

'De rising star van de Amerikaanse filosofie' – FILOSOFIE MAGAZINE

ADAM A. SANDEL

**RUIMTE
VOOR
VOOROORDELEN**

**PLEIDOOI VOOR
BETROKKEN
DENKEN**

ten have

Adam A. Sandel

RUIMTE VOOR
VOORROORDELEN

*Pleidooi voor
betrokken denken*

Vertaald door Willem Visser

th ten have

INHOUD

Inleiding: Een nieuwe kijk op het vooroordeel	7
1. Pleidooi tegen het vooroordeel	37
2. Pleidooi voor het gesitueerde begrijpen: Heidegger over het in-de-wereld-zijn	91
3. Gesitueerd handelen: de gevolgen van het in-de-wereld-zijn voor de vrijheid	142
4. De rol van het vooroordeel in de geschiedwetenschap: Gadamer over verleden en heden	201
5. De rol van het vooroordeel in het morele oordelen: een hermeneutische lezing van Aristoteles	236
6. Vooroordeel en retoriek	287
Bibliografie	325
Dankbetuiging	330
Register	332

Opgedragen aan mijn ouders

INLEIDING

Een nieuwe kijk op het vooroordeel

Het vooroordeel is tegenwoordig uit de gratie, en dat is begrijpelijk. Het wijst maar al te vaak op afkeurenswaardige houdingen en praktijken waaruit animositeit en vijandschap jegens deze of gene groep blijkt. Een berucht voorbeeld is het rassenvooroordeel. Dit alles werpt een donkere schaduw over elke poging om voor het vooroordeel een rechtmatige plaats in het morele en politieke oordelen te zoeken. Waarom zou een fatsoenlijk iemand een plaats willen inruimen voor het vooroordeel? Wat pleit er voor het vooroordeel? Voor zover vooroordeel verwijst naar denken of handelen waar de donkere wolken van de haat boven hangen, is het antwoord simpel: niets. Vooroordeel van dit type vereist veroordeling en geen verdediging. Maar de betekenis van 'vooroordeel' is breder.

Die betekenis wordt goed gevat door Immanuel Kants definitie van Verlichting als 'de bevrijding van vooroordelen in het algemeen'.¹ 'Vooroordeel' betekent voor Kant kennelijk meer dan ongemotiveerde haat. Vooroordeel is voor Kant elk type *voor-oordeel*, elke vorm van oordelen waarvan we de geldigheid niet expliciet hebben getoetst en goed bevonden. De vooroordelen waar het Kant om ging betreffen traditie, gewoonte, gebruiken, opvoeding en zelfs onze natuurlijke wensen en verlangens. Al die zaken beïnvloeden onze oordelen zonder dat we er bewust over reflecteren. De 'maxime van de *onbevooroordeelde* denkwijze' en de essentie van de Verlichting komen aldus Kant neer op het zich ontdoen van zulke invloeden: 'zelf denken'.²

Een soortgelijke afwijzing van het vooroordeel vinden we bij

1 Immanuel Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, vertaald door Jabik Veenbaas & Willem Visser, Boom, Amsterdam, 2009, §40, p. 189.

2 Ibid.

sommige beroemde voorgangers van Kant. Francis Bacon, bijvoorbeeld, stelt dat het menselijke verstand beter af zou zijn als het was ‘gereinigd van vooroordelen’, gezuiverd van wat hij de ‘idolen van de geest’ noemt. En met ‘idolen’ bedoelt hij de invloeden van traditie, gewoonte, taal, opvoeding enzovoort. We zouden meer in overeenstemming met de waarheid oordelen, zegt Bacon, als ‘onze begripsvorming onbevooroordeeld was, en ons verstand een schone lei’.³ René Descartes denkt er ongeveer net zo over wanneer hij besluit zich te bevrijden van alle ‘vooroordelen’, alvorens de kennis stap voor stap weer op te bouwen.⁴ Het ideaal van de ‘schone lei’ klinkt door in zijn overweging dat onze oordelen zekerder zouden zijn en minder troebel ‘wanneer we vanaf onze geboorte de volledige beschikking hadden gehad over onze rede en ons nooit door iets anders hadden laten leiden’.⁵

Het begrip ‘oordeel’ zoals Kant, Bacon en Descartes het opvatten omvat veel meer dan ongemotiveerde animositeit. Het betreft elke oordeelsvorming waarvan we de geldigheid zelf niet hebben getoetst. Ik meen dat het streven om het vooroordeel in deze brede betekenis uit te bannen een krachtig intellectueel ideaal is, ook voor onze tijd. We hebben inderdaad alle redenen om elk vooroordeel te verafschuwen dat leidt tot haat en discriminatie. Maar de totale afwijzing van vooroordeel komt voort uit de diepere en fundamentele aanname dat het redelijke oordeel niet bezoedeld mag zijn door enigerlei vooroordelen, waaronder ook de afspraken en de overtuigingen die het resultaat zijn van traditie, gewoonte, gebruiken en opvoeding.

Ik wil nu deze denkwijze over oordeelsvorming ter discussie stellen, alsmede de afwijzing van vooroordeel die ze inhoudt. Mijn uitgangspunt daarbij is dat er een onderscheid bestaat tussen twee opvattingen over oordeelsvorming. De eerste kunnen we de *abstraherende opvatting* noemen. Die houdt in dat we het beste oordelen

3 Francis Bacon, *The New Organon*, Lisa Jardine & Michael Silverthorne, red., CUP, Cambridge, 2000, p. 18.

4 René Descartes, *Over de methode*, in: *Bibliotheek Descartes*, Band 3, redactie Erik-Jan Bos & Han van Ruler, Boom, Amsterdam, 2011, p. 73-74.

5 *Ibid.*, p. 73.

wanneer we dat doen zonder uit te gaan van enige autoriteit of beïnvloeding waarvan we de geldigheid niet uitdrukkelijk voor onszelf hebben gecontroleerd. Zulk oordelen is ‘geabstraheerd’ in de zin dat het zich zoveel mogelijk probeert te bevrijden van alle autoriteit en beïnvloeding.

De tweede opvatting kunnen we de *gesitueerde* noemen. Volgens die opvatting is het streven naar een volkomen geabstraheerde oordeelsvorming verkeerd gericht: overwegen en oordelen vinden altijd plaats in het bestek van onze leefomstandigheden, onze situatie. Naar de opvatting van de gesitueerde oordeelsvorming is onze leefsituatie geen belemmering voor het redeneren, maar juist een perspectief dat het mogelijk maakt en vormt.

Mijn boek stelt zich ten doel het concept van de gesitueerde oordeelsvorming uit te werken en te verdedigen. Maar ik wil ook laten zien wat er in de zaak tegen het vooroordeel op het spel staat in het bestek van de tegenstelling tussen enerzijds de abstraherende opvatting en anderzijds die van de gesitueerdheid van het oordeel. Als de laatste plausibeler is, wat ik hoop aan te tonen, dan komen de pleidooien van Kant, Bacon en Descartes ter discussie te staan. Als elk oordelen onherroepelijk plaatsvindt binnen een situatie, dan kan de poging om onze geesten te ‘zuiveren’ van vooroordelen bij voorbaat gedoemd zijn te mislukken. Misschien hoeven de zogenoemde idolen van de geest helemaal niet uitgebannen te worden.

Ik geef toe dat ‘redeneren en oordelen vanuit onze situatie of leefomstandigheden’ een vooralsnog duister begrip is. Eén van de doelstellingen van dit boek is om het duidelijk te maken. Ik laat me daarbij inspireren door het werk van twee twintigste-eeuwse filosofen, namelijk Martin Heidegger en Hans-Georg Gadamer. Die gaan ervan uit dat ons begrijpen en oordelen altijd ‘gesitueerd’ zijn in een wereld of een perspectief, die worden gevormd door tradities, onze voornemens en plannen, en ons praktisch handelen. Dit betekent dat telkens wanneer we concreet oordelen, bijvoorbeeld bij het wegen van concurrerende politieke en juridische argumenten, wanneer we een filosofische tekst proberen te vatten, of overwegen hoe we onder bepaalde omstandigheden moeten optreden, we nooit beginnen met niets. Ons oordeel wordt altijd mede gevormd door al

bestaande denkbeelden en overtuigingen die we niet eerst hebben geverifieerd, en die over het algemeen buiten de horizon van onze opmerkzaamheid vallen. In tegenstelling tot wat je zou denken is het aspect van vooroordeel bij de oordeelsvorming geen betreurenswaardige beperking. Bepaalde vooroordelen, aldus deze filosofen, maken een goed oordeel eerder mogelijk dan dat ze dit belemmeren.

De aanname dat goed oordelen altijd moet abstraheren, heeft nog steeds veel invloed; niet alleen in de filosofie, maar ook in de politiek en de rechtspraak. Een tekenend voorbeeld uit de Amerikaanse rechtspraak is het idee dat een eerlijke jury moet bestaan uit leden met een geest als een volstrekt schone lei, die onbezoedeld is door enige voorafgaande bekendheid met de strijdende partijen of het onderwerp van de zaak in kwestie. De reden die rechters en rechtsgeleerden hiervoor vaak geven is dat dit selectie criterium voor juryleden vooringenomenheid uitsluit, zodat die de zaak met een open geest benaderen. Maar zoals de onvermijdelijke invloed van het vooroordeel al doet vermoeden, leidt deze aanpak niet tot een jury die inderdaad geen vooroordelen heeft. Hij kan in feite leiden tot een jury met de foute vooroordelen – een jury zonder de achtergrondkennis die vereist is om goed te oordelen of zelfs alleen maar de relevante feiten vast te stellen.

Neem bijvoorbeeld de manier waarop in 1990 de jury werd samengesteld bij een proces tegen een museum in Cincinnati en de directeur ervan, die werden beschuldigd van aantasting van de goede zeden omdat men controversiële foto's van Robert Mapplethorpe had tentoongesteld. De rechter weigerde een potentieel jurylid eenvoudigweg omdat ze de hele tentoonstelling had gezien, dus niet alleen de controversiële foto's. De vrouw was ook de enige die zei een regelmatig museumbezoeker te zijn. Onder de uitverkoren juryleden was iemand die 'nooit naar musea ging'.⁶ De rechter veronderstelde dat mensen die de tentoonstelling hadden gezien, of zelfs maar mensen die vaak musea bezoeken, op de een of andere manier bevooroordeeld moesten zijn, misschien wel artistieke vrijheid goedkeurden, en dus geen eerlijk oordeel konden vellen. De

6 Jeffrey Abramson, *We, the Jury*, Basic Books, New York, 1994, p. 21-22.

rechter probeerde hoe dan ook vooroordelen te voorkomen, en wilde daarom kennelijk alleen mensen in de jury die niet bekend waren met musea (of met de zedelijkheidswetgeving).

Maar is zo'n jury werkelijk vrij van vooroordelen? Het is veel aannemelijker dat een jury met leden die bijna nooit naar een museum gaan, neigt tot eigen specifieke vooroordelen; zo'n jury lijkt nauwelijks een basis te hebben om te bepalen wat passend en gebruikelijk is in zo'n ambiance. Hoe kunnen mensen die geen notie hebben van het type werken dat gewoonlijk in musea wordt tentoongesteld goed uitmaken of deze of gene foto voldoet aan 'hedendaagse in de gemeenschap vigerende fatsoensnormen' – de normen die ze gedacht worden te vertolken? Juryleden die deze achtergrondkennis, of vooroordelen, ontberen, lijken slecht toegerust om zo'n zaak eerlijk te beoordelen.

Mijn gebruik van het begrip 'oordeel' zal ongetwijfeld vreemd in de oren klinken van wie alleen de negatieve betekenis ervan kent. Is wat ik hier 'oordeel' noem, niet gewoon een ander woord voor 'achtergrondkennis'? In zekere zin wel. Maar het is precies mijn doel om deze twee begrippen met elkaar in verband te brengen. Om welke soort achtergrondkennis gaat het hier echter? Wie zegt dat hij 'weet' welke werken er meestal in musea worden tentoongesteld, zegt iets anders dan iemand die beweert de namen te 'weten' van de foto's die dan en dan worden tentoongesteld. Het tweede is louter informatie; uit het eerste blijkt bekendheid met inhoud; met wat tot kunst gerekend wordt in tegenstelling tot rotzooi. Dit soort kennis is niet alleen sterk waardegebonden, maar lijkt ook onvermijdelijk gesitueerd. Deze kennis veronderstelt dat je bent opgevoed in een bepaalde gemeenschap, dat je naar musea gaat, kunst leert interpreteren, en al doende een zintuig ontwikkelt voor wat 'fatsoenlijk' is. In deze zin zouden we zulke kennis een 'oordeel' kunnen noemen. Voor zover zulke kennis gesitueerd is, zou ze verder niet herleid kunnen worden tot regels of principes die voor iedereen overal toegankelijk zijn. Deze individuele aard van gesitueerde kennis komt overeen met de gebruikelijke associatie van 'oordeel' met partijdigheid.

Een tweede voorbeeld van het hedendaagse wantrouwen tegen

vooordeel ligt in het beschimpen van de thans gebruikelijke politieke retoriek, dat goed wordt gevat in de bekende uitdrukking ‘dat is zuivere retoriek’ – fraai geformuleerde flauwekul die alleen maar is gericht op het overtuigen van een specifiek publiek. Dit belasten van de retoriek gaat veel verder dan wantrouwen jegens politici en hun motieven. Er blijkt een diepere mening uit over de aard van het politieke betoog en hoe het gevoerd moet worden. Volgens deze opvatting is de rechtvaardiging van politieke argumenten afhankelijk van principes die, bij wijze van spreken, ‘niet-retorisch’ kunnen worden aangegeven – zonder enige verwijzing naar de bijzondere situaties waarin ze opkomen. De retoriek die probeert te overtuigen door middel van verhalen, beelden en suggesties die zijn toegesneden op een bepaald publiek is hooguit een verfraaiing van het ‘echte betoog’. In het slechtste geval is retoriek een vorm van verleiding of bedrog. Je zou kunnen zeggen dat de verdenkingen jegens retoriek zijn gebaseerd op de aanname dat retoriek appelleert aan de oordelen van de mensen en niet aan hun ratio. De redenering is dat sprekers met overtuigingskracht hun toehoorders ertoe brengen om op een partijdige manier te oordelen, en wel onder invloed van de oogpunten van de spreker – die anderen misschien helemaal niet delen. We nemen aan dat politieke denkbeelden en principes uiteindelijk moeten worden gearticuleerd zonder rekening te houden met de neigingen en vooronderstellingen van een bepaald publiek; onderbouwd moeten worden met argumenten die in het ideale geval voor iedereen en overal toegankelijk zijn.

Voorbeelden van grote retorische kracht dwingen ons echter deze aanname in twijfel te trekken. De toespraken van politieke figuren als John F. Kennedy, Lyndon Johnson en Martin Luther King ontleen hun morele kracht maar al te duidelijk niet aan de *principes* die ze oproepen, maar aan de manier waarop ze appelleren aan de leefomstandigheden van hun toehoorders. Lyndon Johnson bijvoorbeeld was tijdens zijn burgerrechtencampagne beroemd om zijn vermogen gevoelens als morele verontwaardiging op te wekken, die samenhangen met de praktijk en de rolverdeling van alledag waarmee zijn publiek vertrouwd was. Het was bekend dat hij in het Zuiden zijn zuidelijk accent wat zwaarder aanzette om zijn toe-

hoorders het gevoel te geven één van hen te zijn.⁷ Johnson sprak de mensen toe in hun gesitueerdheid, maar gebruikte retoriek om hun opvattingen in twijfel te trekken, en om de rassenscheiding aan de kaak te stellen in het licht van andere praktische domeinen die belangrijk voor hen waren. Hoe vreemd het ook klinkt: Johnsons retoriek gaf morele kracht aan gelijkheidsprincipes door te appelleren aan de vooroordelen van mensen.⁸

Het streven naar een jury waarvan de leden schone leien zijn en het wantrouwen tegen politieke retoriek getuigen van de afwijzende houding tegen vooroordelen van tegenwoordig. Zoals ik al liet doorschemeren is deze houding echter ongegrond. Om het vooroordeel zijn legitieme plaats te geven, zal ik ten eerste aantonen dat het ideaal van een geabstraheerd oordeel *zelf* een vooroordeel is; een doelstelling die voortkomt uit een twijfelachtige denktraditie. Als we Gadamer volgen, zien we dat de oorsprong van deze traditie ligt in de vroege moderniteit en de Verlichting. Gadamer wijst erop 'dat pas door de Verlichting *het begrip vooroordeel* de negatieve accentuering krijgt waar we aan gewend zijn'.⁹ Hij stelt dat het woord 'vooroordeel' eigenlijk van het begrip 'voorlopig oordeel' afkomstig is, dat 'zowel positief als negatief gewaardeerd kon worden'. Die betekenis, weer volgens Gadamer, lijkt in de loop van de Verlichting te zijn vernauwd tot de betekenis 'ongegrond oordeel'; een oordeel dat berust op autoriteit of traditie in plaats van op het eigen verstand.¹⁰

In hoofdstuk 1 onderzoek ik het pleit tegen het vooroordeel zoals dat naar voren werd gebracht in het denken van de vroege moderniteit en de Verlichting.¹¹ Mijn betoog vormt in zekere zin een voortzetting van Gadamer's behandeling van vooroordeel: ik geef een wat

7 Bryan Garsten, *A Defense of Rhetoric and Judgement*, Harvard University Press, Cambridge MA, 2007, p. 193.

8 Zie ook hoofdstuk 6 van dit boek.

9 Hans-Georg Gadamer, *Waarheid en methode. Hooflijnen van een filosofische hermeneutiek*, vertaald door Mark Wildschut, Vantilt, Nijmegen, 2014, p. 259.

10 Ibid., p. 260.

11 'Verlichting' in dit boek verwijst naar de wijze waarop de periode zichzelf typeert waarin de denkers schreven die ik bespreek. Ik beweer niet dat er één enkele denkwijze is die de periode definieert die we nu de Verlichting noemen.

meer uitgewerkte bespreking van wat hij ‘het vooroordeel tegen vooroordelen’ noemt.¹² Het ligt echter niet in mijn voornemen om een uitputtende geschiedenis te schrijven van het begrip ‘vooroordeel’, en ook niet om Gadamer’s provocerende uitspraak te bewijzen dat het ‘vooroordeel tegen vooroordelen’ de essentie van de Verlichting weergeeft.¹³ Mijn historische insteek is eerder om het begrip ‘vooroordeel’ te verhelderen en het ideaal van het geabstraheerde oordeel te articuleren. Met dit doel voor ogen ga ik Bacon, Descartes, Adam Smith en Kant bespreken; allemaal denkers die zich met ‘vooroordeel’ bezighielden of het abstraherende ideaal ontwikkelden.

We zullen zien dat deze denkers enigszins uiteenlopende varianten van het vooroordeel probeerden uit te bannen. Smith, bijvoorbeeld, lokaliseert vooroordeel in onze loyaliteit jegens familie, vrienden en vaderland. Zo’n vooroordeel is volgens hem bekrompen en irrationeel; het resultaat van blinde zeden en gebruiken.¹⁴ Maar het is niet zo dat Smith elke niet-rationele invloed beschouwt als vooroordeel. Hij verdedigt liefde voor de mensheid en je naaste, ‘ook al zijn die niet te rijmen met de rede’.¹⁵ Smith gebruikt de term ‘vooroordeel’ uitsluitend als een negatieve aanduiding voor onze vooringenomenheden. Kant daarentegen beschouwt *elk* gevoelens, hoe wijdverbreid ook, als een vooroordeel dat in principe niet verschilt van individuele verlangens en loyaliteiten. Volgens hem valt alles wat voortkomt uit een andere bron dan de onbevooroordeelde denkwijze onder ‘vooroordeel’.¹⁶

Ondanks hun verschillen van mening over de begripsomvang van ‘vooroordeel’, zijn al deze denkers het erover eens dat we het best oordelen wanneer we abstraheren van vooroordeel, in brede zin opgevat als onze gesitueerdheid of leefomstandigheden. Adam Smith sluit de fundamentele morele gevoelens uit van de categorie ‘vooroordeel’, ook al bepalen die ons oordeel, en de redenen daarvan

12 Gadamer, *Waarheid en methode*, p. 259.

13 Ibid., p. 259–260.

14 Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, Ryan Patrick Hanley, red., Penguin, New York, 2009, p. 229.

15 Ibid., p. 376.

16 Kant, *Kritiek van het oordeelsvermogen*, §40, p. 189.

is dat ze volgens hem universeel zijn en inherent aan de menselijke soort. Als zodanig, weer volgens Smith, vormen ze een fundament voor het oordeel, onafhankelijk van gewoonte, gebruiken en traditie.

De denkers die ik ga bespreken – afgezien van het licht dat ze werpen op de nuances van ‘vooordeel’ – menen dus dat het vermijden van het vooroordeel ons in staat stelt om ‘juist’ te oordelen. Van dat laatste onderscheiden ze twee belangrijke betekenissen. De eerste, die Bacon, Descartes en Smith benadrukken, is die van het oordelen *in overeenstemming met de waarheid*. Onze gesitueerdheid, en dan vooral onze opvoeding en het gezag van de traditie, zou ons daarbij hinderen. Het vermijden van het vooroordeel zou de eerste stap zijn op weg naar de ontdekking van de *waarheid*; ofwel omtrent het universum (Bacon en Descartes), ofwel omtrent het juiste handelen (Smith).

De tweede betekenis van ‘juist oordelen’, die Kant naar voren brengt, is *in vrijheid* oordelen. Hij stelt dat het oordelen dat wordt beïnvloed door vooroordelen, niet alleen foutief is, maar ook onvrij. Het vrije oordelen moet autonoom zijn en worden gedicteerd door de eigen rede van de mens, die Kant definieert als onafhankelijk van zeden en gewoonten, cultuur, of zelfs wensen en verlangens. De zaak tegen het vooroordeel heeft dus twee kanten: de ene heeft te maken met de waarheid, de andere met het handelen. Ik wil beide kanten ter discussie stellen: ik wil aantonen dat vooroordeel licht kan brengen en ook kan stroken met de waarheid.

Maar voordat ik de plaats bepaal van het vooroordeel door middel van het concept van de gesitueerdheid van het oordeel, sluit ik hoofdstuk 1 af met een beschouwing van een bekend pleidooi vóór het vooroordeel – een pleidooi dat de ongerefecteerde aanvaarding verdedigt van traditie en sentimenten tegen de rede. De meest vooraanstaande woordvoerder van deze ‘sentimentele’ herleving van het vooroordeel was Edmund Burke. Zijn opvatting van vooroordeel is op zich al belangrijk genoeg om nader te beschouwen, maar ook omwille van het verschil met de mijne. Het is maar al te bekend dat Burke verklaart: ‘Ik deins er in deze verlichte tijden niet voor terug om te bekennen dat we in het algemeen mensen zijn met

niet-aangeleerde gevoelens; dat in plaats van al onze oude vooroordelen verre van ons te werpen, we ze in zeer aanzienlijke mate koesteren, en, om nog meer schande op ons te laden, dat we ze koesteren precies omdat het vooroordelen zijn.¹⁷

Met ‘vooroordelen’ bedoelt Burke niet alleen ‘niet-aangeleerde gevoelens’, of gezindheid in abstracte zin, maar de gezindheid zoals die gevormd wordt door bepaalde gewoonten, gebruiken en de sociale rolverdeling. Vaak gebruikt hij het woord ‘oordeel’ om gewoonten, gebruiken en sociale rollen zelf aan te duiden. Hij heeft het bijvoorbeeld over de Anglicaanse kerk als een ‘oordeel’ omdat die mede het praktisch handelen en het oordelen van de Engelsen vormgeeft.¹⁸

Op het eerste gezicht lijkt Burkes verdediging van het vooroordeel een radicale kritiek in te houden op de denkbeelden van voorgangers en sommige tijdgenoten. Maar in feite hebben ze bepaalde fundamentele uitgangspunten gemeen. Hij neemt namelijk ook aan dat er een essentieel onderscheid bestaat tussen vooroordeel en rede, en verwisselt eenvoudigweg de waarden: hij verdedigt traditionele bronnen van gezag met termen als ‘welvoeglijk decorum’, ‘niet-aangeleerde gevoelens’ en ‘aangename illusie’. In plaats van aan te tonen dat de rede op de een of andere manier samenhangt met het vooroordeel, accepteert Burke dat de rede en het vooroordeel aan elkaar zijn tegengesteld en poneert de prioriteit van de laatste.

Maar deze verdediging van het vooroordeel is niet bevredigend. Als vooroordeel niets meer is dan gezindheid en een ‘aangename illusie’, waarom zou het dan de overhand hebben op de rede? Op die vraag geeft Burke geen overtuigend antwoord. In feite probeert hij op twee manieren het vooroordeel te verdedigen, maar geen van beide maken aannemelijk dat het boven de rede staat. De eerste manier betreft alleen het verval van de vooroordelen en bezingt weemoedig de glorie van het verleden. De tweede vormt een pleidooi voor het sociale nut van de traditie. Burke benadrukt het be-

17 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Frank M. Turner, red., Yale University Press, New Haven CT, 2003, p. 74.

18 *Ibid.*, p. 77.

lang van de traditionele rolverdeling en van sociale solidariteit die op instituten is gebaseerd, maar hij laat nergens zien dat die gedragen worden door een inherente gedachte of redelijkheid. Het utilitaristische karakter van Burkes verdediging van het vooroordeel treedt goed aan het licht als hij de kerk en haar instellingen prijst. Die beschouwt hij als een soort 'bijgeloof', maar tegelijkertijd verdedigt hij ze als 'het fundament van de samenleving, en de bron van al het goede en van alle troost'.¹⁹

Als we vooroordeel opvatten als iets wat tegengesteld is aan de rede, dan is het moeilijk, en misschien wel onmogelijk, om het als een legitieme bron van gezag aan te nemen. Er is echter een andere manier om de relatie tussen vooroordeel en rede te zien. In tegenstelling tot de op gevoel gebaseerde opvatting van vooroordeel die we bij Burke aantreffen, wil ik een lans breken voor een opvatting die ik de *hermeneutische* noem. Die hangt samen met wat ik het *gesitueerde* begripen heb genoemd. Volgens dat laatste concept is vooroordeel een onvermijdelijk kenmerk van het oordelen: we oordelen en begrijpen in het bestek van onze leefomstandigheden. De term 'hermeneutisch' houdt echter in dat onze leefomstandigheden een begripsmatige horizon vormen die *geïnterpreteerd* kan worden. Bovendien kunnen bepaalde aspecten van onze leefomstandigheden, bepaalde vooroordelen (gewoonten, tradities en ervaringen), ons feitelijk in staat stellen om goed te oordelen. In deze zin is vooroordeel geen verraad aan de rede, maar de uitdrukking ervan.

De hermeneutische opvatting van vooroordeel is afkomstig van Heidegger en Gadamer. Beiden begrijpen vooroordeel in termen van onze gesitueerdheid: Gadamer noemt dit onze *horizon* en Heidegger noemt dit de *wereld*.²⁰ In hoofdstuk 2 ontleen ik het concept

19 Ibid.

20 In *Zijn en tijd* gebruikt Heidegger de term *wereld* zonder aanhalingstekens als het woord de specifieke heideggeriaanse alomvattende betekenis heeft. Wanneer hij het woord gebruikt in de meer gebruikelijke betekenissen, zet hij het tussen enkele of dubbele aanhalingstekens. Er is 'wereld', en die duidt de 'totaliteit van het zijnde' om ons heen aan; en verder is er 'wereld', die naar een

van het gesitueerde begrijpen aan Heidegger, en ik leid het in de allereerste plaats af van zijn begrip 'in-de-wereld-zijn'. Ik wil een interpretatie geven van het in-de-wereld-zijn die het ideaal van het geabstraheerde oordeel ter discussie stelt, en die begrijpelijk maakt wat het betekent om te redeneren vanuit onze leefomstandigheden. De kern van in-de-wereld-zijn is het idee dat onze meest wezenlijke wijze van begrijpen niet de abstraherende analyse is van onze meningen en overtuigingen en hun oorsprong, maar het praktische begrijpen dat voortkomt uit het maken van dingen, de toepassing ervan, het reageren op situaties, en het doelgericht bezig zijn. Dit soort begrijpen is eigenlijk geen expliciet bewustzijn. Het is niet het bewustzijn waarmee we dingen onderzoeken en hun eigenschappen vaststellen: hun grootte, vorm, kleur enzovoort. Ons praktisch begrijpen is voor het grootste deel impliciet. Het functioneert onder de drempel van ons 'bewuste' bewustzijn. Heidegger geeft in dit verband vaak het voorbeeld van de wijze waarop een timmerman zijn hamer 'begrijpt'. Wanneer de timmerman aan zijn werkbank aan het werk is, begrijpt hij zijn hamer door hem te gebruiken. Hij begrijpt hem als een middel om een kast te maken, hij begrijpt de kast als deel van een huis, en het huis als deel van goed wonen. De timmerman weet dit allemaal wanneer hij hamert, ook al is zijn bewustzijn op heel andere dingen gericht, zoals de lunchpauze, het weer of het nieuws van die dag.

Heideggers begrip 'in-de-wereld-zijn' en het voornamelijk praktische karakter ervan bracht hem ertoe om het gebruikelijke subject-objectonderscheid te verwerpen.²¹ Hij wijst erop dat wanneer we opgaan in deze of gene bezigheid, we geen subjecten zijn die objecten beschouwen. We zijn dan, gesitueerd in de wereld die we proberen te begrijpen, veeleer gericht op onze voornemens en doelstellingen.

Om dit begrip goed te vatten, introduceert Heidegger een sleutelterm van zijn filosofie. Hij vervangt het subject-objectonderscheid

concrete wereld in brede zin verwijst, bijvoorbeeld de 'wereld' van een boerin (*Zijn en tijd*, p. 94).

21 Martin Heidegger, *Zijn en tijd*, vertaald door Mark Wildschut, SUN, Nijmegen, 1998, p. 88.

door het begrip 'Dasein', letterlijk 'erzijn'.²² Erzijn geeft het idee weer dat we worden gedefinieerd door wat we doen, door de activiteiten die we uitvoeren, door de omstandigheden waarin we onszelf aantreffen en, ten slotte, door de totaliteit van onze gesitueerdheid of leefomstandigheden – wat Heidegger *wereld* noemt. En die wereld is het geheel van onze verbintenissen; het netwerk van voornemens, doeleinden, praktische activiteiten dat ons leven als geheel definieert.

De allerbelangrijkste vraag bij het begrijpen van de wereld is hoe we deze totaliteit moeten opvatten. Twee dingen zijn duidelijk, en wel in de eerste plaats dat het begrijpen van dat geheel praktisch is. We kennen het alleen door erin te leven, door 'in-de-wereld-te-zijn'. Ten tweede heeft ons begrijpen een omvattend karakter. Om een gedeelte van de wereld te begrijpen, moeten we een zeker besef hebben van het geheel. Want elke afzonderlijke activiteit, of rol die we spelen, heeft alleen betekenis in de betrekking tot andere activiteiten, en uiteindelijk in de betrekking tot het gehele netwerk. 'In-de-wereld-zijn' duidt ons fundamentele besef aan van dit gearticuleerde geheel; een besef dat is belichaamd in onze manier van leven. Heidegger stelt dat dit besef de mogelijkheidsvoorwaarde is voor alle praktische activiteit en alle begrijpen, waaronder ook alle intellectuele bezigheden, zoals wetenschappelijk onderzoek. Zulke reflectieve activiteit vormt een van de wijzen van in-de-wereld-zijn, en niet een bevoorrechte manier om de werkelijkheid te vatten.²³

Hoe dat netwerk 'wereld' precies samenhangt, is een kwestie van cruciaal belang. Het hoofdmoment van mijn interpretatie van de wereld is dat de laatste de samenhang heeft van een geleefd, of gespeeld verhaal. In deze zin heeft de wereld haar belang. Ze vormt geen verzameling willekeurige gewoonten, gebruiken of sociale krachten, maar een eenheid van zin. Toch is deze eenheid onuitputtelijk. De 'moraal van het verhaal', bij wijze van spreken, is open; geen enkel deel ervan staat voor altijd vast. Het is een open verhaal,

22 Ibid., p. 26.

23 Ibid., p. 88-89.

omdat er zijn neerkomt op het schrijven van het verhaal in elke fase van zijn loop. Het kernmysterie van Heideggers filosofie is hoe de wereld een deel-geheel kan zijn, een eenheid van zin die niet voltooid is. In hoofdstuk 3 wil ik wat licht werpen op deze kwestie. Hier wil ik alleen het verhalende concept ‘wereld’ schetsen, dat tegenover de gebruikelijke interpretatie staat, die we de ‘sociologische’ kunnen noemen. Die laatste is gebruikelijk onder de Anglo-Amerikaanse lezers van Heidegger, en ze houdt in dat de wereld een contingent en steeds veranderend netwerk van sociaal praktisch handelen is; een uiteindelijke zin heeft ze niet. Piotr Hoffman formuleert het zo: in-de-wereld-zijn betekent ‘de volstrekte contingentie en grondeloosheid’ van het bestaan van het er zijn.²⁴ Het is echter een dwaling om de wereld op die manier te beschouwen. Deze zienswijze veronachtzaamt namelijk Heideggers cruciale uitgangspunt dat de wereld het ‘lotsbestel van het zijn’ belichaamt. Uit Heideggers eigen opvatting van ‘wereld’ in termen van ‘lot’ (*Schicksal*) en ‘lotsbestel’ (*Geschick*) volgt een verhalend begrijpen van onze gesitueerdheid. Dat ‘verhalend begrijpen’ strookt niet alleen met Heidegger, maar doet volgens mij ook het meeste recht aan onze daadwerkelijke ervaring. Het omvat het gegeven dat onze leefomstandigheden begrijpelijk zijn en geïnterpreteerd kunnen worden.

Na de ‘verhalende’ interpretatie van in-de-wereld-zijn te hebben ontwikkeld, teneinde het concept van het gesitueerde begrijpen te verhelderen en het ideaal van het abstraherende oordeel ter discussie te stellen, zal ik in hoofdstuk 3 bekijken of in-de-wereld-zijn ruimte biedt aan het menselijk handelen. Deze kwestie is vooral belangrijk in het licht van het pleidooi tegen het vooroordeel dat ik betwist. Een van de belangrijkste argumenten tegen het vooroordeel is dat het laatste in strijd zou zijn met de vrijheid, zoals ik in hoofdstuk 1

24 Piotr Hoffman, ‘Death, Time, Historicity: Division II of *Being and Time*’ in: *The Cambridge Companion to Heidegger*, Charles B. Guignon, red., CUP, Cambridge, 2006, p. 239. Voor een ander goed voorbeeld van wat volgens mij neerkomt op de ‘contingentie-opvatting’ zie ook Hubert Dreyfus, *Being in the World*, Cambridge, MIT Press,

