en binnen het humanisme als levensbeschouwing. Een van de belangrijkste uitgangspunten wordt in beiden namelijk gevormd door de menselijke mogelijkheid zelf zin en richting aan het eigen bestaan en het bestaan van anderen te geven. Ook heeft Nancy's perspectief gevolgen voor het denken over maatschappelijke kwesties, die in het publieke debat door een maakbaarheidsideaal getekend lijken te worden. In het volgende hoofdstuk wordt onderzocht wat de consequenties zijn van Nancy's denken en hoe die beoordeeld kunnen worden. Zijn visie zal geëvalueerd worden door deze in discussie te laten gaan met noties als autonomie, levenskunst en horizontale transcendentie en op een praktisch niveau met ideeën over gemeenschap en samenleving. Zijn de verschillen onoverbrugbaar of zijn er ook mogelijkheden tot verzoening? Wat is kortom de theoretische en de praktische relevantie van Nancy's filosofie?

4. Nancy's derde weg

Evaluatie en conclusies

In dit laatste hoofdstuk worden de consequenties van Nancy's visie op zin voor het denken over zingeving besproken. In de vorige hoofdstukken is duidelijk geworden dat zin volgens Nancy altijd *gedeelde* zin is. Het denken over zin staat met andere woorden niet op zichzelf, maar is altijd verbonden aan een opvatting van gemeenschap als een ontologisch gegeven. Om die reden reflecteer ik in wat volgt niet alleen op de vraag naar de verhouding tussen zin en zingeving, maar ook op de vraag naar de gemeenschap.

In de eerste paragraaf stel ik Nancy's visie voor als een derde weg en geef ik kort weer welke verschillen en overeenkomsten er tot nu toe tussen zin en zingeving geformuleerd kunnen worden. Vervolgens ga ik in op de vraag waar de raakvlakken liggen tussen het perspectief op zin dat in deze scriptie is geboden en het onderzoek dat op het gebied van zin en zingeving wordt verricht binnen de humanistiek. Daarbij wordt onderzocht in hoeverre Nancy's derde weg een dienst kan bewijzen aan de humanistiek. Daarna sta ik stil bij de raakvlakken tussen Nancy's gemeenschapsfilosofie en de achterliggende ideeën over de gemeenschap die een rol spelen in het integratievraagstuk. Ook hier wordt ingegaan op de vraag welke bijdrage Nancy kan leveren. In de slotbeschouwing onderzoek ik in hoeverre mijn onderzoeksvraag beantwoord is en of de doelen die ik met dit onderzoek voor ogen had, behaald zijn. Daarbij geef ik aan wat nu eigenlijk de dringendste implicatie is van het denken van Nancy en wat daarvan de betekenis is voor de humanistiek.

4.1 Zin en zingeving

In dit onderzoek staat de problematiek van zin en zingeving in de moderniteit centraal. Daarbij is niet zozeer de vraag naar *de* zin of de vraag naar *de* zin van het leven gesteld, maar is er geprobeerd aan de hand van het denken van Nancy helder te krijgen welke vooronderstellingen aan een dergelijke vraag ten grondslag liggen. Zo gaat de vraag naar de zin van het leven uit van het idee dat er door de mens zin aan het leven gegeven kan worden of dat de wereld via andere (goddelijke) wegen in haar behoefte aan zin wordt voorzien (Devisch, 2003, 187). Het deconstrueren van deze vraag heeft ons in staat gesteld voorbij dergelijke aannames te denken en daarmee de vraag naar zin anders te denken. Ook de vraag naar de wereld werd gedeconstrueerd. Dat wil zeggen dat het begrip wereld niet het object of het actieterrain van de mens betekent, zoals Devisch dat verwoordt, en waarin als gevolg

daarvan zin in ons tijdsgewricht alleen maar als afwezigheid in die wereld gedacht kan worden. In het spreken over ‘wereld’ moeten we, zo leert Nancy ons, altijd vertrekken vanuit haar gebrek aan reden. Zin is vervolgens niets anders dan het eindige, concrete, steeds opnieuw opduikende ontspringen van de wereld. De conclusie die daaruit getrokken kan worden is dat niet alleen de wereld, maar dat ook zin er ‘zomaar’ is. Vanwege de deconstructie van de begrippen ‘zin’ en ‘wereld’ kan Nancy’s visie opgevat worden als een derde weg. Waarom kan dit perspectief een derde weg genoemd worden en tussen welke andere wegen in dient zij gedacht te worden? Om deze vragen te beantwoorden ga ik nogmaals kort in op de manier waarop het denken over zin volgens andere perspectieven gestalte krijgt.

Sinds een aantal decennia wordt het thema van zin en zingeving vooral behandeld in termen van een tekort. Zo opent het boek *Vragen naar zin* ermee dat Habermas in 1973 al schreef dat zin een schaarse en steeds schaarser wordende hulpbron is (Van der Wal & Jacobs, 1992). Ook de hedendaagse filosoof Ferry begint één van zijn boeken, *De god-mens of de zin van het leven*, met de beschrijving van een tendens waarin de verhouding tot zin en zingeving steeds diffuser wordt (Ferry, 1998). Het nieuwe boek van Alma en Smaling *Waarvoor je leeft* (Alma & Smaling, 2009) gaat in op de vraag welke waarde het levensbeschouwelijk humanisme kan hebben in een tijdperk waarin geen vaste kaders meer bestaan die houvast en zin aan het leven geven. Dit zijn slechts een paar voorbeelden die illustreren dat er wat betreft de ervaring van zin vooral een gebrek wordt geconstateerd. Een dergelijk gebrek of een tekort kan echter alleen maar ontstaan als de zin afhankelijk is van iets anders dan van zichzelf, een gegeven dat volgens Nancy niet juist is. In de inleiding werd beschreven hoe zin in de westerse geschiedenis altijd in relatie heeft gestaan tot een gever. Zin werd geconstrueerd door het goddelijke en later, onder invloed van verschillende moderniseringsprocessen, door de mens zelf. Het uiteenvallen van de grote ideologieën zoals het communisme, het proces van secularisering en het daarbij behorende toenemende individualisme worden vaak als belangrijkste oorzaken genoemd voor de hedendaagse zinproblematiek. We zouden nu kortweg kunnen concluderen dat de positie die Nancy inneemt, een weg vormt tussen de twee grote ‘zinvoorzieners’, de religie en de moderniteit, in.³⁶ Met andere woorden: vanuit het filosofische begrip dat Nancy van zin hanteert kan het

³⁶ In de literatuur worden de religie en de moderniteit of het christendom en het humanisme vaak als tegenpolen beschouwd. Nancy echter bepleit een positie waarin de religie en de moderniteit op paradoxale wijze met elkaar verstrengeld zijn. De spanningsverhouding waarin christendom en humanisme verwickeld zijn, vindt in die visie

niet langer binnen de context van, in ons geval, het christendom en het humanisme worden gedacht.

Toch wordt er in dit hoofdstuk ook aandacht besteed aan humanistische bronnen van zin en aan de daarbij horende humanistische ideeën over zingeving. Het kan immers niet zo zijn dat dergelijke denkbeelden nu zomaar overboord gegooid kunnen worden. Ik denk dat we juist moeten onderzoeken in hoeverre een humanistische kijk op zingeving, dat in vergelijking met een filosofisch begrip van zin meer psychologisch en levensbeschouwelijk van aard zal zijn, overeind kan blijven met Nancy's derde weg in het achterhoofd. Om deze verhouding nader te onderzoeken, zullen we eerst moeten weten wat er onder zingeving wordt verstaan.

Het begrip zingeving wordt, door het onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Humanistiek (Humanisme en humaniteit in de 21^e eeuw, 2005), uitgelegd als een complexe behoefte van de mens om zaken betekenis te geven. Volgens de Amerikaanse psycholoog Baumeister is het proces van zingeving gericht op het vervullen van vier specifieke zinbehoeften namelijk, de behoefte aan een doel, de behoefte aan morele rechtvaardiging, de behoefte aan grip op het leven en de behoefte aan zelfrespect (Baumeister, 1991). In het onderzoeksprogramma wordt hiernaast een aantal andere behoeften genoemd, zoals de behoefte aan het begrijpen van de wereld en het kunnen verklaren van gebeurtenissen en de behoefte aan contact en aan verbondenheid met anderen. Ook worden de zinervaring, de zinbeleving en de esthetische ervaring als meer belichaamde en emotionele aspecten van zingeving onderscheiden. Bovendien wordt zingeving omschreven als een handeling die gerelateerd is aan religieuze en levensbeschouwelijke kaders en culturele tradities. Zingeving betreft dus geen ervaring in het 'luchtledige', maar is altijd ingebed in een bepaalde context. Uit het onderzoeksprogramma blijkt dat het begrip zingeving op verschillende manieren en tegen diverse achtergronden wordt onderzocht en verklaard. Wel worden daarbij in mijn ogen twee belangrijke aspecten gedeeld. Het eerste aspect heeft betrekking op het centrale uitgangspunt dat het levensbeschouwelijk humanisme als zingevingskader wordt

niet plaats *tussen* beide polen, maar is reeds ten volle *in* zowel het humanisme als het christendom aanwezig (Ten Kate, 2005). Zo laat Nancy via zijn deconstructie van het christendom zien hoe bepaalde elementen uit die traditie, zoals de afkeer van de religie die de religie van meet af aan zelf in zich droeg, tot in de moderniteit voortduren. Nancy komt tot de conclusie dat de moderne mens noch zonder noch met God kan leven, hetgeen de status van de moderniteit kenmerkt. Zie *Dis-Enclosure. The Deconstruction of Christianity* (Nancy, 2008).

gehanteerd.³⁷ Dit heeft tot gevolg dat zingeving steeds als levensbeschouwelijke zingeving bestudeerd wordt, met speciale aandacht voor humanistische perspectieven, zoals verbondenheid met anderen of zelfontplooiing. Een tweede aspect heeft te maken met het idee dat zingeving in meer of mindere mate een doelgerichte handeling van de mens impliceert die zin tot gevolg kan hebben. Deze aspecten van zingeving vinden we in Nancy's werk niet terug. Op beide punten ga ik in de volgende paragraaf wel nader in. Ik onderzoek de humanistische perspectieven die centraal staan in het gehanteerde zingevingskader door deze via een aantal centrale noties uit de humanistiek te specificeren. Vervolgens beantwoord ik in het besluit van deze paragraaf de vraag in hoeverre Nancy's visie geïntegreerd kan worden in een humanistische kijk op zingeving.

4.2 Theoretische relevantie voor humanisme en humanistiek

Het humanisme is een levensbeschouwing die de mens centraal stelt waarbij waarden als vrijheid, verantwoordelijkheid, verbondenheid, gelijkwaardigheid en autonomie hoog in het vaandel staan. Daarbij wordt de mens gezien als een redelijk wezen dat gericht is op groei.³⁸ Binnen het humanisme wordt er gestreefd naar een menswaardige manier van samenleven waarbij de dialoog een belangrijke plaats inneemt.³⁹ Ook wordt het humanisme gezien als een esthetisch streven waarbij een mooi en zinvol leven belangrijk wordt gevonden.

De humanistiek baseert zich als kritische wetenschappelijke praktijk op vragen rondom zingeving en humanisering vanuit een humanistisch perspectief. Zij levert daarmee een bijdrage aan het doordenken en ontwikkelen van het humanisme als levensbeschouwing.⁴⁰ Humanistische waarden vormen daarbij niet alleen het uitgangspunt, maar worden ook ter discussie gesteld. Er wordt nu ingegaan op drie centrale noties die binnen de humanistiek ontwikkeld zijn op basis van humanistische waarden en die uitnodigen tot reflectie op de verhouding tussen zin en zingeving. De noties die achtereenvolgens besproken worden, zijn autonomie, levenskunst en horizontale transcendentie. Nadat ik eerst kort aangeef wat deze

³⁷ In dit hoofdstuk vat ik het humanisme op als hedendaags, modern humanisme. Binnen deze hedendaagse humanistische traditie kunnen seculier humanisme, religieus humanisme, het kritisch humanisme en inclusief en exclusief humanisme onderscheiden worden. (Kunneman, 2005, 201). Er bestaan echter meerdere opvattingen van humanisme. Zo kunnen de Grieks-Romeinse cultuur of het Renaissancedenken ook als humanisme worden opgevat.

³⁸ www.humanistischverbond.nl

³⁹ Onderwijsgids UvH 2009-2010

⁴⁰ Ibidem

begrippen inhouden en hoe ik ze voor mijn discussie opvat, werk ik uit hoe de raakvlakken met Nancy's denken geformuleerd kunnen worden.

Autonomie

Voor het humanisme is autonomie een fundamenteel uitgangspunt en een belangrijk ideaal. Het woord autonomie komt oorspronkelijk uit het Grieks en betekent letterlijk: 'zichzelf de wet stellend'. Deze vertaling kan op verschillende manieren worden geïnterpreteerd. Zo impliceert autonomie de mogelijkheid jezelf te (be)sturen, maar het wordt ook opgevat als zelfbeschikking. Ik wil dit begrip nu op twee manieren in discussie brengen. Zoals gezegd is humanistiek de wetenschap die zich enerzijds op humanistische waarden baseert, maar die er tegelijkertijd vraagtekens bij plaatst. Dit geldt ook voor de waarde autonomie. In wat volgt, maak ik gebruik van beide interpretaties. Dat wil zeggen dat ik eerst inga op autonomie als een centrale waarde van het humanisme en dat ik vervolgens, met onder andere de humanistiek, enkele kanttekeningen plaats bij het autonome mensbeeld dat daaruit volgt.

In de 18^e eeuw gaf de Verlichtingsdenker Immanuël Kant (1724-1804) het begrip autonomie voor het eerst een filosofisch karakter. Zichzelf de wet stellen betekende voor hem vooral zelf denken en zich niet de wet laten voorschrijven door anderen (de kerk, de staat, of de traditie). Autonomie stond in zijn tijd dus vooral tegenover heteronomie. Kant introduceerde ook de leus *Sapere aude*, dat kortweg 'durf te denken' betekent. Vanaf Kant zou de mens vooral als een zelfstandig kennende en handelende persoon worden gezien.⁴¹ In onze westerse cultuur wordt de mens sindsdien dan ook in staat geacht zijn eigen handelen redelijk te bepalen en vanuit zijn eigen rede de wereld om zich heen te ordenen, te beheersen en te beïnvloeden (Van Alphen, 2008, 7). Vanuit een levensbeschouwelijk humanistisch perspectief houdt een dergelijk autonoom mensbeeld in dat de mens in staat is zelf zin en vorm aan zijn leven te geven.⁴² Het streven naar een zinvol leven biedt volgens humanisten een aantrekkelijk perspectief op geluk en een zekere mate van autonomie zou daaraan kunnen

⁴¹ Kant is ook de denker bij wie juist de kritiek op het autonome subject ontstaat. Kant was namelijk de eerste die vaststelde dat kennis bij de ervaring begint en niet in de eigen geest (rationalisme) of in de werkelijkheid die buiten ligt (empirisme). Dit had tot gevolg dat ideeën over bijv. God, de wereld of het ik, wel gedacht konden worden door het subject, maar niet gekend. Hiermee kwam het autonome subject 'onder verdenking' te staan.

⁴² Het levensbeschouwelijk humanisme vindt haar wortels in het moderne of Verlichtingshumanisme dat in de 18^e eeuw onder invloed van ideeën uit de Verlichting ontstond. Kenmerkend voor de Verlichting was het geloof in de vooruitgang en de nadruk op de rede en rationaliteit.

bijdragen. Een dergelijke positieve mens- en levensvisie komt onder andere tot uiting in de manier waarop humanisten standpunten innemen ten aanzien van ethische kwesties. Bijvoorbeeld in het denken over euthanasie zijn humanisten voorstanders van het persoonlijk recht op een vrije keuze ten aanzien van leven en dood. In een vraagstuk dat te maken heeft met seksuele voorkeur zien humanisten geen enkel verschil tussen homo- en heteroseksualiteit voor wat betreft rechten en plichten van de betrokken partners en seksualiteit hoort volgens hen alleen plaats te vinden als beide partners er uit vrije wil voor kiezen. Wat betreft de vraag naar het goede leven gaan humanisten ervan uit dat iedereen zelf bepaalt wat een goed en een mooi leven is.⁴³

Hoe verhoudt een dergelijk beeld, waarin de vrije wil van de mens voorop staat, zich tot een bestaan dat door Nancy gezien wordt als een aaneenschakeling van singuliere momenten? En welke raakvlakken kunnen er zijn tussen een essentialistische mensvisie en een opvatting van de mens waarin er van een vaststaand zelf geen sprake is? Het moderne begrip van autonomie zoals hierboven beschreven veronderstelt een subjectcentrisch mensbeeld. Dat houdt in dat de mens zichzelf als het centrum (en als fundament) van zijn bestaan beschouwt, dat hij ten opzichte van andere van elkaar onafhankelijk bestaande individuen vormgeeft (Van der Wal, 2007, 89). Er wordt bovendien uitgegaan van een vaststaand zelf dat via zelfontplooiende (en zingevende) activiteiten ontdekt zou kunnen worden. Het is nu precies dit dualisme (de in de moderne filosofie gedachte tegenstelling tussen subject en object) dat aan het moderne autonomiebegrip ten grondslag ligt, dat Nancy probeert te overstijgen. De notie meervoudig singulier zijn is daar het duidelijkste voorbeeld van. Het zelf is daarin niet zomaar aanwezig, maar is elke keer opnieuw *coming into presence*. Nancy zal niet ontkennen dat er zoiets als een zelf bestaat, alleen het zelf heeft volgens hem geen wezenlijke kern. Het zelf kan om die reden ook niet groeien op een manier zoals humanistische waarden als autonomie en zelfontplooiing dat veronderstellen, omdat het bij elke poging daartoe het eigen 'fundament' aan het wankelen brengt. Een ander punt van kritiek dat vanuit Nancy's denken geformuleerd kan worden is dat in het bovenstaande autonomiebegrip het aspect van relationaliteit als existentielle aangelegenheid, totaal ontbreekt. Hoewel verbondenheid met anderen vanuit een autonoom mensbeeld niet wordt ontkend, vertrekt de relatie met een ander altijd vanuit het subject. Bij de bespreking van *Being Singular Plural* (Nancy, 2000) werd duidelijk dat het zijn niet anders gedacht kan

⁴³ www.humanistischverbond.nl

worden dan als mede-zijn. Het altijd al met anderen zijn is de basis van waaruit wij bestaan en niet het autonome subject dat pas in tweede instantie in contact treedt met anderen. Wat betreft de notie autonomie worden dus vooral verschillen zichtbaar met het werk van Nancy. Ik denk zelfs dat *The Sense of the World* (Nancy, 1998) en *Being Singular Plural* (Nancy, 2000) gezien kunnen worden als uitingen van kritiek op het moderne autonomiebegrip en op het mensbeeld dat daaruit voortvloeit. De vraag die ik nu zal beantwoorden is of Nancy's kritiek wellicht wat milder van karakter zou zijn wanneer er meer belichaamde en emotionele aspecten betrokken worden in de opvatting van autonomie.

Binnen de humanistiek is de betekenis van autonomie zoals dat in het moderne humanisme is ontstaan, door verschillende auteurs genuanceerd. Ik geef een paar voorbeelden. Van Houten stelt dat het begrip autonomie niet absoluut kan worden opgevat vanwege het feit dat mensen kwetsbaar zijn en altijd met anderen samenleven (Van Houten, 1999). Kunneman spreekt in zijn boek *Voorbij het dikke-ik* over diepe autonomie. Dit is een vorm van autonomie waarin noties als kwetsbaarheid en verbondenheid met de eigen existentiële levensloop een centrale plaats innemen en dit begrip wordt daarmee tegenover de dominante invulling van individuele autonomie geplaatst (Kunneman, 2005). Wat deze nuancerings van het autonomiebegrip betekent voor het denken over humanisme en zin komt aan bod bij de bespreking van het begrip horizontale transcendentie.

In het oeuvre van de Duitse filosoof Sloterdijk, dat voor de humanistiek steeds belangrijker wordt, wordt het autonome subjectbegrip zelfs op meerdere plaatsen verworpen. Zo laat Sloterdijk in zijn hoofdwerk *Sferen* (Sloterdijk, 2005) zien dat de mens een wezen is dat iets doet met de ruimte waarin hij leeft; hij is op zoek naar beschutting en wil daarom zijn ruimte omvatten. Dit doet hij door in sferen te leven. Mensen 'zijn' slechts eigenlijk en werkelijk mensen voor zover zij deelnemen aan een sfeer: een met anderen of iets gedeelde, intieme ruimte die zich ten opzichte van wat daarbuiten is afsluit en waarin de bewoners het buiten op een eigen, creatieve manier ervaren (Van Tuinen, 2004). Als gevolg hiervan ziet Sloterdijk de mens niet als een wezen dat bepaald wordt door een *essentie*, maar door een *mediatie*, namelijk in het delen van een sfeer. Door de mens in zijn ruimte te denken, laat Sloterdijk de subject-object scheiding die centraal staat in het autonome subjectbegrip los.

In het mensbeeld van Sloterdijk nemen aspecten als afhankelijkheid en relationaliteit een centrale plaats in. Deze opvatting raakt aan de notie van meervoudig singulier zijn, omdat beide denkbeelden vertrekken vanuit een relationeel in plaats van een individueel begrip van menszijn. Zowel Nancy als Sloterdijk stellen de vraag naar de plaats van de mens, waarmee

de mens als subject verdwijnt. Voor Nancy zal, in termen van Sloterdijk, de sfeer wellicht iets zijn dat de mens overkomt en waar hij elke keer opnieuw deelgenoot van wordt.

De opvattingen van Van Houten en Kunneman hebben meer oog voor ervaring, meervoudigheid en contextualiteit dan traditionele visies op autonomie, maar overstijgen toch niet volledig het uitgangspunt van de humanistiek waarin een autonoom mensbeeld centraal staat. Het gaat namelijk steeds om, hoewel kwetsbaar en met anderen, het vermogen voelend, denkend en handelend vorm aan het leven te geven (Humanisme en humaniteit in de 21^e eeuw, 2005, 3).

Hoewel er raakvlakken te benoemen zijn tussen het denken van Nancy en een breder autonomiebegrip denk ik dat wezenlijke verschillen blijven bestaan. Het belangrijkste verschil met de filosofie van Nancy is dat de mens als subject centraal blijft staan binnen het humanisme, maar ook binnen de humanistiek. Voor het denken over zin houdt dat in dat de mens als rationeel en autonoom individu zin kan maken of geven. In deze lijn is zin *binnen*, dat wil zeggen binnen handbereik; zin wordt van buiten naar binnen gehaald. Voor Nancy werkt de beweging op omgekeerde wijze: wij worden binnenin de wereld buiten onszelf geplaatst en kunnen in die expositie getroffen worden door zin. Dit is een fundamenteel ander uitgangspunt en ik zie wat betreft deze opvatting van autonomie dan ook weinig mogelijkheden tot verzoening tussen beide perspectieven.

Het begrip autonomie neemt ook een belangrijke plaats in binnen de ethiek van de levenskunst. In de volgende paragraaf ga ik daar nader op in. Ik vraag mij af of het streven naar een mooi en zinvol leven meer raakvlakken vertoont met het denken van Nancy dan de waarde autonomie *an sich*.

Levenskunst

Geboren uit bezorgdheid over de zelfgerichtheid van het huidige individualisme, ontwikkelde Dohmen in navolging van Nietzsche en Foucault en in samenwerking met een aantal andere filosofen een ethiek van de levenskunst.⁴⁴ Levenskunst heeft betrekking op de vraag naar het goede leven en verwijst naar het levensproject om voor zichzelf praktische wijsheid te ontwikkelen. Levenskunst is met andere woorden een ethiek van de zorg voor zichzelf

⁴⁴ Joep Dohmen (1949) is hoogleraar Wijsgerige en Praktijkgerichte Ethiek aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht. Anderen die zich bezighouden of bezig hebben gehouden met de ethiek van de levenskunst zijn onder meer Henk Manschot, Paul van Tongeren, Dick Kleinlugtenbelt en in Duitsland Wilhelm Schmid.

(Dohmen, 2009) ; een moraal die zowel bij humanisten als binnen de humanistiek weerklank vindt.

Een levenshouding die draait om een betrokken omgang met het zelf is geworteld in de Oudheid. Het klassieke begrip van zelfzorg betekende toen een algemene waakzaamheid voor zichzelf waartoe reflectie, praktische vaardigheden en een normatieve oriëntatie behoorden. Volgens Dohmen waren de Grieken en Romeinen hierdoor in staat tot zelfbeheersing, een autonome levenswandel, goede onderlinge relaties en goed burgerschap (Dohmen, 2007, 29). Onder invloed van met name de Franse filosoof Michel Foucault (1926-1984) ontstond er in de 20^e eeuw een herwaardering in de filosofie voor deze manier van leven. In een onderzoek naar de geschiedenis van de seksualiteit stuitte Foucault op de klassieke moraal van het dragen van zorg voor zichzelf. Hij vertaalde die moraal naar een hedendaagse bestaansethiek waarin het ontwikkelen van een eigen vrijheidspraktijk centraal stond.⁴⁵ Een dergelijke praktijk vooronderstelt een geleefde ethiek waarin praktisch handelen en reflectie kunnen leiden tot de ontwikkeling van een persoonlijk ethisch leven. Zowel het doel van de moderne levenskunst als het middel daartoe was voor Foucault vrijheid; moderne mensen moeten zich niet laten leiden door opgelegde morele regels, maar hun (morele) identiteit zelf kritisch en doelbewust vormgeven. Hierbij maakte Foucault gebruik van het onderscheid tussen negatieve en positieve vrijheid. Negatieve vrijheid betekent ‘vrij zijn van’ en verwijst naar processen van emancipatie, losmaking en niet-inmenging. Positieve vrijheid staat voor de feitelijke vormgeving van het eigen leven; ‘vrij zijn tot’ (Dohmen, 2009). Volgens Foucault zijn beide aspecten van vrijheid nauw met elkaar verbonden. In het ontwikkelen van een eigen vrijheidspraktijk is het dan ook de kunst zich tot beiden te kunnen verhouden.

Voor Dohmen draait een actuele levenskunst om de volgende vragen: hoe kunnen laatmoderne individuen zich hun leven toe-eigenen? Hoe kunnen zij hun eigen levensstijl ontwikkelen en samen met anderen een zinvol leven leiden? Hoe kunnen deze individuen anders gezegd van hun leven een kunstwerk maken? Het enige antwoord op deze vragen moet volgens Dohmen zijn door aan zelfzorg te doen. Het gaat daarbij om een complex leerproces bestaande uit de volgende aspecten: zelfkennis, oefening, morele oriëntatie, timing en

⁴⁵ Dohmens uitleg van de late Foucault wordt volgens sommigen te eenzijdig gedacht vanuit de categorie van een autonoom subject dat zijn eigen leven zou kunnen en moeten vormgeven, iets dat door Foucault juist altijd geproblematiseerd zou zijn. Er bestaan dus meerdere interpretaties van de late Foucault (Ten Kate & Manschot, 2004).

posttraditionele gesitueerdheid.⁴⁶ Hiermee formuleert Dohmen een strategie van persoonlijke autonomie waarbij het streven een authentiek leven moet zijn.

Hoewel het één en ander op een levenskunstethiek aan te merken is (bijvoorbeeld dat levenskunst voorbehouden zou zijn aan een elite), wordt het leven als kunstwerk door velen een mooi streven gevonden. Met name aspecten als nonconformisme en verantwoordelijkheid nemen voor het eigen leven lijken mensen tegenwoordig enorm aan te spreken. Toch kunnen er kritischere vragen gesteld worden bij een ethiek van de levenskunst. Welk mensbeeld wordt er bijvoorbeeld verondersteld? Is een toegeëigd leven wel een zinvolle claim? Is een dergelijk leven überhaupt haalbaar? En worden noties als vrijheid en verantwoordelijkheid daarbij niet vreselijk overschat? Deze vragen worden nu aan de hand van Nancy's filosofie onderzocht.

In tegenstelling tot het klassieke autonome mensbeeld waarin de mens een innerlijke kern zou hebben die ontdekt kan worden, hanteert Dohmen een existentialistisch mensbeeld dat uitgaat van een zelf dat via creatie tot stand komt. Het proces van levenskunst staat daarmee in het teken van een zoektocht naar een adequate vormgeving van het eigen leven. Hoewel het daarbij niet alleen maar om positieve ervaringen hoeft te gaan, gaat een dergelijk streven wel uit van een groeiproces. Het lijkt erop dat het leven volgens deze ethiek, ofschoon met vallen en opstaan, alleen maar mooier en beter kan worden. Het is daarom in mijn ogen een ethiek op weg naar een einddoel. Naast het feit dat Nancy voorbij deze dialectische verhouding denkt, heeft hij een compleet andere kijk op het menselijk bestaan. De mens is volgens Nancy geworpen in het bestaan waardoor het zelf getekend is door meervoudigheid: het leven trekt door ons heen in plaats van de mens door het leven. Deze visie heeft consequenties voor het denken over vrijheid en verantwoordelijkheid, belangrijke aspecten van de ethiek van de levenskunst.

Volgens Nancy is vrijheid geen eigenschap van het subject en hij denkt de vrijheid daarom niet in termen van een individuele ervaring. Vrijheid staat bij hem namelijk gelijk aan de existentie. Dat wij geworpen zijn in een essentiële existentie en daarin buiten onszelf geplaatst kunnen worden, dát is onze vrijheid. Het feit dat wij elke keer opnieuw op het spel gezet kunnen worden, gebeurt als het ware uit een vrije beweging. Dit heeft tot gevolg dat vrijheid niet toe-eigenbaar is. Devisch schrijft hier het volgende over:

⁴⁶ Zie voor een uitgebreide bespreking van een actuele levenskunst: *Tegen de onverschilligheid. Pleidooi voor een moderne levenskunst* (Dohmen, 2007).

“nog vóór de subjectiviteit zich de vrijheid als een eigenschap toe-eigent, is er een existentielle *générosité* die daaraan voorafgaat en die de vrije opkomst van elk zijnde mogelijk maakt en daardoor de ontologische voorwaarde van de vrijheid in het algemeen uitmaakt (Nancy, 1988). Het in-de-wereld-zijn als vrijheid of generositeit is Nancy’s alternatief voor zowel de vrijheid als de eigenschap van een *autarkisch* individu als voor de gedachte van het in-de-wereld-zijn als een noodzaak of een absurd toeval”(Devisch, 2003, 202).

In de ethiek van de levenskunst nemen vrijheid en verantwoordelijkheid een belangrijke plaats in. Vrijheid wordt opgevat als de mogelijkheid tot zelfbepaling en de verantwoordelijkheid schuilt in de manier waarop het individu deze positieve vrijheid invult. In het denken van Nancy heeft vrijheid, zoals we hebben gezien, geen betrekking op het zelf. Met de notie van verantwoordelijkheid lijkt hij daarentegen wel een beroep op de mens te doen. Vanwege het feit dat wij vrij zijn, hebben we een existentiële verantwoordelijkheid om recht te doen aan onze existentie. Dat wil zeggen dat wij alleen verantwoordelijk zijn voor onze co-existentie, juist omdat er niets anders is waarop wij ons kunnen beroepen. Onze verantwoordelijkheid ligt er in ontvankelijk te zijn voor de gift van de existentie.⁴⁷ Verantwoordelijkheid is daarmee zowel in de levenskunst als in de filosofie van Nancy een moreel imperatief. Het vertrekpunt bij Dohmen wordt echter gevormd door het subject dat vanuit zijn verantwoordelijkheid zorg draagt voor zichzelf wat leidt tot engagement met anderen en met de wereld. Voor Nancy is de verantwoordelijkheid een existentieel gegeven dat verbonden is met de co-existentie.⁴⁸ Vrijheid en verantwoordelijkheid zijn in het denken van Nancy eindige existentialen en geen statische eigenschappen die een mens zich eigen zou kunnen maken. De claim op een goed en zinvol leven, zoals de ethiek van de levenskunst dat

⁴⁷ Het telkens singulier meervoudig tot stand komen van de existentie denkt Nancy dus als een overkomst [sur-venue], een verrassing [surprise], een *gift* en een *générosité* (Devisch, 2003, 200). In het denken van de existentie als gift en de menselijke verantwoordelijkheid die ligt in het openstaan daarvoor, is Nancy geïnspireerd door de filosofie van Derrida. Zo heeft Derrida in zijn boeken *Donner le temps* (1991) en *Donner la mort* (1999) de spanning onderzocht tussen economische rationaliteit (zoals winst, ruil, rede) en de generositeit van de gift (Encyclopedie van de filosofie, 2007).

⁴⁸ Een visie op verantwoordelijkheid die niet vertrekt vanuit een handeling van het individu, vinden we ook terug in het denken van Heidegger. Verantwoordelijkheid als de fundamentele structuur van de omgang met de wereld duidt Heidegger aan met het woord ‘zorg’. In Heideggers terminologie betekent de existentieel van de zorg ‘het zich reeds vooruit zijn in een wereld als zijn-bij’ (Safranski, 2006).

bepleit, is daarom niet realistisch. Hoewel Nancy het leven als kunstwerk waarschijnlijk niet onsympathiek vindt, denk ik dat hij het vanuit zijn sociale ontologie toch vooral als naïef zal bestempelen. Het belangrijkste argument daarvoor is dat het leven niet toe te eigenen is.

In de volgende paragraaf ga ik in op een begrip dat binnen de humanistiek een belangrijke plek inneemt. Dit begrip, horizontale transcendentie, heeft meer oog voor aspecten als meervoudigheid en relationaliteit dan de begrippen autonomie en levenskunst. Het is waarschijnlijk dat hier raakvlakken met het denken van Nancy te vinden zullen zijn.

Horizontale transcendentie

Het begrip horizontale transcendentie krijgt steeds meer aandacht binnen de moderne theologie en binnen het postmoderne en feministische denken. In 2003 is er aan de Universiteit voor Humanistiek een onderzoeksproject van start gegaan onder de titel 'Horizontale transcendentie'. Hieruit valt op te maken dat het ook voor de humanistiek om een relevant begrip gaat. Zo is de notie terug te vinden in het kritisch-humanistisch perspectief dat door Kunneman vertegenwoordigd wordt (Kunneman, 2005). De term kritisch humanisme refereert aan een levensbeschouwing die niet alleen gericht is op persoonlijke zingeving en algemeen maatschappelijke stellingnamen, maar die vooral betrekking heeft op inhoudelijke vragen die aan de orde zijn in de veelvormige interferentiegebieden waarbinnen een steeds groter deel van het leven van postmoderne individuen zich afspeelt (Kunneman, 2005).⁴⁹ Bovendien pleit het kritisch humanisme voor zelfkritiek en mogelijkheden tot veranderingen binnen de dominante stroming in het humanisme waarin het primaat bij de autonomie en de rationaliteit van het subject ligt. De ontwikkeling van een horizontale notie van transcendentie vormt volgens Kunneman de verbindende schakel tussen het premoderne idee van transcendentie (religieuze waarheden en de bijbehorende verticale moraliteit) en moderne wereldbeelden (geloof in beheersing en controle), een perspectief dat in onze tijd hard nodig zou zijn in onder andere de strijd tegen dikke vormen van autonomie.⁵⁰

Ook volgens Van den Ende, filosofe en in de periode 2003-2007 één van de deelnemers aan bovengenoemd onderzoeksproject, is de notie van horizontale transcendentie bruikbaar als humanistisch perspectief (Van den Ende, 2005). Horizontale transcendentie

⁴⁹ Een interferentiegebied is een overgangsgebied tussen elementen uit de leefwereld en de systeemwereld, zoals systeemeisen, biografische bestaansprojecten en contextgebonden machtsverhoudingen (Kunneman, 2005, 213).

⁵⁰ Dikke autonomie is volgens Kunneman een doorgesloten liberale opvatting van autonomie als niet-inmenging die zich vooral uit in consumeren, concurreren en presteren (Kunneman, 2005).

verwijst naar een intermenselijke vorm van overstijging van het zelf en komt dus altijd tot stand in relatie met anderen. In het werk van de feministische filosofe Luce Irigaray werd het begrip horizontale transcendentie geïntroduceerd. Voor haar verwijst het begrip naar horizontale relaties tussen belichaamde mensen die zich niet boven elkaar verheffen, maar verschil uit kunnen houden en proberen te verwelkomen (Kunneman, 2005). Horizontale transcendentie wordt daarmee door Irigaray opgevoerd als de tegenhanger van klassieke theologische en filosofische opvattingen van transcendentie, waarbij er uitgegaan wordt van een tegenstelling tussen het ‘hogere’ en het ‘lagere’. Horizontaliteit verwijst dus in de eerste plaats naar horizontale aspecten van relationaliteit, zoals gelijkwaardigheid. Daarnaast gaat het Irigaray om de horizon waarheen ons handelen zich richt; dat wat we voor ogen hebben en willen bereiken (Van den Ende, 2005). Horizontale transcendentie heeft, beide aspecten samen genomen, te maken met belichaamde en emotionele ervaringen van verbondenheid en zin. In humanistische beroepspraktijken, zoals het humanistisch geestelijk raadswerk, staan deze zinervaringen of juist het gebrek eraan, centraal. De inzet wordt humanistisch genoemd omdat de ervaringen van zin niet verbonden worden aan een elders of een buitenwereldlijke instantie, zoals Van den Ende dat uitlegt, maar aan het hier en nu, aan deze persoon en aan diens concrete situatie (Van den Ende, 2005). De transcendente dimensie betreft de overstijging van het zelf aan de ander en heeft daarmee betrekking op de waarden die aan het contact ten gronde liggen.⁵¹ Een belangrijk aspect van het contact is dat mensen elkaar kunnen ontmoeten in een tussenruimte: een intersubjectieve ruimte die door geen van beiden bezet kan worden. Hieruit blijkt dat oog voor verschil, meervoudigheid en diversiteit én het uithouden daarvan centraal staan binnen de horizontale notie van transcendentie.

Meer dan de concepten autonomie en levenskunst vertoont horizontale transcendentie raakvlakken met het denken van Nancy. Dat heeft vooral te maken met de posttraditionele en pluralistische inzet van dit begrip. Niet het denken in termen van eenheid, maar juist de erkenning van verscheidenheid staat aan de oorsprong van horizontale transcendentie. Het erkennen van het vreemde in de ander en in jezelf vormen ook centrale punten in Nancy’s filosofie en op dit punt wordt dan ook een overeenkomst zichtbaar met het onbezet laten van

⁵¹ Binnen de humanistiek krijgt de invulling van professioneel contact gestalte onder de noemer ‘normatieve professionaliteit’: een vorm van professionaliteit waarbij persoonlijke, emotionele, esthetische, ethische, existentiële en spirituele dimensies van de belevingen van individuele cliënten en professionals het uitgangspunt vormen (Van den Ende, 2005).

de tussenruimte als het kenmerk van een horizontale relatie. Het gaat daarbij namelijk om het uithouden van de spanning die een confrontatie met het vreemde teweegbrengt en niet om de poging het vreemde van zijn vreemdheid te ontdoen. Hiermee wordt het uitgangspunt in beide perspectieven gevormd door relationaliteit, openheid en dynamiek in plaats van door individualiteit, geslotenheid en fixatie. Toch is er ook een punt van discussie aan te wijzen.

De transcendente dimensie van horizontale transcendentie moet niet letterlijk opgevat worden als het uitstijgen naar iets boven of buiten het zelf, zoals in de klassieke notie van transcendentie het geval was. Het gaat juist om de verbinding met het andere *binnen* de wereld. Hiermee wordt een verticale beweging horizontaal gedacht. Dit wijst er op dat horizontale transcendentie niet los van de verticale, dat wil zeggen de religieuze bedding van transcendentie gezien kan worden. Een dergelijk vertrekpunt zou tot gevolg kunnen hebben dat het denken binnen een dualistische verhouding blijft bestaan. De vraag is of en welke plek het subject binnen een dergelijke verhouding inneemt.

Met de introductie van het begrip *intersubjectiviteit*, een belangrijk kenmerk van horizontale transcendentie, lijkt Kunneman deze tweedeling te willen overstijgen. Dit begrip legt namelijk de nadruk op de dynamiek, de communicatie en de relatie tussen twee of meer subjecten. De scheiding tussen het subject, dat wat in de klassieke zin van het woord aan de eigenschappen ten grondslag ligt, en het object, dat wat door het subject wordt gekend en gevormd, wordt daarmee te boven gegaan. Intersubjectiviteit gaat met andere woorden over de ruimte die iedereen tegelijkertijd betreft en krijgt bij Kunneman het primaat boven het begrip subjectiviteit waarin het vertrekpunt door het individu wordt gevormd. Hiermee wordt filosofisch gezien tot op zekere hoogte recht gedaan aan de relaties en differenties die in het denken van de tussenruimte van Nancy centraal staan.

Echter, Nancy neemt een radicaler standpunt in met betrekking tot het subject dan Kunneman. Hij stelt namelijk een visie voor waarin het subject nooit als een afgesloten instantie gedacht kan worden, maar altijd een *erzijn* is dat transcendent is aan zichzelf. In dit verband ontwikkelt hij de term transimmanentie: het telkens opnieuw buiten zichzelf geplaatst worden binnenin de wereld. De nadruk ligt daarmee op de eindigheid van 'zin' en van 'wereld'. Dit wordt niet op deze manier in het werk van Kunneman geëxpliciteerd. Volgens mij zijn zichzelf overstijgen zoals in het begrip intersubjectiviteit, en het buiten zichzelf geplaatst worden dus twee verschillende dingen. Het zichzelf overstijgen als kenmerk van horizontale transcendentie vertrekt vanuit een bepaald subjectbegrip dat vervolgens verlaten wordt, terwijl in het buiten zichzelf geplaatst worden het subject als zodanig al verdwenen is.

Nu de raakvlakken met een aantal begrippen uit de humanistiek onderzocht zijn, kan de vraag beantwoord worden wat de filosofie van Nancy kan betekenen voor het humanisme en de humanistiek.

Zelfverlies versus zelfbehoud

Hierboven zijn de raakvlakken tussen bepaalde noties uit de humanistiek en het denken van Nancy zichtbaar geworden. Autonomie, levenskunst en horizontale transcendentie vertoonden daarbij in deze volgorde steeds meer overeenkomsten met Nancy's filosofie. Toch blijven fundamentele verschillen ten aanzien van mens- en wereldbeeld bestaan. Ook met betrekking tot het denken over zin en zingeving tekent zich een groot contrast af.

Zingeving roept associaties op met activiteiten ter behoud van een zelf dat centraal staat. Het gaat uit van een idee van relatieve maakbaarheid waarin het zelf richting en zin kan geven aan zijn bestaan. Vanuit een psychologische verklaring is dat ook niet helemaal onmogelijk. Mensen kunnen zichzelf immers tot op zekere hoogte sturen (Baumeister, 2004). Zo is de mens in staat te leren, keuzes te maken en te ontdekken waar hij gelukkig van wordt. Het is dan ook evident dat bepaalde aspecten van het leven naar eigen voorkeur kunnen worden ingericht. Een zinvol leven heeft echter te maken met de mate waarin iemand erin slaagt samenhang te creëren tussen zijn verlangens, met oog voor de eigen mogelijkheden en beperkingen, en zijn daadwerkelijke handelingen. Binnen een praktijk als het humanistisch geestelijk werk gaat de aandacht vooral uit naar situaties waarin er een gebrek aan samenhang ervaren wordt. In dergelijke gevallen kunnen er bij mensen existentiële vragen ontstaan bijvoorbeeld met betrekking tot wie zij zijn en met wie of wat zij zich verbonden voelen. De geestelijk verzorger staat deze mensen vervolgens bij in het ontwikkelen van een eigen zingevingsperspectief. Ook in organisaties, het wetenschappelijk onderzoek en het onderwijs werken humanistici die mensen stimuleren hun eigen houding tegenover het leven en de samenleving te bepalen. De centrale achterliggende idee van de humanistiek is dus niet alleen dat er zoets als een zinvol leven bestaat, maar ook dat mensen dat kunnen *hebben*. Bovendien impliceert zin altijd samenhang.

Deze visie op zin en zingeving blijft onverenigbaar met het filosofische begrip dat Nancy van zin hanteert. Een individueel proces van zingeving, zoals het humanisme en de humanistiek daar inhoud aan trachten te geven, is volgens Nancy gedoemd te mislukken. Ten eerste heeft dat te maken met het mensbeeld waarop de humanistiek is gestoeld, namelijk dat van het autonome subject. Dit is de opvatting die ten grondslag ligt aan de manier waarop wij

het leven en de samenleving organiseren en kenmerkt zich, zoals gezegd, door een subjectcentrische mensvisie. Nancy verwerpt juist het idee dat de individuele mens als fundament kan dienen voor het denken en handelen. Het is volgens hem een misvatting om te denken dat de mens de waarheid in pacht zou hebben en zichzelf van zin zou kunnen voorzien. In hoofdstuk twee hebben we aan de hand van de bespreking van *The Sense of the World* (Nancy, 1997) gezien hoe de problematisering van het proces van zingeving werd beargumenteerd. Vanwege de differentiële structuur waarin zin is opgenomen, betekent zin produceren (of funderen of maken) altijd een verlies van diezelfde zin. Zin is ongrijpbaar en komt alleen aan het licht in de gedaante van een gebeurtenis. Dit houdt tevens in dat zin volgens deze benadering in zichzelf zinloos is. Zin vindt namelijk plaats als een eigenschap van de wereld die er zonder reden is. Een zogenaamde ervaring van zin bestaat alleen in de terugtrekking van zin en is daarom geen ervaring van *zin*, maar is betekenisgeving. Omdat zin datgene is wat aan ons ontglipt, gaat de zinsgebeurtenis gepaard met een verlies van het zelf. Aan de hand van twee voorbeelden heb ik geïllustreerd hoe zin het karakter van een gebeurtenis heeft en hoe die gebeurtenissen een breuk teweegbrengen in de ervaring van het zelf. Nogmaals, volgens Nancy ligt onze verantwoordelijkheid als mens in de gevoeligheid voor een dergelijke zinsgebeurtenis. Dit betekent een ontvankelijkheid voor, *een luisteren naar*, de momenten waarop het zelf zichzelf verliest.⁵² Dit vraagt erom trouw te blijven aan de gebeurtenis waarin het zelf niet langer zijn eigen centrum is.

In deze scriptie is op meerdere plaatsten duidelijk geworden dat er nogal wat verschillen bestaan ten aanzien van het denken over zin en zingeving tussen de filosofie van Nancy en de uitgangspunten van het humanisme en de humanistiek. Ondanks deze verschillen kan Nancy's theorie op dit punt toch een bijdrage leveren aan de humanistiek. Om te beginnen denk ik dat Nancy's deconstructieve benadering een uitnodiging kan zijn voor de humanistiek om haar eigen vooronderstellingen kritisch te bevragen. Nog meer dan zij al doet, zou er oog moeten zijn voor de achterliggende mens- en wereldbeelden waarop de humanistiek zich baseert. Het idee dat mensen behoefte aan zin en zingeving zouden hebben, zou dan in een heel ander daglicht komen te staan. Inhoudelijk gezien denk ik dat we met Nancy binnen de studie en binnen humanistische praktijken een grotere plek kunnen toekennen aan aspecten van zelfverlies. Menszijn wordt niet alleen gekenmerkt door de behoefte aan verbondenheid, zingeving en grip op het leven, maar ook door tegenstellingen,

⁵² De etymologie van het woord *responsabilité* sluit aan bij de betekenis van *répondre*; antwoorden. Zo stelt Nancy in zijn tekst *Responding for existence* dat *existence is responsibility for existence* (Nancy, 1999).

vreemdheid en incompleteheid én de fascinatie daarvoor. Nancy leert ons dat het leven gekenmerkt wordt door onoplosbare spanningen en tegenstellingen en dat we deze moeten zien uit te houden. De humanistiek heeft in mijn ogen nog steeds teveel de neiging dergelijke spanningen op te willen lossen.

4.3 Praktische relevantie voor het denken over gemeenschap

Niet alleen wat betreft het zingevingsvraagstuk, maar ook in het denken over gemeenschap neemt Nancy een originele positie in. In hoofdstuk drie heb ik laten zien dat Nancy's sociale ontologie een mogelijkheid biedt om het debat over de gemeenschap op bepaalde punten open te breken en de discussie daarmee een andere richting op te sturen. Voorbij een essentialistische visie en een pragmatische visie op het vraagstuk van de gemeenschap, legt Nancy de nadruk op de co-existentie en het in-gemeenschap-zijn. Daarmee kan zijn gemeenschapsfilosofie onder andere worden opgevat als een kritiek op het politieke verlangen naar het creëren van eenheid, of dat nu via het streven naar oorspronkelijkheid of via het incorporeren van het vreemde gebeurt.⁵³ Op de consequenties van Nancy's denkwijze ga ik in deze paragraaf nader in. Dat doe ik aan de hand van het integratievraagstuk. Deze kwestie is geschikt om stil te staan bij de vooronderstellingen die er aan het denken over gemeenschap ten grondslag liggen. Deze vooronderstellingen worden vervolgens met Nancy's sociale ontologie geconfronteerd. Wat betekent het altijd al in gemeenschap zijn bijvoorbeeld voor het benadrukken van wat we met elkaar gemeen hebben, hetgeen ons volgens het huidige kabinet te doen staat? Zijn er ook raakvlakken te formuleren tussen Nancy's 'derde' weg en de assumpties van het integratiebeleid? Kan het perspectief van Nancy ten slotte een bijdrage leveren aan het actuele integratiedebat en zo ja, op welke manier?

Integratie en integriteit

De huidige integratienota van het ministerie van VROM opent met de beschrijving van een heersend gevoel van onbehagen ten aanzien van het proces van integratie.

“ Het integratiebeleid vergt de komende jaren beslissende stappen. Er is lange tijd voorbij gegaan aan de schok en de spanningen die de confrontatie met andere culturen, gewoonten en

⁵³ Zie voor een filosofische bespreking van dit onderwerp de doctoraalscriptie *Het radicale anders-zijn uithouden* (Kaulingfreks, 2007).

geloven met zich meebrengt voor de ontvangende samenleving. Dit uit zich in een groeiend gevoel van onbehagen, zowel bij de allochtone als de autochtone burger”.⁵⁴

En in diezelfde passage:

“ Er is dan ook een afnemende bereidheid om verschillen als een verrijking te ervaren: steeds meer autochtonen vinden dat minderheden c.q. migranten zich maar moeten aanpassen. Ze vrezen een verkwanseling van de Nederlandse eigenheid en van onze kernwaarden en voelen zich in toenemende mate vervreemd van deze samenleving. Burgers raken onverschillig en keren zich af van de samenleving”.⁵⁵

Nederland werd de afgelopen decennia gekenmerkt door tolerantie en openheid ten opzichte van immigranten. Intussen stelt het ministerie dat er sprake is van wederzijds onbehagen dat voortkomt uit het ‘feit’ dat de werelden van autochtone en van allochtone Nederlanders steeds verder uit elkaar komen te liggen. Om de toenemende polarisatie een halt toe te roepen, dienen vooral gemeenschappelijke belangen benadrukt te worden. Centraal in de nota staan de thema’s actief burgerschap, maatschappelijke emancipatie en sociale integratie. Actief burgerschap heeft te maken met zich deel weten van de Nederlandse samenleving. Het stimuleren van deelname aan gezamenlijke activiteiten is daar bijvoorbeeld een onderdeel van. De term maatschappelijke integratie is verbonden aan de bevordering van arbeidsdeelname van niet-westerse jongeren en het vergroten van sociale vaardigheden van allochtonen. Sociale integratie is gericht op het opheffen van etnische, culturele en levensbeschouwelijke scheidslijnen in het alledaagse sociale verkeer en vormt daarmee tevens een overkoepelend doel.⁵⁶

Opvallend aan deze integratienota is dat de samenleving gedacht wordt als een geheel waar men al dan geen deel van kan uitmaken. Dit blijkt bijvoorbeeld uit de stelling dat actieve burgers zich *deel* weten van de samenleving. Ook het willen overbruggen van culturele verschillen tussen mensen impliceert een denken in termen van een geheel. De socioloog Willem Schinkel wijst er in zijn boek *Denken in een tijd van sociale hypochondrie* (Schinkel, 2007) op dat het integratievraagstuk in het licht van deze vooronderstelling gezien moet

⁵⁴ Integratienota 2007-2011 Zorg dat je erbij hoort! VROM. Wonen, werken en integratie

⁵⁵ Ibidem

⁵⁶ Ibidem

worden. Het achterliggende denkkader is dat van de maatschappij als een organisme, lijkend op een menselijk lichaam (Schinkel, 2007). Dit organicistische denken begint bij Plato, die het lichaam van de polis onderverdeelde in filosofen en regenten aan het hoofd en boeren en handwerkslieden in de lagere delen, en trekt vervolgens een spoor door de hele westerse geschiedenis.⁵⁷ Het lichaam als geheel dat bestaat uit afzonderlijke delen gaat op als vergelijking voor het denken over de maatschappij. Maar als de maatschappij een lichaam is, dan is zij ook sterfelijk. Het is nu deze sterfelijkheid die de maatschappij volgens Schinkel angstvallig probeert te vermijden. In zijn boek analyseert Schinkel het huidige integratiedebat als een uiting van deze sterfelijkheidsnegatie. Hij laat zien dat er in het praten en denken over integratie een kunstmatig onderscheid tussen ‘de samenleving’ en ‘buiten de samenleving’ wordt gemaakt en in stand wordt gehouden. Alleen al de tegenstelling tussen ‘allochtoon’ en ‘autochtoon’ is hier een voorbeeld van. Allochtonen worden gezien als buiten het geheel staand en zij zijn het daarom die moeten integreren.⁵⁸ Via talloze andere voorbeelden beargumenteert Schinkel zijn these dat spreken over integratie altijd uitgaat van een normatief denken over het begrip samenleving. Hij plaatst hier dan ook een *integer* denken tegenover. Dit is een denken dat voorbij gaat aan de strategische werking van het begrip samenleving en dat recht doet aan dat wat samen leven volgens hem werkelijk is: een open verzameling sociale relaties die juist *niet* bijeen gebundeld kunnen worden tot samenleving (Schinkel, 2008, 151). Hij stelt met andere woorden een denken van het geheel voor dat het bedrukkende en politieke concept van samenleving dat slechts in termen van ‘wij’ en ‘zij’ lijkt te denken, overstijgt.

Met Schinkel kunnen nu de volgende drie achterliggende ideeën met betrekking tot het denken over samenleving geformuleerd worden. Ten eerste wordt het begrip samenleving gedacht in termen van een geheel met een onderscheid tussen een binnen en een buiten. Daarnaast komt het politieke handelen voort uit een ideaal van maakbaarheid en een streven naar eenheid. Het achterliggende idee daarbij is niet alleen dat eenheid mogelijk is, maar ook dat de samenleving daar ooit door gekenmerkt werd. Een maakbaarheidsideaal impliceert ten

⁵⁷ Interview met Willem Schinkel verschenen in De Groene Amsterdammer. Zie

http://www.groene.nl/2007/50/Interview_met_socioloog_Willem_Schinkel

⁵⁸ Het woord *integer* betekent letterlijk ‘denken van het geheel’. Integratie betekent letterlijk ‘opgenomen worden in een groter geheel’.

slotte de opeisbaarheid van het concept samenleving. Hoe kunnen deze aannames beoordeeld worden vanuit de gemeenschapsfilosofie van Nancy? ⁵⁹

Nancy's sociale ontologie is eigenlijk een ontologie van het 'tussen'. Het bestaan als een singulier pluraal zijn houdt namelijk in dat het zijn aan de ene kant getekend is door een meervoudigheid, een altijd al met anderen zijn, en aan de andere kant gekenmerkt wordt door een voortdurend verschil dat optreedt ten aanzien van anderen. Het bestaan en dus ook het samenleven spelen zich af *tussen* deze plurale en singuliere dimensie waarin we ons bewust worden van het verschil, ons anders zijn, alleen *omdat* we altijd met anderen zijn. *Being singular plural* is dus de vorm, de ontische structuur, van het ontologische *Mitsein*. Omdat dit een proces betreft dat nooit vaststaat, maar altijd in beweging is tussen die twee dimensies, kan het samenleven nooit gefixeerd worden. Het gevolg is dat de gemeenschap volgens Nancy altijd 'ontwerkt' is, zoals hij in zijn boek *The Inoperative Community* (Nancy, 1991) beschrijft en zoals in hoofdstuk drie al duidelijk werd. Dit betekent dat de gemeenschap geen te voltooien oeuvre is; iets dat we zouden kunnen maken en organiseren. In gemeenschap zijn is juist bij voorbaat gegeven:

“And so, Being “itself” comes to be defined as relational, as non-absoluteness, and if you will- in any case this is what I am trying to argue- as community ” (Nancy, 1991, p.6).

Gedacht vanuit Nancy's ontologie is het benadrukken van wat we met elkaar gemeen hebben dus niet de manier om een gemeenschap te vormen. In filosofische termen: aan de poging de leden van de gemeenschap op één immanente lijn te krijgen, kan de gemeenschap juist ten onder gaan. Want, vanwege de structuur van onze existentiële conditie, het mede-zijn, is de gemeenschap per definitie gedeeld en verdeeld. De beoogde essentie of gemeenschappelijke identiteit is daardoor, voordat zij bereikt kan worden, reeds ontwricht. Nancy legt met andere woorden de nadruk op het altijd al afwezig zijn van een dergelijke gemeenschap; doordat de gemeenschap altijd een verhouding tot een onherleidbare ander introduceert, kan zij nooit voltooid worden.

⁵⁹ Volgens Nancy wordt er in de theorie van het sociaal-contract een onderscheid gemaakt tussen de begrippen samenleving en gemeenschap. De samenleving wordt gezien als een menselijk construct en de gemeenschap als de oorspronkelijke basis waaruit de samenleving is ontstaan. Nancy stelt dat deze aannames niet kloppen: de samenleving is geen construct en de gemeenschap is niet terug te voeren op een oorspronkelijkheid. (Kaulingfreks, 2007, 81).

Een tweede kanttekening ligt in het verlengde van de kritiek op de poging de gemeenschap te funderen in een essentie. Volgens Nancy is het namelijk een illusie om te denken dat de samenleving ooit, voor de confrontatie met het vreemde, een eenduidig geheel is geweest. Net zomin als onze identiteit door een eenduidige essentie gekenmerkt wordt, moet de samenleving in termen van eenduidigheid begrepen worden. Niet eenduidigheid, maar meervoudigheid ligt aan de basis van wat wij zijn:

“The plurality of beings is at the foundation of being” (Nancy, 1991, 12).

Met Nancy kan de gemeenschap anders gedacht worden omdat hij, zonder een oplossing te bieden voor het zogenaamde probleem van de gemeenschap, de wijze onderzoekt waarop een gemeenschap zich constitueert en vanuit welke basis of oorsprong dat gebeurt. Wat kunnen de conclusies van dat ontologische onderzoek bijdragen aan het integratiedebat en aan het bijbehorende denken over gemeenschap?

Een mogelijkheid om de onmogelijke gemeenschap te denken

Het project van integratie is er voornamelijk op gericht culturele en morele verschillen tussen groepen mensen binnen een samenleving op te heffen. De samensmelting van verschillende culturele groepen zou de manier zijn om mensen meer (of weer!) in elkaar te laten herkennen en het samenleven beter te laten verlopen, zo luidt de gedachte. Vanuit het denken van Nancy hebben we gezien dat er op filosofische gronden aan een dergelijk ideaal en aan het bijbehorende politieke handelen getwijfeld kan worden. Maar wat is nu het belangrijkste dat we in deze kwestie van Nancy kunnen leren?

Nancy gebruikt in zijn filosofie allerlei termen die breken met een sociale en politieke totaalstructuur. Concepten als *partage*, *être-en-commun*, *comparution*, *sens en transimmanence*, die in deze scriptie als existentiële structuren gethematiseerd zijn, wijzen juist op het bestaan van pre-politieke of non-politieke vormen van mede-zijn of plaatsen van existentie die aan de politieke sfeer ontsnappen. Daarmee gaat Nancy's aandacht uit naar 'die dingen' die aan het politieke ontsnappen, zoals het esthetische, het religieuze of het erotische (Devisch, 2003). Nancy denkt het samenleven en de gemeenschap dus zó, dat deze niet in een construct te vangen zijn. De relatie met het denken over zin wordt hier opnieuw duidelijk. Het idee dat de samenleving als geheel betekenis zou moeten geven aan het leven wordt hiermee namelijk ontmaskerd. Omdat de samenleving geen geheel is en dat nooit is geweest, kan zij in

die hoedanigheid niet de instantie van de zin zijn. Zin vindt juist plaats als inherent onderdeel van de gemeenschap via de blootstelling aan elkaar. Noch zin, noch de gemeenschap zijn dus te denken in termen van een gesloten eenheid. Via de notie van het *meervoudig singulier zijn* geeft Nancy ons dus handvaten om de gemeenschap als onmogelijkheid te denken.

Een morele implicatie van dit denken is dat we de confrontatie met het vreemde zouden moeten accepteren als iets dat onlosmakelijk verbonden is met het samenleven. In dat geval kan men zich op een vorm van samenleven richten waarbij verschillen tussen elkaar uitgehouden kunnen worden en men deze niet per se hoeft te overbruggen.

4. 4 Slotbeschouwing

In dit literatuuronderzoek is er kennisgemaakt met Nancy's ideeën over zin en zingeving. Twee vragen stonden daarbij centraal. Om te beginnen is de vraag gesteld hoe het fenomeen zingeving, één van de twee pijlers van de humanistiek, begrepen kon worden vanuit het denken van Nancy. Het uitgangspunt daarbij werd gevormd door het idee dat zin niet langer afhankelijk is van een geveer. Vervolgens is er ingegaan op de vraag hoe de derde weg die Nancy op dat punt schetst, namelijk een visie op zin die voorbij een goddelijke geveer en een menselijke geveer van zin denkt, beoordeeld kon worden. Uit het onderzoek is een aantal punten naar voren gekomen die als antwoord kunnen dienen op deze dubbele vraagstelling. Die punten zijn in deze scriptie als volgt gepresenteerd.

Na een inleiding waarin een aanzet tot het probleem van zin en zingeving in de moderniteit gemaakt is, werd in het hoofdstuk dat daarop volgde de problematisering van het begrip zingeving inhoudelijk uitgewerkt. Een belangrijke conclusie van het hoofdstuk '*Een wereld zonder meer*' was dan ook dat zin niet onafhankelijk gedacht kan worden van een heideggeriaanse opvatting van het begrip wereld. Als gevolg daarvan is zin volgens Nancy verbonden met het zijn. Het werd tevens duidelijk dat Nancy een onderscheid maakt tussen zin (sens) en betekenis (signification). Betekenis is de gerepresenteerde zin in woorden of beelden die de mens zelf maakt. Zin is de ontologische voorwaarde voor dergelijke betekenissen, hierop heeft de mens als *Dasein* geen invloed. Nancy gaat nog een stap verder door uit te leggen hoe het produceren van zin zelfs het verliezen van zin impliceert. Hiermee kwam het idee van zin als zingeving op losse schroeven te staan.

In hoofdstuk drie werd vanuit de aanname dat wij zin zijn in plaats van hebben, de vraag gesteld *hoe* wij zin zijn. Om die vraag te kunnen beantwoorden is er eerst ingegaan op de manier waarop het *Dasein* existeert. Volgens Nancy existieren wij als mede-zijn. Aan de

hand van de notie *meervoudig singulier zijn* werd deze ontologische conditie op een concreet niveau uitgewerkt. Zin, zo hebben we gezien, vindt plaats in de wederzijdse blootstelling aan elkaar en is daarmee een inherent onderdeel van het mede-zijn. Om die reden concludeert Nancy dat zijn altijd *in zin zijn* is. Naast een voelbare uitwerking van de manier waarop zin plaatsvindt, bood de bespreking van *Being Singular Plural* (Nancy, 2000) in dit hoofdstuk ook een andere kijk op gemeenschap, sociale verbondenheid en identiteit.

In dit laatste hoofdstuk zijn de ideeën van Nancy geconfronteerd met het denken over zin en zingeving binnen het humanisme en de humanistiek. Ook zijn de implicaties van Nancy's gemeenschapsfilosofie besproken. Met de evaluatie van Nancy's filosofie werd met name de positie van het humanisme en de humanistiek onder druk gezet. Het achterliggende mensbeeld waarop het humanisme zich baseert, namelijk het autonome subject dat zelf in staat is zin aan zijn leven te geven, is vanuit het denken van Nancy onhoudbaar gebleken. De vraag in hoeverre het begrip zingeving nog bruikbaar is voor de humanistiek, wordt in de conclusie beantwoord.

Conclusie: de problematisering van het begrip zingeving

In onze huidige cultuur heeft het begrip zingeving vooral een functionele en actieve betekenis. Zo houdt de term verband met het zinvol maken van bepaalde situaties of gebeurtenissen. Ook wordt de functie van bijvoorbeeld een levensbeschouwing vaak gezien als zingeving. Een dergelijke uitleg van het woord zingeving sluit aan bij de betekenis van het begrip zin. De term zin impliceert namelijk een gerichtheid op iets en duidt daarmee een richting aan.⁶⁰ Bovendien is zin in de loop van de negentiende eeuw gaan verwijzen naar datgene wat het bestaan dient te funderen.⁶¹ Het idee dat de mens als autonoom subject over de mogelijkheid beschikt aan zijn eigen leven en het leven van anderen zin (als richting en als fundament) zou kunnen *geven* is in dit onderzoek geproblematiseerd. Met de problematisering van een dergelijk begrip van zingeving verhoudt Nancy's filosofie zich op kritische wijze tot het humanisme en de humanistiek.

⁶⁰ Het proces van zingeving duidt met andere woorden op een oriëntatie in de tijd en de ruimte waarbij het handelen bepaald wordt door de zin. Het Duitse *Sinn* betekende oorspronkelijk zowel zin als richting. Het Franse *sens* betekent naast zin, ook zintuig, mening, betekenis en richting. In het Nederlands zegt men: 'ik heb zin in', hetgeen een richting, een beweging aanduidt.

⁶¹ Encyclopedie van de filosofie, 2007, 557

Nancy spreekt namelijk over de moderne zin van de wereld als datgene wat juist zonder grond is. Zo is zin noch verbonden met een externe structuur zoals het goddelijke, noch komt zin voort uit een richtinggevende handeling van het individu. Volgens Nancy is zin datgene wat slechts betekenis uit zichzelf kan halen. De belangrijkste conclusie van dit onderzoek is dan ook dat er vanuit die derde weg nieuwe betekenissen van zin gevormd kunnen worden. In die betekenissen van zin is de mens uit zijn eigen centrum weggehaald. Daarom kunnen deze opgevat worden als gedecentreerde of gedehumaniseerde vormen van zin. Begrippen als *sense*, *world*, *finitude*, *event*, *inoperative* en *transimmanence* zijn voorbeelden van dergelijke nieuwe zinsbetekenissen. Deze doen recht aan de eindigheid en de meervoudigheid van zin en van zijn en staan daarmee lijnrecht tegenover een visie op zin die vertrekt vanuit de mens als centrum van zijn eigen bestaan.

Een gedecentreerde of gedehumaniseerde visie op zin vinden we terug in het denken over zin als een gift van de existentie. Hiermee wordt bedoeld dat Nancy het telkens singulier meervoudig tot stand komen van de existentie als een gift beschouwt. De gift is dus geen eenmalig feit, maar gebeurt telkens weer opnieuw met het ‘vrije’ ontstaan van elke singulier meervoudig zijn (Devisch, 2003, 199). In die zich telkens herhalende gebeurtenis, waarin wij altijd al zijn opgenomen, ligt zin besloten.

Het woord gift is etymologisch verbonden met het woord geven. Het zou interessant zijn voor de humanistiek om ook deze uitleg van het woord geven, namelijk als gift, mee te nemen in haar begrip van zingeving. Op die manier krijgt het begrip zingeving meerdere betekenissen die naast elkaar kunnen bestaan. Niet alleen de vraag naar datgene wat het menselijk leven richting en betekenis kan geven staat dan centraal, maar ook de vraag naar de in zichzelf besloten zin krijgt op die manier een plek binnen de humanistiek. Dit is relevant om twee redenen. Ten eerste is het vanuit wetenschappelijk oogpunt belangrijk dat concepten waarop een wetenschap zich baseert aan ontwikkeling en verandering onderhevig zijn. Daarbij denk ik dat de visie op zin die Nancy hanteert meer recht doet aan de manier waarop mensen hun bestaan ervaren dan een opvatting van zin waarbij zin afhankelijk is van een actieve gever. Het besef dat het bestaan niet te grijpen is, maar ons overkomt ligt in mijn ogen dichterbij de werkelijkheid dan het idee dat we het leven kunnen toe-eigenen. Het betrekken van het aspect van de gift in het denken over zingeving brengt bovendien de verantwoordelijkheid met zich mee het verschil dat elke vorm van zijn verdeelt, te accepteren. Het lijkt me een mooie en belangrijke uitdaging voor de humanistiek om zich te verhouden tot een dergelijk ‘postsubject’ mensbeeld. Dit houdt een mensbeeld in waarbij het denken niet

vanuit een subjectbegrip vertrekt, hetgeen gevolgen heeft voor het begrip van *zingeving*. Ik zie het dan ook tot de taak van de humanistiek via deze lijn het idee van de gift als een belangrijk onderdeel van het begrip *zingeving* nader te onderzoeken en te ontwikkelen.

In het licht van de bovenstaande conclusie meen ik dat de in de inleiding veronderstelde theoretische relevantie voor de humanistiek voldoende is waargemaakt. Tevens ben ik van mening dat er vanuit het denken van Nancy nieuwe ideeën met betrekking tot het denken over gemeenschap en sociale verbondenheid zijn geformuleerd.

Echter, dit onderzoek kent ook beperkingen die de conclusies in een ander daglicht stellen. Zo zou er op een aantal punten nader onderzoek nodig zijn om een beter onderbouwd oordeel te geven over de theorie van Nancy. Hoewel ik een kritische bespreking van Nancy's werk met dit onderzoek niet voor ogen had, hadden er wellicht ook kritieken op Nancy's denken meegenomen kunnen worden om tot een genuanceerder beeld te komen. Ook had er meer aandacht besteed kunnen worden aan de politieke en morele implicaties van zijn denken.⁶² Een andere kanttekening wil ik plaatsen bij de vergelijkingen die in dit laatste hoofdstuk zijn gemaakt. De theorie van Nancy vindt met name plaats op een ontologisch niveau, terwijl de concepten autonomie, levenskunst en horizontale transcendentie en het vraagstuk van de gemeenschap zich op een ander gebied afspelen. Hoewel er gepoogd is de raakvlakken tussen de verschillende visies te beschrijven, blijft het mijns inziens lastig om wat betreft deze vergelijkingen tot een valide eindoordeel te komen. De conclusies van dit onderzoek hebben daarom een tentatief karakter.

⁶² Zie voor een kritische bespreking van *Being Singular Plural* (Nancy, 2000) bijvoorbeeld het hoofdstuk *With being- with?* (Critchley, 1999)

Literatuurlijst

- Alma, H. & A. Smaling (2009) *Waarvoor je leeft: Studies naar humanistische bronnen van zin*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Alphen, E. van (2007) *Kritiek op het autonome subject*. Doctoraalscriptie humanistiek. Utrecht: Universiteit voor Humanistiek.
- Baumeister, R.F. (1991) *Meanings of life*. New York: Guilford Press.
- Baumeister, R.F. & K. D. Vohs (red.) (2004) *Handbook of self-regulation: Research, theory, and implications*. New York: Guilford Press.
- Berghs, H.M. & M. de Tollenaere (1997) *Inleiding in de metafysica*. Nijmegen: Sun.
- Blanchot, M. in A. Schulte Nordholt, L. ten Kate en F. Vandeveire (red.) (1997) *Het wakende woord: Literatuur, ethiek en politiek bij Maurice Blanchot*. Nijmegen: Sun.
- Critchley, S. (1999) *Ethics, politics, subjectivity: Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought* Londen: Verso Press.
- Derrida, J. (1991) *Donner le temps*. Parijs: Editions Galilée.
- Derrida, J. (1999) *Donner la mort*. Parijs: Editions Galilée.
- Devisch, I. (2002) *Intermezzo*. In: Nancy, J-L. (2002) *De indringer en de stad in de verte*. Amsterdam: Boom.
- Devisch, I. (2003) *Wij, Jean-Luc Nancy en het vraagstuk van de gemeenschap in de hedendaagse wijsbegeerte*. Leuven: Peeters.
- Devisch, I. (2008) *De ivoren toren: Pleidooi voor een hardnekkige filosofie*. Kampen: Klement/Pelckmans.
- Devisch, I., P. de Graeve & J. Beerten (red.) (2007) *Jean-Luc Nancy: De kunst van het denken*. Kampen: Klement/Pelckmans.
- Dohmen, J. (2007) *Tegen de onverschilligheid: Pleidooi voor een moderne levenskunst*. Amsterdam: Ambo.
- Duintjer, O. (2002) *Onuitputtelijk is de waarheid*. Budel: Damon.
- Ende, T. van den (2005) *Horizontale transcendentie als humanistisch perspectief*. In Duyndam, J., M. Poorthuis & T. de Wit (red.) (2005) *Humanisme en religie: Controverses, bruggen, perspectieven*. Delft: Eburon
- Ferry, L. (1998) *De god-mens of de zin van het leven*. Amsterdam: Ambo.

- Foucault, M. (2006) *De woorden en de dingen*. Amsterdam: Boom (Oorspr. *Les mots et les choses*, 1966).
- Groot, G. (1991) *Blootgesteld leven, prijsgegeven zijn: Over het werk van Jean-Luc Nancy*. In Kate, L. ten (red.) (1991) *Voorbij het zelfbehoud. Gemeenschap en offer bij Georges Bataille*. Leuven/Apeldoorn: Garant.
- Heidegger, M. (1983) *De tijd van het wereldbeeld*. Tiel/Bussum: Uitgeverij Lannoo.
- Heidegger, M. (1998) *Zijn en tijd*. Nijmegen: Sun (Oorspr. *Sein und Zeit*, 1927).
- Houellebecq, M. (1999) *Elementaire deeltjes*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- Houten, D. van (1999) *De standaardmens voorbij: Over zorg, verzorgingsstaat en burgerschap*. Maarssen: Elsevier/De Tijdstroom.
- Kaulingfreks, F. (2007) *Het radicale anders-zijn uithouden*. Doctoraalscriptie politieke en sociale filosofie. Amsterdam: Universiteit van Amsterdam.
- Kate, L. ten en R. Bremmer (red.) (2007) *Encyclopedie van de filosofie*. Amsterdam: Boom.
- Kate, L. ten (red.) (1991) *Voorbij het zelfbehoud: Gemeenschap en offer bij Georges Bataille*. Leuven/Apeldoorn: Garant.
- Kate, L. ten (1999) *Solidair tegen wil en dank*. In T. de Wit en H. Manschot (red.) (1999) *Solidariteit: Filosofische kritiek, ethiek en politiek*. Amsterdam: Boom.
- Kate, L. ten & H. Manschot (2004) *Kan ik 'mijzelf' scheppen? Naar een ethiek van de vrijheid: inzet, ontwikkeling en actualiteit van Michel Foucaults werk*. In *Breekbare vrijheid*. Amsterdam: Boom/Parrèsia.
- Kunneman, H. (2005) *Voorbij het dikke ik: Bouwstenen voor een kritisch humanisme*. Amsterdam: Uitgeverij SWP.
- Lacoue-Labarthe, Ph. & J-L. Nancy (1978) *L'absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand*. Parijs: Editions du Seuil.
- Nancy, J-L. (1988) *Le sens en commun*. In: *à quoi pensent les philosophes? Interrogations contemporaines*. Autrement Nr.102.
- Nancy, J-L. & J.C Bailly (1991) *La comparution. Politique à venir*. Parijs: Bourgois.
- Nancy, J-L. (1991) *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press (Oorspr. *La communauté desoeuvrée*, 1983).
- Nancy, J-L. (1997) *The Sense of the World*. Minneapolis: University of Minnesota Press. (Oorspr. *Le Sens du monde*, 1993).

- Nancy, J-L. (1997) *The Gravity of Thought*. New Jersey: Humanities Press (Oorspr. *L'oubli de la philosophie*, 1986).
- Nancy, J-L. (2000) *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press (Oorspr. *Être singulier pluriel*, 1996).
- Nancy, J-L. (2002) *De indringer en de stad in de verte*. Amsterdam: Boom (Oorspr. *L'intrus*, 2000).
- Nancy, J-L. (2002) *La création du monde ou la mondialisation*. Parijs: Editions Galilée.
- Nancy, J-L. (2002) *Hegel: The restlessness of the negative*. Minneapolis: University of Minnesota Press (Oorspr. *Hegel. L'inquiétude du négatif*, 1997).
- Nancy, J-L. (2003) *A finite thinking*. Stanford: Stanford University Press (Oorspr. *Une pensée finie*, 1990).
- Nancy, J-L. (2007) *Rappel: De blik van het portret*. In: Devisch, I. P. de Graeve & J. Beerten (red.) (2007) *Jean-Luc Nancy: De kunst van het denken*. Kampen: Klement/Pelckmans.
- Nancy, J-L. (2008) *Dis-enclosure: The deconstruction of Christianity*. New York: Fordham University Press.
- Romein, E., M. Schuilenburg en S. van Tuinen (red.) (2009) *Deleuze compendium*. Amsterdam: Boom.
- Rooden, A. van (2007) *Zoiets als literatuur: Nancy over de taak van de literatuur in de huidige tijd*. In: Devisch, I. P. de Graeve & J. Beerten (red.) (2007) *Jean-Luc Nancy: De kunst van het denken*. Kampen: Klement/Pelckmans.
- Roorda, D.J., Buisman, J.W., Burger, J.E.J.M. et al. (1983) *Overzicht van de nieuwe geschiedenis. De algemene geschiedenis van het einde der middeleeuwen tot 1870*. Groningen: Wolters-Noordhoff.
- Safranski, R. (2006) *Heidegger en zijn tijd*. Amsterdam: Olympus.
- Schinkel, W. (2007) *Denken in een tijd van sociale hypochondrie: Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement.
- Schinkel, W. (2008) *De gedroomde samenleving*. Kampen: Klement.
- Sluis, J. van (1998) *Leeswijzer bij 'Zijn en Tijd' van Martin Heidegger*. Budel: Damon.
- Tuinen, S. van (2004) *Sloterdijk. Binnenstebuiten denken*. Kampen: Klement/Pelckmans.
- Wal, G.A van der & F.C.L.M. Jacobs. (1992) *Vragen naar zin: Beschouwingen over zingevingsproblematiek*. Amsterdam: Ambo.
- Zimmer, R. (2005) *De schatkamer van de filosofie*. Utrecht: Het Spectrum

Internetbronnen

www.uvh.nl, gevonden op 10 maart 2010

www.mariagederaison.be/aarderond/rondmaarlangerwerpig.html, gevonden op 21 juni 2009

Nancy, J-L. (2000) *Rien que le monde*. In: Vacarme 11.

www.vacarme.org/article442, gevonden op 3 april 2009.

<http://www.kunstbus.nl/cultuur/gilles+deleuze.html>, gevonden op 21 augustus 2009

www.pvv.nl, gevonden op 25 oktober 2009

www.opzoomermee.nl, gevonden op 25 oktober 2009

www.humanistischverbond.nl, gevonden op 23 december 2009

Humanisme en humaniteit in de 21^e eeuw onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Humanistiek (2005 t/m 2010)www.uvh.nl/uploadeddocumenten/07-05-16%20Onderzoeksprogramma%202005%202010.pdf, gevonden op 23 december, 2009

Integratienota 2007-2011 Zorg dat je erbij hoort! VROM. Wonen, werken en integratie

www.vrom.nl, gevonden op 30 december, 2009

De Groene Amsterdammer

http://www.groene.nl/2007/50/Interview_met_socioloog_Willem_Schinkel, gevonden op 30 december, 2009