

Theo de Boer

DE HEMEL WEET HOE

Over spiritualiteit en rationaliteit

Titus Brandsma Instituut | Uitgeverij Valkhof Pers

isbn 90 5625 060 4

© 1999 by Titus Brandsma Instituut, Nijmegen | Valkhof Pers, Nijmegen

Omslagontwerp: Brigitte Slangen, Nijmegen

Omslagillustratie: Adam Elsheimer, De vlucht naar Egypte (1609), detail

Illustratie p. 56: Hans de Boer

Verspreiding in België:

Maklu-Distributie, Antwerpen

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgevers.

No part of this book may be reproduced in any form, by print, photoprint or any other means without prior written permission from the publishers.

INHOUD

| | |
|--------------------------------------|----|
| Over spiritualiteit en rationaliteit | 7 |
| I SPIRITUALITEIT EN RATIONALITEIT | 11 |
| 1. De geest als adem | 13 |
| 2. De diversiteit van de rede | 19 |
| II PRAXIS EN DE ERVARING VAN KUNST | 25 |
| 3. Analyse van een regio | 27 |
| 4. Het circuit van de erkenning | 30 |
| 5. Voorbij de praktische rede | 36 |
| 6. Voorbij de waarheid van de kunst | 41 |
| III SPIRITUALITEIT VAN DE WOESTIJN | 49 |
| 7. Beproevingen | 51 |
| 8. De wet van de Geest | 59 |
| Noten | 67 |

De paginanummers zijn die van de gedrukte uitgave.

De hier uitgegeven tekst is uitgesproken als Titus Brandsma Lezing 2004.

AARDS

*O lieve God, ik dank U dat ik niet
opgevouwen ben gebleven in mijn vleugels
in de cocon van de ziel, of op de heuvels
des hemels ben ontbloeid als een engelenlied.*

*Maar dat ik meeviel met al het zaad
waaruit mensenkinderen worden geboren,
dat ik bij de aarde mag behoren
als een witte boom die op sterven staat.*

*Dat ik ben gevallen maar dat ik leef
en opga in al mijn armen en benen,
dwaas en zalig, door liefde beschenen
aan leven en dood mij overgeef.*

Jan Willem Schulte Nordholt

Over spiritualiteit en rationaliteit

Elke keer als ik het onderwerp spiritualiteit ter sprake breng moet ik een zekere weerstand overwinnen. Ik kan twee redenen voor die tegenzin bedenken. Het is ten eerste de term die misverstand wekt. Mijn exemplaar van het woordenboek Van Dale uit 1976 vermeldt de volgende betekenissen: 1. geestelijkheid, onstoffelijkheid; 2. geestelijke levenshouding; bepaaldelijk (katholiek) de opgang van de christenziel naar God. Deze omschrijvingen doen mij denken aan de regels uit een bekend protestants gezang uit mijn jeugd: 'Los van 't stof,/ vol van lof,/ wil ik opwaarts zweven, om in U te leven.' In een nieuwe vertaling van dit oorspronkelijk Duitse lied in het liedboek van de kerken vijfendertig jaar later lezen we iets anders. Deze regels zijn – overeenkomstig het origineel – vervangen door: 'Heer laat mij even vrij/ als een adelaar stijgen,/ zo word ik u eigen.'¹ Hier is een platonisch beeld vervangen door een bijbels. In Exodus 19, 3-5 staat dat God nadat Mozes de berg opgegaan is tot hem zegt: 'Dit moet gij zeggen tot het huis van Jacob en doen weten aan de zonen van Israël. Met eigen ogen hebt gij gezien hoe Ik ben opgetreden tegen Egypte, hoe Ik u op arendsvleugelen gedragen en hier bij Mij gebracht heb. Als gij aan mijn woord gehoorzaamt en mijn verbond onderhoudt, dan zult ge – hoewel de hele aarde mij toebehoort – van alle volken op bijzondere wijze mijn eigendom zijn.' Het volk Israël is hier als een adelaarsjong dat leert vliegen. Los van het stof zou het meteen neerstorten. Het moet leren navigeren op de adem van de wind die waait waarheen hij wil. Het moet niet de wereld ontvluchten.

Het valt goed te begrijpen dat de nieuwe vertaler, de dichter Schulte Nordholt, de oude tekst heeft vervangen want hij heeft zelf een gedicht geschreven met de titel 'Aards' dat begint met de regels:

*O lieve God, ik dank U dat ik niet
opgevouwen ben gebleven in mijn vleugels
in de cocon van de ziel, of op de heuvels
des hemels ben ontbloeid als een engelenlied.²*

Los van 't stof kan men moeilijk 'vol van lof' zijn. 'Alles wat adem heeft love de Heer' zo eindigt het boek der psalmen. 'Spiritualiteit' komt van spirare, ademen. Als er in de Hebreeuwse bijbel sprake is van de Geest (roeach) is dat de adem als beginsel van alle leven. Het is de geest die broedt op de wateren en de bron is van alle creativiteit. Vandaar ook het gezegde dum spiro spero, zolang ik adem hoop ik. Een echo daarvan vinden we in De avonden van Simon van het Reve, dat eindigt met de indrukwekkende woorden: Ik leef, fluisterde hij, ik adem. En ik beweeg. Ik adem, ik beweeg, dus ik leef. Wat kan er nog gebeuren?

Intussen gaat het leven door en ook woordenboeken kunnen veranderen. In de twaalfde druk van Van Dale uit 1992 die ik onlangs raadpleegde, is weliswaar de eerste betekenis 'onstoffelijkheid' gehandhaafd, maar als tweede betekenis staat er: religieuze levensvisie, en dat lijkt me een hele verbetering. Als het woordenboek hier de uitstraling van het Titus Brandsma Instituut weerspiegelt, mag deze instelling wellicht, in afwachting van het oordeel van een stoffelijk denkende visitatiecommissie, zich nu al zalig prijzen.

Er is nog een tweede probleem met spiritualiteit, speciaal voor filosofen. Spiritualiteit staat voor ons besef haaks op de filosofie en op het 'rationele' denken in het algemeen. De filosofie representeert in de westerse cultuur het logische denken dat streeft naar klare en heldere begrippen en daarop gefundeerde zekerheden. De rede staat vanouds kritisch ten opzichte van het dagelijks leven en zijn schijnzekerheden. De filosofie is gericht op het vinden van een rationele waarheid (epistèmè) achter de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid en op het herinrichten van de wereld naar het model

daarvan. Spiritualiteit daarentegen staat voor iets vaags en neveligs. Spiritualiteit en reflexiviteit, zo schreef het Filosofie-Magazine, vormen een zeldzame combinatie. 'Vaak ontaarden betogen over spiritualiteit in etherisch geneuzel en missen zij zelfkritiek, helderheid en logische samenhang.'³ Spiritualiteit is een gebied dat academische engelen ten zeerste vrezen te betreden.

Het begrip ratio, logos of rede behoeft echter evenzeer een grondige revisie als het begrip spiritualiteit. Men krijgt soms de indruk, met name bij theologen, dat het begrip rede geen nadere toelichting behoeft. Het is eenvoudig het 'denken' dat tegenover het 'geloof' staat. Maar zo simpel is het niet. Wat is denken? Verstaat men daaronder het denken volgens de rationeel-empirische methode, het standaardmodel van de positieve wetenschappen – dat wat hegelianen het verstandelijk denken noemen – of bedoelt men het denken van de filosofie, van de rede? En indien het laatste, wat is dan filosofisch denken? Ook daarover wordt heel verschillend gedacht. En wat is eigenlijk het tegenovergestelde van het denken: geloof?⁴

Als ik weerstand voel tegen het onderwerp spiritualiteit, waarom laat ik me dan toch verleiden erover te schrijven? Ik hoop de lezer en mijzelf dat in de loop van deze overdenking duidelijk te maken. In het eerste deel daarvan wil ik me bezinnen op de twee begrippen uit mijn ondertitel: spiritualiteit en rationaliteit. Dit deel kan men zien als een voorbereidende beschouwing. Ik probeer, om met Husserl te spreken, een fenomenologische bodem bloot te leggen waarop ik de rest van het betoog (deel II en III) kan opbouwen.⁵

1. *De geest als adem*

Laat ik beginnen met een korte beschouwing over de geest die werkt als adem, als levensbeginsel. Dat is vreemd genoeg om er even bij stil te staan. We zijn immers in een lange metafysische traditie gewend de geest als onstoffelijkheid, als tegendeel van lichamelijkheid te denken. Iemand als Derrida beweert zelfs dat deze manier van denken wezenlijk voor de filosofie is. Het zou tot de identiteit van de metafysica horen. Die metafysische traditie moet zijns inziens afgebroken of gedeconstrueerd worden. Afbraak is echter niet mogelijk zonder een idee van een alternatief. Over dat alternatief horen we bij Derrida weinig, maar hij geeft wel een bruikbaar advies over hoe we te werk moeten gaan. De deconstructie heeft twee fasen: omkering én ontwrichting (renversement en *déplacement*).⁶ Omkering is wel nuttig om mee te beginnen, maar als men ermee volstaat bereikt men niets. Het gang-bare denken omkeren is een manier van denken binnen de categorieën van dat denken en in zoverre niets nieuws. Men reduceert de geest tot stof of maakt haar tot een afhankelijk bijverschijnsel. Metafysische tegenstellingen zoals materie/geest, natuur/cultuur, zichtbaar/onzichtbaar, buiten/binnen moeten volgens Derrida niet op hun kop gezet maar ontwricht worden. Het omkeren van het platonisme, wat Nietzsche deed, is eigenlijk ook een vorm van metafysica maar met omgekeerd voorteken; plus wordt min: het primaat van de geest wordt het primaat van de materie.

Om zich tegen spiritualisering af te zetten sprak men in de jaren zestig van het marxistisch model in de theologie en van ‘materialistische’ exegese. Hier gebeurt iets dergelijks: het ene misverstand wordt vervangen door het andere. Ik kom er nog op terug in paragraaf 4.

Hoe kunnen we gangbare tegenstellingen ontwrichten? Daarvoor is mijns inziens maar één methode – als het een methode mag heten – en dat is ervaringen raadplegen waar deze tweedeling de fenomenen ge-weld aan doet, waar zij wringt en waar we er dus bovenuit kunnen komen. We kunnen bij dat onderzoek aansluiting zoeken bij de taal, voor zover die nog niet metafysisch geïnfecteerd is. In de omgangstaal is nog een notie van het lichaam bewaard dat meer is dan een stoffelijk orgaan. We spreken bijvoorbeeld van lijfrente in de zin van leefrente. Het lijf heeft in die taal nog functies die we in de metafysische traditie geneigd zijn geestelijk te noemen. We kunnen een warm hart voor iets hebben, iets kan ons zwaar op de maag liggen, enzovoort. Er zit nog een ‘spirituele’ dieptelaag in onze dagelijkse taal over het lichaam (waarbij ‘spiritueel’ te maken heeft met adem). Het is de moeite waard die op te graven.

Opmerkelijk is dat Jezus sprak over de buik als centrum van spiritualiteit. ‘Wie in mij gelooft, stromen van levend water zullen uit zijn buik vloeien’ (Johannes 7, 38). Ik citeer hier de Statenvertaling. De vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap, evenals de Willibrordvertaling, heeft daar ‘binnenste’ van gemaakt. Dat is een echt metafysische term en klinkt veel netter dan ‘buik’. Niet het Grieks als taal verinnerlijkt, zoals wel beweerd wordt, maar de vertaling van het Grieks. De lichamelijke taal sluit aan bij het spraakgebruik in de Hebreeuwse bijbel, waar uitdrukkingen als ingewand en baarmoeder gebruikt worden als aanduiding van wat wij het ‘innerlijk’ noemen.

De dichter Nijhoff beschrijft in het gedicht ‘Het veer’, dat één groot pleidooi voor eerherstel van het lichaam is, hoe de gestorven Sebastiaan als geest terugkeert op aarde. Hij leunt tegen de muur

van een klein boerenhuis en ziet daarbinnen een vrouw die een kind zal baren. Dan overvalt hem een stilte.

*Stilte als een eerste dag, en daarin stond
Sebastiaan, de schaduw, zeer bevreemd
dat hij, toen hij in leven was, zijn hoop
gesteld had op een hoger heil dan dit
thuiskomen in een slapend vruchtbegin;
dat hij begeerd had naar de geest terwijl
het wonderbaarlijk lichaam in de tijd
hem gans bewoonde; en dat wie sterft eerst ziet
hoe dieper 't bloed is dan de hemel hoog;*

Van het 'wonderbaarlijk lichaam in de tijd' wordt gezegd dat het Sebastiaan in zijn leven op aarde 'gans bewoonde'. Sebastiaan is in deze zin lijdend voorwerp. Het is niet zo dat hij een lichaam bewoont, maar omgekeerd. We kunnen dan ook beter niet van de mens als geïncarneerde geest spreken, zoals de existentialisten deden. Dat veronderstelt dat er eerst een geest is die vervolgens een lichaam krijgt. De geest op zichzelf is een abstractie, een produkt van des-incarnatie, geen oorspronkelijk gegeven. Het levende lichaam is het uitgangspunt. Psalm 139 zingt de lof van dit lichaam dat wonderen baart.

*Want Gij hebt mijn nieren gevormd,
mij in de schoot van mijn moeder gegeven.
Ik loof U, omdat ik gans wonderbaar ben toebereid,
wonderbaar zijn uw werken;
mijn ziel weet dat zeer wel.
Mijn gebeente was voor U niet verholen,
toen ik in het verborgene gemaakt werd,
genrocht in de diepten van het aardrijk;
uw ogen zagen mijn vormeloos begin;
in uw boek waren zij alle opgeschreven,
de dagen, die geformeerd zouden worden,
toen nog geen daarvan bestond.*

Bij Barnard vond ik het prachtige gedicht van Coventry Patmore over het lichaam als 'een vernuftig van muziek gebouwd huis/ tegen het leeg en stom schandaal/ van een onontvankelijke ruimte...'⁷

*of music cunningly built home
against the void and indolent disgrace
of unresponsive space...*

Niet de onstoffelijke geest van de metafysica, niet de orde van de ratio, maar de levensadem is hier de tegenzet tegen de chaos, tegen wat in het Hebreeuws wordt aangeduid als tohoewabohoe (Genesis 1, 2); pure gratie tegen de ongenade van het Niets. De geest (roeach) Gods die mij doet leven, dat is de adem in mijn neusgaten (Job 27, 3; 33, 4).

Ook Proust spreekt zo over het lichaam. De onvrijwillige herinnering, de rouwprocessen spelen zich af in de 'organische diepten' van de mens: de ingewanden en de aderen.⁸ Nu zal men zeggen: dat is een beeldspraak. Beeldspraak veronderstelt echter al de metafysische tegenstelling tussen

letterlijk en geestelijk. Volgens Heidegger is de metafoor een verschijnsel binnen de metafysica. Er gebeurt in de beeldspraak altijd hetzelfde: het zichtbare, lichamelijke wordt gebruikt als beeld voor het onzichtbare, geestelijke. In de protestantse traditie worden zo ook de sacramenten uitgelegd. De zichtbare, uiterlijke tekenen van brood en wijn versterken het geloof in een innerlijke en onzienlijke zaak.

Maar het interessante is dat Levinas, die net zo over het lichaam spreekt als Proust, ontkent dat het beeldspraak is. Als we bijvoorbeeld zeggen 'hij voelt het in zijn huid', dan wordt met die uitdrukking de oorspronkelijke betekenis van het zelf of de zelfheid bedoeld (door Levinas als psychisme aangeduid). Het is geen metafoor. Huid moet dan ook niet als biologisch begrip opgevat worden.⁹ Blijkbaar is Levinas hier op zoek naar een ervaring van het lijf die de traditionele tweedeling van geest en lichaam overschrijdt. Er moet hier de strategie van de omkering en ontwrichting beproefd worden.

We gaan er in onze traditionele beeldspraak van uit dat we weten wat een lichaam is, een zichtbaar organisme. Die kennis gebruiken we dan als metafoor voor iets geestelijks, in het geval van de huid voor zoiets als ontvankelijkheid, gevoeligheid. De strategie van de deconstructie luidt nu: probeer die denkwijze te boven te komen. Volsta niet met een simpele omkering. Ga eens uit van je eigen ontvankelijkheid – je weet toch hoe iets 'voelt' –, probeer van daaruit dat gladde oppervlak te begrijpen dat we huid noemen en localiseer daar dat gevoel. Ga uit van je harts kennis en probeer van daaruit iets van dat orgaan te begrijpen dat we geleerd hebben als een pomp te zien. We hebben toch als moreel wezen, als persoon, kennis van ons zelf, van ons 'zich', van het 'zich' van het 'zich' verantwoordelijk weten, 'zich' inzetten – probeer vanuit die zelfkennis het lijf te verstaan dat gebukt gaat onder die last. Pas als je ervaren hebt wat het is 'op je huid gezeten te worden', 'met huid en haar te zijn overgeleverd', weet je wat het is een huid te hebben. Pas als je begrepen hebt wat 'hart voor iets hebben' betekent, begrijp je wat een hart is en 'waar het ligt'. Pas als je de druk op het geweten ervaren hebt, besef je wat nek, rug en schouders voor dingen zijn. En dan weet je ook wat het is gevoelens, een ziel, een geweten te hebben... een levend wezen te zijn!

Op die manier aan de tegenstellingen van het dualisme wikkend, kunnen we proberen het te boven te komen. We proberen een ervaring onder woorden te brengen die zich aan het metafysische schema onttrekt, die eraan vooraf gaat. Bij Levinas gebeurt dat speciaal op dat punt dat ons zo bijzonder interesseert, de ademhaling. Lichamelijke ziet hij als sensibele, kwetsbaarheid. Dat is een vorm van openheid zonder innerlijke reserves. Het intentionele, kennende bewustzijn is ook gericht op de wereld, maar dat is de openheid van het intellect dat een spel kan spelen van veinzen en ontveinzen. Het denken kan een heel verhaal ophangen om zich het vreemde van het lijf te houden. Het lichaam is radicaal blootgesteld aan het andere en de ander, zonder de mogelijkheid van achtergedachten. Dank zij het lichaam kunnen we, dwars door alle informatie die zich opdringt aan vernuft en verstand, registreren waar het op aankomt.

In zijn latere werk spreekt Levinas expliciet van spiritualiteit in termen van ademhaling. De inspiratie heet 'het pneuma zelf van het psychisme'; zij 'is het psychisme'. De verantwoordelijkheid voor de ander heet dan een 'openheid waarin het wezen van het zijn zich overschrijdt (se dépasse) in de inspiratie'.¹⁰ De levensadem is niet alleen maar een levenskracht (*vis vitalis* of *élan vital*). Hij wekt tot verantwoordelijkheid. Dat is kennelijk het ware levensprincipe en dat heeft een – bijna vanzelfsprekende – transcendent oorsprong. Het verheft het psychisme boven de engten van het zijn. Daarop zullen we zeker nog moeten terugkomen.

Dat het lichaam niet onverschillig kan staan tegenover de wereld is ook door de asceten begrepen, maar zij hebben er een verkeerde conclusie uit getrokken. Juist het ademende lichaam leert dat we ons niet kunnen terugtrekken. Ademen is een vorm van openstaan voor het buiten 'aan gene zijde van het zijn' die tegelijk en onontkoombaar op het andere gericht is. Inademen kan niet zonder uitademen, inspiratie niet zonder expiratie. Spiritualiteit kán dus niet in tegenstelling staan tot

engagement met de buitenwereld. Dat wat moderne vertalingen het ‘binnenste’ noemen verwijst niet naar het onwaarneembare innerlijk waarin de geest zich terugtrekt. De mens is een kwetsbaar, levend lichaam, een fragiel vermogen het fragiele op te merken, een

*bel die paarlemoer komt aangedreven
door de tuin en niet de adem kent
die blies, niet terug de wind in kan.*¹¹

2. De diversiteit van de rede

We komen nu aan onze tweede vraag: welke plaats heeft in dat bestaan de ‘rede’? (Ik plaats het begrip maar tussen aanhalingstekens zolang ik niet weet wat het is.) Het project van het rationele denken heeft, zoals ik al aangaf, een historische oorsprong. Het idee dat het in de kennis gaat om rationele waarheden die een wereld achter de verschijnselen onthullen, stamt uit de klassieke Oudheid. Het exacte weten van geometrie diende daarbij als model. Men spreekt in dit verband van logocentrisme. Het nieuwe van de moderne wijsbegeerte, van het tijdperk van de moderniteit, is dat de rede deze evidenties niet put uit een kosmische orde maar uit zichzelf. Het zijn inzichten van het autonome subject.

Een tweede verschil met het premoderne denken is dat het subject zich opstelt tegenover de leefwereld. De buitenwereld, het eigen li-chaam en de medemens worden tot ‘object’. Nu is een zekere afstandelijkheid mijns inziens kenmerkend voor elk denken. De distantie heeft hier echter de vorm van verwijdering, vervreemding. Het is de afstand van ‘De wandelaar’ van Nijhoff, van de ‘toeschouwer uit een hoge toren’ waarin de wereld verschijnt als een ‘stil mozaïkspel zonder perspectieven’. Deze opvatting van het denkend subject is stellig mede beïnvloed door de moderne natuurwetenschap die in principe abstraheert van elke lokale en historische bepaaldheid. Deze afstandelijkheid is echter niet de enige vorm van kritische distantie en, zeker als het om het begrijpen van zoiets als spiritualiteit gaat, ook niet altijd de meest zinvolle.¹²

Ondanks de subjectivering van de evidente inzichten blijft één kenmerk van de wijsgerige rede hetzelfde. Zij spreekt met een apriorische zekerheid. We kunnen daarom voor de moderne tijd de term logo-centrisme blijven gebruiken. Redewaarheden zijn, in tegenstelling tot die van de (natuur)wetenschap, niet onderhevig aan de wisselvalligheid van de ervaring. In de wetenschap is er eigenlijk maar één ding zeker: de methode zelf die ik boven het standaardmodel noemde. In de moderne tijd bestaat er dan ook een gespannen verhouding tussen wijsbegeerte en empirische wetenschap.

Wat de natuur betreft werd, na de opkomst van de moderne na-tuurwetenschap, de cognitieve pretentie van de wijsbegeerte meestal prijsgegeven. Wijsbegeerte omtrent de natuur werd als onwetenschappelijke speculatie beschouwd.¹³ Ten aanzien van de cultuur en de mens blijven de inzichten van de rede in de periode van de moderniteit nog volop van kracht. Men denke aan de rationele constructies van het natuurrecht en de natuurlijke godsdienst. De zekerheden van de rede waren het baken dat leiding moest geven op het terrein van moraal en recht nadat de godsdienst deze positie had verloren. Deze waarheden van de rede worden pas ondergraven door de opkomst van het historisch denken en de levensfilosofie aan het eind van de negentiende eeuw.¹⁴

Deze wending in de filosofie – misschien de belangrijkste sinds de Oudheid – wordt meestal als relativisme ervaren. Hier liggen de wortels van het veelbesproken ‘postmodernisme’. Het postmodernisme zie ik als een vertraagde bewustwording van de ontdekking van de historiciteit van de mens en zijn wereld. Het idee dat postmodernisme relativisme en indifferentie zou betekenen is

mijns inziens een vondst van Nederlandse journalisten. Het einde van de moderniteit betekent niet het einde van de 'rede', zoals veel anti-postmodernisten denken.

Het teloorgaan van apriorische zekerheden leidt eerder tot een nieuwe bezinning op wat de mens met zijn denken vermag. Er ontstaat een nieuwe conceptie van wijsbegeerte die ik zojuist levensfilosofie noemde. Zij treedt op onder de naam van fenomenologie, 'gewone taalfilosofie', existentialisme en hermeneutiek en is vaak een mengvorm van deze manieren van filosoferen. In al deze gedaanten is filo-sofie explicitering of talige articulatie van ervaring, soms als directe analyse van fenomenen, soms aanknopen bij de omgangstaal, soms bij de cultuur in het algemeen. Deze wending impliceert een alter-natief be-grip van de rede, waarvoor men overigens ook een beroep kon doen op een oudere traditie. Een dergelijke vorm van 'reflexieve filo-sofie' is immers al te vinden bij denkers als Montaigne en Pascal (en in het algemeen in de traditie van de vrije kunsten).

Wat te verstaan onder dit begrip rede van de levensfilosofie? Dat is precies het onderwerp van mijn bezinning en ik kan er dus moeilijk een definitie van geven. Laat ik er om te beginnen dit van zeggen: de rede staat niet tegenóver het leven, maar is er een component van. We vinden die redelijkheid niet alleen in wetenschap en wijsbegeerte, maar ook in alle uitingen van cultuur en kunst. Het begrip is een soort hogere aggregatietoestand van het leven, een niveau waarop het vermoeden en voelen is uitgekristalliseerd tot een samenhangende visie (wat iets anders is dan een theorie). Het denken probeert de ervaring achtereenvolgens te begrijpen en uit te drukken (Dilthey). Het maakt distincties en legt verbanden en probeert die zo precies mogelijk te verwoorden. De taal speelt hier dus een sleutelrol. In de linguïstiek spreekt men van de 'dubbele articulatie' in de taal, die van het teken en die van de betekenis. Welnu, het leven zou niet verwoord kunnen worden als het niet zegbaar was. Het is een geniaal inzicht van Heidegger dat de articulatie van de werkelijkheid aan de mogelijkheid van taal ten grondslag moet liggen. Hij noemt deze existentiaal 'Rede' (van reden, spreken).¹⁵ Deze Rede – en niet de ratio (Vernunft) – is het die als logos het gebinte van de werkelijkheid vormt. Dit is het wáre logocentrisme.

De filosofie als levensfilosofie kan niet op eigen kracht uitmaken wat werkelijkheid is. Zij stelt zich luisterend op. De term 'reflexiviteit' is voor dit denken een heel geschikte typering. Letterlijk betekent reflectie terugbuigen. Het is een bezinning achteraf. Er is, zoals gezegd, een traditie van een dergelijke reflexieve filosofie, met name in Frankrijk. Uit deze sfeer stamt het gezegde *primum vivere, deinde philosophari*: eerst leven, dan filosoferen.

Onze levenservaring bevestigt dat bezinning achteraf zin heeft. Iedereen heeft de behoefte af en toe stil te staan bij het dagelijks gebeuren en te proberen daarin een zin te ontwaren. Elk handelen, niet alleen spreken en schrijven, bevat meer betekenis dan op het eerste gezicht manifest is. Om die op te delven is denken nodig. Dat opgraven van betekenis kun je ook interpretatie noemen. Inderdaad heeft de wijsgerige analyse hier veel gemeen met de aloude praktijk van het uitleggen die geoefend werd in het zogenaamde trivium van de vrije kunsten: grammatica, logica, retorica (die het qua prestige in de klassieke filosofie verloren heeft van de epistèmè in het quadrivium: aritmetica, geometrie, astronomie, muziek). Dat wat er blootgelegd wordt, noemde ik zin of betekenis, maar we kunnen er ook de klassieke term 'rationaliteit' voor gebruiken. Het is dan een soort 'geleefde rede' die door wijsgerige reflectie openbaar gemaakt wordt. Bij de vroege Heidegger is dit begrip van redelijkheid al zo vanzelfsprekend dat hij 'levensfilo-sofie' een pleonasme noemt. Het gaat om zinsverbanden op het gebied van intenties, handelingen, (onbewuste) affecten en emoties en van werken van cultuur die daar het resultaat van zijn. Op al die terreinen bestaan zinhebbende of redegevende verbanden die door analyse ontcijferd kunnen worden.¹⁶ Deze arbeid van de rede wordt verricht in de nieuwe mens- en cultuurwetenschappen.

De filosofie gaat zich vanaf dat moment bezighouden met de grondslagen van deze wetenschappen. Zij vraagt naar de structuren van de ervaring en de domeinen van de werkelijkheid die ten grondslag liggen aan de indeling van de wetenschappen: het onderscheid van natuur en

cultuur en van de vele gestalten binnen de cultuur: recht, moraal, kunst, religie. Het verschil met de wetenschap is dat deze zich bezighoudt met verschijnselen binnen een gebied, terwijl de filosofie zich interesseert voor de aard van het gebied zelf. In dat verband past ook een onderzoek naar de eigen aard van spiritualiteit. Ik zal in de volgende paragraaf aan de hand van een voorbeeld laten zien hoe een derge-lijke wijsgerige analyse te werk gaat. Wat ik hier domeinen noem, wordt ook aangeduid als 'regio's' (Husserl), 'existentiële' (Heidegger) of 'levensvormen' (Wittgenstein). Dat zijn niet slechts visies, maar ook praktijken (waaronder bijvoorbeeld liturgie en spirituele oefeningen).

Dit denken staat dus veel dichterbij het geleefde leven dan de in-zichten van de klassieke ratio met haar eeuwige waarheden. De reflectie impliceert wel een zekere afstand, zonder welke geen inzicht mogelijk is, maar het is een betrokken distantie. In de moderne, rationalistische filosofie is er een kloof tussen theorie en praktijk. De theorie stelt zich als soeverein criticus boven de wereld van de verschijnselen. Dit is als het ware een erfelijke kwaal van de klassieke conceptie van de wijsbegeerte. Een berucht voorbeeld is de theorievorming die leiding gaf aan de Franse Revolutie. Abstracte begrippen over de juiste inrichting van de samenleving werden 'toegepast' op de leefwereld en vervolgens met geweld in praktijk gebracht. De reactie hierop in naam van het 'irrationele' is niet uitgebleven. Deze ontwikkeling heeft zeker mede bijgedragen aan de ondergang van het klassieke begrip van filosofie als *epistèmè*. De reflexieve rede van de levensfilosofie heeft een bescheidener opvatting van haar taak. Zij poogt de immanente redelijkheid van levensvormen en praktijken te 'begrijpen'. Een postmoderne filosofie van de spiritualiteit zal niet van bovenaf decreteren wat spiritualiteit is. Zij is daarom nog niet conformistisch of conservatief. Omdat ze zich ontvankelijk opstelt, kan haar invloed veel dieper reiken.

Dit is een simplificerende schets van onze intellectuele erfenis. Een noodzakelijke omweg om bij mijn onderwerp terug te komen. Het zal duidelijk zijn dat een hermeneutische manier van filosoferen veel dichterbij zoiets als spiritualiteit dan de klassieke constructie van redewaarheden. De sleutelwoorden zijn hier niet algemeengeldigheid en zekerheid, maar betrokkenheid en ontvankelijkheid. De rede is -sensibel geworden. Zij is dus ook gevoelig voor wat er in de spiritualiteit te beleven valt. Zij kan in dat kroondomein van het zogenaamde 'irrationele' zelfs geïntegreerd worden. De term 'irrationeel' is eigenlijk buiten de orde als de diversiteit van de rede erkend wordt.¹⁷ (Irrationeel in eigenlijke zin is de chaos, het tohuwaboehoe.) Het denken is in de levensfilosofie niet vijandig aan het leven, maar probeert het te vatten in begrippen. Omgekeerd streeft het leven naar articulatie en redelijke uitdrukking. Mijn voorganger op de leerstoel wijsgerige antropologie aan de Universiteit van Amsterdam, Oldewelt, heeft eens een rede gehouden met de fraaie titel: 'de bedenkelijkheid van het leven en de onbeleefdheid van het denken'. Het leven kan bedacht worden en het denken wordt pas 'onbeleefd' als het de ervaring met apriorische constructies te lijf gaat. Bijvoorbeeld als religieuze tradities in het kader van een rationele religie geperst worden.

Ik zie twee voordelen van deze toenadering tussen ervaring en denken voor ons onderwerp. Niet alleen wordt de spiritualiteit als levenswijze dan een vorm van 'bedacht leven', om een uitdrukking van Socrates te gebruiken; ook worden de schatten van de spirituele ervaring ontsloten voor de filosofie. Het denken krijgt hierdoor inhoud en oriëntatie.

Hiermee ben ik aan het eind gekomen van mijn voorbereidende beschouwing. Ik meen dat de twee helften ervan elkaar hebben versterkt. Zowel de spiritualiteit als de rationaliteit moeten terug naar de aarde. Wanneer de spiritualiteit zich manifesteert in het lijf krijgt zij geledingen, gaat zij op 'in al haar armen en benen'; een ondermaanse rede van haar kant kan deze articulatie denken en uitdrukken.¹⁸

In het vervolg van mijn verhoog wil ik langs twee wegen het fenomeen spiritualiteit nader onder de loep nemen. In een eerste stap (ii) probeer ik op indirecte wijze het eigene van het spirituele discours in het vizier te krijgen door het te vergelijken met twee andere levensvormen en wel het domein van de praktische rede of de praxis – dat men ook het ‘circuit van de erkenning’ kan noemen – en de (ervaring van) kunst. In een tweede beweging (iii) probeer ik vervolgens de structuur van de spiritualiteit meer rechtstreeks te benaderen. Mijn inspanning zal erop gericht zijn iets van de eigenheid van de spirituele dimensie van het bestaan te laten zien. Wellicht dat sommigen er iets in herkennen. Een hogere ambitie als filosoof heb ik niet.

3. Analyse van een regio

Om te beginnen wil ik mijn onderneming verhelderen door te wijzen op arbeid die elders in de filosofie is verricht met de bedoeling de ogen te openen voor de eigen aard van een werkelijkheidsgebied. Als voorbeeld neem ik een artikel van de Britse filosoof P.F. Strawson getiteld 'Vrijheid en wrok' (Freedom and resentment) waarin hij een poging doet het eigen domein van interpersoonlijke betrekkingen in kaart te brengen.¹⁹ In eerste instantie dat van gevoelens waarin we zelf direct be-trokken zijn, zoals wrevel, verontwaardiging, dankbaarheid, ver-gevings-gezindheid, maar ook dat van meer afstandelijke ethische be-oordelingen. Hij spreekt van een 'web of human attitudes and feelings' waaraan we deel hebben en waarin bepaalde reacties gepast zijn (appro-priate) en andere niet. We hechten in het leven een groot belang aan deze gevoelens en er heerst daarbinnen ook een zekere orde (dank zij de 'interne relaties'²⁰). Een bepaald gevoel, bijvoorbeeld dankbaarheid, is in bepaalde omstandigheden natuurlijk of redelijk, in andere niet. Hetzelfde geldt voor wrok. Deze attitudes zijn als zodanig incompatibel met een zuiver observerende houding van een externe toeschouwer zoals die bijvoorbeeld in de wetenschap wordt aangenomen. In dat ge-val participeren we niet meer, we maken geen ruzie meer en argumenteren niet meer. In plaats daarvan pogen we te verklaren, te beheersen en te behandelen. Als we zoiets tot een algemene houding zouden maken – bijvoorbeeld omdat we ervan overtuigd zouden zijn dat het determinisme waar is en dat het determinisme een dergelijke houding impliceert – zouden we breken met een 'general frame work of human life'.

Deze analyse is een onderzoek naar wat wezenlijk is voor een be-paald domein. (Strawson aarzelt niet hier de term 'essentie' te gebruiken, hoewel dit wezen uiteraard per cultuur verschilt.) Als zodanig noemt hij wederkerigheid in de be-trekkingen, participatie, verantwoordelijkheid, schuld, morele beoor-de-ling, straf. Ik aarzel om dit netwerk een 'logica' te noemen. Strawson zelf spreekt van houdingen die niet alleen logisch maar ook menselijk met elkaar samenhangen ('humanly not only logically connected'). Hij bedoelt daarmee dat zoiets normaal het geval is gezien de natuur of het wezen van de mens en van de menselijke gemeenschap zoals wij die kennen. In dat verband wordt gesproken van begrijpelijk gedrag – in termen van bewuste doeleinden – of gepaste, redelijke reacties. We kunnen wel spreken van een logos of rationaliteit – in de zin van Rede – die zich hier manifesteert en die, op straffe van opheffing van het domein, niet definitief en totaal opgeschort kan worden. Zoiets zou aanleiding geven tot een 'conceptual shock'.

De analytische filosoof Strawson heeft naam gemaakt als iemand die over de implicaties van de gewone taal nadenkt. Hij laat in deze analyse zien dat het menselijk samenleven ondanks alle emotionele verwickelingen niet van redelijkheid ontbloot is. Er worden maatstaven van gepastheid en ongepastheid gehanteerd, zij het vaak op een voorreflexief niveau. De filosoof verwondert zich hierover en vraagt: hoe kan dat? hoe gaat dat in zijn werk, wat zijn de vooronderstellingen van deze 'geleefde' rede? Hij probeert die maatstaven bewust te maken en er, zo mogelijk, een samenhang in te ontdekken. De redelijkheid die hier wordt betracht is een voorbeeld van wat in de ondertitel van deze verhandeling rationaliteit wordt genoemd. Daar is uiteraard niet mee bedoeld dat mensen in een gemeenschap wetenschap ten opzichte van elkaar beoefenen in de zin van het standaardmodel (waarnemen, hypothesevorming, voorspellen, toetsen). Wel wordt het gedrag wederzijds geïnterpreteerd (zonder dat we van een interpreterende wetenschap mogen spreken²¹).

De rationaliteit die hier aan de orde is wordt in de filosofie sinds Kant aangeduid als ‘praktische rede’. Teruggaand naar Aristoteles spreekt men ook van de rationaliteit van de ‘praxis’ ter onderscheiding van die van de theorie of van de positieve wetenschap. In de volgende paragrafen van dit deel ii wil ik deze redelijkheid nader bespreken en haar vervolgens confronteren met spiritualiteit. Ik hoop op die manier het typerende verschil zichtbaar te maken. Ook deze confrontatie heeft dus nog een voorbereidend karakter. In deel iii beproef ik een recht-streekse analyse van spiritualiteit.

4. Het circuit van de erkenning

De belangrijkste hedendaagse filosoof van de praxis is ongetwijfeld Habermas. Hij heeft een theorie van de interactie ontwikkeld als tegenwicht tegen de op beheersing gerichte wetenschap die in onze samenleving dominant is. In de sfeer van de intersubjectiviteit moeten de redelijke maatstaven ontwikkeld worden die de uitdijende sfeer van de technologie kunnen inbedden in de leefwereld. Is voor de wetenschap de mens een object, kenmerkend voor de interactie is de wederzijdse erkenning van vrije subjecten. Zij hebben een gelijk spreekrecht, dat wil zeggen een gelijk recht om voorstellen naar voren te brengen en te kritiseren. Habermas ontwikkelt de redelijke maatstaven met name aan de hand van de gemeenschappelijke taal die uit zichzelf deze maatstaven zou legitimeren.²²

Voor ik daar nader op in ga, wil ik eerst iets zeggen over het marxistisch model in de theologie dat ik in paragraaf 1 al noemde. Spiritualiteit, zo werd in de jaren zestig gedacht, moet zich waarmaken in de praktijk. De theologie zou bezinning achteraf zijn op de praxis. Binnen de protestantse theologie heeft Krijn Strijd dit bijvoorbeeld met verve verdedigd.²³ Op die wijze zou de kloof tussen de theologie en het leven gedicht worden. Ik heb, hoewel ik de moed en de inzet van Strijd bewonder, die marxistische terminologie altijd betreurd. Het probleem bij Marx, zo heeft juist Habermas duidelijk gemaakt, is dat praxis bij hem een dubbelzinnig begrip is. Bij Aristoteles gaat het over handelen binnen de gemeenschap, dus over politieke interactie, bij Marx is de praxis versmald tot arbeid, materiële productie. Bovendien werd – daarin is Marx typisch modern – de maatschappijleer als een wetenschappelijke theorie gezien die in de politiek ‘toegepast’ moest worden. Politieke discussie is dan overbodig. Tegenstanders moeten niet overtuigd, maar bewerkt worden.

Ik heb die verkorting van het engagement zojuist marxistisch genoemd, maar ik had haar net zo goed kapitalistisch kunnen noemen. Er is al vaak op gewezen dat het denken van Marx fundamentele kenmerken gemeen heeft met wat ik aan het begin de moderniteit noemde. Je kunt de stelling verdedigen dat het marxistische en kapitalistische activisme een zelfde wortel hebben: de overtuiging dat vanuit het kritisch denkend subject de maatschappij opnieuw ontworpen kan worden. Het is in feite een moderne versie van de oude gedachte van de superieure theoria die de werkelijkheid in haar macht heeft. De idee van maakbaarheid is de gemeenschappelijke grond. Kritiek op socialistische maakbaarheid betekent vaak ruimte maken voor wat wel ‘nieuwe maakbaarheid’ is genoemd. Als praxis niet hetzelfde is als maken, betekent dat dat het hele idee van een ‘model’ voor actie misplaatst is. Praxis in de aristotelische zin is een vorm van gemeenschappelijk be-raad, en daar valt niets aan te plannen.

Een belangrijker punt voor ons is dat het zeer de vraag is of de praxis, ook in zijn oorspronkelijke zin genomen, geschikt is als paradigma voor een geëngageerd theologisch denken. In de eerste plaats kan men vraagtekens zetten bij het vrije subject dat hier, samen met medesubjecten, als bron van normativiteit geldt. Is het wel zo creatief en zo onafhankelijk? Een filosoof uit de maatschappijkritische traditie die zeer kritisch staat tegenover dat subject is Foucault.

Een jaar of tien geleden was hij in Nederland de meest geciteerde filosoof bij jonge filosofen. Het heeft vrij lang geduurd voor ik begreep waarom. Het was voor mij niet aanstonds duidelijk dat zijn antihumanisme als een omweg naar een neohumanisme begrepen moest worden.

Ik zie zijn denken als een poging een radicale reflexieve wending binnen het marxisme tot stand te brengen. In zoverre was Foucault ook een levensfilosoof. Hij heeft onderkend dat wanneer het ‘moderne’ subject met al zijn geïnternaliseerde geboden en verboden niet ver-andert, maatschappijhervorming niets anders dan nieuw geweld kan voortbrengen. Het moderne subject in een industriële maatschappij is geen autonoom centrum van zin, maar een product van disciplinerend. De moderne beroepsopleiding is een training in positief denken en productief handelen die geslaagde subjecten aflevert.

De kritiek op het subject is iets wat Foucault mirabile dictu met Pascal gemeen heeft. Pascal heeft ook geen vertrouwen in speculaties over de mens zonder inzicht in zijn misère. Je moet de eigen ellende kennen alvorens aan een ‘filosofie van de ellende’ (Proudhon) toe te komen, zo mag men hem misschien naar deze tijd vertalen.

Het lijkt vreemd Foucault als paladijn van een neohumanisme op te voeren. Hij sprak immers over de dood van de mens. Foucault keerde zich echter tegen het door deze kapitalistische samenleving misvormde, gemanipuleerde en gedisciplineerde mensbeeld. Hij was, zoals hij in een interview verklaarde, op zoek naar nieuwe vormen van individualiteit. Dat betekende dat je aan jezelf moest werken. Het ging niet om toepassing van een theorie, maar om een ‘bestaansethica’ en om ‘zelfpraktijken’ (pratiques de soi) die wij inzetten om ons tot ethisch in-dividu te vormen. Je moet een ‘praktijne’ van het eigen welzijn worden,²⁴ een vormingswerker van en voor jezelf. Deze individualisering mag ook niet als een verinnerlijking gezien worden, hoewel die uitdrukking, gezien onze metafysische denkgewoonten, zich opdringt. Foucault zelf noemde de gesocialiseerde subjecten gedisciplineerde lichamen. De afbraak van het subject is een soort ontharding of ontpantsering van het lijf.

In de tweede plaats – en dat is vanuit mijn vraagstelling het belangrijkste bezwaar – is ook een praxis inclusief zelfpraktijken nog geen spiritualiteit. Het verschil is soms moeilijk uit te leggen. Toen ik eens een artikel geschreven had over de spiritualiteit van de woestijn, kreeg ik een journalist van een christelijke organisatie op bezoek die er meer van wilde weten. Ik herinner me nog hoe hij bij mijn poging om uit te leggen wat ik bedoelde op een gegeven moment wanhopig uitriep: ‘Maar kunt u dat nu niet vertalen in een model waarmee we aan de slag kunnen?’ Hij schrok zo van mijn wezenloze reactie dat ik hem nooit heb teruggezien.

Het verschil dat hier alle verschil maakt, is zoiets ongrijpbaars als inspiratie. Actie wordt pas praxis, zo heb ik boven betoogd, als er ruimte is voor interactie. Zo wordt praxis pas spiritualiteit als er sprake is van subjectiviteit plus inspiratie. Inspiratie is wel het laatste ‘product’ dat maakbaar is. Het is ook niet onderhandelbaar. Het moet dus haast wel van Boven komen. In de volgende paragraaf zal ik op het begrip terugkomen. Ik wil nu reeds zeggen dat het beroep op inspiratie niet betekent dat uitspraken van hogerhand gelegitimeerd worden. Inspiratie zegt niets over de waarheid van de geïnspireerde uitspraak.²⁵ Daarvoor hebben we de wel grijpbare criteria die in de Tora gegeven zijn in de bekende begrippenparen recht en gerechtigheid en goedertierenheid en trouw.²⁶

Inmiddels vernemen we in de kerk heel andere geluiden dan dertig jaar geleden. Ik hoorde laatst in een preek het volgende: in de jaren zestig geloofden we in de exodus, in de bevrijding. Dat was de tijd van het engagement; nu is er echter een hang naar spiritualiteit; we gaan uit van het model van de ballingschap. Ik kan me met de strekking van wat hier gezegd wordt goed verenigen, maar als filosoof moet ik toch wel de vraag stellen hoe het nu eigenlijk zit met die ‘modellen’. Ik denk dat ballingschap versus exodus een verkeerde tegenstelling is. De zogenaamde bevrijdingstheologie van de exodus was mijns inziens een verkorte, activistische interpretatie van de exodus. Geheel in lijn

met het ‘materialistische’ uitgangspunt werd voorbijgegaan aan de ‘subjectieve’ factor, zoals de marxisten het noemden, en dan is er voor echte praxis geen ruimte meer, laat staan voor zoiets spiritueels als loutering (zie beneden paragraaf 7).

Het is niet waar dat het volk Israël de rode zee is doorgetrokken om zich te bevrijden en een nieuw land te veroveren. Dat doen tegenwoordig de legers van Egyptenaren en Israëliërs: oversteken en erop los gaan. Niet aldus het bijbelverhaal. De Israëlieten zwerven daarin veertig jaar in de woestijn en trekken daarna achter de ark de rivier over ‘op het droge midden in de Jordaan’. Waardoor droog? Evenals bij de doorgang door de Rietzee door een sterke wind (roeach) die jhwh deed opsteken. Mozes was niet primair een bevrijder maar bijna zijn hele leven een balling. Ik zal later, in deel iii, nog terugkomen op wat het verkeren in de woestijn betekent. In dit geval levert het voor de praktijk heel iets anders op dan wat wij onder effectief gedrag verstaan. Bijvoorbeeld zes keer rond Jericho trekken, een overbodig ritueel vanuit een pragmatische praxis gezien. Bevrijding is intern verbonden met ballingschap. De laatste voegt aan de exodus precies dat element toe waardoor zij spiritueel wordt.

Het hoort tot de ‘rationaliteit’ van spiritualiteit dat de levensbron buiten mijzelf ligt. Gelukkig kan ik op dit punt in mijn betoog waar ik als modern filosoof zoveel didactische problemen heb – hoe denk ik tegen een tijd in die ook de mijne is en hoe leg ik dat nog uit ook? – de dichtkunst te hulp roepen. Een strofe uit ‘The Wreck of the Deutschland’ van de Engelse dichter Gerald Manley Hopkins beschrijft hoe ondanks een rusteloze activiteit die het ik als het ware ondermijnt door be-weging, de staat van het ik toch stabiel blijft.²⁷ Het subject is als de kruik van Sarefat die niet uitgeput raakt. Dank zij een bovenaardse voedende bron. Een van de ‘mysteries’ van spiritualiteit – ik kom nog terug op dat woord – is inderdaad het samenvallen van inspanning en inspiratie, zoals er ook een samenvallen is van verliezen en vinden.²⁸ In de laatste regel heet dat aanbod (‘proffer’) van boven weliswaar een ‘pressure’ en ‘principle’ – en dat is het ook –, maar de slotwoorden geven aan wat het bovenal is: ‘Christ’s gift’. De transcendente gave verhindert dat de druk en het beginsel worden tot sociale druk en ideologische dwang.²⁹

Dadendrang, hoe noodzakelijk ook, heeft een moment van inkeer nodig, van opschorting van de levenskracht. Veertig jaar in de woestijn, dat is pas onthaasting. Het is niet toevallig, denk ik, dat de idee om de theologie als een handelingstheorie te herformuleren is geëindigd in vermoeidheid en sceptis. Spiritualiteit is wel ‘intern verbonden’³⁰ met engagement. Er is geen geloofwaardige spiritualiteit zonder de bovengenoemde oudtestamentische criteria. Zij vormen de toets voor het gehalte van de inspiratie, maar zijn niet de bron ervan.

UIT: THE WRECK OF THE DEUTSCHLAND

*I am soft sift
In an hourglass — at the wall
Fast, but mined with motion, a drift,
And it crowds and it combs to the fall;
I steady as a water in a well, to a poise, to a pane,
But roped with, always, all the way down from the tall
Fells or flanks of the voel, a vein
Of the gospel proffer, a pressure, a principle, Christ’s gift.*

*Ik ben zacht zand
gezeefd in een looper — aan de wand
vast, maar ondermijnd door beweging, op drift*

*en het drijft en dringt naar de val;
Ik verstil als water in een wel, tot een stand, een staat,
Maar verbonden, altijd, de hele weg neerwaarts van de hoge
hellingen of flanken van de rots, met een bronader
Van het evangelie, een druk, een beginsel, gave van Christus.*

Gerald Manley Hopkins

5. Voorbij de praktische rede

Naast Habermas moet Paul Ricoeur genoemd worden als filosoof die in zijn werk de sfeer van de intersubjectiviteit heeft geanalyseerd. Met name is dat het geval in zijn *Soi-même comme un autre* waarin hij het begrippelijk kader (*réseau notionnel*) analyseert dat zijns inziens typerend is voor het domein van de dialoog tussen subjecten die, in zijn formulering, gezamenlijk streven naar het goede leven in rechtvaardige instituties.³¹

Voor mijn onderwerp is dit boek interessant omdat Ricoeur daarin een uitvoerige kritische beschouwing wijdt aan het werk van Levinas.³² Aan het eind van deze eeuw mag Levinas dé filosoof van de transcendentie genoemd worden, en die van de spiritualiteit. Hoeveel waardering Ricoeur ook voor Levinas heeft, precies op dit punt kan hij hem niet volgen. De confrontatie van de twee vooraanstaande filosofen kan dus ons inzicht vergroten in het eigen karakter van het spirituele discours waarvoor een verticale oriëntatie wezenlijk is.

Ik lees dat stuk van Ricoeur als een confrontatie van het 'circuit van de erkenning' of van de praktische rede met het discours van de spiritualiteit. Men kan van deze discussie met Levinas zeggen dat zij leerzaam is vanwege de misverstanden. Het betoog van Ricoeur is verhelderend omdat hij het gelijk aan zijn kant heeft binnen zijn eigen denkkader, dat wil zeggen als de sleuteltermen van Levinas daarin worden terugvertaald. Zijn kritiek komt eigenlijk neer op een herschrijving van Levinas' filosofie 'innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft' in de termen van Kant. We kunnen eruit opmaken wat de grenzen van de praktische rationaliteit zijn en in hoeverre zoiets als spiritualiteit die grenzen te boven gaat.

In de intersubjectiviteit gaat het om de horizontale relatie tussen op elkaar betrokken subjecten. Wederkerigheid en gelijkheid van rechten is hier essentieel. Wat Levinas schrijft druist daartegen in. Hij spreekt van de Ander met een hoofdletter die met gezag spreekt uit de Hoogte en tot wie het ik in een asymmetrische relatie staat. Dit is een schandaal binnen het discours van de wederkerigheid dat Ricoeur op het oog heeft: de dialoog tussen 'vrije subjecten'. Absolute andersheid betekent volgens Ricoeur onbereikbaarheid en de relatie is dan een ondenkbare 'irrelatie'.

De vraag is natuurlijk of Levinas hier een eigensoortige ervaring vertolkt die naast (of binnen) het domein van de intersubjectiviteit een eigen recht heeft. Die kwestie zal aan de orde gesteld worden in deel iii van deze verhandeling. Het gaat mij er nu alleen om het verschil te laten zien tussen een spiritueel discours waarin Transcendentie ter sprake komt en een puur immanente beschouwing. Zonder op de finesses van de filosofieën van Ricoeur en Levinas in te gaan, wil ik de verschillende inzet duidelijk maken. Voor ik in het laatste deel van mijn betoog het eigen karakter van het fenomeen spiritualiteit wil bespreken, hoop ik er nu reeds begrip voor te wekken dat het circuit van de wederkerige erkenning, de regio van de zelfbevestiging en zelfverwerkelijking, niet het enige en het laatste discours is waarin we spreken over onszelf en anderen. Het heeft geen monopolie, maar wordt gepolariseerd van buiten. Dat is wat mij betreft de lering die we uit deze confrontatie kunnen trekken.

Ricoeur zegt van de Levinassiaanse taal dat zij berust op hyperbolen, waaronder hij niet een stijfgevoel verstaat, maar een systematiek van het exces in de filosofische argumentatie. Overdrijvingen in deze zin zijn in *Totalité et Infini* de genoemde absolute Andersheid, de openbaring uit de Hoogte van het gelaat, de aanduiding van de ander als 'Meester'. In *Autrement qu'être* worden de hyperbolen opgedreven tot een paroxisme. Ricoeur ziet dat met name in de notie van het 'ontkennen' (*dédire*) dat de Andersheid lijkt te onttrekken aan de onthulling door taal – en daarmee aan de ontologie – omdat het verwijst naar een dimensie 'aan gene zijde van het zijn'.³³ Het excessieve van Levinas' filosofie blijkt voorts uit het spreken van oneindige verantwoordelijkheid, van passiviteit vóór elk initiatief, en vooral uit termen als plaatsvervanging en gijzeling.

In zekere zin is het juist dat overdrijving bij Levinas een methode is. Hij noemt zelf de emfase, het spreken met nadruk, een methode om iets te laten zien. Zo leidt bijvoorbeeld het radicaliseren van de openheid van het intellect, van het cognitieve bewustzijn, tot de openheid van het hart die daaraan vooraf gaat en die ik in paragraaf 1 in verband bracht met lichamelijkeheid. Dit is openheid in de zin van ontvankelijkheid of kwetsbaarheid. Bij Levinas is de hyperbool een retorisch middel om van de horizontale taal van de intersubjectiviteit over te springen naar de transcenderende taal van het Appel, van de dagvaarding en gijzeling door de Ander.³⁴ Bij hem is het een overgang naar een andere categorie, een metabasis eis allo genos. Deze sprong rechtvaardigt uiteindelijk het gebruik van hoofdletters.³⁵

Wie die gestaltswitch om wat voor reden dan ook niet voltrekt, kan de overdrijving, binnen het kader van de dialoog, alleen maar ervaren als een gewelddaad tegen de spelregels van de vrije erkenning. De existentiële relatie tot de ander, het vrije engagement van de belofte, kortom het hele terrein van de zich ontplooiende zelfheid (*ipséité*), wordt volgens Ricoeur hierdoor teruggedrukt naar de sfeer van het zelf als dingmatige identiteit (*mêmeté*). Terecht signaleert hij dat de capaciteit de ander te ontmoeten en te erkennen een reflexieve structuur heeft, een structuur waarin het zelf in een vrije verhouding tot zichzelf zijn positie bepaalt en zich kan hernemen. Maar precies die structuur wordt bij Levinas overschreden, een scandaleuze transgressie. Levinas is van mening dat de schok van het bewustzijn vooraf gaat aan het bewustzijn van de schok. Dit is het cruciale verschil met Ricoeur. De primaire schok is niet door reflectie in te halen, al kan zij achteraf proberen orde op zaken te stellen. *Ici je me tiens*, *Hier sta ik voor*, is voor Ricoeur een eerste waarheid in de ethiek. Bij Levinas gaat er iets aan vooraf, het appel van Elders waarop het zelf reageert met: *Me voici*, *Hier mij*. Het zelf is niet vrij om verantwoordelijkheid te aanvaarden. Het is niet de zelfheid van een ik (*Moi*) maar van een zich (*soi*), van het zich verantwoordelijk gesteld weten, van het mij van de accusatief. Pas in tweede instantie, als het de schok van de confrontatie te boven is, kan het zelf zeggen: *hier ben ik*. Hij is dan op het terrein gekomen waar de analyses van Ricoeur hun geldigheid hebben.

Het betoog van Ricoeur is voor ons ook van belang omdat hij in het voorwoord van *Soi-même comme un autre* zegt dat hij als filosoof niet namens het geloof wil spreken en zich uitsluitend wil bedienen van argumenten. De inhoud van het geloof mag in de autonome filosofie niet ter sprake komen. Daarom zwijgt hij in dit werk over bijbelse hermeneutiek. In de Schriften vinden we een symbolisch discours (*réseau symbolique*) dat geïnterpreteerd moet worden. Die poëtische orde moet onderscheiden blijven van de rationele orde van de filosofie.³⁶

Dit roept de vraag op: wat zijn argumenten?, wat is rationaliteit? – en daarmee ben ik terug bij de hoofdvraag van mijn verhandeling. Argumenten zijn geen rationes in de klassieke zin van evidente inzichten, van redewaarheden; het zijn geen premissen die met logische noodzakelijkheid leiden tot een conclusie. Daarover kan bij een hermeneutisch filosoof geen misverstand bestaan. Ricoeur heeft in de loop van zijn ontwikkeling moeten erkennen dat de moraal ten slotte alleen maar gefundeerd

kan worden in het 'feit van de rede', dat wil zeggen in een traditie.³⁷ Elke ontologische pretentie van een waardenleer of, meer modern, een transcendentale taalpragmatiek als bovenhistorische bron van de moraal, heeft hij moeten prijsgeven. Maar dan valt ook hij terug op de verhalen of mythen die, zoals hij in een vroeg werk al stelt, 'te denken geven'. De hermeneutiek interpreteert die verhalen. De bijbelse traditie – dat is haar eigenheid – vertelt verhalen omtrent een stem in het zijn die niet uit het zijn zelf stamt: de epifanie van de Wet in het gelaat van de ander. De hele hyperbolische terminologie van Levinas is niets anders dan een poging die gebeurtenis te 'denken' en zo zuiver mogelijk te verwoorden. De hyper-bool mikt niet op een exces binnen het zijn, maar beoogt een worp over het zijn heen.

Ook al onderschrijft Ricoeur deze Levinassiaanse interpretatie van de bijbelse verkondiging niet,³⁸ hij kan toch moeilijk de interpretatie van deze poëtische getuigenissen als zodanig verwerpen als bron voor het denken. Heeft hij niet reeds in 1960 in *La symbolique du mal* ruimte gemaakt in de filosofie voor het denkwerk dat verscholen ligt in symbolen en mythen? En heeft hij niet in vele geschriften daarna dat standpunt gerechtvaardigd? De strekking van *Soi-même comme un autre* is het primaat van de narratieve ethiek, wat betekent dat de rede, na de noodzakelijke poging tot universalisering van ethische normen (in de rationele moraal), ten slotte weer terug moet keren naar de praktische wijsheid van de leefwereld. Uiteindelijk vallen we terug op het openbare debat of op een 'prudentie in het meervoud'. Waarom mag in deze publieke discussie de wijsheid ontsprongen aan de interpretatie van de Geschriften geen gelijkwaardige rol spelen? Een geloofsargument is toch als zodanig geen autoriteitsargument?

De filosofie moet zeker autonoom zijn. In de fenomenologie bestaat die 'autonomie' in de zuiverheid en precisie waarmee de ervaring gearticuleerd en 'vertaald' wordt. De ervaring is de bron en de logos mag zich in zijn expliciterende arbeid door geen enkele instantie van buiten laten beïnvloeden. In de hermeneutiek geldt hetzelfde ten aanzien van de interpretatie van teksten. In de verhouding van geloof en rede is de stand van zaken niet zo dat een geloofsovertuiging staat tegenover argumenten. In het geding is welk symbolisch discours we wel of niet in ons universum toelaten. We moeten daarbij weerstand bieden aan de zuigkracht van een discours dat de redelijkheid monopoliseert, of dat nu in naam van de theoretische of in naam van de praktische rede gebeurt. De vraag is of er ook een zelfstandige 'religieuze levensvisie' bestaat, om Van Dale te citeren, en hoe die uitgelegd kan worden, zodanig dat de immanente rationaliteit ervan blootgelegd wordt.

Ik ben het uiteraard met Ricoeur eens dat een wijsgerige uitleg van een godsdienstige levensvisie geen ultieme fundering geeft. Denken is meestal geen funderen, maar openleggen, uitstallen en als zodanig in het licht stellen. Spiritualiteit is, zoals we nog zullen zien, gekenmerkt door een inherent risico. De rede die haar begeleidt kan uiteraard dat risico niet wegnemen. Wat zij wel aannemelijk kan maken is dat er zoiets als spiritualiteit bestaat, dat zij een eigen plaats onder de zon heeft en als zodanig serieus genomen moet worden. Gevraagd naar de rationaliteit van het spirituele discours gaat het dus om twee vragen: 1. Bestaat het?; 2. Heeft het een eigen orde of articulatie?

STENOGRAFIE

*Nu gij geen ander wezen hebben kunt
dan tegenover mij aan tafel zat
zich punt voor punt verwijderend, zodat
gij door de muur tot op een naas verdunt,*

is mij het stationaire woord misgund

*omtrent uw toestand. Alles wat ik had
aan definitie brokkelt op het blad.*

*Om adequaat te blijven, hic et nunc,
Volg ik u stenografisch in het klad*

*En rekt het teken zich reikhalzend uit
bij deze wedloop tussen taal en tijd.*

*Eens trekt de letter in het eindgedicht
zijn laatste vrije ophaal om u dicht.*

Gerrit Achterberg

6. Voorbij de waarheid van de kunst

Het (voor moderne subjecten) moeilijk vatbare verschil tussen de sfeer van intersubjectiviteit en praktische redelijkheid enerzijds en spiritualiteit anderzijds dat ik in de twee vorige paragrafen heb besproken, kan wellicht nader toegelicht worden aan de hand van de esthetische ervaring. Men kan tegenwoordig vaak de stelling horen verkondigen dat kunst de religie van de moderne, gesecculariseerde mens is, met de musea als nieuwe tempels. Dat is, denk ik, niet toevallig. In het denken over esthetische ervaring vindt men nog een set van categorieën die aan de religie doen denken en die in de theorie van het circuit van de erkenning zo opvallend ontbraken: inspiratie, decentrerend van het subject, loutering, besef van het afgrondelijke.

Kunst, met name poëzie, heeft verder met de religie gemeen dat zij vanouds, en tot op heden, als tegenpool van de rede wordt beschouwd. Ook ten aanzien van de kunst moeten altijd twee dingen verdedigd worden, ten eerste dat het een eigen domein is, ten tweede dat dit een eigen rationaliteit heeft. Het eerste lijkt paradoxaal gezien de huidige populariteit van de kunst. Men vergis zich echter niet. Kunst geldt sinds Plato als de instantie van de schone schijn tegenover het denken, dat de ware werkelijkheid zou onthullen.³⁹ Er schuilt in de moderniteit nog altijd een overgeërfde vijandigheid ten opzichte van de kunst. Ricoeurs boek *La métaphore vive* is één groot pleidooi voor een ontologisch eerherstel van de kunst. De poëzie levert een lyrische herbeschrijving van de wereld die niet alleen een subjectieve stemming uitdrukt, maar ook iets van de wereld laat zien. De metafoer is geen ornament dat versiert, maar een lens die onthult. Hetzelfde geldt voor de literaire technieken die een concentratie van de betekenis tot stand brengen en daarmee een verheving van de ervaring van werkelijkheid. Gadamer ziet het als wezenlijk voor de kunst dat zij iets stelt als bij uitstek *wahr en seiend*.⁴⁰

De overtuiging dat poëzie handelt over dat wat we niet kunnen kennen en de conceptuele orde ondergraaft, wordt nog steeds in de academie aangetroffen.⁴¹ Hiertegenover stel ik dat poëzie een eigen articulatie of rationaliteit heeft en daarom vatbaar is voor interpretatie en de filosofie veel te denken geeft. Dit betekent niet dat de denker moet gaan 'poëtiseren', liever niet. Interpretatie kan poëzie nooit vervangen. Haar taak is het de visie op de werkelijkheid die in en met de woorden ontstaat in niet-dichterlijke taal te ontvouwen. De filosoof kan, juist in moeilijke kwesties, daar zijn voordeel mee doen.

Een voorbeeld van poëtische articulatie vinden we in het gedicht 'Stenografie' van Gerrit Achterberg.⁴² Van zijn poëzie zijn altijd drie interpretaties mogelijk, een erotische, een religieuze en een poëtische. Het gaat over de geliefde, over de Geloofde of over het gedicht zelf. In dit geval zijn alle drie de interpretaties mogelijk, maar het gaat mij nu vooral om de derde. De articulatie, de expressie (de Ausdruck van Dilthey) wordt hier dichtelijk verbeeld, en wel daar waar deze het meest hachelijk is, precies op dat terrein waar het ons ook om gaat: de spiritualiteit, de relatie tot het transcendente. In paragraaf twee wees ik op de twee articulaties van de taal, die van het teken (letter en klank) en die van de betekenis. De eerste heeft – dat maakt dit gedicht goed duidelijk – het primaat. Los van het blad en het klad, het teken en de letter – 'los van het stof' – gaat de betekenis zweven en verliest zij haar trefzekerheid. Wat hier gezegd gaat worden vergt het uiterste van de letter die, om adequaat te blijven, zich reikhalzend uitrekt. Niettemin moet het gezegde, net als bij Levinas, 'ont-zegd' worden. Het stationaire woord is ons misgund, de definitie brokkelt op het blad. Zelfs het snelschrift kan de wedloop tussen taal en tijd niet bijhouden.⁴³

In het vervolg van deze paragraaf wil ik me concentreren op de begrippen van het artistieke discours die ik boven categorieën noemde en die het domein als domein constitueren. De kunst kent, om te beginnen, nog de ervaring van inspiratie. De moderne dichter zal weliswaar niet meer de Muze aanroepen, maar heeft wel degelijk weet van een 'aandoening' aan gene zijde van het eigen kunnen. De dichter weet door vervulling en gemis/ Dat geen uit eigen kunnen dichter is.⁴⁴

Ik heb daarom louter op fenomenologische gronden bezwaar tegen de formule van Kuitert: Alle spreken over boven komt van beneden, ook de uitspraak dat iets van boven komt.⁴⁵ Het is natuurlijk waar dat wat de dichter heeft opgeschreven door hem of haar is opgeschreven en door niemand anders. Maar dit sluit de ervaring niet uit dat de zinnen en de alinea's als het ware de pen overnemen zoals Margriet de Moor het eens uitdrukte.⁴⁶ Dat is het wat dichters inspiratie noemen. We hoeven als filosoof die ervaring niet onkritisch over te nemen om ze toch serieus te nemen. In een interview verklaart Jean-Pierre Rawie: 'Het schrijven van poëzie is een bevindelijke bezigheid. Je schrijft iets wat – als het goed is tenminste – je bedoelingen verre overschrijdt. Dat is een religieuze ervaring. Het zou idioot zijn om dat te ontkennen.'⁴⁷ Willem Jan Otten zegt in een interview in dezelfde krant: 'De poëzie heeft me duidelijk gemaakt dat ik mijn eigen werk niet ben. Een eerste regel van een gedicht komt altijd van nergens, altijd ongevraagd, en is er voor ik beseft dat hij kwam. (...) Als ik mijn eigen werk niet ben, wat ben ik dan wel? Hoor de positivisten (...) knarsetanden: zinloze vraag. Maar het denkbeeld dat mij een aantal malen in mijn dichtersleven iets is toegevallen wat mij, anders kan ik het niet zeggen, het gevoel gaf dat ik op mijn plaats gesteld zou kunnen worden – dat hoeft helemaal niet waar te zijn om toch mijn leven te richten. Ik zeg niet dat mijn gedichten van hogerhand worden ingefluisterd, ik ben 's Heeren buikspreekpop niet. Ik zeg dat ik geen barst begrip van de poëtische ontvankelijkheid (...)'.⁴⁸ Modernistische filosofen, ook godsdienstfilosofen, weten hier vaak te snel te veel.

In Langs de gewesten van het zijn heb ik de spiritualiteit van de woestijn beschreven als eenheid van de-centrering en con-centratie, of van ontleding en vervulling. Het verband tussen die twee heet loutering. Ik kom erop terug in de volgende paragraaf. Op dit moment van mijn betoog wijs ik erop dat de kunst een analogon kent van de spirituele eenheid van verlies en winst, zowel bij de schrijver als bij de lezer/toeschouwer. We kennen het begrip catharsis of reiniging al sinds de esthetica van Aristoteles. Het gaat dan over een ervaring bij het publiek. Aristoteles kent echter ook een loutering bij de hoofdpersoon die tot erkenning of inkeer komt (anagnorisis). Deze kan vergeleken worden met de loutering van de schrijver en daar wil ik het hier primair over hebben.⁴⁹

Schrijven is concentratie door weglaten, een pijnlijk proces. Men zou kunnen spreken van een zuivering door de compositie.⁵⁰ Ik wil benadrukken dat de catharsis waarover ik hier spreek een

artistiek proces is en niet een existentiële crisis, al kan het een met het ander samenhangen. In de literatuurwetenschap spreekt men van schrijftechnieken zoals het manipuleren met de tijd en het vertelperspectief. Maar de schrijver kent ook, zoals bleek, de ervaring dat de taal het initiatief overneemt: het schrijft in mij. De schrijver stort niet zijn hart uit, maar voegt zich naar de wetten van de taal en het ambacht. Ook dat is een vorm van ontlediging van het zelf (of van het ik), die tegelijk vervulling is. (Vestdijk sprak van de genade van de rijmdwang.)

We zien hier opnieuw de eenheid van inspanning en inspiratie die in paragraaf 4 al ter sprake kwam. We kunnen de ervaring van kunst vergelijken met wat er in de liturgie gebeurt, voor zover er in beide gevallen sprake is van door regels bepaalde handelingen, van ‘oefeningen’, die ons boven de praktijk uittillen. Het autonome subject maakt plaats voor subjectiviteit in de oorspronkelijke zin van subjectiteit, dat wil zeggen onderworpenheid of vatbaarheid. Initiatief wordt tot initiatie. Hierdoor wordt het eenzame subject uitgeheven boven de eigen cirkel van ervaringen en stemmingen. Dit geldt niet alleen voor de zogenaamde theologale deugden van geloof, hoop en liefde, maar ook voor een deugd als dankbaarheid. ‘Wie naar de kerk gaat spreekt zijn dankbaarheid uit – ook al is het een dag waarop het gevoel van dankbaarheid ver te zoeken is.’⁵¹ Daarom kan de herhaling van de rite volgens Paul Moyaert de eenheid van de geloofsgemeenschap in stand houden ondanks de veelheid van interpretaties. Hij spreekt zelfs van de ‘negatie van de innerlijkheid’.⁵² Aan dit effect van de rite moet Pascal gedacht hebben met zijn bekende/beruchte advies: gebruik eens wat wijwater, laat eens een mis lezen, dan komt het geloof vanzelf wel.⁵³ Door de rite, zo voeg ik eraan toe, is de weddenschap van het geloven ook geen eenzame gok meer.

Toch is kunst niet hetzelfde als religie, al denkt men tegenwoordig dat zij deze kan vervangen. Wat is het verschil als beide de inspiratie en de loutering gemeen hebben en ook nog de eenheid van inspanning en ontspanning – van wat Hopkins druk en gave noemt? Het verschil is mijns inziens dat spiritualiteit een mogelijkheid van iedereen is. Je hebt er geen specifieke begaafdheid voor nodig. De catharsis waar ik het zojuist over had blijft de niet-kunstenaar dus ook bespaard. Dit betekent niet dat de artiest het als zodanig altijd moeilijker heeft, zo simpel ligt het niet. Het creatieve talent waarvoor een prijs betaald wordt, kan ook helpen gelouterd uit ‘de eigen duistere diepten’ te voorschijn te komen.⁵⁴

Met de spiritualiteit is het in één opzicht net zo gesteld als met het circuit van de erkenning: zij kent geen toelatingscriteria of selectiedrempel. Spreken van een religieus genie is een tegenspraak in de termen. Zo heeft ook Nijhoff het gezien, want nadat eerst Awater die een ‘groot artiest’ is zijn kunstig lied gezongen heeft, laat hij een gewone heilsoldate het beslissende woord spreken: Liefde wordt nooit vergeefs vertrouwd. De artiest zet zijn talent in, het talent van de articulatie en de stijl. De heilige haar persoon. Zij heeft niet anders. Calvijn sprak van het ambt van alle gelovigen. Maar dat moet niet zo opgevat worden dat we allemaal heiligen zijn. Als Calvijn dat bedoelde heeft hij zich kennelijk vergist. Wel is het zo dat iedereen het door genade kan worden.

Met het begrip genade is tevens het verschil gemarkeerd met het domein van de praktische rede. Een Tsjechische vriend van me be-treunde het indertijd dat Havel president werd want, zo zei hij, voor toneelschrijver moet je talent hebben maar president kan iedereen worden. Maar de uitverkiezing is in wezen veel democratischer dan de verkiezing. Iedereen kan een heilige worden, Diana evengoed als Teresa. En als we om ons heen kijken zien we dat er in de baaiert van onze samenleving toch nog onverwacht en vaak uit niet-politieke circuits betrekkelijk veel heiligen opduiken, mensen die door de adem van de geest bewogen worden. Wat zij doen, doen zij plaatsvervangend, reden waarom de ‘excessieve’ term ‘gijzeling’ van Levinas begrijpelijk wordt. Zij zijn het die het spel van de democratie in gang houden door telkens de eerste zet te doen. Dat is de spirituele grond van de democratie.

Er is nog een verschil tussen spiritualiteit en kunst dat te voorschijn treedt bij de ervaring van het afgrondelijke, van de duistere diepten die al even ter sprake kwamen. Laat ik als voorbeeld de kunst van het sublieme nemen van de abstract-expressionisten. Volgens Barnett Newman wil de schilder beelden scheppen die gestalte geven aan een transcendente ervaring. Er is in zijn werk een dreiging van vormloosheid en leegte. Wanneer er toch opluchting ervaren wordt, is dat vanwege een gevoel van plaats dat de toeschouwer niettemin gewordt; het besef: hier ben ik, hier. Het is de zip in de schilderijen van Newman, de verticale streep, die een eerste ordening in de chaos aanbrengt. Zij is een lichtflits in de volte van de kleur die ons dreigt te verstikken en scheidt een moment van verademing. De kunstenaar, zegt hij ergens, ontworstelt waarheid aan de leegte en lijkt daarin op God. Titels als Genesis, Zimzum, Here, Now, Pagan Void, Be geven dat eerste scheppingsmoment aan. Van de Vall benadrukt dat die ervaring bij de toeschouwer een lichamelijke, zintuiglijke en affectieve beweging is, niet een lezen of literair interpreteren.⁵⁵

Gadamer noemt het kunstwerk een 'toename van zijn' (Zuwachs an Sein). Als het gereed is staat er iets, iets duurzaam en blijvends. Dat er in het duister voor ons een houvast is (dass im Finstern für uns einiges Haltbares sei) – dat is kunst.⁵⁶ Lyotard beschreef de ervaring van het sublieme als het moment van 'het gebeurt' dat volstrekt niet te voorzien is vanuit de bestaande regels.⁵⁷ De angst dat er niets is in plaats van iets, wordt even bezworen. Ik heb boven naar aanleiding van het gedicht van Patmore geschreven dat het de levendmakende adem is die de beslissende tegenzet doet tegen het toehoewabohoe. Het is van belang dat de tegenpool van de chaos niet de orde is, de ratio – die orde werkt verstarrend – maar het door inspiratie aangeblazen woord, de oratio.

De verbazing dat er iets is in plaats van niets, staat ook centraal in de filosofie. Waarin verschilt nu de religieuze ervaring van de artistieke en wijsgerige? Zij staat zeker dichter bij de ervaring van het sublieme in de kunst dan in de filosofie. De wijsgerige verwondering is de verbazing dat er iets is, en niet niets. De artistieke ervaring is persoonlijk: ik ben er, hier. De spiritualiteit van de woestijn gaat een stap verder. In de lege verlatenheid van de woestijn wordt de wet als wegwijzer ontdekt. Er wordt meer getoond dan de naaktheid en contingentie van de werkelijkheid en ook meer dan het gevoel van plaats. Gerard Reve noemt kunst een 'gestileerd menselijk handelen (of een produkt daarvan) dat een ontroering teweegbrengt'.⁵⁸ De stilering voltrekt een concentratie van de ervaring met als resultaat een verheugd besef van werkelijkheid. Dat is dunkt mij de grens van de kunst. In de ontroering ervaar ik de zwaarte van het bestaan of het bestaan in zijn zwaarte. De kunst zou haar mogelijkheden te buiten gaan met de pretentie meer te bieden dan een gestileerde evocatie van de werkelijkheid en in plaats van ontroering een ideologie produceren.

De stap voorbij de kunst is precies de stap die de heilsoldate doet voorbij Awater. Terwijl het lied van Awater een crisis en catharsis te-weegbrengt bij de hoofdpersoon, wijst de heilsoldate een concrete richting aan: Liefde wordt nooit vergeefs vertrouwd. Een boodschap zonder stilering. We hebben gezien hoe juist het gestileerde beeld en woord van de kunstenaar de chaos een halt toeroept. Het ongestileerde woord gaat verder, het verwijst naar de transcendente Wet die in de volgende paragraaf aan de orde zal komen. Tegenover dat Appel dat mij op mijn plaats stelt, zegt de subjectiviteit behalve 'ik ben er, hier' ook: Me voici, hier mij. Dat woord is, zoals Mozes in zijn afscheidsrede zegt, iedereen gegeven. Het is 'dicht bij u, in uw mond en in uw hart. Gij kunt het dus volbrengen' (Deuteronomium 30, 14). Het wijst een concrete weg aan. Een weg die bepaald wordt door een gebod aan gene zijde van het zijn. De stap van het zijn naar het Goede is een stap naar de overzijde van het zijn, naar Transcendentie. Het is een stap van de cultuur naar de voor-culturele Zin van de cultuur.⁵⁹ De vraag of wij in de moderne tijd met kunst als religie kunnen volstaan, valt volgens mij samen met de vraag of we het in de cultuur kunnen redden zonder de oriëntatie op een Zin voorbij de cultuur.

7. *Beproevingen*

Wat is spiritualiteit? We hebben tot nu toe een omtrekkende beweging gemaakt door sporen van de geest te zoeken in de gebieden van de praktische prudentie en de kunst. Die benadering is, denk ik, wezenlijk omdat de geest niet een eigen regio heeft, maar zich ín die andere gebieden manifesteert. Ik spreek daarom bij spiritualiteit liever van een discours dan van een domein. Zoals het domein van de interactie niet herleid kan worden tot dat van de actie, zo de spiritualiteit niet tot interactie. Evenmin is het discours van de spiritualiteit gelijk te stellen aan de ervaring van kunst. Dat is de uitkomst van mijn onderzoek tot nu toe.

Heeft de spiritualiteit een eigen realiteit en een interne samenhang, die gearticuleerd kan worden? Dat waren de vragen aan het eind van paragraaf 5. Hier komt naar mijn mening het onderzoek naar de rationaliteit van spiritualiteit inderdaad op neer – antwoord geven op de vragen: kunnen we het oordeel uitspreken: dit is spiritueel, dat niet? kunnen we binnen dat discours bepaalde dingen terecht zeggen en andere dingen niet? Ik kan me goed voorstellen dat men aarzelt op het terrein van de spiritualiteit van rationaliteit te spreken. Er is op de markt van religie en levensbeschouwing veel te koop dat daarvoor huiverig maakt. Toch geloof ik niet in een strategie die dat gebied óf negeert óf bij voorbaat tot irrationeel verklaart. Na de voorlopige antwoorden in de vorige delen wil ik in de laatste twee paragrafen een poging doen die vragen op meer directe wijze te beantwoorden.

De keerzijde van de omtrekkende benadering is dat we de contouren van het spirituele discours primair ex negativo in het oog krijgen, dat wil zeggen vanuit misverstanden. We verstaan de spiritualiteit mis als we haar begrijpen vanuit de wetmatigheden van de ‘wereld’. Zij valt niet samen met politieke gedrevenheid. Ook niet met de ambitie van de zelfverwerkelijking en de zelfexpressie, al hebben al deze krachten de spiritualiteit hard nodig. Binnen die taal kan het spirituele niet uitgedrukt worden. Het is de taal van de ‘wereld’ (kosmos) of de ‘machten’ (stoicheia) in de termen van respectievelijk de apostelen Johannes en Paulus.

Levinas noemt dit de taal van de ontologie (waarvoor hij zich op Paulus had kunnen beroepen).⁶⁰ In die taal wordt plaatsvervangend als usurpatie gezien, gijzeling als gevangenneming, asymmetrie als ondergeschiktheid, uitverkiezing als selectie. Die ontologische taal is ook de taal van de verlichte moderniteit volgens welke elk spreken over boven van beneden komt. Alle spirituele termen ondergaan een reductie; alle hoofdletters worden als kleine letters gelezen: Inspiratie is onbewuste werking, Hoogte hiërarchie, Appel plicht, Exterioriteit vervreemding, Transcendentie projectie. De vraag is of we het ‘exces’ van de geest ook in positieve termen onder woorden kunnen brengen zonder herleiding tot een van de genoemde regio’s.

De enige plek waar de Geest een tehuis heeft, is de woestijn. Ook voor ons – we zijn hier bezig met een denkoefening, niet meer maar ook niet minder – is dat een uitgelezen plek om iets over spiritualiteit te weten te komen.⁶¹ Na alle omwegen moeten we hier de kern van de zaak op het spoor komen. Het ademen van de geest krijgt hier een eigen ruimte en tijd, maar dat is bepaald geen veilige thuishaven. Als de dagelijkse besognes opgeschort worden, worden we met de naaktheid van het bestaan geconfronteerd. Er moet voor de mens kennelijk zoiets bestaan als een retraite, een oord om zich terug te trekken, maar een geestelijke rustplaats is het bepaald niet. Aan de andere kant is er mede dank zij die beproeving ook de verademing van de oase. De beproevingen van de

woestijn laten uitvergroot zien aan welke krachten ons bestaan blootstaat. Zij komen tot ons in drie gestalten: als verschrikking, verzoeking en scheiding.

Allereerst openbaart zich een dimensie die we met al onze politieke en culturele activiteiten vaak effectief verhullen: het lege Niets. De eerste regels van het boek Genesis profileren de scheppende macht van het Woord al tegen de gapende afgrond. Het is een macht die alle menselijke cultuur blijft begeleiden. We kunnen hem achter veel pracht en praal vergeten maar in de woestijn, aan de marge, dringt dat Niets of Nichtige zich onontkoombaar op. We staan oog in oog met de chaos als Macht die zich wel laat verdringen, maar nooit verslaan. De bijbel schildert ons de woestijn vooral als een marge van een landbouwcultuur, waar men nog kan leven van sprinkhanen en wilde honing. In die sfeer past het de cultuur te zien als een zich immer expanderende ver-overing van woeste gronden; in Nederland met name van woeste wateren. Dat wat in de bijbel het tohuwaboehoe heet, is echter niet iets wat progressief overmeesterd kan worden maar eerder een macht in onze rug. Het is een horreur dat elk moment kan toeslaan en onze hele wereld, inclusief haar culturele verworvenheden, unheimisch maakt.⁶² Wat wij tot stand brachten mist zin en doel, het is leegte en lucht. Pascal was er zich van bewust en sprak van een ondoordringbare duisternis die de mens omgeeft in de zoektocht naar zijn ware plaats (vrai lieu).⁶³ We vinden dit besef ook bij de dichter Gezelle die in het ruisen van het ranke riet de klacht hoort dat ‘de hele natuur kreunt’, onderworpen als zij is ‘aan een zinloos bestaan’ (Romeinen 8, 20-22).

Aan de verschrikkingen paren zich verzoeking. De woestijn is ook de plek waar de verleidende demonen zich in hun naaktheid tonen – de fascinerende kracht van het geld, de macht en het sacrale. In onze eeuw hebben we die demonieën met name ervaren in het woeden van totalitaire regimes die door Voegelin als substituties van de religie werden geanalyseerd. Hij zag dat als een duivelse weg omdat de Transcendentie zo van een verlokkenende kracht van Gene zijde die het bewustzijn oriëntatie geeft, werd tot een program dat buiten die heroriëntatie om met tastbare middelen gerealiseerd moet worden.⁶⁴ De Nederlandse theoloog Miskotte schreef in 1933 na een rede van Goebbels in zijn dagboek: ‘God helpe ons als het losbarst en de hele onderwereld, dat wil zeggen ónze onderwereld, over ons heenslaat. Bergen, valt op ons en heuvelen, bedekt ons – het zal een zondvloed van puin zijn en een triomf van Satan.’⁶⁵

Een derde aspect van de naaktheid van het bestaan in de woestijn zie ik in de onverhulde keus waarvoor de mens hier gesteld wordt: het leven en het goede of de dood en het kwade. Dat is voor Mozes aan het eind van de woestijnreis de samenvatting van de Tora, van alles wat er inmiddels geleerd is (Deuteronomium 30, 15). In het gewone leven is het meestal niet zo simpel. De beproevingen beogen een beslissing, een noodzakelijke scheiding der geesten. Het kan in het leven met de ziel radicaal misgaan. Waarom dat zo is weet ik niet, maar bij het leven hoort kennelijk catharsis, zuivering. Het is de vraag of enige vorm van levensbeschouwing zonder de idee van beproeving, en met uitsluitend beloften, geloofwaardig is.

De strijd die de ziel moet voeren kan alleen beschreven worden in een paradoxale taal. Paradoxen zijn iets anders dan misverstanden. In paradoxen wordt de waarheid niet misvormd maar toegespitst. De klassieke formulering van de tweestrijd vinden we bij Mattheüs waar Jezus zegt: ‘Wie mijn volgeling wil zijn, moet Mij volgen door zichzelf te verloochenen en zijn kruis op zich nemen. Want wie zijn leven wil redden, zal het verliezen. Maar wie zijn leven verliest om Mijnentwil zal het vinden. Wat voor nut heeft het voor een mens heel de wereld te winnen, als dit ten koste gaat van zijn eigen leven?’ Overall waar hier leven staat kan men ook ziel lezen (Grieks: psychè). Het leven of de ziel heeft een geheim en dat is de interne relatie tussen verliezen en vinden, ontleding en vervulling. Voor ik iets over deze paradox waag te zeggen, wijs ik erop dat we dit ‘mysterie’ al eerder

tegenkwamen. In het werk van Levinas vinden we een hele reeks van dergelijke paradoxen. Verantwoordelijkheid is vrijheid, asymmetrie mijn 'ware plaats' (in de zin van Pascal), separatie de weg naar een echte verhouding, het absoluut andere het meest nabije, enzovoort.

Al deze paradoxen veronderstellen een knik in het leven van de ziel. De vervulling is niet de verbreding of verheffing van het bestaan, maar verloopt via een epochè of opschorting. Een breuk met een eerdere bestaanswijze. Maar dat is nog zwak uitgedrukt, want het bestaan zelf is in het geding. Net als bij Mozes zijn ook in het evangelie van Johannes leven en dood kernbegrippen; binnen een netwerk waartoe ook licht, waarheid, genade en hun tegendelen behoren. In hoofdstuk 12, 24-25 lezen we: 'Voorwaar, voorwaar, Ik zeg u: als de graankorrel niet in de aarde valt en sterft, blijft hij alleen: maar als hij sterft, brengt hij veel vrucht voort. Wie zijn leven bemint, verliest het; maar wie zijn leven in deze wereld haat, zal het ten eeuwig leven bewaren.' We zijn aangeland bij de kern van het fenomeen spiritualiteit. Wat hier aan de orde is gaat heel wat dieper dan de vraag of er een Opperwezen bestaat, hoe ook gedefinieerd.

Zojuist gebruikte ik voor deze samenhang van leven en dood de term 'mysterie'. Dat vergt enig commentaar. Als student hoorde ik eens de hoogleraar dogmatiek G.C. Berkouwer de opmerking maken: Er zijn theologen die eerst een eindweg redeneren en dan, als het be-toog vastloopt, eenvoudig concluderen: kijk, dat is nu het mysterie. Sindsdien ben ik huiverig voor de term. Hier komt bij dat in het ons omgevend heelal, van een willekeurige zandkorrel tot een willekeurige melkweg, of, om met F. Sierksma te spreken, van het stekelbaarsje tot de Boeddha, eigenlijk alles een ontologisch mysterie is. We weten niet waarom het er is en waarom het is zoals het is. De filosoof Stephan Strasser heeft mij er echter naar aanleiding van mijn boek *De God van de filosofen en de God van Pascal* op attent gemaakt hoe belangrijk dit woord in de bijbel is als het gaat om het snijpunt van tijd en eeuwigheid – en dat is hier het geval.⁶⁶ Als het gebruikt wordt moet het specifiek gebruikt worden, en dan komt het geheimenis waar Jezus hier op duidt in aanmerking: de verborgen samenhang van dood en leven.

Die samenhang is de orde, de structuur, die we zochten in het spirituele leven. Is het een redelijke orde? Ja, maar dan wel in de zin van de bergrede. In de zin van de dwaasheid Gods die volgens Paulus wijzer is dan de wijsheid van de mensen. Aan het eind van zijn artikel over leven en dood bij de profeet Ezechiël naar aanleiding van diens visioen over de opstanding van de dorre doodsbeenderen in hoofdstuk 37 schrijft Ricoeur: 'Daar waar het hooglied, in zijn "wijsheid" verklaart dat de liefde even sterk is als de dood, proclameert de profeet in zijn "dwaasheid" dat het leven sterker is dan de dood.'⁶⁷ Maar de dichter die God dankt voor zijn aards bestaan en zich overgeeft aan leven en dood noemde zich ook al dwaas en zalig, door liefde beschenen.

Elke boom in bladertooi herinnert aan de sterfelijkheid, maar in het bijzonder de boom in bloei, de 'witte boom' uit het gedicht van Schulte Nordholt. Elke bloesem moet sterven om vrucht te kunnen dragen en ten slotte sterft ook de boom zelf. 'Het uur u' van Nijhoff eindigt met de regels:

*Hoe mooi anders, ach, hoe mooi
zijn bloesems en bladertooi. —
Hoe mooi? De hemel weet hoe.
Maar dat is tot daaraantoe.*

Er is al eens op gewezen dat in het lange vertellende gedicht dit de enige lyrische regels zijn. Ik weet niet waarom Nijhoff zijn gedicht hiermee eindigt. Ik ben er wel zeker van dat hij mij zou toestaan aan de boom van Schulte Nordholt te denken.⁶⁸

Op de vraag hoe de dood met het leven samenhangt is men geneigd te antwoorden: De hemel weet hoe. En dat is natuurlijk ook zo. Dat wil ik voorop stellen. Anderzijds speelt het proces van de graankorrel zich geheel op aarde af. We hebben er deel aan. We hebben er dus ook kennis aan. De

hemel weet hoe, dat wil zeggen: de hemel weet in welke mate en op welke manier. Nu, dat is tot daaraantoe. Als we die wetenschap aan de hemel overlaten – alléén als we dat weten aan de hemel overlaten, dus als we weten dat alleen de hemel het weet – kunnen we proberen vanuit de aarde, vanuit de filosofie, iets over het mysterie te zeggen.

Om te beginnen herhaal ik dat een paradox geen tegenspraak is maar een uitspraak die, zoals het woord zegt, een schijn van tegenstrijdigheid met zich meedraagt. Die schijn wordt ‘opgelost’ als men bereid is de gestaltwitch te voltrekken naar de ‘excessieve’, verticale taal van de Transcendentie. Verantwoordelijkheid kan (ware) vrijheid zijn als deze iets anders is dan ongestoorde autonomie. Iedereen die even nadenkt kan inzien dat verantwoordelijkheid die symmetrisch wil zijn die naam niet waard is. Zij blijft gevangen in het spel van geven en nemen, dat wil zeggen in het rekenen. Absolute andersheid die ab-solveert, los-maakt van natuurlijke bindingen, maakt juist verbondenheid mogelijk. Bij zoiets als inspiratie is het eigenlijk evident dat het totaal andere het meest nabij is.

In de paradoxale uitspraak van Jezus hebben leven en dood een dubbele betekenis. Dat is in zekere zin de ‘oplossing’ van de paradox. We kunnen daar wel degelijk iets van vatten. Leven is dóórleven, overleven, maar leven is evenzeer het leven riskeren. Zo is het verlangen bij Levinas iets anders dan de behoefte het leven te verlengen. De zorg om de heersende moordzucht kan sterker zijn dan de angst voor de dood. Het sterven van de graankorrel is de weg naar het leven dat de bijbel eeuwig leven noemt; een leven dat vrucht draagt is als zodanig voorbij geboorte en dood in biologische zin. ‘Die dood was toen hy leefde, ô! leeft hier in zyn sterven’ dichtte Heiman Dullaert over de moordenaar aan het kruis. Wie die dubbele betekenis niet kent, wie uitgaat van de onverbiddelijke wet van de levenswil en de zelfverwerkelijking, kan de zin van deze regel niet vatten.

Maar – zou men hier kunnen tegenwerpen – heeft zo iemand niet een beetje gelijk? Alles in de wereld wijst er toch op dat de armen en zachtmoedigen verliezen. En, wat belangrijker is, wordt de wet dat het leven dóórleven is, niet bevestigd door de uitspraak van Jezus. Wat is dat winnen van de ziel of het leven anders dan een subtiele manier van overleven? Wat heb je eigenlijk aan zo’n voorschrift? Hoe breng je dat in praktijk? Doet het niet een heimelijk beroep op de overlevingsdrang? Het doel is toch het leven voort te zetten en liefst zo lang mogelijk, eeuwig als het kan, want eeuwig duurt het langst! Alle Lust wil Ewigkeit. Voor je het beseft is deze spirituele uitspraak in haar tegendeel verkeerd. Kunnen we haar daartegen beschermen? We kunnen ons onderzoek nog niet afsluiten.

8. De wet van de Geest

Wie het leven wil behouden zal het verliezen: hoe moeten we ons zoiets in de praktijk voorstellen, hoe moeten we dat ‘denken’? Winst en verlies kennen we primair als economische en militaire termen. In dat kader kan verlies nooit winst zijn. In welke termen wel? In de politiek is het soms mogelijk een verlies in winst op langere termijn om te zetten. Ook in het persoonlijk leven kan trouwens een nederlaag op die manier verwerkt worden. Het is een tijdelijk terugtreden om sterker terug te komen. We kunnen, als dat zo uitkomt, verlies incalculeren, een pion offeren om een looper te winnen. In de wijsbegeerte kennen we die manier van denken ook. We spreken dan van dialectiek. De negatie leidt indirect naar een synthese op hoger niveau. De val terug blijkt achteraf een val vooruit. Dit verliezen van het zelf om het verrijkt terug te vinden treffen we ook aan in de hermeneutiek. Zo beschrijft Ricoeur het lezen vaak als een onteigening – de lezer stelt zijn vooroordelen op het spel – die beloond wordt met een dieper begrip in de fase van de toeëigening.

Dit is een spel van verlies en winst dat we min of meer bewust kunnen spelen. We kunnen het heel goed plaatsen binnen het discours van de praxis en ook wel in dat van de kunst. Het hoort tot de 'rationaliteit' van deze levensvormen. Hoort het leven wagen in het verlengde van deze strategie?

Het lijkt me echter essentieel voor zoiets als spiritualiteit dat het nooit een kwestie kan zijn van berekening, planning of netwerken. Shakespeare wist het al: O let not virtue seek/ Renumeration for the thing it was.⁶⁹ (Kant die de eenheid zocht van deugd en geluk, was dus onspiritueel bezig, als ik dat even wat kort mag opmerken.) Kierkegaard heeft die strategie al ontmaskerd waar hij opmerkt dat sinds de kritiek van Jezus op hen die de eerste plaats innemen (Lucas 14, 10), de echte Strebers achteraan gaan zitten. Zichzelf vernederen in de hoop verhoogd te worden. Niets is veilig voor dit spel, ook de liefde niet. 'Als gij bemint wie u beminnen, wat voor recht op dank hebt ge dan?' (Lucas 6, 32). De echte demonie ligt, zoals we boven al zagen, in het manipuleren met spirituele waarheden; het lijden organiseren om bepaalde doelen te bereiken.

Het ware leven, het vrucht dragen is onvoorzienbaar. Het komt als een dief in de nacht. Waar het Koninkrijk op de eerste plaats komt, wordt al het andere 'erbij gegeven' (Lucas 12, 31). Maar in het domein van de praxis, in het domein van de erkenning in het algemeen, is het nu juist zo dat je erg je best moet doen om iets te bereiken. Daar is ook niets mis mee. Wel is het zo dat men, zeker in de kunst, op grenzen stuit. Erkenning is niet maakbaar en niet organiseerbaar.⁷⁰ Waar talent is, zegt onze grote volksschrijver, daar krijgt men een kans mede, maar als men dat talent niet heeft, dan blijft 'alle gezwoeg futiel'.⁷¹ We stuiten hier op het tragische als grens van het kunnen. Roem kan wel in scène gezet, maar niet afgedwongen worden.

Bij spiritualiteit is nog iets anders aan de orde. Zelfs inspanning lijkt geen zin te hebben. We kunnen er althans nooit een resultaat van zien. Roem van machtigen en genieën, zegt Pascal, bestaat in de ogen van anderen, maar heiligheid kan alleen waargenomen worden door God en de engelen. Hoe regelen we onze spiritualiteit? Alleen de hemel weet hoe, inderdaad. Dus: Waar doe je het voor?, waar ga je voor? Die vraag moet wel gesteld worden in een tijd waarin 'veel succes' tot een afscheidsgroet is geworden, zelfs in de academie die, nog steeds volgens de wet, tot maatschappelijke verantwoordelijkheid moet opleiden. Als rationaliteit zoiets als berekenbaarheid of doelmatigheid betekent, lijkt de redelijkheid hier ver te zoeken. Is dit tragisch? Is dit misschien het toppunt van tragiek? Of bevinden we ons hier in een gebied aan gene zijde van elke tragiek? Komen we iets op het spoor dat wezenlijk is voor de eigen wet of orde van de spiritualiteit? Raken we hier aan wat Paulus de 'wet van de Geest' noemt (Romeinen 8, 2)?

Ik wil nog een laatste exercitie op het terrein van de rationaliteit uitproberen. Misschien komen we in onze zoektocht iets verder door vergelijking met een gebied van de ervaring waar zeker kennis mogelijk is, maar niet in de vorm van verklaren en voorspellen. Het is een gebied dat tot nu toe niet besproken is. Ik zoek nu mijn toevlucht tot de meest aardse, de meest ondermaanse van alle wetenschappen, de wetenschap van de geschiedenis. Wellicht vinden we hier het perspectief om iets zinnigs te zeggen over het mysterie van de Geest die leven schenkt (Romeinen 8, 2).

In het denken over historische verklaringen is men tot de bevinding gekomen dat we hier niet kunnen voorspellen, maar wel achteraf begrijpen. Dat het begrip pas naderhand mogelijk is, heeft een principiële reden. We begrijpen vroegere gebeurtenissen altijd in het licht van latere, soms veel latere gebeurtenissen.⁷² Dit is een manier van begrijpen die zich per essentie niet leent voor manipulatie. Zij betreft een verleden waarop we geen enkele invloed meer hebben. Voor de historische actoren van hun kant is dit latere inzicht in principe ontoegankelijk. Dit is ook iets wat tragisch genoemd mag worden. In de geschiedenis wordt men meestal pas wijzer door schade en schande. Wat zou voorkennis hier niet allemaal hebben voorkomen!

Bij spiritualiteit is het ook zo dat de uitkomst van het handelen pas achteraf gekend kan worden. Er is echter één cruciaal verschil: voorkennis van de gevolgen, dat maakt Kierkegaard duidelijk, zou

het handelen perverteren. Heiligheid beogen in het oog van engelen is nog absurder dan schrijversroem verwerven door recensenten om te kopen. De heilige verkeert om zo te zeggen in zalige onwetendheid omtrent de effecten van zijn handelen. Voorkennis moet aan de hemel voorbehouden blijven. Toch kunnen we soms achteraf zeggen dat verlies is gebleken een winst te zijn of, spiritueel gesproken, een zegen. Blanke theologes kunnen soms jaloers zijn op zwarte omdat de zwarte theologie een rijker verleden heeft waaruit zij inzichten en inspiratie kan putten.⁷³ Maar het zou natuurlijk absurd, in hoge mate ‘onredelijk’, zijn te stellen: we moeten ons blootstellen aan onderdrukking vanwege de geestelijke winst voor latere geslachten. Alsof het volk Israël veertig jaar in de woestijn gezworven heeft om de latere bevrijdingstheologie van passende teksten te voorzien. Zo werkt het dus niet, maar er werkt wel iets. Er bestaan zegeningen tot in het derde en vierde geslacht. Er bestaat ook op het gebied van de spiritualiteit een eigen wetmatigheid, een eigen interne rationaliteit, de ‘wet van de Geest des levens’.

Ik heb boven de vraag opengelaten of we hier te maken hebben met tragiek of met een werkelijkheid aan gene zijde van alle tragiek. Culturele erkenning is tragisch omdat ze voorbehouden is aan enkelen, de talentvollen. Spiritualiteit daarentegen is, zoals we zagen, een mogelijkheid van iedereen. Maar nu blijkt dat ze eigenlijk van niemand is; als mogelijkheid die niet in ons vermogen ligt. Heiligheid is wel voor iedereen, maar als genadestaat. Juist in haar principiële onbereikbaarheid is zij voorbij elke tragiek.

Dat spiritualiteit zich aan gene zijde bevindt van elke inspanning is ook het geheim achter de onuitputtelijkheid van de spirituele inspanning. Zij heeft een adem voorbij elke teleurstelling. We stuiten daarop in het gedicht van Hopkins. De beproeving in de woestijn, die ook Paulus niet bespaard is gebleven, is blijkbaar zo diep gegaan dat zij de beproefden resistent maakt tegen alle verdere beproevingen. ‘Wij worden aan alle kanten bestookt, maar raken toch niet klem; wij zien geen uitweg meer, maar zijn nooit ten einde raad; wij worden opgejaagd maar niet in de steek gelaten; wij worden neergeveld maar gaan er niet aan dood’ (2 Korintiërs 4, 8-9). Hier wordt iets openbaar van die vrucht die de graankorrel voortbrengt. Er wordt ook een kant van de woestijn zichtbaar die boven al even genoemd werd: de oase, de onuitputtelijke bron. ‘De liefde vergaat nimmermeer’, zegt Paulus in een eerdere brief. Zij hoort in zoverre ook tot het ‘eeuwige leven’. De proef van de eeuwigheid is, dunkt mij, minstens de durende weerstand tegen het altijd terugkerende en alomtegenwoordige Niets of, in Paulus’ eigen woorden, tegen de vruchteloosheid waaraan alles onderworpen is (Romeinen 8, 20).

Tegenover het Sein zum Tode van Heidegger stelde Levinas, in wijsgerige taal, een zijn-voor-het-aan-gene-zijde-van-mijn-dood (l’être-pour-l’au-delà-de-ma-mort).⁷⁴ We moeten dat denk ik niet heroïsch opvatten, alsof er van ons staaltjes van heldendom verwacht worden. Het is eerder een gegrond verweer tegen de genoemde zinloosheid. Gegrond in inspiratie. Een gratuite inzet laat zich niet uit het veld slaan als alles bij de handen afbreekt. Zij gaat door ook als het volkomen nutteloos is. Dit is een heel praktische of pragmatische zaak. Er zijn branches waar op dat ‘vermogen’ een voortdurend beroep gedaan wordt. Al het verplegen en verzorgen valt eronder, want er staat bij voorbaat vast dat je het verliest.

Als ik een conclusie mag trekken uit het voorgaande dan is het deze. De uitspraak dat wie het leven wil behouden het zal verliezen is: 1. geen voorschrift maar een ervaringsuitspraak; 2. als constatering een wijsheid achteraf; 3. als wijsheid achteraf niet een besef van tragiek maar van eeuwig leven.

Ad 1. Het is met deze uitspraak als met spreuken uit de bergrede. Dat de vredestichters zalig gesproken worden betekent niet: zorg dat je vrede sticht, dan kun je zalig worden. Nee, zo’n verstandig advies is het niet. Het betekent eerder: let eens op vredestichters, je ziet aan ze dat ze hun bestemming bereikt hebben. Een advies om te kijken dus.

Ad 2. Als uitspraak over ervaring heeft de bewering geen enkele verklarende of voorspellende kracht (was het maar zo, zijn we geneigd te denken – in ons onbegrip). Het is geen empirische wet.

Ad 3. Wijsheid achteraf betekent hier dat de uitkomst een volkomen gratuite toegift is. Hier ligt ook het interne verband, vermoed ik, met de onbegrijpelijke volharding. Het leven van de Geest is een gene zijde van elke berekening of sturing (volgens Levinas zelfs van hoop). De hemel mag weten hoe we eraan komen. Dit is, kort gezegd, wat ik van spiritualiteit begrijp.

Omdat ik inmiddels wat bang ben geworden voor wellicht te hooggestemde uitlatingen in de vorige alinea's, wil ik erop wijzen dat zoiets als de prioriteit van de verantwoordelijkheid boven de vrijheid een feit is, een 'feit van de rede'. Ik moge hier herinneren aan de ervaringen opgedaan in de jaren van de Nederlands-Tsjechische contacten tijdens het communistisch bewind. Volgens een direct betrokkene behoort het tot de belangrijkste bevindingen dat 'heel concreet echte verantwoordelijkheid voorafgaat aan al ons denken en handelen, ook aan ons wetenschappelijk werk. Gaat zij daar niet aan vooraf, dan komt ze altijd te laat, en perverteren onze maatschappelijke en wetenschappelijke in-spanningen en instellingen.'⁷⁵ Ici je me tiens, Hier sta ik voor, volgens Ricoeur de ultieme proef van de zelfheid als ipséité, is iets wat veel dis-sidenten gezegd hebben, maar ze getuigden ook van een voorafgaand appel, van een accusativus: Me voici, Hier mij! Dissident, getuigde Havel, wordt men niet omdat men voor die carrière gekozen heeft.⁷⁶ Hij stemt in met de stelling van Levinas dat de schok van het bewustzijn vooraf gaat aan het bewustzijn van de schok. Dat appel 'separeert', het maakt zelfstandig, het is de 'grond' van het standhouden. Men kan kritiek hebben op de manier waarop Havel die instantie dacht, als absolute ordening, en die kritiek kreeg hij ook, van mededissidenten in de eerste plaats. Nodig is altijd weer het *dédire* of 'weerspreken' dat de kritische stem van de overzijde beschermt tegen ontificatie, verstarring tot een zijnde. Ook in Nederland is inmiddels de ervaring opgedaan dat zonder breuken de samenleving gevangen blijft in een systeem van verzwijgen en verschuilen. Er moet ergens een verantwoordelijkheid zijn die vooraf gaat aan de vrijheid. Zo is ook de plaatsvervangende als zodanig geenszins een excès, maar een dagelijks fenomeen in onze persoonlijke en maatschappelijke werkelijkheid. Er zijn dus feiten die het 'geloof' in een spirituele dimensie 'bevestigen'. Toch een grond voor hoop, denk ik.

Een laatste vraag: als spiritualiteit een eigen discours is, hoe verhoudt zich dat tot de andere domeinen? Het is, zoals ik al opmerkte, niet simpel een extra-gebied naast andere. Het 'excès' van de spiritualiteit is de bezieling van de regio's die we bespraken. Zij tast de eigen structuur van die gebieden niet aan. Er is geen hiërarchische relatie. Spiritualiteit is een wind die in elke regio waait waarheen hij wil. Zij voorkomt verstening. Zij staat er borg voor dat in de diverse sectoren van de werkelijkheid telkens een eerste stap gezet wordt voorbij vastliggende competenties, functies en demarcaties. Van deze adem geldt wat 1 Korintiërs 13 zegt van de liefde. Zonder haar is 'alle kennis, elke gave (...) niets', een 'schallend koper', een 'schetterende cymbaal'.

Mijn overdenking loopt ten einde. Ik wilde niet speculeren. Ik probeerde te achterhalen waar we aan toe zijn bij spirituele zaken op het punt van rationaliteit. Wie zijn leven wil behouden, zal het verliezen en omgekeerd. Het zijn verpletterende waarheden als je het zo op-schrijft.

Maar gelukkig kunnen we hier nazeggen wat ons is voorgezegd en wat ook door velen – voorgangers – is voorgeleefd.

Waaronder Titus Brandsma.

NOTEN

- 1 Gezang 265, *Psalmen en gezangen voor de eredienst der Nederlandse Hervormde Kerk*, 1938. In het *Liedboek voor de kerken* van 1973 is dit gezang 323. De oorspronkelijk Duitse tekst van Gerhard Tersteegen heeft:

*Lass mein Herz – Ueberwärts
Wie ein Adler schweben
Und in dir nur leben.*

Dit moet gelezen worden in verband met de aanspraak waarmee strofe vijf begint:

*Luft, die alles füllet, drin wir immer schweben,
Aller Dinge Grund und Leben.*

- 2 Jan Willem Schulte Nordholt, *Verzamelde gedichten*, Baarn, 1989, 79.

- 3 *Filosofie-Magazine*, 7 september 1996.

4 Ik kan hier niet het begrip 'geloof' behandelen. Laat ik er het volgende van zeggen. Het kerkelijk taalgebruik in reformatorische kringen is hier nogal dubbelzinnig. Enerzijds hoort geloof tot de trits 'geloof, hoop en liefde' en zou men verwachten dat het ook het statuut heeft van hoop en liefde en niet kan bestaan zonder een inherent risico. Het risico dat aan al onze fundamentele overtuigingen eigen is. Anderzijds wordt geloof als een 'zeker weten' ge-zien (aldus de Heidelbergse catechismus in zondag 7). In die hoedanigheid wordt het licht een concurrent van de 'rede'. Het geloof is dan een vorm van kennis, en wel van bovennatuurlijke herkomst. Ik geloof dat die oppositie op een misverstand berust. Wie het geloof ziet als een overtuiging die zo nodig de status van een absolute zekerheid moet hebben, is volgens mij bezig levensbeschouwing en (klassieke) filosofie te verwarren. Een dergelijke zekerheid maakt hoop en liefde overbodig en daarmee ook het geloof zelf.

Er zit in het geloof wel iets wat op de zekerheid van een apriorische stelling lijkt. Het geloof is niet falsificeerbaar, althans niet door het optreden van één tegeninstantie. Waarom is het geloof zo hardnekkig? Omdat het de taaiheid van de hoop en de liefde heeft. Het geloof kan, zegt men terecht, beschaamd worden, wat iets anders is dan weerlegd. De gelovige beseft dat wanneer zijn verwachtingen niet uitkomen dat tevens zijn schuld is – mea culpa! – en dat het mislukken een reden te meer is voor een doorgaande inzet. Verplichting en volharding kunnen niet door een toetsing gefalsificeerd worden. Zij kunnen wel onder een beproeving bezwijken. Ik stel voor om het geloof weer terug te plaatsen in de familie waarin het thuis hoort. Het is, om met Pascal te spreken, een vorm van wedden met het eigen bestaan als inzet.

- 5 Een voorstudie van de paragrafen 1, 2, 5 en 6 verscheen in *In de waagschaal*, 28 (1999) no. 1, 2 en 3.

- 6 J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Parijs, 1972, 392.

- 7 *Stille omgang*, 1993, 669.

- 8 *Sodom en Gomorra*, Amsterdam, 1985, 166.

- 9 *De plaatsvervanging*, Baarn, 1989, 47, 50; zie ook *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, 1974, 138.

- 10 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag, 1974, 63, 146, 160, 190.

- 11 Aldus het slot van het gedicht 'Tot de bellenblazer' in *Eindaugustuswind* van Willem Jan Otten, Amsterdam, 1998.

- 12 Dit heb ik nader uitgewerkt in *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam, 1997, 86v.

- 13 Ik herinner me nog hoe aan de centrale interfaculteit voor wijsbegeerte van de Universiteit van Amsterdam het vak natuurfilosofie werd opgeheven, merkwaardig genoeg juist op een moment dat deze onder invloed van de ecologische crisis aan een rehabilitatie toe was.

- 14 Hoe sterk de traditie is blijkt uit het feit dat de naam 'theologie' voor wetenschap van de godsdienst ook na 1878 in Nederland bleef voortbestaan. Academische tradities zijn taai, zoals ik in een vorige voetnoot al opmerkte.

- 15 'Rede ist die Artikulation der Verständlichkeit'. Rede is als existentiaal even oorspronkelijk als Befindlichkeit en Verstehen: *Sein und Zeit*, 161, 180; zie O.D. Duintjer, *De vraag naar het transcendentale*, Leiden, 1966, 199.

- 16 In de filosofie wordt hiervoor de technische term 'interne relaties' gebruikt. Ik verwijs hiervoor naar mijn *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam, 1997, 39vv.

- 17 Dit wordt ook erkend door Ricoeur in zijn laatste werk. Ondanks zijn verknochtheid aan de klassieke, metafysische traditie geeft hij toe dat een godsdienstwijsbegeerte die niet sub specie aeternitatis et absoluti denkt maar sub specie historiae, niet irrationeel is maar denkt vanuit een andere rede; Paul Ricoeur en André Lacocque, *Penser la bible*, Parijs, 1998, 342 noot 8, 368v. Zijn vraag of dit denken een verbond kan aangaan met een wijsgerig denken dat kritisch staat ten opzichte van haar eigen funderende en totaliserende pretenties moet dus bevestigend beantwoord worden. Ricoeurs vrees dat een denken dat zich verwijderd van de Griekse metafysica van het zijn en zich aansluit bij de joodse en christelijke erfenis, zich zal marginaliseren en ‘desincultureren’, is ongegrond. Ook een denken dat breekt met de ‘God van de filosofen’ blijft filosofie, zij het een andere filosofie dan die van de filosofen waartegen Pascal zich keerde. In die zin schrijft Levinas terecht dat de tegenstelling tussen de God van Abraham, Izaäk en Jacob aan de ene en de God van de filosofen aan de andere kant geen alternatief is: *God en de filosofie*, Den Haag, 1990, 13. Er is een derde mogelijkheid. Dat is trouwens bij Pascal zelf ook het geval. Hij reikte ook het methodisch instrument aan voor een denken vanuit een andere rede: de esprit de finesse. Alles wat hij schrijft over de misère en grandeur van de mens, over zijn positie tussen het oneindig kleine en oneindig grote, over de zinloosheid van het bestaan en de pogingen die te verbloemen door verstrooiing etc. zijn proeven van een dergelijke filosofie sub specie historiae. Hermeneutiek avant la date.
- 18 Voor een epistemologie van het ondermaanse moge ik verwijzen naar mijn *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam, 1997, 59, 85, 136-137.
- 19 P.F. Strawson, *Freedom and Resentment, and other Essays*, Londen, 1974.
- 20 Zie boven noot 16.
- 21 In mijn *Pleidooi voor interpretatie* heb ik de criteria aangegeven waaraan interpretatie als wetenschap mijns inziens moet voldoen, 30vv., 57vv., 86vv.
- 22 Ik zal niet nader ingaan op deze (quasi)transcendentale fundering van een procedurele ethiek die ik bekend veronderstel.
- 23 Zie *De noodzaak van een marxistisch Vorverständnis voor de theologie*, afscheidscollege van K. Strijd, huisdrukkerij universiteit van Amsterdam, 1976.
- 24 Zie Karen Vintges, *Filosofie als passie, Het denken van Simone de Beauvoir*, Amsterdam, 1992, 20v., 216, 229.
- 25 We hebben het bij inspiratie, in technische termen gesproken, dus over de context of discovery, niet over de context of justification, zie beneden noot 43.
- 26 In het Hebreeuws: mischpat en z’daka, en: chesed en emet. We volgen de vertaling van het Nederlands Bijbelgenootschap. Bij deze begrippenparen is het eerste lid telkens de openbaring in de daad van een gedachte (in de zin van Planung) van het hart. Deze twee kunnen niet zonder elkaar bestaan. Zie Frans Breukelman, *Biblische Theologie II, Debbarim, Der biblische Wirklichkeitsbegriff des Seins in der Tat*, Kampen, 1998, 24, 84, 91, 189.
- 27 *The Poems of Gerald Manley Hopkins*, edited by W.H. Gardner and N.H. MacKenzie, Oxford, 1970, 52.
- 28 Ook Levinas zegt ten aanzien van de ademhaling die een modaliteit is van de inspiratie, dat activiteit en passiviteit zich hier vermengen (se confondent) en wel buiten elke mystiek (en dehors de toute mystique): *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*, Den Haag, 1974, 146. Zie ook beneden de paragrafen 6 en 8.
- 29 Volgens zijn biograaf was dit ook het geheim van Titus Brandsma. Hij schrijft: ‘Titus Brandsma heeft zich in het adembenemend tafereel van zijn werk niet verloren. Hij is niet ondergegaan om een zichzelf voorbijgaand religieus activisme. (...) Zoveel hij kon, verbleef hij in zijn cel.’ Later in de gevangenis maakt hij de aantekening: ‘Cella continuata dulcescit’, een cel, trouw bewoond, wordt zoet: H.W.F. Aukes, *Het leven van Titus Brandsma*, Utrecht/Antwerpen, 1961, 167, 237.
- 30 Zie boven noot 16.
- 31 Voor een analyse van het boek moge ik verwijzen naar mijn artikel ‘Soi-même comme un autre van Paul Ricoeur. De beproevingen van het zelf’ in: *Ex Libris van de filosofie in de 20ste eeuw*, Deel 2: Van 1950 tot 1998, 391-407.
- 32 *Soi-même comme un autre*, Parijs, 1990, 215, 221-226, 387-393.

33 Dédire kan misschien het beste vertaald worden met ‘weerspreken’, maar dan niet in de zin van een simpele ontkenning. Het is een ont-zeggen in de zin van ongedaan maken van het gezegde als gezegd: Theodore de Boer, *The Rationality of Transcendence, Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Amsterdam, 1997, 67, 77, 164vv. Nergens komt men in de uiteenzetting van Ricoeur de formule tegen die een hermeneutische sleutel verschaft voor het denken van Levinas: aan gene zijde van het zijn. Dit valt kennelijk buiten de horizon van verstaanbaarheid van een denken dat blijkens de titel van het laatste hoofdstuk van *Soi-même comme un autre* uiteindelijk gericht is op een ontologie.

Het gezag van een gebod kan niet uit het zijnde afgeleid worden. Dat inzicht hoort zo langzamerhand tot de gevestigde wijsheid van het Westen. Maar dat betekent niet dat het gebod niet bestaat. De vraag is hoe we de geldingskracht ervan wijsgerig kunnen verwoorden. Het besef van een overzijde van de ontologie is de achtergrond van het als exces gelaakte dédire. Dit ongedaan maken van het ge-zegde is niet een simpel ontkennen van de zegbaarheid, maar een poging de transcendentie van het Appel recht te doen. Zodra deze andersheid wordt gezegd, valt ze immers binnen de wereld van het verschijnende en zo binnen de categorie van de zijnden, bijvoorbeeld als een geponeerde waarde. Het gepositieerde recht valt ipso facto onder het gericht van het geldende Recht. Het ‘weerspreken’ is een verweer tegen de assimilerende, inpalmende kracht van de taal die al het gethematiseerde tot zijnde stempelt. Die ‘ontificatie’ moet ongedaan gemaakt worden. Maar er moet wel ge-sproken worden, want de aanraking door het Andere en dat wat deze uitwerkt, de onrust van het zelf als soi, moeten ‘gedacht’ worden.

34 Th. de Boer, *The Rationality of Transcendence, Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*, Amsterdam, 1997, 64vv., 153.

35 De hyperbolen hebben dus binnen het denkraam van Ricoeur het effect dat ze niet opvoeren naar een hoger discours, maar in plaats daarvan terugleiden naar een lager. Toch zijn er aanwijzingen in het betoog van Ricoeur die wijzen op een andere interpretatie. We vinden bij hem de rake typering ‘Elk gelaat is een Sinaï dat de moord verbiedt’. De Sinaï wijst op de specifieke aard van het onderwijs uit de Hoogte. Binnen de ik-jij relatie die Ricoeur op het oog heeft, is de een zo intiem verbonden met de ander dat zij niet zonder elkaar gedacht kunnen worden; de alteriteit is constitutief voor de zelfheid en omgekeerd: ik kan slechts mijn belofte houden omdat de ander op mij rekent: *Soi-même comme un autre*, Parijs, 1990, 13, 393. Hier geldt de wederzijdse verplichting elkaar op gelijke voet te behandelen. Wanneer de Alteriteit zich meldt als gelaat, verandert de situatie. Dan heerst de asymmetrie omdat het gebod in de eerste plaats mijzelf geldt en niet door mij gegeneraliseerd kan worden. De alteriteit heeft de autoriteit van de Wet. Pas in tweede instantie, na de komst van de ‘derde’, geldt de burgerlijke wet waarvoor allen gelijk zijn.

36 Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Parijs, 1990, 35v.

37 Ik moge hier verwijzen naar mijn in noot 31 genoemde artikel.

38 In zijn laatste boek *Penser la bible*, Parijs, 1998, laat Ricoeur, een sensitieve geest bij uitstek, echter de mogelijkheid open van een denken dat de ontotheologie overschrijdt. De vertaling van de Godsnaam in Exodus 3, 14 door ‘ik ben die ik ben’ (ego sum qui sum) beschouwt hij weliswaar als een gebeurtenis van het denken (événement de pensée) die niet ongedaan gemaakt kan worden en die hem dierbaar is omdat zij een verband legt tussen de theologie en de filosofie, maar hij erkent dat de dood van God sinds Nietzsche ook een ‘événement de pensée’ is en dat dit een nieuw denken noodzakelijk kan maken: 335v., 363vv.; zie ook boven noot 17.

39 Voor nadere adstructie moge ik verwijzen naar mijn *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam, 1997, 151vv., 179vv. Over deze problematiek schreef indertijd Hans Redeker zijn nog steeds actuele boek *De dagen der artistieke vertwijfeling*, Amsterdam, 1950.

40 Zie ook het interview met Gadamer in Ger Groot, *[Twee zielen] Gesprekken met hedendaagse filosofen*, Nijmegen, 1998, 15vv. De kunst scheidt door concentratie iets met een transcendent zijns-gehalte, iets tegenover de werkelijkheid dat even jenseitig is als de godsdienst; kunst is de brug of regenboog over de afgrond.

41 H.J. Adriaanse, ‘Met God zonder “God”’, in: *De God van de filosofen en de God van de bijbel*, 75; idem, *Vom Christentum aus*, Kampen, 1995, 266.

42 Gerrit Achterberg, *Verzamelde gedichten*, Amsterdam, 1974, 926.

- 43 Ik wijs er en passant op dat – in de religieuze interpretatie die hier steun vindt in de tekst – de Transcendentie hier niet een tijd- en ruimtelos Opperwezen is. Zij manifesteert zich aan een tafel zoals in Emmaüs, verwijderd zich punt voor punt, verdunt zich tot een waas in de tijd. Dat is het soort ‘eewigheid’ dat de dichter, hic et nunc, moet achterhalen in taal.
- 44 Deze regel is afkomstig uit het gedicht ‘Dichterschap’ van P.N. van Eyck, geciteerd door G. van der Leeuw, *Wegen en grenzen*, Amsterdam, 1948, 201.
- 45 Ik geef hier de oudste versie van deze uitspraak uit Zonder geloof vaart niemand wel, Baarn 1974, 28; zie ook *Zeker weten*, Baarn, 1994, 48; *Aan God doen*, Baarn, 1997, 35. Er zijn twee interpretaties van deze stelling mogelijk. De eerste, inhoudend dat uitspraken over boven altijd door mensen gedaan worden, is waar maar triviaal. De tweede interpretatie – dat de semantische inhoud van deze uitspraken van beneden komt – is mijns inziens prematuur en zegt niets over de waarheid, zie boven noot 25. Mijn bezwaar is dat de uitspraak geen analyse is van ervaringen die zich aanmelden als van boven komend, maar een resultaat van theoretiseren erover. We komen niet verder als we te snel en binnen modernistische vooronderstellingen tot conclusies overgaan. Men zal mij wellicht tegenwerpen: Zijn die ervaringen dan door Hogerhand ingegeven? Mijn antwoord is dat ook dat een theoretiseren is dat zich boven het ge-gene verheft. Het fenomeen zelf wordt niet voldoende geëxploreerd. Het transcendente karakter moet blijken uit een interne analyse van de ervaring van iets groters dan mijzelf, niet uit een externe theoretische verklaring. Een aanwijzing daarvan kan bijvoorbeeld zijn dat zoiets als roeping ervaren wordt als een onontkoombare presentie die toch niet localiseerbaar is in tijd en ruimte. Ik moge hier verwijzen naar mijn artikel ‘Het spoor bijster’ dat zal verschijnen in *De razende Socrates, bartstocht en rede in de filosofie*, Kampen, 1999, waarin de ervaring van het andere bij Levinas en Derrida aan de orde komt. In andere publicaties heb ik gepoogd dergelijke ‘transcenderende momenten’ te analyseren naar analogie van het ontologisch godsbewijs: *De God van de filosofen en de God van Pascal*, Zoetermeer, 1995, 109-116; *Langs de gewesten van het zijn*, Zoetermeer, 1996, 185-189.
- 46 Vgl. Theo de Boer, *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam, 1997, 148.
- 47 *Trouw*, 23 januari 1999.
- 48 *Trouw*, 27 maart 1999. Over het ‘op zijn plaats gesteld worden’ zie het gedicht ‘Litanie van een wachter bij het graf’ in de bundel *Eindangustuswind*, Amsterdam, 1998, en de notitie daarbij op pagina 93.
- 49 Ik heb dit uitgewerkt in *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam, 1997, 181.
- 50 De Boer, *Pleidooi voor interpretatie*, Amsterdam 1997, 186.
- 51 Marjolaine de Vos, *NRC Handelsblad*, 22 september 1997.
- 52 Paul Moyaert, *Ethiek en sublimatie*, Nijmegen, 1994, 51vv. Mijn bezwaar tegen zijn verrassende betoog is dat het te veel ‘omkering’ is, om met Derrida te spreken, en te weinig ‘ontwrichting’.
- 53 *Pensées*, ed. Brunschvicg fragment 233; *Gedachten*, Amsterdam, 1997, fragment 418.
- 54 Dit schrijft Frans Berkelmans over Ida Gerhardt: *Blinde groenling*, Abdij van Egmond, Egmond-Binnen, 1998, 18.
- 55 Renée van de Vall, *Een subliem gevoel van plaats, een filosofische interpretatie van het werk van Barnett Newman*, Groningen, 1994, 91vv, 102, 153v., 193vv., 220.
- 56 Hans-Georg Gadamer, *De actualiteit van het schone, Kunst als spel, symbool en feest*, vertaald door Rianne Heitmeijer en ingeleid door Guy Widdershoven, Amsterdam, 1993, 64, 66, 84. Gadamer citeert hier, onvolledig, Hölderlin. Wij geven het complete citaat uit het commentaar van Widdershoven.
- 57 Zie Van de Vall, *Een subliem gevoel van plaats, een filosofische interpretatie van het werk van Barnett Newman*, Groningen, 1994, 338, 352, 403.
- 58 Gerard Reve, *Zelf schrijver worden*, Den Haag, 1995, 14.
- 59 Th. de Boer, *Langs de gewesten van het zijn*, Zoetermeer, 1996, 24.
- 60 In 1 Korintiërs 1, 28 zegt Paulus dat God de niet-zijnden (ta mè onta) heeft uitverkoren om de zijnden te beschamen. ‘Niet-zijnd’ is blijkbaar een lapidaire aanduiding van dat wat niet meetelt volgens gangbare regels van belangrijkheid. Levinas drukt zich genuanceerder uit. Hij spreekt van ‘anders dan zijn’. Er zit in die uitdrukkingen van Paulus en Levinas natuurlijk een impliciet zijnsverstaan. Levinas denkt bij ‘zijn’ aan de

conatus essendi van Spinoza, de inspanning te zijn, de zelfhandhaving; Paulus aan ‘wereldse’ of ‘vleselijke’ manieren van bestaan, aan het roemen in zichzelf.

- 61 De biografie Aukes schrijft over Titus Brandsma dat hij van zijn gevangenis een heiligdom maakte. De gevangenis zag hij in het perspectief van de kloostercel. ‘Hij is er voor zijn laatste grote retraite: hij is in de woestijn van de contemplatieve monnik, maar de woestijn bloeit’: *Het leven van Titus Brandsma*, Utrecht/Antwerpen, 1961, 237.
- 62 Zie Veronica Vasterling, ‘Hermeneutiek en onbegrip’, in: *Liber amicarum, Over kunst, literatuur en filosofie*, Amsterdam, 1997, 197.
- 63 *Pensées*, ed. Brunschvicg, fragment 427; *Gedachten*, Amsterdam, 1997, fragment 400. Wat Pascal hier zegt doet denken aan het ‘gevoel van plaats’ bij Barnett Newman en aan de tekst uit het boek Daniël: ‘Terwijl hij met me sprak, viel ik in een diepe slaap op mijn aangezicht ter aarde; hij roerde me aan en stelde mij op mijn plaats’ (Daniël 8, 18).
- 64 Zie G.J. Buijs, *Tussen God en duivel, totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*, Amsterdam, 1998, 339vv.
- 65 Uit de dagboeken 1930-1934, *Verzameld werk* 5A, Kampen, 1990, 286.
- 66 Persoonlijke correspondentie.
- 67 Paul Ricoeur en André Lacocque, *Penser la bible*, Parijs, 1998, 245.
- 68 Ik moge hier herinneren aan de regels uit ‘Het uur u’:
- Om gestorven dood te gaan
is genade, maar wee hem die
als in dubbele agonie
levens- en stervenspijn
tegelijk voelt: hij moet het ravijn
des doods over zonder brug.*
- 69 Troilus en Cressida, iii, iii.
- 70 Herman de Dijn, *Kan kennis troosten?*, Kampen, 1994, 69, 75.
- 71 Gerard Reve, *Zelf schrijver worden*, Den Haag, 1995, 34.
- 72 Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, 1968, 143, 151vv., 167; G.H. Von Wright, *Explanation and Understanding*, Londen, 1971, 155vv.; Th. de Boer, *Langs de gewesten van het zijn*, Zoetermeer, 1996, 272, 287.
- 73 Het voorbeeld ontleen ik aan Annelies van Heijst, *Verlangen naar de val, zelfverlies en autonomie in hermeneutiek en ethiek*, Kampen, 1992, 283.
- 74 *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Parijs, 1967, 191.
- 75 Toespraak van Henri Veldhuis op 11 juni 1993 bij het in ontvangst nemen van een gouden medaille van de Tsjechische academie van wetenschappen.
- 76 Václav Havel, *Briefe an Olga*, Hamburg, 1984, 245, 256.