

Inleiding tot de verwondering

Cornelis Verhoeven

bron

Cornelis Verhoeven, *Inleiding tot de verwondering*. Ambo, Utrecht 1967

Zie voor verantwoording: http://www.dbnl.org/tekst/verh039inle01_01/colofon.htm

© 2007 dbnl / Cornelis Verhoeven



I. Verwondering en kennis

1. *Inleiden*

In een boek met als titel 'Inleiding tot de wijsbegeerte' zou een paragraaf met de volgende inhoud kunnen worden aangetroffen. 'Volgens Plato is de verwondering het begin van de filosofie. Verwondering over de veranderlijkheid van de dingen bracht hem ertoe het bestaan van eeuwige, onvergankelijke en transcendente ideeën aan te nemen. Deze ideeën begronden het zijn en het kennen van de dingen op aarde. Als de mens naar de dingen kijkt, wordt in hem de herinnering wakker aan de ideeën, die de ziel voor haar vereniging met het lichaam heeft aanschouwd'. Zo'n zin zou ook in een beknopte geschiedenis van de wijsbegeerte gelezen kunnen worden. De verwondering neemt een essentiële plaats in de wijsbegeerte in, niet alleen als begin, maar ook als beginsel en fundament, waarop alles rust. Dat is een standpunt over filosofie en verwondering, het standpunt van Plato. Wie onthoudt wat hier wordt gezegd, weet iets van Plato en van de filosofie. Zijn algemene ontwikkeling is weer een stukje groter geworden. En omdat het juist is wat hier over Plato is gezegd, kan ook niet worden beweerd dat een aldus uitgebreide algemene ontwikkeling geen waarde heeft als kennis; iets onthouden wat niet onjuist is, is een vorm van kennen.

De vraag is of iemand die zo'n uitspraak over Plato onthoudt, ook is ingeleid in de filosofie. De vraag kan worden uitgebreid tot meer van dit soort uitspraken, tot de som van alle uitspraken van alle filosofen van alle tijden, tot een exacte kennis van alle wijsgerige termen in al hun betekenissen. Zelfs wie in die zin alles weet van de filosofie, is daardoor zelfs nog niet ingeleid in de filosofie, laat staan dat hij erin thuis zou zijn. Hij is ingeleid en thuis in datgene wat de filosofie heeft achtergelaten en wat we in het gunstigste ge-

val een institutioneel kader zouden kunnen noemen, maar wat ook sintels of afval zou kunnen heten. Wijsbegeerte is geen weten omtrent deze sintels. Inleiden in de wijsbegeerte is niet het aanreiken van alvast een paar van die sintels en het gereed houden van een hele berg voor meer gevorderden. Wijsbegeerte is geen weten; als begeerte is het eerder een pathos, een toestand, dan een weten. Plato geeft aan dat pathos een naam: verwondering. Als wijsbegeerte uit verwondering voortkomt, komt zij daar helemaal en in elk onderdeel uit voort. Elke wijsgerige term die nog geen sintel is geworden, vertolkt het pathos van de verwondering. Elke wijsgerige stap vooruit moet een stap terug zijn in de richting van dit pathos; elke weg naar een gevestigd weten moet worden teruggebogen naar dat nulpunt. Als filosofie de verwondering als beginsel heeft, komt zij die nooit te boven. Ik zeg 'als' omdat ik nu van de veronderstelling uitga dat het zo is; er is ook een ander standpunt denkbaar vanuit de verwondering als beginsel; de filosofie zou ook kunnen worden beschreven als een voortdurende overwinning op en uitweg uit het pathos van de verwondering. De verwondering is geen eenzinnig gegeven, waarmee in rechte lijnen kan worden gedacht. Als dus filosofie de verwondering als beginsel heeft, blijft zij als begeerte hardnekkig in de buurt van wat die begeerte opwekt. Zij kan alleen door haar eigen honger worden verzadigd; zij leeft niet van het bezit en de verovering, maar van het eindeloze uitzicht en zij cultiveert de eindeloosheid van dat uitzicht.

Inleiden tot de wijsbegeerte is niet een stuk weg tonen en dan met een breed gebaar aanwijzen hoe die weg verder gaat. Het is blijven staan waar die weg als poging begint en waar alle andere wegen beginnen; het is de wijsbegeerte beoefenen op de plaats waar zij begint en waar zij eindigt. De hele wijsbegeerte en haar geschiedenis ligt in een grote kring rondom de rulle leegte van de verwondering, ook wanneer die verwondering alleen maar als een startpunt wordt opgevat. Wat

vandaar uit niet te benaderen is, is geen filosofie. Wat niet daarheen terug te roepen is, kan iets heel belangrijks zijn, maar het is geen filosofie. En alwat vanaf dat punt kan worden bereikt, is filosofie en heeft onderling verband. Ieder wijsgerig thema staat via dit centrale punt met elk ander thema in betrekking. De keuze van het thema is dus in de filosofie van weinig betekenis. Wat niet vanuit de verwondering over alles gaat, gaat, filosofisch gesproken, nergens over. Een inleiding kan evengoed beginnen bij het cogito van Descartes als bij de ideeën van Plato. Alleen hebben die ideeën, historisch gezien, oudere rechten. Hiermee is eigenlijk alles al gezegd. Filosofie is een radicaliseren van de verwondering naar alle kanten. Zij is de hardnekkige langzaamheid waarmee dit radicaliseren wordt volgehouden, en daarom zijn er veel woorden en herhalingen van die woorden nodig. Want zij moet telkens opnieuw beginnen, om totaal te kunnen worden.

Inleiden in de wijsbegeerte is inleiden in de verwondering, die de wijsbegeerte beweegt. Zonder die beweging is de wijsbegeerte alleen een instituut waarmee we vanaf de buitenkant als nieuwsgierige toeristen kennismaken of waarvan we meer van binnen uit kantoorklerken kunnen worden. Inleiden in de wijsbegeerte is niet het overdragen van kennis waardoor iemand wijsgeer wordt. Want wijsbegeerte is niet de vrucht van het bezit van een bepaalde kennis. Zij is niet op kennis gebaseerd en heeft geen kennis tot doel. Eerder is zij een hardnekkige onwetendheid, zoals bij Sokrates, de kunst om het institutionele en zekere weten te voorkomen. Weten leidt tot wetenschap, niet tot wijsbegeerte. De wetenschap heeft een vaste greep op de werkelijkheid en opereert daarmee. In die operatie en het gunstige antwoord van de werkelijkheid daarop is de wetenschappelijke kennis verifieerbaar. Door hypothesen en experimenten kan zij worden uitgebreid. Wijsbegeerte is geen wetenschap; zij bemiddelt geen kennis. Wat zij is, is zij voordat zij kennis is. Er is een kennis van de wijsbegeerte die geen wijsbegeerte is, een kennis van de vele uit-

spraken die de vele filosofen in de loop van de eeuwen hebben gedaan. Die kennis is op zichzelf geen filosofie, al kan zij daartoe leiden. Men kan tot filosofie worden bewogen door zich in die uitspraken te verdiepen. Maar dat is dan ook een bewogen worden, een pathos, een sprong vanuit de kennis in de onwetendheid, het eindeloze uitstel van het weten. Een filosofische uitspraak moet in beweging gebracht worden, teruggebracht naar haar inspiratie om tot filosofie te kunnen bewegen. Kennisname van die uitspraken is tot op zekere hoogte gewenst, omdat het vragen en denken van de vroegere filosofen mede de plaats bepaalt waar wij staan als we naar filosofie vragen. Maar het gaat altijd om iets anders dan die kennisname.

In de verwondering staat alles op het spel. Spreken over verwondering is, hoe bescheiden het ook lijkt, een tamelijk pretentieuze onderneming, waarin alles overhoop gezet moet worden. Wat kan een inleiding tot de verwondering dan zijn? Is het, zoals een inleiding tot een bepaalde wetenschap, een voorlopige en zich tot het essentiële beperkende oriëntatie over de verschillende aspecten daarvan? Dan zou de verwondering iets moeten zijn waarin sommigen het al verder hebben gebracht dan een inleiding, iets waaraan behalve een inleiding, een voorlopig benaderen, ook nog een totale, het onderwerp uitputtende beschouwing zou kunnen worden gewijd. De verwondering zou alleen kennis van de verwondering zijn, geen pathos. Een inleiding tot de rechtswetenschap is bedoeld voor diegenen die zich daar voor het eerst op toeleggen; zij die zich daar al in thuis voelen, hebben geen behoefte meer aan een inleiding, maar aan steeds meer omvattende en dieper gaande verhandelingen. De behoefte aan een inleiding staat dus tegenover het geïntroduceerd zijn, het thuis zijn. Want waar iemand thuis is, hoeft hij niet meer ingeleid te worden. Van de andere kant kan men dus op de beschreven wijze alleen maar worden ingeleid in iets waarin men na die inleiding ook min of meer thuis kan zijn. Maar

raken we overal thuis na een eenvoudige inleiding? Dat is afhankelijk van de aard van het huis waartoe de inleiding inleidt en van de wijze waarop het moet worden bewoond om er werkelijk thuis te zijn. Er zijn namelijk huizen die bestaan en gereed staan voor degene die er ingeleid wordt, en er zijn huizen die eerst door de bewoner gebouwd moeten worden, die pas door de bewoning tot een huis worden. In het eerste huis kan iemand thuis zijn als hij er ingeleid is, maar dit thuis zijn bereikt maar een bepaalde graad van intensiteit, ongeveer die waarin iemand in een hotel thuis kan zijn: hij weet er de weg, maar hij bewoont het niet. In het tweede huis is iemand nog niet thuis wanneer hij er ingeleid is; het huis is er eigenlijk nog niet; het wordt pas een huis wanneer hij daarin thuis is en in de mate waarin hij er thuis kan zijn. Hoogstens kan de inleiding dan verwachten de ingeleide geïnspireerd te hebben tot het bewonen van het huis.

Dat alles veronderstelt dan nog dat het huis er hoe dan ook is en dat wonen een mogelijkheid is. Inleiden in de wijsbegeerte als geschiedenis en instituut is op die manier mogelijk; inleiden tot de verwondering niet. De verwondering is niet een huis waar iemand in kan wonen; het is zelfs geen wel omschreven toestand. Het is eerder ontheemd zijn dan thuis zijn. En hoe kan iemand nu worden ingeleid tot het ontheemd zijn? Hij moet daarvoor worden uitgeleid uit het thuis zijn. In deze tegenstelling tussen de woorden uitleiden en inleiden komt plotseling het werkwoordelijk karakter van inleiding naar voren. Inleiding is niet een beschouwing, maar een daad; zij leidt naar iets, brengt iemand in beweging, zij schokt hem misschien wel. Verwondering is niet iets wat er is, waartoe men langs bepaalde wegen kan inleiden en waarin men zich dan kan vestigen. Zij moet worden opgewekt. De inleiding tot de verwondering is een inleiding van een bijzondere soort. Zij is zelfs meer dan een aansporing tot verwondering. Als pathos wordt de verwondering gegeven of iemand aangedaan; zij kan niet van binnen uit voluntatief worden

opgewekt. Wie tot verwondering inleidt, moet meer inspirerend en agogisch optreden dan informerend. Een inleiding tot een bepaalde geconstitueerde wetenschap zal daarom een heel ander karakter hebben dan een inleiding tot het devote leven of de wijsbegeerte. Een introductie tot de verwondering is dan ook niet een half voltooide of zich tot de hoofdzaken beperkende verhandeling over de verwondering; of als zij ook dat noodzakelijk moet zijn vanwege de wijze waarop zij wordt meegedeeld, mondeling of schriftelijk, dan is dat niet haar eigenlijke betekenis. Die bestaat hierin, dat zij een zodanige activiteit is, dat degene die daarbij betrokken wordt, zich tenslotte zelf verwondert en zich aan die verwondering overgeeft. Daarom bevat zij een agogisch element. Zij wil brengen tot verwondering, de verwondering propageren in een bestaan vol vanzelfsprekendheden. Dat is natuurlijk een riskante onderneming. Want niet alleen is het moeilijk dit te doen zonder in vals lijkende lyriek te vervallen, maar men kan ook aannemen dat een geest alleen maar in die mate tot verwondering te brengen is waarin hij haar kan verwerken, dat wil zeggen: waarin hij de schok die zij teweeg brengt, kan verwerken. Boven die maat is elk agogisch optreden nutteloos en zonder enig effect. Wie in het wilde weg tot verwondering opwekt, bereikt waarschijnlijk niet dat die verwondering ook tot filosofie leidt; ofwel zij blijft in een onvruchtbare verbijstering steken, ofwel, wat meer waarschijnlijk is, hij wordt zelf voor een gek aangezien. De kunst om alleen in zijn geest toe te laten wat die kan verwerken, is in de loop van de beschavingsgeschiedenis tot grote perfectie gekomen en is op zichzelf een bron van cultuur geworden. Voor de verwondering en de filosofie is dat niet altijd gunstig. Zij richten zich naar wat boven de maat van de vanzelfsprekendheid ligt en desintegreren die. Maar als die desintegrerende schok onmiddellijk wordt opgevangen en geïntegreerd, ontstaat niet de beweging die de filosofie is. Van de andere kant ontstaat zij ook niet zonder schok. Er is dus een gesloten cirkel van

vanzelfsprekendheden, waarin de inleiding tot de verwondering een lek moet zoeken of een bres moet schieten.

2. Algemene ontwikkeling

Alles moet hier ter sprake komen en in contact gebracht worden met de verwondering: de tegenstelling tussen kennis en verwondering, tussen gewoon en ongewoon, wonen en ontheemd zijn, maat en mateloosheid, systeem en verbijstering, de dualiteit, het oorzakelijk verband, het algemene en het bijzondere, het verwonderd stilstaan en de panische vlucht, de aard van het denken vanuit de verwondering en de aard van het denken tegen de verwondering in. De opsomming is onvolledig en willekeurig, maar het maakt weinig verschil uit waar een begin wordt gemaakt. Het gaat niet om een motor die maar op een nauwkeurig omschreven manier kan worden gestart, maar om een beweging in het hele denken van de mens, die op elk gevoelig punt kan inzetten, zoals een kiezel een lawine kan veroorzaken.

Er moet dus nog een keer met nadruk worden gezegd dat inleiden in de wijsbegeerte niet een eerste kennismaking is met iets dat al bestaat. Dat zou geen inleiding in de filosofie zijn, maar een inleiding in de filosofie-kennis, de filosofistiek en hoe men het maar wil noemen. Een filosofie-kenner is nog geen filosoof, evenmin als een poëzie-kenner een poëet is. Hij staat misschien verder van de filosofie dan de criticus van de kunst af staat. De poëzie van poëzie-kenners zal meestal wel van goede smaak getuigen, maar niet van inspiratie en innerlijke noodzaak. De kenner is in zijn genieten nogal eens gefrustreerd. De goede smaak houdt hem vast binnen het geconstitueerde en belet hem creatief te zijn. Zo zou kennis van alles wat filosofen hebben gezegd - en dat is waarschijnlijk zo ongeveer alles wat gezegd kan worden - de filosofische creativiteit kunnen verlammen. Gezien vanuit de poëzie en de filosofie zelf is de kenner eigenlijk maar een vervelend mens,

die kritiseert in plaats van te genieten en praat in plaats van te doen. Filosofie wordt meer gedaan of geleden dan gekend. En zolang zij wordt gedaan of bedreven, is zij er nog niet. Wat er is, is een collectie filosofische sedimenten, die het object zijn van de filosofie-kennis. Een inleiding in de filosofie is niet een uitstalling van die collectie, zelfs niet al noemen we die 'wijsgerige grondbegrippen'. Er is nog geen wijsbegeerte, er is geen grond en er zijn geen begrippen. Er is afgrond en er is verwondering; er zijn dingen die te denken geven. De benaming 'wijsgerige grondbegrippen' veronderstelt een heel gebouw, dat allang opgetrokken is en hecht gefundeerd. Men hoeft er maar heen te gaan en zich te laten inlichten over die fundamenteën en de manier van bouwen. En dan zou iemand eventueel ook zo'n gebouw kunnen optrekken; het zou allemaal binnen het bereik van zijn eigenmachtigheid komen. De betiteling 'wijsgerige grondbegrippen', zonder enige ironie gebezigd, doet denken aan een bouw pakket met handleiding voor doe-het-zelvers. Dat leidt niet tot wijsbegeerte, maar hoogstens tot algemene ontwikkeling. Uit naam van de wijsbegeerte, wat die ook is, moeten wij ons daartegen verzetten. Algemene ontwikkeling als bezit van een uitgebreide collectie wetenswaardigheden is zo ongeveer het exacte tegendeel van wijsbegeerte. Het is de slechtste en hardnekkigste vorm van weten en vanzelfsprekendheid, terwijl de wijsbegeerte de beste en hardnekkigste vorm van onwetendheid en verwondering is. Wijsbegeerte wil het weten zolang mogelijk uitstellen en leeft bij de gratie van dit uitstel; algemene ontwikkeling wil onmiddellijk weten, hoe dan ook; en zij wil alleen weten, resultaten kennen, niet de weg. Zij veronderstelt de afwezigheid van elke verwondering of zelfs maar nieuwsgierigheid. Haar motieven liggen buiten de dingen en buiten het subject. Zij worden los daarvan aangereikt door een maatschappelijke code, waarin volgens een interessant proces de kennis ooit tot macht en daardoor tot invloed en prestige is geworden. Een inleiding tot de verwondering

heeft eerder tot taak deze houding te bekritisieren en ze onmogelijk te maken dan haar te bevorderen. Zelfs al geeft men aan die behoefte aan algemene ontwikkeling het predicaat van brede belangstelling of een mooie, latijnse naam als Studium generale en al organiseert men de inrichting daarvan op de meest perfecte manier, dan nog heeft dit als inleiding of aansporing tot een wijsgerige houding weinig te betekenen. Want het is daarop niet gericht. Het zou ook heel goed kunnen zijn dat niet alles wat zo keurig georganiseerd en zo duidelijk van doelstellingen voorzien is, ook werkelijk betekenis heeft en dat de dingen in onze cultuur meestal absurder zijn naargelang zij perfecter georganiseerd en geïnstitutionaliseerd zijn. Dan kan de verwondering, die tot denken leidt, zich ook als onbehagen aandienen. Algemene ontwikkeling heeft niets te betekenen. En dat is nog zacht uitgedrukt. Nauwkeuriger geformuleerd zouden we moeten zeggen dat algemene ontwikkeling niet alleen geen positieve betekenis heeft, of zomaar onschuldigheid helemaal niets betekent, maar dat het een enorme negatieve kracht is. Algemene ontwikkeling is namelijk het scherm waarmee de middelmatigheid op haar plaats gehouden en voor een inval vanuit de realiteit behoed wordt. Zij maakt de vicieuze cirkel van de vanzelfsprekendheid dicht en beschermt die dichtheid. Zij is een afgeronde schijn van oppervlakkige kennis. Zij stelt meisjes die net van de m.m.s. komen in staat beminlijk mee te babbelen over culturele varia, over Goethe en de atoombom. Zij hebben daarvan gehoord, dus, als het dan toch nodig is, kunnen zij erover meepraten en dat is in het sociale verkeer van de oude stempel wel belangrijk. Meepraten is: in het praten erbij horen; de kennis wordt met huid en haar ondergeschikt gemaakt aan gezelligheid en saamhorigheid. En stel dat zo'n meisje gaat trouwen met een ingenieur of een econoom, dan is het toch fijn dat ze hem begrijpt, ook in zijn werk. Dat is natuurlijk waar, maar wij spreken nu over een ander aspect van de algemene ontwikkeling en wel over de algemene ont-

wikkeling als vorm van kennis. En wat zij ook is, kennis is zij nu juist niet. Zij is het exacte tegendeel daarvan, niet omdat zij onvolledig is, maar omdat zij kunstmatig is afgerond en omdat ze is gebaseerd op ongeïnteresseerdheid of hoogstens op een hobby-achtige kwasi-interesse, die niet uitgaat naar de dingen zelf, maar bijvoorbeeld naar de maatschappelijke faciliteiten die aan kennis verbonden lijken. Zij is het kluitje waarmee half geëmancipeerde vrouwen in het riet gestuurd worden. Zij blijft halverwege de kennis staan, waar de dingen nog gespreksstof zijn voor de mensen in de grot waarover Plato spreekt. Die zitten daar opgesloten en zien alleen maar schaduwen van afbeeldingen van dingen. En wie daarover het beste kan praten, die is de algemeen ontwikkelde in de grot. Hij is degene die het gretigst genoeg neemt met het voorlopige, oneigenlijke, en zich daarin volkomen nestelt. Voor hem zijn de dingen vanzelfsprekend zoals ze zijn en het enige wat nodig is is te weten hoe ze in die vanzelfsprekendheid zijn; en dat kun je gewoon weten. Deze vergelijking van de grot verdient een uitvoeriger bespreking, maar hier al blijkt hoezeer zij is gedacht vanuit de verwondering en hoe zij zich tegen de cultuur van de vanzelfsprekendheid richt. Algemene ontwikkeling is die cultuur, een surrogaat van kennis bij mensen voor wie die kennis te gevaarlijk en te veeleisend is. Want wat kennis ook is en hoe zij zich ook verhoudt tot filosofie, zij ontstaat waar de dingen zijn; zij rukt de grotbewoner weg uit de schemering van zijn schaduwenwereld en sleurt hem naar buiten in het ongenadige licht. Wat deze vergelijking zegt over de pijnlijkheid van de weg naar de dingen zelf is van belang voor enig inzicht in de ellende van de algemene ontwikkeling als scherm tegen de verwondering. Deze ontwikkeling speelt zich af op het keuvel-niveau van het leven in de grot, of, Heideggeriaans gezegd: in het 'Gerede' van het 'Man', op het niveau van een oneigenlijk, niet op zijn consistentie beproefd bestaan. En zij is van dat bestaan niet het produkt maar de producent. Zij

schept de middelmaat en houdt die in stand. Zij eist niet de gang naar de dingen, het doorbreken van de eigengerechte subjectiviteit. En juist hiermee begint de kennis. De algemene ontwikkeling is negatief en niet alleen maar onnozel doordat zij het bestaan van de kennis blokkeert. Zij doet dit door op een faciele en kwasi-definitieve wijze een kennis te sanctioneren die niet eens de naam van voorlopige kennismaking mag hebben. In het beste geval presenteert zij bergtoppen, maar zij bespaart de gang erheen; zij snijdt zelfs de toegangswegen daarheen af. De algemeen ontwikkelde kent enkele resultaten van de wetenschap, maar de wetenschap is voor hem een duistere macht en de manier waarop die resultaten zijn bereikt, interesseert hem niet. De dingen zijn voor hem identiek met zichzelf, zonder enige beweging of dialectiek. Ze zijn wat ze zijn en er wordt niet aan gemorreld. Verwondering of walging daarover kent hij niet, hoogstens een beschaafde interesse voor lezingen met lichtbeelden. Deze interesse verhoudt zich tot de fascinatie van de ingewijden als een almoes tot een sociale wet: zij laat de onwetendheid wat zij is en bevestigt haar zelfs.

Ik zou niet graag beweren dat het onderwijs geen schuld heeft aan het bestaan van deze toestand. De grote bekoring van het onderwijs is resultaten van de wetenschap te laten memoriseren in plaats van haar bronnen te ontsluiten. Wij hebben dan ook de grootste moeite om in het latere leven dieper in te gaan op datgene wat wij op schoolse, dus apodictische, autoritaire en kwasi-definitieve wijze hebben geleerd. Op school wordt maar al te dikwijls de nieuwsgierigheid die tot nadere kennismaking kan leiden, in de kiem gesmoord, en we blijven zitten met een verzameling kreten en citaten, die we algemene ontwikkeling noemen. We zijn daarmee van het gezeur dat ze wetenschap noemen af en we kunnen ons na deze beproeving op andere dingen werpen. We hebben het 'gehad' op school, maar we hebben het niet, het heeft ons niet en we zullen het nooit meer krijgen. Als er geen intellec-

tuele crisis tussen komt, zijn we na deze opleiding tot levenslange middelmatigheid gedoemd en het is de vraag of iets dat zo geregeld het effect van een institutioneel optreden is, op de duur niet gezien moet gaan worden als het eigenlijke doel. Dat doel zou dan kunnen worden omschreven als het afleveren van willige grotbewoners, die geen last van heimwee krijgen. Er is geen slechtere basis voor een werkelijk diepgaande kennis dan een algemene ontwikkeling; voor elke nieuwe verovering moet die weer worden afgebroken. De school sanctioneert, misschien uit een soort van wanhoop, de schijn en de middelmatigheid, het gebrek aan interesse. Zij is daarop gebouwd. Een proces dat uit zijn aard vraagt om een oneindige progressie, wordt in zijn eerste fase, vastgehouden en afgerond. De zogenaamde ontwikkeling die hiervan het resultaat is, is een veiligheidsmaatregel, waarmee het leven en de gezelligheid in de grot worden beschermd. Die grot is het beeld van een huis waar geen ontheming dreigt. En hoever we die ontwikkeling ook uitbreiden en voor mijn part kwadrateren, zij blijft dezelfde negatieve kracht en er wordt nergens een punt bereikt waarop een doorbraak naar echte kennis plaatsheeft. Want die is van een kwalitatief andere aard. Er is dus geen geleidelijke overgang mogelijk, vanzelfsprekend niet, want de algemene ontwikkeling heeft juist tot taak die overgang te verijdelen. Er is dan ook een soortelijk verschil tussen mensen die wat dan ook echt kennen en mensen die, hoe breed dan ook, algemeen ontwikkeld zijn.

3. *Specialisme*

De kenner kan nauwelijks praten met de algemeen ontwikkelde. Want hij heeft althans tot één ding toegang, de ander staat overal buiten; zijn praten beperkt zich tot mee-praten, een gearticuleerde acoustische uitdrukking van het samenzijn, die niets met de dingen zelf te maken heeft. Er is een duidelijk ervaringsgegeven dat in tegenspraak lijkt met wat

zojuist over de kenner is gezegd. Er werd namelijk gezegd dat kenners vervelende en oncreatieve mensen kunnen zijn. Deze bewering moet worden beperkt tot een bepaald soort van kenners en kennis, en wel die kennis die helemaal afhankelijk is van een creatieve cultuur, die door anderen is geschapen. Een wijnkenner in een gezelschap legt een rem op het genot van een glas wijn; zijn kennis van zaken schept een oneindig aantal mogelijkheden tot kritiek. Als de wijn niet perfect is, wordt hij meteen ook ongenietbaar, en als hij wel perfect is, moet je nog op de juiste, nauwkeurig voorgeschreven manier genieten. De kenner schept verplichtingen die niet iedereen kan nakomen. Wij vrezen van hem dat hij over een bepaald stadium van verwondering en dankbaarheid heen is en alleen nog maar eisen stelt. Hij kan zich beperken tot een constateren van het zo-zijn van de dingen. In die zin is een kenner van de filosofie nog geen filosoof, eerder een anti-filosoof omdat hij de verwondering afremt. Maar er is een andere ervaring over de kenner, die hieraan tegengesteld lijkt. Ik zou deze ervaring als volgt willen formuleren. Wanneer het erom gaat een zakelijk gesprek te voeren, een gesprek dus dat over de dingen zelf gaat, dan kunnen we over wat dan ook met niemand beter praten dan met een kenner van wat dan ook. Eh dat geldt sterker naarmate de kennis van die persoon minder pretentius en meer vakmatig is, zich meer richt op concrete dingen, ten opzichte waarvan, een creatieve benadering van belang is. De wijnkenner die als disgenoot knap vervelend is, kan ons daarbuiten verrassen met prachtige uitdrukkingen, die aan zijn vak ontleend zijn, maar een veel ruimer strekking blijken te hebben. Wie eenmaal diep doorgedrongen is in een bepaalde materie, heeft voor andere dingen oneindig veel meer oog dan wie zich heeft beperkt tot een algemene ontwikkeling, zelfs als die dingen volkomen buiten zijn specialisme liggen. Dat is een merkwaardig verschijnsel, dat helemaal in strijd lijkt met de fraseologie over specialisme en algemene ontwikkeling. Het studie-object van onze keuze blijkt

altijd veel rijker te zijn dan we dachten toen we het kozen; dat is essentieel bij een wetenschappelijke studie en de vorming tot welke deskundigheid ook. De algemene ontwikkeling is niet nodig om een universeel tegenwicht te bieden tegen een eenzijdige specialisatie. Er zijn hierover een aantal frasen in omloop die naar mijn mening door en door vals zijn. Een specialist is niet iemand die steeds meer weet over steeds minder, zodat hij tenslotte bijna alles weet over bijna niets. Hij is iemand die op een bepaalde en steeds duidelijker bepaalde wijze een greep heeft op de werkelijkheid en die daarin de hele wereld ontdekt. Het gevaar aan zijn eenzijdigheid verbonden, bestaat alleen in de ogen van mensen die in de grot bij de schaduw achterblijven, niet voor de specialist zelf. Zijn specialistische kennis is zelfs universeler naargelang zij meer kennis is, en vraagt van zichzelf uit volstrekt niet om betutteling, aanvulling of tegenwicht vanuit een ander specialisme of vanuit de wijsbegeerte. Zijn kennis is het prototype van de ware kennis.

In bijna al zijn dialogen gebruikt Plato het voorbeeld van de 'technicus', de vakman, meestal een ambachtsman, als toonbeeld van de ware deskundige. Deskundigheid gaat tot in het midden van de dingen en van het midden uit. De genitivus des- is geen toevalligheid; hij duidt, zoals dezelfde naamval bij het Latijnse peritus en zijn Griekse equivalent op een innerlijk bijeenhoren van het ding en de kennis. In zekere zin constitueert de kennis het ding en geeft het zijn plaats. Dat is geen eigenmachtig gebaar vanuit de subjectiviteit, maar een akt van gehoorzaamheid aan de materie. Wat bijeen hoort, hoort elkaar en luistert naar elkaar. Alleen al het constateren van het pure bestaan van de dingen in hun eigenheid vraagt een oneindig offer, een pijnlijke gang naar iets dat heel anders is, anders dan ik zelf en anders dan ik dacht dat het was, iets dus dat eisen stelt. De specialist is diegene die die gang tot het uiterste gaat; hij gaat in zijn object op. Dat object is voor hem een wereld, niet omdat hij

daarin een wereld heeft geprojecteerd, maar om precies de tegenovergestelde reden, dat hij daaruit al zijn projecties heeft teruggetrokken en het object daarmee de kans heeft gegeven zijn eigenheid te openbaren. De studies die Gaston Bachelard aan de geschiedenis van de natuurwetenschappen heeft gewijd, tonen dit duidelijk aan. Kennis en specialistische kennis zijn identiek. Als kennis universeel is, is zij dat als specialistische kennis, en specialistisch is de kennis doordat zij hoe dan ook haar object bereikt op de plaats waar het is, niet in een reflexie over het ding, maar in het ding zelf. De reflexie gaat om het ding heen, gaat eraan voorbij en keert naar het subject terug. Haar object is eerder de kennis van het ding dan het ding zelf. De reflexie is een kennis van het kennen en de kennende, waarin het ik zich tot een vraagteken krult. Zij bepaalt de plaats van wat Vroman het 'gekrulde ik' noemt, de plaats van de mens, niet de aard van het ding. Zij is, hoe noodzakelijk ook in wetenschap en arbeidsbestel, geen creatieve benadering van de realiteit, juist omdat zij uit haar aard een terugkeer naar het subject is. Zij geeft het aanzien aan wetenschap over wetenschap, aan kenkritiek, methodologie, planning, kantoorwerk voor duizenden en tassen vol met mappen, zij bepaalt een groot stuk van alles wat intellectueel werk wordt genoemd en is als zodanig van belang voor de kennis, maar juist in haar creatieve bloei is die kennis meer met haar object geoccupeerd dan met haar eigen grondslagen. Haar fascinatie dankt zij aan de dingen, niet aan de reflexie. Ik kan daarom de plaats van de wetenschap die ik beoefen, pas bepalen wanneer ik haar inderdaad beoefen, en vanuit die wetenschap zelf. Die bepaling kan niet vooraf en van buiten af aangereikt worden, ook niet door een didactisch zich uitslopende en haar aard verloochende wijsbegeerte. De filosofie die de specialist nodig heeft, komt uit zijn specialisme op als de gave rijpheid daarvan. Zij ontstaat op het moment waarop hij de identiteit van zijn object voor zijn verwonderde blik ziet exploderen. Elke andere filosofie

blijft een ongeïntegreerde hobby, een corpus alienum in de studie of hoogstens een gek soort heimwee naar ruimere horizonten die helemaal niet bestaan. Elk specialisme heeft zijn eigen filosofie; het valt daarmee samen. Specialisme is de enige vorm van universele kennis; elke andere kennis is een stuk algemene ontwikkeling, die de toegang tot de realiteit blokkeert. Alleen specialistische kennis heeft een universeel karakter, omdat zij op authentieke wijze de werkelijkheid onthult. Dat specialistische kennis een universeel karakter heeft en daarom niet om een meer omvattende kennis als aanvulling vraagt, klinkt een beetje paradoxaal. Deze stelling sluit intussen niet uit dat die kennis om een aanvulling zou vragen, maar dat die eventuele aanvulling kennis moet zijn. Het betekent dat, hoe beter ik wat dan ook leer kennen, de betekenis daarvan des te universeeler wordt. Zij wordt niet zomaar alleen universeeler voor mij, doordat ik zo naïef ben een hele wereld in mijn specialisme te projecteren. Natuurlijk komt dit wel voor bij enthousiaste specialisten; en als wij toch de dupe moeten worden van de wereld, is naïveteit nog wel de mooiste manier om daar niet al te zeer onder te lijden. De wijnkenner die altijd over wijn praat, alles in verband brengt met wijn en alles in wijn-termen uitdrukt, is intussen niet zomaar een naïeveling, die blind is voor alles behalve wijn. Het kan zijn dat hij door dit ene, geoefende oog ook werkelijk zeer veel ziet en het is verrassend hoeveel gevoels-nuances met wijn-termen kunnen worden uitgedrukt. Er zit, populair gezegd, meer in dan u denkt; het is een hele wereld. De universele betekenis van de specialistische kennis houdt ten eerste hiermee verband dat geen enkel object los staat van een wereld en dat kennis daarvan die hele wereld bereikt, en ten tweede dat elke werkelijkheid een oneindige betekenis heeft en de verwerkelijking moet zijn van een principieel onbepaalbaar, oneindig aantal consistente mogelijkheden. Elk toenemen van de kennis onthult meer mogelijkheden. Kennis is de ontdekking van de veelheid met als limiet de uni-

versaliteit, in het ene, het speciale. Speciaal is gelijk aan universeel. De uitdrukking 'eenzijdig specialisme' is voorzover ze op kennis betrekking heeft, een buitenstaanderswoord, een woord van de algemeen ontwikkelden, die veel weten, maar door niets zijn overrompeld.

Het eerste effect van de kennis is dat het speciale tot universaliteit ontploft. Het grondbeginsel van alle kennis is dat het gekende ding niet zomaar het gekende ding is, dat de dingen niet zijn wat zij zijn en aanvankelijk bleken te zijn, maar zelfs niet wat ze zullen blijken te zijn. Het zijn van de dingen is onuitputtelijk; die onuitputtelijkheid is hun zijn zelf, waarmee het door de kennis geëxploreerde zo-zijn nooit kan samenvallen. Het zijn is de oneindig uitgestelde eindterm van de kennis en daarom kan zij het maar voorlopig en zonder pretenties benaderen. In elke kennis is een oneindige progressie mogelijk en die progressie wordt voortgestuwd door een ongeneeslijke verwondering over het feit dat de dingen anders zijn, telkens anders en principieel anders. Daarom kan worden gezegd dat wij ons meer bewust worden van onze onwetendheid naargelang wij ons meer verdiepen in een zaak. Dat is begrijpelijk en redelijk. De kennis stelt het anders-zijn van de dingen vast. Deze vaststelling is nog geen kennis, maar zij bepaalt de hardnekkigheid van de verwondering. Wanneer deze hardnekkigheid wordt gecultiveerd, is er filosofie; wordt het anders-zijn zo nauwkeurig en samenhangend mogelijk onderzocht en in kaart gebracht, dan ontstaat de specialistische kennis. Ieder specialisme heeft hierdoor zijn filosofie. De wijnkenner heeft ongetwijfeld de zijne. Voor hem is wijn niet wijn of minstens is wijn en wijn twee. Voor een fysicus is ijzer iets anders dan voor een algemeen ontwikkelde, voor wie het gewoon ijzer is, onbeweeglijk vastgespijkerd aan zijn eigen identiteit. Voor de classicus is Homerus niet zomaar gewoon Homerus, niet alleen omdat Homerus misschien nooit heeft bestaan of omdat zijn werk zijn werk niet is, want dat zijn historische bijzonderheden van buiten

af, maar omdat zijn werk aan de classicus oneindig veel meer openbaart dan aan een ander. Dat meer is niet kwantitatief aan te duiden, want het is onuitputtelijk. Het is dus vruchteloos dat onuitputtelijke kwantitatief te benaderen: het kan alleen object van beschouwing, niet van berekening zijn. Voor een psycholoog is een droom iets anders en veel meer dan voor de naïeve dromer die hem argeloos vertelt. Voor een schoenmaker is een schoen niet zomaar een schoen en voor een historicus heeft diezelfde schoen weer een heel andere wijze van niet-identiteit, omdat hij het voorlopige produkt is van een grillige evolutie, waarvan hij de resten en de mogelijkheden met zich draagt. Over een simpele schoen of een stoel zijn vaktechnische, cultuurhistorische en zelfs etymologische dingen te zeggen, waarbij de onbevooroordeelde hoorder of lezer de wangen gaan gloeien van verwondering of geestdrift. Er is een triviale en vanzelfsprekende identiteit die we tautologisch kunnen vaststellen: ijzer is ijzer, wijn is wijn en een stoel is een stoel. Er is misschien een verheven, bijna goddelijke identiteit, die door een perfecte kennis zou kunnen worden vastgesteld. Maar de kennis als beweging speelt zich af in een ruimte daartussen; zij breekt de dingen open naar een wereld toe; de ware kennis is universeel, wat ook haar object is. En wat haar mogelijk maakt is het specialisme, het nabij-zijn aan een bepaalde werkelijkheid. Dat betekent ook dat zij een authentieke ervaring is. Lang voordat zij nuttig is, is kennis fascinatie door een stuk werkelijkheid. Wie studeert met het doel een redelijk betaalde baan te bemachtigen op de arbeidsmarkt, heeft een vrij redelijke kans dat hij daarin zal slagen, maar hij staat ver van de bronnen van de kennis. Wie zijn algemene ontwikkeling op peil wil brengen, wil bijstampen of aansmeren, staat er even ver van af. Zij blijven voor eeuwig gevangen in de grot. Kennis is een belangeloze zaak. Het is bijna een doodoener dat te zeggen, zo'n nietszeggende aflegger van een voorbije, levensvreemde filosofie. Maar het zou ook zo gezegd kunnen worden: kennis is op

zichzelf altijd boeiender dan haar meest nuttige en heilzame toepassing, of zelfs: zij is autonoom, zoals de kunst. De kennis en de kunst zijn autonoom, niet de kenner en de kunstenaar. De kennis stelt haar onverbiddelijke eisen. Authentieke ervaring van de werkelijkheid is de eerste eis. Het is meteen een eis die niet eigenmachtig en met welke inspanning dan ook vervuld moet worden. Die ervaring is een schok die ons overkomt, de *expérience-choc*, die Thévenaz beschouwt als het principe van rationele beweeglijkheid. Zij is de basis van verwondering en kennis. Zij is het breekijzer dat onze eigengerechtigheid verbrijzelt en de wereld voor ons opent. En het is vrij onverschillig op welke plaats dat gebeurt. Vanaf elk punt is een uitwerking op alle andere punten mogelijk, omdat de echte verwondering een universeel karakter heeft; als zij eenmaal is gemobiliseerd, is de keuze van het object van weinig betekenis meer. Voor iemand met een open geest maakt het weinig verschil of hij de wiskunde of de letteren beoefent. Voor hem dreigt ook volstrekt niet het gevaar dat het onderwerp van zijn kennis uitgeput zal raken: die onuitputtelijkheid blijft voortdurend het voorwerp van zijn verwondering. Verwondering is de aanschouwing van een concrete oneindigheid, zo zou een voorlopige bepaling kunnen luiden. Maar het is nodig die nog nader uit te werken.

II. Verwondering en wijsbegeerte

1. *Verwondering en openheid*

Wat men verwondering noemt is niet één duidelijk te omschrijven gevoel, maar een scala van mogelijkheden, die met het woord 'gevoel', hoe onduidelijk dat ook is, nog te zeer als sentimenteel gedetermineerd worden. We zouden beter van 'bevindelijkheid' kunnen spreken in de zin van zelf-ervaring in een bepaalde situatie. In de verwondering ervaren wij ons zelf op grond van een ontmoeting met een werkelijkheid. De verwondering laat een scala van mogelijkheden toe omdat zij een zelf-ervaring is op weg en op zoek naar een houding ten opzichte van de werkelijkheid die wordt ontmoet. Zij is nog geen houding of gevoel, maar de concentratie waaruit eventueel een houding of een gevoel kan ontstaan. Boos worden of zich overgeven aan verdriet is zijn gevoel en zijn houding al bepalen. Maar voordat ik boos word of verlegen of enthousiast, moet ik als het ware mijzelf oprapen uit de situatie. Dat is verwondering. Verwondering is een bevindelijkheid die zich nog niet als een bepaald en gericht gevoel heeft geïdentificeerd. Zij heeft dus een ander karakter naargelang zij een andere richting kiest. Zij heeft deze scala van mogelijkheden vóór die keuze, juist als verwondering die nog geen uitweg kiest. Er zijn graden van hevigheid vanaf lichte verwondering via verrassing, verbazing en verbijstering tot aan ontzetting en ontsteltenis toe. Die graad van hevigheid wordt bepaald door de aard van de persoon en van de situatie. Wat de een verbaast, vindt de ander misschien vanzelfsprekend. Er kan zeker worden gesproken van een talent voor verwondering. In een meer wijsgerige, tot wijsbegeerte leidende zin van het woord is de verwondering een zelf-ervaring tussen de bevestiging van het zo-zijn en het anders-zijn van een werkelijkheid, het smeltpunt tussen liquiditeit of verdamping eh opaci-

teit of verstening. Omdat zij de werkelijkheid op dit punt ontmoet, is zij de zwevende toestand tussen begrip en onbegrip. Zij is het een en het ander of het een noch het ander, nooit het een zonder het ander. Verwondering is een zekerheid die pas is bevestigd en nog niet de verwachting heeft verloren dat haar tegendeel zal blijken. Dat sluit de kennis van datgene wat de verwondering wekt niet uit; integendeel: hoe groter onze kennis van iets is, des te duidelijker beseffen wij dat die kennis nooit uitputtend is. Kennis kan de verwondering voeden, omdat zij de mogelijkheden van anders-zijn kan stellen tegenover het zo-zijn. Ik zou mij over de opkomst van de zon niet verwonderen als ik niet overtuigd was van de mogelijkheid dat ze zou wegblijven; en ik zal mij over een eventueel wegblijven alleen kunnen verwonderen op grond van de verwachting dat zij opgaat. Vanzelfsprekend is alleen datgene waarover niet wordt gedacht. De verwondering over het zo-zijn van een ding wordt in beweging gebracht door een mogelijkheid van anders-zijn. Die beweging is oneindig, omdat het 'anders' volstrekt onbepaald blijft. Verwondering en 'het andere' zijn van vitaal belang in de beweging tot wijsbegeerte. Maar het zijn geen wijsgerige termen of grondbegrippen; eerder zijn het anti-termen en afgrondbegrippen. Zij duiden op een schok, een gebeuren, dat onmogelijk is te integreren in een bestaand systeem en waaromheen nooit een nieuw systeem kan ontstaan. De verwondering is niet zonder gevaar; zij zou een bestaan kunnen desintegreren. Waarschijnlijk is dat de reden waarom de verwondering een thema is, waarover veel wordt gepraat, maar ook een verschijnsel waaraan weinigen zich overgeven om vandaaruit te denken en te leven. Bij voorkeur volstaat men ermee de verwondering van haar gevaarlijk karakter te ontdoen. Men heeft er veelal een vrij romantische opvatting over en denkt bij verwondering vooral aan een bepaald soort alleen in de verbeelding bestaande dichters, die met grote open kinderogen hun weg door het leven gaan, zich almaar verwonderend over dingen

die de anderen niet opmerken of heel gewoon vinden. Het is meer een soort van onrijpheid of gebrek aan realiteitszin dan contact met de werkelijkheid. Dat verwondering juist dat contact intensiveert en een pijnlijk pathos kan zijn, wordt daarbij graag vergeten. In deze romantische of kwasi-romantische voorstelling is niettemin een grond van waarheid, namelijk deze dat de verwondering volstrekt belangeloos is. Haar belang is tot in het oneindige uitgesteld; zij is niet op een rechte weg naar de verwezenlijking daarvan. Zij heeft dat gemeen met alles wat groot en geestelijk is en dat is waarschijnlijk ook de reden dat men er niet goed raad mee weet. Verwondering hoort thuis in de pathische, passieve sector van het leven. Zij is openheid, kwetsbaarheid. Geslotenheid sluit haar uit. Want dat is de kramp van de geest rondom het direct noodzakelijke, praktische, tastbare, de angst voor het verlies van wat men als werkelijkheid beschouwt, maar wat in waarheid een produkt van de eigenmachtigheid is. Deze instelling verdrijft als het ware de geest uit de dingen en maakt ze tot gewone dingen. Aldus sluit zij de verwondering uit. Deze belet dat er een geslotenheid, een systeem ontstaat; zij is het principe van de openheid. De geslotenheid van het systeem, ook van het wetenschappelijke systeem en de methode, heeft er dus belang bij het belangeloze te weren uit haar domein.

Tot de verwondering inleiden, de mens in de verwondering storten is dus in zekere zin een agressieve handeling, in zoverre zij noodzakelijk een openbreken is van deze geslotenheid. Met opzet wordt gezegd: in de verwondering storten, want de verwondering is evenmin als het enthousiasme of de inspiratie iets dat men kunstmatig kan opwekken of nabootsen. Zij is iets dat de mens overkomt. Het is een avontuur waarvan hij de afloop niet kan voorzien, een oefening in de vrije val. En als avontuur is het een prelude op een open en belangeloze levenshouding. De verwondering plaatst de mens buiten zijn wereld en overkomt hem vanuit de wereld buiten

zijn wereld. Zij overkomt hem als een natuurverschijnsel en kan daarom met recht belangeloos worden genoemd. Maar wie er eenmaal voor openstaat, ontkomt er niet meer aan.

Wat overkomt de mens wanneer hij zich verwondert? Vanuit de openheid wordt hem een wereld openbaar die tot dan toe voor hem gesloten was. Verwondering is het staren in een wereld die tot voor kort een andere wereld was en nu de eigen wereld blijkt te zijn of omgekeerd. Zij ontstaat, zoals men gewoonlijk zegt, uit de tegenstelling tussen het gewone en het ongewone. Zij kan ons overkomen wanneer het ongewone gewoon blijkt te zijn, verklaarbaar en begrijpelijk, maar evenzeer wanneer het gewone zich als iets ongewoons openbaart of zich van een ongewone kant laat zien. Deze schommeling wordt niet alleen veroorzaakt door het ambivalente karakter van de verwondering, maar ook door de twijfelachtige waarde van de noties 'gewoon' en 'ongewoon'. Want wij weten niet wat gewoon is zolang het ongewone niet relevant is geworden. Pas uit de tegenstelling immers wordt de betekenis van het gewone en het ongewone geboren. Zolang dus in een gesloten bestaan van het ongewone en andere geen sprake is, is ook het gewone niet uitdrukkelijk als zodanig aanwezig en kan de verwondering hoogstens dan ook aanwezig zijn in een zeer gedegradeerde vorm, als impuls tot het verwijderen van datgene wat ongewoon dreigt te worden. Eerder zou hier van het banale gesproken moeten worden. Het banale is het gewone, dat nog niet is blootgesteld aan de crisis van de confrontatie met zijn tegendeel. Zonder deze crisis is er geen verwondering. Verwondering is een crisis en heeft de gevaren van een crisis. Een crisis is een de mens overkomende noodzaak de structuur van zijn bestaan te herzien en zich vanuit zijn geslotenheid in een grotere openheid te oriënteren. Daarom is de verwondering en zijn ook de noties gewoon en ongewoon, welke dialectiek de verwondering op gang brengt, in zekere mate subjectief bepaald en relatief. Wat in het ene bestaan ongewoon is, is in het andere misschien heel gewoon.

Want tot op zekere hoogte - hoewel minder in de mate waarin we meer voor verwondering vatbaar zijn - kunnen we wennen aan het ongewone. Niet ieder verwondert zich over dezelfde dingen, omdat het 'wonder' waarover wij ons verwonderen, mede wordt bepaald door de verworvenheden van het individuele bestaan. Het blijvende en substantiële in de verwondering is de openheid en de crisis. Omdat de verwondering als een crisis de mens overkomt, is zij niet het zoetsappige en onwereldse, kinderlijke gebeuren, waarvoor een banaal denken of liever een banale manier van niet-denken haar houdt. Want alleen al in zoverre zij de mens overkomt is de verwondering een lijden. Lijden is alles wat de mens overkomt zonder zijn toedoen, afgezien van de inhoud; die bepaalt immers alleen maar of deze gebeurtenis als lijden wordt ervaren of niet. Zelfs de genade en de gunst die de mens worden geschonken, zijn in deze zin een lijden, een pathos; en mensen die vanuit hun eigengerechtigheid een en al activiteit zijn, zullen dit passieve karakter moeilijk kunnen aanvaarden. Zij lijden inderdaad onder een gunst. Verder is de verwondering lijden en gevaar, omdat zij de mens vanuit zijn geslotenheid stoot in de openheid, vanuit het belang in de belangeloosheid en hem aldus voor de taak stelt zijn bestaan opnieuw te integreren.

2. Verwondering als beginsel

De verwondering levert de mens uit aan de dingen. Het zijn op de eerste plaats de dingen, niet hijzelf, waarover de mens zich verwondert. Door de verwondering krijgen de dingen hun betekenis. In de verwondering dienen zij zich aan als betekenisvol. Zij is een stap naar het inzicht dat de dingen een oneindige betekenis hebben en dat deze betekenis toekomt aan de dingen zelf en niet aan de mens en zijn belangen. Zij kan ons bevrijden uit een krampachtige eigengerechtigheid en aan ons bestaan een nieuwe dimensie ge-

ven, die met 'belangeloosheid' maar vaag kan worden aangeduid, maar die evenzeer lust, genot, enthousiasme of meditatie kan zijn. Dit inzicht is zeer fundamenteel: het betekent dat in de verwondering de dingen er niet zijn voor de mens, maar dat daarentegen de mens er is voor de dingen. Hij is er om de dingen te beschouwen, te bezitten en zich erover te verwonderen. 'Zum Erstaunen bin ich da', zegt Goethe. De mens kan de betekenis van de dingen niet uitputten door ze in te bouwen in de sfeer van zijn belangen of door ze te gebruiken, zelfs niet de dingen die hij zelf heeft gemaakt en die hij dus met enig recht kan aanzien voor de produkten van zijn eigenmachtigheid. Hun betekenis is alleen te benaderen in de belangeloze beschouwing. Maar beschouwen is de houding tegenover het oneindige. De dingen in de verwondering beschouwen is daaraan een oneindige betekenis toekennen en daarom is zij een adequate houding. De verwondering betekent aldus het begin van de beschouwing. Maar wat is het begin van iets dat eindeloos is, anders dan de totaliteit ervan? Als het begin niet tegenover een einde kan worden gesteld, is het zelf de beslissende en de radicale stap in de oneindigheid, iets definitiefs. Het woord 'begin' herinnert hier aan de uitspraak van Aristoteles dat de mens steeds vanuit de verwondering tot de filosofie is gekomen, vroeger en ook nu nog.¹ Het is dus niet eens en voor altijd gebeurd met een blijvend gevolg en een voorgoed zichtbaar effect, maar het filosoferen begint en eindigt telkens, bij elke filosoof, met de verwondering. Plato drukt het nog beslister uit wanneer hij zegt dat er geen andere 'archè', geen ander begin of beginsel van de filosofie is dan het pathos van de verwondering. 'Want dat is nu juist de toestand van de filosoof, zich te verwonderen. Er is immers geen ander begin(sel) van de filosofie dan dat'.²

Het wordt door Plato hier in de mond van Sokrates gelegd en klinkt op deze plaats een beetje ironisch, maar de ironie van Sokrates is ook een manier om schokkende dingen te

zeggen. En wat hij hier zegt is zeer radicaal: het sluit elk ander beginsel van het filosoferen met grote beslistheid uit. Toch vinden we deze uitspraak in allerlei boeken over filosofie alleen maar terloops vermeld. Met het citeren ervan koopt men vaak het chapter verwondering af om verder geen blijk te geven van enige verwondering. Is er wel één wijsgeer die regelrecht en eerlijk vanuit de verwondering, vanuit het gefascineerd zijn door de dingen denkt en schrijft zonder de omweg van een methode en zonder sofistiek? Zou zo'n filosoof wel worden geaccepteerd? Zou hij niet de dupe worden genoemd van een gevaar, dat de verwondering toch ook is? Bij Plato en Aristoteles zelf al merken we op het eerste oog weinig meer van de verwondering als het dragende beginsel van hun denken. En toch is het bij hen niet zo dat de verwondering 'slechts' het begin van de wijsbegeerte wordt genoemd. Het woord 'archè' dat Plato gebruikt, duidt iets anders aan dan een begin. Het is niet een initium, maar een principium. Thomas van Aquino gebruikt ook dat woord principium als hij de verwondering het beginsel van de filosofie noemt.³ De verwondering die hij bedoelt is, zoals Pieper zegt, niet alleen het begin van alle filosofie in de betekenis van initium, eerste stadium of eerste stap; maar zij is het principe of de inwendig blijvende oorsprong van alle filosoferen.⁴ Valt zij weg, dan zou dus het filosoferen vervallen, bijvoorbeeld tot ideologie of tot wetenschap. En Heidegger wijst erop dat 'archè' is afgeleid van een werkwoord dat 'aanvoeren', 'leiden' betekent.⁵ De filosofie laat zich door de verwondering leiden; die leidt de filosoof tot de ware houding tegenover het zijn. Of misschien is 'leiden' nog een te zwak woord voor wat dit beginsel doet; het leidt niet langs een lange weg naar iets geheel anders, dat heel ver is. De verwondering beheerst de hele wijsbegeerte als haar fundament. Zij is niet het begin van het denken in die zin dat daarna iets anders zou komen dat beter en meer gefundeerd is, iets als wijsgerige grondbegrippen, waarmee

fris en vrolijk en zonder enige dubbelzinnigheid kan worden geopereerd. Het is ook niet zo dat de filosoof zich ergens over verwondert, vervolgens een onderzoek instelt en hierdoor van de lastige gast bevrijd is. Zij is niet het begin, maar het beginsel, het principe, de grondstructuur. Zij is niet alleen het begin, maar ook het einde; zij leidt en begeleidt het denken. Zij heeft niet alleen het eerste, maar ook het laatste woord. De filosoof komt haar niet te boven als een kinderziekte, maar klimt met moeite tot haar op als tot de enig adequate houding tegenover het mysterie van de dingen. Zij is het principe dat de oneindigheid van de beschouwing bepaalt. Zij gaat dan ook niet aan alle kennis vooraf als een macht die de nieuwsgierigheid in beweging brengt, maar zij is evengoed een produkt van de kennis. Juist het inzicht in het zo-zijn van de dingen, de voorlopige eindterm van een kennismaking met de dingen, beweegt de verwondering tot beschouwing.

De verwondering is dus volgens de genoemde teksten van Plato en Aristoteles te zien als de kern van alle wijsgerig denken; zij bepaalt het wijsgerig gehalte daarvan. Maar toch blijft daar het feit dat geen enkele wijsgeer zich aantoonbaar door dit pathos van de verwondering laat leiden. Zij laten zich leiden door logica, door methodes, door principes, maar niet door de verwondering. Op een of andere wijze schijnt de verwondering toch iets te zijn dat de wijsgeer te boven moet komen zonder zich een sofist te voelen. Evenzeer staat vast dat zij dat niet is op de wijze van het voorlopige, als een deficiënte modus. Zij is zelfs meer dan een uitgangspunt en fundamenteleler dan een methodische twijfel. De twijfel kan met de verwondering een ogenblik gepaard gaan, namelijk dat moment waarop een geslotenheid wordt doorbroken. Maar er gebeurt in de verwondering meer dan in de twijfel: er bieden zich onmiddellijk perspectieven, of zelfs: het perspectief is al geboden wanneer de verwondering optreedt. De twijfel houdt verband met een logische reeks

van gedachten die onderling moeten samenhangen. Hier wordt al veel meer verondersteld dan hij de verwondering, het denken heeft zich al heel sterk als een redeneren geconstitueerd. In plaats van de verwondering als principe van beschouwing is de logica als weg van de redenering gekomen. Daarom is twijfel minder fundamenteel dan verwondering. Zij ontstaat op een ander niveau, waar al een duidelijke keuze is tussen verschillende denkwegen. Het kan zijn dat daarom de twijfel in de geschiedenis van de wijsbegeerte veel meer ernstig genomen wordt dan de verwondering. Zij ligt dichterbij de wetenschappelijke pretenties die de wijsbegeerte heeft gekregen.

Is de verwondering waarover de filosofen spreken, misschien niet de eigenlijke verwondering, maar een andere naam voor wat beter 'vraag' zou kunnen worden genoemd? Is het een twijfel, een verwondering of een vraag wanneer Heidegger als uitgangspunt van het metafysische denken de 'vraag' stelt: 'Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?'⁶ Zeker komt deze vraag voort uit de verwondering. Maar drukt zij die verwondering ook rechtstreeks uit? Is de verwondering hier niet al tot een vraag verwerkt? Als de verwondering zich rechtstreeks zou kunnen uitspreken, zou zij zich dan als grote stelligheid of als vraag uitspreken? Als de verwondering inderdaad een bevindelijkheid is die zich nog niet heeft geïdentificeerd, wordt zij noch in een vraag, noch in een stellige bevestiging adequaat uitgedrukt. Vraag en twijfel zijn al bewerkingen van de stof die de verwondering biedt, omgebogen in de richting van redenering en antwoord, reeks en systeem. De vraag 'waarom is er iets' is in het 'waarom' al duidelijk gebogen in de richting van een categorie als causaliteit en drukt daarin al de verwachting van een bepaald soort antwoord uit: zij blijkt zelf al een spel met geconstitueerde grondbegrippen te zijn en daarom niet fundamenteel. De verwondering zoekt hier al te haastig een uitweg om principe te zijn. De bevestiging:

‘Er is iets en er zou ook niets kunnen zijn’, zou al fundamenteler zijn, maar ook zij zou niet samenvallen met de verwondering zelf. Het principe blijft zwijgend op de achtergrond; het is niet rechtstreeks te verwoorden, niet in de vraag die om een antwoord vraagt en niet in de bevestiging, zelfs niet wanneer die vraag zelf, losgemaakt van de categorieën van een geconstitueerde filosofie, zou worden gesteld als een vrijblijvende bevestiging: het is vreemd dat er iets is en niet niets. Het kan zijn dat verwondering ook als eerste en enige beginsel van de wijsbegeerte heelemaal niet hanteerbaar is. Dat zou dan geen reden zijn om ze kunstmatig hanteerbaar te maken, maar eerder om de filosofie te beperken tot wat met de verwondering is gegeven. Nu is de stap van verwondering naar vraag tamelijk klein en het Griekse werkwoord dat Plato en Aristoteles voor ‘zich verwonderen’ gebruiken kan ook worden vertaald als: zich verwonderd afvragen. Dat is een heel gebruikelijke betekenis. We moeten dus zeggen dat verwondering en vraag, al worden zij door hetzelfde woord aangeduid, niet hetzelfde zijn; de vraag gaat al in de richting van een uitweg, uit de verwondering; zij heeft al een stuk verwondering verwerkt. Misschien ligt hier de reden waarom de wijsbegeerte even uitdrukkelijk de verwondering als haar grondbeginsel aanvaardt als zij die in haar vertogen miskent. Zij probeert de verwondering te boven te komen, niet als een ziekte, maar als iets waarmee niet kan worden gewerkt. Wijsbegeerte is vanouds een poging om tot wetenschap te komen en het is de vraag of dit niet haar erfzonde is, of zij zich niet radicaal moet beperken tot het uitspreken van de verwondering. Hier ligt de moeilijkheid. Verwondering is niet uit te spreken zonder vraag of bevestiging en met de vraag of bevestiging opent de reeks die van de verwondering weg leidt naar de wetenschap; deze wekt weliswaar op haar beurt de verwondering op, maar ook die wordt weer verwerkt. Zo wordt zij gedegradeerd tot een soort van afvalstof van een denkproces,

dat steeds wetenschappelijker wil worden. Er is een filosofie denkbaar die zich juist hierom bekommert, die alleen tot taak heeft zich overal op te rapen en bijeen te sprokkelen uit de extase van de verwondering en de verbijstering en al het andere over te laten aan de wetenschap.

Er is al gezegd dat er een onderscheid moet zijn tussen een triviale en een goddelijke identiteit. Voor het kennen zijn de dingen niet identiek. De verwondering die door het eerste kennen wordt opgewekt, ontdekt met het zo-zijn de mogelijkheid van anders-zijn. Niets is zomaar wat het is, alles is anders, zo zou de verwondering als stelling kunnen worden geformuleerd. Reflexie op de verwondering onderwerpt ook haar aan haar eigen regel. De verwondering is niet identiek met zichzelf. Stelling en vraag hebben beide een plaats binnen haar weerspannige identiteit. Als de verwondering beginsel van de wijsbegeerte is, kan zij ook het tegenbeginsel zijn. Dezelfde verwondering inspireert tot beschouwend stilstaan en redenerend verdergaan, tot verrukking en tot agitatie. De verhouding van wijsbegeerte en wetenschap, van wijsbegeerte als aanschouwing en wijsbegeerte als systeem of constructie ligt binnen dezelfde weerspannige identiteit van de verwondering. Juist omdat de filosofie nooit over de verwondering heen kan komen, is het haar eeuwige verleiding haar helemaal te boven te komen. Ouder dan Plato's uitspraak over de verwondering als het grondbeginsel van alle wijsbegeerte is het verzet van Democritus tegen de verwondering. Van hem is de uitspraak 'Wijsheid die zich niet laat verbazen is alles waard'.⁷ Bekender is het Stoïcijnse 'nil admirari'. Het verzet tegen de verwondering, blijkbaar voortkomend uit een diep filosofisch instinct, is ouder dan het Stoïcisme en kan dus moeilijk op rekening worden gebracht van de Stoïcijnse moraal, die van gemoedsbewegingen als de verwondering een afkeer heeft. Ook blijkt nergens dat in beide gevallen een heel ander soort verwondering is bedoeld, bijvoorbeeld bij Plato en Aristoteles een

vragende nieuwsgierigheid en bij Democritus een innerlijk geschokt zijn. En dat de positieve waardering voor de verwondering bij Plato en Aristoteles verband zou houden met hun meer beschouwelijke opvatting van de wijsbegeerte, terwijl de pogingen van Democritus en de Stoïcijnen proberen haar te boven te komen, omdat zij meer sciëntistisch zijn ingesteld, is een mogelijkheid die we nu wel kunnen overwegen, maar waarvan we moeilijk kunnen aantonen dat zij in die tegenstelling ook is verwerkelijk.

Eerder moeten we deze tegenstrijdigheden op naam schrijven van de weerspanning binnen de identiteit van de verwondering zelf, die zich evenmin kan opwekken als kunstmatig continueren. Aldus kunnen we toch ternauwernood aan de gedachte ontkomen dat de wijsbegeerte zich tegen de verwondering verzet. Deze geeft haar weliswaar het aanzien en leidt haar, wijst haar de weg naar de dingen in hun oneindigheid, maar vanaf de aanvang is er een wijsbegeerte die zich daarmee nog niet voltooid acht. Zij wil behalve verwondering, passiviteit, ook werk, activiteit, verwerkelijking en vak zijn. Als zodanig moet zij de verwondering verwerken en te boven komen. 'Il faut digérer la surprise', zegt Bachelard heel treffend. Maar dit impliceert dat men er intens mee bezig moet zijn. Filosofie is die bezigheid en het 'nil admirari' van de Stoa is voor haar een onbereikbaar ideaal, dat vooral niet voor een gedragsregel moet worden gehouden. Het betekent alleen dat de verwondering, zelfs als beginsel, onuitsprekelijk blijft en daardoor ten opzichte van de spraakzaamheid van de filosofie het 'andere' blijft, een corpus alienum binnen haar eigen identiteit. Verwondering verhindert de filosofie zich te constitueren.

3. *Fysiognomie van de verwondering*

De verwondering brengt een moment van stilstand in het

denken. Trefzeker zegt onze taal dat iemand verwonderd 'staat'. Dat is veelbetekenend. Het staan als stil-staan is het ophouden met bewegen, ontwerpen, ingrijpen. De uitdrukking 'verwonderd staan' veronderstelt dus een actief leven, dat plotseling wordt onderbroken en afgeremd. De verwondering wordt gesitueerd temidden van een beweging. Voor en na de verwondering is er de beweging, die de 'gewone' toestand is. Mensen zijn, zo lijkt het dus, op de eerste plaats bewegers en werkers. Het stilstaan is ook ophouden met spreken; in de stilte komt het anders-zijn van de dingen aan. Het moet worden beluisterd om te worden vernomen en er bestaat dus ook een mogelijkheid het niet te vernemen door het zelf te overstemmen. Zonder een minimum aan aandacht heeft het gebeuren van de verwondering niet plaats. Zij heeft dat gemeen met elke openbaring. Het stilstaan is verder een recht staan, een gespannen zijn op de verschijning van het andere; het is een klaarstaan, namelijk het gereedhouden van een eigenmachtige structuur om daarin het vreemde dat zich voordoet zo snel mogelijk te integreren en aldus de verwondering te digeren. Het is bij dit alles een openstaan voor het vernemen van wat zich voordoet, een wijze van totale ontvankelijkheid. Want verwondering is openheid. Toch is het staan in verwondering niet een doelgerichte handeling, maar eerder een belangeloze uitdrukkingshandeling, een uitdrukking van de ontmoeting, waarin de mens ook zichzelf aantreft. De maximale openheid geeft de maximale zelf-ervaring. Het stilstaan is daarbij niet een geconcentreerd zijn, maar de akt van het concentreren zelf. De mens die verwonderd stilstaat, verzamelt zichzelf en stelt zich op tegenover de wereld. Hij komt, gedwongen door de schok van de verbazing, tot zichzelf, hij raapt zichzelf bijeen uit de diaspora van de verbijstering. Het staan is een immanente, panische bedrijvigheid binnen de eigen identiteit, om die in de situatie te kunnen inzetten; het is niet een blijvende toestand, maar een voortdurend proces van gaan staan,

blijven staan, standhouden, de eigen substantialiteit te hoop roepen om het gebeurende te kunnen weerstaan. Dit staan is de menselijke manier van aanwezig zijn temidden van de dingen. De hele menselijke gestalte, van zijn voeten tot zijn handen kan zo de verwondering ondergaan en uitdrukken. Dat uitdrukken is dan niet een willekeurig beschikken over de mens gegeven uitdrukkingsmiddelen, maar het schrift dat de dingen op zijn verschijningsvorm schrijven: hij ondergaat wat hij uitdrukt meer dan dat hij uitdrukt wat hij ondergaat. Het stilstaan is niet het produkt van een overleg met zichzelf en de uitvoering van een daartoe strekkend besluit, maar het onwillekeurig stokken van een ritme, niet van het denken alleen, maar van het hele leven. Verwondering is een vitale ervaring, al lijkt het ook of de mens die stilstaat, niet meer doorloopt, niet meer meeloopt, maar in beschouwing verzinkt en achterblijft, singulier en onvruchtbaar wordt. In de verwondering capituleert niet alleen het intellect voor de gecompliceerdheid van de dingen, maar het hele leven loopt te hoop tegen een obstakel. Het denken is niet een van dat leven afgesplitste of afsplitsbare faculteit, maar het leven zelf in zijn meest gecompliceerde gedaante. Pas in een langdurig proces, waarin de verwondering wordt geradicaliseerd, krijgt het denken zijn eigen zelfstandigheid. Daarom kan de verwondering worden uitgedrukt in de hele totaliteit van de menselijke verschijning, tot in zijn adem en zijn bloedsomloop toe. Wij zeggen, als wij verwonderd stilstaan, dat wij de adem inhouden, maar we kunnen evengoed zeggen dat onze adem stopt in de keel. Zo kunnen we ook ademloos toeluisteren als een uiteenzetting of muziekstuk ons boeit. Ons levensritme stopt een ogenblik, omdat het zich moet concentreren op het meegaan met een ander ritme. Dat is de betekenis van de fysiognomische uitdrukking van de verwondering. Het is de houding van een tijdelijk ontheemde of zelfs van een minus habens. Bij niemand is de verwondering zo duidelijk als juist bij de intellectueel minst

begaafden, die helemaal zijn overstelpt door de dingen waarvan zij zien dat zij er zijn, in grote hoeveelheid, maar in een verband dat hun niet duidelijk wordt. Een kennis die zich beperkt tot het dat-zijn van de dingen, tot een louter waarnemen van het zo-zijn zonder een vermoeden van anders-zijn, maar ook zonder vermogen ze in hun identiteit te bevestigen, kan tot een hulpeloze, totale verwondering brengen, die alleen tot uitdrukking kan worden gebracht door de mond wagenwijd te openen. Het is een teken van totale en onvoorwaardelijke capitulatie. Wie zo in de wereld staat, geeft het op er orde in te scheppen; er is geen beginnen aan. Hij staat er helemaal passief, maar zeer geïnteresseerd tegenover. In een verdere fase zien wij opgetrokken wenkbrauwen. Dat is een minder onvoorwaardelijke vorm van capitulatie. Het drukt een vaag vermoeden uit, dat er orde kan worden gebracht in die chaos; het zou zelfs kunnen worden geïnterpreteerd als een verstarde impuls tot het aanvaarden van die taak. Om het beeld te completeren zouden we dan nog de verticale denkrimpel kunnen interpreteren als een uitdrukking van agressie en een begin van verwerking, terwijl de horizontale rimpel alleen het ontvangen uitdrukt. Een verwondering die helemaal zonder deze impuls tot verwerking blijft, moet wel wijsgerig onvruchtbaar blijven, omdat zij als het ware in haar eigen identiteit verstart.

‘Het verwonderen’, zo kan met woorden van Buytendijk het voorafgaande worden samengevat, ‘wordt gekenmerkt door een halt maken van het bewustzijn voor de dichte en massieve facticiteit van een waargenomen zaak. Tegelijk is dit halt maken, dat men aandacht noemt, doordringen van het voorgevoel van de mogelijkheid dat de zaak doorlicht wordt. Het nieuwe, waarover men zich verwondert, moet op een of andere wijze bekende trekken hebben, een zekere vertrouwdheid veronderstellen.’⁸ Die veronderstelling is haar redding. Zonder dit perspectief wordt de verwondering

tot radeloze verbijstering. Het is in dit opzicht leerzaam het verwonderde gezicht van de jonge Hölderlin te vergelijken met dat van zijn ouderdom en zijn waanzin. Het vuur dat hij uit de hemel in zijn eigen handen ontving is, zoals Picard zegt, als een bliksem ingeslagen in dit sterrengezicht⁹ en heeft het totaal gedesintegreerd en onttakeld. Verwondering moet worden verwerkt om niet dodelijk te worden.

4. *Verwondering en fascinatie*

Er is een voortdurende dialectiek tussen de pure verwondering en de redenerende en systematiserende verwerking ervan. In deze dialectiek speelt het wijsgerig denken zich af. Zij is leven en zelfbehoud. Verwondering is in de wijsbegeerte misschien wat in de poëzie de inspiratie is. Zij is inderdaad het wezenlijke, maar als dit wezenlijke er is, begint pas het werk dat we filosofie of poëzie noemen. De inspiratie kan het werk niet vervangen; de verwondering kan niet treden in de plaats van het ambachtelijke denken waarover Heidegger spreekt. De filosoof kan niet rechtstreeks vanuit de fascinatie spreken; zelfs de dichter kan dat niet. En in nog veel mindere mate is de beoefenaar van de wetenschappen daartoe in staat. Het ambacht van de wetenschap is voor een goed deel afgesplitst van de wijsbegeerte en daarom als werk nog een stap verder van de fascinatie verwijderd. Toch zou het zeker aanbeveling verdienen als zowel de een als de ander duidelijker blijk gaven van hun verwondering en fascinatie, die de bron en de oorsprong van hun ambacht blijft, hoe exact en methodisch zij ook trachten dit te beoefenen.

De verwondering is alleen een gevaar in zoverre de perspectieven die zij biedt, op een chaotische wijze worden geboden. Zij is dus maar een gevaar voor degene die ernaar streeft deze chaos te ordenen, niet voor hem die daarbij kan of wil leven of die deze ordening uit handen geeft. Hij is

misschien dan geen filosoof in de tamelijk pretentieuze zin die dat woord na zijn bescheiden oorsprong toch nog heeft gekregen, maar zijn houding heeft wel iets met wijsheid en met beschouwelijkerheid te maken. Het openbaar worden van de chaos buiten de gesloten en geordende wereld heeft voor de beschouwelijke mens zijn fascinerende werking. De chaos bedreigt de mens niet dan in zoverre hij angstig is. De verwondering is voor de angstigen een gevaar. Het kan heel goed zijn dat de angst de grootste vijand van de verwondering is; en daarmee kan verband houden dat hij ook de grootste en meest fanatieke voorstander is van strenge methode in leven en denken. Zo gezien is methode een middel om de chaos af te weren, angst voor een directe ervaring van de werkelijkheid.

Augustinus heeft over de verwondering een prachtige formule. Zij treft, zegt hij, het hart zonder het te kwetsen: *Percutit cor meum sine laesione*.¹⁰ Het hart hunkert naar het nieuwe dat in de verwondering openbaar wordt, in zoverre het eraan gelijk is, en deinst ervoor terug in zoverre het eraan ongelijk is. Hier treedt weer de dialectiek tussen het gewone en het ongewone naar voren die aan de verwondering het aanzien geeft. De wijsbegeerte kan eigenlijk bij deze verwondering niet leven; en we kunnen ons daarom, ondanks de verzekeringen van Plato en Aristoteles, altijd blijven afvragen of de pure verwondering wel een wijsgerige houding is, of er niet een graad van openheid, beschouwelijkerheid of passiviteit is die de verwondering meer adequaat uitdrukt dan de klassieke filosofie.

Het is duidelijk dat de Griekse wijsbegeerte uit de verwondering is ontstaan; deze blijkt iets heel anders te zijn dan wat een verwaterd poëtisme zich daarvan voorstelt. Het is een fascinatie door de werkelijkheid van de dingen. Vanuit deze fascinatie hebben de presokraten gedacht en gesproken, aanvankelijk zonder methode en dilettantisch, zoals de naam 'filosoof' aanduidt. Van hieruit hebben zij zich tot filosofen

ontwikkeld. Dat eiste ambachtelijk denk-werk en specialisatie. Niet zonder meer is de mens die zich verwondert, een filosoof; die verwondering moet worden geradicaliseerd. Zonder deze radicalisering is zij de moeite van het te boven komen niet waard. In het ambacht van het denken wordt een poging gedaan de verwondering te verwerken en de chaos in te dammen. Dat is het verzet van de filosoof tegen de verwondering. Hieruit blijkt dat de verwondering als louter passieve houding en overweldigd-zijn niet de bij uitstek en uitsluitend filosofische houding is waarvoor men haar dikwijls houdt. De filosoof komt vanuit zijn verwondering tot zijn ambachtelijk denken. Dat 'vanuit' betekent een distantie; hij filosofeert niet naar de verwondering toe, maar ervandaan. Het is niet zijn doel zich te verwonderen; hij wil daaroverheen. Het overweldigd worden vindt zijn pendant in het geweld van een eigenmachtig denken. De filosoof emancipeert zich uit de fascinatie van de dingen. De presokratische wijsbegeerte nu is geëmancipeerd uit de archaïsche religie en mythologie. Voordat de presokraten wijsgeren waren, waren zij antieke religieuze mensen. Hun filosofie is losgemaakt uit de antieke religie. Daarom is zij eerder symboliek of natuurmystiek te noemen dan wijsbegeerte in de ambachtelijke en steeds wetenschappelijker wordende vorm waarin wij ze vandaag kennen. Het symbolische denken is een manier van denken waarin de fascinatie van de dingen nog het meest meesprekt, en alleen al daarom is het interessant.

De verwondering die bij de presokraten tot twijfel en vraag wordt verwerkt, is een religieuze houding. De fascinatie is een religieus verschijnsel; de verwondering is een religieus element in de wijsbegeerte en de poëzie, maar men zou precies de verhouding tussen religie en filosofie, tussen religie en poëzie moeten kunnen beschrijven om hieruit te concluderen dat de verwondering in de filosofie een Fremdkörper is. In elk geval is de verwondering óók een religieuze

houding. In een religie met een minimum aan dogma's en bewerkingen van het 'ganz Andere' zou de verwondering zichzelf kunnen blijven. De dialectiek tussen het gewone en het ongewone, waaraan op het eerste gezicht de verwondering leek te ontspringen, blijkt hier haar kracht te ontlene aan de veel sterker dialoog tussen het heilige en het profane, het Diesseits en het Jenseits, het eendere en het andere, of hoe men deze tegenstelling ook wil noemen. Verwondering zelf kan al een verwerking zijn van verbijstering, ontzetting, extase. In deze woorden klinkt het religieuze karakter nog veel sterker door, trouwens ook in het woord 'verwondering', wanneer we dat terugvoeren op 'wonder' en daarbij denken aan wat Schleiermacher over het wonder zei, namelijk dat het de religieuze benaming is voor gebeurtenis.¹¹ Het wonder waarover men zich verwondert is de gebeurtenis van de openbaring van de dingen. Het is de plotselinge openbaring van het heilige, wonderlijke, uit een andere wereld stammende. Maar die andere wereld is hier nog niet verzelfstandigd tot een op een andere plaats, in een andere tijd en op een andere manier werkelijk bestaande wereld, van deze wereld onderscheiden. Het wonder, de religieuze benaming van het onverwachte, onbekende is een incarnatie van het ganz Andere. Niets laat de verwondering 'gewoon'. 'Alles is anders' is het devies van de verwondering. Maar uiteraard heeft deze 'kreet' alleen maar betrekking op een uiterste, onbereikbare en niet te overleven grens van de verwondering. Beneden deze grens blijft de tegenstelling tussen het gewone en het ongewone bestaan en uit de religieuze beleving daarvan ontstaat telkens de verwondering. Godsdienstfenomenologen als Söderblom en Van der Leeuw noemen haar daarom een religieuze grondhouding.

Het gewone, volkomen geassimileerde en uitgeleefde is geen openbaring meer. Daarom is het gewone, zoals Theophrastus zegt, geen 'teras', geen reden tot verbazing, geen goddelijk teken uit een andere wereld. Het heeft niet de

waarde van een openbaring omdat het niet wordt ervaren als komend uit een andere wereld; het is op triviale wijze identiek. Alleen het andere, of het gewone als het andere ervaren, is numineus, geheimzinnig, mysterieus. De verwondering is de houding van de mens tegenover het mysterie van de dingen; daarom is zij principieel machteloos, niet ordenend. Mysterie is een sleutelwoord van het religieuze leven. Zolang het mysterie, hoe dan ook, wordt aanvaard en ervaren, kan de verwondering de mens overkomen. Het *nil admirari* is het einde van het mysterie, daarom het einddoel van het redelijk denken. Misschien eisten Democritus en de Stoa het voortijdig en ongeduldig als een houding, om hiermee de wijsbegeerte af te grenzen van de antieke religie; de eis betekent dan het einde van het religieuze karakter van de wijsbegeerte en het begin van een meer technisch-wetenschappelijk denken. En het Stoïcisme is de eerste wijsbegeerte die zich opmaakt om de antieke religie te vervangen.

De verwondering is het begin van de wijsheid op de wijze waarop de vreze des Heren dat is. Misschien is zij daarmee op een of andere wijze wel identiek. Zij is enerzijds een voortdurende onrust; het gewone wordt geladen met betekenissen die men daarin niet vermoedde. Zij dwingt de mens voortdurend in de openheid te treden, zijn wereld en bestaan te herzien. Zij is een crisis. Maar van de andere kant kan zij niemand overkomen in wie niet reeds het vertrouwen is in de krachten die de chaos ordenen. Wij zouden niet angstig durven zijn als we niet wisten dat we onze angst kunnen overleven, en niet durven slapen zonder de zekerheid van het ontwaken. Zo kunnen we ons ook niet verwonderen zonder een gevoel van geborgenheid in een wereldgrond. We kunnen ons alleen verwonderen, we durven ons alleen aan de verwondering overgeven als we het vertrouwen hebben dat in de verwondering deze wereldgrond niet zal verdwijnen onder de voeten van hem die daar verwonderd staat. Zonder dat vertrouwen, vanuit de angst beleefd, kan de ver-

wondering elk ogenblik in walging of ontreddeering omslaan. Verwondering is alleen mogelijk vanuit een geborgenheid en als het gevoel van geborgenheid kinderlijk is, kunnen we ook zeggen dat de verwondering iets kinderlijks heeft. Dat kinderlijke is dan niet het kinderlijke van wie een kind is gebleven; het is veeleer het kinderlijke van wie een kind is geworden. Het kinderlijke is geen rudiment, maar een verworvenheid, misschien de belangrijkste. En in zoverre het kinderlijke een verworvenheid is, kan ook de gave van de verwondering worden verworven en een inleiding tot de verwondering zinvol zijn.

Eindnoten:

- 1 Aristoteles, *Metaph.* A 982 b.
- 2 Plato, *Theaetetus* 155 D.
- 3 Thomas van Aquino, *Summa Theol.* I. II. qu. 32 art. 8 ad 2.
- 4 Josef Pieper, *Was heiszt Philosophieren?* München 1959, bl. 72.
- 5 M. Heidegger, *Was ist das - die Philosophie?* Pfullingen 1956, bl. 37 sq.; cfr. P. Thévenaz, *La Condition de la raison philosophique*, Neuchâtel 1960, bl. 61 vlg. bl. 67 vlg.
- 6 M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953, bl. 2.
- 7 Diels. B. 216.
- 8 F. Buytendijk, *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958, bl. 133.
- 9 M. Picard, *Het Menselijk Gelaat*, Utrecht 1948, bl. 160. Cfr. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt am Main 1951, bl. 50.
S. Vestdijk, *Essays in Duodecimo*, Amsterdam 1965, bl. 146-149.
- 10 Augustinus, *Confessiones* xi. 9. 1.
- 11 Fr. Schleiermacher, *Über die Religion*, Berlijn 1799, bl. 118.

III. De verbijstering

1. *Middagduivel en siësta*

Eigenlijk kennen wij in het noorden de zon alleen maar als het zonnetje, het goedaardige hemellichaam, dat wat fleur geeft aan ons mistig leven. Maar dichterbij de evenaar is de zon de koperen ploert die evenzeer dodend als levenwekkend is. Ons hierom al evenmin bekommerend als om het wetenschappelijke gegeven dat de zon een voortdurende ontploffing is, hebben wij in onze symboliek van het licht en de zon al te eenzijdig de nadruk gelegd op het goedaardige element en begrijpen daardoor niet de gevaarlijke ambivalentie die dit symbool in het archaische, zuidelijke leven heeft. Van alle kosmische hiërofanieën, om een mooie term van Eliade te gebruiken, ervaren wij de zon en het licht wel het minst adequaat. Nergens misschien heeft een al te kortzichtig rationalisme zo huisgehouden als hier. Zon en licht zijn zowaar tot symbolen van redelijkheid geworden. De rationalisering bestaat hierin, dat het symbool van zijn ambivalentie is ontdaan; het is geen symbool meer, maar een redelijke allegorie, een duidelijk verwijzend teken. Zo heeft niet alleen de zon, maar ook de rede die door de zon wordt gesymboliseerd, haar demonisch karakter verloren; zij zijn tot iets ondubbelzinnigs, louter positiefs geworden, dingen met een duidelijke en onaanvechtbare identiteit. De zon is geen ontploffing meer. Maar hiermee is ook de heiligheid van het symbool verloren. Want het heilige in de archaische zin van het woord is het ambivalente, gevaarlijke, dat zijn dreigend karakter nooit aflegt.

Onwillekeurig veronderstellen wij, wanneer wij kennis nemen van antieke en etnologische gegevens omtrent zonnemythen, -riten en -cultussen, dat de mentaliteit waaruit deze voortkomen, dezelfde is als de onze, dat de zon daarin

zonder meer wordt aanvaard zoals zij is, dat zij alleen maar wordt aanbeden, niet gevreesd, gevloekt of bezworen. Hoe onjuist dit is, zou ik, zoveel mogelijk gebruik makend van eigentijdse bewoordingen, willen illustreren aan de hand van de symboliek van het middaguur, samengevat in de figuur van de middagduivel, en de betekenis daarvan voor het denken en de cultuur. 'Duivel' is in deze combinatie eigenlijk een onjuiste vertaling van 'daimoon'; het woord heeft namelijk alleen maar een ongunstige betekenis, terwijl die van 'daimoon' typisch ambivalent is en dus veel meer in de sfeer van het sacrale ligt. Het woord is aldus een wel wat hybride combinatie; van de ene kant immers ervaren wij de middag als een louter positief hoogtepunt, dat dus niet, zoals in het archaische denken, tegelijk een dieptepunt is, en door deze ambivalentie sacraal, terwijl wij van de andere kant aan de duivel alleen een negatieve betekenis plegen toe te kennen als de personificatie van het kwaad en de tegenspeler van de godheid. Maar 'middagduivel' is de gebruikelijke vertaling van wat de psalmist in de Vulgaat 'daemon meridianus' noemt (90.6). De demon wordt hier gerekend onder de gevaren waartegen de Heer de zijnen beschermt. De nieuwe Latijnse vertaling spreekt hier over een 'pernicies quae vastat meridie', een 'besmetting die 's middags haar verwoestingen aanricht' (P.C.), of een 'kwaal die des middags woedt' (H. Beex). Met besmetting of kwaal zal hier wel bedoeld zijn het gevaar van de middag in het algemeen, niet speciaal de zonnesteek of iets dergelijks. Of nu deze daemon meridianus van de psalm identiek is met die waarover het in deze beschouwing gaat, weet ik niet. Wel lijkt mij dat de bekende klerikale interpretatie van de démon du midi als personificatie van de moeilijkheden die celibatairen omtrent de middag van hun leven ondervinden, noch in de bijbel noch in de antieke opvattingen is te funderen.

Deze middag is werkelijk het midden van de dag, het middaguur, wanneer de zon op haar hoogtepunt is gekomen.

De middagduivel is deze middag zelf, maar dan in zijn gevaarlijke gedaante. De middag is het gevaarlijke uur van de dag. Alleen al als zodanig is hij een bijzonder uur en vatbaar voor personificatie in de figuur van een demon. Naast de middernacht is hij het klassieke spookuur, zoals Rohde uitdrukkelijk opmerkt.¹ Dan waart onder allerlei gedaanten Empusa rond om verbijstering en schrik te zaaien; dan verschijnen voorspellende geesten. Op het kritieke moment van de middag verspreiden de onverwachte geluiden van Pan een panische angst in een stil geworden wereld. In de middag aarzelt het leven de zon als zijn oorsprong te aanbidden, want het is de middag die het leven dreigt stil te leggen en te doden. Misschien is het daarom dat de Elgoinyi, een Afrikaanse stam, de zon alleen maar vereren als zij opgaat, niet meer als zij op haar zenit is gekomen.² Alleen het opgaan van de zon doet het leven opgaan; stilstaande is zij een bedreiging voor het leven.

Er is dus een zekere parallelliteit tussen de middag en de middernacht, het volstreekte licht en het absolute donker. Beide zijn gevaarlijk en kritiek en daarom spookuren. De gevaarlijkheid van middag en middernacht is hierin gelegen, dat zij kritieke fasen zijn in de voortgang van de zonneloop en de tijd. Om de middag en de middernacht schijnt het rad van de tijd een ogenblik stil te staan of althans te aarzelen. De omloop van de zon is evenmin vanzelfsprekend als haar opkomst. Elk ogenblik kan er iets gebeuren en de middag is bij uitstek zo'n ogenblik. In de nacht grijpt de dag diep in het duister arsenaal van zijn potentialiteiten en schept daar nieuwe krachten uit. Maar hij zou in de verleiding kunnen komen onder te gaan in de oneindigheid van deze oceaan. En op zijn zenit gekomen zou hij kunnen weigeren terug te keren in de oceaan. Dan zou het levensritme stokken en het leven verdorren. Dan voelt de primitieve mens zich gedrongen in te springen in het ritme van de kosmos om het weer op gang te brengen en door zijn magische invloed de le-

venskrachten te laten circuleren. Dan moet hij met ritën ingrijpen in het verloop van de natuurgebeurtenissen en zich tegen de gevaren van de kritieke fase verzekeren. De ritën halen de zon weer te voorschijn uit haar dieptepunt, beschermen de mens tegen de verwoestingen van haar stilstand, of zij verzoenen haar met het bloed uit een menselijk hart.

De middag, tegenpool van de middernacht, is het hoogtepunt van de dag en het licht en daarom is hij het licht in zijn meest ambivalente gedaante. Helderheid, licht en hitte worden op de middag tot iets absoluuts, houden aldus op functies te zijn, ontaarden in zelfstandigheden en vervangen alle andere zelfstandigheden. De middag dreigt de wereld te verwoesten die door de morgen is opgebouwd. De mens in deze wereld verliest zijn greep op de werkelijkheid. Hij kent haar niet meer. Zij krijgt het demonische karakter van het geheel andere en verliest daarin haar vanzelfsprekendheid. In deze paradox van het licht, die de zuidelijke middag is, verliezen de dingen hun contouren, die alleen een tempering van licht daaraan kan geven, vallen de bewegingen stil en wordt het geluid machteloos, terwijl in de plaats daarvan de stilte hoorbaar wordt. In het absolute licht, dat wij zo graag zien als een symbool van een redelijke geest zonder demonie of dubbelzinnigheid, grasseert het niets in een lege wereld. 'Dann waltet die absolute Gesprächslosigkeit' (Ernesto Grassi).³ Alle geluid immers is overleg; deze volstreckte stilte is het element van het onverbiddelijke naderen en het machteloze toezien. Op het middaguur dreigt het leven te worden overgeleverd aan dit absolute licht en zijn dodelijke helderheid, die de opaciteit, waarin het leven zijn substantie omsluiert en tegen vernietiging beschermt, opheft, en aan de volstreckte hitte, die de substantie uit de dingen wegbraadt en in de plaats daarvan zelf tot substantie wordt. De middag, het licht ontledigt en ontzelvegt de wereld; hij zuigt haar wezen naar buiten om het daar op te

lossen in het niets van het licht. Het licht is dodelijk; het ontnemt aan de dingen hun identiteit. Niets kan erbij bestaan. De middaghitte en het middaglicht zijn verlamdend. De demon van de middag gebiedt stilte en legt het leven stil om er zijn eigen leven voor in de plaats te stellen. Hij is een gebeuren dat door het licht van de rede niet kan worden voorspeld of overweldigd, de absolute overmacht van het andere.

Pan sluimert 's middags aan de oever van een koele beek. Wie hem stoort is een kind des doods. Maar het gebeurt ook dat Pan niet sluimert; dan verbijstert hij met zijn geluiden de sluimerende wereld. De middagduivel is ook de personificatie van het volstrekte licht, dat niet, zoals het licht van de morgenstond, speels en eerbiedig verder glijdt langs de dingen heen en hen in hun wezen en hun eigen duisterheid laat, maar onbeschaamd stilstaat en tastbaar wordend de dingen vervangt. Dit licht is geen waarheid meer, maar ontreddeing.

Dit absolute karakter van de middag kan een metafysisch en eschatologisch perspectief krijgen. Het einde, dat de middag hier symboliseert, is een typisch eschatologisch einde, een uiterste, een hoogtepunt, dat tevens dieptepunt en crisis is, dus het einde, waarop niets gelijksoortigs meer kan volgen, hoogstens het begin van een heel ander bestaan. Het is geen einde in de tijd, maar in bestaansniveau, het binnenbreken van het andere in het eigenmachtige, eendere bestaan. Verwondering en verbijstering hebben dit eschatologisch perspectief in de paradoxale gelijktijdigheid van het zo-zijn en het geheel anders zijn. Het einde is niet een einde in de tijd, maar een ontploffing van mogelijkheden.

De middag is het uur waarin de wereld zijn vertrouwde karakter kan verliezen, zich kan oplossen in een oer-vuur en daarin voor de verbijsterde ogen van wie de middag beleeft zich voordoet als een voortdurende ontploffing van ineffabele mogelijkheden op de plaats waar men tevoren een

vast omlinjende werkelijkheid meende te zien. In deze baaiert van eschatologische bliksemschichten heeft Vincent van Gogh, de schilder van de middag, zich gewaagd, totdat hij zijn overmoed met blijvende verbijstering moest boeten. Want het is hybris gestalte te willen geven aan het absolute. Nietzsche beleeft in dit uur van verschrikking zijn 'groszer Mittag'.⁴ Bestand zijn tegen de middag is het overleefd hebben van de absolute crisis, een nieuw begin en garantie van een bestaan in een 'ewige Wiederkehr'. De mens die deze hybris overleeft, is de Übermensch; hij leeft als een feniks, die uit zijn as verrijst, of als een antieke heros, die pas door zijn dood de onsterfelijkheid verwerft.

Had Plato niet een dergelijke ervaring voor ogen toen hij de vergelijking van de grot dichtte, waarin hij uitvoerig beschrijft hoeveel pijn het de ogen doet de dingen in het licht van de zon te zien waarvan men eerst de schaduwen in de grot heeft gezien? Geen mens kan deze crisis van de helderheid, die het zien van de zon is, overleven. Sterft hij niet aan deze directe ontmoeting met het absolute, die zijn hele leven tot in de wortel desintegreert, dan zal hij worden gedood door zijn medemensen in de grot, die met schaduwen van afbeeldingen tevreden zijn en de verschrikkingen van het licht niet willen ervaren, zelfs niet in de vorm van een verhaal, omdat zij er instinctief de gevaren van kennen.

De middag is de crisis van de helderheid, zoals de middernacht de crisis is van de duisterheid. Beide vernietigen de wereld door die tot pure actualiteit of pure virtualiteit te reduceren, en stoten de mens uit de wereld weg. Of moeten we zeggen dat de mens zelf uit de wereld wegvlocht op deze kritieke, eschatologische ogenblikken? Wel nergens is de archaische parallelliteit van kosmisch en psychisch leven zo mysterieus als hier. Want behalve het actieve ingrijpen in de loop van de natuurgebeurtenissen door de magische ritus is er nog een andere menselijke houding tegenover de crisis, die we bijna een anti-ritus zouden kunnen noemen,

een passieve ritus. Is het alleen de Übermensch die actief en magisch reageert, en de bewoner van de Platoonse grot die zich in de schaduw te sluimeren legt totdat het gevaar is geweken?

Zo'n anti-ritus zou de slaap kunnen zijn. De tegenstelling van dag en nacht is er niet alleen een van licht en donker, maar even wezenlijk een van waken en slapen. De dag is de tijd van het waken en van het licht, van de vaste contouren en het scherpe bewustzijn. Het waken is het symbool van een gespannenheid in het bestaan, van het geattendeerd zijn op de vaste lijnen en de onsplijtbare identiteit van de dingen, die alleen op die manier tot een bezit kunnen worden. Het is een alarmtoestand. Waken is waakzaam zijn, bewaken, op wacht staan bij de gestalte van de dingen. Het wakende bewustzijn vervangt als het ware het licht en neemt de taak daarvan over. Het is zelf het licht, dat aan de dingen hun eigen gestalte garandeert. Het slapen is dan het opgeven van deze ontologische waakzaamheid, het terugzinken in de amorfe duisternis met het vertrouwen dat de dingen ook zonder het bewustzijn hun gestalte zullen behouden. Het slapen zou realistisch te noemen zijn, terwijl het waken idealistisch is en het zijn van het denken afhankelijk stelt.

De duisternis, waarin de dingen hun gestalte verliezen, is een uitnodiging tot slapen. De nachtelijke slaap is een passieve ritus, waarin de mens de parallelliteit tussen kosmisch en menselijk leven bevestigt door de ogen te sluiten en zich terug te trekken uit een amorf geworden wereld. Maar het licht nodigt tot waken en het absolute licht van de middag nodigt tot een absoluut waken. De middag is de hoogste proef waarop het idealistische bewustzijn gesteld wordt; hij dwingt het bewustzijn aan de dingen de gestalte terug te geven die hij daaraan op klaarlichte dag ontnemt. Hier is de parallelliteit in gevaar voor allen die van de middagcrisis getuigen zijn. Maar is deze opdracht niet bo-

venmenselijk? Zo schijnt het te zijn en is dat niet de reden waarom het bewustzijn zich uit de wereld terugtrekt? Deze terugtocht van het bewustzijn op de kritieke fase van de middag is de siësta. Hij is wezenlijk aan de middag gebonden, aan de hora sexta, het uur waarop de zon haar hoogtepunt heeft bereikt en gevaarlijk wordt voor het leven. Het absolute en desintegrerende licht moet worden ontvlucht, zoals we de absolute duisternis vermijden. Het verlangen naar slaap is de bijna rituele menselijke reactie op de uitnodiging tot een absoluut creatieve bewustheid en wakkerheid die van de middag uitgaat. Geen mens overleeft de ontmoeting met het absolute. Alles wat absoluut is, is amorf en chaotisch; het stelt de mens voor de opdracht zelf gestalte te geven aan de wereld. De middagslaap is de anti-ritus, waarin de mens deze ontmoeting en de crisis die daardoor wordt veroorzaakt, ontvlucht. Dit terugdeinzen voor het absolute is typerend voor het menselijk leven, dat in de schemering gedijt. Wat wij niet kunnen integreren in ons leven, wat ons leven zelf dreigt te desintegreren, dat ontvluchten wij. Verwondering en verbijstering mogen maar een bepaalde graad van hevigheid bereiken; zodra zij niet meer kunnen worden geïntegreerd, dringen zij niet meer tot de mens door. De middagslaap is een specifiek menselijke reactie. De vogels doen er niet aan mee en het is juist een onderdeel van het siësta-genot de mussen te horen kwetteren in de dakgoot of de kippen bedrijvig te horen kakelen. Laat de dieren 's middags de dingen maar bewaken; zij weten niet wat het is oog in oog te staan met de werkelijkheid. Daarom kunnen zij de middagduivel trotseren en de mens op dit kritieke ogenblik vertegenwoordigen.

Dat de siësta ook zonder de invloed van deze primitieve gedachten als een vlucht wordt ervaren, blijkt duidelijk uit de manier waarop het verschijnsel wordt behandeld. Van de ene kant proberen we het middagdutje als een puur fysieke aangelegenheid te beschouwen, iets dat zich nu eenmaal op

een bepaalde leeftijd na het nuttigen van het middageten voordoet - waarom 's zomers eigenlijk zoveel dringender dan 's winters? - van de andere kant, omdat we blijkbaar met fysiologie een zo menselijk verschijnsel niet kunnen verklaren, proberen we deze bezigheid te verontschuldigen door er allerlei lieve naampjes voor te bedenken en de omstandigheden zo in te richten dat er van slaap eigenlijk niet kan worden gesproken. De siësta is geen slaap; zij moet heel anders worden genoemd. We gaan er niet voor naar bed, we gaan alleen maar even zitten in een luie stoel; we slapen niet, maar doen even de ogen dicht, sluimeren wat, doen een dutje, knappen een uiltje, allemaal dingen waar we 's nachts niet aan zouden denken. De siësta is een kleine, passieve, met veel verontschuldigen omgeven anti-ritus, tijdens het passeren van de middagduivel geënceneerd om van het verschrikkelijke licht een schemering te maken en de spoken van dat licht buiten te houden. Hier wordt een panische vlucht voor de genadeloze helderheid van het bestaan zonder opaciteit gestileerd tot een stukje burgerlijke cultuur. En het zou interessant zijn na te gaan hoe groot in zijn geheel dat stuk van de menselijke cultuur is dat is ontstaan als een vlucht voor de verbijstering.

2. Het panische moment

Verbijstering is paniek. Etymologisch gezien houden de woorden paniek en panisch verband met de naam van de Arkadische herdersgod Pan. Naar de betekenis genomen schijnt er nogal een grote afstand te zijn tussen het mythologisch substraat van dit adjectief en het substantief paniek aan de ene kant, en de gedachten die we gewoonlijk met deze woorden verbinden en die te maken hebben met een hevige, plotselinge schrik. Pan immers is de god van de herders en van de kudden in het landschap waar men de idylle bij voorkeur lokaliseert. Hij beschermt de kudde en

doet ze gedijen. Hij neemt deel aan het landelijke leven met zijn idyllische rust. We zouden met een modern psychoanalyticus, Paul Diel, kunnen zeggen dat Pan een symbool is van het naïeve genieten van de natuur.⁵ Maar Pan is een godheid of een demon, soms een daemon meridianus, geen mens en geen dichter; zijn karakter is geheel anders; hij is dan ook als godheid een incarnatie van het geheel andere, numineuze. De idyllische voorstelling van zijn wezen en van het Arkadische landschap met zijn bewoners doet hieraan niet voldoende recht. De idylle is een stadse Verharmlosung van het herdersleven en het landschap. Juist de zoetsappigheid ervan heeft de functie van een eufemisme of een verzoeningsritus; zij bezweert het gevaar en is een manier om het in de cultuur te integreren. Het landschap is numineuze aanwezigheid. Het Arkadische landschap is bar, niet idyllisch. Als herder-landschap is het per definitie een stuk aarde waar de vruchtbaarheid eerder wordt onderbroken dan gedemonstreerd, zodat de herder met zijn kudde naar voedsel moet zoeken. De stadse mens die het op een veilige afstand idealiseert en idylliseert, zou het er niet kunnen uithouden. De herder is de enige die zich waagt in deze baaierd van barheid en middaghitte. De herder is het die hier, aan de grenzen van de leefbaarheid, de godheid ontmoet en de goddelijke openbaringen verneemt als eerste van de mensen. De herder vindt in de mythen de te vondeling gelegde koningszoon en de pasgeboren godentelg. Hij leeft op de barre toppen van het landschap, omringd door wilde dieren en numineuze machten. Zijn bestaan is geen idylle, maar een waagstuk, dat hij aangaat ver weg van de gemeenschap en haar cultuur. De herder is daardoor de mens die het dichtst staat bij de goddelijke natuur en het meest geschikt is om haar stem te vernemen.

Pan, de herdersgod, is niet een idyllisch bokje om mee te spelen, maar een demon van de barre natuur. En bar is de natuur waarin de mens niet kan bestaan, die hem van zijn

wezen dreigt te beroven, die zozeer landschap is, dat zij iedere immanentie die zich op haar terrein vertoont, onmiddellijk annexeert en verlandschappelijkt. De natuur is het meest bar in de middaghitte. Dan is Pan ook het meest panisch en verspreidt hij de panische schrik. Op het moment dat de zon in haar zenit staat, regeert Pan in het landschap; dat is het panische moment.

Vanhieruit laat zich de gebruikelijke betekenis van woorden als paniek en panisch het best begrijpen. Gewoonlijk worden deze woorden in verband gebracht met begrippen als angst en vrees of schrik. Beter zou het misschien zijn van verbijstering te spreken. Angst is het beducht zijn voor een niet nader te beschrijven dreiging, vrees geldt een concreet gevaar, schrik heeft gewoonlijk de betekenis van een plotseling opkomen van het beducht zijn. Dat is aan de verbijstering ook eigen. Verbijstering is iets plotselings; zij treedt op in het ondeelbare moment van een ontdekking, zij is niet af te leiden uit een voorafgaande toestand en sluit daar niet bij aan. Het woord is een van de sleutelwoorden in het denken van José Ortega y Gasset. Het is daar de houding van het menselijk wezen dat in de schipbreuk van het bestaan door radeloosheid wordt bevangen, en vandaar het uitgangspunt van zijn geestelijke en culturele activiteiten. Het leidt tot zelfinkeer.

Het woord verbijstering houdt verband met bijster, een adjectief dat voornamelijk nog wordt gebruikt in de uitdrukking: het spoor bijster zijn, dwalen. Het duidt op een gemis aan weg en zekerheid. Een middeleeuws woord voor dit dwalen is bissen. Dit wordt ook nog gebruikt door Brabantse boeren. Zij zeggen dat de koeien in de wei bissen, wanneer zij door horzels worden geplaagd. Het is dus geen dwalen in de zin van: een bepaalde, gebaande weg niet weten, maar in de zin van: helemaal geen weg weten. Het bissen is een zinloze en daarom circulaire beweging, voortkomend uit een totale desoriëntatie. Het bissen van de koeien

is een panische beweging, die voortkomt uit een toeslaan van Pan, een verlamme paniek; het is een wilde en ongeordende vluchtbeweging, die niet een bepaald doel heeft dat zij wil bereiken. Men spreekt in dit geval ook van een panische vlucht. Maar eigenlijk is dit een contradictie. Het panische is geen valse, maar een immanente beweging, een innerlijke beving, een rilling. Het wilde rennen van de koe is een ruimtelijke uitdrukking van ontredde en radeloosheid. De vlucht ergens heen is al niet panisch meer; hij is wat onmiddellijk volgt op het panische moment, uitweg en produkt van een besluit. En hoe redeloos de circulaire vlucht ook is, hij is al een soort van rationele uitweg uit de paniek en de verlamming, want hij is al beweging. Het panische, de paniek is het moment van radeloosheid dat aan de vlucht voorafgaat, de korte verbijstering waaruit de handeling, welke het dan ook is, voortkomt als een evasie uit het onleefbare. De vlucht is niet panisch, maar maakt juist een eind aan het panische moment; de vlucht is een bevrijding uit de paniek en de verbijstering.

Het panische is dus maar een moment. Dat woord heeft verschillende betekenissen. Moment kan bijvoorbeeld genoemd worden een opening in de strakke tijd, een gelegenheid. Het kan zijn een beslissend moment, een crisis; het kan verder zijn een hoogte- of dieptepunt van een ervaring die uit haar aard niet lang kan duren, bijvoorbeeld een extase. In al die gevallen is het moment meer dan een kortstondig deel van een oneindige tijd. De tijd is niet homogeen als een wiskundige lijn. Het moment is een geconcentreerde tijdservaring, een punt waarin vele lijnen samenkomen, een ogenblik van bijzondere betekenis. Dat woord 'ogenblik' kan worden uitgelegd als de spanne tijds die verloopt bij het snel op en neer gaan van de oogleden, een heel korte tijd dus. Maar het zou ook zo kunnen zijn dat het een moment van verwondering of verbijstering aanduidt, waarop we met onze ogen gaan knipperen, als het ware om ze te be-

schermen tegen wat van buiten plotseling komt aangestormd en wat als een bliksem in ons bestaan binnendringt. 'In ictu trepidantis aspectus', zoals Augustinus zegt, 'in een schicht van sidderend zien'⁶ wordt het binnendringen waargenomen en geweerd tegelijk. Een ogenblik is niet een willekeurig stukje tijd. Het Latijnse momentum betekent beweegkracht (movere) en tevens: belang. Het moment is een tijdstip, dat als uitgangspunt dient, een aanloop tot een handeling of ervaring, een overgang. De tijd is niet homogeen; er zijn tijdstippen van groter belang en van geringer belang, of misschien: de tijd is er meestal niet; hij is er alleen in het ogenblik, de gelegenheid, het moment. Tijd is niet een doorlopende lijn, maar leegte tussen punten, momenten. Het moment is het kleinste deeltje tijd; eromheen is leegte. Zo zegt Heimito von Doderer in zijn 'Tangente': 'Das meiste des Menschen ist Absenz. Wie die Materie selten ist im Raum, wie die geistige Materie der Positionsfähigkeit zu den Raritäten gehört, so sind auch, ganz analog, die Punkte höchst selten im Leben eines virtuell positionsfähigen Individuums, welche diese virtuelle Potenz manifest werden lassen'.⁷ Het moment is een explosie van mogelijkheden. Het is de tijd in zoverre hij historisch is, de tijd waarop iets gebeurt, iets ontdekt of ontvangen wordt. Niet alle tijd is historisch en vruchtbaar, maar alleen het ogenblik dat zich van alle andere onderscheidt, het ogenblik waarop een beweging die geen geschiedenis was stil valt, een andere richting neemt, of waarop twee bewegingen in de vrije val elkaar kruisen, zodat op hun snijpunt temidden van lege absurditeit een eiland van concrete betekenissen ontstaat. Zo'n moment van belang, waarbij met de ogen wordt geknipperd om het totale licht te weren, is ook het panische moment; het is niet de vlucht maar het moment van verlammende onbeslistheid dat aan de vlucht of een andere evasie voorafgaat. Wat er in dit moment gebeurt, wat er tot stilstand komt, is dermate ingrijpend en totaal, dat het niet is te beschrijven. Er

wordt een afgrond zichtbaar, die de totaliteit van het leven begrondt. Uitgaande van de beweging die er onmiddellijk op volgt, zouden we kunnen zeggen dat het panische moment de paradox van stilstand en beweging is, zoals de verwondering de gelijktijdige aanwezigheid is van ontvangen en verwerken, tautologisch constateren en driftig ontkennen. Alles beweegt en alles staat stil, tegelijk, door dezelfde oorzaak en in dezelfde richting - voorzover het nog zinvol is hier over identiteiten als 'tegelijk' en 'dezelfde' te spreken. Want ook dat is mogelijk: stilstaan in een bepaalde richting. In relatie tot de vlucht gezien is het panische een stilstand in de richting van de vlucht en een vlucht in de richting van de stilstand. Stilstand en vlucht verliezen in de paniek hun zin en hun identiteit. Zolang de vlucht panisch is, is hij niet een vlucht in een bepaalde richting, maar een onrustige zinloze beweging, die niet ergens heen gaat, maar in zekere zin haar doel heeft in zichzelf, namelijk: tot rust te komen en de onrust als het ware uit het zadel te werpen, zoals de bissende koe rent om de horzel die zich aan haar vastgebeten heeft, weer kwijt te worden. Deze vlucht is alleen een vlucht uit de crisis van de paniek, niet een vlucht ergens heen. Hij kan zich dan ook behalve in de vorm van een snelle circulaire beweging voordoen in de gedaante van onverschillig welke evasie. De evasie is een niet-lineaire vlucht uit de crisis of de paniek. IJver en ernst, het zich beladen met drukke bezigheden kunnen evengoed een evasie zijn als het vluchten in de meer banale zin van hard weglopen. Er is zelfs een evasie die hierin bestaat, dat we recht op de paniek afgaan, een vlucht in de richting van het gevaar. Maar we zoeken dan de crisis op, na die eerst in een proces van Verharmlosung te hebben gereduceerd tot een schijn-crisis, waaraan we een gemakkelijke tegenstander hebben, om aldus in het toch wel begerenswaardige Jenseits van crisis en paniek te belanden. Wil men pessimistisch of hard zijn, dan is het niet moeilijk overal vormen van evasief gedrag te ont-

dekken. Onder de titel 'crisis en evasie' zou heel wat verfijnd cultuurgoed en het merendeel van al ons ritueel handelen zich gewillig laten ontmaskeren als een panische vlucht voor de crisis. Het panische moment ligt aan veel menselijk handelen ten grondslag als een negatieve inspiratie; cultuur is goeddeels een panische vlucht voor de ontmoeting met de verlamme barheid van de geest.

De paniek vóór de vlucht is een verlamme siddering die door de mens vaart. In deze siddering vindt de paradox plaats van een wereld die beeft, ineens stort, verpulvert en tegelijkertijd versteent. Of is het de mens die versteent? Hij versteent, maar tegelijkertijd beeft hij; zijn bloed schift hem in de aderen. Tremor en petrificatie gaan hier samen in het gevoel dat het Latijn horror noemt. Deze huiver is tegelijk beving en verstijving, beweging en stilstand. De impuls tot een zinloze vlucht strijdt met de impuls tot volledige gelatenheid en overgave; er is een sidderend op en neer van activiteit en passiviteit. De panische mens is de gevangene van de onmogelijkheid van zijn mogelijkheden, het vibrerende centrum van tegenstrijdige impulsen en mogelijkheden. Hij bezit zich helemaal op een moment dat hij zich moest verliezen, of hij verliest zich helemaal op het moment dat hij zich moest bezitten. Dat is de inhoud van zijn radeloosheid op het panische moment. In dit moment stopt het levensritme; de evasie of de ritus moet het weer op gang brengen, of het levend wezen moet zich, als een insect dat in paniek geraakt, dood houden tot het gevaar is geweken, zijn ogen sluiten, de wereld laten vergaan.

Tegelijk met het subjectieve levensritme stopt het objectieve kosmische ritme. Het objectieve maakt kortsluiting met het subjectieve. Het panische beleven is een ontmoeting en een identificatie met een panische, verlamme en verstenende wereld.

Het panische moment is daarom ook een beleven van het numineuze. Het is de immanente trilling in de dingen van

de natuur, positief of negatief, naargelang het de synthese of de desintegratie is of inleidt van de oneindigheid van hun mogelijkheden. Het is de tremor die leven of dood wekt, de siddering van bezieling of vernietiging. Het trillen is een tot zichzelf komen en een uit zichzelf treden, een tot het andere komen en een zich aan het andere onttrekken, een onthulling, openbaring en een verhulling. Het numen is de ambivalentie van het bestaan in een concrete vorm. Daarom is het numineuze het mysterieuze in de grensstreek van zijn ervaarbaarheid, een rusteloos op en neer bewegen tussen een bestaan en-soi en een zijn pour-soi, tussen dingmatigheid en geest - en in de religiositeit van de Romeinen: tussen dynamisme en materialisme. Het numen is de wapperende franje van het verborgene, onbewogene. Het numineuze beweegt en beweegt niet; het is - als men aan deze beroemde woorden een andere dan de gebruikelijke zin mag geven - een movens immobile. Het numineuze wekt de horror op, die huivering en siddering van de paniek. In de paniek wordt het numineuze op directe wijze ervaren. Daarom kan het panische een religieus moment zijn. De aloude stelling dat de vrees de bron is van de religie, kan hiermee in verband gebracht en zinvol geïnterpreteerd worden. Want deze timor is wel een rationalisatie en Verharmlosung van de panische horror, zoals de godenfiguren dat zijn van het numineuze. De strekking van die stelling moet dan niet deze zijn, dat de mens in zijn vrees voor de natuur beschermende goden heeft geschapen, en in zijn vrees voor deze goden ertoe is gekomen allerlei rituelen te verrichten en offers te brengen, maar alleen deze, dat het panische een van de oer-categorieën van het religieuze beleven is.

En het is niet minder religieus omdat het een negatief moment bevat. In het archaische leven is het negatieve een aspect van het goddelijke, en een zeer belangrijk aspect. Het religieuze leven als louter positiviteit en de godheden als louter godheden en behoeders van de moraal beschouwen

is het existentiële karakter van de archaïsche religie miskennen. Het niet, de leegte, het absurde kunnen religieuze categorieën zijn en het is op zijn minst kortzichtig om filosofen die het niets tot uitgangspunt of centrum van hun denken maken, om die reden a-religieus en a-theïstisch te noemen. We zouden eerst moeten weten wat religie eigenlijk is, om te zien hoeveel religie er in dit atheïsme is en eventueel hoeveel atheïsme en nihilisme er is in een religiositeit, die als instituut een georganiseerde en geritualiseerde evasie zou kunnen zijn. Misschien is de moderne mens archaïscher dan we zouden vermoeden en omgekeerd.

Het panische moment is de ervaring van de doorbraak van het numineuze in het menselijk bestaan, van het andere in het eendere, van het gebeuren in het denken. Paniek is een ontwrichting, een desoriëntatie van een levensritme, dat parallel verloopt met een ritme daarbuiten. In deze parallelliteit blijft het mysterieus. Daarom is de paniek zo dikwijls een object van rationalisatie; ook deze is een poging tot evasie. De paniek, het plotselinge doorbreken van een alles omvattende en allen aangrijpende angst, is niet te verklaren en wordt dan 'ongegegrond' genoemd - deze betekenis heeft zich al gehecht aan het Griekse stamwoord - omdat hij niet in een aanwijsbare relatie staat tot een adequate oorzaak. Bovendien is hij niet een adequate reactie op een nog zo groot en acuut gevaar; paniek draagt in geen enkel opzicht bij tot de veiligheid, maar vergroot integendeel het gevaar. Eerder is hij daarom een bijdrage tot het gevaar te noemen. Maar al deze rationele overwegingen kunnen niets van zijn aanstekelijkheid wegnemen. Integendeel: hoe irrationeler een verschijnsel is, des te gemakkelijker is het te begrijpen, des te aanstekelijker is het en des te gereeder treedt het collectief op. Daarom is de paniek zo dikwijls een collectief verschijnsel. Dat betekent dat ieder zich altijd bedreigd voelt door het panische moment, waarop zijn levensritme stopt en zijn wereld instort. De crisis heeft een grotere immanente

waarschijnlijkheid dan de evasie, het gevaar is zonder meer duidelijker dan de veiligheid, de chaos is vanzelfsprekender dan de kosmos. Hieruit de conclusie trekken dat het negatieve overheerst zou pas dan zin hebben wanneer we precies wisten te zeggen wat nu eigenlijk het negatieve is, in hoeverre het negatief is en vooral ook: op hoe lange termijn. Want wat op hoe lange termijn ook een positieve betekenis krijgt, daarvan kunnen we niet zonder meer zeggen dat het negatief is.

3. *De provocatie van Sokrates*

Als wijsbegeerte uit verwondering voortkomt, heeft dit alles wat over middagduivel, verbijstering en paniek gezegd is, met wijsbegeerte te maken. Verbijstering is de verwondering in haar sterkste vorm. Inleiden tot verwondering is daarom ook inleiden in de verbijstering, in de verbijstering storten. Wijsbegeerte stort niet alleen in verbijstering, maar probeert het daar ook uit te houden: zij rekt het moment van de verbijstering tot een leven uit. De wijsbegeerte is een uitdaging om tot het uiterste te gaan in verwondering en verbijstering. Als zij haar digereert, dan doet zij dat niet overhaast.

Bij de beschrijving van het panische moment is het woord 'bissen' gebruikt. Nu kan de vraag worden gesteld, of het gebruik van zo'n boerenwoord in een betoog met filosofische pretenties wel geoorloofd is. Ik zou mij ter verontschuldiging kunnen beroepen op Heidegger, die herhaaldelijk dialectische en verouderde woorden gebruikt in zijn uiteenzettingen. Een van zijn sleutelwoorden, 'Anwesen', waarmee hij niets meer of minder dan het zijn van de zijnden aanduidt, is een oud woord voor boerderij. En hij staat daarmee in een traditie die teruggaat tot de oorsprong van de Westerse filosofie. Het Griekse 'ousia', dat als essentie of wezen aan de hoge hemel van wijsgerige grondbegrippen prijkt, betekent ook boerderij, gedaan of bezit. Wijsbe-

geerte heeft een agrarische inslag, en niet alleen in haar kosmologische aspecten. Agri-cultuur is de oudste cultuur en de diepste laag ervan. 'Wezen' blijkt bezit te zijn, 'grond' is aarde, 'natuur' is groeikracht, 'geest' is damp. En afgezien daarvan: een wijsgerige term is een gewoon woord voordat hij een term wordt, en als woord is hij interessanter en staat hij ook dicht bij de verwondering dan als een zinnige technische term. Maar dat is een onderwerp op zichzelf.

Om terug te komen op het woord 'bissen': de zaak waar het hierover gaat komt al bij Sokrates voor en in een ongekend duidelijke vorm. Hij beschouwt haar als de oorsprong en de inspiratie van zijn filosofen. Alleen stelt hij zich niet op het standpunt van de koe, maar van de horzel. In de verdedigingsrede tegenover zijn rechters, zoals Plato die hem in de mond legt, zegt hij letterlijk: 'Als ik mij nu verdedig, Atheners, is het er ver vandaan, dat ik dit doe omwille van mijzelf, zoals men zou denken, maar terwille van u, opdat gij niet door mij te veroordelen u bezondigt aan de gave die de god u schonk. Want als ge mij doodt, zult ge niet licht weer zo iemand vinden die, al klinkt het lachwekkend, volkomen de stad is toegewezen door de god, als aan een groot en edel paard dat door zijn grootte te traag is en nodig heeft om door een paardenvlieg wakker gemaakt te worden. Als zo'n soort vlieg schijnt de god mij aan de stad te hebben toegewezen, ik die geen ogenblik ophoud u één voor één wakker te maken, de hele dag overal mij bij u neerzettend. Zo iemand, mannen, krijgt ge niet gemakkelijk terug en dus, als ge naar mij luistert, zult ge me sparen. Misschien zult ge geërgerd, zoals dommelaars die gewekt worden, gehoor geven aan Anytos en me zo maar met één slag doden en dan uw verder leven door slapen, tenzij de god uit zorg voor u iemand anders op u af zou zenden.'⁸ Tot voor zijn rechters provoceert Sokrates en hij beschouwt dit als zijn taak. Hij is in dit opzicht bijzonder zelfverzekerd en over-

tuigd van zijn waarde, terwijl hij in andere gevallen eerder skeptisch is en zijn onwetendheid benadrukt. De godheid zelf heeft hem tot taak gegeven zijn medemensen wakker te maken en hen te verhinderen in te slapen. Hij handelt uit heilige overtuiging, wanneer hij met zijn ironische vragen overal onwetendheid aan het licht brengt en verbijstering zaait. Sokrates is degene die de grot heeft verlaten en de echte dingen heeft gezien in het daglicht; en nu hij probeert terug te keren in de grot en daar te spreken over het werkelijke licht, nemen de grotbewoners dat licht niet aan; zij ergeren zich en doden Sokrates. Zij hebben daarin tot op zekere hoogte gelijk, want het eerste effect van zijn provocerend optreden is verlamrend en negatief. Sokrates is een daemon meridianus, die de mensen met zijn vragen in paniek brengt. Een van zijn gesprekspartners vergelijkt hem met een sidderaal. Alles wat hij aanraakt, wordt elektrisch geladen en gevaarlijk voor een vanzelfsprekend en onnadenkend gebruik. Hij drijft de mensen in het nauw en maakt ze radeloos. De verwondering die hij opwekt, verengt zich tot een verbijstering, waaruit dan vervolgens elke gemakkelijke uitweg wordt geblokkeerd. De enige uitweg was een gewelddadig optreden tegen het obstakel zelf en dus de dood van Sokrates. De wijze waarop de verbijstering bij de toehoorders aankwam, maakte een andere oplossing onmogelijk. De cultuur van de verwondering is dan ook niet zonder gevaren, zoals al eerder is gezegd. Het denken dat door de verwondering wordt geïnspireerd en geen andere uitweg vindt dan de aporie, raakt in zichzelf opgesloten. Het kan een tijdlang de vorm aannemen van een soort mystiek van het denken, de tot het uiterste gecultiveerde zekerheid, dat het denken beweegt en kracht heeft, dat de denker zich onderscheidt van de massa in de grot, tot een geestelijke hoogmoed die op niets anders gebaseerd is dan op deze mystiek van een leeg, maar driftig denken. Het denken kan zich in deze gedaante weer losmaken van de verwondering en de dingen en als

loutere provocatie worden gepredikt. Er zijn filosofen bij wie deze mystiek van het denken de kern van hun filosofie uitmaakt, wier hele denken bestaat in een ongeduldig en driftig tillen aan oneindige mogelijkheden die nooit anders dan als een totaliteit worden ervaren. De zekerheid dat alles anders is, een zekerheid die met de verwondering wordt gegeven, schept vooreerst een hevig dualisme, waarvan de ene pool, het zo-zijn van de dingen, door iedereen wordt ervaren, maar de andere pool, het anders-zijn of anders-moeten-zijn, zich aan de beschrijving onttrekt.

Sokrates heeft geen boeken geschreven en geen vragen opgelost; hij heeft alleen verwondering gewekt. Door het systematische, hardnekkig volgehouden karakter van zijn onwetendheid is hij een groot wijsgeer; want hij heeft de ruimte geschapen waar de wijsbegeerte, ontheemd als zij is, haar huis moet hebben en huis moet houden. Er is aan de taak van provoceren en wakker schudden geen einde, ook al kan de vraag waar al die wakkerheid toe moet leiden en wat een gesubstantiveerde onrust te betekenen heeft, niet worden beantwoord, zeker niet op een doctrinaire en stellige manier. Een cultiveren van een verder niet vruchtbaar te maken radeloosheid leidt tot niets, omdat het de eigenmachtigheid en de activiteit verlamt. Maar de radeloosheid waarin de burgers van Athene besloten Sokrates te doden, was op zichzelf al een misverstand, omdat zij het maieutische karakter van zijn invloed ontkende en het onmiddellijke geweld verkoos boven het vruchtbare uitstel. Of misschien is er van keuze niet eens sprake geweest ondanks de plechtige zitting: er was alleen krampachtige verstarring en bezorgdheid om een geconstitueerde identiteit. De onrust die Sokrates zaaide, werd opgevat als een aanslag op het totale leven, niet als een perspectief. Hij werd gesubstantiveerd doordat hij werd opgevat als een aansporing tot een haastige totale verandering, dus een absolute afbraak, niet als de gelijktijdige aanwezigheid van het eendere in het andere. Hij

werd geïnterpreteerd als leuze voor een praktijk, niet als een principe voor het denken. Maar juist als beginsel van denken reikt die onrust over het uitstel van zijn eigen identiteit heen naar een rust van hogere orde, zoals Sokrates', leerling Plato die schildert in de wereld van de ideeën. Er is in die onrust en die wakkerheid ook een element van hoop en enthousiasme.

Eindnoten:

- 1 Erwin Rohde, *Psyche* II, Tübingen 1903, bl. 410.
Cfr. M. Nilsson, *Griechische Feste*, Stuttgart 1906, bl. 254.
- 2 Th. van Baaren, *Uit de Wereld der Religie*, Arnhem 1956, bl. 76.
- 3 Ernesto Grassi, *Kunst und Mythos*, Hamburg 1957, bl. 9.
- 4 Cfr. O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main 1956, bl. 219-236.
M. Heidegger, *Nietzsche* dl. I, Pfullingen 1961, bl. 336; 402.
- 5 Paul Diel, *Le Symbolisme dans la Mythologie Grecque*, Parijs 1952, bl. 252.
- 6 Augustinus, *Confessiones* VII, 24.
- 7 Heimito von Doderer, *Tangente*, 4-9-1950.
- 8 Plato, *Apologia* 30 E, vert. M. Schwartz.

IV. Uitgestelde identiteit

1. *Identiteit*

In de verwondering wordt het zo-zijn van de dingen met stelligheid bevestigd. Dat is een duidelijk te onderscheiden moment in dit gebeuren. Ik sta in verwondering stil, omdat iets zo is, zo en op dit moment niet anders. Juist het duidelijk naar voren tredende zo-zijn lokt de verwondering uit. Het treedt dus naar voren; het was op een achtergrond. Er is beweging die tot verwondering leidt. Het naar voren treden van het zo-zijn is niet meer dan een moment in die beweging: het zo-zijn wordt onmiddellijk geplaatst in een kader van mogelijkheden tot anders-zijn. Ik verwonder mij alleen maar dat iets zo is, omdat het zó anders is dan ik dacht, of omdat het zich als een vreemd verschijnsel binnenboort in mijn niet-denken en mij tot denken dwingt. Het zo-zijn is de schok die mij beweegt. De verwondering zet het denken in beweging. Die beweging speelt zich af tussen het zo-zijn en het anders-zijn van wat mijn verwondering opwekt. In de verwondering zijn de dingen niet meer wat ze waren; daarom kan worden gezegd, dat zij hun identiteit verliezen. Identiteit is niet een onveranderlijk gegeven: zij is niet onveranderlijk en zij is niet gegeven; zij is veranderlijk en gemaakt. Alleen door het besluit niet verder te denken krijgen de dingen een schijn-identiteit. Identiteit is maar een moment van stilstand tussen bewegingen in. Zij is er niet zonder de poging waarvan zij een resultaat moet zijn. Niets is vanzelf identiek. De bepaling in de logica dat A niet tegelijk en onder hetzelfde gezichtspunt iets anders kan zijn dan A, die als een grondregel van het denken geldt, is de grondregel van het niet-denken, het einde van het denken. Zij geldt alleen maar als er niet meer wordt gedacht. Alleen als we slapen zijn de dingen identiek; zodra de haan kraait,

ontploffen ze weer. De bepaling is ook logisch aanvechtbaar, omdat zij niet minder dan twee keer zelf al de identiteit die zij wil bepalen als een gegeven veronderstelt, namelijk in de woorden 'tegelijk' en 'onder hetzelfde gezichtspunt'. Het tegelijk gaat van de identiteit van de tijd uit en sluit de mogelijkheid af dat de tijd zelf zich kan vertonen als de niet-identiteit van de dingen. Het logische standpunt is als een 'verharding' van een geconstitueerde identiteit, die het denken beperkt en lam legt voordat het in beweging is gekomen. Dat effect kan ook de bedoeling van de regel zijn. Het denken moet dit standpunt dus loslaten om in beweging te komen. Maar dat is niet zonder meer mogelijk en het principe van de identiteit moet dan ook als dialectische partner voorlopig worden gehandhaafd. Het kan immers zijn dat de logische inconsequentie van het principe, zoals het wordt geformuleerd, juist hiermee verband houdt. Als laatste grond is het niet verder te funderen dan op zichzelf, moet dus zichzelf als gegeven aannemen en is het niets anders dan een ongeduldig trappelen in de rulle bodem van zijn eigen afgrondelijkheid; maar voor een oefening in de vrije val is het nodig deze eigenmachtig aangebrachte steun en fundering te verwijderen, minstens experimenteel. Het denken begint dan ook met ontkenning en tegenspraak. De sprong in de leegte wordt gemaakt vanuit de vaststelling dat de identiteit niet gegeven is, dat A niet A is. Dat is een essentieel gegeven, waarin de menselijke willekeur nauwelijks een rol speelt; deze ontkenning is iets dat het denken overkomt, waarmee het begint en van buiten af in beweging gebracht wordt. Deze grote knal is het begin van alles. De ervaring van de niet-identiteit beweegt het menselijk lot. Zij wordt niet gekozen, zij kan alleen worden geradicaliseerd. Kinderen van drie jaar definiëren soms de dingen door 'niet' te zeggen voor de woorden waarmee volwassenen gewoon zijn die aan te duiden. Stoel is niet-stoel; auto is niet-auto. Alles is anders. Psychologen zien hierin het ontwaken van de eigen-

machtige zelfstandigheid, die zich op radicale wijze ruimte schept. Zij verzekeren geruststellend dat het allemaal over zal gaan en dus heel normaal is. Maar het is de eerste poging van het denken om uit de grot te ontsnappen, een flits van menselijke genialiteit die niet volgehouden mag worden. De poging mislukt en het aanvaarden van die mislukking wordt beloond met de harmonische groei van het kind. Die harmonische groei is een berusting in de identiteit en de vanzelfsprekendheid. Daarbuiten is geen harmonie mogelijk, nog minder iets dat de psychologen, de geruststellers in de grot en de priesters van de middelmaat, volwassenheid noemen. Volwassenheid is het loon voor de berusting in de identiteit als praktisch postulaat. De poging van de kleuter wordt in de puberteit herhaald, met nog grotere kracht. Zij gaat gepaard met lyrische ervaringen van een zo elementaire betekenis, dat er een heel mensenleven op kan worden geteerd. Maar die ervaring moet tot verleden worden gemaakt om het lokaas van de beloofde volwassenheid in handen te kunnen krijgen. Zodoende mislukt de poging weer en de berusting wordt nu beloond met volwassenheid, een goede functie in de grot en een leven zonder de teistering van een metafysische onrust. Lukt de poging wel, dan wordt het verdere leven als mislukking beschouwd en zeggen de psychologen begrijpend dat de mens in zijn puberteit is blijven steken, alsof er één fase in het leven zou zijn die wij gewoon afleggen als een oude jas.

Identiteit is geen beginsel waarvan het denken moet uitgaan. Juist als beweging heeft het denken de niet-identiteit als beginsel nodig. Als de dingen niet kunnen bestaan zonder identiteit, zal eerder tot hun niet-bestaan dan tot hun identiteit moeten worden besloten; want het is beter dat er niets bestaat dan dat er niet kan worden gedacht. We zouden ook kunnen zeggen - om de radicaliteit niet meteen tot haar paradoxale top te voeren - dat de mobiliteit van het denken de identiteit als oneindig ver uitgesteld resultaat be-

oogt. Er is een oneindige afstand tussen de triviale en de goddelijke identiteit van de dingen, zelfs als die hetzelfde is. In die afstand woont en beweegt het denken en de verwondering. Daar woont de hele mens. Identiteit sluit tweeheid, dus non-identiteit in, ook wanneer zij niet louter een vergelijking tussen twee verschillende dingen, maar een uitspraak over één ding is. 'Die Identität ist also an ihr selbst absolute Nicht-identität', zegt Hegel.¹ In de zin $A = A$ nu is geen sprake van een vergelijking. A wordt niet met A vergeleken als twee 'identieke' produkten van dezelfde machine. A wordt ook niet met zich zelf vergeleken, bijvoorbeeld zoals het gisteren was ten opzichte van zoals het nu is. Het wordt aan zichzelf gelijkgesteld; het is in zichzelf aan zichzelf gelijk. Maar dat gelijkstellen is niet het constateren van een feit dat buiten het denken ligt. Als het een werk van het denken is, verwerkt het denken zijn werkwijze in het constateren; het brengt er zijn mobiliteit in. Of A in zichzelf, buiten het denken om, A is, weet ik niet. Zodra ik mij met de identiteit van A bemoei, betrek ik het in mijn denken. Een uitspraak van het denken, zoals in de gelijkstelling van A met A plaatsheeft, kan zich niet buiten het denken voltrekken. Wie daaraan buiten het denken een gelding wil geven, wil alleen aan het denken een einde maken. Het heeft dus geen zin om denkend vast te stellen dat A gelijk is aan A. Want A wordt in het denken met zichzelf gelijkgesteld op de wijze waarop het met iets anders zou kunnen worden gelijkgesteld of vergeleken. Niet alleen blijft deze procedure tot kwaliteiten beperkt, maar ook het substantiële andere, buitenste wordt erin betrokken. Heidegger zegt: 'Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe'. De dativus beschrijft een omweg buiten A om en lijft iets van buiten bij de identiteit van A in om die te bevestigen. 'Jedes etwas ist ihm selbst zurück gegeben'.²

Dativus komt van 'dare', geven, en hierop zinspeelt Heidegger wanneer hij zegt dat in de identiteit A aan zichzelf

is teruggegeven. Zonder dit geven, een akt van het denken, en willekeurig omdat het geven is, is A niet identiek. De identiteit is dus wel een 'gegeven', maar niet een gegeven dat zomaar kan worden geconstateerd. Binnen het principe is het geven een eigenmachtige beslissing van het denken, daarbuiten kan het, in zoverre het zinvol is daarover te denken, een geschenk, een gave of een genade zijn. Ook daarom kan van een goddelijke identiteit worden gesproken als oneindig uitgestelde eindterm van het denken, waarin het eigenmachtig denken samenvalt met het grote gebeuren, het zijn. Er is voor het vestigen en bevestigen van identiteit een reflexie nodig vanuit A naar A terug en hierin verandert A grondig, minstens in A gestreept, misschien wel in B. Het is niet identiek in zichzelf en dankzij zichzelf, maar alleen via de omweg waardoor het verandert. Dat klinkt als een paradox: A wordt door zijn verandering identiek met zichzelf, maar het is een gegeven van de verwondering, die wij aanvaarden als de beweegkracht van het denken. Ook de dingen moeten hun ziel verliezen om ze te winnen. De identiteit is niet met A gegeven, maar wordt dialectisch gesticht en bevestigd en heft daarin meteen zichzelf op. Om met zichzelf identiek te zijn, heeft A het andere nodig en daarvoor moet het zijn identiteit opofferen. Zoals het oog alles ziet behalve zichzelf, de spiegel alles weerspiegelt behalve zichzelf, het woord alles verwoordt behalve zichzelf, het gewicht alles weegt en de maat alles meet behalve zichzelf, en hierin zijn eigen identiteit prijsgeeft om zijn specifieke betekenis te kunnen hebben, op die wijze is A alles behalve A. Het oog moet op het andere wachten om zich te zien, de spiegel op een andere spiegel, het woord op een ander woord en A op niet-A. Nu zal men misschien zeggen dat die voorbeelden heel dispaaraat zijn, dat de maat een willekeurige en in die willekeur hecht gefundeerde keuze is en het oog niet, dat maat, gewicht en spiegel in de genoemde voorbeelden onderwerp en tegelijk lijdend voorwerp zijn, ter-

wij A onderwerp en naamwoordelijk deel van het gezegde is. Maar wat het laatste betreft: wij hebben niet het recht aan taalkundige opmerkingen onmiddellijk een logische of metafysische betekenis te geven en het feit dat het werkwoord 'zijn' geen lijdend voorwerp heeft, tot hoeksteen van ons denken te maken. En wat het eerste betreft: ook de eigenmachtigheid is een gegeven, ook zij heeft haar uitgangspunt in een blinde vlek, waar haar identiteit tot een vraag en haar grond tot een afgrond wordt. Zij is niet minder mysterieus dan een gegeven van de natuur.

Wat, gezien vanuit het denken - en dat is het enige gezichtspunt - is gegeven, is niet de identiteit, maar de non-identiteit, 'Aussi l'identité de la chose n'en est-elle pas la structure originelle', zegt Levinas.³ Zonder de dialectiek van identiteit en niet-identiteit is er niets. Het eerste dat in de verwondering wordt gegeven, is de ontploffing van de identiteit. Als de filosofie de verwondering tot principe heeft; moet zij die radicaliseren. Doet zij dat, dan moet zij aan alle vanzelfsprekendheid een eind maken. Maar die vanzelfsprekendheid steunt op het identiteitsbeginsel, dat de hoeksteen is van de logica, de fraseologie van de vanzelfsprekendheid. Het eerste wat het denken prijsgeeft en wat het zich in de verwondering ontnomen ziet, is dan ook de identiteit. De eerste objectieve zekerheid is dat alles anders is. Het principium identitatis is de eerste daad van de menselijke eigenmachtigheid, de tautologie blijkt over een oneindig uitstel heen te reiken: zij is het eerste synthetische oordeel a priori. Het totale verlies van de vanzelfsprekendheid in de explosie van de identiteit is het gevolg van wat er met die daad gebeurt, het binnenbreken van het andere in het eendere, de passiviteit in de activiteit. Het eendere is niet zonder het andere, de identiteit niet zonder de explosie en de vanzelfsprekendheid niet zonder de verwondering.

2. *Zijn en denken*

‘De identiteit van het zijnde met zichzelf verwijst naar een andere “identiteit”, naar het bijeenhoren van zijn en denken, zijn en mens’, schrijft Pöggeler in zijn werk over de denkweg van Heidegger.⁴ ‘Een zijnde kan in de identiteit die het met zichzelf heeft, verschijnen, wanneer het in z'n zijn gedacht wordt, wanneer dus de identiteit van zijn en denken plaatsheeft’. Het zijn en het denken horen bij elkaar, zij luisteren naar elkaar. Heidegger heeft zich over deze saamhorigheid van zijn en denken uitvoerig en genuanceerd uitgesproken. In het bijeenhoren kunnen de accenten nog verschillend worden gelegd. Zeer globaal gesproken is er een mogelijkheid om te zeggen dat het zijn en het denken op deze wijze bijeenhoren, dat er geen denken is zonder zijn; het denken luistert naar het zijn en is niet anders dan dat luisteren; het denken is geheel van het zijn afhankelijk; het zijn staat los van het denken. In grote trekken komt het filosofisch realisme hierop neer. Het filosofisch idealisme legt het accent geheel anders: het bijeenhoren van zijn en denken is een identiteit van beide, en wel in deze zin dat het denken het zijn bepaalt en constitueert: het zijn is van het denken afhankelijk. De mystiek van het denken, waarover al is gesproken, krijgt hier alle kansen. Het denken reflecteert op zichzelf en zoekt naar zijn eigen identiteit. Het zijn kan dan worden gedegradeerd tot een hulpconstructie, die het denken in staat moet stellen deze identiteit te verwezenlijken en die daarna weer kan worden uitgewist. In de mate waarin het zijn meer deze functie krijgt, kan het denken eigenmachtiger worden, minder gestoord door het andere van het zijn. Aan het einde van deze ontwikkeling staat dan de totale overwinning op de verwondering en de restloze integratie van het andere of althans dat wat het denken daarvan overlaat. Een volkomen idealisme wordt ontoegankelijk, het wordt een eindeloos eenzellig murmelen van een eigengerechtig en niet meer te in-

spireren denken. Over Heideggers beschouwingen omtrent de verhouding van zijn en denken heeft IJsseling een instructief boek geschreven, dat vrijwel nergens de verwondering als uitgangspunt loslaat, al wordt die ook niet nadrukkelijk genoemd. Heidegger wordt hierin 'de denker van het denken' genoemd.⁵ Deze betiteling is niet een soort van overtreffende trap van het zelfstandig naamwoord denker, maar zij geeft aan dat ook voor de denker Heidegger het denken zelf het voornaamste voorwerp van zijn denken is. De vraag die hem bezighoudt is: Wat is denken? De vraag is dan ook de titel van een van zijn meest geslaagde en typerende werken. Met enig recht kan men de titel van 'denker van het denken' ook aan Kant geven, wiens denken door Heidegger voortdurend wordt hervat en geïnterpreteerd. Ofschoon al het voor-kantiaanse en zelfs het voor-sokratische denken deze trek heeft, voortdurend over zichzelf terug te buigen, vooral bij gepassioneerde denkers als Heraclitus en Plato, wiens vergelijking van de grot de kern van zijn filosofie is en tegelijk een denken dat alleen het denken tot voorwerp heeft, is het sinds Kant een grondhouding van de moderne filosofie geworden, niet alleen bij de fenomenologen van diverse pluimage, maar ook bij de positivisten en analytici. In de 'Kritik der reinen Vernunft' wordt zeer uitdrukkelijk het denken zelf tot thema van het denken gemaakt, en wel op een zo dwingende wijze, dat na Kant het denken over de dingen de reflexieve omweg van het denken over het denken moet nemen. Filosofie is de vraag naar de filosofie en er is bijna geen filosoof die deze vraag niet in de titel van een van zijn werken nadrukkelijk heeft gesteld. In dit opzicht staat Heidegger dus helemaal niet alleen. Waarschijnlijk staat het denken trouwens niet alleen in deze reflexie. Ook het dichten, de dichtende wijze van denken, concentreert zich op het dichten zelf, zodat we veel dichters 'poëten van de poëzie' zouden kunnen noemen. Dat hoeft niet eens nadrukkelijk te gebeuren. Poëzie over de poëzie kan ogenscheinlijk over heel iets anders dan poëzie gaan. Een

liefdesgedicht van iemand als Vroman is te interpreteren als een gedicht over de poëzie. Zo zouden we kunnen doorgaan met de reflexie over de eigen problematisch geworden identiteit op te sporen in allerlei vormen van denken en kunst. De reflexie is een denkhouding geworden, vanwaaruit wij blijkbaar de dingen moeten denken. Zij heeft een eindeloze administratieve bovenbouw op het denken en werken in het leven geroepen, die soms bijna een autonoom karakter krijgt en daardoor de spotlust van creatieve of rusteloze geesten opwekt. En inderdaad wordt de grens van de totale zinloosheid benaderd, wanneer een vergadering wordt besteed aan het vaststellen van de agenda voor die vergadering of wanneer een vereniging elk jaar bijeenkomt om haar liquidatie te bespreken. Hier is weer de paradox van de blinde vlek die zichzelf niet ziet, maar zij treedt hier op in een opgewekte werksfeer en geeft aan het werk de eindeloosheid van de beschouwing. Bijna is de reflexie tot de substantie van de dingen zelf geworden en de vraag naar de methode de hoofdvraag van de filosofie, zoal niet haar hele inhoud. Of eigenlijk is de vraag naar de methode weer een onderdeel van de vraag naar de eigen identiteit. Het gaat niet om de methode van het denken, maar om de methode van het denken van het denken. De poëtiëk is niet meer de vraag naar de wijze van dichten, maar de poëzie over de poëzie zelf. De moderne schilderkunst vraagt niet naar nieuwe verftechnieken, maar naar de identiteit van haar eigen bestaan. Filosofie, poëzie en schilderkunst worden tot die vraag. In de filosofie kan deze denkhouding gemakkelijk leiden tot een mystiek van het inhoudloze denken en aan deze mystiek kan de naam filosofie dan moeilijk worden onthouden. Maar het is boeiend te zien hoe bij de grootste van de moderne filosofen deze fatale kring wordt doorbroken. IJsseling probeert in zijn boek duidelijk te maken hoe de grote, duistere Duitser door de cirkel van zijn reflexie heen de dingen weet te bereiken. Een denken dat daar niet in slaagt, blijft in de mystiek steken. Het denken van Plato kan worden uitgelegd als

een mislukte poging de dingen te bereiken. Zijn denken kan niet zo ver vorderen, dat het bij zijn eigenlijke object aankomt. Hoe authentieker dat denken wordt, des te duidelijker verschijnen de eigenlijke dingen als onbereikbare ideeën. Als de wereld niet wordt bereikt door het denken en zijn methode, is de methode niet meer wat zij volgens haar naam wil zijn: een weg ergens heen. De wijze nu waarop Heideggers denken over het denken bij de dingen blijft, wordt in de titel van het boek van IJsseling aangegeven: denken en danken, geven en zijn, twee begrippenparen dus, waartussen geen tegenstelling wordt geconstrueerd, maar waarvan het samengaan moet worden aangetoond. De verhouding van denken en zijn vormt het belangrijkste vraagstuk van elke wijsbegeerte. Bij Heidegger is het zijn in het denken gegeven en het denken is een dankend herdenken van het gegeven zijn. Er is een wisselwerking tussen denken en zijn, geen eenvoudige identiteit, zoals bij absolute idealisten; ook niet een verhouding als tussen subject en object, maar een wederkerig bijeenhoren. Eenvoudige identiteit of simpele tweeheid zou het denken als beweging lam leggen. Er is een uitgestelde identiteit tussen zijn en denken, in de ruimte waarvan het denken zich beweegt. Het bijeenhoren is geen bijeenzijn; evenmin is het een van buiten af opgelegd moeten, maar de spanning van een uitgestelde identiteit. In dit uitstel wordt de antinomie van het denken opgelost: het maakt een denken mogelijk dat alles denkt behalve het denken, zoals een spiegel alles weerspiegelt behalve zichzelf en een woord alles verwoordt behalve zichzelf, een denken dat zijn eigen identiteit ontkent, en van de andere kant een denken dat alleen zichzelf denkt, louter reflexie en identiteit met zichzelf is. Het denken is noodzakelijk in zijn eigen blinde vlek, zijn oorsprong en uitgangspunt aanwezig en deze aanwezigheid is de verwondering. Zij is de ervaring van een uitgestelde identiteit in het denken zelf. De poging van de blinde vlek zichzelf te verlichten en te zien, van het woord zichzelf te verwoorden is alleen in het perspectief van

een eindeloos uitstel niet tot totale absurditeit gedoemd. Alleen zo wordt zij gered uit de waanzin van een stotterende reduplicatie van haar eigen blinde vlek in een weten van weten, denken van denken, moeten van moeten, kunnen van kunnen, willen van willen etcetera en uit de paradoxen van een starre vanzelfsprekendheid. Want die reflexieve reduplicatie is de strop waaraan de eigenmachtigheid van het denken zichzelf dreigt te wurgen. Ook ethisch zal deze uitgestelde identiteit een grote betekenis kunnen krijgen en het ethisch subject kunnen verlossen uit een verpletterende onmiddellijkheid. Het denken hoort, verneemt en verzamelt het zijn en het zijn is in zijn wezen dat wat te denken geeft en in de taal 'ter sprake komt'. 'Het (denken) is geen grijpen, maar een voordurend ontvangen. Het is niet alleen spreken, maar eerst en vooral luisteren... Het zijn is een geven en het denken een danken'.⁶ Het denken construeert dus geen conclusies boven op de rug van het zijn; het is geen voortschrijdende logica, geen methode die zo snel mogelijk ergens heen wil. Het denken is uit zijn aard al waar het heen wil, bij het zijn. Zodra de mens, het Da-sein, voor de geluidloze stem van het zijn openstaat en zich gehorig stelt in de openheid van het zijn, dan is hij een eigenlijke denker. Het is moeilijker dit denken te denken dan te zeggen wat het eigenlijke denken niet is. Het eigenlijke denken is niet het rekenend en overheersend denken van wetenschap, techniek en metafysica. Het denken leidt niet tot weten, zegt Heidegger in zijn boek over het denken, het geeft ook geen praktische levenswijsheid, het lost geen wereldraadsels op en het geeft geen directe kracht tot handelen. Het is een nutteloos, belangeloos, gelaten verwijlen bij het zijn en daardoor een mee-voltrekken van het gebeuren dat het zijn is.

Het verwijt dat Emmanuel Levinas in zijn grandioze boek 'Totalité et Infini' aan het adres van Heidegger richt, namelijk dat het zijn bij Heidegger geen gezicht heeft - bij Levinas is het gezicht van het zijn het gezicht van de evenmens in nood - en dat hij alleen ontologisch en niet ethisch denkt,

wordt door de interpreterende beschouwingen van IJsseling gedeeltelijk ontzenuwd. Heideggers denken biedt in zijn interpretatie, die niet alleen knap en deskundig, maar ook Heideggeriaans is, duidelijk een ethisch perspectief in de richting van de dankbaarheid,⁷ ofschoon misschien meer dichterlijk en individualistisch dan Levinas zich zou wensen. Daarentegen is het waarschijnlijk langer houdbaar dan de ook niet zonder dichterlijkheid weergegeven visie van Levinas over het gelaat van de ander als concrete aanwijzing van nood en ethische uitnodiging. Dit ethisch perspectief is met de ontologie van het denken als danken gegeven. Uitgaande van de gedachte dat het zijn een geven is, kan een filosofie van de dankbaarheid worden uitgewerkt. Op meer alledaags niveau zegt ook Ortega y Gasset dat de mens in alles een erfgenaam is en dat hij zich daardoor van het dier onderscheidt. Wat hij heeft en is, is hem gegeven; de mens is het wezen met een traditie en een geschiedenis. Over de traditie vinden we bij Heidegger indringende beschouwingen. Hierbij sluit IJsseling aan met zijn interpretatie. Woorden als er-kennen, her-denken, ge-denken wijzen hem de weg naar een beschrijving van het denken als een dankbaar gedenken van hetgeen is gegeven. 'Het denken is het verwonderd verwijlen bij en het aandacht schenken aan het gebeuren van het "geven". Wanneer het "zijn" een oorspronkelijk "geven" en een "reiken" is, dan is het danken ook een aandacht schenken aan het zijn. Zonder het verwonderende en wachtende, het ontvangende en luisterende, het verzamelende en aandachtige mee voltrekken van het geven wordt er niet gegeven'.⁸ Zonder het denken is het zijn er niet en vervalst de mens in zijnsvergetenheid. Door beschouwingen over symbolen, primitief denken, mythen en rituelen wordt deze interpretatie verder toegelicht. Het is van belang dat deze dingen in het filosofisch denken worden betrokken; juist in de religie is een stuk verwondering tot cultuur geworden, dat voor het denken onmisbaar is. Symbool is volgens de definitie van Ricoeur dat wat te denken geeft;

het is de plaats van een langdurig, denkend verwijlen; de ritus is een herdenkend herhalen van wat in de oertijd is gebeurd en gegeven. Het denken van dit herdenken is niet langer methode, maar een verwijlen bij de dingen die door de traditie zijn gegeven.

Ongetwijfeld bevat het werk van Heidegger perspectieven waarop deze interpretatie zou kunnen worden gebaseerd. Het is voornamelijk zijn latere werk. 'Sein und Zeit' laat deze interpretatie veel minder toe. In plaats van een dankbaar aanvaarden is daar veel meer sprake van een destructie van de geschiedenis, een negatief aspect, een agressieve houding tegenover de zijnsvergetenheid. Maar ook dit negatieve kan worden opgevat als een voorbereiding tot een dankbaar aanvaarden, of minstens een op gang komen van het denken en de geest. 'Der Geist', zegt Hegel, 'ist wesentlich dies, aus seinem Anderssein und aus der Überwindung dieses Andersseins, durch die Negation der Negation zu sich selbst zu kommen. Der Geist bringt sich hervor, er macht die Entfremdung seiner selbst durch'.⁹ Zelfs het vaststellen van de niet-identiteit heeft een duidelijk ethisch aspect; op niets anders kan het moeten worden gebaseerd dan op een uitnodiging tot een herstel van de identiteit. Het negatieve is een reiniging, een methodisch banen van de weg naar de plaats waar we al zijn. Want uiteindelijk gaat het daarom: het denken heeft tot taak onze plaats in het uitstel te verhelderen. Het is niet belangrijk als kunstwerk, door zijn innerlijke consistentie of door de consequentie van zijn methode, maar doordat het de denker dichter bij de werkelijkheid brengt. Ieder denken dat een ander effect heeft dan de mens dichter bij de werkelijkheid te brengen, is waardeloos. De nadruk op deze waarheid bepaalt de waarde van een pragmatisch filosoferen. Het denken is een omweg naar de plaats waar we staan. Wij zijn pas waar we zijn als we denken. De moeilijkheid van het denken komt voort uit de eenvoud van deze opdracht. Eenvoud is het moeilijkst denkend te verwoorden, want hij riskeert het meest

banaal te klinken. Om echt denken te kunnen zijn, moet het eenvoudige, oorspronkelijke denken moeilijk zijn en de omweg van negatie en destructie gaan. Het kan niet tautologisch beginnen, maar streeft naar een oneindig uitgesteld tautologisch einde. Zonder moeizame strijd tegen banaliteit en zijnsvergetenheid komen we nooit waar we staan en veroveren we nooit wat ons is gegeven. De identiteit van zijn en denken is niet vanzelfsprekend; hun bijeenhoren wijst over een eindeloze afstand heen. Zonder die afstand kan het zijn het denken niet de schok geven waardoor het in panische verwondering tot beweging komt.

3. *Het ding*

De niet-identiteit beweegt het denken. Op dit punt zal men geneigd zijn te zeggen dat zo'n bewering strijdig is met de simpele ervaring. Niet alleen is niet-identiteit niet waarneembaar, maar we nemen de dingen waar in hun identiteit. De dingen zijn juist door hun identiteit gekenmerkt en onderscheiden van de mensen. De mens bestaat in de terminologie van Sartre als een *pour-soi*, een reflecterend bewustzijn; de dingen staan niet tegenover zichzelf, hebben niet de leegte in zichzelf, maar bestaan als een *massief en-soi*; zij zijn verpletterd op hun eigen identiteit. Zij hebben, zegt Ortega y Gasset, een duidelijk wezen en zijn in zichzelf voltooid.¹⁰

Dat alles veronderstelt een bestaan van een ding op zichzelf, los van een denken. Het is een eeuwige en eindeloze opgave van het denken de dingen te denken los van het denken, ze als het ware weg te schieten uit de kring van het denken en ze te bereiken in hun zelfstandig bestaan. De mystiek van het denken verhit zich aan deze onmogelijke opgave over haar eigen aanwezigheid heen te springen en de dingen te bereiken op de plaats waar het denken niet meer is. Plato's ideeën krijgen niet voor niets een zelfstandig bestaan. We kunnen de dingen niet anders denken dan als bestaande los van het den-

ken en zich tegen het denken richtend. De dingen vormen in hun zelfstandig bestaan de schok waaraan het denken ontvonkt; hun zijn is allerminst een puur gedacht zijn, want dan zou het denken zich niet over de dingen verwonderen. Het zijn van de dingen is een zelfstandig en eigengerechtig zijn en juist daaraan danken zij het dat zij met een schok het denken op gang brengen. We kunnen de dingen alleen maar denken door ze te denken als bestaande buiten het denken, en-soi en identiek met zichzelf.

Maar dat zelfstandige bestaan wordt in het denken betrokken. Het is de uiterste, onbereikbare termijn ervan. Ook de dingen hebben een uitgestelde identiteit. In dat uitstel worden ze gedacht en wordt hun zelfstandigheid geconstitueerd. Wat hoe dan ook in de beweging van het denken wordt betrokken, verliest als object van het denken zijn triviale identiteit. Het ding is het ding niet; het andere verschijnt in het eendere als de ruimte waarin het ding kan worden gedacht. Het en-soi van de dingen is een produkt van reflexie en denken. Het ding is niet identiek met zichzelf, maar wordt door de mens met zichzelf geïdentificeerd. Identiteit is een oneindig uitgestelde eindterm van een reflexie. Dingen reflecteren niet en zijn dus niet identiek met zichzelf. Het is zelfs absurd met betrekking tot de dingen van een 'zelf' te spreken. In het denken worden de dingen betrokken in de niet-identiteit van de mens, die in het uitstel woont. Het uitstel is de ontologische differentie.

We zouden zo zeggen: een lepel is toch een lepel, niet iets anders dan een lepel; het andere is in de lepel niet aanwezig. Maar dat is gezichtsbedrog. Ik heb een Romeinse bronzen lepel. Ik kan deze lepel van alle andere lepels onderscheiden. Dat onderscheid is ook een differentie, een uitstel van zijn identiteit. Deze lepel is de lepel niet. Toch weet ik iets van 'de' lepel, want zonder dat zou ik 'deze' lepel niet als 'een' lepel kunnen plaatsen. Hij zou zijn identiteit van deze lepel niet hebben zonder 'de' lepel, die ik in abstracto ken. Het abstracte 'de' is de niet-identiteit van het concrete 'deze'. Om gekend te

worden moet deze lepel, die van alle andere lepels is onderscheiden, zijn identiteit opofferen. Toch is er geen andere lepel zoals deze. Hoeveel Romeinse bronzen opscheplepels zijn er nog? Hun lotgevallen zijn allemaal verschillend geweest en al die verschillen maken hen onverwisselbaar. Deze lepel is intens gebruikt; ik kan dat zien aan de grote slijtage aan de linkerkant, waar hij kennelijk tegen de rand van een pot heeft geschuurd, duizenden keren. Ik kan hieruit terloops ook nog concluderen dat toen al de meeste mensen rechtshandig waren en dat ze scheidten in de richting van hun eigen lichaam, een feit dat op zich een grote verwondering kan oproepen, omdat er toch ook een mogelijkheid van linkshandigheid is. Er zit op de lepel een laag patine, zoals dat bij antiek brons schijnt te passen. Ook dat is een vreemd verschijnsel. Want dit aanslibsel uit de geschiedenis hoort eigenlijk niet bij een lepel. Het zou niet hygiënisch zijn de lepel zo te gebruiken. De geschiedenis en het patine hebben de lepel weggestoten uit zijn bruikbaarheid. En wat is een gebruiksvoorwerp dat niet meer kan worden gebruikt? Heeft het zijn eigen identiteit nog, of heeft het een andere identiteit gekregen? Die nieuwe identiteit heeft dan in elk geval te maken met de beschouwing, want de lepel is nu alleen nog voorwerp van beschouwing. Hij is door zijn patine een artistiek ding geworden, dat aan de muur mag hangen in de huiskamer. Het is helemaal geen gewone lepel meer; heel andere mogelijkheden dan zijn bruikbaarheid als opscheplepel zijn aan bod gekomen. Daar kan ik niets meer aan veranderen, zelfs niet als ik tegen alle esthetische gebruiken in het patine ervan verwijder. Een Romeinse lepel is daarvoor te bijzonder; hij moet altijd deze lepel blijven, niet zoals hij is gemaakt, maar zoals hij is geworden. Zijn accidenten overwoekeren zijn substantie. Maar nu maak ik hem toch schoon; ik gebruik chemische middelen om het patine te verwijderen en de lepel de gedaante te geven die hij had toen hij nog intens werd gebruikt. Het reinigen maakt de dingen proper. Proper komt van het Latijnse pro-

prius, eigen. Reinigen is een rituele poging om aan de dingen hun eigen gedaante terug te geven, een verloren identiteit te herstellen. Het veronderstelt al het verlies van die identiteit. De lepel is betrokken geweest in een geschiedenis van mensen, onderhevig aan allerlei veranderingen. Voortdurend is het andere in het eendere verschenen en heeft daarin huisgehouden. En de lepel is een technisch ding. Hij vertegenwoordigt mogelijkheden, is gerealiseerd als een willekeurige bundeling van mogelijkheden; hij is daarvan niet de definitieve verwezenlijking. Ondanks deze lepel bestaat nog 'de' lepel, hoe dan ook, als de ontkenning van de identiteit van deze lepel. Het andere is hierin aanwezig. Heidegger zegt van het ding dat het 'dingt' in de zin van 'verzamelt'. Het verzamelt het viertal: goden en mensen, aarde en hemel. Het staat in de eindeloze ruimte van een uitgestelde identiteit. Het had heel anders kunnen zijn en het is wezenlijk betrokken bij andere dingen. Het ding is niet zomaar het ding; het is een object van een eindeloze beschouwing, omdat het zelf een concrete oneindigheid is. De toevalligheid van het constateerbare zo-zijn is niet kleiner dan die van een denkbaar anders-zijn. Wanneer die toevalligheid of onwaarschijnlijkheid wordt ontdekt, houdt alle vanzelfsprekendheid op en begint de verwondering.

Wat gebeurt er nu in de verwondering over dit concrete ding? Op de eerste plaats begrijp ik het ding: ik zie het voor mijn ogen bijeenkomen uit een waaier van mogelijkheden, ik zie het uit de liquiditeit van die mogelijkheden stollen en neerslaan tot een eigen identiteit. Dat is begrijpen: een concreet ding zien als verwerkelijking van mogelijkheden. De verwerkelijking van één mogelijkheid levert niets concreets op, zoals door één motief nooit een daad gemotiveerd kan zijn. Concreet betekent: samengegroeid, tot ondoorzichtigheid verklonterd. Het ding is de verwezenlijking van een onbepaald aantal mogelijkheden. In de verwondering zie ik die verwezenlijking gebeuren. Ik begrijp het ding tot in zijn statische onwaarschijnlijkheid toe; en naargelang die onwaar-

schijnlijkheid groter is, wordt de verwondering intenser. Het ding wordt betrokken in de eindeloosheid van een kansberekening: de donkere vlek van zijn concreetheid tekent zich af in een heldere leegte van gedachte mogelijkheden. Op de tweede plaats zie ik het ding verschuiven naar zijn context; het neemt daar zijn plaats in. Op die plaats wordt het in zijn identiteit bevestigd. Maar die plaats is zijn mobiliteit zelf binnen het kader. In die mobiliteit ontploft het ding weer in zijn mogelijkheden. Ook dat ervaart de verwondering: zij gaat op en neer door een smeltpunt; zij ziet het ding worden opgenomen in een reidans van processen en gebeurtenissen, waarin het telkens zijn identiteit verliest.

4. *Historisme*

Met betrekking tot dingen die een plaats hebben in een cultuurhistorische context kan zo uit de verwondering het historisme worden begrepen, niet als een verstarde en doctrinair verkondigde leer, maar als een wijze om de verwondering te continueren, dus als echte filosofie. We doen het historisme onrecht door het te zien als een verwerpelijke relativisme, dat aan de dingen maar die betekenis toekent die ze op een bepaald moment in de geschiedenis hebben. Het historisme houdt verband met de ontdekking van de geschiedenis als een dimensie van het menselijk bestaan en van de evolutie als ontplooiing van mogelijkheden. Ieder denken dat deze dimensie mist, blijft ver van de werkelijkheid. Niemand kan zich boven de geschiedenis verheffen naar een standpunt dat kan bestaan los van de geschiedenis. Alles is in de tijd en daarmee in het uitstel. De tijd is het uitstel zelf. Alles is historisch. Deze uitspraak is een rechtstreekse vertaling van de stelling die de verwondering formuleert: alles is anders. Niets heeft zomaar zijn eigen identiteit; in het eendere werkt het andere. De geschiedenis is de dynamiek van die niet-identiteit; mens en ding hebben geschiedenis, of zijn zelfs geschiedenis, omdat zij

niet identiek zijn. Geschiedenis is het uitstel van de identiteit; daarom is zij mobiliteit en evolutie. Dit stelt het historisme vast en deze vaststelling is van grote wijsgerige betekenis, omdat zij rechtstreeks uit de verwondering is afgeleid. Pas wanneer het historisme uit deze verwondering treedt en aan de dingen een nauwkeurig omschreven, zij het telkens wisselende identiteit wil geven in de verschillende historische perioden, wordt het doctrinair en onwijsgerig. In zijn inspiratie is het dat niet en heeft het ook geen betrekking op afgeperkte historische perioden, maar op de geschiedenis als een beweging, bij voorkeur een vooruitgang. Zo is het door de romantische denkers als Herder gedacht, voordat het een doctrine was geworden met wereldomvattende pretenties.

De geschiedenis is meer dan een reeks van gebeurtenissen die kunnen worden geboekstaafd; zij is zelf het grote gebeuren binnen het uitstel van de identiteit. Zij openbaart niet het zijn, maar is het zijn zelf in zijn dynamiek. Een denken zonder historische dimensie is een hybridische onderneming, die buiten de werkelijkheid om gaat. De geschiedenis als gebeuren is het zijn als het andere, dat zich in het eendere openbaart en installeert, en als wijze van denken is de geschiedenis het denken dat bij dit zijn als gebeuren behoort. Er is niets dat niet historisch en gebeurlijk is. Juist in de geschiedenis krijgen de dingen een eigenmachtigheid die het denken telkens weer een schok geeft en de verwondering op gang brengt. Zij is de veelheid van mogelijkheden, niet als een eigenmachtig door de mens gedachte structuur, maar als een werkelijkheid die zich ontplooit, vooral ook dankzij de bemoeiing van de mens. Onder zijn handen krijgt de ontwikkeling van mogelijkheden bijna automatisch het karakter van een explosie of een vrije val, waarbij op elk moment de snelheid wordt gekwadraterd. In tien jaren gebeurt nu meer dan vroeger in honderd jaren en straks gebeurt er in een jaar meer dan er ooit gebeurd is. De actualiteit wordt steeds meer de totale geschiedenis van de mensheid, op één moment beleefd, en zij duurt steeds korter.

De mensen leven langer en beleven meer geschiedenis in een dag dan alle voorafgaande generaties samen ooit hebben beleefd. In deze stroomversnelling explodeert ook de identiteit; zij is maar iets voorlopigs. Alles is anders, blijkt anders te zijn voordat kan worden geconstateerd dat het zo is. Als we vanuit een verleden van een paar honderd jaar de toekomst zouden willen voorspellen, zou de geldigheid van die voorspelling niet veel verder reiken dan een paar weken, zodat er beter van zou kunnen worden afgezien.

5. *Plato's ideeënleer*

Een voorbeeld van puur intellectuele verwondering zou het volgende kunnen zijn. Iemand legt mij enkele wetten van de erfelijkheid uit en beschrijft hoe de erfelijke aanleg op het nageslacht wordt overgedragen. Nu is aanleg een moeilijk begrip. We zouden kunnen zeggen: wat in aanleg bestaat, bestaat niet of maar op beperkte wijze. Het bestaan van een aanleg is pas te constateren, wanneer die aanleg is verwezenlijkt en dus geen aanleg meer is. Ook dat is een punt van verwondering en de filosofie van Aristoteles is hier een uitvoerige uitwerking van. Maar nu blijkt iets anders. Die aanleg bestaat wel: erfelijke aanleg is een boodschap, een bericht, dat in een bepaalde code wordt overgeseind. De wetenschap blijkt in staat te zijn die code te ontcijferen en daarmee een geheim van de natuur in haar macht te krijgen. Maar bij de overbrenging van het bericht kan een storing optreden, die in de informatie-leer 'ruis' wordt genoemd. De ruis beïnvloedt het bericht en daarmee de erfelijkheid op een bepaalde wijze, die nog niet te doorgronden schijnt te zijn. En dat is al genoeg; dan gebeurt het met mij. Ik word helemaal duizelig en enthousiast van de perspectieven die zich hier openen. Er gaat iets leven dat nog nooit geleefd heeft, een hele provincie van mijn onverschilligheid komt in heftige beroering. Niet alleen verschijnt er plotseling een helder licht boven een vitale kwes-

tie als de erfelijkheid nu blijkt te zijn. Maar er zijn nieuwe sleutelwoorden in mijn denken binnengeworpen: bericht, informatie, ruis. In mijn enthousiasme zie ik nu niet alleen de erfelijkheid in het licht van de informatie, maar alles zonder meer. Alles is informatie. Alles wat is, is kenbaar in zoverre het is en mededeelbaar in zoverre het kenbaar is. Informatie is de structuur van het zijnde. Als alles anders is, ligt de boodschap van het hoe-zijn van dat anders-zijn al in de vorm van een te ontcijferen informatie in de dingen opgesloten. Niets is zo enthousiasmerend als de kenbaarheid van de dingen. Al mijn weten en denken wordt in een panische bedrijvigheid onder dit nieuwe gezichtspunt omgezet, omvergewoeld en hierop gericht. Alles verandert en neemt een nieuwe structuur aan; alles moet worden herzien. Maar alles is ook ruis, onvoorspelbaarheid, onkenbaarheid. Dingen zijn samengeklonterde stukjes ruis of, naar de oude theorie van Epicurus en zijn school, atomen die van de rechte lijn in de vrije val zijn afgeweken en tot ondoorzichtige massa's zijn geworden.

Datzelfde kan gebeuren onder weer andere gezichtspunten, wanneer ik bereid ben mij telkens opnieuw te laten schokken. Elke dag brengt een nieuwe filosofie mee. Ik laat met deze vaststelling de concrete sleutelwoorden als informatie, geschiedenis of evolutie los en kom alleen maar tot de hete, maar als het ware onmogelijk in te vullen overtuiging dat 'alles anders is'. Dat betekent niet dat overal iets 'achter' zit dat ermee manipuleert, maar er met enige inspanning wel achteruit gehaald zou kunnen worden, zelfs niet dat in elk ding alles aanwezig is. Deze stellingen zijn te dogmatisch. Het betekent dat het denken over de dingen een oneindige beweging in de richting van hun identiteit is. Niets is wat het op het eerste oog lijkt; er is een tweede, een derde oog nodig enzovoorts, tot in het oneindige. Het oneindige komt in mijn horizon als het volstrekt andere, de negatie van de identiteit. De dingen zijn het andere voordat ze zijn wat ze zijn. Als iets is wat het is, is het dat alleen via een oneindige, onrustige slingerbewe-

ging naar alles wat het niet is. Er is een oneindige afstand tussen het ding en zijn identiteit, het ding zelf of het ding an Sich.

Nu zouden we kunnen zeggen dat Plato de eindterm van deze afstand anticiperend 'idee' noemt. Idee is het ding zelf in zijn identiteit. Nergens drukt Plato dit zo duidelijk uit als in de vergelijking van de grotbewoners, die al enkele malen ter sprake is gebracht en die als volgt kan worden samengevat. Plato stelt zich mensen voor die vanaf hun geboorte zijn opgesloten in een onderaardse grot met een brede opening naar het licht. De mensen zijn vastgeboeid met hun hoofd en hun handen, zodat zij zich niet kunnen bewegen en alleen kunnen kijken naar de wand van de grot tegenover hen. Achter hen in de verte brandt een vuurtje. Tussen het vuurtje en hen in loopt een weg en langs die weg is een muurtje opgetrokken. Langs dat muurtje lopen wezens met allerlei voorwerpen, die boven het muurtje uitsteken, en ook met beelden van mensen, met dieren van steen en hout en allerlei andere materialen. Het vuur werpt schaduwen van die afbeeldingen op de wand voor de geboeiden. Als die nu zouden kunnen praten en van gedachten wisselen, zouden zij die schaduwen voor de dingen zelf houden en niet het bestaan van iets anders vermoeden. Maar Plato stelt voor dan eens te bedenken hoe het zou zijn als een van die geboeiden uit zijn boeien en zijn onwetendheid zou worden bevrijd, als hij werd gedwongen plotseling op te staan en naar het licht van het vuurtje in de verte te kijken. Hij zou de schittering ervan niet kunnen verdragen en de dingen niet kunnen onderscheiden waarvan hij zojuist nog de schaduwen heeft gezien. Hij zou eraan moeten wennen dat die dingen meer de dingen zelf zijn dan de schaduwen. En als men hem met geweld zou wegslepen uit de grot naar het daglicht, dan zouden zijn ogen hem nog meer pijn doen in het felle licht en pas geleidelijk en na langdurige gewenning zou hij de dingen kunnen onderscheiden waarvan de voorwerpen in de grot een afbeelding en de schaduwen een afbeelding in de tweede

graad waren. Pas dan zou hij verheugd zijn over datgene wat hij aanvankelijk als een ontheemd zijn ondervond en medelijden krijgen met de mensen in de grot. Maar verondersteld dat hij in de grot zou terugkeren, dan zou hij de bewoners daarvan niet aan het verstand kunnen brengen wat hij had gezien; zij zouden het niet kunnen bevatten, boos op hem worden om de onrust die hij zaaide en hem doden. Hij van zijn kant zou een belachelijke indruk maken, omdat het een hele tijd zou duren voordat zijn ogen zouden zijn aangepast aan het duister van de grot.

‘Dit beeld nu, mijn beste Glauco’, zo vervolgt Sokrates, die hier aan het woord is, ‘moet ge in zijn geheel toepassen op wat we boven zeiden. Daartoe moet ge de zichtbaar-waarneembare wereld gelijkstellen met het verblijf in de gevangenis, het licht van het vuur daarin met de kracht van de zon. Wilt ge dan ook de tocht naar boven en de aanschouwing van de dingen aldaar gelijkstellen met de opgang van de ziel naar de verstandelijk-kenbare wereld, dan zult ge niet ver af blijven van wat ik althans vertrouw waar te zijn. Of het inderdaad waar is, dat moge God weten. Mijn overtuiging is het in elk geval, dat in de wereld van het kenbare de Idee van het goede het laatst van al en slechts met moeite gezien wordt.’¹¹

Zoals elke wijsgerige tekst is deze vergelijking een eindeloze zaak en die eindeloosheid wordt als het ware nog eens gekwadrateerd door de ironie waarmee Sokrates zelfs zijn diepste overtuiging naar voren brengt. Het zou dan ook naïef zijn te menen dat de betekenis van dit stuk met enkele woorden is toe te lichten. De negatieve strekking is nog het duidelijkst. Wat wij zien zijn de dingen niet, want ons zien is niet scherp genoeg. Er is een oneindige progressie mogelijk. De idee is de eindterm daarvan. Plato's idee is de uitgestelde identiteit van de dingen. Zij is niet de uitdrukking van wat wordt gekend, maar juist van wat in de kennis nog niet gekend, maar voor een eindeloze progressie van het kennen gereserveerd wordt. ‘De idee is de garantie der intelligibiliteit’, zegt

De Vries. Zij is 'niet het algemene begrip van de latere logica, dat volgens veel gangbare voorstellingen door Plato onder de naam "idee" tot zelfstandig bestaan zou zijn verheven'.¹² Idee is de term waarin de identiteit van zijn en denken over het uitstel heen wordt uitgedrukt; zij is alleen het algemeen begrip in zoverre daarin de onmiddellijke identiteit van het concrete wordt ontkend en een nieuwe identiteit wordt gereserveerd. Dat is haar eigen wereld, namelijk de mogelijkheid deze wereld te ontkennen. Zij is daar tegelijk zijnsgrond en kengrond van de concrete dingen. Dat klinkt als deskundig jargon. Maar Plato's ideeënleer vertolkt een oneindig heimwee naar de identiteit en de kenbaarheid van de dingen. Hij drukt zich ironisch uit, omdat hij weet over onbereikbare zaken te spreken. Er is in de vergelijking een duidelijk mystieke trek, een principiële ontevredenheid over het zo-zijn van de dingen en een prikkel tot denken. Plato stelt het absoluut niet zo voor alsof hij de ideeën bij wijze van spreken op zak heeft. De idee van het goede, die het zijn zelf begrondt, is onbereikbaar; zij is de naam van de onbereikbaarheid zelf.

Eindnoten:

- 1 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, dl. II. uitg. G. Lasson, Leipzig 1923, bl. 28.
- 2 M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, bl. 14-15.
- 3 E. Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag 1961, bl. 136.
- 4 O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, bl. 146.
- 5 S. IJsseling, *Heidegger. Denken en danken, geven en zijn*, Antwerpen 1964.
- 6 IJsseling, *a.w.* bl. 87.
- 7 IJsseling, *a.w.* bl. 125 vlg.
- 8 IJsseling, *a.w.* bl. 99.
- 9 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, uitg. Bolland, Leiden 1901, bl. 364.
- 10 J. Ortega y Gasset, *Bespiegelingen over Leven en Denken, Historie en Techniek*, Den Haag 1951, bl. 37-38.
- 11 Plato, *Staat* 517 B, vert. X. de Win.
- 12 G. de Vries, *Inleiding tot het Denken van Plato*, Assen 1966, bl. 16.

V. Verwondering en vervreemding

1. *Vervreemding*

De gelijkenis van de grot werkt ontwrichtend op de alledaagse, vanzelfsprekende zekerheden. Zij vervreemdt daarvan en vervreemdt de denker van de niet-denker. Er is tussen beiden nauwelijks een gesprek mogelijk; zij praten over andere dingen als zij over hetzelfde praten, omdat niet voor beiden het andere in het eendere verschijnt. Bij Plato wordt dat zo uitgedrukt, dat de man die de grot verlaat aan het licht daarbuiten moet wennen en, eenmaal daaraan gewend, in de grot zijn weg en zijn plaats niet meer kan vinden. De filosoof die gewend is aan het schouwen van de ideeën, is in de dingen van het gewone leven onhandig geworden en belachelijk. Er is een bekende anekdote over Thales, de oudste Griekse filosoof. Kijkend naar de nachtelijke sterrenhemel en daarin helemaal verdiept viel hij in een kuil. Een nuchtere, eenvoudige vrouw hielp hem opstaan en wees hem op het merkwaardige van zijn gedrag: belangstelling hebben voor wat ver weg is en geen oog hebben voor zijn onmiddellijke omgeving. Door de eeuwen heen is de image van de filosoof en de verstrooide professor door dit soort van anekdoten bepaald; zij zijn de wraak van hen die in de grot zijn achtergebleven en hun manier om het blijven daar te rechtvaardigen. Dit soort van humor vervangt de doodstraf en heeft hetzelfde afschrikwekkende effect. De populaire tegenstelling van theorie en praktijk, waarbij dan aan de laatste een grotere levensechtheid wordt toegekend, is van hetzelfde kaliber.

De vervreemding zoals ze in deze anekdote naar voren komt, veronderstelt als het ware het bestaan van de ideeën: zij staan als sterren aan een verre hemel. Deze voorstelling draagt bij tot een verkeerde interpretatie. De ideeën zijn niet de oorzaak van de vervreemding, maar een produkt ervan of

een uitweg eruit. Zij zijn de dingen zelf in hun identiteit en overwinnen de vervreemding die bij de waarneming van hun niet-identiteit ontstaat. De populaire voorstelling keert de zaak om. Zij wil van niet-identiteit niet weten en stelt de ideeën voor als een afdwaling van het denken. De vervreemding is dan een straf voor die afdwaling. Maar de vervreemding is een aspect van de verwondering, die zich tijdelijk bevindt in de ruimte van de niet-identiteit. De ideeën zijn gepostuleerde eindtermen van een proces van identificatie; zij bestaan niet, maar worden gesteld als een mogelijkheid van uitredding uit een verwondering, die door het generaliseren van haar motieven uitloopt op vervreemding. Niet uit een geconstitueerde wereld van ideeën daalt de wijsgeer neer in de banaliteit van elke dag, maar in zijn verwondering kan hij aan de dingen voorlopig nog geen plaats geven. Plato radicaliseert in zijn vergelijking de verwondering en deze radicalisatie is zijn filosofie. Zijn uitgangspunt is de waarneming en zij is dat in de wijsbegeerte nog altijd. Filosofie is waarnemingsleer. De vanzelfsprekendheid waartegen zij zich verzet is de stabiliteit van de waarneming, een kunstmatig produkt van het leven in de grot. Alleen al de onthullingen over het aandeel dat de projectie in de waarneming heeft, zijn voldoende om die stabiliteit te schokken; want die projectie heeft, zoals Sierksma in *De religieuze projectie* aantoonde, juist een stabiliserende functie. De projectie doorzien is zich voor de vraag naar het ding zelf plaatsen, de identiteit uitstellen. Als alles anders is, nemen wij de dingen niet waar zoals zij zijn. De waarneming is de invalspoort van verwondering en vervreemding. Ons waarnemen is bepaald door een behoefte aan stabiliteit. Waarnemen is selecteren. Er zijn zichtbare dingen die wij niet zien, hoorbare dingen die wij niet horen en geuren die wij niet ruiken. Maar wij hebben middelen om dat zien, horen en ruiken te signaleren en dat vervreemdt ons van de eigen waarneming. Hele provincies van het zijnde blijken buiten onze horizon te liggen, al zijn ze

vlakbij. Ook dat zegt Plato in zijn vergelijking. Ze zou op dit punt als volgt te variëren zijn. Wanneer ik hier, zoals ik nu ben, zou zitten met de ogen van een spin, zou ik alles heel anders zien. Ik zou niet alleen andere dingen zien, maar ik zou dezelfde dingen ook anders zien. Ik noem dat 'anders' omdat ik mij zelfs in de verschrikkelijkste nachtmerrie niet kan voorstellen hoe dat ongeveer zou zijn. Ik heb daar geen idee van en idee is toch al een woord voor 'het andere'. En als ik dan vervolgens hier zou zitten en zou kijken met de telkens weer andere ogen van een vlinder, een kikker, een mus, een vis, een nijlpaard, een koe, met rollende facet-ogen, ogen op stokjes, vochtige reeë-ogen of zelfs maar met de ogen van een ander mens, met allerlei soorten van ogen, die toch echt ogen zijn en de dingen echt zien, en ik zou daarna weer de heel speciale bril van mijn eigen ogen, waaraan ik mijn waarneming blind toevertrouw, kunnen opzetten, dan zou ik geschokt en vervreemd zijn. Er zijn zoveel 'andere' mogelijkheden van zien, dat mijn kijk op de dingen nauwelijks meetelt. Hoeveel ogen zijn er niet op de wereld? En er zijn zoveel werelden als er paren ogen zijn. Dit besef is vervreemding; het tilt mij weg uit mijn eigen middelpunt en maakt mij excentrisch. Dat is dan ook de filosofische term waarmee de menselijke positie op de wereld wordt aangeduid; hij is buiten zichzelf.

Alles is anders behalve dit ene dat op dit moment toevallig zo lijkt te zijn. Hoe komt de werkelijkheid te voorschijn uit deze nachtmerrie? Als een explosie van het eendere in het andere. Zo wordt de identiteit een idee aan een verre hemel, de garantie van een oneindige progressie in de begrijpelijkheid, maar ook van een eindeloze afstand, een eindeloos uitstel. Juist de verhevenheid van de ideeën doemt het denken tot een oneindige vervreemding. Juist als mobiliteit tussen het eendere en het andere, in de lege ruimte van de niet-identiteit of de uitgestelde identiteit is het denken altijd in de ban van het andere met zijn oneindige mogelijkheden.

Nu zou kunnen worden gezegd dat er toch middelen zijn om objectief te registreren wat de ogen subjectief zien. Ik zou mijn blik bijvoorbeeld kunnen delegeren aan een foto toestel en aan de foto dan een objectief karakter toekennen. Nu is het merkwaardig dat wij inzake objectiviteit geneigd zijn de machine beter te vertrouwen dan onszelf. Als een winkelfrouw wat op een kassamachine duwt, geloven we bijna blind dat het bedrag juist is. Het komt immers uit de machine en die heeft er geen belang bij te liegen. De machine maakt geen fout. En omgekeerd: haar doen is norm voor wat doenlijk is, haar registratie voor wat waarneembaar is. Wat de foto niet toont bestaat op de gefotografeerde plaats niet, althans niet zichtbaar. Het zichtbare is het fotografeerbare. Maar niet alleen identificeren we zo werkelijkheid met mechanische verifieerbaarheid en beperken we haar dus tot fysische werkelijkheid, maar we dreigen ook te vergeten dat het foto toestel een eigenmachtig maaksel van de technische mens is en dat het niets kan onthullen wat de mens zelf niet kan bevatten. Als op een foto een man zonder hoofd staat, nemen we niet voetstoots aan dat hij geen hoofd heeft, maar eerder dat de foto verkeerd is, en als de rekenmachine zou vertellen dat twee en twee vijf is, zouden we er zo lang aan werken tot het resultaat beantwoordde aan onze eigenmachtige verwachtingen. De techniek bevrijdt ons dus niet van onze vergissingen, maar bevestigt ons daarin.

Verder zou kunnen worden gezegd dat de veronderstelling waaraan de vervreemding hier is toegelicht, helemaal willekeurig is. Het is maar een grillige fantasie, geen bruikbare hypothese, waarmee zou kunnen worden gewerkt. Zij werkt dan ook eerder verlamdend dan activerend. Maar de verwondering is ook verlamdend; voordat zij enthousiasme is, is zij paniek, verbijstering en vervreemding. De Platoonse ideeën redden de dingen en verschijnselen uit de explosie en brengen ze in veiligheid. De 'verschijnselen redden' is een Griekse aanduiding voor de wijsgerige tegenbeweging tegen de vervreem-

ding, waarin de dingen hun identiteit verliezen. De ideeënleer geeft rekenschap van die beweging. Tot dit punt en niet verder moet zij ter sprake komen in een inleiding tot de verwondering. Een uitvoerige, filosofische kritiek zou iets anders zijn. Hier gaat het er alleen om die zogenaamde 'leer', voordat hij een leer en een systeem is, aan de verwondering te ijken en daaruit af te leiden, niet om er 'denkfouten' of wat dan ook in te ontdekken. Een haastige uittocht uit de vervreemding hoeft niet te worden georganiseerd en is ook onmogelijk. Wie eenmaal 'het andere' heeft ervaren, ontkomt nooit meer helemaal aan de vervreemding ten opzichte van alles wat vanzelfsprekend is; hij wil nooit meer terug in de grot. Dat houdt verband met het absolute karakter van de verwondering als wijsgerig beginsel; zij is nooit meer ongedaan te maken. Zo zegt ook Kant na de uitwerking van zijn kritische beginselen: 'Wer einmal Kritik gekostet hat, den ekelt auf immer alle dogmatische Gewäsche'.¹ En zelfs een willekeurige veronderstelling van een onmogelijk te realiseren mogelijkheid kan tot deze vervreemding leiden. Evenmin als ik met de ogen van een geit kan kijken, kan ik plaatsnemen in een grot en naar schaduwen van beelden kijken. Daarom heeft deze veronderstelling nog niet minder waarde. Hij is een breekijzer in de vanzelfsprekendheid.

Op de derde plaats zou kunnen worden gezegd: de wereld die door zoveel ogen anders wordt gezien, is maar één wereld, één en dezelfde, eendere wereld. Dat eendere wordt alleen maar telkens anders gezien. Het gezien worden moet niet met het zijn zelf worden geïdentificeerd. Hier wordt dan een aantal fundamentele distincties verondersteld, tussen het substantiële en het bijkomstige, tussen waarnemen en denken enzovoort die een heel systeem impliceren. Maar dat systeem is nu juist gemaakt om de vervreemding te boven te komen en min of meer prettig te digeren, om het 'andere' te integreren of uit het zadel te werpen. Het is niet juist vanuit een systeem de vervreemding te weerleggen, die tot het systeem heeft ge-

inspireerd. De vervreemding steunt niet op systematisch aangevoerde argumenten en kan daarmee ook niet ongedaan worden gemaakt. Zij kan alleen ongedaan gemaakt worden en zelfs in enthousiasme veranderen door een uitzicht op de identiteit.

2. De inspiratie van het dualisme

Het kan zijn dat de betekenis van Plato's ideeënleer op deze wijze niet helemaal juist is geschetst. Mogelijk heb ik een filologische fout gemaakt bij de interpretatie van de grot-vergelijking of niet genoeg rekening gehouden met andere teksten, waarin met de ideeën meer systematisch of dogmatisch wordt omgesprongen. Maar het ging om de inspiratie, niet om het systeem. Het is de vraag of Plato een systeem heeft. Zeker is de samenhang van zijn denken geen gesloten systeem en is een deel van die samenhang van zo speelse aard, dat zijn theorieën over onsterfelijkheid, anamnese en pre-existentie, die allemaal met de ideeënleer samenhangen, in die speelsheid en ironie moeten worden betrokken. We hebben de keuze tussen een interpretatie die tast naar een levend punt en een korte dogmatische samenvatting die alle verwondering uitsluit. Zo'n samenvatting is al in de inleiding aangehaald. Zij zou ook zo kunnen luiden: 'Tegenover de veranderlijke wereld stelt Plato de onveranderlijke ideeën, die op zichzelf bestaan. Zij komen overeen met alle soortbegrippen en staan boven ruimte en tijd. De ideeën zijn de enige ware werkelijkheid. Kennis van de werkelijkheid is kennis van de ideeën, waarnaar de werkelijkheid gevormd is' enzovoort. Zo'n samenvatting hoeft nog niet onjuist te zijn om nietszeggend te zijn. Maar zij doet Plato in alle opzichten onrecht, als zij zijn inspiratie verzwijgt. Als het waar is dat de westerse wijsbegeerte een serie voetnoten is bij het werk van Plato, zou het raadzaam zijn over Plato en het Platonisme wat minder zelfverzekerd en dogmatisch te praten. Een zin zoals ik al eens vaker heb geciteerd,

is op zichzelf een filosofietje waard; hij roept een eindeloze verwondering en vervreemding op over de eigenaardige ontwikkeling en verstarring van wat wijsbegeerte wordt genoemd. Er zijn zelfs in het geheel van de filosofie krachten werkzaam die erop uit zijn de filosofie te laten verstarren. Dikwijls wordt Plato genoemd wat met Plato niets te maken heeft en zelfs niet Platonistisch zou mogen worden genoemd. Wie Plato leest zonder literair gevoel en zonder humor en hem eenvoudig bij zijn woord neemt, alsof hij een belangrijke verklaring zou afleggen of een wetenschappelijk rapport zou uitbrengen, zou uit zijn werken inderdaad een systeem kunnen destilleren, dat met het tegenwoordig zo gehate Platonisme enigszins overeenkomt, maar dan zoals een parodie met het geparodieerde. De naam Plato wordt enorm vaak genoemd, maar de mensen die hem lezen zijn betrekkelijk schaars. Men kan tegenwoordig bijna niemand die wat vorderingen heeft gemaakt in de moderne menskunde een lezing horen houden of Plato krijgt ervan langs vanwege zijn dualisme. Men beschouwt hem zowat als rechtstreekse oorzaak van alle twintigste-eeuwse psychische ongemakken, alsof er in de tussenliggende vierentwintig eeuwen niets was gebeurd. Maar zijn dualisme is niet van dat soort waaraan tegenwoordig in zijn naam verknipte mensen verkommeren. Het is niet een statisch en systematisch gegeven, maar een dialectisch beginsel, springplank voor een agressief en radicaal, maar speels intellect, dat de wereld van de verschijnselen meedogenloos plukhaart en alle sluiers optilt. Het is de spanning tussen de grot, waarin wij opgesloten zitten, en de wereld, die wij daarbuiten vermoeden, tussen eigenlijk en oneigenlijk. Het Platonisme wordt te weinig denkend besproken. In zijn vergroefde en gedogmatiseerde, maar volstrekt onplatoonse vorm is het systeem te gemakkelijk mededeelbaar om tot wijsgerige verdieping aanleiding te geven. Zijn hele leven heeft Plato geprobeerd dit misverstand te voorkomen; hij heeft geweigerd zijn 'eigenlijke' leer rechtstreeks op schrift te stellen, omdat hij

daarvan de onmogelijkheid inzag. 'Het is,' zegt hij zelf in de zevende brief, 'niet te zeggen zoals speciale kennis. Maar als men geregeld bijeen is en de zaak waarom het gaat zelf in het centrum van de belangstelling staat, en als men samen leeft, dan kan het eigenlijke plotseling ontstaan als een licht dat door een wegspringende vonk ontstoken wordt en dan vindt het vanzelf zijn voedsel.'² Daarom heeft hij zijn gedachten alleen toevertrouwd aan de vloeiende stroom van speelse dialogen. Maar het heeft ze niet kunnen redden van een vergroevende systematisering.

Het dualisme, waarover men in verband met zijn filosofie steeds weer praat, wordt door hem veel minder doctrinair en dogmatisch gehanteerd dan in handboeken wordt beschreven. In waarheid is het pas een echt dualisme wanneer het van de verwondering wordt losgemaakt. Maar dan is het ook geen wijsbegeerte meer en heeft het als dualisme geen zin meer. In werkelijkheid gaat het niet om twee dingen die zelfstandig tegenover elkaar staan, maar alweer om een spanning binnen de identiteit. Het dualisme is met de verwondering gegeven; het is de tweeheid van het eendere en het andere in de ruimte van de niet-identiteit, het 'tussen' van een breuk. Als A niet identiek is met A, is er al een dualisme tussen A en A. De inspiratie van het dualisme is de niet-identiteit, het verlies van de vanzelfsprekendheid. Er is dualisme in de weerspannige, uitgestelde identiteit van zijn en denken. Overal waar niet-identiteit is, wordt het denken tot een vorm van dualisme geïnspireerd. Wat te denken is, is niet zonder meer te denken; het geeft te denken; er moet iets worden overbrugd. Wat is, is niet identiek met het zijn; dat is het ontologisch onderscheid, de oer-differentie en bron van het uitstel. Het andere transcendeert het eendere, zoals het gebeuren het zijn te boven gaat, en in die transcendentie is weer afstand en dualiteit, zelfs tussen zaleen die men zou willen identificeren. De methode voor die identificatie is geen weg, maar een sprong over de afgrond van het uitstel. Als uitdrukking van de niet-

-identiteit is het dualisme een noodzaak en een inspirerende kracht. Het is zo eigen aan het denken zich door de niet-identiteit te laten bewegen, dat een uitgestelde identiteit als dualiteit wordt geformuleerd. Ziel en lichaam worden soms als twee dingen tegenover elkaar gesteld, die ieder hun eigen identiteit hebben. Maar het kan zijn dat het hier gaat om de uitgestelde identiteit van een zaak, waarvan de niet-identiteit van meet af aan zo duidelijk is geweest, dat het spraakgebruik aan weerskanten van de lege ruimte binnen die niet-identiteit een verschillend woord heeft gekozen. Identiteit van woorden wijst niet noodzakelijk op identiteit van zaken; verschil in benaming kan de uitgestelde identiteit van hetzelfde uitdrukken. Tussen taal en werkelijkheid zelf kan de relatie van uitgestelde identiteit bestaan. Taal kan de afstand van de dingen ten opzichte van zichzelf in het denken zijn, een functie van de leegte die de reflexie scheidt.

Stof en geest, eigenlijk en oneigenlijk, lichaam en ziel, werkelijkheid en idee zouden zich aldus tot elkaar kunnen verhouden als het niet-identieke en het identieke. De vaststelling van hun dualiteit is geen vastlegging, maar een dynamisch principe, een dialectisch motief, dat het denken mogelijk maakt. Het dualisme in zijn oorsprong en inspiratie is dus heel iets anders en veel meer dan het dualisme als veel veroordeeld systeem; zodra het een systeem is, heeft het zijn oorsprong al losgelaten en is het geen wijsbegeerte meer. Daarom, niet om enige verderfelijke inhoud zou het dan moeten worden veroordeeld. Want pas dan, niet meer als wijsbegeerte, maar als slak en sintel wordt het onverteerbaar en kan het de geesten tyranniseren en ringeloren. Als tegenstellingen in een systeem worden geïntegreerd, overstegen en hanteerbaar gemaakt, eindigt het denken te vroeg; het eindigt dan waar het moet beginnen, namelijk bij de dualiteit. Maar het denken heeft eerder tot taak de hemel open te houden dan een systeem te construeren. Die taak is een oneindige. Daarom is het denken niet afgelopen met de heldere flits waarin

een vurige, maar onvruchtbare mystiek van het denken ontwaakt, met een inhoudloos wakker-zijn of een tot niets leidende vervreemding, maar is het een opgave zonder eind. In het systeem wordt dit einde voortijdig gezocht; het is een wijze van te kort en te haastig denken, een vorm van geweld. Het denken, dat met een vonk of een flits begint, voltrekt zich langzaam. De langzaamheid is de enige wijze waarop de vervreemding kan worden verduurd.

3. Het systeem als spel en poging

Uit het dualisme kan, wanneer het in handen valt van iemand die niet vanuit de verwondering denkt, maar administratieve arbeid verricht op het kantoor van een geconstitueerde filosofie, een systeem ontstaan. Het systeem is een produkt van redeneren en redeneren is denken zonder verwondering. Het is rekenen, construeren, eigenmachtig iets maken. Wie redeneert verwijderd zich minstens een stap van de werkelijkheid die hem aanvankelijk fascineerde. Of het systeem is dat alles maar in schijn, en dan is het een wijsgerig spel, een speelse poging om het te winnen van een verlamdende verbijstering en op voet van gelijkheid om te gaan met een wereldgrond, die naar een oud inzicht zijn spel speelt met de wereld. De grond van de dingen is een ondoorgrondelijke afgrond en wie grondig over de dingen wil denken moet met die afgrond meespelen. Plato geeft duidelijke voorbeelden van zo'n speelse systematisering, die over de verwondering heen wil grijpen en eigenmachtig een wereld wil maken. Hij moet wel spelen, omdat hij als filosoof niet gelooft in de ernst van de redenering die de dingen loslaat. Zo leidt hij uit de verwondering de ideeën af en laadt de schijn op zich daaraan een zelfstandig bestaan, los van het denken, toe te kennen. Als dat eenmaal is gebeurd, kan de kennis worden verklaard als een oplichten in de ziel van reeds vroeger geschouwde ideeën, als een herinnering of anamnese. Om dit uit te werken wordt dan weer

een theorie omtrent de ziel geconstrueerd met dualistische inspiratie. De ziel moet iets zijn dat los van het lichaam kan bestaan. De herinnering wordt dan hieruit verklaard, dat de ziel voor haar vereniging met het lichaam al bestaan heeft en dit voorbestaan wordt in de geschiedenis van de wijsbegeerte preexistentie genoemd. De onsterfelijkheid kan hiermee gemakkelijk in verband worden gebracht; en eenmaal gesteld dat de ziel blijft bestaan, wordt ook het hiernamaals, uitdrukking van de niet-identiteit van de wereld, een op zichzelf bestaande wereld, waarin de separate ziel kan vertoeven. En zo ontstaat door redenering een heel kaartenhuis van theoremen. Gedeeltelijk kon Plato hiervoor aansluiten bij religieuze voorstellingen die in zijn tijd bestonden en waaruit de filosofie bezig was zich te emanciperen. Maar het geheel is een spel, zoals ook de religieuze fabel een spel is. Om het aan de verwondering te toetsen, moeten we elke redenering aan zijn eerste schakel vasthouden en elk volgend punt afzonderlijk naar het nulpunt terugbrengen om het vandaaruit te zien ontstaan. Verwondering redeneert niet, maar is rechtstreekse aanschouwing. Filosofie is geen constructie. Uit de verwondering ontstaan de ideeën, maar hun zelfstandig bestaan is niet uit deze bron afkomstig. Het is een produkt van een concretiserende wijze van spreken en verbeelden. Bijna zouden we kunnen zeggen dat het een mythologische manier van spreken is, waaruit het systeem voortkomt. De ideeën bestaan, in zoverre zij geldigheid hebben in het denken, maar zij bestaan niet los daarvan in die zin, dat zij hoe dan ook en waar dan ook kunnen worden aangetroffen. Het eigen bestaan van de ideeën is de specifieke wijze waarop zij geldigheid hebben. Wanneer in het spreken over de ideeën deze nuancering verloren gaat, wordt het mythologisch. De mythe neemt bij Plato goeddeels de plaats in van het systematische redeneren. Zij is de taal, aan haar woord gehouden, tot een zelfstandige orde verheven en vervreemd van de identiteit met het denken. In de mythologie wordt aan de dingen identiteit toegekend, doordat de

taal zonder kritiek haar gang kan gaan. Wat gezegd wordt, daarvan wordt weer gezegd dat het is, zoals we bij een goede vertelling onwillekeurig de illusie krijgen dat hetgeen wordt verteld ook inderdaad gebeurt en dat wij erbij tegenwoordig zijn. Maar evenmin als uit de kracht van de vertelling tot het gebeuren kan worden besloten, kan uit de mogelijkheid om iets te zeggen het bestaan van het ter sprake gebrachte worden geconcludeerd. Er is geen vanzelfsprekende, maar een uitgestelde identiteit tussen taal en denken, tussen denken en zijn, woord en zaak.

Plato is hierin uitdrukkelijk speels en zijn speelsheid laat iets blijken van een skepsis ten opzichte van serieus, dat wil zeggen: met series opererend, redeneren. Alleen de eerste schakel van zo'n serie krijgt vanuit de verwondering geldigheid en die geldigheid is dan nog geen hechte basis, waarop hele gebouwen kunnen worden opgetrokken, maar alleen het directe contact met het levende denken. Als wijsbegeerte radicalisering van de verwondering is, kan zij zich daar ook geen stap van verwijderen, zelfs niet wanneer die verwondering in een radicaliseringsproces de vorm van vervreemding of walging aanneemt. Elke tweede stap is een stap in de mythologie en kan dus alleen worden gezet in het wat speelse en skeptische bewustzijn dat hij geen geldigheid bezit. Verliest de filosoof dit bewustzijn, dan wordt hij serieus in de ongunstige zin van het woord die Sartre daaraan geeft, dan gaat hij zijn denken identificeren met woorden. Als de filosoof de verwondering radicaliseert, moet hij consequent weigeren een stap te zetten in de richting van de vanzelfsprekendheid, zoals het systeem die biedt. Hij moet voortdurend op zijn hoede zijn voor de bekoring van de mythologie of, zoals Wittgenstein formuleert: 'De filosofie is een gevecht tegen de beheksing van ons verstand door de middelen van de taal.'³

Het systeem kan de moederlijke toevlucht worden, waarin de denker zich beveiligd tegen de negatieve werking van de vervreemding en de walging. Een systeem als dat van Hegel

heeft inderdaad iets moederlijks. Wie zich daaraan toevertrouwt, krijgt een gevoel van veiligheid. Er is zelfs gezorgd voor het behoud van de verwondering. Het systeem van Hegel is dan ook een van de grootste concepties die een menselijke geest ooit tot stand heeft gebracht; het is een ruimte waarin het oneindige uitstel van de identiteit zelf is geïntegreerd. Maar het is er ook onschuldig gemaakt en overwonnen; een oneindig uitstel is binnen de menselijke mogelijkheden gehaald en dat is een onmogelijkheid. Elk systeem moet hierop stranden, dat het de schok, die alleen maar van buiten af kan komen, wil integreren in zijn eigen totaliteit; hierdoor legt het zichzelf lam en maakt het zich blind voor de werkelijkheid. Op geen enkele wijze kan de schok in een systeem worden geïntegreerd.

Nu moeten we deze zaak vooral niet omkeren en gaan zeggen dat alle redenering en systematisering waardeloos is of dat vervreemding een toestand is die we moeten verkiezen en waarin we ons met welbehagen moeten nestelen. We moeten niet uit verzet tegen en vervreemding ten opzichte van het systeem van die vervreemding zelf een systeem gaan maken. Het gaat hier niet om de totaliteit van het leven, maar om de inspiratie van het wijsgerig denken. Wetenschap, techniek en leven zijn zonder systematiek onmogelijk. Zij zijn op redenering en serie gebouwd; zij steunen op ondubbelzinnige informatie. Het gaat hier niet om een technisch of wetenschappelijk systeem, maar om een wijsgerig systeem. De wijsbegeerte heeft tot opdracht zich zo weinig mogelijk van de verwondering te verwijderen; dat is een zeer specifieke en veeleisende opdracht, die niet voor iedereen en op elk moment van de dag geldt. Een verwondering die niet in het perspectief van deze opdracht ervaren wordt, kan tot een zinloze desintegratie leiden.

De opdracht van de wetenschap is hieraan tegengesteld. Zij is essentieel een uitweg uit de verwondering, niet via ideeën of redeneringen alleen, maar via het hanteren van de materie

die zich aanbiedt. De wijsbegeerte staat voor de dingen, de wetenschap dringt door in de dingen die zich aandienen en brengt daar haar eigen voorlopige orde in aan.

4. *Woord en term*

Er is terloops gewezen op het onderscheid tussen woord en term. Dat was in verband met het gebruik van het boerenwoord 'bissen', dat de betekenis 'verbijsterd rondlopen' heeft en dat werd gehanteerd om de immanente beweging op het panisch moment uit te drukken. Van koeien werd dit woord overgebracht op het denken van mensen en van het hard rondlopen op het radeloos uitzien naar een uitweg. Van een betekenis-verenging kan dus niet worden gesproken. Het woord is hierdoor geen technische term geworden. De reden hiervan is, dat het niet in een systeem is ingepast. Zijn betekenis is eerder uitgebreid dan beperkt; de meer uitgebreide betekenis sluit de eerste betekenis niet uit, maar in. Zo is het niet bij het Griekse 'ousía', dat 'bezit' en 'wezen' betekent. In de laatste betekenis is het een filosofische term geworden, waarin de notie 'bezit' geen rol meer speelt. 'Bezit' en 'wezen' zijn twee afzonderlijke zaken, die min of meer toevallig door hetzelfde woord worden aangeduid. Zo lijkt het althans, want het zou niet moeilijk zijn de overgang van en daarmee het verband tussen de eerste en de tweede betekenis te benaderen. Het is mogelijk dat het filosofisch spraakgebruik daarmee in concreetheid zou winnen, maar voor het systeem zou het niet gunstig zijn. In het systeem kan het woord van zijn oorspronkelijke betekenis en zijn eigenlijke kracht vervreemden. Het is niet de minst opvallende eigenaardigheid van een geconstitueerde filosofie dat zij gewone woorden 'anders' gebruikt. En dat 'anders' heeft hier niet de eindeloosheid die het in de verwondering heeft, maar een zeer specifieke beperking, een rekenfunctie die ondubbelzinnig verwijst. Het andere van het woord wordt tot het eendere van de term.

Er is een duidelijk en door velen uitgesproken verschil tussen een symbool en een teken. Dat verschil is te lokaliseren in het verwijzende karakter van beide. Het teken verwijst ondubbelzinnig naar een werkelijkheid buiten zich. Het is die werkelijkheid niet; het is in het geheel geen werkelijkheid. Als teken is het een maaksel van het denken. Het vervangt een werkelijkheid, die in de situatie waarin het teken optreedt, niet kan verschijnen; het is een verkorte weergave van een werkelijkheid. Zijn betekenis is willekeurig en eigenmachtig vastgesteld.

Het symbool verwijst niet naar een werkelijkheid buiten zichzelf. Het is zelf de werkelijkheid waarnaar het verwijst. Het symbool is dus geen maaksel van het denken, maar eerder een appèl aan het denken, een werkelijkheid die aan het denken appelleert. Daardoor, doordat zij aan het denken appelleert, wordt een werkelijkheid tot een symbool. Of beter gezegd misschien: een ding wordt tot symbool. Datgene waarnaar het als symbool verwijst, is het ding zelf, maar dan in het perspectief van een nieuwe identiteit. Het symbolische denken maakt van het tot symbool geworden ding niet een ander ding, maar plaatst het naar zijn betekenis in het perspectief van de werkelijkheid in haar geheel. Als symbool is het ding op meer uitdrukkelijke wijze als werkelijkheid aanwezig. Maar het blijft zelf de eindterm van het denken, zelf, dus in zijn identiteit, dus het eendere met het andere. Het symbool verwijst alleen in zoverre het als ding niet identiek is. Maar dan nog verwijst het naar zichzelf, het andere in zijn eigen identiteit. Wanneer het ding brood tot een symbool wordt, verwijst het in zijn symboliek niet naar een ander ding, maar wordt het alleen meer uitdrukkelijk het ding dat het is, geplaatst in het perspectief van de totale werkelijkheid. Het symbool heeft dus een verwijzend karakter, maar dat is heel iets anders dan bij het teken.

Datzelfde onderscheid zouden we nu ook kunnen proberen te maken in de werkelijkheid van de taal. Het parallelisme is

volkomen. Het woord is een symbool zoals het ding. Als symbool is het woord identiek met het ding en verwijst naar dezelfde werkelijkheid, waarin het zijn eigen perspectief pas krijgt. Aan het symbool beantwoordt in de taal het woord, aan het teken de term, de technische term. Het woord is veelzinnig als het symbool; de term is éénzinnig als het teken. En zoals van het standpunt van het verwonderde denken gezien het teken een gevallen, vermagerd en vervreemd symbool is, zo is de term een gevallen woord. Het is een kunstprodukt, produkt van een eigenmachtige benadering en overheersing van de werkelijkheid. De term is een dood woord, uitgewerkt en verward: het heeft nog maar één betekenis, waarin het geheel en ondubbelzinnig is gezet, zonder heimwee. Als het niet in die betekenis wordt gebruikt, wordt het tot term vervallen woord onjuist gebruikt. De juistheid is een vervallen en vermagerde, maar hanteerbare vorm van de waarheid. Zij is de waarheid op het niveau van het rekenen en de ondubbelzinnigheid. Waarheid wordt gezocht in het denken, juistheid in het rekenen en tellen. De juistheid is door het rekenen gemaakt; de waarheid wordt door het denken vrijgehouden.

Het woord 'technisch' als gebruikelijk adjectief van term duidt op dit eigenmachtige karakter van teken, term en juistheid. De term dankt zijn eenzinnigheid aan dezelfde omstandigheid waaraan de juistheid haar helderheid en begrijpelijkheid heeft te danken, namelijk aan het ingrijpen van de mens, die een uitweg uit de vervreemding ten opzichte van de totale werkelijkheid zoekt. Term, teken en juistheid zijn produkten van een menselijke activiteit, die van de werkelijkheid een aspect afsplitst, dat op overzichtelijke wijze is te benaderen en te ordenen. Men benadert dan weliswaar niet de werkelijkheid zelf, maar het produkt van de bemoeiing daarmee is toch overzichtelijk, duidelijk en ondubbelzinnig. De chemie benadert het zout en vervangt het door de term NaCl. Maar dat is geen zout; dat is een chemische formule. Zout is iets heel anders. Chemie benadert niet het zout zelf in zijn iden-

riteit; zij is een methode om uit die identiteit een term vrij te maken. Die term heeft alleen voor de chemie betekenis. De term kan dus alleen eenzinnig zijn in zoverre de werkelijkheid die hij als teken aanduidt, door een kunstmatig ingrijpen van de mens tot hanteerbare eenzinnigheid is gereduceerd.

Dat betekent dat van nature geen termen bestaan. Woorden ontstaan niet als termen, maar worden in de loop van de geschiedenis tot termen gemaakt naargelang de behoefte aan wetenschappelijke eenzinnigheid. Als een woord tot term wordt, verliest het zijn leven ten bate van zijn eenzinnigheid. Want het leven, welk leven dan ook, bestaat in een vibreren van de meerzinnigheid in zichzelf, een immanente trilling, een beweging tussen tegenpolen en divergerende betekenis mogelijkheden. Leven speelt zich af in de ruimte van de uitgestelde identiteit. Bij de term gaat dus ook het verlies van de veelzinnigheid samen met het verlies van de in het vooruitzicht gestelde identiteit van woord en ding. Woord en ding zijn alleen als symbolen identiek. De term is in het geheel niet identiek met de werkelijkheid of het werkelijkheidsaspect dat hij aanduidt: hij duidt dat aan als een willekeurig teken. Iedere technische term kan door een andere vervangen worden. Zijn betekenis berust alleen op afspraak en op de logica van een zekere systematiek in het methodisch, ontginnen van de werkelijkheid. De betekenis van de term spitst zich steeds meer toe naar een bepaald aspect van de werkelijkheid; het woord daarentegen krijgt, wanneer het zorgvuldig wordt overwogen, de betekenis van een hele wereld. Een term wordt niet overwogen en kan niet overwogen worden, omdat het overwegen alleen mogelijk is waar van meerzinnigheid sprake is. Een term kan gedachteloos worden gebruikt, er kan mee worden gerekend. En dat is voor het verkeer binnen het domein van de vanzelfsprekendheid ook nodig, want hij moet betrouwbaar zijn als een getal en niet telkens opnieuw gecreëerd behoeven te worden. Termen kunnen we optellen; zij hebben geen andere syntaxis dan de methode van de techniek

die haar gebruikt. Maar woorden optellen is ze van hun leven beroven. Woorden hebben hun eigen syntaxis, de orde van de taal, waarin alle woorden tot hun recht kunnen komen. Deze orde is heel iets anders dan een rekenkundige bewerking: zij is in zekere zin identiek met de ondoorgroendelijke orde van de werkelijkheid zelf. En het is juist die niet bewerkte, totale werkelijkheid, waartegenover het denken zich geplaatst ziet. In het denken is het gebruik van termen dus een heel andere zaak dan in de wetenschappen. De wetenschap begrondt zichzelf en kan daardoor tot eenzinnigheid komen; wijsbegeerte blijft altijd in dubbelzinnigheid en afhankelijkheid staan.

Eindnoten:

- 1 I. Kant, *Prolegomena*, Riga 1783, bl. 190.
- 2 Plato, *Epist.* VII. 341 c.d.
- 3 H. Hubbeling, *Inleiding tot het denken van Wittgenstein*, Assen 1965, bl. 66.

VI. De menselijke maat

1. *De maat van een probleem*

De filosofie lijkt een mateloze aangelegenheid. Zij wil zich niet beperken tot de eenzinnigheid van een wetenschappelijke benadering van de werkelijkheid in bepaalde aspecten, maar stelt zich op tegenover de totaliteit daarvan. Zij gebruikt mateloze woorden: het zijn, het alles, de wereld. Zij stort zich in een verwondering, een verbijstering, een vervreemding, waaruit geen uitweg mogelijk is. Of zij zoekt haar heil in het construeren van gigantische systemen, die het telkens weer begeven onder de druk van de geschiedenis en het nieuwe denken. Maar juist dit wijst op een maat. Het woord maat betekent twee dingen: maatstaf of criterium en beperking, inperking, matigheid. Heeft de filosofie een maat, een criterium en houdt zij maat? Zelfs om in de chaos stand te houden is een maat nodig. Maat bevat altijd een rest van mateloosheid. De maat kan zichzelf niet meten en de afspraak volgens welke hij meet is een zich voortdurend herhalend verzet tegen de mateloosheid. De eigenmachtige afspraak heeft de onmeetbaarheid gereduceerd tot één ding en dat is de maat zelf. Er moet worden gekozen tussen de willekeur van deze afspraak en de volstrekte onmeetbaarheid. Het meten en de maat blijft dus altijd de onmeetbaarheid als een geboortetrauma behouden; deze onmeetbaarheid is in de maat altijd aanwezig, zoals het oog alleen maar ziet dankzij zijn blinde vlek. Het identieke andere dat als maat van de maat en als gewicht van het gewicht gebruikt wordt, valt daarmee niet samen. De variatie van maten is zo eindeloos als het uitstel van de identiteit.

Elke tijd heeft niet alleen zijn eigen problemen, maar ook een bepaalde maat, een graad van hevigheid, waardoor wordt bepaald hoever dit probleem het denken in beslag mag nemen. Er wordt aan de vraag een methodische beperking opge-

legd. Onze tijd ziet zijn vraagstelling ingeperkt door het ideaal van wetenschappelijkheid. Men vraagt niet meer naar de oorsprong van domweg alles. Oorsprong is een bijna mythisch woord. De vraag naar de oorsprong is te hongerig en te onbescheiden. En de vraag naar de oorsprong van alles, zomaar in de eenzaamheid van het denken gesteld, wordt door ons nauwelijks nog als zinvol ervaren. Toch weten wij meer van 'oorsprong' dan ooit tevoren. Maar dat weten is telkens antwoord op de klassieke vragen van de mens, al heeft de fysische theorie over de oer-explosie ook voor de wijsgerige aanschouwing een grote aantrekkelijkheid.

Zo'n klassieke gulzige vrager was Aurelius Augustinus. In zijn Belijdenissen wisselen gebed en vraag elkaar af; er wordt geen enkele beperking gesteld aan het een noch het ander; hij vraagt naar alles. Nu heb ik, als ik even over mijzelf mag spreken, met dit boek een merkwaardige en pijnlijke ervaring opgedaan. Ik heb namelijk een poging gewaagd de Belijdenissen te lezen met een klas gymnasiasten, en ik dacht dat zij het enthousiasme waarmee ik het twintig jaar geleden las, gemakkelijk en gretig zouden overnemen. Leerlingen doen dat nogal gauw, hetzij omdat zij hun leraar een genoeg willen doen, hetzij omdat ze gemakkelijk zijn te beïnvloeden. Nu bleek mij dat niet te lukken en ik stuitte op het welwillend soort van ongeïnteresseerdheid, dat voor het schoolleven zo kenmerkend is. Ik ontkwam zelf niet aan de terugslag daarvan en ik heb dan ook veel van mijn vroegere geestdrift voor de Belijdenissen verloren. Eén ding vooral is mij duidelijk geworden: de problemen van Augustinus zijn de onze niet en voorzover wij ze kennen is onze maat anders. Bij Augustinus zijn ze naar ons gevoel mateloos, bijna tot in het mythologische gekwadrateerd. Hij worstelt bijvoorbeeld met de vraag naar de oorsprong van het kwaad en brengt die dan onmiddellijk weer in verband met dingen als de vrijheid van de wil en de goddelijke substantie. Hemel en aarde beweegt hij met zijn pretentieuze denken. Welnu, dat kunnen wij niet meer, hoe

wijsgerig we ook mogen zijn ingesteld. Het doet ons zelfs komisch aan. Als we in een boek lezen 'Augustinus worstelt met het probleem van het kwaad' zullen we dat niet zo gauw komisch vinden, omdat we bij het lezen van die naam ook het probleem onmiddellijk historiseren. Dat gebeurde toen, in de vierde eeuw na Christus. Maar Jan of Piet mogen niet meer worstelen met het probleem van het kwaad, want dan maken ze zich belachelijk. Er valt niets te worstelen; als er moeilijkheden zijn, kunnen die in een vergadering besproken of in een laboratorium onderzocht worden. Denken is iets wetenschappelijks en de wetenschap is gecollectiviseerd. Dat particuliere, dilettantische denken van zo'n man als Augustinus is in de moderne tijd een dubieus gedoe geworden. Bijna zijn we geneigd dit vragen een beetje klinisch te bezien en het te reduceren tot een psychische afwijking. Hoe fundamenteel zijn vragen ook zijn, ze lijken ons vreemd en mythologisch. Je moet geen vragen stellen waarop je geen antwoord kunt krijgen. Het steile, verticale en ongeremde denken van de ouden dat, in tegenstelling tot het ironische vragen van Sokrates, regelrecht schijnt aan te sturen op verheven en eeuwig geldende antwoorden, is ons vreemd geworden, niet alleen als een systeem, maar zelfs in zijn inspiratie. Het lijkt wel alsof zij de verdienste van hun denken meten aan de onmetelijkheid van een probleem en alsof hun wijsgerige interesse pas daar begint waar het menselijk domein zijn grenzen heeft. Zij denken over die grenzen heen in woorden of termen die binnen de grenzen weinig zeggen en ons dan ook niet aanspreken. Het is niet moeilijk de aarde tot niets te verklaren vergeleken bij het heelal, de tijd in de eeuwigheid en de mens in god te laten verdwijnen. Maar de vraag is: waar halen we de maat vandaan om het een met het ander te meten? Die maat wordt voor ons gevoel bepaald door aarde, tijd en mens. Een andere maat hebben wij niet, en als we hem al hadden, zouden we hem niet kunnen hanteren.

Toen ik op een dag de redenering van Augustinus besprak,

waarin hij op grond van de overweging dat het onvergankelijke beter is dan het vergankelijke, tot de conclusie komt dat god, de geheel goede, dan geheel onvergankelijk moet zijn, maakte iemand de opmerking dat volgens die redenering een kiezelsteen beter moet zijn dan een gebraden haantje. Want hij is in elk geval minder vergankelijk. Nu is daar met enig vertoon van logische scherpzinnigheid misschien wel wat tegen in te brengen, maar wat altijd blijft staan is dat bij Augustinus de onvergankelijkheid als zodanig een hoge waarde vertegenwoordigt. Dat is een waarheid die wij met onze maat niet meer kunnen meten. En de conclusies die hierop worden gebaseerd, kunnen tot een hoge toren worden opgestapeld zonder dat ze ons aanspreken. Onvergankelijkheid spreekt ons alleen aan als levenskracht, die zich op dit moment zelf manifesteert. Zelfs de bloei van een boom, waarvan we weten dat hij kortstondig is, ervaren wij als onvergankelijk, wanneer we het moment als maat van deze waarheid nemen. Ik geloof dat wij daarom de neiging hebben de jeugd altijd gelijk te geven en haar ideeën of wat daarvoor doorgaat als norm te nemen voor wat modern is en wat het onvergankelijke leven van dit moment vertegenwoordigt. Bijna niemand ontkomt daar tegenwoordig aan: nog nooit heeft de jeugd zoveel gelijk gekregen en nog nooit is zij zo naar de ogen gezien. Zij vertegenwoordigt een moment van duidelijke bloei in een leven en het moment heeft een vrijwel absolute geldigheid gekregen, ook door de communicatiemiddelen, die er een grote hevigheid aan geven. De jeugd bepaalt dus niet wat modern is doordat zij de toekomst vertegenwoordigt en het straks definitief voor het zeggen zal hebben; haar gezag is niet een anticipatie van een toekomstige gelding of een voorschot daarop; het geldt alleen op dit moment. Volwassenheid daarentegen wordt als mythe van een definitieve identiteit ontmaskerd. Het wordt steeds onmogelijker volwassenheid als norm voor menselijk gedrag te hanteren en, eenmaal verdacht geworden, kan die norm gemakkelijk terzijde geschoven en als een vorm

van psychologisch geweld voorzien worden. Maar dan komt daarvoor in de plaats nog tirannieker de jeugd, dat wil zeggen de onrijpheid als norm. We kunnen daar natuurlijk wel bezwaren tegen hebben en het zou goed zijn als daar bij gelegenheid eens iets van zou worden gezegd, maar dat doet aan het historische gegeven niets af. Het is dus beter de consequenties daarvan te bezien. Die zijn wel pijnlijk voor veel van wat klassieke denkers zo moeizaam geformuleerd, zo heroïsch en zo overmoedig opgestapeld hebben. Het moderne leven gaat daar volkomen aan voorbij en elk appèl dat vanuit die toren wordt gedaan op een haastige voorbijganger, verwaait in de wind. Er is heel wat gebeurd. De geschiedenis heeft waarden totaal omgekeerd: het vergankelijke is het onvergankelijke geworden, niet toevallig omdat het behalve zijn vergankelijkheid nog andere en betere kwaliteiten heeft, maar juist omdat het vergankelijk is en daarin een bloei van hevig leven concentreert. Wat niet voorbijgaat is waardeloos en vervelend om geen andere reden dan dat het niet voorbijgaat. Een eeuwige, onvergankelijke waarheid is een waarheid op een niveau waarop wij de waarheid niet kennen, omdat we ze daar niet proeven en niet ruiken. Voor ons is 'modern' een ander woord voor 'waar' geworden, bijna een synoniem voor 'goed' en 'betrouwbaar'. Wat volgens een moderne methode gebeurt, daarvan nemen we aan dat het goed gebeurt, en onder moderne voeding zijn we geneigd te verstaan: goede en verantwoorde voeding. Ons historisme is totaal. Het kan vandaag anders zijn dan morgen, maar dan zal het morgen wel weer beter en moderner zijn. De actualiteit duurt kort, maar beroert ons hevig en wordt ons met grote nadruk en felheid gepresenteerd. Wij zijn 'konsumfreudige' welvaarts mensen geworden en consumptie is een ander woord voor vergankelijkheid en voorbijgang. Het ritme van ons leven wordt niet door eeuwige waarheden bepaald, maar door de afschrijving van zogenaamde duurzame consumptiegoederen. Een generatie duurt al niet veel langer meer dan de gebruikstijd van een

auto, een paar jaar. Wij leven in de voorbijgang, opgesloten in een dun schijfje actualiteit, waar de stilte van de eeuwigheid niet hoorbaar is. Die eeuwigheid is daarbinnen, want op dat moment is daar alles en is daarbuiten niets. Het moment sluit niets uit, maar het sluit alles in. Het is de gelijktijdige beweging van alles.

2. Vergankelijkheid als maat

In het zicht van de dood zal ons leven zich samentrekken op zijn kleinste doel; en dat kleinste doel is dan zijn hoogste bloei. In de melancholie van hen die ten dode opgeschreven zijn, speelt het kleine leven een belangrijker rol dan grote ondernemingen. De vraag kan worden gesteld: waarvan nemen we het moeilijkst afscheid, wat willen we meenemen als we vertrekken, wat willen we nog meemaken, voordat we heengaan? Dat is dan het belangrijkste in het leven, niet de grote woorden, de dure plichten en de verheven principes. Die laten we het eerst vallen. Maar de bloei van een boom in de tuin, de stilte op een vredige avond en de gezelligheid van een onverwacht bezoek kunnen ons mateloos melancholisch stemmen, als we dat alles zien in het perspectief van de dood. Kerkvaders als Augustinus zoeken in alles naar de eeuwigheidswaarde: wat heeft dit voor belang met betrekking tot de eeuwigheid? Maar wij vragen ons af: wat heb ik met de eeuwigheid te maken? De vergankelijkheid is ons element. En zij heeft een smalle basis. Zelden in mijn leven heeft een verhaal mij meer ontroerd dan de korte geschiedenis van een oude boerin. Zij wist dat zij moest sterven en had zich daar al bij neergelegd met de berusting die haar hele leven had gekenmerkt. Maar het enige dat haar aan het leven bleef binden was de omstandigheid dat haar koe binnenkort moest kalven. Dat wilde ze nog meemaken. Het lijkt op een smoesje om uitstel of op de dwaze keus die mensen in paniek weleens doen. Zij dringen met levensgevaar hun brandend huis binnen

en als ze er weer uitkomen, blijken ze alleen een pop of een kam te hebben gered. Maar hier is geen sprake van zo'n keus. De hele substantie van het leven is samengebald in de gebeurtenissen rond de koe. Het oppervlakkigste blijkt het essentiële te zijn; de grap is een ontroerende geschiedenis over een mens die wij vroom zouden moeten noemen in de zin van: dankbaar betrokken bij de gebeurtenissen en de dingen. Het is een vroomheid zonder metafysische goocheltoeren, zonder allure, maar het is misschien de enige die ons nog aanspreekt, omdat ze spreekt vanuit ons element, de reddeloze vergankelijkheid. Daaraan dankt het leven zijn bekoring. Wij verlangen niet naar eeuwigheid. Ons verzet tegen de dood zou uit zo'n verlangen verklaard kunnen worden, maar wij verlangen daarin niet zozeer de eeuwigheid, ineens, in al haar mateloosheid, maar telkens een nieuw moment van verzadiging. De enige vorm van eeuwigheid die wij begrijpen, is het telkens herhaalde uitstel van een definitief en eeuwig afscheid. Wij leven in dit uitstel, in de dimensie van de voorlopigheid. De eeuwigheid is niet de vervulling van ons diepste verlangen, maar onze nachtmerrie. Zelfs al zouden wij erin slagen ons leven zolang te rekken dat het nooit eindigde, dan nog zou niet de eeuwigheid, maar de vergankelijkheid, de reeks van momenten, ons element zijn. Wij zijn daarin opgenomen door het ritme van ons leven zelf, dat tussen uiterste mogelijkheden schommelt en zich in het uitstel van zijn identiteit beweegt. Wij hebben als het ware de eeuwigheid nodig als idee, om de vergankelijkheid als werkelijkheid te kunnen ervaren. We staan op de grens en daarom nemen we ook afscheid als we blijven. De grote woorden over hemel en eeuwigheid zijn belangrijk in het ritme van het leven, maar zij danken hun belang voor een deel hieraan dat zij kunnen worden ontkend. Wij zetten ons af tegen de eeuwigheid. Die betekent voor ons niet minder de dood dan de vergankelijkheid, een verdamping in de ijle ruimte, waar we geen houvast meer hebben. Ideeën als eeuwigheid en onvergankelijkheid danken hun indrukwek-

kend karakter vooral hieraan dat ze zo duidelijk betrekking hebben op een wereld die wij niet bewonen. Ze geven reliëf aan het heimwee en de vervreemding die ons midden in het leven overvalt. *Media vita in morte sumus*, midden in het leven zijn wij in de dood. Deze regel uit een melancholisch middeleeuws lied betekent niet dat de dood elk moment kan toeslaan, maar dat wij ook of juist op een moment van verzadiging in het leven op de grens van eeuwigheid en vergankelijkheid staan. Het leven is een gesprek tussen deze twee, de dood is pure eeuwigheid. In de dood, zegt men, betaalt het leven de prijs voor zijn onwaarschijnlijkheid. Het onwaarschijnlijke kan niet lang duren; daarom is het, in tijd uitgedrukt, vergankelijkheid. De eeuwigheid is veel waarschijnlijker, maar de prijs voor deze waarschijnlijkheid is gebrek aan leven.

3. De maat van een zekerheid

De oude theologen en wijsgeren hebben vragen gesteld waarvan de strekking ver buiten het gebied van de menselijke competentie reikte. En zij hebben er antwoorden op gegeven die voor ons alleen al door hun soliditeit verdacht dreigen te worden. Zij zijn niet teruggeschrokken voor de meest gedetailleerde beschrijvingen van zaken die geen mens ooit heeft gezien: de oorsprong van de wereld, het leven in de hemel, de eigenschappen van de godheid. Die inzichten zijn overgenomen en gemeengoed geworden, niet alleen in de vrijblijvende mythen, maar in keiharde dogma's en onweerlegde frases. We weten soms niet meer wie die frases heeft gedacht, maar we kunnen aannemen dat ze ooit door iemand werkelijk zijn gedacht en in zijn bestaan hebben geleefd. We vragen ons nu af wat hem inspireerde tot deze gedachten, die voor een menselijke maat te groot zijn om tot echte zekerheid te kunnen worden. Ik denk dat die grote zekerheden de vergroting zijn van bepaalde veronderstellingen, waaraan in de ogen van

de ouden moest zijn voldaan om tot zekerheden op kleiner en menselijker schaal te kunnen komen. De grote zekerheden zijn uitgesproken, vastgelegd en tot frasen verklonterd, de kleine zekerheden zijn niet aan bod gekomen. Denken was een verheven aangelegenheid: alleen de uiterste dingen, bijna buiten de mens, waren waardig genoeg tot voorwerp van het filosoferen te worden: de hemel, de eeuwigheid, de oorsprong van alles, de natuur. Er werd een enorm net van a priori's uitgezet om kleine zekerheden te vangen. Het net is in de vorm van fraseologie gebleven, maar wij kunnen niet meer onderscheiden welke zekerheden erin hebben gezeten. De onjuiste veronderstelling dat de zon om de aarde draait, is een deel geweest van het web waarin veel prettige en troostende zekerheden bleven hangen: over de voornaamheid van de mens in het centrum van de kosmos en aan de top van een hiërarchisch geordende schepping. De grotere zekerheid is vervallen, maar de kleinere bestaat voort, nú binnen de voorstelling van de mens als eindpunt van de evolutie. De mens heeft als het ware een kader van mythologische en fraseologische zekerheden nodig om ergens daarbinnen te kunnen komen tot zichzelf en zijn kleine zekerheden. Waarschijnlijk ging het bij die oude denkers uiteindelijk ook al om die kleine zekerheden, maar zij bleven voortdurend bezig met het grotere, omvattende kader van a priori-veronderstellingen, die eerst zeker moesten zijn. De antieke mens leefde helemaal in zo'n kader, een harmonie der sferen, die op grote hoogte, aan een gesloten en geruststellend uitspansel helemaal parallel liep met zijn kleine leven. Hij leefde, zoals dat heet, overeenkomstig de natuur, gewiegd in het ritme van een kosmisch bestel. Hij hoefde alleen maar te vergeten dat hij het zelf had ontworpen, of, als hij een denker was, een poging te doen dit ontwerp tot in het oneindige te perfectioneren. Daaraan hebben de oude wijzen voortdurend gewerkt. Dat werk vindt zijn neerslag in een hechte en indrukwekkende fraseologie over de grote dingen, niet zozeer in als wel buiten het leven. Zodra die fraseo-

logie wordt aangetast en de grote zekerheden worden bedreigd, komen de kleine bloot te liggen, in de kou. Er wordt dan gezegd dat kritische mensen anderen hun zekerheden ontnemen. Maar van welke waarde is een zekerheid die wij ons zo gemakkelijk en bijna gretig laten ontnemen? Het lijkt meer op een zorgvuldig afgedekte onzekerheid of een met frasen dichtgestopte leegte. Niemand heeft recht op zekerheid en het ontnemen van een zekerheid is dus geen strafbaar feit, vooral niet wanneer het kan worden begrepen als een poging interesse te wekken voor eventuele zekerheden van menselijker formaat. Achter de fraseologie over de grote dingen gaat misschien een geweldig stuk ongeïnteresseerdheid voor die dingen schuil. Wijsheden worden tot frasen omdat ze losraken van het denken en de interesse. Met het citeren van een frase kopen we het denken af. Maar we moeten ook de ongeïnteresseerdheid ernstig nemen en ons afvragen of ze niet een zeker recht van bestaan heeft. Hoe groter dat recht is, des te minder hoeven we zowel de ongeïnteresseerdheid als de afbraak van grote, beschermende, maar moeizaam overeind gehouden zekerheden te betreuren. Want nu komt er ruimte en misschien enthousiasme voor de kleine dingen en de kleine zekerheden, die in het wereldomspannende en hemelbestormende denken van de ouden nauwelijks ter sprake kwamen. Wij hebben niet meer het grote, fraseologische net om die te vangen; we moeten ze grijpen met eigen hand. En alleen een zekerheid die we zelf hebben gegrepen en die we voelen leven in onze handpalm als een jong vogeltje, kan niemand ons ontnemen.

4. De verwondering als maat

De verwondering is een zekerheid. Dat moet voortdurend benadrukt worden. Zij is een zekerheid over het zo-zijn van dit ding op dit moment ondanks het eventuele anders-zijn ervan op hetzelfde moment, een telkens verschuivende bevestiging, die nooit het stadium van dogmatisme kan berei-

ken. Te weinig wordt in de filosofie vanuit de verwondering gesproken. Als wij lezen in klassieke religieus-wijsgerige boeken zoals de Belijdenissen van Augustinus, kunnen we de neiging krijgen te denken dat hier als het ware over de hoofden van de mensen heen gefilosofeerd wordt, steil de hoogte in. Toch komen woorden als 'hart' en 'voelen' zeer vaak voor. Dit geeft ons de zekerheid dat op een of andere wijze de schrijver direct en persoonlijk betrokken is bij de zaak, ook als die geen verband houdt met zijn eigen levensgeschiedenis. Niet alleen werkt dit filosoferen aan het ontwerpen van een omvattend levenskader, waarin het individuele leven ruim kan ademen en een perspectief vindt voor zijn gevoelsleven, maar het is bij nader inzien ook voortdurend de uitdrukking van een grote en bezielde verwondering. Het ontworpen kader heeft zelf de mateloosheid van een ongeremde verwondering, die voor geen vraag terugschrikt. En wanneer wij het mateloze antwoord zien in zijn verband met de vraag, dan kunnen we ook in het antwoord zelf nog een stuk vraag en verwondering blijven zien. Wij moeten het antwoord meten aan de vraag en aan de verwondering en nooit uit de stelligheid van het antwoord de vraag wegdenken. Want dat is nu precies het dogmatisme: het bevestigen van antwoorden, die los staan van een vraag en een verwondering. In de klassieke wijsbegeerte is het antwoord zo groot, dat het als het ware de vraag in stand houdt. Wij moeten het denken van de ouden interpreteren, ook hun systeem als een poging zien, voordat we erdoor kunnen worden aangesproken. Als we het zonder meer overnemen en bij wijze van spreken door een besluit van onze wil tot ons eigen denken verklaren, maken wij er een fraseologie van die ons niet kan aanspreken. En juist omdat het oude denken echt een denken is, niet zomaar een overgeleverd weten, is het een proces en een beweging. Die beweging komt nooit tot stilstand in een definitief antwoord. Elk antwoord moet weer in het denken worden opgenomen. Weliswaar geven de geschriften van de ouden vaak aanleiding tot

de verdenking van overdreven stelligheid, maar dat is voor een deel een gevolg van hun methode. Zij beschrijven minder de weg van hun denken dan de resultaten, terwijl wij eerder omgekeerd te werk zouden gaan. In dit opzicht zijn de Belijdenissen van Augustinus een kostbaar document: hierin wordt een weg beschreven, al is ook in die beschrijving een zeker ongeduld te bespeuren, een gretig pakken naar grote en definitieve resultaten. Maar er is duidelijk een door onrust en verwondering op gang gebrachte beweging in dit denken. Dat bepaalt voor ons gevoel de authenticiteit en de menselijkheid ervan. Het geeft ons toegang tot dit werk. De verwondering, de suspensie tussen vraag en antwoord is de menselijke maat van dit denken. De verwondering houdt de vraag op een grens, waar zij nooit definitief als antwoord overheen zal kunnen; zij belet het antwoord in dogmatische stelligheid en fraseologie te verzanden. De verwondering geeft het antwoord in zekere zin weer terug aan de vraag en houdt de mogelijkheid van een ander antwoord open. Hierdoor beweegt zij het denken, zodat het nooit in stelligheid komt aan een einde waar het vindt wat het zoekt. Het komt pas aan een einde als het ophoudt, als er niet meer wordt gedacht. In haar minimaalste en meest essentiële gedaante is de wijsbegeerte alleen maar het grondig uitspreken van een verwondering, telkens opnieuw. Er is een oneindig lange weg, een weg die nooit helemaal kan worden afgelegd. Aan het einde van die weg hebben de ouden zich de grote dingen gedacht: de onvergankelijke ideeën, de oneindigheid, de eeuwigheid, de goden. Zij hebben zich laten verleiden daarover soms zeer stellige uitspraken te doen, maar we moeten aannemen dat ook die uitspraken voortkwamen uit hun verwondering, daarmee nog verband hielden en dus niet de absolute stelligheid hadden die zij schijnen te hebben. Vanuit de verwondering gezien zijn zij eerder pogingen de weg van het denken op lange termijn open te houden en perspectieven die de denker enthousiasmeren. De oude sofistieke stelling dat de mens de

maat is van de dingen, van het zijn en het niet-zijn, vindt ook hier, in een schijnbare omkering van die stelling, zijn bevestiging. Want de mens blijkt de maat te zijn in zijn verwondering, waarin hij zich openstelt, aan de grens tussen vraag en antwoord of twijfel en stelligheid. Zonder die maat krijgt zowel de vraag als het antwoord een onverteerbare en zinloze mateloosheid. Alleen op dit punt, de verwondering, krijgt zelfs de mateloosheid een menselijke betekenis. Los daarvan valt zij in de leegte. 'De maat van het verwonderlijke', aldus Lichtenberg, 'zijn we zelf. Als we een algemene maat zouden zoeken, dan zou het verwonderlijke wegvallen en zouden alle dingen even groot zijn'.

5. De maat van een waarheid

Omdat zij een andere maat hebben dan de ouden, houden moderne mensen niet van algemene waarheden. Naar ons gevoel is een algemene waarheid alleen in haar algemeenheid waar; het is een waarheid die zich van elk concreet ding heeft moeten terugtrekken en die dus los staat van alles. Waar de ouden een enthousiasmerende horizon van definitieve geldigheid zagen, zien wij meestal alleen maar vervluchting: algemeen is een waarheid die in geen enkel bijzonder geval waar is en die zo weinig is aangepast aan onze concrete ervaring, dat ze even goed onwaar genoemd kan worden. Het algemene is te ruim en te groot en daarom hebben wij een afkeer van grote woorden en frasen. Wij vermoeden daarachter onwaarheid, gebrek aan contact met de werkelijkheid. Bij nader inzien blijkt een algemene waarheid haar geldigheid alleen te hebben aan een strakke hemel, ver van ons af. Die hemel bestond voor de ouden op veel meer letterlijke manier dan voor ons; hij was dichtbij als een gevestigde orde. Algemeenheid is in een beschaving die zich op het verleden en de orde richtte, een veel concreter gegeven geweest dan voor ons. Wij leven temidden van een explosie van mogelijkheden, die

vroeger niet konden worden vermoed. Wat voor ons geldt, geldt op veel korter termijn en met veel meer restricties. Alles kan elke dag veranderen. De waarheid heeft geen dak meer boven haar hoofd. Voor de ouden was waar wat altijd als waar had gegolden, was onmogelijk wat nooit was gebeurd en ongeoorloofd wat men nooit eerder had gedaan. Dat maakt een systeem mogelijk, streng, maar moederlijk, een logica waarin de uitzondering, het bijzondere geval, geen bewijskracht had, maar integendeel juist de regel bevestigde. De geldigheid van de regel was boven de uitzondering verheven, zij lag op een hoger niveau, onttrokken aan alle wisselvalligheden. Het bijzondere was maar toevallig, al het concrete kon toevallig zijn. De regel werd daardoor niet geraakt, omdat hij eerder uit de ontkenning van het concrete dan uit het contact daarmee voortkwam. Dat gaat bijna rekenkundig: je kunt alleen maar zeggen dat twee en een drie is als je afziet van alles wat concreet is. Dingen kunnen eigenlijk al niet meer worden opgeteld, omdat met de veelheid het bijzondere is gegeven. En mensen helemaal niet. 'Drie mensen' zegt niets over die mensen; hun gelijksoortigheid ziet af van hun individualiteit, waardoor ze juist één zijn, dus telbaar; het tellen richt zich tegen zichzelf en het getelde. Concreet kan twee plus een alles zijn, zelfs wel driehonderd, als het gaat over honderdtallen of over twee gros en één dozijn. Het is alleen drie als het nergens over gaat; het is alleen waar als er niets bepaalds mee wordt bedoeld. Een algemene waarheid gaat nergens over en kan evengoed niet als wel gezegd worden. Zij kan met hetzelfde gemak en dezelfde gewetenloosheid worden ontkend en bevestigd. Niets is in het algemeen waar; wat waar is heeft zijn eigen waarheid. Maar zeg ik nu niet een algemene waarheid? Nee, ik zoek de zin van die algemeenheid door ze te ontkennen, in te perken tot een begrijpelijke maat. Ik wil niet tellen tot in het oneindige. Er moeten dingen worden gezegd die niet exact zijn te tellen en te verantwoorden. Hier ligt een begrenzing van de algemeene waarheid. Er

wordt voorlopig een ervaring in ondergebracht. Anders gaat ze verloren. Misschien is het even goed zo'n ervaring dan gewoon te vertellen. Maar vertellen is ook tellen. Als de vertelling geen algemene waarheid is of minstens een eindweegs kan uitdijen over het eenmalige heen, gaat zij ook verloren. We moeten dan ook in de algemene waarheid altijd een lange arm zoeken, die over een ervaring heen reikt. Zonder die ervaring is zij waardeloos. Maar een algemene ervaring is er niet; elke ervaring is een ontmoeting met een onverwachte gebeurtenis. We kunnen proberen die in te bouwen in de categorieën van onze eigenmachtigheid en daarvoor moeten we generaliserend spreken en de identiteit van het concrete opofferen. Dat kan in louter verbalisme ontaarden, maar dat gevaar dreigt overal waar woorden worden gebruikt zonder dat die woorden als het ware ter plaatse worden uitgevonden en aan de situatie geijkt. Het woord op zichzelf is geen maat van de waarheid, maar het woord in zijn verband met het denken, het denken dat de situatie overleeft en er een ervaring aan overhoudt. Daarom worden aan het lezen en luisteren dezelfde eisen gesteld als aan het spreken en schrijven. Wat we slecht lezen, maken we slechter dan het is. Zo kan het zijn dat in de oude boeken vol algemene waarheden meer ervaring ligt besloten dan wij erin zien wanneer we ze slecht lezen.

6. De waarachtigheid als maat

Als we goed lezen, kan het ons overkomen dat een oude frase plotseling iets voor ons gaat betekenen; hetzelfde kan ook gebeuren als de omstandigheden ons dwingen aan die frase aandacht te schenken. Een algemene waarheid wordt ineens echt waar omdat we in een situatie zijn vanwaaruit we een uitzicht hebben op de ervaring die eraan ten grondslag ligt. Als plotseling iemand sterft, ervaren we dat alle mensen sterfelijk zijn. Het ene feit krijgt algemene betekenis en in

die algemeenheid ligt een troost. Maar we hebben die ervaring zelden, misschien alleen als er geen andere uitweg is. Het algemene is zo'n uitweg uit de benauwende gebeurtenis. Het heel verhevene en veelbelovende is een ruimte om in te ademen. De hemel troost ons als de aarde wegvalt, het andere leven spreekt ons pas aan als dit leven geen mogelijkheden meer biedt. We moeten dit niet te gauw onwaarschijnlijk noemen, zelfs niet wanneer wij kritisch zijn geworden tegenover het algemene, oneindige en eeuwige. Waarachtigheid is oprechtheid ten opzichte van alles wat ons kan overkomen, ook al schrikken we daar zelf van. Er wordt dikwijls gezegd dat waarachtigheid een kenmerk is van de moderne mens. Als dat zo is, mag zij niet a priori uitsluiten dat wij in de ene situatie zeer geïrriteerd worden door algemene of verheven uitspraken en dat we in een andere situatie erdoor worden ontroerd en ze ervaren als de bevestiging van een in concreto niet te verifiëren gedachte.

Waarachtigheid is onze maat van de waarheid, maar we kunnen die niet eigenmachtig hanteren. Waarachtig is niet alleen wat we doen, maar ook wat ons overkomt, wat ons beroert zonder onze instemming. Nu geloof ik dat de moderne waarachtigheid een meer actief dan passief karakter heeft. We bekennen liever wat we hebben gedaan, waarbij we actief betrokken zijn geweest, dan datgene wat ons heimelijk beroert of verdriet doet en waar we machteloos tegenover staan ondanks onze principes. Vrijwel niemand zal bekennen jaloers te zijn, omdat hij juist daarmee zijn geheime onmacht zou verraden. Toch is het zeker dat jaloezie een kapitale rol speelt in de samenleving. De moderne waarachtigheid, die ons in bekentenis-literatuur van allerlei soort zo openlijk tegemoet treedt, is tamelijk beperkt van thematiek en zou in dit opzicht uit de Belijdenissen van Augustinus wel het een en ander kunnen leren. Een waarachtigheid die nooit en nergens pijnlijk is voor degene die over zijn ervaringen denkt of ze vertelt, kan niet lang betrouwbaar zijn. Ook hierin is waarachtigheid geen

gemakkelijke maat van de waarheid. Het is de enige waarover we beschikken, maar het meten met die maat stelt hoge eisen aan belangeloosheid en zelfkritiek. Als mijn waarachtigheid zich niet tegen mijzelf kan richten, dan is zij eerder een soort van zelfrechtvaardiging of zelfverheerlijking, die langs een misleidende omweg haar doel probeert te bereiken. Het doel van de waarachtigheid kan alleen zijn de waarheid te brengen op een niveau waar ze aansluiting kan vinden bij een menselijke ervaring. Of misschien is het nog beter te zeggen dat de waarachtigheid helemaal geen omschreven of omschrijfbaar doel heeft. Zij wordt niet eigenmachtig gehanteerd met de bedoeling iets, hoe edel ook, te bereiken, maar zij is een belangeloze trouw aan de concrete situatie met al haar pijnlijkheid en dubbelzinnigheid. In de Belijdenissen zijn hier genoeg voorbeelden van te vinden. Het verhaal over de perendiefstal, waarin de auteur zich op een naar modern gevoel wat zeurderige en gezochte wijze van allerlei kwaadaardigs beschuldigt, laat ons de jonge Augustinus in zijn kleine lafheid zien; het onthult ons zelfs een pijnlijk trekje in de bisschop die dit schrijft, en we mogen aannemen dat de auteur voldoende doorkneed was in retorische en stilistische kunstgrepen, om ook deze zwakheid in het verhaal te voorzien. Zijn nadrukkelijkheid is geen Fehlleistung, die alleen ons, zijn slimme hedendaagse lezers opvalt, maar een vrijwillige daad van pijnlijke waarachtigheid. Juist aan een klein en onbeduidend delict licht Augustinus zijn wat sombere kijk op de menselijke natuur toe om als het ware te voorkomen dat de lezer door het epische kaliber van de daad zelf zou worden verrukt en toch nog iets als bewondering zou gaan voelen voor de moed van de schrijver. Augustinus vraagt niet om bewondering; hij schrijft niet het verhaal van zijn eigen grote daden, maar onderzoekt wat er met hem is gebeurd en plaatst zijn vragen voor het aangezicht van de hoogste instantie. Dat scheidt rondom zijn waarachtigheid een openheid die we niet altijd aantreffen in de moderne bekentenis-literatuur

vanaf de Confessions van Rousseau tot aan Van het Reve. Terwijl wij over de waarachtigheid als onze maat even lyrisch spreken als de ouden over hun algemene waarheid, hanteren wij die maat met niet minder dubbelzinnigheid. Wanneer wij de literatuur nemen als bron van informatie over wat er in een bepaalde tijd leeft, dan kunnen we misschien wel de bekentenis-literatuur beschouwen als typisch voor onze tijd. Dit houdt verband met een ontwikkeling die verschillende aspecten vertoont. Er is een ontwikkeling in de roman-literatuur, waarbij steeds minder aandacht wordt besteed aan de literaire inkleding, het bedenken van een verhaal met allerlei namen en toestanden en alle logische en psychologische eisen die dat stelt. Tezamen vormen al die dingen een kunstmatige bovenbouw om iets heen, waar het eigenlijk om gaat. De schrijver verschuilt zich daarin zoals een filosoof in zijn systeem. Dat kan tot een soort van onwaarachtigheid leiden. Hoe dan ook: in de bekentenis geeft de schrijver zich rechtstreeks bloot, zij het dan literair; hij spreekt niet door de mond van gefingeerde personages, maar laat die fictie vallen.

Een tweede aspect van deze waarachtigheid is dat de schrijver zich van een druk bevrijdt, een morele druk vooral. De ontdekking van de waarachtigheid als maat is ook een ontdekking van de onwaarachtigheid in ons optreden. We identificeren ons gemakkelijk met de morele idealen die ons worden voorgehouden. De waarachtigheid doet aan die idealen geen afbreuk, maar bestaat hierin, dat wij een afstand erkennen tussen ons feitelijk gedrag en de norm die wij voor ons gedrag aanleggen. In die afstand ligt de speelruimte van de bekentensliteratuur. Toch is die bekentenis niet hetzelfde als een nederig belijden van een eigen tekort. Zij kan trots en juichend over de schreef gaan om de moraal zelf, bron van zoveel onwaarachtigheid, in het hart te treffen. Bekentenis-literatuur in de moderne zin spreekt bij voorkeur over een experiment met de moraal. In de Oudheid is dat anders geweest. Eigenlijk kunnen we dan ook niet spreken van een bekentenis-litera-

tuur als omschreven genre. De Belijdenissen van Augustinus zijn een uniek verschijnsel; de moderne bekentenis-literatuur is daarvan niet de voortzetting of herhaling, maar een analoog verschijnsel. Het genre is uitgeput als het zich in één werk heeft bevestigd; als continuïteit bestaat het niet. Er is dan ook geen continuïteit tussen Augustinus' Belijdenissen en bijvoorbeeld de Confessions van Rousseau, al hebben ze dezelfde titel. Augustinus bedoelt met 'belijden', 'confiteri', heel iets anders. Het woord betekent bij hem eerder 'lofprijzen' dan 'schuld bekennen' of 'zonden opsommen'. Augustinus plaatst zichzelf voor het aanschijn van de allerhoogste en probeert zo, vanuit zijn geschiedenis zijn positie te bepalen. Hij prijst god om wat hemzelf is overkomen en plaatst zijn leven in een oneindig kader. Zijn bekennen is een gebed; hij belijdt, zoals hij zelf zegt, zijn schanddaden onder lofprijzing aan god. Uiteindelijk ervaart hij zijn leven niet als een eigenmachtige prestatie, maar als een geschenk. Dat is de zin van zijn Belijdenissen: het werk lijkt meer op een psalm dan op een autobiografie. Niet de auteur is het centrum ervan, maar de allerhoogste. Hierdoor heeft het boek een eigen klimaat en Augustinus kan dan ook niet als de grondlegger van een genre of voorloper van Rousseau worden beschouwd. Rousseau heeft niet een vergeten genre herontdekt; het genre was er niet, ondanks Augustinus en de *Historia Calamitatum* van Abaelardus. Maar hij heeft vanuit de romantische en moralistische misverstanden van zijn tijd een prachtige titel aangegrepen en onder die titel heel andere bedoelingen gerealiseerd. De aard van zijn bekentenissen hangt samen met een romantische cultuur van het innerlijk - 'j'ai dévoilé mon intérieur' - en een minder theologische, meer moralistische kijk op de zonde. Hij bekent zozeer vanuit zichzelf als centrum, dat zijn bekentenis op een zelfverdediging moet uitlopen om niet elk centrum weg te nemen. De lof, een van de oudste en vruchtbaarste literaire uitingen, die in Augustinus' Belijdenissen rechtstreeks wordt gericht op god, valt hier terug op de

auteur zelf. Hij is een experiment met de proporties van het eigen belang, een aftasten van de eigen grenzen. De bekentenis in moderne zin leeft in een andere polariteit dan die van Augustinus; zij is niet een belijden ten opzichte van een hoogste instantie en daarom een gebed, maar een onderzoek naar de aard van het eigen ik, gesteld tegenover wat daaraan of daarin vreemd is. De waarachtigheid die hiervan de maat is, staat los van het grotere kader waarin Augustinus ze plaatste. Zij is daardoor zeker niet gemakkelijker geworden en dat maakt haar als experiment boeiend.

7. Het ik als maat

Er is aan dit experiment een wijsgerig aspect. We zouden kunnen zeggen dat in de waarachtigheid als maatstaf het eigen ik van de mens van beslissende betekenis is; het ik is de maat. In de geschiedenis van de wijsbegeerte is het ik een steeds grotere plaats gaan innemen. Ofschoon we zeker niet kunnen zeggen dat in het idealisme het ik zonder meer als maat van de dingen wordt genomen, is een ontwikkeling van de filosofie in de richting van een idealisme toch niet denkbaar zonder nadrukkelijk besef van het ik. Van presokratische kosmologische bespiegelingen naar existentialistische levenshouding loopt de weg over de ontdekking en benadrukking van het ik. Een beslissende stap heeft Sokrates al gezet toen hij zich bewust van de natuurbeschouwing distantieerde en zijn aandacht vestigde op het menselijke leven, vooral in ethische zin. Als moderne mensen kunnen wij ons van deze ontwikkeling onmogelijk losmaken en onze waardering voor de waarachtigheid moet zeker ook in dit perspectief worden gezien. Waarheid los van een ik dat haar als het ware aan den lijve ondervindt en op zijn huid voelt, ervaren wij al gauw als iets dat helemaal buiten ons domein ligt en waarvoor wij niet verantwoordelijk kunnen zijn. In dezelfde mate waarin de filosofie uitgroeit of ineenschrompelt tot een filosofie van het ik

en daarin tast naar haar eigen blinde vlek, wordt zij ook meer een gevoelsaangelegenheid, een zaak van menselijke bevindelijkheid. Hierin liggen voor de verwondering nieuwe kansen.

Het gaat hier om een gevoel. Laat ik dus een voorbeeld geven uit het gevoelsleven. Er zijn vrij veel mensen die hoogtevrees hebben. Dat is een zeer elementair en niet weg te redeneren gevoel, dat maar voor een zeer gering deel te maken heeft met een werkelijk gevaar van vallen. Het is niet zo dat de vrees groter wordt naargelang het gevaar van vallen toeneemt of naargelang de hoogte groter is. Wie op een stoel of een balkon staat, heeft het gevoel heviger dan wie in een vliegtuig zit. Hier heeft hij het waarschijnlijk helemaal niet; dat is althans mijn ervaring. Nu wordt wel gezegd dat hoogtevrees ophoudt zodra het contact met de grond verdwijnt. Dat kan wel waar zijn, maar het zegt weinig over de aard van die vrees; het is een loutere constatering. We zouden eerder moeten zeggen dat hoogtevrees verband houdt met het overzien van de verantwoordelijkheid over het eigen evenwicht. Zolang ik contact heb met de aarde, moet ik mijzelf vasthouden; ik heb mijn leven in mijn eigen hand en zie een afgrond van pijnlijke mogelijkheden, die allemaal mijn eigen mogelijkheden zijn. Ik moet mij zelf in die afgrond begronden, tegen alle waarschijnlijkheid in. Maar als ik hoog in de lucht zweef, heb ik die verantwoordelijkheid niet meer. De mogelijkheden van wat er kan gebeuren zijn talrijker, het gevaar is groter, maar ook minder voorstelbaar. Zweven is zo'n heerlijke sensatie omdat het een gedragen worden is en het ik van zijn verantwoordelijkheden ontheft. Het reële gevaar van vallen blijkt zo ongeveer van geen betekenis te zijn bij de hoogtevrees; het is alleen een uitgangspunt. Wanneer ik hoog in een vliegtuig zit, valt de verantwoordelijkheid en de vrees van mij af. Er is in zo'n situatie ook geen beginnen meer aan verantwoordelijkheid op zich te nemen. Onafhankelijk van de grootte van het gevaar valt de vrees weg, zodra ik het gevaar niet meer met mijn maten kan meten. Het is in zekere zin erger, vrees-

wekkender van een ladder te vallen en zijn huid open te halen dan uit een vliegtuig te vallen, omdat wij ons pijn kunnen voorstellen, maar de dood niet. Een gevaar kan te groot zijn om te worden gevreesd; dan onttrekken wij ons aan die vrees en kunnen we soms in onszelf een heldenmoed ontdekken die we pas naderhand als moed identificeren, omdat hij op het moment zelf alleen de afwezigheid van vrees was.

Zo zou het ook met de waarheid kunnen zijn: we meten haar aan onze eigen maat, ons ik. Augustinus en Pascal spreken dan over het hart. Zij beoefenen een filosofie van het hart, van de menselijke innerlijkheid als maat. 'Als orgaan en gebied van het menselijk geheel heet de innerlijkheid die antwoord geeft op de waarde "hart". Hiermee is niet bedoeld het gevoelsleven in tegenstelling tot de geest. Hart is zelf geest; maar waarde schattende geest, ter onderscheiding van de geest die gehoorzaamt aan de norm. Geest die vanuit de waarde in beweging kan worden gebracht en naar de waarde toe. Geest als drager van de eros'. Zo omschrijft Guardini de betekenis van het hart bij Augustinus.¹ Hart is het centrum van een innerlijkheid, waarin ervaringen worden opgevangen en vanwaaruit het contact met de wereld tot stand komt. Wat het hart raakt, is waarachtig en waar, daar ben ik helemaal bij betrokken. Het hart is het ik in zijn openheid. Een antieke theorie over een parallelliteit tussen de menselijke en de kosmische wereld speelt hierin mee; in het hart wordt een harmonie van de sferen vernomen en tot een menselijke aangelegenheid gemaakt. Ook de boodschap van de goden wordt vandaaruit gevraagd en komt daar aan. Het hart is dus hier niet een op zichzelf teruggeworpen, tragisch en eigenmachtig innerlijk, dat zichzelf de wet stelt, maar integendeel een punt, een minimum aan eigengerechtigheid, niet meer dan nodig is voor een zelfstandig bestaan. Alleen hier is de mens bij zichzelf; dit is zijn ik, de maat van zijn oordeel. Augustinus gebruikt het woord zo vaak, omdat hij zo veel bij zijn eigen bestaan wil betrekken; hij wil alles iken aan die maat. Hij is

hierin gretiger dan wij, omdat hij groter zekerheden had. Zijn hart is niet het geïsoleerde en opstandige innerlijk, zoals ons ik soms wordt ervaren, maar de concretisatie van een geluksgevoel in een harmonisch bestel. Hij kan het zich permitteren aan zijn waarachtigheid andere eisen te stellen en te wensen dat zij met de waarheid samenvalt. Zijn ik zocht een uitweg naar het absolute en hief daarin zichzelf bijna op. Of, om het in termen van hoogtevrees te zeggen: hij vloog zo hoog, dat hij geen vrees meer voelde en dat hij de verantwoordelijkheid voor zijn evenwicht uit handen kon geven.

8. *Tirannie van de middelmaat*

Het levenskader van de ouden was gespannen op een bovenmenselijke maat, het onze op de maat van het ik en de medemenselijkheid. Zoals het kader van de ouden kon ontaarden in een fraseologie van de verhevenheid, zo loopt het onze gevaar te ontaarden in een tirannie van de middelmaat. Zoals alles wat hier wordt gezegd, kan ook dit worden geïllustreerd aan Plato's vergelijking van de grot. In dat land van blinden is eenoog koning. Wie het best kan voorspellen welke schaduw zal komen na een pas vertoonde, is een aanzienlijke figuur in de grot. Zijn maat ligt op hetzelfde niveau als dat van de andere grotbewoners. Maar wie uit de grot naar boven is gegaan en dan komt vertellen hoe het daar is, wordt niet geloofd, omdat hij andere maten hanteert. Hij is in de grot niet alleen onhandig geworden, maar zijn aanwezigheid wordt daar niet meer op prijs gesteld. Met zijn verkondiging van het 'helemaal andere' zaait hij onrust. Hij tast de identiteit van de dingen aan. Het woord middelmaat slaat eerder op een kwaliteit of intensiteit dan op een kwantiteit. Het is een maat die niet van binnen uit, vanuit de spanningen van het ik of de dingen wordt bepaald, maar van buiten af. Het is de afwezigheid van een eigen-maat, zelfs binnen de beperkingen die de maat heeft ondergaan. Geen van de moderne maatstaven is op zichzelf

gemakkelijker te hanteren dan de oude. Waarachtigheid is niet gemakkelijker dan waarheid, vergankelijkheid is niet begrijpelijker dan eeuwigheid, verwondering is niet meer voor de hand liggend dan zekerheid, jeugd betekent nog niet werkelijk leven, actualiteit en mode waarborgen geen waarde. Menselijke maten zijn niet geschikt om automatisch te worden gehanteerd. In de middelmaat gebeurt dit en zo wordt de menselijke maat weer verloren. Daarom is middelmaat tiranniek; zijn tirannie bestaat hierin, dat het 'andere' volstrekt wordt uitgesloten en daarmee de verwondering, de vervreemding en de verrassing. Het is op zichzelf een van de meest verwonderlijke en bevreemdende gegevens van de geschiedenis, hoeveel agressie het verschijnen van wat 'anders' is heeft kunnen oproepen. Het wordt onmiddellijk als bedreiging gevoeld, hoe gering het gebied ook is waarop het zich laat gelden. Er zijn bloedige oorlogen gevoerd over de juiste formulering van een dogma en nog dagelijks sterven mensen bijna van opwinding hierover. Er zijn, meen ik, ooit mensen levend verbrand of in de kerkelijke ban gedaan, omdat ze met een vork aten en niet met hun vingers. In alle tijden en het meest in onze verlichte tijd van meedogenloze gelijkschakeling zijn mensen bespot, genegeerd en ter dood gebracht vanwege een afwijking in hun lichaamsbouw, een iets langere neus dan de gemiddelde mens of een huidskleur die ter plaatse minder frequent wordt gezien. Het is ondanks alle vooruitgang moeilijk een vermindering van deze excessen te constateren; eerder nemen ze toe. Wie veroordelend spreekt over inquisitie en heksenverbranding en daarbij doet alsof dat alles tot een achterlijk verleden hoort, vergeet de vrij recente moord op miljoenen joden, de navrante rassendiscriminatie en allerlei vormen van onverdraagzaamheid. De verwondering hierover kan wijsgerig worden geradicaliseerd en dat zou dan een niet al te optimistische filosofie in het leven roepen. Duidelijk is dat de mens niet collectief in verwondering kan leven en de spanning van het andere niet kan verdragen. Hij wil eigenmachtig egaliseren en

het andere integreren of opheffen. Dat is de tirannie van de middelmaat en uit de voorbeelden blijkt dat het verschijnsel veel minder onschuldig is dan het ogenschijnlijk leek te zijn. Wanneer ooit vanuit een modern en menselijk gezichtspunt de al te grote vraag naar de oorsprong van het kwaad zou kunnen worden gesteld, dan kan de verwondering over dit schokkend feit daarbij niet buiten beschouwing worden gelaten. Het geweld, de actieve wil tot gelijkschakelen, de resolute weigering enig uitstel te verdragen, is een der wortels van het kwaad. Bijna kunnen we in de geest van Sokrates zeggen: de ellende in de wereld komt voort uit een gebrek aan filosofie.

Los van mensen en dingen wordt de middelmaat opgelegd als een kader waarin iedereen en alles moet passen. Dat kader krijgt de zelfstandige macht van een controlerend instituut, waarin elke individuele bijdrage van de jaloersheid of de ergernis, onmiddellijk opgevangen, gekwadrateerd en vergroefd wordt. Wat de ouden de nijld van de goden noemden, een geweldige kracht, die hen belette in hybris de menselijke grenzen te buiten te gaan, dat is in onze tijd de tirannie van de middelmaat, die allen dwingt in de grot te blijven. Het moeten is hier een zwaardere verplichting dan de steilste moralisten van de oude stempel hadden kunnen verzinnen. Want hun moeten leek nog op een ver ideaal, het gaf ruimte; maar de tirannie van de middelmaat laat dit niet toe. Zij eist de volstrekt eenzinnige actualiteit en laat niets daarbuiten bestaan. Zij gaat aan de dingen voorbij. Bijvoorbeeld: men moet een boek gelezen hebben, omdat iedereen het leest. Het gaat niet om dat boek en zelfs niet om het lezen. Men hoeft het niet te lezen, men moet het gelezen hebben. Strikt genomen is het lezen zelf verboden, immers het gelezen hebben wordt voorgeschreven. Het boek en alles wat erin staat moet zelf al verleden zijn, wil het op het niveau van de middelmaat een actuele betekenis hebben. Actueel wordt hierdoor wat pas gebeurd is, niet wat gebeurt, wat voorbij is, niet wat aanwezig is. Men moet dus het boek niet lezen in die zin, dat men zich erin verdiept,

misschien ergens blijft steken, verwonderd voor zich uit staart, enorm van het boek geniet en er iets van leert. Dat wordt verboden door het gebod van gelezen hebben. Het lezen zelf kan vervreemdend werken, dus moet het voorbij zijn. De actualiteit is het spoor dat voorbijgebeurtenissen, door schaduwen van dingen in de grot wordt achtergelaten. Het gaat hier niet om de dingen of de gebeurtenissen zelf, maar om het kunnen meepraten over wat voorbij is. We moeten veel gezien hebben; alweer niet zien, maar gezien hebben. Kijken wordt niet voorgeschreven en is ook niet gewenst. Het zien van de merkwaardige dingen is alleen maar even hun bestaan verifiëren en afchecken op een lijstje van dingen die gezien moeten zijn. We hoeven er niet van te genieten, maar ze moeten in ons archief zijn als bewijs dat we meegedaan hebben, als een kwitantie. Het enige wat in al deze voorschriften wordt voorgeschreven, is dat we al lezend en reizend de grot niet verlaten. De voorgeschreven ondernemingen zijn kleine en kunstmatige crisisjes, waarvan de gunstige afloop al is voorzien en geprogrammeerd, dus voorgeschreven. Ze zijn dan ook strikt overbodig. We gaan voorbij aan voorbijgebeurtenissen. Gelezen en gezien hebben is geen vorm van hebben, bezitten, maar van kwijt zijn, ermee klaar zijn. En een diploma moeten we 'gehaald hebben'. Dat betekent volstrekt niet dat we alles moeten weten wat voor het diploma wordt verondersteld. Het is naïef en ouderwets dit te denken. We hoeven dat alles niet te weten; het bezit van het diploma betekent juist dat we het niet meer hoeven te weten. Als het diploma is gehaald en de prestatie geleverd, wordt het weten overbodige en ongewenste ballast. Op rituele wijze worden boeken verbrand om aan te duiden dat men eerder bereid is de kennis te vergeten dan om ze te onthouden. Wie ze onthoudt en bij de dingen blijft, dwaalt van de kudde af. Nu zal men zeggen dat dit vergeten rechtstreeks verband houdt met de onzinnigheid van de stof die we op scholen leren, maar dat is niet waar. Niet de school doceert onzin, maar de middelmaat eist dat schoolkennis on-

zin is. Niet het weten is in de grot nodig, maar het gezamenlijk 'gehad hebben', de gezamenlijkheid van dat 'gehad hebben' en het collectieve niet meer weten. De mensen in de grot vieren gezamenlijk en plechtig hun onwetendheid als een garantie tegen vervreemding. Wie het meest is vergeten, is de hoogst ontwikkelde en laat zich daarop voorstaan. We worden getaxeerd op wat we niet meer weten, op de afstand die ons scheidt van de dingen zelf en van het gevaar dat hun identiteit voor onze verwonderde ogen zal ontploffen.

Nu zal misschien iemand hierin slechts overdrijving en onderwijzersfanatisme zien en daar is niet zoveel scherpzinnigheid voor nodig. Meer scherpzinnigheid is nodig om te constateren dat het steeds onmogelijker wordt iets ter sprake te brengen om de betekenis die het in zichzelf heeft, los van zijn betekenis als actualiteit of gespreksstof en ook los van zijn betekenis als emotionele uiting, bijvoorbeeld fanatisme. We kunnen nauwelijks nog een schilderij bewonderen alleen om wat wij daarop en daaraan zien. Steeds worden we getiranniseerd door maten die niet ter zake doen, bijvoorbeeld de financiële waarde van het stuk of de roem van de schilder. Bij een waardering zoals de middelmaat ons dwingend voorschrijft, zijn de kwaliteiten van het stuk zelf het laatste dat in het geding gebracht wordt. Dat is heel duidelijk een funeste omkering van de zaken, waardoor we steeds verder van de dingen verwijderd raken en verhinderd worden te denken. Hierdoor heeft het soms de schijn alsof er maar twee mogelijkheden zijn wat betreft het denken: heel verheven en absolute dingen denken of helemaal niet denken, maar wat men dan noemt 'gewoon leven'. Natuurlijk is dit dilemma vals; want gewoon leven is voor een mens niet weggelegd. Het eendere is voor hem het andere en zijn wonen op aarde is zelf een denken.

Eindnoten:

- 1 R. Guardini, *De bekering van Aurelius Augustinus*, Hilversum 1960, bl. 79.

VII. Wonen in het uitstel

1. *Interesse*

Wie zich verwondert is intens betrokken bij datgene wat zijn verwondering wekt, of dat nu de eigenaardigheid van de dingen is dan wel het menselijk gedrag inclusief een geconstitueerde filosofie. Als de filosofie een radicalisering van de verwondering is, doen we haar het grootst denkbare onrecht wanneer we haar beschouwen als een levensvreemde aangelegenheid voor mensen die toevallig een speculatieve instelling hebben, maar verder geen vlieg kwaad doen. Het speculeren is allerminst levensvreemd, wanneer het met de verwondering verband houdt; het is de hoogste of althans de meest intense vorm van leven. Denken is bij het leven betrokken zijn tot aan de rand van zijn identiteit; het vertegenwoordigt het grootste waagstuk dat een mens kan ondernemen en is een uiting van de sterkste vitaliteit. Uitspraken als 'primum vivere, dein philosophari' en de populaire tegenstellingen tussen theorie en praktijk, tussen de boekenwurm en de man van het volle leven zijn door en door vals. Het zijn uitingen van de tirannie van de middelmaat, waarvoor niemand die een keer het denken heeft geproefd, zal zwichten. En het kan waar zijn dat filosofen geen vlieg kwaad doen, maar ook uit naam van een onbegrepen filosofische gedachte, in handen gevallen van de grotbewoners, zijn mensen gedood. Dat is een niet te overkomen punt van verwondering en het is nodig ook dit te radicaliseren. De filosofie uit wier naam mensen vermoord worden, is geen filosofie meer, omdat zij de heilige suspensie van verwondering en skepsis heeft verraden en kunstmatig de identiteit van denken en zijn probeert te verwezenlijken door een stuk van het zijn weg te kappen. Wijsbegeerte is geen politieke agitatie en kan dat nooit zijn. Waar zij tot agitatie en oorlog leidt, is zij even reddeloos van zichzelf vervreemd als

een dogma dat tot slachtpartijen aanleiding geeft. Evenzeer wordt zij verkeerd begrepen als zij alleen maar wordt geïnterpreteerd als een voortdurende aansporing tot matiging en verdraagzaamheid, al is, in het licht van oorlog en vervolging gezien, zo'n aansporing volkomen legitiem en een leven daaraan besteed zeer verdienstelijk. Maar het is niet de eerste taak van de filosofie aan te sporen tot wat dan ook. Wanneer we haar taak omschrijven als wakker maken en provoceren, zoals herhaaldelijk is gebeurd, dan nog gebeurt dat niet met een duidelijk omschreven doel. De verwondering wordt nooit gepasseerd en de filosofie blijft contemplatief, zelfs als zij zich verwondert over oorlog en moord. Haar contemplatie is een intense vorm van aanwezigheid en interesse. Deze bewogen aanwezigheid heeft een passief karakter; zij is bereid het zo-zijn van de dingen tot het einde toe te ondergaan, te ervaren en te verdragen. Deze vorm van beschouwelijke verdraagzaamheid vertegenwoordigt een belangrijke waarde en betekent een bevrijding van veel ellende. Want ellende is een produkt van driftige activiteit. Hoe mysterieus de oorlog ook is, hij is niet een onpersoonlijk gebeuren, maar een activiteit van verantwoordelijke mensen, vrijwillig ondernomen en met grote inspanning en zorg voorbereid. Aan dit feit is niets af te doen; met geen mogelijkheid kan voor de oorlog een 'natuurlijke' verklaring worden gevonden, waardoor het een vanzelfsprekend verschijnsel zou worden of zijn noodzakelijkheid zou worden bewezen. Zelfs als ongeluk of tragisch misverstand is hij per definitie iets dat voorkomen, of beter: begrepen had kunnen worden. Hij is en blijft een menselijke daad die achterwege gelaten zou kunnen worden, of het gevolg van zo'n daad. Maar ook als gevolg is hij van zo substantiële betekenis en zo zelfstandige orde, dat hij niet zonder meer tot enige oorzaak kan worden herleid. Dat betekent dat hij nooit helemaal gevolg kan zijn. Zelfs zijn onverklaarbaarheid is geen excuus, omdat hij als menselijke daad binnen het bereik van de verantwoordelijkheid ligt; de aan-

leiding of occasio is hier beslissender dan de oorzaak of causa. Dit inzicht is al oud en gaat terug op Thucydides. De constatering van zo'n feit is een wijsgerige akt wanneer zij voortkomt uit de bewogen verwondering daarover. Hierin verliest die daad zijn identiteit en wordt daaraan de mogelijkheid gegeven te worden beschouwd als een vervreemding van zichzelf. Vervreemding is een mogelijkheid die met de niet-identiteit is gegeven. De mens kan zichzelf verliezen in het eindeloze uitstel van zijn identiteit, wanneer hij dat uitstel niet kan verdragen. De mens die oorlog voert is de mens niet: hij is van zichzelf vervreemd. Oorlog en onverdraagzaamheid zijn wijzen waarop de mens van zichzelf vervreemdt en zich een identiteit toeëigent die hij niet kan verantwoorden omdat zij het uitstel uitsluit.

Filosofie kan in de oorlog de vergroofde vorm zien van een dialectiek binnen de identiteit, die door Heraclitus al onder de naam oorlog als vader van alle dingen wordt beschreven. Maar in plaats van een rijpingsproces dat grotendeels wordt ondergaan, is het een eigenmachtig grijpen naar de eigen identiteit en een panisch, blind verweer tegen het andere, waarvan de beschouwing leert zien dat het binnen dezelfde identiteit behoort als het eendere en eigene. Als beschouwing verduurt de filosofie het eindeloze uitstel van de identiteit. De ideeën waarop zij zich volgens de voorstelling van Plato richt, betrekken haar oneindig veel intenser bij het leven dan de meest woeste activiteit. Filosofie alleen maakt het uitstel bewoonbaar. Zonder filosofie is er niets anders dan middelmaat, ongeïnteresseerdheid en geweld. Alleen al de realiteit van de oorlog rechtvaardigt het eindeloos filosoferen, zelfs al zou dit zich van alle engagement onthouden en zich tot wereldvreemde contemplatie beperken. Vanaf haar oorsprong is zij een streven naar wijsheid, niet in de zin van algemene kennis, maar eerder in de zin van maat houden, ook in activiteit en eigenmachtigheid. Wijsheid is het inzicht in de beperktheid van de mens. Beperktheid betekent dat de maat al is aange-

legd en dat geen maat willekeurig kan worden gehanteerd. Dat houdt geen beperking van het menselijk domein of van het technisch experiment in of angst voor de totaliteit van het leven, maar alleen een principiële openheid voor het andere, een weigering om aan wat dan ook een definitieve identiteit toe te kennen. Beperkteid betekent dat het uitstel groter is dan de kracht van de mens. En het algemene karakter van de wijsheid of het karakter van wijsheid dat aan algemene inzichten wordt toegekend is er niet als object van speculaties en berekeningen, nog minder als maatstaf voor een tirannieke en nivellerende ordening, maar als een mogelijkheid het uitstel te verduren. De antieke wijsheid is dan ook eerder concreet dan dat zij met wetenschap en techniek zou willen concurreren. Evenmin is het noodzakelijk haar te interpreteren als een angstig afremmen van de technische eigengerechtigheid of een poging om a priori daaraan grenzen te stellen. Die grenzen zijn niet a priori vast te stellen. A priori is alleen vast te stellen dat alles anders is en dat identiteit onbereikbaar is. Wijsheid is een levenskunst en dus op de eerste plaats een kunst om het leven te behouden. Maar leven is wonen in het uitstel en dus een afwijzen van elke verabsolutering.

Filosofie is interesse. Aan dit woord zou een diepere betekenis gehecht moeten worden dan er gewoonlijk aan wordt gegeven. Interesse is een gevallen woord, dat voor allerlei oppervlakkige en commerciële vormen van belang en belangstelling wordt gebruikt. Maar juist in dat belang wordt ondanks de herkomst van dat woord en zijn verwantschap met 'lang' en 'verlangen' te kort gedacht. Belang en verlangen zijn eindeloze zaken, die over het lange uitstel heen reiken. Interesse is daar middenin. Het is een vorm van intens aanwezig zijn in het uitstel. In ons spraakgebruik heeft het woord 'belang' een te duidelijk materialistische betekenis gekregen om als gelijkwaardig met interesse te worden gebruikt. Interesse is eerder belangeloosheid dan belang. Het belang ligt in de sfeer van het hebben en de eigenmachtigheid. Wanneer we

dan ook zeggen belang te hebben bij iets, wordt dat 'iets' al voorgesteld in een voltooide en definitieve identiteit. Het is er al; we kunnen erover beschikken of ons aandeel daarin opeisen. Interesse is een betrokken zijn op de dingen in hun onvoltooidheid en niet-identiteit. Het is een aanwezig zijn temidden van of, zoals het Latijnse woord zegt: tussen. Het voorzetsel inter is een comparatiefvorm van 'in'; het is 'meer naar binnen'. Het interesse als tussen-zijn veronderstelt een veelheid. Dat hoeft niet een veelheid van objecten te zijn, temidden waarvan de geïnteresseerde tegenwoordig is. Het kan een dualiteit zijn; die dualiteit die zich 'meer naar binnen' onthult, zou de identiteit en haar negatie kunnen zijn. Geen veelheid is zo spannend en 'interessant' als die welke zich voordoet binnen de meest hechte eenheid, namelijk de identiteit. Hier liggen de wortels van de wijsgerige hoofdproblemen als de verhouding van eenheid en veelheid, van het bijzondere en het algemene. Binnen de identiteit is de ruimte van het uitstel. Als interesse is de filosofie de identiteit van denken en leven; wat voor het leven geldt, geldt ook voor de filosofie; wat het leven bepaalt, bepaalt ook haar. We kunnen de filosofie dan ook niet anders denken dan we het leven denken, namelijk als een beweging binnen dezelfde niet-identiteit. Zij is dan ook niet aan het leven vreemd, maar in haar ware idee is zij de identiteit van het leven zelf of de kracht die in het ontstaan hiervan bemiddelt. Op weg daarheen is zij een poging om de ruimte van het uitstel bewoonbaar te maken.

2. Wonen tussen twee paradijzen

De identiteit van denken en leven komt ook hierin tot uitdrukking, dat er meer over het wonen wordt gedacht naargelang het wonen meer een probleem en de wereld meer onbewoonbaar wordt. De studies waarin dit denken resulteert zijn van meer poëtische of technische aard naargelang de auteur meer het verleden of de toekomst neemt als norm van een

ideaal of zelfs maar geslaagd wonen. Er zijn twee paradijzen: een in het verleden en een in de verre toekomst. Omschrijven we het paradijs als de ideale plaats om te wonen, de ruimtelijke uitdrukking van een geschonken of verworven identiteit, dan kunnen we uit de lokalisatie van het paradijs in verleden en toekomst, dus over de rand van de bereikbaarheid heen, besluiten tot de orherbergzaamheid van het heden. Of anders gezegd: het ideale wonen, dus het echt gevestigd zijn, is mythisch, of men het nu in het verre verleden of in de verre toekomst situeert. Het verleden vertegenwoordigt dan als oertijd de mythologie van het geschenk, de toekomst de mythologie van de technische eigenmachtigheid. Wie alle heil van een nog niet gerealiseerde techniek verwacht, droomt evenzeer als iemand die het wonen in het verleden idealiseert. Noch het een noch het ander is voor ons bereikbaar. We wonen met wat we hebben in de eindeloze ruimte van het uitstel.

Als we nu de aanduiding 'mythisch wonen' reserveren voor een op het verleden gericht wonen, kunnen we de omschrijving daarvan zoals Tellegen die geeft in zijn boek 'Wonen als levensvraag' overnemen. 'Het mythische "zich vestigen" staat in het teken van een gegeven kosmos. De mens zoekt zijn "plaats" daarbinnen door contact te nemen met het midden waaruit de kosmos werd'.¹

We zouden ook kunnen zeggen: mythisch wonen is zich nestelen in de parallelliteit van kosmisch en menselijk leven, zich laten wiegen op het ritme van de grote moeder en zich laten voeden vanuit haar centrum. Deze parallelliteit is geen dialectiek. Zij is het al op gang zijn van een bestaande en blijvende orde, waaraan men zich alleen maar hoeft aan te passen om te wonen en in dat wonen te worden gevestigd in zijn eigen identiteit. Het mythische wonen is dus meer een geschenk dan een opgave; de voorwaarde die het stelt is duidelijk en het wonen heeft tot resultaat een definitief gevestigd zijn, definitief zolang de voorwaarden zijn vervuld, dat wil zeggen: zolang de wonende mens bereid is zich aan te

passen aan het bestaande, alles omvattende kader. De ethiek van het mythische wonen stelt alleen deze voorwaarde. Het verblijf in de grot van Plato is zo'n wonen. Wij noemen het alleen niet mythisch, omdat het ter plaatse wordt voorgesteld als een afschrikwekkend voorbeeld van totale vervreemding. Maar de bewoners zelf zijn daar geborgen en het is juist de nostalgie naar geborgenheid die het mythisch wonen idealiseert. Heideggers denkend en het viertal verzamelend verwijlen op een hoeve in het Zwarte Woud kan als een voorbeeld van mythisch, retrovert wonen worden beschouwd. Niemand woont zo en het is de vraag of iemand ooit werkelijk zo gewoond kan hebben. Deze vraag gaat niet alleen over een geïdealiseerd verleden of over de geschiedenis, maar over de geschiedenis van het wonen heen naar het wonen als eenheid van het bestaan. Wie verzamelt is niet één; wie zich nestelt in de parallelliteit woont daar nog niet. Laat wonen al verzamelen zijn, dan nog is dat niet een gemakkelijk bijeenrapen van wat samen een breukloze totaliteit kan vormen, maar op de eerste plaats een poging, die het wel erg optimistische geloof in het bestaan en de verzamelbaarheid van die totaliteit veronderstelt. De wijze waarop dit verzamelen gebeurt draagt te duidelijk de kenmerken van een menselijke constructie: het ordenen van tegenstellingen in de vorm van een kruis, een mandala of welk viertal dan ook is een van de meest archaïsche pogingen om een chaos te overheersen en de ruimte bewoonbaar te maken, maar door dit machtsgebaar of zelfs door deze heldere gedachte is die orde er nog niet. Het dualisme van het eendere en het andere wordt alleen geografisch uiteengelegd in een hier en een daar. Maar zo wordt het gesimplificeerd. Het andere is in het eendere aanwezig; de dialectiek speelt zich af binnen de identiteit. Een mythisch wonen dat het andere geografisch wil buitensluiten is een illusie, een magische poging om de dialectiek stop te zetten of een opgave te ontlopen. Het wonen is immers ook een technische opgave, het andere in

het eendere te integreren of een communicatie tussen beide tot stand te brengen. De bewoner van de grot is de mens die zijn toevallige woning tot definitief verblijf en tot norm van wonen maakt. Dat denkend maken komt in de plaats van het technisch maken. De grotbewoner is te vergelijken met de mens die voor een rivier blijft staan en in plaats van een brug te bouwen de rivier als grens van het bereikbare andere beschouwt en dan het andere aan de overkant situeert. Er ontstaat dan een dualistische theorie die de scheiding rechtvaardigt, in plaats van een brug die ze opheft. Waar de bereidheid een brug te bouwen ontbreekt en plaats maakt voor een snel opgetrokken dualistische levensbeschouwing, daar zou mythisch gewoond kunnen worden. Maar dat zou geen menselijk wonen meer zijn, omdat de identiteit van het eendere en het andere zou zijn opgeheven in een onherroepelijke tweehed. In de brug wordt het mythisch wonen als een broeierige illusie prijsgegeven.

Het mythische wonen is ondanks de aanvankelijke schijn van het tegendeel niet een gegeven of zelfs maar een bereikbare toestand, het wereldbeeld waarin het zich voegt al evenmin. De mythe van het wonen blijft een mythe, iets om over na te denken, geen reëel gegeven. Niemand woont mythisch. Het mythische wonen is meer een archaische integratie-ritus, om een term van Eliade te gebruiken, een rituele poging om een totaliteit in eenheid te realiseren, dan een sociaal feit: het is zelfs een ritus omdat en in zoverre het geen feit is. De ritus bevestigt een feit, maar maakt daarbij geen onderscheid tussen gewenste en reële feiten. De begrafenis bevestigt de dood, maar tracht die ook op te heffen en te ontkennen: de regenritus bevestigt de verwachting van het op komst zijn van de regen, maar ontkent indirect de aanwezigheid van de regen. De rituele bevestiging is gericht tegen een feitelijke ontkenning, of omgekeerd: de rituele ontkenning houdt een feitelijke bevestiging in. Het wonen in een mythisch levenskader is een ritus, geen technisch gerealiseerde of te realiseren werkelijk-

heid. Het feit dat door de ritus van het wonen indirect wordt ontkend, waartegen de ritus zich richt, is het gedesintegreerd en volstrekt ontheemd zijn ook van de mythische mens. De mythische voorstelling van het wonen is een protest tegen de actualiteit en de geschiedenis, een rituele terugkeer naar de oertijd, de tijd van het ongescheiden bestaan en de totaliteit. De mythische parallelliteit is een voorfase van een veel barser dialectiek en zelfs dat woord is nog te optimistisch en te gezellig voor de werkelijkheid van het wonen.

Er zijn in de geschiedenis zelfs geen resten van de oertijd: de veelheid is geen overblijfsel van de eenheid; het ontheemde wonen is geen afglans van het mythisch genesteld zijn. De breuk die in de ritus ter sprake komt, is precies even absoluut als het rituele pogen dat probeert hem te herstellen oneindig is. Er is geen 'herinnering' aan de oertijd, omdat er geen continuïteit is. De filosofie van deze herinnering, zoals die vanaf Plato het denken voedt, is van een mythische inspiratie. De ontkenning is niet een historische voortzetting van het totale verzameld zijn in de oertijd en de mythe: zij is het 'verlies' van een identiteit, waarvan de totaliteit de mythische uitdrukking is, maar ook: de verzachtende aanduiding. De mythe van de oertijd tekent de ellende van de historische mens, maar verzacht ze ook door zijn gemis als ritueel geneesbaar voor te stellen. De mythe van de val bevat de mythe van de verlossing. De mythe waarin het verloren gaan van de totaliteit en de integratie wordt voorgesteld, verzwijgt het 'verlies' van de identiteit: zij brengt val en verlies op een hanteerbaar niveau door als val en verlies te presenteren wat nooit aanwezig is geweest, maar altijd wordt gemist: het gemis wordt zo draaglijker en krijgt schijn van geneeslijkheid.

Wonen, zich vestigen is een poging. Wat zich vestigt, geeft te kennen dat het niet vast is. Het 'habitare' waarmee het Latijn het wonen benoemt, is minder een intensief dan een conatief 'habere', het is nog geen hebben, maar een voortdurend pogen te krijgen. Zo is het ook met de andere definities

en etymologieën van wonen: overal moet 'pogen' worden ingevuld, tot in de meest fundamentele beschrijving toe.

'Wonen is zichzelf zijn', zegt Tellegen.² De populaire overtuiging dat men woont en thuis is waar men 'zichzelf is' of kan zijn, is helemaal waar. Alleen bestaat dat zichzelf zijn niet in het voltrekken van enkele gebaren, die op zekere ontspanning duiden, zoals het uittrekken van zijn jasje, het lozen van een luide boer of het lui in een stoel liggen, kortom in doen wat men wil. Zichzelf zijn is niets meer of minder dan zijn identiteit bevestigen en de identiteit van de mens is met een paar geruststellingsrituelen nog niet bevestigd, integendeel. Als wonen zichzelf zijn is, is het zijn identiteit in de wereld bevestigen, zich vestigen, vast-maken. Dat vestigen is niet alleen vastmaken aan, wortel schieten in de aarde, een vaste plaats zoeken voor zichzelf en het zijne, maar veel fundamenteler: de eigen identiteit in zichzelf bevestigen. Identiek is wat vast is. Een plaats kan ik alleen zoeken voor iets wat is; als het wonen alleen maar is een plaats innemen, is het geen probleem. Het probleem is niet gelegen in de plaats of het kader, maar in de identiteit van hetgeen wordt gevestigd.

De problematiek van het wonen is er niet primair een van ruimtelijke ordening, architectuur of sociale rechtvaardigheid; het is niet op de eerste plaats een technisch probleem. Er is weliswaar over het wonen een optimistisch soort reflexie aan de gang gebracht door mensen van het vergaderend type, die zich in deze superstructuur van georganiseerd nadenken, samenspelen, overkoepelen, elkaar aanreiken, wederzijds bevruchten en hoe dat allemaal heten mag, voor honderd procent lekker en fit voelen. Voor hen is het wonen een mooi probleem, bij nader inzien zelfs een levensvraagstuk, dat eens flink moet worden aangepakt. In het boek van Tellegen is heel wat van dit optimisme. Het is een 'inbreng' in deze aanpak van de zijde van iemand die de wijsbegeerte 'beoefent'. Een van de uitgangspunten is dat 'de mens moet weten wat wonen is alvorens hij weet te wonen'. Wie hier in plaats van wonen een ander

woord invult, bijvoorbeeld ademen, zal bemerken hoe gevaarlijk deze uitspraak is. De zaak ligt dan ook eerder omgekeerd: wil de mens weten te wonen, dan mag hij niet weten wat wonen is; zodra de mens weet wat wonen is, is hij ontheemd en is hij nergens meer, of nog korter: weten maakt wonen onmogelijk. Door te weten leeft de mens in een diaspora en is hij zelf die verspreiding. 'Weten te wonen' kan dan ook geen betrekking hebben op het wonen als menselijk bestaan, maar hoogstens op het bouwen van huizen en steden, een technische aangelegenheid, waarin het existentiële probleem nauwelijks ter sprake komt. Zelfs al zou het leven onmiddellijk op het spel staan, dan zou het vraagstuk op deze wijze gesteld nog geen echte levensvraag zijn, maar gewoon een kwestie van zelfbehoud zonder enige wijsgerige betekenis. De wijsgerige problematiek van het wonen heeft niets te maken met groenstroken en zuurstofvoorziening, met architectuur of stedenbouw; zij is een vraag naar de identiteit van de mens. En zij vraagt hierin niet naar het wezen van de mens: wat is de mens, maar naar zijn identiteit: is de mens iets, een iets dat aan zichzelf, zijn eventuele wezen kan worden vastgehouden? De vraag naar het wezen veronderstelt al het bestaan en de identiteit als consistentie daarvan. Zij is, vergeleken bij de vraag waarover het hier gaat, een nieuwsgierige en oppervlakkige vraag.

Het wonen is niet een levensvraag geworden vanuit een verandering in de maatschappelijke en economische structuren, waaraan een wezen van de mens zich moet aanpassen: voor een 'wezen' is het wonen geen vraag, zelfs niet voor een wezen dat zo gecompliceerd is, dat het eigenlijk geen vaste woonplaats kan hebben, dat het altijd heimwee heeft naar de verte etcetera. Van hieruit beschrijven Bollnow en Van der Kerken de problematiek van het wonen als een soort van polaire spanning tussen hier en daar, binnen en buiten, geborgenheid en openheid. Maar dat is een woonproblematiekje van alle tijden, juist omdat het over een 'wezen' gaat. De ac-

tualiteit van het woonprobleem wordt er niet door verklaard, tenzij men weer terugvalt op veranderingen in maatschappelijke structuur etcetera. Maar het wonen is levensvraag geworden, omdat de vraag naar het wezen is verdwenen in de afgrond van de vraag naar de identiteit. Er is in de geschiedenis van deze in zoveel metafysische onrust steeds latente aanwezige vraag een punt bereikt waarop zij zich durft poneren onder het masker van de vraag naar het wonen. De ontdekking van de non-identiteit heeft het wonen tot probleem gemaakt. De mens moet wonen in de leegte van zijn non-identiteit. Tellegen heeft een paar formuleringen die in deze richting wijzen; hij spreekt over 'wonen in een uiteengelegde wereld'. 'De nieuwe structuur impliceert mobiliteit van de wonende mens'.³ 'Wij leven in een wereld waarin het overgeleverde wonen en het vooruitgegrepen wonen met elkaar in een strijd gewikkeld zijn'.⁴ En verder: 'Wonen is, historisch relatief gesproken, binnen de menselijke vrijheid gekomen. De mens kiest zijn woonplaats in een leefgebied, daar waar aan de voorwaarden om te wonen is voldaan. Hij kiest ook hoe hij wonen zal'.⁵ Hierin versta ik 'mobiliteit' niet als een gezellig op en neer rijden tussen huis, werk en ontspanning, maar als een wat optimistisch, organisatorisch woord voor non-identiteit. De heldere uiteenzettingen van Tellegen, elegant gekruld tot een vraag, laten alles heel: de alles beslissende vraag naar de identiteit, die door het wonen juist moet worden bevestigd en in de mobiliteit wordt ontkend, stelt hij niet. Maar het probleem stelt zich in zijn uiteenzettingen over Heidegger. 'Heidegger wijst de hedendaagse mens terug naar een voorbeeld van wonen als een alles verzamelende aanwezigheid op één plaats'.⁶ Dat is een mythisch wonen, onmogelijk geworden voor de mobiele mens.

Ook Bollnow, Bachelard en Van der Kerken⁷ blijven in feite steken in een elegisch heimwee naar het mythisch wonen, het warme nest in de paralleliteit. Zij denken dat de mens uit dat nest is gevallen, terwijl de geruststellende magie van

wonen en bouwen erop wijst dat hij er nooit heeft gewoond. Er is een grens aan het heldere historiseren. De geschiedenis moet zelf ook worden doorzien. Wat geschiedt, geschiedt niet zonder meer, stolt niet zomaar tot constateerbare feiten. Het geschieden is een pogen, dat nooit in resultaten afgerond verschijnt. Het mytische wonen is nog geen thuis zijn, de middeleeuwse of landelijke beslotenheid is niet zonder meer geborgenheid. Het huis en de geslotenheid kunnen historisch constateerbare feiten zijn, het thuis zijn en de geborgenheid onttrekken zich aan elke waarneming, vooral van degenen die thuis en geborgen zijn. De waarneming maakt er zelfs een einde aan. De geschiedenis van het wonen is er dan ook niet een van de langzame ontheming van de mens, maar van de poging een feitelijke ontheming, die weer symbool is van non-identiteit, verborgen te houden en haar destructieve gevolgen te bezweren. Bij Van der Kerken komt daar nog bij dat hij het wonen eerder rechtvaardigt dan beschrijft. Het mythisch wonen wordt dan ook een allegorie van een hemels wonen, zodat er tenslotte in de beschouwingen overal hoofdletters verschijnen die de voorafgaande kleine letters tiranniseren. Het uitstel wordt te snel, te eigenmachtig en te gemakkelijk overzien, zodat zelfs het geschenk van een Jenseits een slechte vanzelfsprekendheid krijgt.

Wonen is altijd een poging geweest identiteit te vestigen en te bevestigen: die poging veronderstelt, is gericht tegen non-identiteit, bron van alle mobiliteit. Wonen is niet eens: fragmenten van een verloren identiteit uit hun diaspora bijeenprokkelen op een plaats waar men die wil vestigen, maar een poging om door middel van vestiging identiteit te stichten. De woonplaats, het huis bemiddelt de identiteit. Ik woon hier, hier word ik aan identiteit gebonden. Op dit adres ben ik te vinden en wie mij hier vindt, bevestigt mijn identiteit. Ik kan die mijzelf niet geven, omdat ik daarvoor buiten mijzelf zou moeten treden met een macht die ik aan mijzelf zou moeten ontlennen. De ernst en de identiteit van mijn be-

staan dank ik niet aan mijzelf, het geloof in mijzelf evenmin. Mijn identiteit wordt in de samenleving bevestigd, tot stand gebracht, dat wil zeggen: van haar mobiliteit gered. Bouwen is een dam opwerpen tegen de chaos, wonen in het gebouwde is de chaos van zijn non-identiteit reserveren voor de vestiging van identiteit. In wonen wordt substantie gekweekt en verzameld, waarvan identiteit wordt verhoopt. Wonen is niet zomaar zichzelf zijn, maar een ritueel, dat het zichzelf worden voorbereidt, een bereidheidsritueel.

Het huis beschermt niet alleen de bewoner tegen inwerkingen van buiten, kou, regen, blikken, chaos, maar ook omgekeerd: het belet een beginnende 'vastheid' in de leegte van een eindeloos rondom te verdampen, geeft levenskansen aan een geopteerde aggregatietoestand, het sticht een dialectiek tussen buiten en binnen; de muren scheppen een innerlijkheid als centrum voor een te vangen, te stichten en in de loop van de jaren te bevestigen identiteit. In het binnen wordt het buiten verzameld en getransformeerd, tot voeding voor een hongerige identiteitsdrang verwerkt, ingelijfd, tot lijf en leden gemaakt. Over deze dialectiek spreekt Van der Kerken zeer uitvoerig en op mooie Hegeliaanse manier. Maar bij hem lijkt de dialectiek te veel een herhaling van de mythische parallelliteit. Het gaat bijna over twee grootheden, die onafhankelijk van deze dialectiek zouden kunnen bestaan of zelfs werkelijk bestaan en die, om alle verveling in de kiem te smoren en eventueel het eigen bestaan te verrijken, een samenspel aangaan. Maar het buiten roept het binnen pas op in de dialectiek. En wat die dialectiek tussen twee niet bestaande 'dingen', namelijk buiten en binnen, oproept, dat is nu juist de non-identiteit, principe van leven en mobiliteit. Binnen en buiten zijn los van de dialectiek niet gegeven; immobiel bestaan zij niet. Het zijn niet twee partners die stil staan alvorens samen te dansen, maar termen in de spanning van een mobiliteit. In de dialectiek van buiten en binnen worden wonen en identiteit voorlopig gesticht. Zonder dialectiek kan de poging tot

het stichten van identiteit niet op gang komen.

Het wonen als 'ergens' zijn is een dialectische tegenbeweging tegen een gegeven 'nergens' zijn. Het ergens en iets wordt aangegrepen om daaromheen als om een vaste kern een hechte identiteit te laten sedimenteren. Als we zeggen dat de mens door te wonen in zijn huis zichzelf tot identiteit verzamelt, dan gebruiken we 'zelf' proleptisch en identiteit als een ander woord voor dichtgeklonterde opaciteit van andersheden die na lange tijd van schijnbare onvervreemdbaarheid als eigen worden beschouwd. In die zin is wonen wennen, de ontheming vergeten. Het huis bevestigt een illusoire, gepoogde identiteit. Het bezit wordt tot identiteit geïnterioriseerd, het verleden tot wezen en substantie verdicht. Het huis is het ouderlijk huis, waaraan wij herinneringen hebben, of het eigen huis, dat wij hebben gebouwd en bemeubeld, een wal rondom de leegte van de ontzeling. 'La manière du Moi contre l' "autre" du monde consiste à séjourner, à s'identifier en y existant chez soi'.⁸ Als wonen is: zichzelf zijn, betekent dat 'avoir l'identité comme contenu. Le moi, ce n'est pas un être qui reste toujours le même, mais l'être dont l'exister consiste à retrouver son identité à travers tout ce que lui arrive'.⁹ Het verblijf geeft lijf aan wat is, maakt van hebben een houden en van zijn een blijven. Maar het blijven is nog geen identiteit. Blijven is 'slechts een gebrekkige vorm van identiek-zijn: een vorm die identiek-zijn aanneemt in het tijdelijke', zegt Berger.¹⁰ Of ook: blijven is een poging tot identiek-zijn, want het tijdelijke waarin het zich beweegt is het uitstel van de identiteit zelf. Identiteit in het tijdelijke is gelijk aan non-identiteit, want de tijd is zelf de wijze waarop de dingen niet zijn wat zij zijn. Het wonen is ook als blijven een wonen in het uitstel, een poging. Het 'habitare' is een voortdurend trachten te hebben, het hebben tot blijven en het blijven tot identiteit te verdichten. Die poging duurt voort, omdat zij telkens mislukt.

Dan is het huis de plaats waar die poging kan worden onderbroken. Het huis is de plaats waar wij slapen. In het bed

en de slaap is het wonen verlost van zijn problematiek. Bollnow geeft over het bed mooie beschouwingen, die gemakkelijk vanuit het voorafgaande zouden zijn aan te vullen.¹¹ Maar het zou onjuist zijn de oplossing van een probleem te zoeken in het vergeten ervan. Het gaat hier eerder om het waken, wekken en bewaken dan om het slapen. Even vruchteloos is het ook in broeierige bespiegelingen te blijven steken. Het wonen is ook wijsgerig gezien een ethische opgave. Ethos betekent 'gewoon verblijf' of 'gewoonte'. De gewoonte wordt door de moralisten een 'tweede natuur' genoemd; zij is dat niet in de zin van: onmisbare sleur, maar in de zin van: een opgave die aan de menselijke eigenmachtigheid wordt gesteld, waar de natuur verstek laat gaan. De ethiek is de opgave de aarde te bewonen, zich voorlopig een identiteit te geven en te laten geven. Niemand geeft die helemaal zelf en niemand woont alleen. Identiteit als gegeven op zichzelf is absurd. Zij moet worden prijsgegeven om het wonen te leren. 'Zichzelf zijn' is een illusie, wanneer dat zich alleen maar kan afspelen tussen vier muren. De vruchteloosheid van de poging om te wonen, zich met zijn substantie en zijn bezit op aarde te vestigen, leidt tot de ontdekking van de belangeloosheid, de feitelijk aanwezige, want met de niet-identiteit gegeven belangeloosheid als beginsel van een ethische wijze van bestaan temidden van lotgenoten, medeschipbreukelingen. De dialectiek tussen buiten en binnen, waardoor het huis tot stand komt, is er een tussen mij en de ander, die mijn identiteit bevestigt: de ander identificeert mij en maakt mij het wonen mogelijk. Mijn identiteit is een ethisch of zelfs juridisch gegeven. De vestiging daarvan kan niet worden verplaatst naar een mythisch verleden, noch worden verwacht van een technische perfectie in de toekomst: zij voltrekt zich ethisch in de onbewoonbaarheid van het heden.

3. *Ethiek en wijsheid*

De filosofie van het wonen heeft schijnbaar een breuk teweeggebracht in de manier van beschouwen die in de verwondering haar uitgangspunt en haar eindpunt vindt. Er is namelijk een overgang gemaakt van het contemplatieve, speculatieve denken naar het ethische, van het zijn naar het moeten. De vraag zou kunnen worden gesteld hoe deze sprong van de ene beschouwingswijze in de andere is te rechtvaardigen. Bij elke andere wijze van filosoferen is deze vraag een onoverkomelijke moeilijkheid. Wie denkt in eigenmachtige schakels en series en daarmee aan zijn denken het uiterlijk van wetenschappelijkheid geeft, moet ofwel zoals de wetenschap aan haar object experimenteel en eigenmachtig een bepaalde gestalte geven en het 'moeten' dus zelf construeren ofwel plotseling zijn wetenschappelijkheid opgeven en zich beroepen op een hogere instantie: god, de natuur, het nut of het algemeen belang. Maar wie uitgaat van de verwondering, hoeft de ethiek niet te construeren; in de verwondering is de ethiek in beginsel gegeven, en de wijsheid die de wijsbegeerte als radicalisering van de verwondering begeert, is een ethische wijsheid. Het is niet juist deze wijsheid helemaal te reduceren tot een bezonken kennis van door traditie geheiligde regels en compromisoplossingen, zoals die alleen kan voorkomen in een cultuur die wezenlijk op traditie steunt. De wijsheid reikt over de traditie heen, relativeert de traditie en geeft haar zonder fanatisme een plaats in het uitstel. Zij heeft daarom als ethisch interesse niets te maken met conservatisme; eerder is zij radicaal in het aanvaarden van de verwondering en alles wat de verwondering impliceert. Wijsheid is geen berusting in wat zo is geworden. Zij heeft met berusting te maken, maar zij is daarmee niet identiek. Zij is uitgestelde berusting. Dat betekent dat zij in een voortdurende dialoog staat met haar tegendeel, de opstandigheid en de ontkenning. Zonder idee van negatie en opstandigheid is de berusting niet wijsheid,

maar een teken van slavernij, de vrije mens onwaardig. Het kan ook zo worden gezegd: wijsheid bestaat alleen in berusting wanneer die wordt gevoed vanuit de verwondering over het zo-zijn van mensen en toestanden en zich dus op precies hetzelfde punt bevindt als de opstandigheid. Wijsheid is ook uitgestelde opstandigheid. Het is dan ook onjuist haar vanuit een cultuur van de activiteit als louter berusting negatief te waarderen. Wijsheid heeft altijd aan de grens van de eigenmachtigheid gestaan, waar die grens ook heeft gelegen.

Met de niet-identiteit van de dingen is de ruimte gegeven waarin het ethisch wonen zich moet voltrekken. Wij moeten iets doen met de dingen, omdat zij er niet zijn. Het moeten is identiek met het zijn binnen het gegeven uitstel. Zo wordt het woord ook gebruikt in onze taal. Afgezien van toevallige uitspraken van een driftig en eigenmachtig gezag en van de tirannie van de middelmaat, drukt het woord niet een opgelegde verplichting uit, maar een drang naar identiteit. Het moeten is de nadrukkelijkheid van het zo-zijn, dezelfde nadrukkelijkheid die in de verwondering optreedt. Wat ik tot mijn verwondering ontdek, is niet zo, maar moet zo zijn. De Platoonse ideeën 'moeten' op een bepaalde wijze 'bestaan'; Plato kan er niet buiten het zo te denken. Het moeten speelt zich af in de ruimte van een weerspannige identiteit tussen zijn en denken. Etymologisch houdt het woord verband met betekenissen als 'gelegenheid' en 'ruimte', die ook in 'ontmoeten' naar voren komen en in het Duitse *Musze*, rust. Het moeten wijst op de spanning van het grote moment, waarin de identiteit van de dingen ontploft. Het is van het eigenmachtige bevel even ver verwijderd als het hebben van het missen. Het Latijnse woord voor moeten, 'debere' is samengesteld uit het voorzetsel 'de' en 'habere', hebben. Het wordt vertaald als 'bezitten in afhankelijkheid', wat ongeveer op hetzelfde neerkomt als missen in de etymologische zin van 'afwisselend hebben en niet hebben'. Het Grieks heeft voor 'missen' en 'moeten' hetzelfde woord. Wij moeten wat wij missen. Ook

hierin is de denkende mens een maat niet in die zin dat hij eigenmachtig bepaalt wat moet, maar dat het moeten zich in gemis en verlangen openbaart, zoals het hebben zich in lust kenbaar maakt. Alleen een dor intellect zonder enige lust kan op het idee komen het moeten in verband te brengen met de eigenmachtige beslissing van een instantie of persoon of met een heerszuchtige wil. Een moeten dat niet aan redelijkheid of verlangen beantwoordt, is ethisch een absurditeit, die niet lang kan worden getolereerd. Op de duur leidt zo'n moeten tot een dwaze gehoorzaamheidsmystiek en gezagsverheerlijking, die de achtergrond vormt van allerlei vormen van oorlog, geweld en vervolging. Het ethische moeten is een lustvol bewonen van de ruimte binnen het uitstel. Maar deze lust veronderstelt als het ware een eindeloze passiviteit; hij is het gouden randje van de verwondering die de vervreemding overwint. Vanaf de presokratische denkers is de lust als ethisch principe verkondigd, maar er is nauwelijks een principe te bedenken dat zoveel misverstanden heeft gewekt. Deze misverstanden houden waarschijnlijk verband met een verabsolutering van de eigenmachtigheid. Lust is niet een toestand die ik eigenmachtig temidden van en boven andere toestanden kan verkiezen; ik sta er passief tegenover. Alleen daarom is hij een betrouwbare maat. De lust is een geschenk van het goede, een bewijs van zijn aankomst en een bewijs dat ik in de goede ruimte woon, een perspectief op een enthousiast en zelfs belangeloos bestaan. Wie zijn weg heeft gevonden in het uitstel, wordt met lust beloond en deze lust heeft een ethisch karakter: het goede bereikt er zijn voorlopige identiteit.

Zoals zijn en denken zo horen zijn en moeten bijeen. Hun bijeenhoren is hun uitgestelde identiteit. En met dit bijeenhoren houdt het ethische horen en behoren verband. De etymologie van deze woorden is een voorwerp van verwondering. In elk etymologisch woordenboek is allerlei wetenswaardigs te vernemen over de herkomst van het woord 'horen', dat verband houdt met betekenissen als 'op zijn hoede

zijn' en 'in acht nemen'. Minder aandacht wordt geschonken aan het verband en zelfs de identiteit tussen 'horen' en 'behoren'. De ethiek gaat over wat hoort of behoort. Het 'behoren' heeft behalve de betekenis 'passend en voorgeschreven zijn' in het spraakgebruik ook die van 'deel uitmaken van een geheel'. Zo hoort het denken het zijn en behoort bij het zijn. Het horen betekent bijeenhoren voordat het gehoorzamen betekent. Wat bijeenhoort, hoort bijeen op grond van identiteit. Het bijeenhoren overbrugt het uitstel van de identiteit. Ethische verplichting is niet een van buiten af opgelegd en dwingend bevel, maar een uitnodiging die van de dingen uitgaat. Het gezag is de garantie dat het uitstel kan worden verdragen, als uitwendige instantie hooguit een tijdelijke overbrugging waar het inzicht en de redelijkheid te kort zouden schieten. Geen enkel gezag is zo definitief dat het onderdanen kan hebben en dure plichten kan scheppen. Plicht pleegt, verpleegt en verzorgt de dingen in hun niet-identiteit; het is de menselijke poging de dingen in hun identiteit te herstellen. Dat is eerder een belangeloze lust van de beschouwende en geïnteresseerde mens dan een daad van gehoorzaamheid ten opzichte van strenge regenten. Het is indrukwekkend maar verwonderlijk te zien, hoe ook in dit opzicht de mens van zichzelf kan vervreemden en tot een feodale slaaf kan vervallen, die de hiel van zijn meester kust, terwijl die hem vertrappt. De geschiedenis is het schouwspel van deze vervreemding met haar eindeloze variaties. In al die vervreemdingen bereikt de mens een merkwaardige, voorlopige identiteit: de slaaf kan helemaal, met huid en haar slaaf zijn, zodat hij niet meer de rol van slaaf speelt, maar daarmee gemeten aan zijn eigen mogelijkheden helemaal identiek is. Vanuit zichzelf kan hij zich niet meer uit die vervreemding bevrijden. Zijn wijsheid wordt een berusting, waarin de opstandigheid niet meer meespreekt. En de regent kan helemaal de regent worden zoals oude portretten regenten weergeven: zonder enige afstand ten opzichte van hun vreemde identiteit, wreed, zelfbewust,

listig en godsdienstig. Het historisch moment is verabsoluteerd tot een ondoordringbare dichtheid. De regent kan zich niet anders gedragen dan als regent; hij kan zich geen andere wereld voorstellen dan de wereld die hij maakt, geen andere wetten dan die zijn eigengerechtigheid en de macht van een god die op zijn hand is, heeft gesteld. Zijn wijsheid kan alleen bestaan dankzij de onveranderlijkheid van de toestand en de absurde berusting van zijn onderhorigen. Zodra er iets gebeurt, zodra de geschiedenis een stap vooruit zet, ontploft de berusting van de knecht in opstandigheid, die zich tegen de regenten richt en hen vernietigt. Hun identiteit is onderdrukt geweld: het is dezelfde energie. De knecht en de regent zijn zo diep doorgedrongen in de grot van hun ontijdige identificatie, dat zij daaruit alleen maar door geweld bevrijd schijnen te kunnen worden; en dan zullen zij die bevrijding niet als een bevrijding, maar eerder als een aanslag op hun identiteit ervaren.

De spanning tussen de verwondering en de vanzelfsprekendheid kan hier een punt bereiken waarop de filosoof de neiging krijgt een tiran te worden, die niet alleen wil opwekken tot verwondering, maar met het licht van zijn inzicht wil ingrijpen in de geschiedenis. De filosoof is voortdurend blootgesteld aan de verleiding van geweld en tirannie, namelijk precies in die mate waarin hij algemene geldigheid wil toekennen aan zijn interpretatie van het bestaan. Bekend is het woord van Marx uit zijn thesen over Feuerbach: 'Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern'. In die zin, dat hij openheid schept voor het andere in het eendere heeft de filosoof altijd al de wereld veranderd. En dat is de grondigste en, aan praktische maatstaven gemeten, meest praktische verandering. Wie het geweld stelt tegenover het geweld, kan alleen maar, verondersteld dat zijn geweld het wint van het andere geweld, aan de dingen een andere identiteit geven, die even eigenmachtig en kortzichtig is en die opnieuw tot geweld leidt.

Maar de filosoof laat het niet tot geweld komen, zelfs niet bij het beschouwen van de meest gretig aanvaarde en geliefkoosde slavernij, ellende en vervreemding. Het enige middel dat hij hanteert en wil hanteren, ook waar hij met nadrukkelijke ethische bedoelingen optreedt, is datgene wat zijn enige eigendom is: de schok van de verwondering, die zelfs de identiteit van versteende regenten opensplijt. Het is zijn moeten en zijn lust dit te willen en te durven. Sokrates heeft zijn voortdurende provocatie van de mensen in de grot en van het gezag met de dood moeten bekopen en hij heeft die dood zeer nadrukkelijk gewild. We kunnen hier van heldenmoed spreken, maar het kan zijn dat we daarmee aan het ethos van Sokrates te kort doen; het woord heldenmoed is voor ons bedorven, omdat het de eretitel is geworden van een vorm van vervreemding waarin de mens bereid is op gezag en bevel van regenten zijn leven te laten, waarin hij juist zijn blinde eigenmachtigheid tot in het paradoxale in praktijk brengt en zijn leven geeft om in dat leven iets gedaan te krijgen. In die zin was het sterven van Sokrates geen heldenmoed; hij was geen doordrijver en geen slaaf. Zijn daimoon was geen regent. Veeleer was het een lust die hij tot de dood toe botvierde, omdat zij samenviel met de inhoud van zijn leven. Het offer van een haan op het eind van zijn leven betekende een overwinning van het leven en het licht op de duisternis.

Het enige geweld dat de wijsgeer kent is de schok van de verwondering; deze schok kan ongekend hevig zijn en het is een van de taken van de filosofie die hevigheid tegenover het geweld op te voeren. Het is niet haar taak voorschriften te geven die onverwijld en letterlijk moeten worden gehoorzaamd. De ethische voorschriften hebben hun zin in het eindeloze uitstel; zij zijn geen codex voor te realiseren daden en uit te voeren projecten, maar aanwijzingen van een perspectief of ideaal. Alleen daarom kunnen zij zich permitteren niet relatief, maar absoluut en categorisch te zijn, zoals de ideeën van Plato. Ethiek is het verdragen van het uitstel; zij is geduld.

Een gezag zonder geduld ontaardt. Geduld en wijsheid in ethisch opzicht houden in dat een ethisch afwijkend gedrag kan worden beschouwd als een 'lijden' aan het uitstel, een kortsluiting met een te nadrukkelijk verkondigde norm. Maar wie in het uitstel woont en het niet ongedaan kan maken, kan moeilijk anders dan lijden. Plato laat zijn filosoof dan ook terugkeren in de grot. De wijsbegeerte eindigt met de aanschouwing waarmee zij begint. De terugkeer in de grot betekent ook dat zij moet overgaan tot de orde van de dag. Als zij de blik niet scherpt voor de alledaagse werkelijkheid, is wijsbegeerte ethisch en wijsgerig waardeloos; dat is het enige waartoe zij langs een oneindige omweg kan leiden. Zij stelt de wijsgeer niet vrij om rond te lopen als een verbaasde idioot en zij stelt hem niet boven zijn medemensen. Zijn woonplaats is de grot. De ethiek bepaalt het wonen en stelt een einde aan het eindeloze denken.

4. *Behoeftte en uitstel*

Tot de paradoxale situatie van de mens behoort ook de omstandigheid dat we in het menselijk leven met de factoren grootte en kleinheid niet, zoals in de wiskunde, kunnen rekenen, tellen en meten, maar dat we die op een heel andere wijze moeten verwerken. In zekere zin kunnen we zeggen dat op het menselijk niveau kleinheid en grootte, zwakte en sterkte identiek zijn. Het zwakke is niet per se minder waardevol dan het sterke; het kan zelfs waardevoller blijken, niet alleen ondanks het feit dat het zwak is, maar juist omdat het zwak is. Het zwakke kan door zijn zwakte sterker zijn, het kleine door zijn kleinheid groter. Alleen op het niveau van het menselijk ethos is dat mogelijk.

Zo kan ook het negatieve een positieve betekenis hebben, zoals de crisis, die het bestaan zelf bedreigt. De termen negatief en positief, klein en groot, zwak en sterk kunnen niet gelden als een aanduiding van ethische waarde. Het nega-

tieve is niet per se minder waardevol dan het positieve; het zwakke kan waardevoller zijn dan het sterke. Niet deze termen, maar alleen de kwalificaties goed en slecht zijn van beslissende betekenis. Dat betekent dat men, om menselijk te oordelen, aan deze termen niet een mathematische betekenis mag geven; het betekent ook dat men de kwalificatie negatief niet als een definitieve mag laten gelden. Wanneer men het negatieve niet ziet in zijn verband met het positieve, dan gebruikt men het begrip verkeerd en komt men in het hanteren daarvan niet tot aan een ethisch peil. Men komt daar eerst door dit verband te zoeken en aldus het oordeel over de waarde van wat zich als negatief aandient, uit te stellen. Het uitstel, de omweg is het menselijke.

Zoals de menselijke zwakheid, schijnt ook de behoefte iets negatiefs te zijn; zij is niets anders dan een missen, een bepaalde gestalte van de menselijke zwakheid en onvoltooidheid. Behoeftig is de mens in zoverre hij zichzelf niet voldoende is, maar de aanvulling door iets anders nodig heeft. De behoefte moet niet worden gezien als iets voorlopigs, dat na bevredigd te zijn weer verdwijnt. Zij is wezenlijk eigen aan de mens. Zonder behoefte kan hij niet bestaan. Dat betekent ook dat geen enkele menselijke behoefte is te bevredigen, althans niet volkomen. Een volkomen bevrediging van de menselijke behoefte zou de mens van zijn menselijk karakter beroven. In zijn behoeften, in de trek van zijn behoeften naar bevrediging ontdekt de mens zichzelf, zijn menselijke situatie. We kunnen dan ook zeggen dat de menselijke behoefte identiek is met zijn kracht. De behoefte is een drijfveer van de menselijke activiteit; het is de kracht die de mens voortbeweegt. Zonder behoefte zou hij niets ondernemen, zonder het besef van zijn behoeftigheid zou hij geen besef hebben van zichzelf en zijn menselijke situatie. Zijn gemis zelf reikt hem zijn ethische, culturele en economische normen aan. Dat heeft ook een bepaalde consequentie voor de bevrediging van de menselijke behoefte. Deze bevrediging is op menselijk niveau

indirect. Zij wordt uitgesteld en verheft zich gedurende de tijd dat zij wordt uitgesteld, tot een ethisch en cultureel niveau.

De honger is een behoefte. Een directe bevrediging daarvan is het eten van wat men rondom zich aantreft; dat is een dierlijke bevrediging. De mens die honger heeft, begint niet direct te eten, maar hij stelt de bevrediging uit. Hij bereidt zich op die bevrediging voor en bereidt eten. Het bereiden van eten is typisch menselijk. Het uitstel van de bevrediging van de honger doet de kookkunst ontstaan. Een onmiddellijke bevrediging zou deze behoefte nooit op menselijk niveau kunnen brengen. De mens wil de honger als het ware eerst in zijn zelfstandigheid ervaren en tot een voorlopige identiteit cultiveren om die tot een object van zijn beschouwing te kunnen maken, voordat hij tegen die honger iets onderneemt. Het menselijke ontstaat tussen de behoefte en de uitgestelde bevrediging in. Het uitstel van de behoefte maakt de menselijke cultuur en economie. Daarin wordt het uitstel niet alleen als een gegeven aanvaard, maar gecultiveerd en bewoonbaar gemaakt. Het is interessant te lezen wat Augustinus daarvan zegt. Na een uiteenzetting over de verloren zoon die terugkeert en daardoor zijn vader meer lief werd dan de zoon die thuisgebleven was en over verwante bijbelse motieven als het verdwaalde schaap en de verloren drachme vervolgt hij: 'Wat heeft er dus in de ziel plaats, wanneer ze meer vreugde beleeft aan het vinden of terugkrijgen van wat haar lief is dan ze beleefd zou hebben, wanneer ze dat dierbare altijd was blijven bezitten? ... Een zegevierende veldheer houdt zijn triomftocht: hij zou niet gezegevierd hebben, als hij niet had gestreden, en hoe groter het gevaar in de strijd is geweest, des te groter is de vreugde bij de triomf. Een storm slingert de schepelingen heen en weer en bedreigt hen met een schipbreuk; allen zien bleek van de dreigende dood; maar dan bedaren hemel en zee en zij zijn diep verheugd, omdat ze diep beangst zijn geweest ... Ja, die genoegens van het menselijk leven worden door de mensen zelfs gezocht met behulp van

onaangenaamheden, die hen niet onverwacht en tegen hun wil overvallen, maar die ze willens en wetens teweegbrengen. Aan eten en drinken is geen enkel genoegen, als de onaangenaamheid van honger en dorst er niet aan voorafgaat. Drinkers eten zelfs een bepaald soort zoute hapjes om een onprettige branderigheid te laten ontstaan: doordat het drinken die branderigheid blust, ontstaat er genoegen. Zo is het ook een vast gebruik geworden, dat verloofde bruiden niet op staande voet ten huwelijk worden gegeven: de echtgenoot, zo vreest men, zou geen waarde hechten aan de vrouw die hem zo maar is gebracht en die hij als verloofde niet verlangend heeft verwacht'.¹² Allerlei verschijnselen in het menselijk leven zijn te karakteriseren als uitstel van bevrediging, als een omweg daarheen. Behalve de honger en de kookkunst kunnen we ook andere behoeften en hun bevrediging bezien in het licht van dit uitstel. Het seksuele leven is de mens en het dier gemeenschappelijk eigen. Maar dat wat we erotiek noemen is typerend voor de mens en wel meer naargelang de mens een meer cultureel en ethisch gedifferentieerde mens is. Cultuur is het ritardando in de bevrediging van behoeften. De erotiek die de mens kenmerkt is te zien als het produkt van een uitstel van de seksuele bevrediging. In de periode van dit uitstel, tussen de behoefte en de bevrediging in, ontwaakt het typisch menselijke en zelfstandige van de seksualiteit, de aandacht voor de persoon van de partner, de charmante manieren, de erotische literatuur, de minnepoëzie, de tederheid, alles wat als hoger geldt. We kunnen deze omweg zien als een doorzichtig smoesje, maar dan nemen we de dierlijke seksualiteit als voorbeeld voor de menselijke en ontkennen we het typisch menselijke van deze omweg. Op het menselijk niveau gezien is de erotiek iets anders dan een listige, schijnheilige omweg naar de coitus; zij komt voort uit een in het uitstel van de directe bevrediging ontwaakte en ontdekte autonome betekenis van het beschouwend verwijlen bij de geliefde. Zij wordt tot een zelfstandige orde.

Het uitstel maakt dus de behoefte tot iets menselijks. Het uitstellen van de bevrediging van zijn behoeften maakt een wezen tot een menselijk wezen dat in het uitstel leeft en daar, geïnstrumenteerd met zijn eigenmachtigheid, de dialoog met het gebeuren aangaat. Door de enge trechter van een crisis heen krijgen de dingen hun betekenis in de cultuur. De mens is te definiëren als het wezen dat zijn behoeften in het uitstel van de bevrediging daarvan tot een voorwerp van beschouwing maakt en in die beschouwing zich verheft tot een heel ander niveau dan waarop die behoeften ontstaan. In deze beschouwing wordt het menselijk niveau als een onherleidbare waarde ontdekt.

Het is dus onjuist het dierlijke gedrag als voorbeeld voor het menselijke te zien en de afwijkingen van het dierlijke gedrag bij de mens als ziekelijk te beschouwen. Geen leuze als 'terug naar de natuur' zal er ooit in slagen de mens te vervreemden van zijn eigenlijke niveau. Ziekelijk wordt het uitstel pas wanneer het tot een tirannie wordt en omwille van zichzelf wordt beoefend of uit angst. Maar de ziekelijkheid ligt dan niet in het uitstel, maar in de houding van de mens daartegenover, dus in zijn houding tegenover zichzelf. De mens die van het uitstellen van zijn behoeften een zelfstandige orde maakt, aanvaardt zichzelf niet, erkent zijn behoeften niet naar hun ware aard en schijnt ze te willen uitroeien. Dat gedrag zou gezien kunnen worden als een gewelddadige ontaarding van de ascese. De ascese behoort tot het menselijk leven. Ook zij houdt verband met het uitstel van de bevrediging en de cultuur van de identiteit. Zij is als het ware zelf de kunst van het uitstellen, niet met de bedoeling het genot van de bevrediging tot een maximum op te voeren, maar met het oog op het bereiken van het juiste menselijke niveau. Zonder ascese is het menselijk leven niet denkbaar en raakt de bevrediging van de behoeften uit de menselijke koers en ontaardt zij in gewelddadigheid.

Eindnoten:

- 1 F. Tellegen, *Wonen als levensvraag*, Amsterdam 1965, bl. 160.
- 2 F. Tellegen, *a.w.* bl. 191.
- 3 F. Tellegen, *a.w.* bl. 177.
- 4 F. Tellegen, *a.w.* bl. 166.
- 5 F. Tellegen, *a.w.* bl. 162.
- 6 F. Tellegen, *a.w.* bl. 186.
- Cfr. M. Heidegger, 'Bauen, Wohnen, Denken', in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954.
- 7 Gaston Bachelard, *Poétique de l'Espace*, Parijs 1958.
- O.F. Bollnow, *Mensch und Raum*, Stuttgart 1963.
- L. van der Kerken, *Filosofie van het wonen*, Antwerpen 1965.
- 8 E. Levinas, *Totalité et Infini*, Den Haag 1961, bl. 7.
- 9 E. Levinas, *a.w.* bl. 6.
- 10 H. Berger, *Ousia in de dialoogen van Plato*, Leiden 1961, bl. 303.
- 11 O.F. Bollnow, *a.w.* bl. 163 vlg.
- 12 Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, VII.4.7. vert. G. Wijdeveld.

VIII. Verwondering en begronding

1. *Het cogito van de roos*

In een geestig en diepzinnig boek vol paradoxen zegt Chesterton: ‘Als de mens opziet naar de hemel, of het gras beschouwt aan zijn voeten, als hij een wiskundig vraagstuk heeft opgelost, of zelfs maar een pas gelegd ei heeft gezien, dan bekruipt hem het vage gevoel, dat zijn heldere formulering vindt in die uitspraak van de grote christelijke wijsgeer Thomas van Aquino: “Ieder bestaan als zodanig is goed”’.¹

De eerste van alle wijsgerige vragen, voortkomend uit de verwondering over het bestaan van de dingen, de vraag waarom er iets is en niet veeleer niets, kan op verschillende manieren worden ervaren en gesteld. De vreugde om het bestaan is zeker de meest positieve wijze waarop deze verwondering de mens kan overvallen. Deze vreugde is als het ware het gevoel van triomf over het kapitale feit dat het bestaande er is, dat het niet niets is, dat het dus, vanuit het niets gezien, aan het niets ontrukkt schijnt te zijn. Tegenover dit niets gesteld, gehouden boven de afgrond van het niets, doet het bestaan zich voor als iets volstrechts en absoluuts. Wat het verder ook moge zijn en betekenen, ieder bestaande als zodanig is goed. Dat dit met vreugde wordt geconstateerd, betekent dat deze uitspraak meer is dan een conclusie, waartoe een lang volgehouden en logisch correcte redenering van het lusteloze intellect zou leiden. De goedheid van het bestaan is een directe en emotionele ervaring, die iedere motivering afwijst. Het is zelfs moeilijk deze ervaring anders dan in algemeenheden onder woorden te brengen, juist omdat zij een menselijke oer-ervaring is. Zij is de grond van het geluk en de levenslust; deze grond nog verder te willen gronden is het risico nemen in een afgrond te vallen. Deze afgrond is weliswaar in de ervaring van het bestaan als een goed aanwezig, maar hij is daar aanwezig als

dat wat overwonnen is, waarheen onmogelijk kan worden teruggekeerd. Deze terugkeer zou een vrijwillige destructie van het bestaan zijn, een morbiede onderneming.

Wat is dan het bestaan, waarvan de loutere ervaring aldus een vaag, maar onaantastbaar gevoel van geluk teweegbrengt in degene wie deze ervaring overkomt? Wat dat ook zij, het is iets volstrechts, waaraan niet is te ontkomen en waar alle individuele intenties machteloos tegenover staan. Maar een bepaald aspect van dit volstrekke zouden we kunnen omschrijven als de bloei.

Het bloeien is dan te zien als een wijze waarop het bestaan zijn volstrekteheid openbaart. Omdat deze ervaring in het grensgebied van de mystiek ligt en de mysticus degene is die zich het minst geneert om zich hierover uit te spreken, haal ik hier een vers aan van Angelus Silezius. Hij zegt over het bloeien van een roos:

'Die Ros' ist ohn' Warum, sie blühet weil sie blühet,

Sie achtet nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie sieht.² Heidegger heeft in een van zijn mooiste werken, 'Der Satz vom Grund', aan deze regels enkele prachtige pagina's gewijd, waarin hij de mystische paradox, de schijnbare tegenspraak tussen het 'ohn' Warum' en het 'weil' en de aard van de hier bedoelde grond beschrijft.³ Er is daarnaast nog een andere wijze van benaderen mogelijk, uitgaande van het fenomeen van de bloei. De roos heeft geen waarom, omdat zij bloeit; haar bloei is haar grond en haar waarom, de enige maatstaf van haar bestaan. De etymologie van het woord 'bloeien' voert in de richting van noties als 'zwellen' en 'zich ontplooien'. Hier is een groei van binnenuit bedoeld, die gericht is op proporties die door innerlijke wetmatigheid bepaald schijnen te zijn. De tegenstelling tot de bloei is het louter kwantitatieve vermeerderd of het mechanische voltooid worden. Merkwaardig is dat Homerus het woord bloeien zo dikwijls gebruikt. Het is zijn manier om de volheid van bestaan in dingen die niet door mensenhanden gemaakt zijn, te

prijzen en te benadrukken. Wat door mensenhanden is gemaakt, heet bij hem steeds goed-gemaakt; wat groeit, heet bloeiend. Het bloeien is hier de welvaart van een gevestigd bestaan. De bloei verheft het bestaan in een hogere orde, die de dichter als norm stelt. Bloeien is tot identiteit komen. De sublimerende betekenis van de bloem in het symbolische denken vindt hierin haar grond. De bloem is het produkt van de bloei, het symbool van een bestaanswijze, die aan alle dialectiek ontogen is en een adembenemend moment van volheid beleeft boven de afgrond van het niets. Wat in de Oosterse symboliek de lotus is in de mystiek van het worden, een centrum van krachten die zich ontplooiën, is in het Westen de roos in een mystiek van het zijn, een hoogtepunt van mysterieus zo-geworden-zijn. De bloei, ervaren in dit moment, voordat de gedachte aan vergankelijkheid de vreugde in melancholie kan doen omslaan - want deze gedachte is secundair, het is een bijgedachte - is symbolisch voor de autarkie van het verzadigde bestaan. Deze autarkie nu sluit in dat elke vraag naar een grond wordt verworpen. De mogelijkheid van die vraag is opgeslokt in het alles beheersende fenomeen van het bloeien. Er is in de bloei en naast de bloei geen plaats voor de arglistige verdrietigheid van het vragen en grübeln. De wijze waarop het bloeien kan worden gemotiveerd, de enige waarop het gemotiveerd wil worden, is de tautologie. De tautologie spreekt over het uitstel heen de identiteit uit. Zij is de lyrische oervorm van het wijsgerig spreken en zij is haar laatste woord: de filosofie beweegt zich tussen een lege en een volle tautologie. De roos bloeit omdat zij bloeit, terwijl zij bloeit of omdat en terwijl zij bloeit. Er is niets buiten die bloei; het is juist als bloei niet opgenomen in een samenhangende en te berekenen causale reeks. De mystieke vreugde die aan deze tautologie wordt beleefd, is de vreugde om de ervaring van de volstreckte identiteit. In de tautologische motivering wordt het feit naar zichzelf verwezen in een herhaalde constatering dat het er is. Het volstreckte kan niet worden ge-

motiveerd. Alles wat het zou kunnen motiveren, is al bij voorbaat geannexeerd in de volstrektheid van het bestaan. Het bestaan is onherleidbaar. Wanneer een filosoof als Sartre dit benadrukt en vandaaruit concludeert tot de zinloosheid van het bestaan om vervolgens aan die zinloosheid een negatieve betekenis te geven, dan gebeurt dit vanuit een instelling waartegen de vreugde om het bestaan weliswaar geen redelijke argumenten kan aanvoeren, maar die ook zelf even onredelijk en onherleidbaar is als de vreugde. De vreugde verwerpt die instelling even categorisch als de almacht van het niets. Men kan nog zover gaan van tweeërlei zinloosheid te spreken, een negatieve zinloosheid van de leegte en een positieve zinloosheid van de volheid en de bloei, maar er is geen redelijk argument aan te halen om de keuze van de ene of de andere te rechtvaardigen. Want zelfs de leegte van de mysticus is bij zijn instelling toch nog op paradoxale wijze een volheid en een bloei. En binnen die onbeslistheid die aan de zinloosheid eigen is, is er evengoed een feestelijk als een tragisch accent. Het is dan ook min of meer komisch, existentialistische auteurs bezig te zien om met een heroïsche trek op het gezicht de tragische absurditeit te aanvaarden. Dat is de heldenmoed van een verwende jongen die één keer geen snoepje krijgt en dan zo flink is niet te gaan huilen. Zinloosheid, leegte, gemis aan vanzelfsprekendheid, belangeloosheid zijn zonder meer de stof waaruit het leven bestaat. Wie hiertegen wil protesteren, kan zich evengoed verzetten tegen het vermoeiende karwei van eindeloos ademen of tegen het feit dat hij maar tien vingers heeft.

De roos kent geen reflexie en geen cogito. Zij bloeit omdat zij bloeit en zij is zichzelf in haar bloeien geen object. Er is bij de bloei geen breuk tussen zijn en bewustzijn, meemaken en onthouden; er is helemaal geen tussen. 'Zur Weise, nach der die Rose ist, bedarf es nicht eigens eines Achtens auf sich selbst und d.h. auf all das, was zu ihr gehört, indem es sie bestimmt, d.h. begründet. Sie blühet, weil sie blühet. Zwischen

ihr Blühen und die Gründe des Blühens schiebt sich nicht ein Achten auf die Gründe, kraft dessen erst die Gründe jeweils als Gründe sein könnten'.⁴ Er wordt in het bestaan van het bloeiende geen energie onttrokken aan de bloei om op welke wijze dan ook een bewustzijn van die bloei of een herinnering daaraan tot stand te brengen. De roos weet niets, slaat geen acht op zichzelf en vraagt niet of men haar ziet. Het kind in de bloei van zijn kindschap weet niets, onthoudt niets. Het is identiek met zichzelf en sticht geen reservoir van herinneringen met een energie die aan het beleven van de situatie wordt onttrokken of onthouden. Zich herinneren heet niet voor niets 'onthouden'; het is onttrekken aan het moment wat aan het moment toekomt. Het geheugen is een produkt van de niet-identiteit en het uitstel. De bloei is het met zichzelf identieke moment van volheid, dat geen weet heeft van welke geschiedenis dan ook. Het heeft zijn grond en doel in zichzelf. De oneindigheid van de causaliteit en de finaliteit staat stil. Er is een ontmoeting tussen het bestaan in-zich en het bestaan voor-zich; zij schijnen samen te vallen. Wat de bloem betreft kunnen we de grond die in zijn bloei vergeten wordt, zeer letterlijk nemen: het is de aarde. En het is wel geen toeval dat het woord grond deze dubbele betekenis heeft. In feite is er geen sprake van twee betekenissen. De bestaansgrond is de aarde, de draagster van het leven en inbegrip van alle werkelijkheid. De bloeiende roos heeft geen waarom; zij bloeit omdat zij bloeit; haar bloei doet alle waarom vergeten. Het waarom van de roos, datgene waardoor zij met de grond is verbonden, is de wortel. Wortel is oorzaak. De roos, die elke fundering van haar bloei verwerpt, doet haar wortels vergeten. Dat is een wezenlijk element in de sublimerende symboliek van de bloem. Zij negeert haar wortels en haar verworteld-zijn. Zij negeert de aarde en de mest waarin zij is verworteld. Er is geen continuïteit tussen de aarde en het bloeiende; er is integendeel een volstreekte discontinuïteit. In de bloei wordt deze discontinuïteit

benadrukt en uitgewerkt tot een dialectische tegenstelling, te vergelijken met die van het bestaan en het niets. Dit beeld dringt zich zozeer op, dat het bijna een wetenschappelijke helderheid heeft gekregen. Gaston Bachelard zegt daarvan: 'Als men zich indenkt dat de dialectiek van de verrotting en van de groei gedurende talrijke eeuwen de centrale these van de botanica is geweest, dan begrijpt men dat de antithese tussen de bloem en de mest even inspirerend is in het rijk van de verbeelding als in het rijk van de ideeën. Dat is ook inderdaad het bewijs dat we hier te maken hebben met oer-ideeën'.⁵

Zoals causaliteit en finaliteit, zo vallen in het bloeiende ook activiteit en passiviteit samen. Het bloeiende doet niet iets waar een ondergaan tegenover gesteld zou kunnen worden. Het is en het is op volstrekte wijze; het werkwoord zijn heeft geen passieve vorm. Hier is iets bereikt wat niet is te verklaren uit een oorzaak en wat niet op weg is naar een doel. Er is een volstrekte discontinuïteit ten opzichte van datgene wat in de biologische orde als werk-oorzaak of als doel-oorzaak zou kunnen worden aangewezen. Als object van beschouwing genomen is de roos niet een biologisch feit. Zij is het wonder, dat uit elk bestaand en denkbaar kader wegspringt en in geen enkele reeks past. Het kan alleen in verwondering worden ontmoet; een andere houding is banaal.

Bloei is wat elke kritiek onmogelijk maakt, omdat het bloeiende onherleidbaar is. De mogelijkheid van anders-zijn schijnt hier uitgesloten. De bloei is onherleidbaar omdat hij op geen enkele wijze restloos te verklaren is uit welke inspanning dan ook. Misschien is hij niet denkbaar zonder inspanning, maar hij wordt daardoor niet verdiend of afgedwongen. Tegenover de activiteit van de inspanning is hij een onpersoonlijk gebeuren; tegenover de kitsch van eigenmachtigheid is hij een kunstwerk dat uit de hemel valt. Hij is een wonder en een geschenk. In dit opzicht is hij te vergelijken met de artistieke inspiratie of het enthousiasme, resulterend in iets dat door Plato goddelijk wordt genoemd en 'een vondst

van de Muze'. Vondst is dat wat de mens niet maakt, maar voltooid en met bloei getooid aantreft. Hetzelfde kan ook van de vrucht worden gezegd. 'De vrucht', zegt Ruygers, 'is een geschenk. Dat wil zeggen, dat zij nooit op de productieve krachten te reduceren is, ook al gaat er nog zoveel werkzaamheid aan vooraf. Het maken van een product is aan regels gebonden, de vrucht wordt ontvangen'.⁶ Bloei wordt evenzeer ontvangen als bewerkt. Men aanvaardt het verschijnsel zonder meer; men staat er in beschouwing bij stil. De bloei slaat het denken de wapens uit handen.

Maar de bloeiende roos is er, zegt Angelus Silezius, niet voor de toeschouwer. Dat betekent dat de beschouwing belangeloos verloopt. We annexeren het bloeiende niet door er getuige en beschouwer van te zijn. En het bloeien speelt niet nadrukkelijk voor de camera van onze aandacht. Zoals de bloei een stilstand is op een hoogtepunt van de evolutie, zo is ook het beschouwen ervan een belangeloos stilstaan. Of eigenlijk is dit een pleonasme. Want het beschouwen is wezenlijk belangeloos. Het is door zijn belangeloosheid de aangepaste manier van benaderen tegenover het bloeiende en het is hierdoor onderscheiden van elke andere vorm van denken of rekenen. Deze belangeloosheid heeft twee aspecten, namelijk naargelang zij wordt gezien vanuit het beschouwde of vanuit het beschouwen zelf. Naar de manier waarop het zijn object benadert, is het beschouwen een wijze van denken waarin ten opzichte van het object geen enkel plan, geen enkele bedoeling bestaat. Het beschouwen is met andere woorden een denken dat geen enkele praktische consequentie beoogt. Het wil niets met zijn object doen; het wil er niets van maken. Dat kan ook niet, want het bloeiende is alles al, zelfs al moet het biologisch worden gezien als een voorstadium. Zo is ook de jeugd een voorfase, maar de manier waarop zij zich laat gelden, is van een waterdichte absoluutheid. Lichtenberg, van wie Goethe zegt dat elk van zijn geestige opmerkingen een probleem stelt, zegt daarvan:

‘Op de bloei volgt de onrijpe vrucht, maar de bloei is in zich een volmaaktheid. Zo is het ook met de mens. De tiener wordt voor volmaakter gehouden dan de man van 30, 40 jaren, en dan komt pas weer een toestand van voltooid zijn, de rijpheid’. Het beschouwen is het denken dat het ding laat zijn wat het op dat moment is. Het is een onkritisch, lyrisch waarnemen. Het is een zien, alleen maar een zien met een wakker geworden oog. Het beschouwende oog raakt de dingen niet, maar laat ze in hun wezen. Als de roos bloeit, omdat ze bloeit, wil het oog daar alleen maar getuige van zijn zonder in te grijpen in de identiteit van de roos met zichzelf, zonder vooruit te grijpen naar vrucht, volwassenheid en zaad. Daarom is het beschouwen een éézijdig, niet een wederkerig zien, een grenssituatie in denken en waarnemen, die een mens zich alleen ten opzichte van de dingen, niet tegenover zijn medemensen kan permitteren en die dus ten opzichte van de jeugd, zoals die in het voorafgaande is beschreven, ethisch en pedagogisch niet is te verantwoorden. Wie de jeugd zo absoluut stelt en haar daarmee de kans geeft zich als norm van menselijk leven te gedragen, pleegt niet alleen verraad aan de menselijke volwassenheid, maar geeft ook te kennen dat hij de jeugd volstrekt niet au sérieux neemt. Hij is alleen een zwakke oom. Het beschouwen is niet éézijdig omdat het zich niet in de reciprociteit durft begeven of wil begeven, maar omdat er van reciprociteit geen sprake is. Het is noodgedwongen een gesublimeerde vorm van spieden, een verbaasd getuige zijn zonder te worden uitgenodigd. Het schouwende oog is geen blik die wordt beantwoord, want de bloei waarop het rust, is in zijn identiteit met zichzelf niet tot een antwoord in staat. Elk antwoord en elke dialoog heeft plaats in het uitstel van de identiteit; pure identiteit is blind en stom. Wat bloeit heeft zelfs geen oog voor zichzelf; de roos ‘achtet nicht ihrer selbst, fragt nicht ob man sie sieht’. Bloemen stellen zich niet aan, dringen zich niet op en hebben geen weet van de beschouwing.

De beschouwing is daarom die wijze van benaderen die geen enkele vraag stelt aan hetgeen zij benadert. En hiermee geeft zij het tweede aspect van haar belangeloosheid bloot, namelijk de belangeloosheid van het beschouwen zelf. De beschouwing is ook als wijze van denken een stilstand. Het is niet een voortschrijdend, maar een stilstaand denken. Dit denken onderneemt niet alleen niets met zijn object, het onderneemt ook niets met zichzelf. Het heeft niet alleen geen praktische bedoelingen, maar ook geen theoretische bedoelingen. Het is een denken zonder logica en zonder conclusie. Het cogito van de roos is een cogito zonder ergo. Juister gezegd: het beschouwen van de bloeiende roos is een cogito zonder ergo. Het is ook in dit opzicht alleen maar zien, zoals het woord zelf ook duidelijk genoeg zegt. Het cogito, ergo sum is niet belangeloos; het wil funderen en hoeksteen zijn. Het cogito van de beschouwer is identiek met het cogito van de roos, waarin het zich verliest. Bertus Aafjes heeft dit in zijn 'Voetreis naar Rome' uitgedrukt, waar hij de rozen 'de zachte vrouwelijkheid van de natuur' noemt en in verband daarmee spreekt van het 'diep besef dat ik besta'. Hierin reikt de roos over zichzelf heen:

'Gij wortelt dieper in mijn leven
Dan een vergankelijke bloem;
Gij zijt het in mijn hart geschreven
Reine cogito ergo sum'.

En hij laat daarop volgen:

'Want ik zou van mijn zin vervreemden
Zonder de magie van de roos'.

2. *Causaliteit en contemplatie*

De contemplatie van de bloeiende roos is een grenssituatie in het denken, een niet vast te houden moment en dus geen norm voor het denkend gedrag. Als mystiek van de identiteit negeert zij het uitstel. Maar zij is in zoverre een authentiek

denken, dat zij niet van de verwondering is vervreemd. In de identiteit van de bloei bereikt de verwondering haar eindterm zonder van zichzelf te vervreemden; dat kan gebeuren doordat zij elke verklaring uitsluit. Deze uitsluiting houdt het uitstel open en de verwondering levend. Het denken kan nooit over de verwondering heen zien en de verklaring maakt aan de verwondering een einde. Zoals er een triviale en een goddelijke identiteit te denken is, zo is er een denken voor en na de verwondering denkbaar, dat niet vanuit de verwondering wordt geïnspireerd. Hegel, die in zijn systeem alles en dus ook de verwondering te boven komt, zegt daarvan: 'De mens die zich nog nergens over verwondert, leeft nog in doffe stompzinnigheid voort. Hem interesseert niets en niets bestaat voor hem, omdat hij zich voor zichzelf nog niet van de objecten en hun onmiddellijke, singuliere bestaan gescheiden en losgemaakt heeft. Maar wie zich van de andere kant nergens meer over verwondert, die beschouwt de hele uitwendige wereld als iets waarover hij met zichzelf, hetzij in de abstract-rationele wijze van een algemeen menselijke ontwikkeling, hetzij in het edele en diepere bewustzijn van absolute geestelijke vrijheid en algemeenheid, tot klaarheid is gekomen en zo de objecten en hun bestaan in een geestelijk en zelfbewust inzicht daarin heeft veranderd. De verwondering daarentegen treedt alleen daar op waar de mens, losgerukt van het meest directe, eerste verbonden zijn met de natuur en van de meest primaire, louter praktische gebondenheid van zijn begeerte, geestelijk afstand neemt van de natuur en in de dingen nu iets zoekt en ziet dat algemeen is, op zichzelf bestaat en blijvend is. Dan pas vallen hem de dingen in de natuur op; zij zijn iets anders, dat toch voor hem bestaan moet, en waarin hij zichzelf, gedachte, rede tracht terug te vinden. Want het vermoeden van iets hogers en het bewustzijn van iets uitwendigs is nog ongescheiden en toch is tussen de natuurlijke dingen en de geest tegelijk een tegenspraak aanwezig, waarin de dingen evenzeer hun aantrekende als hun afstotende werking

tot uitdrukking brengen en de ervaring waarvan, samen met de drang die tegenspraak te boven te komen, juist de verwondering wekt.

Het eerste produkt nu van deze toestand bestaat daarin, dat de mens zich de natuur en objectief bestaan in het algemeen van de ene kant als grond buiten zich voorstelt en die als macht vereert, maar van de andere kant evenzeer de behoefte bevredigt, zijn subjectief gevoel van iets hogers, wezenlijks, algemeen, als uitwendig voor te stellen en als objectief te aanschouwen'. Tot zover Hegel over de verwondering.⁷ Hij beschrijft haar dus ook als een onrust, die onrust echter is voor hem geen principe, maar eerder alleen maar een begin, dat moet worden overwonnen. Een van de wijzen waarop die onrust te boven gekomen kan worden, is dan het causale denken. Een van de oer-verleidingen van het denken is inderdaad zich in causale verbanden en reeksen te verdiepen, hierdoor serieus te worden en wetenschappelijke pretenties te krijgen. Nil fit sine ratione, niets gebeurt zonder grond, is dan ook niet voor niets een grondregel van het denken. Dat deze regel pas door Leibniz is uitgesproken, betekent niet dat hij vóór die tijd geen kracht had, maar dit feit markeert misschien wel het begin van een nadrukkelijk rationalisme, de pretentie dat deze identiteit van zijn en denken, die in ratio in de dubbele betekenis van 'grond' en 'rede' naar voren komt, ook kan worden bereikt en uitgesproken en dat zo het denken tot een wetenschappelijke zekerheid kan leiden.

Het principe kan zijn waarheid hebben zonder dat daaruit volgt dat de rede van elk verschijnsel de ratio kan achterhalen of vaststellen. Voor een denken dat zich door de verwondering laat inspireren, blijkt de grond een afgrond te zijn. De identiteit van ratio als rede en ratio als grond, van rekenschap en causaliteit is een uitgestelde identiteit, en zolang de filosofie in het uitstel woont, ervaart zij de identiteit als non-identiteit en de grond als afgrond. De afgrond is de grond in zijn niet-identiteit. De verwondering brengt het causale denken

op gang door het beginsel van de begronding, maar schort het weer op in het zicht van de oneindige reeks die daarmee opdoemt. Het zo-zijn van de dingen vindt zijn grond in het zo-werken van een oorzaak, maar dat zo-werken is als werken en mobiliteit een uiting van niet-identiteit en vraagt weer om een andere oorzaak. Er is een keten zonder eind. Het filosofisch denken heeft eerder die eindeloosheid tot object dan dat het tot taak zou hebben aan de reeks een halt toe te roepen door het vaststellen van een eerste oorzaak, zoals Aristoteles dat doet in het aannemen van een *primum movens immobile*. Die vaststelling is zoiets als het toekennen van een zelfstandig bestaan aan de ideeën en de poging daarmee dan een exacte rekening en begronding op te stellen. Het kan een grondwaarheid zijn, maar een grondwaarheid is een waarheid waaruit geen conclusie kan worden getrokken, omdat zij juist het einde is en die als einde ook niet op een duidelijke reeks kan worden geplaatst, maar achter de horizon verdwijnt. Een grondwaarheid kan niet worden gefundeerd, zoals de standaardmeter niet gemeten kan worden en het standaardgewicht niet kan worden gewogen.

De aanschouwing van een causale reeks is in feite een waarneming van de niet-identiteit. Dat alles een grond heeft, betekent dat alles anders is, dat in het eendere het andere zich openbaart en dat het daarmee op een ingrijpende wijze samenhangt. De zaak heeft een oorzaak; zaak en oorzaak verhouden zich als het eendere tot het andere. Causaliteit is dus een van de benamingen die vanuit de verwondering aan het weerspannige verband van de dingen onderling en binnen het ding zelf worden gegeven. Het is een wet van het denken, maar het volgen van alle wegen in de toepassing van die wet is niet een zaak van het filosofisch denken; haar zaak is het de verwondering hierover te radicaliseren.

Het denken is een overwinning op het geweld en de onmiddellijke identificatie. Het geweld duldt het uitstel van de identiteit niet. Het denken daarentegen is de langzaamheid,

waarin het uitstel wordt verdragen en verduurd. De causale verklaring nu die aan de dingen een duidelijke identiteit 'geeft', is een subtiele vorm van geweld. Het kan dus niet het doel van het denken zijn de dingen te verklaren. In de eindeloze reeks van causale verklaringen zou het van zichzelf vervreemden en tot geweld kunnen worden. Het blijft radicaal zweven en hangen in de aanschouwing van de eindeloosheid, waarin het nog verwondering is.

3. *Occasionalisme en wonder*

Dat lijkt een vreemde houding. Maar geweld betekent niet altijd onmiddellijk oorlog. Het kan zich ook tegen de verschijnselen richten. En het is naar een oude formule de taak van de wijsbegeerte de verschijnselen te redden, wat niet hetzelfde is als ze verklaren. Er is een zeer vrome vorm van geweld denkbaar, die het primum movens immobile overal inschakelt waar niet onmiddellijk een verklaring valt te geven. Als we dat movens immobile dan god noemen, is het duidelijk dat een causale verklaring die zich rechtstreeks op god beroept een vorm van geweld is tegenover elke andere verklaring. Een zeer stichtelijk en diepzinnig voorbeeld hiervan is het zogenaamde occasionalisme van Geulincx en Malebranche, twee wijsgeren uit de school van Descartes. Deze had zich al op god en goddelijke eigenschappen moeten beroepen om de menselijke kennis van zijn cogito te kunnen baseren. Want als het hoger wezen bedrieglijk is, heeft dat cogito geen waarde. Eenmaal die kennis als een eindeloze reeks op gang gebracht, wordt er voor de menselijke eigenmachtigheid een gebied afgesplitst dat als pure uitbreiding restloos en mechanisch is te kennen en te verklaren. Er is een duidelijk en geconstitueerd dualisme van kennis en uitbreiding, ziel en lichaam, veel reddelozter en rigoreuzer dan bij de Griek Plato. Er is dus geen onderlinge inwerking van ziel en lichaam op elkaar mogelijk; het zijn twee werelden van een eigen orde, waartussen van binnenuit

geen communicatie mogelijk is. Er is hier een absoluut dualisme, dat aan tegengestelde polen een eigen identiteit toekent. Wie hieraan vasthoudt, begeeft zich in een reeks van redeneringen om te verklaren hoe het dan mogelijk is dat bepaalde verschijnselen in ziel en lichaam tegelijk schijnen op te treden, hoe bijvoorbeeld de geestelijke wil ertoe kan leiden dat een arm of been beweegt. Omdat dit dualisme hier veel serieuzer is dan bij Plato en verband houdt met fanatiek beleden geloofsinzichten, heeft de redenering hier ook niet het mythische karakter en de speelsheid waarmee Plato spreekt over preexistentie, anamnese, onsterfelijkheid en over het lichaam als kerker van de ziel. Het gaat hier om causale redeneringen met wetenschappelijke pretentie. Wanneer nu van de ene kant is gegeven dat ziel en lichaam niet op elkaar kunnen inwerken, en van de andere kant niet kan worden ontkend dat bepaalde verschijnselen in het menselijk gedrag die zeer frequent voorkomen toch minstens op een gelijktijdige werking wijzen, dan ligt het voor de hand dat men om de verschijnselen te redden, dus niet voor de noodzaak te staan ze te ontkennen, zijn toevlucht neemt tot een wonder, door god zelf telkens verricht bij gelegenheid van een impuls tot beweging in een op zichzelf machteloze ziel. Bij gelegenheid van die impuls beweegt de eerste beweger het lichaam. Omdat gelegenheid in het Latijn *occasio* heet, noemen de filosofen deze redenering het *occasionalisme*. Hetzelfde als van de beweging kan gezegd worden van het kennen. 'Van het lichamelijk proces bv. van de werking van de prikkel op het zintuig, bedient god zich om het daarbij behorend proces in de ziel, de waarneming, te verwekken'.⁸ Zonder deze sluitende causale verklaring van het kennen, meent Geulincx, is het menselijke, ethische handelen niet mogelijk. *Quod nescis quomodo facis, id non facis*: dat waarvan we niet weten hoe we het doen, dat doen we niet. We zouden dus kunnen zeggen dat we niet zelf kennen en bewegen, maar dat we het kennen van god ontvangen en dat we in hem bewegen; het gebeurt eerder met ons dan dat we

het doen. Dat is niet alleen een vrome theorie, maar een archaische opvatting. Met zijn theorie van goddelijke verlichting in de menselijke kennis staat ook Augustinus in de antieke wereld. Het antieke leven beweegt zich in een parallellisme tussen menselijk en kosmisch leven. Het geloof in de beslissende invloed van maan en sterren op het menselijk leven is daar een belangrijk aspect van. De parallelliteit is een oneindig uitstel van het samenvallen in identiteit; zij schept ruimte voor een gebeuren dat geen menselijk doen is, een ruimte waarin de mens kan ademen en waarin hij zijn armen ten hemel kan heffen om een gebeuren af te smeken dat voor zijn eigenmachtigheid onbereikbaar blijft. Deze vrijheid is de keerzijde van het fatalisme: in dit uitstel zijn zij identiek of wordt althans de tegenspraak tussen beide van zijn beklemmend karakter ontdaan. Dat maakt het geloof in de sterren en de maan, het vertrouwen op de invloed van de eindeloze verte zo benijdenswaardig. Bij Homerus is het niet de mens die denkt; de god die hem verschijnt geeft hem ingevingen, zoals de muze de dichter ingeeft wat hij moet zeggen. Een archaische voorstelling wordt hier aan haar woord gehouden, niet uit een louter verbalisme, maar op grond van een verwondering. We kunnen namelijk het archaische parallellisme, het occasionalisme en de verwante voorstelling bij Leibniz van een harmonia praestabilita terugvoeren op de verwondering over het grote gebeuren in het menselijk handelen, over het resultaat dat de inspanning overtreft, de vrucht die geschenk is, de bloei die een stilstand is. We zouden dat dan moeten doen zonder de wetenschappelijke pretentie hiermee een wonder te verklaren. Het wonder is het onverklaarbare, maar dan gehouden buiten het causale redeneren. Eenmaal daarin betrokken, wordt het wonder alleen maar een lastige en ergerlijke rest, waarop de eigenmachtigheid voorlopig strandt en dat zij bij voorkeur zou willen uitsluiten. Niet als rest van onverklaarbaarheid bestaat het wonder, maar als datgene wat het causale denken onmogelijk maakt, datgene waarover men zich verwondert. Maar

ik kan mij heel goed verwonderen over de beweging van mijn arm of over mijn kennis zonder dat ik die beweging of die kennis restloos wil verklaren; dat is juist de authentieke verwondering. Zodra ik van de ene kant eigenmachtig naar causale verklaringen ga zoeken en van de andere kant mij op een wonder beroep of, wat hetzelfde is, op een directe ingreep van god, begeef ik mij in schijn-verklaringen en schijn-filosofie. Het authentieke karakter van het occasionalisme is dan ook niet zozeer de serie redeneringen waarop het zich baseert als wel de aanschouwing van een wonderlijk gebeuren, waarvan elke verklaring op zichzelf verwondering zou moeten uitdrukken, niet meer. Het is een prachtige conceptie waarin het vanzelfsprekende een wonder wordt zonder dat het geweld voelbaar wordt, mits het woord god hier niet te rigoureuus wordt geïnterpreteerd, maar bijvoorbeeld als teken van 'het andere'. Als god wordt gebruikt om de verwondering weg te nemen en een nieuwe, bijna juridisch vastgelegde vanzelfsprekendheid in te voeren, wordt hij tot een afgod gemaakt. De mens die verwonderd is over de wonderen van het leven en vanuit die verwondering weigert god als een rechtstreekse verklaring te gebruiken, maar als het ware in de radeloosheid van zijn verwondering blijft volharden zonder god tot zijn eigen bezit te willen maken, is waarschijnlijk vromer en religieuzer dan wie een god ontwerpt als verklaring van onverklaarbare zaken; want als hij die dienst heeft bewezen, kan hij heengaan. Afgezien nu van deze rigoureuze, dogmatische opvatting, die een religieus determinisme zou kunnen betekenen met pretenties tot op ver afgelegen fysiologische terreinen, zou het woord occasio als kans, gelegenheid of moment een betere aanduiding van het verband tussen doen en gebeuren kunnen zijn dan causa, dat een restloze verklaring schijnt te willen insluiten. Occasio laat de eigenmachtigheid zowel als het gebeuren meer vrij dan causa. Het is minder pretentief te zeggen dat het doen de occasio is van het gebeuren dan dat het er de causa van is; en wat tegenover een voorwerp van verwon-

dering - zoals het verband tussen doen en gebeuren - minder pretentief is, is ook meer juist. De occasio legt het verband niet dwingend, maar geeft het een kans. Wij handelen meer naar aanleiding van dan vanwege, meer occasioneel dan causaal. De occasio laat de handeling meer vrijheid, ook in die zin dat elke handeling te motiveren zou zijn door slechts één causa, maar door meer dan één occasio.

Eindnoten:

- 1 G.K. Chesterton, *De Eeuwige Mens*, vert. H. Reynen, Utrecht 1948, bl. 290.
- 2 Angelus Silezius, *Der Cherubinische Wandersmann*, I, bl. 289.
- 3 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, bl. 68 vlg.
- 4 M. Heidegger, *a.w.* bl. 71.
- 5 Gaston Bachelard, *La Terre et les Rêveries de la Volonté*, Parijs 1948, bl. 127.
- 6 H. Ruygers, *Menselijke Vruchtbaarheid*, Ann. Thijmgenootschap, jrg. 49, (1961), bl. 162.
- 7 G.W.F. Hegel, *Ästhetik*, uitg. F. Bassenge, Berlijn 1955, bl. 323.
- 8 F. Sassen, *Geschiedenis van de nieuwere wijsbegeerte tot Kant*, Nijmegen 1933, bl. 144.

IX. Verwondering en verrassing

1. *Het geschenk*

Volharden in de verwondering over het wonder en het geschenk betekent leven in een dankbaarheid die zich niet restloos op een gever kan richten. Het onvermogen tot deze dankbaarheid heeft waarschijnlijk even sterk bijgedragen tot het vormen van een bepaalde godsvoorstelling als de vrees, waaruit men vanouds wel de goden verklaart. Het is bijna onmogelijk zich een geschenk te denken zonder zich daarbij een gever voor te stellen. Een anoniem geschenk is bijna geen geschenk meer. Toch moet de dankbaarheid weten te leven met deze niet-identiteit van het geschenk. Al is de gever anoniem en onbereikbaar, daarom kunnen we nog niet zeggen dat hij er niet is. In elk geval kan de ervaring van het zijn als geschenk zich in de verwondering onweerstaanbaar opdringen en Heidegger spreekt dan ook, zoals gezegd, van het zijn als een geven en het denken als een danken.

Een geschenk wordt gegeven en ontvangen. Er is een gever, een ontvanger en een geschenk. Deze drie zijn onmisbaar in het ritme van geven en nemen.

Vooreerst wordt het geschenk gegeven. Er is iemand die het geeft. Het wordt dus niet gevonden of met geweld genomen. Het is niet geheel anoniem en het is geen produkt van degene die het ontvangt; het wordt aangereikt door een ander of het andere en aangenomen binnen het eendere. Het andere is daarbij de uiterste grens waartoe de anonimiteit kan gaan. Het woord 'geven' houdt etymologisch verband met woorden die 'nemen' betekenen of 'grijpen' en met het Latijnse 'habere' in de zin van 'vasthouden'. Geven schijnt te betekenen: voorhouden, aanreiken, prae-habere, praebere. Geven is aanbieden, uitnodigend voorhouden. De gever plaatst het geschenk in de ruimte tussen hemzelf en de ander. Dat plaatsen in de ruimte

heeft een vrijblijvend karakter. De gever houdt het geschenk niet vlak voor zich, zodat de aandacht meer op hem dan op het geschenk gericht is. Als gever treedt hij terug op armlengte. Vrome geesten zullen dan ook zeggen dat god, de grootste gever, het verst terugtreedt, zo ver, dat hij niet meer gezien of als gever erkend wordt. Dat is een van de mooiste 'godsbe wijzen' die zich laat denken; maar de consequentie daarvan mag dan ook zijn, dat hij inderdaad niet wordt erkend en anoniem blijft.

De ander kan aannemen wat wordt aangeboden en hij kan het ook weigeren. Het wordt hem niet toegeworpen zodat hij niet anders kan doen dan het opvangen. Aan het geven is alle eigenmachtigheid vreemd; de gever maakt geen aanspraak op het aannemen van het geschenk, noch op dankbaarheid. Wie dankbaarheid eist is een slechte gever. Aanbieden betekent dat de schenkende het geschenk met de hand waarmee hij het wil schenken brengt in een nog tot niets verplichtende nabijheid ten opzichte van de eventuele ontvanger. Het geschenk bevindt zich in een zwevende toestand tussen iemand die het niet meer heeft en iemand die het nog niet heeft. Hier rijpt het tot een geschenk.

Dat is de situatie van het schenken. Het gebaar van de schenkende is nooit een achteloos toewerpen, maar een aandachtig begeleiden. De schenker is aanwezig bij wat hij schenkt en in dat geschenk, daarbuiten niet. Hij draagt zichzelf aan de ander over in en met het geschenk. Het woord schenken houdt verband met 'scheef' en 'schuin'. Schenken is een causatief werkwoord, dat betekent: schuin houden. Het woord stamt uit een situatie waarin men medemens of dier te drinken geeft. Schenken is emmer of kan schuinhouden, zodat de vloeistof die daarin is, eruit kan lopen in mond of beker. Het geschenk is dat wat op deze manier wordt geschonken, de dronk die wordt aangeboden. Het geschenk is vloeibaar, liquide en het lest de dorst. Het wordt met voorzichtige hand overgeschonken tussen de een en de ander. Die dorst

is symbolisch te verstaan; hij is een reële behoefte, waaraan het schenken als een antwoord beantwoordt. Het antwoord is een geschenk op de vraag, die een gestructureerde verwachting uitspreekt. Verwachten is zich gereedmaken om het geschenk te ontvangen; het is dus niet een eigenmachtig construeren. Het geschenk is dan ook niet dat wat wordt verwacht en gevraagd. Evenmin is het een tegendeel ervan, want hoe concreter mijn verwachting is, hoe minder ik voor het tegendeel ontvankelijk ben en het als geschenk kan aannemen. Het geschenk sluit bij mijn ontvankelijkheid, mijn dorst, mijn verwachting aan, maar op een wijze die voor mijzelf een verrassing en een verwondering betekent. De verrassing is de verwondering over het geschenk; die verwondering is zo elementair, dat zij een aparte naam heeft gekregen. Het zo-zijn van het geschenk wordt daarin tegen het anders-zijn van de verwachting gesteld. Hoewel het geschenk in de ontvankelijkheid wordt verwacht, toch is het een verrassing. De verwachting heeft dan ook niet het karakter van een dringende behoefte. Het geschenk is vrijblijvend. Een verplicht geschenk is bijna onmogelijk. Het is dan ook veel moeilijker iemand op zijn verjaardag of met sinterklaas een geschenk te geven dan op een willekeurige dag, waarop zijn verwachting is teruggevallen op een minimum-gestalte van ontvankelijkheid zonder meer. Daarom wordt er op de vaste en ritueel voorgeschreven geschenk-tijden eerder naar een Ersatz voor het geschenk gezocht, waardoor de verplichting als het ware wordt afgekocht in een zielig soort van humor.

Het geschenk wordt door de ontvankelijkheid en de verwachting niet gevraagd, geëist of verdiend; het is vanuit de verwachting niet te bepalen. De verwachting laat de schenker de volle vrijheid. En die vrijheid op haar beurt laat zich bepalen door de verwachting. Wat helemaal tegen de verwachting ingaat, waarbij de verwachting niet kan aansluiten, is geen geschenk, omdat het de verrassing niet de gelegenheid geeft zich in dankbaarheid een uitweg te banen. Ik kan een

baby in de wieg geen fiets ten geschenke geven; het cadeau komt niet aan. Ik houd het vast in de aanreikende hand, maar hij neemt het niet aan. Het geschenk krijgt niet zijn liquiditeit, waardoor het in de ruimte tussen schenker en aannemende een geschenk wordt. Evenmin kan ik een oude man een rammelaar geven en daarbij de pretentie hebben dit ik hem een geschenk geef. Er is dus wel een relatie tussen geschenk en verwachting of ontvankelijkheid, maar die is, binnen bepaalde grenzen, vrijblijvend.

Er zijn nog andere grenzen aan het geschenk, bepaald vanuit de aard van het cadeau zelf. Het geschenk is niet alleen een gebaar, maar in de hand die gebaart, wordt ook iets aangereikt. Het geschenk is, hoe dan ook, dat wat men schenkt. De waarde van het geschenk wordt niet alleen bepaald door het gebaar waardoor de schenkende op het juiste moment zichzelf in zijn geschenk aanbiedt, maar ook door de aard van het ding dat hij schenkt. De aandacht alleen waarmee men zich tot de ander wendt, is nog geen geschenk, al spreken we wel van 'aandacht schenken'. De waarde van een geschenk wordt ook bepaald door zijn inhoud. Niet elk willekeurig ding wordt tot geschenk door het te schenken. Hierin heeft de industrie van geschenken een zeker recht van bestaan. Een oude krant is geen geschenk. Misschien kan hij ooit voor iemand een geschenk worden, maar niet een willekeurige krant zonder meer. Een ding wordt alleen tot geschenk in overleg met ontvankelijkheid, de verwachting van degene die het ontvangt. Een cadeau is waardevol wanneer het voor de ontvanger ook betekenis zou hebben als anonieme vondst. Zover moet het geven ook gaan. Zijn waarde als geschenk put een ding niet uit met zijn betekenis als gebaar, dus ook niet met de betekenis die het voor de schenker zelf heeft. Wanneer een kind mij een tekening aanbiedt en daarmee op zeer persoonlijke wijze contact met mij krijgt, kan ik het gebaar waarderen zonder de tekening als een geschenk te ervaren. Want wat voor dat kind betekenis en waarde heeft,

heeft daarom nog niet ook voor mij betekenis, zelfs niet na dit contact.

Het is dus niet wezenlijk voor het geschenk dat het voor de gever zelf van grote betekenis is, dat het een pijnlijke aderlating voor hem is er afstand van te doen. Dat zou een eigenmachtig optreden zijn, waarin de schenker zichzelf benadrukt. Het is voldoende dat hij in zijn gebaar tot uitdrukking brengt te beseffen dat hetgeen hij geeft, voor de ander betekenis heeft. Wat ik schenk, wordt mijzelf dierbaar door de ontvankelijkheid van de ander. Een geschenk dat voor de schenker na het overhandigen helemaal waardeloos blijft, is evenzeer oneigenlijk als een dat voor de ontvangende geen betekenis heeft. Wie geeft, geeft altijd zichzelf, zegt Gabriel Marcel. Maar de waarde die het geschenk voor de schenker zelf heeft, is geen geschenk-waarde als zij niet mede bepaald wordt door de ontvankelijkheid van de ontvanger. Dat is niet altijd begrepen en er zijn dan ook interpretaties van geschenk, offer en offervaardigheid die hieraan voorbijzien. Al in het zesde boek van de Ilias komt het idee voor dat een offer aan de godheid van meer betekenis is naargelang het geofferde aan de offeraar dierbaarder is, en een krachtiger magische uitwerking zal hebben wanneer het als het ware uit de eigen substantie wordt weggesneden. Hektor geeft zijn moeder opdracht aan Athene het mooiste kleed te offeren dat zij heeft en dat haar zelf het meest dierbaar is. Hier wordt, waarschijnlijk onder de drang van de nood-situatie, één bepaald aspect van het geschenk tot de essentie ervan verklaard. Het gebaar wordt op magische wijze verhevigd, om de ontvangst beter te doen zijn. Men offert een deel van zichzelf, om met des te groter waarschijnlijkheid al het overige te kunnen houden. Wie de waarde van het geschenk afmeet aan de betekenis die het voor hemzelf heeft, houdt te weinig rekening met de ander om echt te schenken. Bij kinderen is dat te vergeven, maar hun geschenk is daarom nog niet authentiek. Het geschenk wordt dus niet gevraagd en niet op concrete en gedetermineerde wijze verwacht, maar

heeft toch een betekenis voor de ontvanger doordat het zijn wens voorkomt. Het anticipeert een wens die de ontvanger nog niet thematisch als een duidelijke behoefte koesterde, maar die wel bij hem bestond en die nu door het geschenk wordt geactualiseerd. Geschenk is altijd iets dat de ontvanger graag bezit. Het wekt de wens op en vervult hem tegelijk. Het identificeert de wens met zichzelf en bevestigt daardoor de ontvanger in zijn individualiteit. Doordat het iets is dat de ontvanger graag bezit, heeft het geschenk een surplus aan betekenis, namelijk de wenselijkheid ervan juist op het moment waarop het wordt geschonken. Dit moment, de ontmoeting tussen gever en ontvanger, waarop de gever in overleg met de ontvanger zichzelf tegenwoordig stelt in het ding en daarachter terugtreedt, geeft aan het ding het surplus waardoor het van gewoon ding tot geschenk en gunst wordt. Alleen hierdoor kan dankbaarheid worden opgewekt. Ik ben niet dankbaar voor wat ik heb genomen of verdiend of voor wat mij wordt toegeworpen. Dankbaarheid is een blijdschap die zich richt naar de oorzaak daarvan, de ander. Het kan geen plicht zijn. Spinoza zegt dat alleen vrije mensen ten opzichte van elkaar dankbaar kunnen zijn.

2. Dank en lof

Hierdoor, doordat de dankbaarheid zich richt op de ander, is zij nog niet helemaal in haar identiteit bepaald. Want de ander blijft in zijn andersheid de niet geïdentificeerde. Ook dit laat de dankbaarheid vrij. Zij kan evenmin worden afgedwongen als verwondering en verrassing, enthousiasme en geluk. Zij is geen ethische verplichting die zonder uitstel moet worden vervuld, maar zij heeft haar plaats juist in een oneindig uitstel. Het is geen verdienste het zijn als een geschenk te ervaren, maar een geluk. Dat geluk is een gebeuren dat niet in causaal verband staat met de menselijke eigenmachtigheid en daar ook niet de vrucht van is. Geluk is niet causaal te verklaren, zoals

het zich ook onttrekt aan de kramp van een eigenmachtig streven. Zelfs wie het achteraf, na het als een geschenk te hebben ontvangen, wil plaatsen in een causale reeks, doet aan geluk en enthousiasme afbreuk. De dankbaarheid om het geschenk van het zijn kan nooit een definitieve en adequate uitweg vinden, zelfs niet als zij die zoekt in een godsvoorstelling. Het denken als danken moet afzien van het construeren van causale reeksen en de confrontatie met zijn eigen radeloosheid aandurven. Het blijft staan in een oneindige openheid en het richt zich daarop. Die openheid zelf is de ruimte van de beschouwing, het templum van de contemplatie.

Hierdoor wordt de dankbaarheid als ethische houding, voortkomend uit de verwondering, totaal onderscheiden van de dankbaarheid als feodale plicht van de slaaf tegenover de meester. Er blijkt ook een duidelijk verschil in ethische kwaliteit; een geschenk dat wordt gegeven met de bedoeling een bruikbare dank te oogsten, houdt op een geschenk te zijn. Een dankbaarheid die als plicht wordt ervaren, maakt van de gever een tirannieke meester. Beide kunnen alleen adequaat zijn wanneer zij afzien van deze snelle identificatie. Juist omdat zij zich niet adequaat kan richten op een duidelijk voorgestelde, aan zijn identiteit gebonden schepper, maar zich eerder vragend richt naar een anonieme gever, kan de dankbaarheid aan de slavernij ontkomen. Om dezelfde reden kan het zijn als een waar geschenk worden ervaren, een gunst die de begunstigde vrijlaat en niet in ruil voor zichzelf een voluntatieve tegenprestatie vraagt. Een geschenk is puurder geschenk naargelang het de begunstigde meer de vrijheid laat en zijn dankbaarheid minder aan bepaalde banden legt of afdwingt. Omdat de gever de ander blijft en zich in de anonimiteit terugtrekt, ontstaat er geen verhouding van meester en slaaf en zelfs niet een wederkerige ruilhandel. Voor het benauwende gevoel dat er een wederdienst wordt verwacht, een gevoel dat ons tot ondankbaarheid en zelfs tot vijandigheid ten opzichte van de gever kan stemmen, is hier geen plaats.

We kunnen een gunst beter onthouden, genieten en als zodanig aanvaarden naargelang de gever van die gunst meer bereid is zelf die gunst te vergeten en zich daarvan te distantiëren. De grootste dankbaarheid brengen wij niet op voor het geschenk dat ons het meest verplicht, maar voor het geschenk dat het beste is gegeven. Wie nu het zijn van de dingen kan ervaren als de gave van een schepper, zal ook daarin de schepper prijzen dat hij zichzelf en zijn goedgunstigheid niet opdringt in zijn geschenk. Hij kan daarmee niet aandringen op dankbaarheid jegens die schepper, want als de schepping een gave is, is zij een volmaakt gegeven gave. De schepping is als gave dus een twijfelachtig godsbewijs; want juist als gave bewijst zij de afwezigheid en de anonimiteit van de gever. Een theologie van de deus absconditus, die deze verborgenheid als de eigen bestaanswijze van God verkondigt, zou het dus definitief bij deze vaststelling moeten laten. En die vaststelling ontleent haar waarde alleen aan het feit dat zij gratuiet is. Over gratia kunnen alleen gratuiete beweringen worden gedaan. Het geschenk dringt de schenker niet op; stelt hij al zichzelf daarin tegenwoordig, dan betekent dit ook dat hij zich daarbuiten in afwezigheid en anonimiteit terugtrekt, zodat zijn bestaan zelf niet meer relevant is. Dit kan theologisch worden uitgewerkt.

Tot op zekere hoogte is dat gedaan door Dorothee Sölle in haar boek 'Plaatsbekleding'. Het kan misschien ook psychologisch en therapeutisch worden uitgewerkt in die zin dat de ideale therapie niet als een door een ander causaal bewerkte verandering wordt ervaren. De patiënt verandert dan ook alleen maar in zichzelf en het essentiële in dit proces is dat het zich aan hem onttrekt en dat hij dus niet het gevoel heeft van de ene dag op de andere door een bruto en schokkend wonder een ander mens te zijn geworden. Dat is een schok die alleen door het denken kan worden opgevangen en waarvan het registreren het denken constitueert. Het is de functie van het denken deze schok te radicaliseren en te generaliseren; het is

niet zijn functie die als opwinding en neurose in het bloed te pompen, zoals dat gebeurt in de vergissing van de haast en in het eisen van dankbaarheid als knieval voor een duidelijk herkenbare geveer. Die eis is een intellectuele vergissing en een vorm van moreel geweld.

Er wordt over dankbaarheid te veel kortzichtig gemoraliseerd vanuit een eigengerechtigheid en een ongeduld die geen enkel uitstel verdragen. Uit ongeduld maken we van de dankbaarheid een dure verplichting, die we vervolgens met heroïsche inspanning weer trachten uit te tillen boven ons eigen belang, het enige dat op dit banale niveau de dankbaarheid nog even mogelijk zou maken. We beschikken daarin eigenmachtig over het oneindige uitstel. In die zin omschrijft de slechte mensenkenner Kant de dankbaarheid. 'Dankbaarheid is plicht, dat wil zeggen niet alleen maar een stelregel voor een slim gedrag, om door betuiging van mijn erkentelijkheid voor de weldaad die mij bewezen is de ander tot nog groter weldaden te bewegen'.¹ Zo'n kijk op de dankbaarheid is een dorre, lusteloze wanhoop, een poging om door middel van een krachtig wilsbesluit over een eindeloos, onbepaalbaar uitstel heen te stappen. Daardoor is het een mateloze eigengerechtigheid en een daad van geweld. Waarschijnlijk houdt deze visie dan ook verband met feodale maatschappelijke verhoudingen, waarin de onderdanige dankbaarheid jegens harde regenten en begunstigers wel degelijk een middel was om grotere gunsten naar zich toe te lokken. Zij veronderstelt een geconstitueerd onderscheid tussen meester en knecht, dat geen wederkerigheid toelaat en waarin de een altijd en per se de geveer en de ander de ontvanger is. Alleen in deze reddeloze verstening van identiteiten kan de dure, harde plicht van dankbaarheid ontstaan. Het ethische van die verplichting is dan alleen een ontkenning van die omstandigheden waardoor ze juist in stand kunnen worden gehouden. Als ik dankbaar moet zijn tegenover de meester, zelfs afgezien van zijn gunsten, zomaar dankbaar, dan blijft die gunst daardoor als

gunst en willekeur gegarandeerd en blijft de slaaf aan die willekeur prijsgegeven. Als de bedelaar dankbaar moet zijn voor een aalmoes, kan de sociale onrechtvaardigheid die hem tot bedelaar maakt, blijven voortbestaan. 'Zo immers,' zegt Plattel, 'wordt dit geven een geraffineerde aanslag op het meest eigene en heilige van de mens: zijn vrijheid'.²

Uit dezelfde feodale bron zal misschien de verbittering over de ondankbaarheid van de mensen stammen die tot zoveel cynische levenswijsheid heeft geïnspireerd. Het is weer niet de knecht of de bedelaar die zich over de ondankbaarheid beklagt, en als dat in comedies een enkele keer gebeurt, is dat een voorzichtige humor, meer niet. Wie zich verbitterd toont over ondankbaarheid, verwacht en eist op korte termijn dankbaarheid, en kent zich daarmee het vermogen toe gunsten te bewijzen. En wie zo nadrukkelijk gunsten bewijst, maakt van zichzelf een kleine gewelddadige, wrede en slechte imitatie van de schepper; hij vraagt om ondank en opstand, want, zegt Nietzsche, 'grote verplichtingen maken niet dankbaar maar wraakzuchtig, en als de kleine weldaad niet vergeten wordt, groeit daaruit een knagende worm'.³ We kunnen alleen een zuiver zicht op de dankbaarheid krijgen wanneer de gunst een zuiver en dus vrijblijvend geschenk is, vrijblijvend in die zin dat het een surplus is en niet vervangt waar men recht op heeft. Zo komt immers het zicht vrij op het geschonkene zelf en wordt het niet afgeleid. Dankbaarheid is een vreugde om de dingen en wat de dingen zijn. Het is ethisch verkeerd de dankbaarheid restloos te willen funderen in een causaal begrondende reeks, zodat op logische wijze tot dankbaarheid als plicht kan worden besloten. De dankbaarheid heeft geen rationeel 'omdat' maar een vrijblijvend 'dankzij' en het is niet erg vleiend voor ons denken en ons taalgebruik dat deze conjunctivus, waarin de dank als subject helemaal wordt vrijgelaten, bijna tot een voorzetsel is verstard en samen met 'ondanks' op de schroothoop van afgesleten causale aanduidingen terecht gekomen is.

Het Grieks heeft één woord voor de dank, voor de gunst en voor het geschenkkarakter van het ding: charis. Charis is bevalligheid, gunst en dank, zoals ook het Latijnse gratia, dat in het christelijke Latijn bovendien nog 'genade' betekent. De gunst komt erin ter sprake als een restloos gunnen, zonder jaloezie of verplichting tot tegenprestatie, het ding als iets dat lustvol wordt aanvaard. De dank is een weerkaatsing van de glans van het als gunst geschonkene. De charis is het surplus dat het ding krijgt als geschenk, vrucht en bloei. Het geven en ontvangen komen er beide, gezamenlijk en evenwaardig, in tot uitdrukking. Hier kan dankbaarheid en lof ontstaan, omdat zij niet onder druk wordt gezet, maar haar eigen ruimte krijgt.

De lof kan een literair en wijsgerig procédé worden, de lofprijzing een genrestukje. In oorsprong is de lof een uiting van dankbaarheid, een hymnische bevestiging van de verrassing om het geschenk van de dingen. De lof richt zich op het geschenk, op het zijn van de dingen en op het grote gebeuren waarin het verwachten wordt overtroffen. Dichten is vanouds loven, prijzen, ruimte geven aan de dingen, ze opheffen tot een niveau waarop ze niet kunnen worden gepasseerd of vergeten, er het surplus aan toekennen, waarop ze op grond of afgrond van hun geschenk-karakter aanspraak kunnen maken. Als wijsgerig principe zou de lof kunnen zijn een poging om aan de dingen een maximale betekenis toe te kennen. Als zodanig is zij weleens door sofisten misbruikt als een apologie voor waardeloze dingen, een oefening in spitsvondigheid; maar het meest is de lofprijzing misbruikt door serviele geesten om van hun broodheer nieuwe gunsten los te krijgen.

3. *Aanvaarding en feest*

Als gunst wordt het ding feestelijk aanvaard. Er is in dit aanvaarden geen vanzelfsprekendheid. De verrassing moet kun-

nen worden opgevangen en niet voortijdig een uitweg zoeken; een eindeloos uitstel moet worden verdragen. De aanvaarding van het gratuïete bestaan veronderstelt het vermogen tot grote passiviteit. Voor het feest is levenservaring nodig. Voor mensen beneden een bepaalde leeftijd is dat wat men de kunst van het feesten noemt, nog geen zinvol begrip. Zij denken daarbij misschien aan iets dat uit een boek is te leren. Maar deze kunst is niet uit een boek te leren tenzij uit het grote boek des levens. De kunst van het feesten begint wanneer men genoeg heeft gelezen in het boek des levens. Er wordt wel gezegd dat het leven pas met de veertig begint. Dat is niet alleen een machtige troost voor mensen die aan de verkeerde kant van de dertig zitten; het is wat de kunst van het feesten betreft ook een duidelijk waarneembaar feit. Kinderen en zeer jeugdige personen kunnen niet feesten. Het feest heeft meer met de vruchten van het leven dan met de bloei ervan te maken. Voor jeugdigen is een feest nog geen feest, maar hoogstens een fuif. En dat is heel wat anders dan een feest. Het is niet eens een klein feestje of de afschaduwing van een feest. Een fuif verschilt van een feest even grondig als een zeepbel van een luchtballon of een frisdrank van cognac. Fuif is ook maar een luchtig, nieuw woordje zonder etymologie. Dat zegt genoeg: een fuif is net iets meer dan niets, maar nog bijna te weinig voor een echt woord. Teenagers fuiven, mensen feesten. Teenagers en kinderen zijn slechte feestvierders. De feestelijke sfeer kan door de aanwezigheid van een overmatig en overheersend aantal tieners grondig worden bedorven. In cafés wordt het onmiddellijk ongezellig als er zo'n troep schreeuwende fuifnummers binnenkomt. Zij zijn te jong om de kunst van het feesten te verstaan en te eigengerechtig om dat te beseffen. Zij brengen iets mee naar binnen waar de anderen al boven staan, en ze hanteren dat alsof dat het enige was. Hun oppervlakkigheid heeft niets feestelijks, omdat zij niets heeft om zich tegen af te zetten. Een feest komt voort uit de totaliteit van het leven en wie nog zeer jong is, weet niet genoeg

van het leven om uit dezelfde stof waaruit het leven is geweven, een feest te kunnen maken. En die stof bestaat niet alleen uit levenslust. Dat is alleen maar de inslag. Levensonlust, melancholie is er de schering van. In een fuif is het totale leven niet present, omdat er geen melancholie in wordt overwonnen. Een fuif is wat het woord zegt: een schuimig oppervlakte-verschijnsel, leuk en fonkelend misschien, maar zonder bodemloze afgrond. Het mist een dimensie die het feest wel heeft en die rechtstreeks verband houdt met de melancholie, de droesem van het leven. Een glunderend, plezierig gezicht vertegenwoordigt nog geen feestvreugde, al straalt het nog zoveel pret uit. Die pret is misschien voor ouderen benijdenswaardig en voor kinderen kan het gelukkig zijn dat zij geen feest kunnen vieren, maar niemand voor wie het leven al is begonnen en voor wie het soms zo feestelijk te hoop kan lopen, zou naar die toestand willen terugkeren. In onze jaloezie ten opzichte van heel jonge mensen, waar we graag voor uitkomen, zit ook een stukje medelijden, hetzelfde medelijden dat we hebben met de mensen in de grot en de mensen die worden getiranniseerd; de jeugd wordt getiranniseerd door haar eigengerechtigheid.

Hiermee is nog lang niet gezegd wat een feest nu eigenlijk is en waarin de kunst van het feesten bestaat. Het zou ook onmogelijk zijn dat te zeggen, want daarmee zou het feest aan zijn identiteit zijn vastgeklonken. Maar er zijn een paar mooie woorden waarover eens kan worden nagedacht, bijvoorbeeld het woord 'plechtig' en de uitdrukking 'feest-vieren'. Een feest wordt gevierd, dat is zo de vaste uitdrukking. Men viert op het feest ook zijn vreugde of zijn lusten bot. Hier is het woord weer een beetje anders gebruikt. De vreugde en de lusten zijn geen lijdend, maar meewerkend voorwerp. Men viert bot aan, ten behoeve van zijn lusten. Het bot is het dunne touw, waaraan men een vlieger oplaait. De vlieger botvieren is hem een groter stuk bot gunnen om hoger te kunnen stijgen. Dat stijgen van de vlieger is zijn verovering

van de ruimte. Men viert het touw, de kabel waaraan iets vastzit, om daaraan een grotere expansie te geven. Zijn lusten botvieren is aan zijn lusten de gelegenheid geven zich vrijer te ontplooien en de ruimte te bezetten waarop zij aanspraak maken, hen los maken of lossen maken van de banden waaraan zij zijn gebonden. Een vorm van ongebondenheid dus. De lusten botvieren is de lusten laten zijn wat zij zijn. Door de gebondenheid werden die lusten onthoofd en misvormd. Zij toonden hun ware aard niet. Nu krijgen zij weer hun eigen gestalte.

‘Vieren’ heeft ook de betekenis van ‘ontzien’ of ‘sparen’. Iemand vieren is hem geen last bezorgen, hem in zijn wezen laten. We vieren iemand omdat we op de ontplooiing van dat wezen vertrouwen of omdat we hem de vermoeiende gebondenheid willen besparen. We ontslaan hem van bepaalde verplichtingen die voor anderen wel blijven bestaan. Die verplichtingen mogen in lust veranderen. Een gevierde mens is iemand die wij ontzien, die wij zijn eigen karakter gunnen. Pas op de tweede plaats is het ook een mens voor wie men feest viert en die men toeklinkt. In de uitdrukking ‘gevierde redenaar’ komt dat naar voren. Maar eigenlijk is het vieren iets anders dan het fêteren, of er zou moeten blijken dat het fêteren ook een vieren is in de zin van ontzien. In elk geval is het zo, dat de gevierde mens, ontzien of gefêteerd, meer mag dan een ander en minder door het leven in de grot wordt beperkt; hij mag namelijk zichzelf zijn, men bewijst hem de zeldzame weldaad hem dat wezen te gunnen.

Moeten we nu precies weten wat het wezen van een feest is om te begrijpen wat met de uitdrukking ‘feest-vieren’ bedoeld is? Of om zelf het feest te kunnen vieren? Of is het mogelijk dat nog onbekende wezen te vieren en los te laten in zijn eigen ruimte? Inderdaad, want het vieren schept het wezen niet, het schept er alleen de ruimte voor. In zijn wezen laat men iets wat autonoom is, wat al een eigen bestaan heeft. Men keurt dat bestaan goed en laat het zich ontwikke-

len volgens zijn eigen patroon van aanleg en mogelijkheden.

Een feest vieren is dus iets anders dan een feest organiseren. Wie organiseert doet een poging een gebeurtenis in bepaalde, door hem eigenmachtig voorgeschreven en geprogrammeerde banen te leiden en de gebeurtenis dus helemaal in de hand te houden. Maar vieren is nu juist: ruimte geven aan een nog niet te voorziene ontwikkeling. In zekere zin moeten we dus zeggen dat het tot het nog onbekende wezen van het feest behoort dat de feestganger er tot op zekere hoogte passief tegenover staat. Het slagen van een feest hebben we niet in de hand. De organisatie kan een patroon uitstippelen, maar zij maakt het feest niet. Feest-vieren is het feest in zijn wezen laten. Van dit wezen moeten we op de eerste plaats weten dat het de autonomie van het feest zelf is. En deze bestaat dus ook hierin, dat het feest zijn eigen wezen heeft. Uit zo'n kluwen van tautologieën zou toch nog de conclusie kunnen worden getrokken dat een feest niet iets anders kan zijn dan een feest en dat het door iets anders dan een feest ook niet tot een feest kan worden gemaakt. Ik kan wel een feest geven om mijn status een beetje op te vijzelen of mijn relaties te binden, maar hoe meer bijbedoelingen ik heb, hoe meer het autonome wezen van het feest onder een korst van onfeestelijkheden komt zitten, hoe minder ruimte het heeft en hoe meer kans ik heb dat het in een fuifje ontaardt of helemaal niets wordt. Er is zelfs, strikt genomen, geen feestelijke gebeurtenis die aan het feest zijn karakter geeft. Want het feest heeft dit karakter al. De feestelijke gebeurtenis kan niets anders zijn dan de aanleiding die de feestvierders bijeen en het feest op gang brengt. Zodra het feest goed en wel is begonnen en op gang gebracht, wordt de aanleiding in toenemende mate vergeten en als een corpus alienum uit het organisme van het feest gestoten. De feesteling wordt tot een 'feestvarken', dat door de feestvierders wordt geofferd aan het autonome feest. Feestvieren is dus het feest zijn gang laten gaan. Hoe die gang is, bepaalt niet de feeste-

ling of de feestganger, maar het feest zelf. Nu zou ik mij kunnen afvragen hoe een feest dat doet; want een feest is toch niet een of andere goddelijke macht die iets te bepalen heeft. Dat is wel mogelijk, maar het is ook waar dat geen van die feestgangers het feest in handen heeft. Hoe dat dus gaat weet ik niet; het is ook niet onze zaak, maar de zaak van het feest zelf, dat zijn eigen wetten stelt. Het feestvieren bestaat eenvoudig hierin, dat wij aan die wetten gehoorzamen.

Nu zal wel iemand zeggen dat hier grote gevaren liggen voor ontaarding. Wie het feest maar zijn gang laat gaan en het niet in de hand houdt, zit straks met de brokken, materiële en morele. Dat risico zit erin. En nu zou het interessant zijn te weten of dat risico groter of juist kleiner wordt naargelang het meer loyaal wordt genomen. Mij dunkt dat er zonder dat risico geen feest kan worden gevierd en dat het tot het wezen van het feest behoort zich aan de positieve kant van het leven te bevinden, terwijl een eigenmachtig gehanteerde moraal het eerder naar de negatieve kant zal trekken. Zonder marge van vrijheid kan het feest in elk geval niet gedijen. Sterker nog: die vrijheid gaat tot de grens van overtreding, de uitspatting. 'Een feest', zegt Freud, 'is de plechtige overtreding van een gebod'.⁴ Freud meent dat door de vrijlating van wat anders is verboden, de feestelijke stemming wordt opgewekt, maar het is eerder omgekeerd. Alleen is dan moeilijk te verklaren waar die feestelijke stemming vandaan komt. Maar we moeten ook niet proberen een geschenk te verklaren. Het essentiële in het leven komt uit de hemel gevallen en blijft net even boven elke verklaringsgrond zweven: Laten we zeggen: uit een duistere stuwing van levenslust en melancholie, gezamenlijk beleefd als een hoogtepunt van leven, komt een stemming voort die we feeststemming noemen en in die stemming genieten we een totale vrijheid. De moraal van eigengerechtigheid en geweld, ongeduld en tirannie wordt liquide en doorzichtig in het licht van

het geschenk. We zeggen dan dingen die we anders niet zo gemakkelijk zeggen, tegen mensen voor wie we anders bang zijn, en doen dingen die net iets boven onze gewone maat van dardelheid uitstijgen. Op een feest wordt het feodale kader doorbroken; allen zijn gelijk. Er zijn geen meerderen of minderen, gevers of ontvangers. Die gelijkheid kan op zichzelf als een feest worden gevierd, waarin dan de meerderen de minderen bedienen of de kinderen de baas zijn in huis, maar in de grond is zij zelf een effect van het feest. Hetzelfde kan worden gezegd van allerlei vormen van uitspatting als verkwisting, dronkenschap, vrijmoedigheid en licentie. Het zijn uitvloeisels van het feest, waardoor het in zijn wezen bevestigd en dus verhevigd wordt. De hevigheid van het feest kan zich in een roes of in een orgie toespitsen en bij menig burgerlijk feest is de polonaise door het huis de nette, rituele vervanging van dit hoogtepunt. Zo gebeurt het vaker dat min of meer natuurlijke excessen door rituelen worden vervangen. Maar die blijven binnen de wetten van het feest: zij staan in dienst van de vrijheid en de licentie. Bij een Romeinse triomftocht werd de gevierde imperator niet alleen geeerd, maar ook bespot op een wijze die in onze tijd niet meer zou worden geduld. De feesteling wordt tot 'varken' gedegradeerd, omdat het feest zijn eigen gang moet kunnen gaan en niet door iemand overheerst of aan een te vroege identiteit gebonden mag worden. Bepaalde Griekse religieuze feesten hadden een onderdeel dat men 'aischrologie' noemt. Deftige en zeer fatsoenlijke matronen, aldus Van der Leeuw, moesten bij die gelegenheid allerlei aardigheden van min of meer obscene karakter uitspreken.⁵ Ook deze aischrologie is een feestelijke uitspatting, maar dan ritueel ingedamd.

Ook dat indammen zal tot de wetten van het feest behoren. De vrijheid wordt min of meer geëxperimenteerd, niet ineens en helemaal gegrepen. Men viert het feest, maar men viert het ook plechtig. Het feestelijke begint als het plechtige. Het plechtige is van een eigen orde door zijn nadrukkelijkheid.

Het is de nadrukkelijkheid waarmee bijzondere momenten in het leven worden beleefd. Het feest is de hoogste positieve beleving van het leven. De woorden 'plechtig' en 'plicht' zijn onderling en beide met het woord 'plegen' verwant. Plegen is een nadrukkelijk doen. De plicht is een daad die met grote nadruk en bewustheid wordt gedaan. Het plechtige is een wijze van handelen waarbij in het stellen van de handeling tegelijk een beschouwing van haar zin wordt opgenomen; zij heeft daardoor een beschouwelijk karakter. Zij wil niet, zoals een banale handeling, zo snel mogelijk uitlopen op een beoogd effect, maar zij vermeit zich in haar eigen verloop. Hierdoor wordt het feest, plechtig ingezet, vanaf het begin uitgetild boven het niveau van het dagelijks leven. Hoe gelukkig het leven ook mag zijn, het kan niet een voortdurend feest zijn. Het feest distantieert zich dan ook nadrukkelijk en plechtig van dat gewone leven met zijn geweld en ongeduld. Het wil een hoogtepunt daarin, of liever: daarboven zijn. Het wil de tijd waarin het leven verloopt op een bijzondere wijze beleven en samenvatten. Het feest is ook een verzet tegen het alledaagse leven, uitdrukking van het bewustzijn dat het leven van alledag niet aan zijn eigenlijke niveau toekomt. In het feest ontruikt de mens zich plechtig aan de banaliteit van het alledaagse leven waaraan hij is gekluisterd, en spant zich op een hoger, ruimer niveau van menselijkheid, dat boven hem ligt, maar dat meer recht doet aan de totaliteit van zijn mogelijkheden, waarop hij dus het recht zou hebben altijd te vertoeven.

Dat besef wordt ook door de feestkleding uitgedrukt. Zonder feestkleding geen feest. Gewaad is al een feestelijker woord dan kleding. De feestkleding helpt mee de afstand ten opzichte van het alledaagse en banale uit te drukken en daarmee - merkwaardig genoeg - tot stand te brengen. Dat is ook de zin van het zondagse pak. Met het andere pak trekken we een andere rol aan, dat wil zeggen de bereidheid andere mogelijkheden van ons bestaan te laten spreken. De

feestkleding helpt de mens te volharden in het plechtige en het hoogste niveau van zijn leven te ervaren. Zij is een uitdrukking van de bereidheid, zich dit niveau voor ogen te houden, en daarom is het begrijpelijk dat in het evangelie een van de genodigden die op het feestmaal verscheen zonder feestgewaad, buiten gezet werd, waar geweest was en gekners der tanden. Dat overkomt iemand als hij een feest voor een fufje aanziet. Het verschijnen zonder feestkleding is een miskennen van de eigen, plechtige orde van het feest. Men maakt zich daardoor volgens deze voorstelling tot een buitenstaander; men weigert mee te doen. Wie zomaar in zijn gewone plunje op het feest verschijnt, vereenzelvigd het feestelijke met het alledaagse en vernietigt daardoor de mogelijkheid van het feest. Een feest kan niet tegen deze kritiek. Wie zich als een buitenstaander gedraagt, al is het maar in zijn kleding, viert het niet; hij houdt het tegen. Hij bevriest alles door zijn gebrek aan ontvankelijkheid. Het feest is weerloos en kwetsbaar tegen de kritiek, zoals de verwondering en het geluk dat zijn. Juist het hoogste, meest onzichtbare, misschien alleen maar op grond van onze behoefte gepostuleerde, kan gemakkelijk worden ontkend, zonder dat die ontkenning rationeel te weerleggen is. Het feest heeft gelovige en ontvankelijke feestgangers nodig om zijn broze en weerloze wezen te vieren. Hoe meer bijval de illusie heeft, des te gemakkelijker wordt het erin te geloven. In de heel smalle marge waarin de positieve krachten van het leven het misschien winnen van de negatieve, of liever: waarin zij beurtelings een triomfje vieren, kan soms het gevoel postvatten dat de levenslust het heeft gewonnen. De kans dat een feest een soliede aangelegenheid is, is niet groter dan dat randje breed is. Daarom is het zo'n kwetsbare zaak die niet genoeg kan worden gecultiveerd.

Eindnoten:

- 1 I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Tugendlehre*, Akad. Ausg. IV. bl. 454.
- 2 M.G. Plattel, *Sociale wijsbegeerte*, dl. I, 4e dr. Utrecht 1965, bl. 73.
- 3 Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, dl. II. *Von den Mitleidigen*.
- 4 S. Freud, *Totem und Tabu*, hfdst. IV, 4.
- 5 G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, bl. 463.
Id. *Wegen en grenzen*, Amsterdam 1955, bl. 72.
Id. *Goden en mensen in Hellas*, Haarlem 1955, bl. 43.

X. Het uitstel verduren

1. *Haast*

Een van de eerste beslissingen van de wijsheid is de beslissing, een definitief oordeel over wat dan ook op te schorten. Wijsheid wordt tot filosofie wanneer zij deze beslissing radicaliseert, niet uit eigenmachtige overwegingen, maar uit onmacht. Twijfel, verwondering en epoche hebben dit gemeen, dat zij als basis van het denken het uitstel van de beslissing erkennen. Dat bepaalt hun wijsgerig gehalte. De filosofie immers vindt haar plaats in dit uitstel.

De onrust die door de verwondering wordt gewekt, lijkt op alles eerder dan op haast. Onrust is het gevoel getuige te zijn van een explosie in de identiteit van de dingen, een oneindig uitstel in de identificatie. Haast is het panische verzet tegen de absurditeit van elk uitstel in de identificatie. Het eenvoudigst is dat duidelijk te maken aan het verkeer. Hoe sneller een vervoermiddel is, hoe meer haast de berijder ervan moet hebben. Een voetganger kan zich niet zoveel haast permitteren als een automobilist en dus heeft hij ook niet zoveel haast. Voor hem is de afstand niet absurd, omdat zijn onderweg-zijn zelf nog een wonen in het uitstel is. Het wandelen schept contact met de dingen die worden gepasseerd. De autorijder woont niet in het uitstel. Hij is alleen maar bezig door middel van een machine zich te verplaatsen van het ene punt naar het andere. Alleen die punten gelden, de weg ertussen is pure, absurde afstand, uitstel dat de identiteit verhindert. Hoe langer de weg is en hoe nadrukkelijker de bedoeling is van het ene punt naar het andere te komen, hoe absurder die afstand wordt. De eigenmachtigheid waarmee het ene punt met betekenis en waarde wordt opgeladen, zuigt de ruimte daaromheen leeg. Juist door de mogelijkheid van snelle verplaatsing kan die bedoeling nadrukkelijker en

die afstand absurder worden. De afstand en het uitstel worden dan dingen die er niet moesten zijn, en zo wordt de haast een daad of stemming van geweld, gericht tegen alles wat in het 'tussen' is en tegen het 'tussen' zelf. Haast is totale ongeïnteresseerdheid, want interesse is nu juist: in het 'tussen' verblijven. Haast is het pathos van actieve, eigenmachtige mensen; hij staat hiermee in tegenstelling tot de verwondering, die stilstaat en kijkt. Haast kijkt niet, maar is blind zoals de woede. Die blindheid is de geslotenheid van een eigenmachtig bestaan, dat zijn constructies onmiddellijk wil opleggen aan de werkelijkheid. Haast is een vorm van woede, gericht tegen het uitstel, onverdraagzaamheid tegen de niet-identiteit. Ethisch gezien heeft het verschijnsel dezelfde wortel als het geweld. Geweld is een vorm van activiteit, die elke passiviteit en daarmee elk dulden, elk geduld en elke verdraagzaamheid uitsluit. Zoals geduld de cultuur van de passiviteit is, zo is haast de cultuur van de activiteit. Het is een radeloze opstand van de actieve, eigenmachtige mens tegen het uitstel, zoals dat in de tijd wordt ervaren. Tijd is de wijze waarop wij het uitstel van de identiteit ervaren, een niet tegelijk gegeven zijn van mogelijkheden die bij elkaar horen. Hierin is de haast verwant met de verveling, die de leegte tussen twee momenten van verzadiging in benadrukt en onverdraaglijk maakt. Voor wie lijdt aan de haast - want lijden is hier de enig juiste ethische aanduiding, omdat de haast niet wordt gekozen - is het uitstel niet zomaar vol blanke absurditeit, het dreigt hem ook in een crisis te storten. Het afgedwongen uitstel tast de vanzelfsprekende identiteit aan. Haast is de tirannie van de vanzelfsprekende duidelijkheid, die altijd door een crisis wordt bedreigd. Daarom wordt de haastige mens weleens beschreven als de mens die op de vlucht is voor zichzelf of voor god. En hoe meer de mens zichzelf tot maatstaf wordt en in techniek en wetenschap de middelen heeft om zijn eigenmachtigheid en activiteit met succes te cultiveren, des te meer moet hij zijn on-

macht en passiviteit wegdrücken in een kleine uithoek waar zij tot een explosieve rest wordt. Er heerst hier als het ware een wet van het tegengestelde effect. Hoe meer haast iemand heeft, hoe groter snelheid hij wil bereiken, des te pijnlijker wordt het uitstel, des te meer uitstel wordt het. Wie haastig de vrede wil, roept het geweld op; wie onmiddellijk wil slapen, blijft wakker liggen; wie storende geluiden niet wil horen, hoort ze nadrukkelijk en gaat er zijn geschreeuw of gesis nog aan toevoegen. Als we naar de vakantie uitzien, worden we onmiddellijk moe. De nadruk op het ene brengt het in een besmettelijke nabijheid met het andere. Verzet tegen het uitstel maakt het onverdraaglijk en voegt er een nieuw uitstel aan toe. Door een nadrukkelijk verbod wordt het verbodene aantrekkelijk gemaakt en een krachtige negatie doet denken aan een bevestiging. Identiteit vraagt om tegenspraak; een filosoferen dat de identiteit en de vanzelfsprekendheid opgeeft, leeft van de tegenspraak. Maar in de haast wordt de tegenspraak en de niet-identiteit niet aanvaard en moet zij zich met geweld laten gelden. Van een incidentele gejaagdheid wordt de haast tot een levenshouding, een ideologie, een economie, tiranniek en zonder lust. Haast is een vooruitlopen op een dwingende activiteit. Geweld is de hoogste vorm van activiteit en een beschaving die de activiteit als hoogste norm verheerlijkt, verheerlijkt ipso facto het geweld. Geweld is elke vorm van ongeduld tegenover het uitstel. Als we het willen bestrijden, moeten we niet volstaan met demonstraties tegen de atoombom. De nadruk op die bom geeft alle andere vormen van geweld de kans zich volop te ontwikkelen, en als we het effect van een gedrag beschouwen als de innerlijke bedoeling daarvan, dan moeten we zeggen dat de bom alleen wordt veroordeeld om het geweld in alle andere vormen in stand te houden en te cultiveren. Er zou een diepgaande studie kunnen worden gemaakt van allerlei subtiele vormen van geweld die aldus worden gecultiveerd en die buiten dit verband al bestaan in ons den-

ken en onze ideologie. Als tegenstelling tot de verwondering, die stilstaat, is de haast een voorbijgang, die alles overslaat. Uit wanhoop aan de identiteit van de dingen vestigt hij zich daar waar van de dingen alleen nog maar een technisch spoor over is, in de grot van de middelmaat. Elke progressie in het denken wordt daarmee uitgesloten. De haast van de mensen is een van de bronnen van de verwondering wanneer de aandacht van het denken zich op de mens en zijn cultuur richt. In die haast openbaart zich de absurditeit van een cultuur zonder enthousiaste contemplatie, zonder genot, maar vol van gewelddadige bedrijvigheid, waarin de ijver de lust vervangt.

2. Het heilige ritardando

Wie over oefeningen in de vrije val praat, zou niet zo laatdunkend over haast en snelheid moeten spreken. Wat aan de vrije val interessant is, is nu juist de snelheid die door een soort haast van binnen uit wordt gekwadraterd. Maar het gaat hier niet zozeer om de val als wel om de vrijheid. Die wordt door de haast belemmerd. Er is van binnen uit een tegenbeweging nodig, om de vrijheid te herstellen en de beschouwing mogelijk te maken. Terwijl de verwondering met kwadraterende snelheid de wereld aantast in zijn vanzelfsprekendheid, komt de verwonderde mens steeds meer tot stilstaan en beschouwen: de krachten van een kwadraterende vertraging treden in dialoog met de wetten van de vrije val. Bij dit ritardando moeten we uitvoerig, met een nadrukkelijke en misschien zeer kwetsbare lyriek een tijdlang stilstaan. Alleen zo kan de verwondering aan geweld en agitatie ontkomen.

Een ritardando is een beweging die vertraagt, langzaam in snelheid afneemt. Het is een vertraging, niet een langzaamheid. Er is dus eerst een ander tempo, dan komt het ritardando. Het is er niet van het begin af, zoals de langzaamheid er

van het begin af kan zijn. Het ritardando is een klein eiland temidden van een beweging van een andere soort, iets afzonderlijks, zelfstandigs. Plotseling wordt de bewegende kracht als het ware getroffen en tot staan gebracht. De beweging valt weliswaar niet stil, maar neigt tot een stilstand. Zij is nog maar een beweging in zoverre zij geen stilstand kan zijn. Maar zij passeert niets meer en neemt bij wijze van spreken alles waaraan zij voorbij zou gaan als zij een snelle beweging was, in zich op en slaat daardoor uit in de breedte. Daarom is zij niet alleen maar een tempo, een lijn; zij is een wereld van betekenissen, immers een steeds breder wordende verdikking in het spichtige schema van de beweging, waar zich betekenissen ophopen. Dit geeft haar een geheel ander karakter.

Tempo is tijd. Iedere tijd heeft zijn tempo. De verleden tijd heeft zijn tempo en de tegenwoordige tijd heeft zijn tempo. Volgens Ludwig Klages is de beweging naar de toekomst toe een snelle beweging, de beweging vanuit het verleden een langzame.¹ Het tempo van de toekomst is de snelheid; de langzaamheid is het tempo van het verleden. Wie snel beweegt, is bezig met het doel van zijn beweging. Hij weet waar hij heen moet. Wie daarentegen langzaam beweegt, schijnt met zijn gedachten te zijn bij het uitgangspunt van zijn beweging. Wie ergens vandaan komt, loopt gewoonlijk langzamer dan wie ergens heen gaat. De langzaamheid verzamelt het verleden in het heden, zouden we kunnen zeggen.

Naargelang de tijd andere normen geeft aan ons denken, versnelt het besef van de tijd onze bewegingen of vertraagt die. Waar de toekomst een norm is, worden de bewegingen snel en wordt de snelheid bijna van een middel tot een doel op zichzelf. Maar waar het verleden een norm is, zijn de bewegingen langzamer, ingehouden bijna in een poging om naar dat verleden terug te keren, althans elk onderdeel van de handeling te ijkken aan het verleden. En dat verleden als norm is machtig, want het is een bron van ervaringen. Ver-

leden hebben is ervaring hebben. Waar het verleden norm is, heeft de ouderdom het grootste gezag en legt de langzaamheid van zijn denken en bewegen aan de hele gemeenschap op.

Behalve deze persoonlijke ouderdom is er de ouderdom van het geslacht. Het oude geslacht dat een lang en eventueel een groot verleden heeft, is een voornaam geslacht. Adel is verleden. Waar het verleden norm is, is ouderdom voornaamheid. Voornaamheid is de mogelijkheid te steunen op het verleden, het opgenomen zijn in een veilige, historische reeks. Het verleden is een steun in de rug, een bestaansrechtvaardiging en een fonds waaruit men kan putten in het heden. Voornaamheid is dus het bezit van een verleden en een wending naar het verleden toe. Deze wending naar het verleden nu blijkt uit een van de belangrijkste kenmerken van de voornaamheid, namelijk de plechtige langzaamheid, het gedragen tempo. Haast hebben is niet voornaam.

‘Dees langsaemheit past groote saecken’ (Vondel). Hiervoor zijn verschillende redenen. Een eerste reden is dat de voorname in staat kan worden geacht zijn bewegingen uit handen te geven; hij laat zich transporteren. Voorname Romeinen lieten zich dragen door slaven. Dat ging niet zeer snel en was niet buitengewoon comfortabel, maar het demonstreerde zeer duidelijk dat zij banale bewegingen niet met eigen krachten behoefden uit te voeren. Het gedragen tempo kan zeer letterlijk worden genomen. Niet alleen hun tijd, het verleden, draagt de voornamen, maar zij kunnen zich ook veroorloven hun beweging te delegeren. Voornaamheid is een deftige passiviteit. De voorname doet niet wat hij ook kan laten doen. Hij verspilt zijn energie niet en bewaart die voor het verrichten van handelingen die hij alleen maar zelf kan verrichten. Hij concentreert zijn energie op het eigenlijke. Snel lopen is zoveel energie in het lopen zelf investeren, dat men niet genoeg overhoudt voor het eigenlijke werk, waarheen men op weg is.

Men kan zich veroorloven langzaam te zijn als men zelf zijn tempo kan kiezen en anderen kan laten wachten. Daarom, is het zo voornaam op zich te laten wachten. De langzaamheid, die grote zaken en hoge heren past, ontstaat overal daar waar de belangrijkheid van een zaak voor een goed deel ligt in het feit dat men erop wacht. Het wachten maakt de dingen belangrijk. En vanaf het ogenblik dat men iemand kan laten wachten, heeft men hem in zijn macht. Het simpele feit dat hij achter een loket zit, is genoeg om iemands bewegingen te vertragen. Want men staat dan in contact met een bureaucratisch centrum, waar de beweging die op weg naar dit centrum steeds langzamer wordt, bijna tot stilstand komt, als het ware bezorgd dat zij niet tijdig genoeg zal kunnen afremmen voor de ommezwaai naar de periferie terug, waar op de zaak, nu belangrijk geworden, met ongeduld wordt gewacht. Aldus is de bureaucraat de erfgenaam van oude voornaamheid. Zijn langzaamheid is de uitloper en aflegger, van een eenmaal heilig ritardando. Een ander voorbeeld van slechte langzaamheid is de verstarring. Deze is het grote gevaar dat de langzaamheid, het rituele tempo bedreigt. Er zijn snelle ritens, bijvoorbeeld de dans; in het algemeen zal elke rituele poging om op magische wijze het onmogelijke te doen oorspronkelijk een snelle beweging zijn. De snelheid is hier het passeren van de middelen, het overslaan van het redelijke stadium in de poging. Maar ook deze ritens worden langzamer naargelang zij meer geïnstitutionaliseerd worden. Dan kan het zijn dat deze langzaamheid niet meer het hiëratische sacrale ritardando is dat voortkomt uit de zekerheid van een gedragen worden door een retrovert te benaderen wereldgrond, maar een verstarring. Het ritardando is dan een tot schema wordende beweging, die alleen maar langzaam is omdat zij door geen enkele kracht wordt voortbewogen. Zij haast zich niet alleen niet langs een bepaalde lijn naar een doel toe, maar slaat ook niet uit in de breedte. Zij berust niet op een verleden, maar drijft op eigen kracht voort, totdat zij

gehoorzamend aan de wetten van de inertie, geheel tot stilstand is gekomen. Ongetwijfeld is het aandeel dat de verstarring heeft in het ritardando van de ritus, niet te onderschatten.

Snel bewegen is niet voornaam. De voorname beweging is het schrijden. Het schrijden is een gedragen, rituele wijze van zich lopend bewegen. Het ritardando is het tempo van de ritus. Waar het banale beweegt van allerlei handelingen om het nut uitloopt op een ritus, retardeert het. Zeldzaam zijn de rituelen die snel verricht moeten worden; en dan nog vertraagt hun tempo in de loop van hun geschiedenis. De ritus is als het ritardando een eiland van langzaamheid in een wereld van snelheid, geheel anders dan zijn omgeving. In het ritardando van de beweging reserveert het subject daarvan deze voor zichzelf, weigert het zijn energie zonder meer uit te storten over de wereld en maakt van de beweging zelf een wereld. Deze beweging gaat niet ergens heen, maar is er voor zichzelf. Wat bij het lopen het doel is waarheen men gaat, dat wordt hier in de beweging zelf opgeslokt. En dit digererend vertraagt zij.

De voorname langzaamheid is de zekerheid van de tijd. De enige tijd die men kan hebben en waarvan men zekerheid kan hebben, is de verleden tijd. Gedragen door het verleden kan men langzaam zijn. Men hoeft nergens heen, men is er altijd al. Het ritardando is de beweging van iemand die een verleden en in dit verleden een adel heeft. Haast is als het ware de angst om voorbijgerend te worden door de tijd, om door de tijd in de rug te worden aangevallen. De voorname heeft de tijd in de rug als betrouwbare bondgenoot. Hij heeft geen haast, want hij heeft, zoals men zegt, de tijd, en wel de enige die men kan hebben, namelijk het verleden. De haastige moet de tijd inhalen, de toekomst voorbijsnellen. Pas wanneer hij de toekomst zou hebben, zou hij de tijd hebben. Maar als hij de toekomst zou kunnen inhalen, zou hij niet de toekomst, maar het verleden hebben. De toekomst kan men niet hebben;

want hij is de tijd die men bij definitie niet heeft, omdat hij vóór ons ligt. Hij moet komen en die komst kan alleen afgewacht, niet gegrepen worden.

Het ritardando is de beweging van wat is ingebed in een verleden, van iets dat niet beweegt om door middel van die beweging een bepaald doel te bereiken, maar om de beweging zelf, die een omvademing is van alles wat zij op haar weg ontmoet. Het ritardando is een beweging die niets voorbijgaat, een pas op de plaats. Het doel dat door deze beweging moet worden bereikt, is al bereikt als de beweging begint. Deze beweging, dobberend op het verleden en het reeds bezetene, is dan ook niet een poging om iets nieuws te verwerven, maar om het bezit van het oude te intensiveren. Het is een bezitten, een zitten op, een bebroeden van wat er al is, het intensiveren van een possessieve relatie ten opzichte van het reeds aanwezige.

Om iets te verwerven behoeft men zich niet daarheen te begeven. We hebben alles al. Het leven is geen weg, maar een pas op de plaats. De snelle beweging ergens heen is een passeren, negeren van alles wat ligt tussen het uitgangspunt en het doel, tussen twee ficties in, dus van alles wat reëel is. 'Alles liegt am Weg', zegt Heidegger.² We zijn op weg om wat aan de weg ligt, niet om het te passeren, maar om het in bezit te nemen. Aan het einde van de weg vinden we niets nieuws: dan hebben we alles. Of ook: de weg is alleen maar de omweg naar wat we al hebben, de wijze waarop we daarvan bezit nemen, een manier om de dingen een voor een te kunnen zien, maar niet een manier om ze te bereiken. De weg is het uitstel van de identiteit zelf.

De snelheid, het passeren is een factor die het leven van zijn zin berooft. Snelheid dwingt tot eenzijdigheid, haastig lopen is voorbij-lopen. Wie ver wil komen moet niet snel lopen. Of misschien is het niet de fout van de looper dat hij de bloemen langs de weg voorbijloopt, maar dat hij een weg belooft zonder dat hij weet heeft van andere wegen. Snelheid wordt

dikwijls gehouden voor een toppunt van vitaliteit, maar het is een spel met de dood. Het is een zich opsluiten in de spichtige rechtlijnigheid van een nuttigheidsstreven. Of ook: de snelheid is een kwaliteit van het vluchten; het is de panische vlucht voor de nabijheid van de dingen en voor de verplichtingen die deze dreigende nabijheid oplegt. Langzaamheid is standvastigheid, lankmoedigheid, geduld, bereidheid om te lijden aan de dingen die daar zijn waar we zelf ook zijn.

Het ritardando is het tempo van de mens die de tijd heeft en van de nabijheid van de dingen niets heeft te vrezen. Een beweging die zich vertraagt, stelt de beweging op de proef: zij confronteert hem met een veelheid van dingen tegelijk. Langzaamheid is een vrijwillige crisis, waarin het bewegende zich concentreert en waarin het de weg die het heeft afgelegd en alles wat het langs die weg heeft gepasseerd, samenvat in het ene moment van de langzaamheid. De langzaamheid verzamelt de dingen. Niet de snelheid, maar de langzaamheid sticht een verband tussen de dingen. De snelheid trekt alleen maar willekeurige stippellijnen, die weldra zijn vergeten. Zij doet de eenheid teniet, isoleert de dingen en schept afstand. Zij maakt van het uitstel een ongeneeslijke diaspora.

Wie zeker is van het doel van zijn beweging, kan deze snel uitvoeren. De snelheid is dan de vastberadenheid waarmee hij datgene wat tussen het uitgangspunt van de beweging en het doel ligt, passeert. Daarom lijkt de snelheid een grotere zekerheid te hebben. Maar van welk kaliber is deze zekerheid? Het ritardando is een aarzeling. Het lijkt alsof de beweging nog moet worden ontworpen, terwijl zij al wordt uitgevoerd. Zij schijnt te vertragen vanwege een plotseling opkomende onzekerheid over de te volgen weg. Zij komt voort uit een aarzelend denken, terwijl de snelle beweging als het ware mechanisch en met trefzekere eigenmachtigheid wordt uitgevoerd. Snel kan alleen de beweging zijn die geen doel in zichzelf is, die iets moet overslaan, een beweging die er alleen maar is omdat de onmiddellijkheid onmogelijk is. Zij is alleen maar middel.

Een feestelijke beweging kan zij nooit zijn. De zekerheid waaruit zij voortkomt, is er een van de kunstmatige keuze, van het mechanisch ingesteld-zijn op een tastbaar doel, dat kan worden overrompeld.

In het ritardando ligt een aarzeling. Het is een kunst te aarzelen, toe te geven dat we ons over een stap moeten beraden. Een keuze zonder angst voor de vernietiging van de niet-gekozen mogelijkheden is geen authentieke keuze. In zekere zin is de angst een talent. De aarzeling uit angst is te verkiezen boven de haast van de wilskramp. De haastige heeft zijn doel en zijn weg gekozen; hij heeft besloten dat hij al het overige zal passeren. Hij rent deze weg op als een opgewonden mechanisme. Deze opgewondenheid maakt hem blind. De angst van de langzame is de omzichtigheid, het naar alle kanten zien, dat ruimte schept rondom een lineaire beweging. Hij maakt van de beweging, de weg, de lijn een ruimte, van het op weg zijn een wonen. Wat langzaam beweegt woont in de beweging, waarmee het voortgaat op een weg. Het ritardando is de eenheid van bewegen, voorbijgaan en wonen. Het is de beweging, die dat wat zij langs de weg waarover zij zich beweegt, ontmoet, met zich meeneemt en opneemt in de beweging en de beweging zelf. Zij betreft alles in haar beweging.

Het ritardando is het tempo van het leven. Naargelang een leven meer verleden heeft, heeft het meer inhoud. En naargelang het meer inhoud heeft, beweegt het zich langzamer. Het beweegt zich naar een stilstand toe, naar een punt waarop de beweging en het passeren overbodig zijn geworden. Dat is een punt van verzadiging en levensvolheid, waar het leven niet meer een doel heeft, maar een doel is, dat ter plaatse kan worden genoten. Het leven is volgelopen aan zijn verleden. Het staat nu niet stil, maar is op zijn hoogtepunt. Het is ingewijd en behoeft zich nu niet meer te haasten om het leven in te halen.

'Alles das Eilende
wird schon vorüber sein;

denn das Verweilende
erst weicht uns ein'. (Rilke)

Omdat de langzaamheid een crisis is, is er moed voor nodig. Heidegger spreekt over de 'Mut zum Langsamen'. Deze moed houdt verband met de schroom voor de dingen. 'Die Scheu hemmt nicht. Aber sie legt das Langsame auf den Weg'. De aarzeling waaruit zij voortkomt, is de concentratie op het eigenlijke, belangrijke en oorspronkelijke. 'Die Scheu ist das Wissen, dasz der Ursprung sich nicht unmittelbar erfahren lässt'.³ Het ongeduld van de snelheid verhindert de dingen te rijpen tot de volheid van hun betekenis. De langzaamheid, het vertragen van de beweging is het aannemen van een afwachtende en verwonderde houding tegenover de dingen. Het is geen zuivere passiviteit, maar een opschorten van de activiteit. Daarom zegt men dat men verwonderd 'staat'; verwondering dwingt tot een ritardando, waarin het nieuwe kan worden gedigereerd. Tijdens dit ritardando loopt de bewegende als het ware vol met de wereld waardoorheen hij zich beweegt en krijgt de wereld voor hem zijn betekenis.

Het ritardando is geen stilstand, maar een beweging, waarin een neiging tot stilstaan is verdisconteerd. In deze neiging worden de gepasseerde mogelijkheden gevierd. Het ritardando heeft een feestelijk karakter. Feest is, zoals al is gezegd, de plechtige nadrukkelijkheid van een positief bestaan, dat in zichzelf zijn doel heeft. Het feestelijke ritardando is een stilstaan bij mogelijkheden die wellicht nooit zullen worden gerealiseerd, maar die toch te belangrijk zijn om in de voorbijgang ontkend en in die ontkenning vernietigd en zinloos gemaakt te worden. Het ritardando is de houding van de mens die een weg gaat en dus voorbijgaat, maar die in zijn voorbijgaan spaart en zegent wat hij passeert. Het is de omzichtigheid van een beweging die noodgedwongen lineair en viaal is, maar die geen weg inslaat zonder de overweging van alle mogelijkheden die door deze keuze worden vernietigd, een viaal voortbewegen in een spatiale omvademing, een denkende beweging.

‘Im Denken wird jeglich Ding einsam und langsam’, zegt Heidegger.⁴ Het denken retardeert de beweging. Er is zo veel te denken naar aanleiding van elke ontmoeting langs de weg, dat de beweging stil valt tot een verwijlen. Het ritardando is het tempo van de denkende beweging, waarin niets wordt gepasseerd. Wat wordt ontmoet, wordt ingewijd in de totaliteit van het reeds aanwezige, nadat het eerst in zijn eenzaamheid en eigenheid tot een verwonderd stilstaan aanleiding heeft gegeven. Het denkend bewegen is een wijze van bewegen, waarin verband wordt gelegd tussen alle dingen die worden gepasseerd. De dingen worden gewogen en overwogen en ieder ding dat de beweging ontmoet, weegt mee. Zo komt er een zwaarte en een ernst over het ritardando: hierin krijgen de dingen hun betekenis en worden zij als het ware rijp voor hun definitieve identiteit.

Het denken dat de beweging begeleidt en haar vertraagt tot een ritardando, is een denken van een speciaal soort. Wij noemen dat denken een mijmeren. Denken is een spel met mogelijkheden, een ruimte scheppen rondom de dingen. Het mijmeren is een spel met die mogelijkheden die de beweging heeft gepasseerd. Mijmeren is een eerherstel aan de gepasseerde mogelijkheden, een bedenken hoe het leven geweest zou zijn, als niet deze, maar geheel andere mogelijkheden zouden zijn verwerkelijkt. Het leven is noodgedwongen een weg; het mijmeren herstelt de ruimte rondom deze weg. Of ook: iedere verwerkelijking is maar een druppel, die neerslaat uit een wolk van mogelijkheden. Het mijmeren tast de wolk af die nog rond de druppel is, het herstelt de wolk waaruit de druppel is neergeslagen. Overal waar keuze noodzakelijk is, is mijmering. De keuze roept de mijmering op, het heimwee naar verloren mogelijkheden. Het mijmeren zelf is de wolk rondom de enge ruimte van een arbeidzaam en kiezend leven.

Het woord ‘mijmeren’ is een iteratief-vorming. Mijmeren is een pas op de plaats, een getardeerd, itererend denken, dat niet tot doel heeft bepaalde conclusies te bereiken, maar

alleen beoogt de verloren intimiteit met de dingen te herstellen. Het is een denkend herhalen, dat een herhalen van handelingen - in zich onmogelijk - bovendien nog overbodig maakt. Het is een voortdurende terugkeer naar en een herstel van het verleden. In het mijmeren is het verleden een norm. Ook daarom is het ritardando het tempo van de mijmering, zoals van de ritus, die immers volgens Eliade ook een terugkeer is naar het verleden, of liever: over het verleden heen naar de oer-tijd. Het mijmeren is een denken vanuit en naar het verleden, dobberen, deinen op het verleden, zonder methode en zonder weg, een regressus in uterum, dat wil zeggen naar de ongerepte totaliteit van alle mogelijkheden, naar een identiteit zonder breuk. Daarom kan het mijmeren zinloos worden genoemd, maar tegenover iets van een zo elementaire noodzakelijkheid is het onjuist aan dit woord dan een afkeurende betekenis te geven. Als keuze is het mijmeren in die betekenis misschien zinloos, als pathos valt het buiten zo'n kwalificatie.

Maar we kunnen dit ritardando van bewegen en denken ook 'heilig' noemen wanneer we dit woord verstaan in de zin die het oorspronkelijk had. Het ritardando komt voort uit een zorg om de integriteit van de totaliteit der dingen en mogelijkheden. Het laat de totaliteit bestaan in zijn 'heelheid'. Daarom is het heilig. Heiligheid is heelheid, integriteit; heiligen is helen, heel maken, zien in het perspectief van een herstelde identiteit. Het hele is niet alleen heilig omdat het heel is in relatieve zin, dat wil zeggen zonder wonden in de totaliteit die het zelf is, maar ook 'totaal' in absolute zin, dat wil zeggen heel is niet alleen wat niet uiteenvalt, maar wat 'alles' is. Om deze heelheid is het heilige ritardando bekommerd, of liever: de bekommering om de integriteit van het geheel en het verband van de dingen althans ideëel te behouden retardeert de beweging van de schromende en denkende mens tot een ritardando. Omdat het denken nu niet denkbaar is zonder dat de totaliteit op het spel staat, is het

denken ook onmogelijk zonder het ritardando. Alleen het geretardeerde denken, het mijmeren, is het heilige denken, de wijsheid. Zonder een stuk weerloze passiviteit, zonder begrip zelfs voor haar eigen zinloosheid is wijsheid niet wat zij behoort te zijn.

3. *Mijmeren en toeslaan*

Gesteld tegenover de onoverkomelijke ergernis van het geweld is het mijmeren een wereldvreemde houding; het lijkt zelfs een immorele houding wanneer het geweld door deze houding niet minder sterk wordt. De uitspraak van Marx dat het denken de wereld zou moeten veranderen blijft haar geldigheid behouden. Het mijmeren nu is een vorm van beschouwen die er allerminst op gericht schijnt te zijn de wereld te veranderen. En inzoverre is het mijmerend denken een even grote ergernis als het geweld.

Maar het mijmeren is een uiterste grensvorm van het denken. Geen denker blijft zijn hele leven lang mijmeren. Evenmin is het mijmeren de ideale vorm van het denken, de vorm die bij voorkeur moet worden beoefend. Veeleer is hij de vorm van denken waarin de denker zichzelf voedt en oplaadt. Er is binnen het denken een dialectiek tussen de uitersten van stille contemplatie en bijna handtastelijke agitatie. De verwondering waaruit het voortkomt is evenzeer beschouwelijk als opgewonden: hieraan dankt zij haar geschiktheid als begin en beginsel van de filosofie. Het spreken of schrijven vanuit de verwondering heeft altijd al de pretentie de wereld te veranderen, ook als er geen geweld wordt aangekondigd. Pretentie is een reiken naar de wereld, een poging daar vat op te krijgen. Wie denkt en schrijft, wil op een of andere wijze invloed uitoefenen op de wereld en de gang van zaken daarin. Zelfs het louter administratieve opschrijven is een greep op de wereld. Elke literatuur die woorden gebruikt en ze niet alleen maar op papier zet als objecten van lust en beschouwing op

zichzelf - zo ongeveer beschrijft Sartre de poëzie - reikt door die woorden heen naar een werkelijkheid en grijpt in de wereld in. Ingrijpen nu is veranderen en zo kan worden gezegd dat we denken en schrijven om de wereld te veranderen. Hierin ligt stof voor een eindeloze discussie, zelfs als men het erover eens is dat met schrijven niet is bedoeld de pure poëzie of het zich in zijn eigen verloop verzadigende verhaal, maar het verslag van een denkproces. Ik geloof dat de rekbaarheid van de termijn waarop de verandering wordt verwacht, een criterium zou kunnen zijn, om onderscheid te maken in verschillende soorten literatuur, allemaal min of meer geëngageerd en met pretenties besmet. Literatuur is te plaatsen op een schaal in het uitstel en te meten aan zijn graad van ongeduld en geweld.

Nu is aan die pretentie een voorwaarde gesteld, die bijna onvervulbaar is, en het type denker of schrijver dat te werk gaat alsof die voorwaarde zomaar al vervuld is, maakt gemakkelijk de indruk naïef te zijn. Om de wereld te veranderen zouden we hem niet alleen moeten verstaan, maar veel essentiëler nog is het te weten hoe het, als het verkeerd zou blijken te zijn, dan wel zou moeten zijn. Zeer essentieel is ook dat de denker genoeg vertrouwen heeft in de kracht van het woord in het algemeen en van zijn eigen woord in het bijzonder, om daaraan de moed te ontlenen te schrijven en naar een bepaalde verandering toe te schrijven. Het is vanuit deze eindeloze pretentie gezien niet genoeg te zeggen dat de wereld moet veranderen. Dat alles anders moet worden is een ethische vertaling van het in de verwondering gegeven oerfeit: alles is anders. Wie van de filosofie meer verwacht of eist dan een radicalisering van dit gegeven, zoals Marx blijkbaar doet, kan niet volstaan met dit gegeven te herhalen. De uitspraak van Marx dat de filosoof de wereld moet veranderen is wijsgerig gezien geen nieuwe ontdekking. Zij is niets anders dan de onrust die Sokrates bij zijn medemensen opwekte. Op zichzelf kan die prikkel evengoed leiden tot een mystiek van het denken en zelfs

tot zacht spinnend gemijmer als de Platoonse ideeënleer. Maar ook Plato wilde als filosoof de wereld veranderen en dat was de reden waarom hij zijn staat bestuurd wilde zien door wijsgeren. De wijsgeer moet afdalen in de grot en de regenten daar uit hun verstarde identiteit bevrijden. Maar het bevrijden uit de grot wordt door Plato zelfs als een daad van geweld beschreven. Er zijn hier zekerheden nodig, die niemand zich kan toeëigenen; niemand weet of het geweld dat hij wil gebruiken om mensen uit de grot te bevrijden het laatste geweld zal zijn, het geweld dat aan alle verdere geweld een eind zal maken en daarin alleen zijn rechtvaardiging kan vinden.

De filosoof zal dus eerder in de richting van een 'totaal anders' denken dan in de richting van een duidelijk 'zo', en hij is waarschijnlijk meer filosoof naargelang hij ten opzichte van de duidelijkheid van dat 'zo' meer kritisch is. En dan blijft alleen het onrust zaaien in de grot als taak. Definiëren wij de schrijver nu als iemand die het omschreven vertrouwen bezit, dan blijven dus de lengte van de termijn en de duidelijkheid van de verandering als criteria voor verschillende soorten van schrijverschap en voor de grenzen van de ernst waarmee dat zich in de wereld engageert. Er is dus niet alleen een variatie mogelijk tussen oneindig kort en oneindig lang, maar ook een variatie in de reflexie op de eigen verwachting van oneindig ernstig tot oneindig speels. Men kan zich immers al dan niet geheel met zijn verwachtingen identificeren en dit levert een waaier van mogelijkheden op, die alle verschijnen als gradaties van geduld en ongeduld. Het schrijven speelt zich af tussen het afstandelijke mijmeren en het directe toeslaan. Waarschijnlijk speelt elk schrijven zich daar geheel af als de beweging tussen die twee uitersten, maar in een typologie leggen we bepaalde punten op die lijn vast; we vertragen en verdelen de realiteit om ze voor een ogenblik beter te zien.

Overigens gaat het hier niet om een uitwerking van die typologie. Het gaat om het verduren van het uitstel en de manier waarop dat gebeurt. In de haast wordt het uitstel gene-

geerd en zoveel mogelijk vernietigd. In de vanzelfsprekendheid bestaat het niet. In het denken krijgt het een perspectief van eindeloosheid, maar die eindeloosheid is niet definitief. Het denken wordt vanouds ook gedacht als een streven naar eigenheid en identiteit. De gebruikelijke vertaling van filosofie is: begeerte naar wijsheid, maar een oudere betekenis van het element 'filos' daarin is: eigen. Bij Homerus is het bijna een bezittelijk voornaamwoord. Filosofie is ook: eigen-wijsheid, een beweging van de mens uit tegen een optredende vervreemding, een poging om de identiteit te herstellen, het andere in het eendere te integreren. Aan deze drang ligt het feitelijke verlies van de identiteit ten grondslag. De feitelijkheid van dit verlies betekent dat het onoverkomelijk en onherstelbaar is. Dat brengt met zich mee dat filosofie nooit helemaal ernstig kan zijn. De filosoof kan zich niet zonder meer identificeren met een eindeloze en onmogelijke taak. Er is aan de ernst een grens, die naïveteit is. Deze openbaart zich in de bijna magische verwachting dat het woord een onmiddellijke en totale uitwerking zal hebben op de wereld. Als een toverspreuk, een vloek of een zegen moet het woord het wonder van de onmiddellijke verandering tweebrengen. Het woord van de magiër is het woord van het volstreckte ongeduld; woord en verwachting zijn er identiek. Er is geen afstand van beschouwing of bedoeling en daarom ook geen speelruimte voor het ontstaan van literatuur. Het magische woord zelf is hinfällig, het is alleen een geladen klank.

Hoe ongeduldiger een denker is, hoe duidelijker hij de eindterm van zijn verwachting voor zich ziet of meent te zien, des te naïefer is hij en des te gemakkelijker wordt hij tot een agitator, die zozeer opgaat in de verwezenlijking van zijn bedoelingen, dat hij geen speelruimte overhoudt. De ruimte van het spel is de ruimte van het uitstel zelf dat wordt verduurd. Het is een duidelijk bewijs voor de ongeëvenaarde grootheid van Plato als filosoof dat hij met duidelijke politieke idealen vervuld, de uiteenzetting daarvan op speelse wijze kon aandie-

nen. En zijn spel is dan niet een onverschilligheid die wordt voorgewend of aangekweekt om het uitstel draaglijk te maken en de verveling uit te sluiten; het is zelf een wonen in het uitstel en dus niet iets dat van buiten aan de filosofie wordt toegevoegd. Plato's spel vibreert binnen het spanningsveld van zijn denken zelf.⁵ Als filosoof kan hij geen agitator zijn zonder reddeloos van zichzelf te vervreemden. De kunstenaar kan dat evenmin zijn. De onverbiddelijke eis van zelfstandigheid en autonomie die de kunst stelt, houdt in dat zij zich niet van buiten af een bepaalde identiteit laat opdringen. Voor de agitator is literatuur en denken een incidenteel gebeuren, afgewisseld door grote daden en krachtig toeslaan, geïnspireerd door een duidelijk en te haastig geïdentificeerd beeld van de werkelijkheid zoals ze zou moeten zijn. Het driftig, gretig grijpen naar de waarheid deformeert de waarheid en de mens die naar haar grijpt; het maakt zijn eigen beperkte waarheden, leuzen. De heftige, moraliserende, prekende auteurs, de gekwelde zielen op zoek naar niets minder dan de volle waarheid, helemaal ineens, en de zin van het bestaan, zijn daarom misschien wel interessante persoonlijkheden, maar hun interessantheid is precies datgene wat hun werk onvruchtbaar maakt. Hun heftigheid schuift zich tussen henzelf en de waarheid in en wordt tot iets van een zelfstandige orde. Naar zijn objectieve betekenis gemeten verhoudt het interessante zich tot de waarheid waarschijnlijk als het incidentele tot het structurele. Het kan zijn dat men hier een persoon, een consistent en boeiend bestaan ontmoet, maar dat leidt dan gewoonlijk tot een wat dweperige verering, die bestemd lijkt spoedig voorbij te gaan om de elementaire reden dat de ontmoeting waarop zij is gebaseerd, meer een confrontatie is met een problematische kant van het eigen bestaan dan met een stuk realiteit. Een denker nu die uiteindelijk alleen maar uitnodigt tot aandacht voor zijn eigen persoon omdat hij geen greep op de werkelijkheid krijgt, maar alleen profeet, rebel, mysticus of lyricus is, laat zijn werk verdampen

in de hitte die hij ontwikkelt. Hij wordt tot een gloeiend stuk haast en eigenmachtigheid. Zijn bewonderaar kan gemakkelijker zijn biograaf worden dan zijn doelstellingen overnemen en voortzetten. Want het leven en de geschiedenis van zo'n denker zijn althans met enige objectiviteit te benaderen en men blijft dan toch op een bepaalde manier in de nabijheid van zijn idealen. Er wordt immers gezegd dat leven en werk ten nauwste zijn verbonden, en deze uitspraak heeft zeker voor auteurs van deze structuur zijn waarheid, maar als het werk geen andere werkelijkheid tegenwoordig stelt dan het toevallige karakter en de geschiedenis van zijn auteur, dan is het op zijn hoogst tweederangs. In zekere zin degradeert men dus het werk door het in nauw verband te brengen met de lotgevallen en het karakter van de auteur. Heidegger, die een gloeiende bewondering voor Aristoteles heeft, vat zijn hele biografie samen in de woorden dat hij is geboren, heeft gewerkt en is gestorven, een biografie die in al zijn beknoptheid ook strikt overbodig is, omdat zij de biografie is van iedereen.⁶ Zij wordt dan ook alleen maar gegeven om aan te duiden dat aan het werk zelf de grootste betekenis moet worden toegekend. Aristoteles is een schrijver van het oneindige academische geduld en zijn greep op de wereld was vaster naargelang hij minder haast had. Daarom is het werk boven de persoon te prefereren. Het spreekt rechtstreeks over de werkelijkheid. Een biografie is hier van geen betekenis; zij zou veronderstellen dat de persoon van de denker als eigenmachtig medium de wereld verandert, niet de manier waarop hij zijn denken uitspreekt. De biografie lijkt dus een literair genre dat met het denken niet rechtstreeks te maken heeft, voorzover dat denken de pretentie heeft de wereld te veranderen. Ook in dit opzicht is Plato een denker en schrijver zonder weerga, die met alle regels schijnt te spotten. Zijn denken is volstrekt niet eigenmachtig, terwijl het toch aanstuurt op een verandering van de wereld. Het is bovendien van het puurste filosofische gehalte, terwijl het toch in sterke mate

biografisch is. Plato's werk is een biografie van Sokrates. In bijna alle dialogen is niet Plato zelf, maar Sokrates aan het woord. Plato is de grootste filosoof door de biograaf te zijn van een man die alleen onrust, onwetendheid en verwondering predikte, die alles anders wilde zonder te kunnen zeggen hoe het dan moest zijn. Dat lijkt een zeer twijfelachtige basis voor een filosofisch oeuvre. Maar Plato is dan ook de filosoof die het uitstel bewoonbaar heeft gemaakt en daarom van alle agitatie heeft kunnen afzien. Agitatie gaat over de grens van het filosoferen heen, omdat het een vorm is van haast, ongeduld en geweld. De zekerheid dat alles anders is, sluit een weten omtrent de juiste hoedanigheid van dat anders-zijn niet in, maar uit. Wanneer de wijsgerige onrust zich een uitweg zoekt in politieke activiteit en revolutie, dan vervreemdt hij van zichzelf. De onrust moet er zijn om aan het denken zijn wijsgerig gehalte te geven, maar hij mag niet worden overwonnen in de uitvoering van een concreet plan. Het is niet de taak van de filosoof de wereld te hervormen, maar te verhinderen dat hij in zijn identiteit verstart en tot een grot wordt. Precies zover gaat de opdracht die hem in de verwondering wordt gegeven. Zo ver is ook Plato gegaan op inspiratie van Sokrates.

Er zijn ook filosofen van het kleine geduld. De Rus Berdjajew was er een. Van Gelre noemt zijn filosofie een 'ononderbroken protest tegen de wereld als onveranderlijk gegeven'.⁷ We zouden kunnen zeggen dat hij dat met alle filosofen vanaf Sokrates gemeenschappelijk heeft; het maakt hem tot filosoof. Maar Berdjajew is een brok ongeduld; hijzelf noemt dat zijn zwakste punt; hij is een filosoof van het ongeduld, van de haast en de korte termijn. Dat heeft hem tot een interessante, gekwelde en voortdurend profeterende figuur gemaakt en zijn werk gevuld met breedsprakige en pretentieuze uiteenzettingen, die over elkaar struikelen, over zoveel dingen en zoveel geschiedenis ineens, dat het niets-zeggende frasen worden, de gonzende begeleiding van een wil tot her-

vormen en beïnvloeden, die te globaal en te ongeduldig blijft om ergens in een ontmoeting met althans één aspect van de realiteit te resulteren. Berdjajew wil te veel voor een filosoof; hij wil wat alle mensen samen in volmaakte eendracht nauwelijks zouden kunnen. Hij wil zelfs de macht van het algemene doorbreken en dus het uitstel van de identiteit ongedaan maken. Zo kan hij schrijven: 'Niets "algemeens" is in staat het "individuele" wezen in zijn ongelukkig lot te troosten'.⁸ Dat is een indrukwekkende en nobele uitspraak, die van veel mensenliefde getuigt, maar merkwaardigerwijs is zij nu juist door haar algemeenheid indrukwekkend en vertroostend. Wij kunnen van wetenschap en filosofie niets beters verwachten dan iets algemeen, de eindterm van een eindeloos geduld en een principiële belangeloosheid. Want in zijn concreetheid is de nood van de mens verpletterend; alleen door de identiteit te ontkennen en in de bevestiging van de idee en het algemene oneindig uit te stellen, kan ruimte worden geschapen. En juist dat doet het algemene. Daarom kan alleen het algemene troosten. Algemeenheid is de structuur van het vertroostende, omvademende. Ik lijd maar zolang ik mij met het lijden identificeer en er geen algemene betekenis aan kan geven. En zolang ik zo lijd begrijp ik mijn eigen lijden niet. Dat is het dat de filosoof tot geweld zou inspireren als hij niet wist dat geweld in dit opzicht zinloos is; hij wil het anonieme lijden dat op zijn eigen identiteit verpletterd ligt en daardoor zichzelf niet herkent, tegenover zichzelf stellen en er een plaats aan geven in het oneindige uitstel. De filosoof interpreteert de identiteit van mensen in de grot als lijden; zijn verwondering slaat gemakkelijk om in medelijden met een bestaan dat niet bij machte is zichzelf te interpreteren en daarin de uitbuiting een kans geeft. De vertroosting van de wijsbegeerte kan hierdoor in geweld ontaarden en zelf tot uitbuiting worden. Zij wil als het ware het lijden om de bevrijding te kunnen verkondigen. Het medelijden berust op een interpretatie van een toestand die niet wordt ervaren als lijden,

maar als een normale toestand, een puur ondergaan zonder enige dialectiek met de eigenmachtigheid. Het medelijden is al bijna een vorm van geweld, omdat het inspireert tot opstandigheid. Als zodanig is het een filosofisch geweld, het aanbrengen van een lont in de identiteit van een machteloos bestaan. Medelijden is de onoverkomelijke hoogmoed van het filosofische denken.

Als alles anders is, heeft dat zijn bijtende uitwerking naar boven en naar beneden, naar de vreugde en het enthousiasme waarop een perspectief wordt geopend, en naar het lijden, dat voor een goed functioneren van de dialectiek noodzakelijk is. Zo zijn het lijden en de nood in de ogen van de filosoof zelf ook iets algemeen, een principe van mobiliteit dat zijn onrust rechtvaardigt. Daarom zijn Spinoza en Hegel vertroostender dan Kierkegaard en Berdjajew. Het algemene is voor hen het Andere, in zijn bevrijdende, ruimte scheppende gedaante. Voor troost en bevrijding is het andere nodig en wel in zijn vrije, beschouwelijke en meest geduldige gedaante, door geen eigenmachtige ingreep van mijzelf vervormd. De troost van het algemene grijpt niet onmiddellijk, bars en bedillend in het lijden in, maar laat het in zijn wezen en wijst het op een oneindig uitgestelde identiteit. Wat ik in mijzelf kan vinden, dat moet ik ook elk moment zelf maken en kiezen als een riskant geloof, dat ik elk moment weer kan verliezen. Zo'n geloof is nodig om zich op eigen kracht zonder het algemene te troosten. Maar dat geloof eist dan een geestelijke robuustheid, die juist bij de mens in nood niet kan worden verondersteld en waarvan de permanente produktie oneindig veel vermoeiender en verdrietiger is dan het berusten in het algemene. De ethiek van de flinkheid en de eigenmachtigheid faalt nergens zo duidelijk als waar zij haar herkomst uit het ongeduld laat blijken, namelijk tegenover de weerloosheid van het lijden. Daarom is ook het eigenmachtig gekozen beginsel het eerste dat de mens in werkelijke nood niet meer aanspreekt. In de volstrekt weer-

loze passiviteit blijkt dat wat het minst gekozen en het meest geschonken is het meest onvervreemdbare bezit.

De termijn van de verwachting waarmee wij in het denken de wereld tegemoettreden, kan onbepert zijn. Het paradoxale is, dat het meest academische en belangeloze geduld de meest vaste greep op de wereld heeft en dat de aanvaarding van het uitstel het lijden draaglijk maakt. Wie zich tegen pijn verzet, voelt alleen maar meer pijn. Geen schrijver heeft de wereld meer beïnvloed dan de meest objectieve wijsgeer. De grondigste verandering van de werkelijkheid komt rechtstreeks voort uit het inzicht in haar karakter. De meest ingrijpende revoluties zijn niet de vrucht van politieke agitatie, maar van wetenschappelijke, belangeloze inzichten, geduldig en in gehoorzaamheid aan de materie verworven. Geen rauwe kreet om revolutie en geen slimme redenering voor behoud heeft maar een fractie van de historische betekenis gehad die het geduldig en belangeloos exploreren van de mogelijkheden in materie en maatschappij heeft gehad en nog heeft. Revoluties ontstaan in studeerkamers en laboratoria, waar het geduld en de belangeloosheid tot methode van denken en leven zijn geworden. De filosoof staat op zijn studeerkamer niet terzijde van de werkelijkheid en Berdjajew was dan ook filosoof genoeg om tijdens het uitbreken van de Russische revolutie aan zijn schrijftafel te blijven werken. Kant en Hegel zouden hetzelfde hebben gedaan en Sokrates heeft volgens een bekende anekdote op het slagveld urenlang in beschouwing gestaan. Er is hier geen gemakkelijk te hanteren tegenstelling tussen theorie en praktijk of tussen ideaal en werkelijkheid, maar veeleer een weerspannige identiteit van verwondering en ergernis. Het denken zelf is een agressie tegen de werkelijkheid. Denken is de vervreemding constateren. De wijsgeer stelt zich niet eigenmachtig en kunstmatig een ideaal, waartoe hij de wereld wil brengen, maar zijn denken zelf heeft een ethische inspiratie en is revolutionair, omdat het is gericht op de optimale verwezen-

lijking van mogelijkheden en verwijst naar een wereld buiten de grot. Die wereld is geen andere wereld buiten deze wereld, maar een optimale verwezenlijking van deze wereld. Het eschatologisch perspectief van elke filosofie ligt binnen de eenheid van de ene wereld waarop zij zich richt, niet in een mythische wereld daarbuiten of een tijdperk na de geschiedenis. Het is een wijze van zien en beleven veel meer dan van streven en realiseren. De spanning die aan een wijsgerig werk eigen is, ligt binnen de identiteit van het object zelf. De filosofie is die spanning zelf; voor haar is er geen uitweg uit.

Eindnoten:

- 1 Ludwig Klages, *Handschrift en karakter*, Den Haag z.j. bl. 78.
- 2 M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957, bl. 106. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959, bl. 198; bl. 257.
- 3 M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt a. M. 1951, bl. 124.
- 4 M. Heidegger, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen 1954, bl. 17.
- 5 Uitvoerig hierover: G.J. de Vries, *Spel bij Plato*, Amsterdam 1949.
- 6 M. Heidegger, aangehaald door P. Hühnerfeld, *In Sachen Heidegger*, München 1961, bl. 7.
- 7 H. van Gelre, *Nicolas Berdjajew*, Tiel 1964, bl. 159.
- 8 H. van Gelre, *a.w.* bl. 135.

XI. Filosofie van het enthousiasme

Inleiding

Een wijsgerige beschouwing over het enthousiasme staat voor moeilijkheden van allerlei aard. Het verschijnsel is als alle vitale uitingen buitengewoon complex en men vermoedt dan dat het zo complex is, omdat het vitaal, elementair en in zekere zin eenvoudig is. Omdat die eenvoud vitaal is, moet hij een element van zelfregulering of zelfverdediging bevatten, waardoor hij tegen bedreigingen van buiten af wordt beschermd. Juist het elementaire en eenvoudige blijkt ineengevouwen en gecompliceerd te zijn zodra de reflexie zich daarvan meester maakt. Dat kan dan weer vitaal verzet oproepen, alsof de reflexie de vanzelfsprekende eenvoud bedreigt en problemen schept waar die eerst niet waren of niet schenen te zijn. Enthousiasme lijkt geen voorwerp voor reflexie, omdat het zelf de vitale afwijzing daarvan is. Enthousiast is wat nog niet door reflexie is aangetast en verlamd. Reflexie kan het enthousiasme doden en wij vinden het, blijkens onze vrees voor kritiek, een te kostbare eigenschap om ze aan dit risico bloot te stellen. Dat is een gewone afweerhouding tegenover alles wat dierbare illusies bedreigt, en wie over enthousiasme reflecteert heeft daar voortdurend mee te worstelen.

Daar komt nog iets bij. Het woord heeft een bijmaak van ethische naïveteit en dilettantische wildheid. Het wekt de gedachte op aan jeugdige bevliegingen die snel voorbijgaan. Men moet er haastig gebruik van maken om het leven een eindweegs op weg te helpen voordat het verstart en tot sleur wordt. Het is als het ware de startmotor van het leven. Enthousiasme brengt de jonge mens naar een punt in het leven waarop hij niet meer terug kan. Dan valt het uit en verdwijnt als een overbodig geworden vorm van naïveteit. Het houdt een horizon open, waarbinnen het leven voorlopig zinvol lijkt

te zijn, het is de grote muizenval van het leven, een bedwelmende belofte, die de mens meelokt en hem op de been houdt totdat hij sterk genoeg is om de klap op te vangen. Zo ongeveer zou in grote lijnen een cynische conceptie van het enthousiasme kunnen worden geschetst. En ofschoon het tot de meest beminnelijke eigenaardigheden van enthousiaste mensen behoort aan dit cynisme argeloos voorbij te leven, we kunnen moeilijk ontkennen dat er een stuk waarheid in zit, al is dat dan een cynische waarheid. Het meest wrange aspect van deze waarheid is dan nog wel dat zo'n cynische opvatting pedagogisch uitgebuit wordt. Ze wordt niet door een bedrieglijke natuur of een boze demon gehanteerd als een list, maar door volwassen mensen als een ideaal. Enthousiasme is dan ook niet alleen iets dat de jeugd wordt aangepreut om haar zolang mogelijk te laten genieten van de illusie dat het leven mooi en zinvol is, maar ook haar te bewegen tot allerlei activiteiten die de volwassenen zelf liever niet verrichten, omdat er geen geld mee te verdienen is, en dat die jeugd dus wel moet verliezen, zodra zij ouder en verstandiger geworden is. Het woord enthousiasme doet aan alles eerder denken dan aan echte wijsheid: de wijsheid in het enthousiasme zelf wordt niet overdacht. Het woord is op geen enkele manier een soliede vakterm. In ethiek en wijsbegeerte wordt het woord vermeden - voorzover nog ethiek wordt bedreven. De wijsbegeerte, zelfs wanneer zij zich bemoeit met het beschrijven van de mens in zijn concreet bestaan, heeft een te technisch en geleerd karakter gekregen om van dit wilde en misbruikte woord gebruik te maken. In plaats van een wijsgerige term is het een kreet geworden van reclamebureaus en activistische demagogen. Dat is een probleem op zichzelf, maar een waarmee in een beschouwing over enthousiasme terdege rekening moet worden gehouden. Want voor de plaats van het enthousiasme in onze tijd zou dit van doorslaggevende betekenis kunnen zijn, namelijk dat er niet op wordt gereflecteerd en dat het verschijnsel toch als elemen-

tair wordt ervaren, hoezeer die ervaring ook is verduisterd door listige bijmotieven en eigenmachtig gemanoeuvrer. Er kan tussen al deze gegevens een verband bestaan, dat we als de kwetsbaarheid van het enthousiasme zouden kunnen beschouwen. Die kwetsbaarheid is misschien de duistere kern van het verschijnsel, de plaats waar het echt leeft. Dit maakt ook de beschouwing kwetsbaar, betrokken als zij is bij de weerloosheid van het verschijnsel en tegelijk bij de agressiviteit van de reflexie.

A. Enthousiasmos

1. *Een tekst van Plato*

Omdat dus de moderne filosofie op het eerste oog weinig aanknopingspunten biedt voor een beschouwing over enthousiasme, eerder voor een meedogenloze ontmaskering daarvan als illusie of bedrog, is het raadzaam terug te keren naar andere tijden en een uitgangspunt te zoeken in de taal en de wijsbegeerte die het woord hebben gecreëerd. Voor de filoloog biedt dit zeker voordelen, omdat hij zich dan bevindt op een vertrouwd terrein. Het is overigens niet mijn bedoeling op dit terrein te blijven, maar er voorzichtig van op te stijgen. Woord en woordgebruik zijn niet meer dan een bijzonder belangrijk uitgangspunt: als de zaak zelf niet ter sprake komt, is filologie nutteloos.

Ik zou dus willen beginnen met een bespreking van het Griekse woord *éntheos* en van de wijze waarop Plato in zijn *Io* dat woord gebruikt. Bij hem komt ook het woord *enthousiasmós* voor het eerst voor. De dialoog handelt over de inspiratie en haar verhouding tot de vakmatige deskundigheid. Sokratische nuchterheid, in ironie vermomd - of omgekeerd - wordt hier losgelaten op de weerloze geestdrift van de *rhapsode Io*, die in heel Griekenland met succes zijn voordrachten houdt uit en over Homerus, maar die over het fundament

van zijn drukke bezigheden niet blijkt te kunnen reflecteren, niet omdat hij te zeer gespecialiseerd is, maar omdat hij niet genoeg gespecialiseerd is. De ene deskundigheid na de andere ontvalt hem, totdat hij zich tenslotte in zijn wanhoop en met komische hardnekkigheid vastklampt aan zijn specialisme als strateeg en in die verre uithoek door Sokrates wordt achtergelaten. Plato knoopt zijn redeneringen vast aan een bekende, maar bij elke lezing opnieuw boeiende en raadselachtige beschouwing over inspiratie. De beslissende passage luidt in een letterlijke vertaling als volgt: 'Want deskundigheid is dat wel niet, wat jij over je hebt, namelijk goed over Homerus te spreken, net wat ik zo juist zei, maar een goddelijke kracht die jou beweegt, zoals bij de steen die Euripides Magneet noemde, maar de meesten Herakles-steen. Immers die steen trekt niet alleen de ijzeren ringen zomaar alleen aan, maar legt in de ringen ook een kracht, zodat zij op hun beurt hetzelfde kunnen uitwerken als de steen, andere ringen aantrekken, zodat er soms een heel lange keten van ijzeren voorwerpen en ringen aan elkaar opgehangen is: bij al die dingen is de kracht afhankelijk van die steen. Zo ook maakt de muze zelf mensen van god vervuld (enthéous) en door middel van die god vervulden ontstaat afhankelijk daarvan een keten van andere mensen die in vervoering zijn (enthousiadzóntoon). Want alle dichters van die epen, althans de goede dichters spreken al die mooie dichtwerken niet uit op grond van deskundigheid, maar wanneer zij van god vervuld zijn en bezeten, en de goede lierdichters eveneens, zoals de volgelingen van de korybanten dansen wanneer zij niet bij zinnen (emphrones) zijn. Zo ook brengen de lierdichters die mooie liederen tot stand, terwijl ze niet bij zinnen zijn, maar zodra zij ingaan binnen de harmonie en het ritme, worden zij als bacchanten en in bezetenheid, zoals de bacchanten uit de rivieren melk en honing scheppen als ze bezeten zijn, maar als ze bij zinnen zijn niet - ook de ziel van de lierdichters bewerkt dat, naar ze zelf zeggen. Want ze zeggen toch tegen ons,

die dichters, dat zij aan van honing stromende bronnen hun liederen plukken uit een soort tuinen en valleien der Muzen en ze ons dan brengen zoals de bijen - en ook zelf zijn ze zo fladderend. En ze spreken de waarheid. Want een dichter is een licht ding en fladderend en bovennatuurlijk en hij is niet eerder in staat dichterlijk te werken, voordat hij van god vervuld raakt en buiten zinnen (ékphroon) en zijn rede (noûs) niet meer in hem is: zolang hij dat bezit behoudt is elk mens onmachtig dichterlijk te werken en orakelspreuken te zeggen'.¹ Het is gemakkelijker te constateren dat de ironie een aandeel heeft in deze tekst dan precies te omschrijven hoeveel van de objectiviteit ervan door die ironie wordt aangetast. De Platoonse ironie is de wijze waarop dit in het midden wordt gelaten. Het geheel krijgt daardoor een vragend karakter. Plato staat niet helemaal achter de oude leer van de inspiratie, die hij hier aanhaalt, maar hij wil de deskundigheid niet zonder meer in de plaats daarvan stellen; en hij is evenmin helemaal serieus wanneer hij over de godheid als bron van de inspiratie spreekt, maar ook deze oude voorstelling laat hij niet helemaal los. Zijn rationaliteit is niet zo radicaal, dat zij niet een irrationele rest overlaat: van de homerische god, die zonder meer de mens ingeeft wat hij moet denken en zeggen, is bij Sokrates nog altijd een klein godje, een daimonion over, dat hem waarschuwt wanneer hij iets niet moet zeggen of doen. De eigenmachtigheid van de menselijke geest begint zich te ontplooien, maar zij erkent haar beperkingen.

In een andere veelbesproken tekst over de inspiratie, namelijk in de Phaedrus, gebruikt Plato het woord 'mania', dat gewoonlijk vertaald wordt met: waanzin. Hij onderscheidt drie soorten van goddelijke waanzin, zonder welke, zegt hij, wij van de hoogste zegeningen verstoken zouden zijn. Er is een waanzin van voorspellers, genezers en dichters. Over de laatste zegt Plato: 'Er is een derde bezetenheid en waanzin

(mania) afkomstig van de Muzen, die een tedere en onbetreden ziel aangrijpt, haar wakker maakt, in bacchische vervoering brengt tot liederen en andere dichtwerken, en die door de talrijke grote daden van de ouden te verheerlijken de nakomelingen opvoedt. Maar wie zonder waanzin van de Muzen bij de poorten van de poëzie komt in de overtuiging dat hij op grond van deskundigheid een behoorlijk dichter zal worden, schiet zelf te kort en zijn poëtisch werk, werk van een man die nuchter blijft, verbleekt vergeleken bij dat van hen die door de waanzin geïnspireerd worden'.² En deze waanzin, zegt Plato verder, wordt door de goden gegeven als een grote gunst, als een steun aan de mens bij zijn pogingen het hoogste niveau te bereiken.

Beide geciteerde teksten vullen elkaar aan, maar er is een verschil in spraakgebruik. In de lo heet de bezetenheid enthousiasmos, in de Phaedrus mania. En nu is het merkwaardig dat in de meest ironische tekst, de lo, het meest serieuze woord gebruikt wordt: enthousiasmos. Mania heeft duidelijker een pathologische bijbetekenis dan enthousiasmos, dat deze betekenis gewoonlijk niet heeft. Wel is het woord afgeleid van een werkwoord, dat door Duitse grammatici in verband wordt gebracht met zogenaamde Krankheitsverba, maar in het gebruik daarvan klinkt dat niet mee en ook Democritus zegt zonder zweem van ironie dat de dichter alleen wanneer hij entheos is goed kan werken.³

2. *Het pathische karakter van enthousiasmos*

Er is ongetwijfeld enige ambivalentie in de houding ten opzichte van een verschijnsel dat op één plaats een gunstige en op een andere plaats een op zijn minst dubbelzinnige benaming krijgt. Dit houdt verband met de tegenstelling tot technè, deskundigheid. Deze rationeel doorwrochte, op kennis van de ideeën gebaseerde deskundigheid wordt lo, de waarzeggers en de dichters ontzegd. Hiermee wordt hun het

recht ontnomen pretenties te hebben omtrent de inhoud van wat zij zeggen. De dichter mag niet met de filosoof concurreren; hij vertegenwoordigt als het ware een meer archaïsche fase in de ontwikkeling van de geest. Deze fase is niet overwonnen en behoeft niet overwonnen te worden, maar zij moet ruimte laten voor een meer rationele houding. Tegenover de dichter cultiveert de filosoof de ontwikkeling van de technè, de eigengerechtigte en rationele deskundigheid, die geen inspiratie nodig heeft, maar zich voor haar inzichten en resultaten alleen op zichzelf kan beroepen. Maar hij erkent de beperktheden daarvan. De hoogste prestatie is geen produkt van eigenmachtige deskundigheid, maar een geschenk van de goden. Dat is een oude visie, die de filosoof niet ongedaan maakt. Vandaar zijn bewondering voor enthousiasmos en mania én de ambivalentie in die bewondering. De onmiskenbare superioriteit van hetgeen in enthousiasmos is tot stand gebracht, zo onmiskenbaar dat het een geschenk van de goden en een 'vondst van de Muzen'⁴ wordt genoemd, confronteert hem met de betrekkelijke machteloosheid van zijn reflexie en zijn eigenmachtig denken.

De geestdrift is in zijn ogen wel niet pathologisch, maar toch pathisch. Het is iets dat de mens buiten zijn eigengerechtigheid overkomt en dat dus voor de filosoof een voortdurende bron van verwondering of ergernis is. Het pathische is wat gebeurt en door te gebeuren het denken verhindert zich tot een systeem te sluiten. Het pathische is wat het denken schokt en eindeloos bezighoudt, zonder dat die schok ooit in het denken zelf is te integreren. Plato is hier altijd bijzonder gevoelig voor gebleven, zoals ook blijkt uit zijn grote aandacht voor enthousiasmos en mania. Hij heeft zijn houding ten opzichte van de poëzie dan ook nooit helemaal helder kunnen verantwoorden; dat wil zeggen dat de poëzie in haar pathisch en muzisch karakter hem altijd is blijven inspireren. In gesprek met een dwepende rhapsode benadrukt hij de deskundigheid, maar tegenover de sofist, die met zijn

woord- en levenstechniek het hele menselijke leven eigenmachtig meent te kunnen beheersen, zingt hij de lof van een pathische geestdrift, waarin de mens voor hogere machten zwicht en waarin hem ondernemingen lukken die hem anders niet zouden afgaan. Want dat het enthousiasme pathisch is, sluit een relatie tot activiteit niet uit; enthousiasme is, vrij naar Aristoteles vertaald, dat wat de mens in zijn eigenmachtigheid, zijn ethos, overkomt als een pathos.⁵ Hij is er hevig bij betrokken: deze hevigheid, dit verheven zijn is het enthousiasme zelf. Het Latijnse woord voor hevig 'vehemens' werd door oude etymologen uitgelegd als 'quod vehat mentem', 'wat van die aard is dat het de geest vervoert', of als 'vis mentis', 'kracht van de geest'. Een taalkundig meer verantwoorde verklaring ziet er alleen het passieve element in, maar we kunnen vermoeden hoe actief die passiviteit is.

In zijn interpretatie van de Phaedrus zegt Josef Pieper over de mania: 'Wanneer men alle door Plato genoemde elementen in acht neemt, zal men moeten zeggen dat met de mania op de eerste plaats wordt bedoeld een buiten zichzelf zijn, een verlies van de macht over zichzelf, van de autarke eigengerechtigheid en zelfkontrolle; een toestand waarin wij niet actief zijn, maar passief. Wij 'doen' niet iets, maar wij 'lijden' iets; ons overkomt iets. De Fransen spreken, als ze deze tekst van Plato interpreteren, van 'transport', dus van een meegenomen worden, van een vervoering en ontvoering uit het eigen midden. Maar met dit alles is maar één aspect benoemd van wat Plato hier bedoelt; het is het aspect van zwakheid of als men wil het aspect van ziekte en waanzin. Maar men moet er tegelijk ook bij denken dat dit buiten zichzelf zijn niet door verstandsverbijstering, niet door vergif en stimulerende middelen is veroorzaakt, maar door een goddelijke kracht. In werkelijkheid is de god degene die handelt, van wie uit de mens iets overkomt. Juist dit maakt het onmogelijk zonder nadere precisering zomaar van 'waanzin' of 'roes' te spreken. Het treffendst schijnt mij een naam te zijn.

die ook Plato zelf gebruikt: enthousiasme'.⁶ Tot zover Pieper, die dus blijkbaar het terminologisch onderscheid tussen mania en enthousiasmos te verwaarlozen acht. Hij baseert dit mede op een tekst uit de Phaedrus, waarin Sokrates zegt dat de meeste mensen de geestdriftige voor waanzinnig, verward (parakinoon) houden, maar dat het hun ontgaat dat hij van god vervuld (enthousiadzoon) is.⁷ Het enthousiasme is dus wel een bijzonder soort van waanzin, op het eerste oog niet van gewone waanzin te onderscheiden. Het gebruik van de term mania heft de dubbelzinnigheid dan ook niet op, misschien zelfs niet de daaraan toegevoegde verklaring dat de begeesterde of verwarde entheos is. In de lo, waarin dit woord nadrukkelijk wordt gebruikt, is die dubbelzinnigheid duidelijk en functioneel. Zij brengt het kwetsbare karakter van enthousiasme en inspiratie tot uitdrukking. We kunnen deze situatie wel als typisch en algemeen beschouwen. Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. Het blijkt ook niet alleen modern te zijn het religieuze met het pathologische in verband te brengen: het is een risico, aan het enthousiasme inherent. Van de totale betekenis die een situatie kan hebben, is maar heel weinig rationeel en kritisch duidelijk te maken en te verifiëren. Heel de duistere rest, en dat is het grootste en misschien belangrijkste, kan alleen met oncontroleerbare gevoelens worden beleefd. Het bestaansrecht van die gevoelens kan worden bestreden tot op het moment dat zij bijdragen tot het ontstaan van een consistent produkt, dat niet tot eigenmachtig werken is te herleiden. Het extatische gedrag van sjamanen wordt gemakkelijk pathologisch uitgelegd, al blijft die uitleg even duister als een theologische, tenzij we onder 'gek' verstaan dat waarover we besloten hebben ons niet meer te verwonderen en niet meer na te denken, waardoor het 'gewoon' wordt. Plato spreekt niet voor niets van weke en onbetreden zielen en van de dichter als een licht ding. En ook aan de oorsprong van het christendom ligt deze dubbelzinnigheid: toen de apostelen na het pinksterwon-

der de straat opgingen om in alle talen te verkondigen, waren er mensen, die zeiden dat zij dronken waren van zoete wijn,⁸ en als zij dat geweest waren, zo dachten die mensen, was hun boodschap in één slag helemaal waardeloos geworden. Boven een bepaalde graad van slimheid en beneden een bepaalde graad van argeloosheid kan het gebeuren dat de mens alles wat naar enthousiasme en extase zweemt uit zijn leven wegbrandt en weg-verklaart en dat hij reddeloos wordt overgeleverd aan zijn saaie eigenmachtigheid. De kwetsbaarheid van het enthousiasme is de kwetsbaarheid van de hele mens.

3. 'Entheos'

Er wordt in de tekst van de lo gewerkt met moeilijk te rationaliseren tegenstellingen tussen kennis en inspiratie, menselijk en goddelijk, en tussen binnen en buiten. De voorzetsels 'en' en 'ek', globaal te vertalen met in of erin en uit of eruit, hebben hierbij duidelijk een functie. Is de dichter entheos, dan is hij niet emphroon, bij zinnen, maar ekphroon, buiten zinnen. Ekphroon is hij, zoals Plato zelf uitlegt, wanneer zijn nous, zijn rede niet meer in hem is. De totale mens wordt dus gezien als een omvattend geheel, waarbinnen de nous als het ware een vervreembare plaats inneemt. Wanneer nu entheos en emphroon tegenover elkaar worden gesteld en het laatste moet worden vertaald door 'in het bezit van de rede', ligt het voor de hand naar analogie daarvan entheos te vertalen door 'in het bezit van de god' of 'door de god bezeten', 'met de god in zich'. Deze verklaring is de gebruikelijke; men vertaalt entheos door plenus deo, vervuld van de god. Het voorzetsel wordt dus betrokken op het subject van het enthousiasme en dit sluit aan bij allerlei archaische religieuze visies, waarin de godheid zich van de mens meester maakt en zich door hem manifesteert. Plato zelf gebruikt dit beeld wanneer hij zegt dat de dichter een tolk is van de god, die door hem en door hem heen spreekt, en dat

de godheid de dichter zijn verstand ontnemt om ons te laten zien dat niet de dichter spreekt, maar de godheid die in hem is.

Maar er is een andere interpretatie mogelijk, die misschien taalkundig minder kansen heeft, maar wel iets over enthousiasme zegt. Entheos kan ook betekenen: totus in deo, geheel in de god, zoals endikos betekent: 'in of overeenkomstig het recht', energos 'in of bij zijn taak', endoxos 'omgeven door roem'. Het gaat hier niet om een recht, een taak of een roem die in een subject zijn en daardoor worden omsloten, zoals misschien bij emphroon en dergelijke woorden, maar om een subject dat 'buiten zichzelf', bij een zaak is en zich daaraan conformeert of zich daardoor laat bepalen en identificeren. De voorstelling in entheos is dan dat niet de god in de mens is, maar de mens in de god. Niet de mens is het continens en de bezitter, maar de god. Het woord bezeten komt herhaaldelijk in de tekst van Plato voor en kan in deze possessieve zin worden uitgelegd. De dichter hangt aan de muze, 'wij noemen dat "hij wordt vastgehouden" en dat is ongeveer hetzelfde, hij wordt in elk geval gehouden'.⁹

Ook het ingaan in de harmonie en het ritme wijzen in de richting van ekstase, een treden buiten de plaats waar men eerst stond en het geplaatst worden in een omvattender, goddelijk geheel. De inspiratie is immers een 'transport', een vervoering: zij brengt de geïnspireerde naar een plaats waar hij tevoren niet was. Entheos betekent in feite zowel plenus deo als totus in deo en alleen door deze, logisch misschien wat moeilijk te verwerken, complicatie krijgt de godheid het surplus dat haar boven de nous toekomt. Entheos en emphroon zijn niet over één kam te scheren, omdat het in beide samenstellingen om heel verschillende dingen gaat. In de hele tekst van Plato is het 'binnen' en 'buiten' van en met betrekking tot de godheid trouwens een veel minder duidelijk gegeven dan met betrekking tot de geest. De ruimtelijke symboliek van hier en daar, binnen en buiten is voor de gecom-

pliceerde beweeglijkheid en bewogenheid van het enthousiasme te beperkt. Het 'buiten' is meer een ontkenning dan een nadere bepaling. Plato spreekt ook minder van een substantiële en persoonlijke god die iets is en ergens is, dan van een goddelijke bedeling en een goddelijke macht, waardoor de dichter wordt gehanteerd en die in de plaats treedt van zijn eigengerechte rede of zijn vakkundigheid of hoe men technè ook wil vertalen. De dialectiek van het binnen en buiten, hier spelend met twee voorzetsels die een tegengestelde richting aanduiden, of liever: de tegenstelling tussen een toestand en een beweging daarvan weg, de ontkenning daarvan, staat hier in functie van de problematiek met betrekking tot menselijke macht en onmacht, de verhouding van technè en theia dunamis, eigengerechtig menselijk kunnen en genadige gunst van de goden. Door dit laatste lukt een onderneming beter, al moet de maker dan ook afzien van een stuk verdienste en al wordt de filosoof geplaatst voor de vraag naar de aard van de causaliteit van dit niet door technè te verklaren lukken.

Juist in dit 'buiten' rondom een niet nauwkeurig te begrenzen 'binnen', in dit vervoerd worden buiten de grenzen van de eigengerechtigheid is het enthousiasmos te lokaliseren. In het 'buiten' ten opzichte van het menselijke, de ontkenning van de menselijke identiteit, van het eendere, verschijnt het andere, waarbinnen het eendere zich op paradoxale wijze ziet genesteld. Wat buiten het menselijke ligt, zelfs buiten het minimale, alledaags menselijke, noemen de Grieken al goddelijk. Elk slagen is goddelijke gunst, elk voltooiën is godenwerk, zoals omgekeerd ook elk tragisch mislukken juist hierdoor tragisch is, dat het niet restloos is te verklaren uit schuldig menselijk falen, maar ook op rekening moet worden geschreven van de ongunst van de goden en het lot, of welke naam men ook geeft aan datgene wat zich binnen het menselijk leven aan menselijke activiteit onttrekt. Elke geïnspireerde, reikend naar boven het alledaagse, is entheos, in,

bij, in dienst van, bezeten door, aangeraakt door, in betrekking staande tot de godheid. Het eendere wordt aangeraakt, opengebrouwen en van zijn eigengerechtigheid verlost door het andere. Als religieus pathos is het enthousiasme een ervaring van niet-identiteit, geplaatst binnen een hoopvol perspectief. In dit perspectief wordt het 'buiten' of het andere verdicht tot de gestalte van een godheid. Zo zouden wij het formuleren. Maar de Grieken redeneerden andersom. Aristoteles zegt dat de mens uit twee bronnen de goden leert kennen: uit de meteorologische verschijnselen en uit dat wat met de ziel gebeurt, wanneer zij in haar slaap wordt overvallen door enthousiasmos en manteia en op grond daarvan de toekomst kan voorspellen.¹⁰ Is eenmaal de godsvoorstelling gegeven, dan kan zij het enthousiasme ook verklaren.

4. *Parallelliteit*

We zouden deze relatie tussen godheid en geënthousiasmeerde op mathematische of pseudo-mathematische wijze in beeld kunnen brengen. We stellen ons voor twee concentrische cirkels in één vlak, een grotere en een kleinere. Vertalen we nu entheos als plenus deo, dan is de mens de grootste, de godheid de kleinere cirkel; vertalen we het door totus in deo, dan is het omgekeerde het geval. In geen van beide gevallen kunnen de cirkels samenvallen: er ontstaat geen identiteit tussen godheid en mens. De godheid blijft het andere, omdat juist in dit anders-zijn het goddelijke bestaat. De mens die van de godheid is vervuld, blijft minstens in de wanden van het vat dat hij wordt, een mens, en de mens die geheel in de godheid is, verdwijnt daar niet restloos in. De menselijke eigenstandigheid wordt in het enthousiasme niet vernietigd, maar aangevuld.

De identificatie is niet totaal. De concentrische cirkels lopen parallel. De mens volgt de godheid en de godheid achtervolgt de mens. Het andere is in het eendere aanwezig en open-

baart zich daarbuiten. De menselijke zelfstandigheid is in haar minimum-gedaante nog zo groot dat zij plaats biedt voor het vermogen zich door de godheid te laten aanspreken, een vatbaarheid voor inspiratie. Zelfs in het tot een minimum gereduceerde eendere is het andere nog aanwezig: hun middelpunt en reductiepunt is één en hetzelfde centrum.

Deze parallelliteit is in het Griekse denken over goden en mensen een centraal begrip. Plato gebruikt het ook in de aangehaalde tekst, wanneer hij zegt dat de geïnspireerde, geënthousiasmeerde ingaat in de harmonie en het ritme. Dat is te interpreteren als bewegende parallelliteit van menselijk en goddelijk leven, waarin het eerstgenoemde een schaalvergroting en een verheving ondergaat en van zijn machteloze eigengerechtigheid wordt verlost. Het wordt verplaatst in een ruimte van absolute geldigheid en definitieve orde, waarvan de goden de mythische exponenten en jaloerse bewakers zijn. In deze ruimte zoekt de antieke mens zijn geborgenheid: voor hem is geborgenheid dus niet een zich terugtrekken in de minimale ruimte van de eigengerechtigheid - dat is zijn meest hachelijke toestand - maar een aanhaken bij een ritme van hoger orde. Die orde heet kosmos en de kosmos is naar Grieks begrip dus niet het wilde, uitdijende en exploderende heelal, maar een koepel van zekerheden boven het menselijk bestaan, waaraan de mens het ritme dat zijn bestaan normeert kan aflezen. Het enthousiasme, de bezetenheid door een godheid, de inspiratie brengen hem op het spoor en in de rails van dit ritme. Diegenen dus wie dit enthousiasme overkomt, hebben een bevoorrechte en leidende functie in de gemeenschap: zij zijn geroepen om de parallelliteit van menselijk en kosmisch, goddelijk ritme in stand te houden en zo te voorkomen dat het menselijk leven ontspoot. Deze priesterlijke taak wordt toegekend aan voorspellers, genezers en dichters, de drie categorieën over de mania waarvan Sokrates spreekt, om dan als het ware in het verlengde daarvan ook de filosoof een plaats te geven als aanschouwer en kenner van de

ideeën, die een parallelle wereld op zichzelf vormen, een kosmos noëtos. Alleen vanaf deze plaats kan hij vruchtbaar concurreren met de dichter.

De voorspeller is degene die door de godheid wordt gewaarschuwd als er iets mis gaat met het ritme van het menselijk leven, en die op zijn beurt zijn medemensen waarschuwt en adviseert bij hun pogingen de parallelliteit te herstellen door voorzichtig handelen of verzoenende rituelen. De voorspeller is niet degene die over bepaalde technieken beschikt om deskundig en onverschillig mee te delen wat de toekomst zal brengen, maar de priesterlijke figuur, de profeet, die om het lot van de gemeenschap bekommerd is en waarschuwt als er iets verkeerd gaat, de bewogen meebeweger in een omvattende beweging. In de godsdienstgeschiedenis zijn profetisme en enthousiasme ongeveer identiek. De profeet heeft een bijzonder sterk sociaal karakter. In de gezamenlijke onderneming van het leven vertegenwoordigt hij de visie op de toekomst en de durf drempels te overschrijden. De toekomst is zijn enthousiasmerend perspectief en in het sociale aspect van zijn toekomstvisie krijgt zijn enthousiasme een objectieve geldigheid en waarde. Hij vertolkt wat er leeft en hij doet dit met de grotere wakkerheid van een bewogen wetende. Van hem is de genezer niet geheel te onderscheiden. De waarzegger is ook degene die storingen kan opheffen. De ziener Tiresias weet waarom de pest over Thebe is gekomen, en hij kan ook zeggen hoe die te genezen is. Want die pest is een straf van de goden of een gevolg van een verkeerde koers van de gemeenschap, waardoor de parallelliteit is gestoord. En de waarzegger Calchas kan de windstilte verklaren die de Grieken verhindert van Aulis weg te varen, en hij weet ook de middelen om ze op te heffen. Die windstilte is een teken dat het ritme is gestokt, en alleen een drastisch offer kan het ritme weer op gang brengen en de parallelliteit herstellen, waarbinnen de onderneming succes kan hebben. Ziekte is een vastlopen van de menselijke eigengerechtigheid en de mantische genezing is

het contact zoeken en herstellen met een ritme van hoger orde.

Ook de dichter ademt in die ruimte. Wat het muzische aspect van zijn wezen betreft, zegt Plato dat hij zijn liederen en melodieën plukt in de tuinen van de Muzen; voorwaarde hiertoe is dat hij ingaat in de harmonie en het ritme. Is hiermee de regelmaat, het metrum en het ritme van het vers bedoeld en zegt Plato dat de dichter zich als het ware met een sprong in het metrum stort en zich daardoor verder laat meeslepen? Zo worden deze woorden weleens opgevat. Maar ze krijgen een diepere, meer enthousiasmerende betekenis wanneer ook wordt gedacht aan de harmonie van de kosmos, waarover ook door Plato uitvoerig wordt gespeculeerd en waarvan de harmonie in het vers een weerspiegeling is. Ook die van de muziek. 'De tonen, intervallen, akkoorden en harmonieën hebben vanaf oude tijden inderdaad een theoretische kosmisch-symbolische betekenis, zoals dat bijvoorbeeld in de beroemde Pythagoreïsche leer over de harmonie der sferen tot uitdrukking komt', aldus Goldammer¹¹ Wilhelm von Humboldt heeft zelfs de hexameter genoemd 'der Inbegriff und der Grundton aller Harmonien des Menschen und der Schöpfung'.¹² Ook het zingen van de dichter kan dus worden geïnterpreteerd als een inspringen en een opgenomen worden in de parallelliteit van menselijk en kosmisch ritme en als uitdrukking van het functioneren daarvan. Dichterlijk enthousiasme is het vervoerd zijn door deze parallelliteit, zich toevertrouwen aan de wijsheid en de moederlijkheid van een niet te omvatten, alles omvattend levenskader, dat aan elk individueel leven zin en richting geeft. In de school van Aristoteles is dit kathartische effect van poëzie en muziek op de menselijke ziel uitvoerig bestudeerd, juist in verband met het enthousiasmos.¹³

In de archaïsche samenleving is de dichter ook de wijze, die gestalte geeft aan de bevindingen van de gemeenschap en de grote daden van exemplarische mensen bezingt om zo het spoor aan te geven en het levenspad te belichten. Deze functie

nu eist Plato voor de filosoof op en de wereld waarop die zich richt en waardoor hij wordt geïnspireerd, noemt hij de ideeën. Hiermee wordt een stuk archaïsche religiositeit gerationaliseerd en gedesacraliseerd. Het perspectief op een ruimer en hoger kader, waaruit het enthousiasme ontstaat als een verlossing van menselijke eigengerechtigheid, krijgt een minder mythisch karakter. Bij een filosoof als Plato kan ook niet anders worden verwacht. Een stuk filosofie is op de mythe en de archaïsche religie veroverd en neemt de plaats daarvan in. Maar de hele ideeënleer met de voorstelling van een kosmos noëtos blijft sterk herinneren aan de archaïsche religieuze gedachte van paralleliteit. De ideeën, zijn de eindeloos uitgestelde identiteit van de dingen. Zoals de goden, inspireren zij door de oneindige afstand in hun aanwezigheid. Tegelijk zijn zij de dingen zelf in de onmetelijkheid van hun betekenis. Bij Plato begint zich een verzakelijking van het oude religieuze enthousiasme te voltrekken, een secularisering van de inspiratie. Maar ook al komt de idee in de plaats van de godheid, zoals bij Kant, die het enthousiasme omschrijft als 'die Idee des Guten mit Affect', dan betekent dat niet dat het enthousiasme van minder betekenis zou worden: want hoe het ook in zijn oorsprong wordt verklaard, het ontstaat onafhankelijk van die verklaring, omdat het onafhankelijk van de mens ontstaat. Als het woord 'god' gebruikt wordt om de hevigheid van een menselijk pathos te verklaren, verdwijnt die hevigheid niet wanneer die verklaring onjuist of irrelevant zou blijken te zijn. De 'goddelijke macht' waarover Plato spreekt is niet een dogmatisch theologisch begrip, maar een uit onmacht en verwondering voortgekomen voorlopige aanduiding, die voor telkens nieuwe interpretaties vatbaar is. Als filosoof staat Plato aan de grens van de religieuze interpretatie. Vandaar misschien zijn vragende ironie. Religie is óók een vorm van onwetendheid en wanneer zij het enthousiasme verklaart, is die verklaring religieus, dus onwetend. Er zal dus moeten worden uitgezien naar een meer radicale secularise-

ring, en wel een die het enthousiasme niet in gevaar brengt, bijvoorbeeld op grond van het misverstand dat het verschijnsel afhankelijk is van zijn verklaring. Wanneer dat het geval zou zijn, zou de reflexie inderdaad het enthousiasme kunnen doden.

B. Enthousiasme

1. *Een tekst van Hegel*

In het eerste deel van deze beschouwing is een poging gedaan met de hulp van filologie en godsdienstwetenschap een beschrijving te geven van het enthousiasme, zoals dat door Plato werd ervaren en zoals het in een religieus kader kan optreden. Het woord zelf wees ons de weg naar dat religieuze verband: het is een godheid die tot enthousiasme inspireert.

De vraag is nu wat met dit begrip in een moderne, gesecculariseerde wereld is aan te vangen. Het komt hier dus aan op een profane interpretatie van het verschijnsel. Een voorwaarde voor de mogelijkheid van zo'n interpretatie is dat de functie van de archaische godheid minstens voor een deel is overgenomen door binnenwereldse waarden. Over de mogelijkheid van een religieus geïnspireerd enthousiasme in deze tijd zou in aansluiting aan het voorafgaande eventueel ook het een en ander te zeggen zijn. Maar omdat nu juist het godsgeloof, voorzover het nog bestaat, zich meer en meer op aardse waarden gaat richten, lijkt het mij vruchtbaarder dit aspect nu niet ter sprake te brengen en meteen het diesseitig geïnspireerde enthousiasme als object van de beschouwing te kiezen. En ik geloof dat het dan niet helemaal juist is de kwestie vanuit het archaische, religieuze standpunt te bezien en bijvoorbeeld in het gesecculariseerde enthousiasme een pseudo-religieuze houding te zien. We moeten de ontwikkeling au sérieux nemen en niet elk enthousiasme verklaren tot religiositeit, die nog niet haar eigen aard heeft leren kennen. De ontwikkeling

gaat veeleer in omgekeerde richting: het religieuze enthousiasme leert zich als seculier begrijpen, de inspirerende godheid ontvouwt zich als een gecompliceerde, mundane waarde.

Wordt hiermee nu niet de energie die in het enthousiasme werd geïnvesteerd, ontmaskerd als een illusie en in haar hevigheid gefrustreerd? Verdampst zij niet in de leegte, nu het godsbeeld wordt afgebroken en haar geen houvast meer biedt? Wanneer we in de trant van Spinoza het enthousiasme zouden definiëren als een liefde, begeleid door de idee van oneindigheid, welke oneindigheid moet dan tot dit enthousiasme inspireren? Dat is een vraag van vitaal belang, die voor een deel de crisis van het enthousiasme bepaalt. Van een crisis spreken wij toch wel niet bij een illusie die op het punt staat te verdwijnen, eerder bij een zekerheid die opnieuw moet worden gemotiveerd. Enthousiasme, waarop ook gebaseerd, is onmisbaar; het houdt de wereld in stand. Zonder een minimum aan geestdrift zouden we 's morgens niet eens uit bed opstaan, zou er geen activiteit zijn, zou de wereld plat blijven liggen. De interesse voor de geschriften van Teilhard de Chardin, voor de mystiek van het punt Omega, het dogmatische geloof in een evolutie en een onbeperkte vooruitgang, tonen duidelijk aan dat enthousiasme een levensvoorwaarde is en dat bij de motivering daarvan misschien minder de wetenschappelijke helderheid dan wel het wenkend perspectief de doorslag geeft. Zelfs een levenshouding die zich van elk irrationeel enthousiasme wil zuiveren, zal gemakkelijk omslaan in een pathetische nuchterheid en daarmee de geestdrift als motor erkennen.

We zullen, om deze problematiek een beetje ordelijk te kunnen aanpakken, uitgaan van een korte omschrijving door Hegel van wat hij 'Begeisterung' noemt. Ook hij gaat, zoals Plato, van de esthetica uit, zodat een vergelijking kan worden getrokken. 'Fragen wir weiter', zegt hij in zijn 'Vorlesungen über Ästhetik', 'worin die künstlerische Begeisterung bestehe, so ist sie nichts anderes, als von der Sache ganz erfüllt zu wer-

den, ganz in der Sache gegenwärtig zu sein'.¹⁴ Begeisterung is het Duitse equivalent voor enthousiasme of 'Begötterung'. De betekenis lijkt met de vervanging van 'godheid' door 'geest' iets afgezwakt, maar dat is schijn: Geist betekent bij Hegel zeker niet minder dan theos bij Plato. De grote beslissende overgang ligt niet hier, maar in de vervanging van 'theos', god, door 'die Sache'. En in de tekst van Hegel is er met betrekking tot 'die Sache' precies dezelfde dubbelslachtigheid die er in het Griekse 'entheos' met betrekking tot de godheid is. De geïnspireerde is in de zaak, 'ganz in der Sache gegenwärtig' en tegelijk is de zaak in hem, is hij 'von der Sache ganz erfüllt', zoals hij bij Plato 'plenus deo', vol van god, of 'totus in deo', helemaal in god, is al naargelang men het woord 'entheos' interpreteert. De wending naar 'die Sache' is radicaal. Enthousiasme is 'verzakelijking'. De oneindigheid waardoor het enthousiasme zich laat inspireren is de oneindigheid van de dingen zelf, de onbeperktheid van hun mogelijkheden.

Is dit een vorm van nuchterheid? Laten wij eerst eens zien hoe gecompliceerd de nuchterheid is.

2. Nuchterheid, zakelijkheid, objectiviteit

Vooreerst is nuchterheid negatief: nuchter is wie niet heeft gegeten, niet dronken is, zich niet laat meeslepen. In de positieve waardering van de nuchterheid ligt dus een stuk kritiek op het verzadigd of dronken zijn, op geestdrift zonder meer. Het nuchtere is niet een direct gegeven, waarvan de geestdrift een afwijking of ontkenning zou zijn, noch kan men aantonen dat het omgekeerde het geval zou zijn, zodat nuchterheid louter gefrustreerde geestdrift zou zijn. Veeleer staan beide op een niveau waar pas van menselijke cultuur sprake is, dialectisch tegenover elkaar. Zij zijn in dezelfde mate tot elkaar te herleiden, zij roepen elkaar op. Zij verhouden zich tot elkaar als de mania vanwaaruit lo spreekt en de technè waarop So-

krates telkens insisteert, maar dan zonder dat de geniale geest van Plato het een boven het ander bevoordeelt. Zij houden dus elkaar in evenwicht. Dat betekent dat nuchterheid moet worden gezien in haar relatie tot geestdrift en omgekeerd. In het dialectisch spel van beide is nuchterheid een tegenbeweging ten opzichte van enthousiasme en vervoering. Misschien kunnen we de oude vergelijking van systole en diastole of inademing en uitademing hier gebruiken. De nuchterheid is systole, de vervoering diastole, de eerste minimum, de tweede maximum aan bestaansruimte. Buiten dit ritme heeft de nuchterheid geen betekenis, ook niet negatief. Zij heeft een bepaald niveau nodig om überhaupt iets te betekenen. Wat soms nuchterheid wordt genoemd, is alleen banaliteit, het uitgeblust zijn van elke betekenis, de totale en reddeloze platheid van een hele wereld, waarin de wet van een gemakkelijke identiteit geldt en A zonder poëzie of rebellie met A gelijkgesteld wordt. Deze banale nuchterheid, waarin elk denken wordt afgewezen of zelfs niet aan bod komt, wordt weleens als deugd en levenshouding aangeprezen, maar zij verraadt zich alleen al hierdoor als banaal, dat zij definitief is. Deze nuchterheid kent namelijk het andere in het eendere niet en is daardoor niet toegankelijk voor het dialectische spel van de werkelijkheid. Zij staat dan ook niet tegenover het enthousiasme of het denken, maar eerder als een niets buiten elke tegenstelling. Nuchterheid krijgt pas betekenis wanneer zij zich stort in de gigantomachie om de werkelijkheid. Zij doet dit wanneer zij een poging wordt het eendere van het andere te scheiden, de grenzen van de eigenmachtigheid te ervaren en aan het andere niet vanuit het eendere een gemakkelijk herkenbare gestalte te geven. In het mislukken van die poging kan een inspiratie liggen tot pessimisme, kriticisme en negativisme en het eigenaardige daarvan is dat ook die een lyrisch, bijna enthousiast karakter hebben. Ook de kritiek is van muzische oorsprong, evengoed als de lofprijzing van de grote daden of gebeurtenissen: zij deelt in het enthousiasme en de

inspiratie. Ook het positivisme van een Wittgenstein heeft een duidelijk lyrische trek tot zelfs in de mathematische nuchterheid waarmee hij zijn proposities indeelt. Nuchterheid richt zich van binnenuit tegen het enthousiasme, niet om het zonder meer te vernietigen, maar om zich de energie ervan toe te eigenen. Er is een mystieke nuchterheid zoals er een mystiek enthousiasme is: en dat is geen uitzonderlijk grensgeval, maar haar ware aard. De tergende, ironische nuchterheid van Sokrates bij Plato is de wijze waarop hij zijn enthousiasme aan banden legt, bruikbaar maakt en reserveert.

Wanneer Hegel de 'Begeisterung' omschrijft als een vervuld zijn van een zaak en een geheel bij die zaak betrokken zijn, lijkt hij aan die zaak dezelfde kracht toe te schrijven als Plato aan de godheid of de muze. Dat is op het eerste oog een soort zakelijkheid die ons verwondert. Nu spreekt Hegel in dit verband wel over kunstenaars, en we zouden dus kunnen denken dat het hier gaat over zaken van bijzonder verheven aard. Maar dat is een vergissing: de zaak dankt haar verhevenheid niet aan haar uitzonderlijk karakter, maar die verhevenheid krijgt zij pas in de Begeisterung waartoe zij inspireert. En zij inspireert door de totale aandacht die eraan wordt geschonken en waarin zij kans krijgt zich geheel te openbaren. De Begeisterung wordt er niet als een soort van verguldsel omheen gelegd, maar is een produkt van de ontmoeting zelf met de zaak. Het ding zelf inspireert. De zakelijkheid als aandacht voor de zaak in haar eigen aard is inspirerend en enthousiasmerend. In die zakelijkheid wordt de gesloten structuur van een eigengerechtig bestaan opengebrouwen, wordt de mens geconfronteerd met het andere. De zaak zelf die inspireert is het einddoel van een uittocht uit een gesloten bestaan, zij vertegenwoordigt de ontdekking van het andere in welke gestalte dan ook, de openheid voor het zijn van de dingen. Zakelijkheid is, zo opgevat, een filosofische, zelfs lyrische houding, omdat de aanwezigheid van het andere

een lyrisch, enthousiasmerend gegeven is. Zakelijkheid als aandacht voor de zaak, het zijnde is een produkt van de verwondering over het zijn. Zij is die verwondering zelf, vastgehouden in het punt waarop zij ontstaat, de openheid voor het andere. Het enthousiasme is een perspectief op het bestaan van gevarieerde structuren en mogelijkheden, waarin de eigen aard van de zaak prevaleert boven het belang van de ontdekker. Enthousiasme is het levend worden van een belangeloze zakelijkheid, een lustvol zwichten voor het substantiële anders-zijn van de dingen. Geïnspireerd worden is het dóórdringen van dat anders-zijn in het menselijke bestaan. De parallel met de tekst van Plato is dus groter dan ogenschijnlijk leek en de zaak waarover wordt gesproken 'goddelijker' dan het nuchtere, abstracte woord laat vermoeden. Zakelijkheid is niet een natuurlijk gegeven, maar een produkt van cultuur en oefening, van ascese zelfs.

Hegels omschrijving van de Begeisterung vindt in zijn Ästhetik een plaats tussen een beschouwing over fantasie en genie en een over de objectiviteit en de originaliteit van het kunstwerk.

Begeisterung houdt verband met talent en genie, 'die allgemeine Fähigkeit zur wahren Produktion' en is tegelijk een garantie voor het tot stand komen van een werk met objectieve betekenis.

We zouden ook de genialiteit kunnen omschrijven als de vatbaarheid voor inspiratie en Begeisterung. Die betekenis heeft het Griekse *deinotès*, geduchtheid. Het woord duidt op een maat van kunnen of althans produktiviteit die boven de deskundigheid en de technische regels uitgaat. De voltooiing en volmaaktheid van het werk worden niet gemaakt, maar gegeven: dat wat een werk meer is dan eigengerechtig kitsch is gunst van de goden. Maar juist door dit meer heeft het een eigen, zelfstandige en objectieve betekenis. Genialiteit bemiddelt de sprong van het eigenmachtige kunnen of denken

naar het objectieve bestaan of waar zijn van het produkt. Enthousiasme is als het ware de energie die vrijkomt bij de directe ontmoeting met een objectieve werkelijkheid, de uitdrukkelijke bevestiging van die ontmoeting. Maar ook hierin blijft het een talent, iets dat is gegeven. Daarom zegt Hegel dat de Begeisterung niet kunstmatig kan worden opgewekt. 'Champagner gibt noch keine Poesie'. De consequenties hiervan zijn zeer belangrijk, niet alleen in artistiek, maar ook in ethisch opzicht.

3. *Ethische overwegingen*

In het eerste deel van deze beschouwingen is gesproken over het muzische, pathische karakter van het enthousiasme zoals Plato, in aansluiting bij de Griekse traditie, dit voorstelt. Dat pathische karakter wordt in een moderne interpretatie gehandhaafd. Pathos is wat de mens met zichzelf voelt gebeuren, niet wat hij doelbewust doet. Dit heeft bepaalde consequenties voor de integratie van enthousiasme en geestdrift in een ethische levensopvatting. De positieve waardering van het enthousiasme als ethische waarde mag niet leiden tot de misvatting dat het ook ethisch of moreel is voor te schrijven. Hoe meer onmisbaar zo'n waarde of eigenschap is, des te groter is het gevaar dat deze misvatting zal ontstaan. Het muzische is niet te verplichten. Niemand kan mij verplichten verzen te schrijven, behalve misschien Sinterklaas, maar die krijgt dan ook loon naar verdienste. Het poëtische, hoe waardevol ook, wordt beschouwd als iets uitzonderlijks, een luxe, misschien een onmisbare luxe, maar een waarin een betrekkelijk kleine groep kan voorzien, en vooral: een waarvan het bestaan niet bedreigd wordt door de afzijdige houding van de meerderheid. De dichter kan alleen, op zijn eentje dichterlijk zijn: niemand verplicht hem ertoe en niemand verbiedt het hem. De positie van het enthousiasme is veel kwetsbaarder. Niet alleen wordt het, zoals gezegd, bedreigd vanuit een ba-

nale nuchterheid, maar in nog hogere mate door ethische eisen die zich buiten hun terrein uitstrekken. Het is veel moeilijker alleen enthousiast te zijn dan alleen een poëtische visie te koesteren. Het enthousiasme heeft meer steun nodig, ten eerste door zijn kwetsbaarheid en ten tweede ook door zijn verbondenheid met gemeenschappelijke idealen en ondernemingen. Wat die steun betreft: het schijnt dat een ethisch voorschrift inderdaad een steun is. Maar dat voorschrift kan nooit betrekking hebben op het enthousiasme zelf, in zijn ontstaan en zijn ontplooiing, hoogstens op de willekeurig te bepalen houding daartegenover. Hiermee is meteen de onzinnigheid aangegeven van allerlei zogenaamde pedagogische kreten, die tot enthousiasme proberen aan te zwengelen in de trant van 'il n'y a qu'une vertu, c'est l'enthousiasme'. Het enthousiasme is een verschijnsel, geen deugd. Het beste is niet verplichtend, maar een gunst. Tot enthousiasme kan ik evenmin worden verplicht als tot poëzie: noch het een noch het ander ligt binnen het bereik van een eigengerechtig pogen. Wie de waarde van het enthousiasme zo sterk urgeert, dat hij het niet meer als ideaal stelt, maar als onmiddellijke opgave en eis, forceert op het gebied van het actieve handelen een krampachtige imitatie, die geen enkele waarde heeft, gemakkelijk te doorzien is en op de duur zelfs het ware, muzische enthousiasme onmogelijk kan maken. Het is niet moeilijk te 'doen alsof', zelfs inzake poëzie. Het is zelfs gemakkelijk met sinterklaas een vers te maken, mits men maar van poëzie afziet. Het 'doen alsof' ligt als 'doen' helemaal in de competentie van de menselijke eigengerechtigheid, waar in elk seizoen en in elk klimaat de bloemen kunnen bloeien, als ze maar van plastic mogen zijn. Alles is te imiteren, ook dat wat de mens zelf niet kan doen, maar wat hem wordt geschonken. Met het plastic van een voluntatieve instelling zijn alle vormen na te bootsen, ook de grimassen van het enthousiasme. En omdat enthousiasme een gevraagd artikel is, dat in het wild bijna niet meer voorkomt, wordt het geïmiteerd en leren

wij aan die imitatie mee te doen. Het Sokratische probleem of deugd te leren is, valt langs deze weg gemakkelijk op te lossen. Er zou vanuit deze imitatie een vernietigende kritiek uit te oefenen zijn op hele provincies van de moderne samenleving. Ik moet mij beperken tot het misbruik van het woord enthousiasme en ik zal een voorbeeld aanhalen uit mijn eigen leven. Het overkomt mij als leraar oude talen weleens dat ik naar aanleiding van gebrek aan belangstelling bij de leerlingen mijn beroep met wat minder geestdrift uitoefen dan de reglementen voorschrijven. Maar toen ik eens over die geringe belangstelling klaagde tegenover iemand buiten het onderwijs, kreeg ik te horen: 'Ja, maar tenslotte moet jij zelf die leerlingen enthousiast maken voor die ouwe klassieken'. Het is volkomen duidelijk. 'Die ouwe klassieken' is natuurlijk een troep onzin bij elkaar, maar jij moet je leerlingen erin laten trappen en ze nog enthousiast maken ook. Kijk, dit soort enthousiasme wordt nu als een plastic bloem op het graf van onze wanhoop gezet. Het is een voorgeschreven teken dat alles goed is, dat alles fijn marcheert. Er zijn geen klachten, iedereen is enthousiast. Waar men terecht moeilijkheden en verzet vreest, schrijft men het enthousiasme voor als een dekmantel van de wanhoop. Het is de finishing touch van een hypokrisie, die de tanden op elkaar zet en de ogen sluit voor elke vorm van absurditeit en lijden. Hetzelfde gebeurt in het bedrijfsleven, bij uitstek de plaats waar zakelijkheid zou moeten worden verwacht. We lezen in de advertenties dat er jonge, enthousiaste medewerkers worden gevraagd, maar er wordt niet vermeld wat hun taak zal zijn. Het enthousiasme moet, los van alles wat eventueel kan inspireren, worden meegebracht als een naïeve bereidheid om ten bate van de baas overal warm voor te lopen. Het wordt losgekoppeld van de zaak en deze loskoppeling is een veel ingrijpender en gevaarlijker proces dan de secularisatie die het inspirerend moment verplaatst van de godheid naar de materie zelf. Want die secularisatie is een intellectuele en enthousiasmerende ont-

dekking, wat hier gebeurt is pure domheid of zelfs verraad. Het enthousiasme wordt zo gemakkelijk tot een uiting van morele kitsch, waarin bij gebrek aan waarachtigheid genoeg wordt genomen met een imitatie daarvan en waarin de mens zich eigenmachtig toeëigent wat hij alleen maar zou kunnen bezitten als een geschenk. Voor wie in dit opzicht een beetje kritisch is, blijkt de samenleving van deze kitsch vol te zijn, en jammer genoeg niet op plaatsen waar het er weinig toe doet, maar juist op de vitale punten. Er is bij alle honger naar oprechtheid ook kennelijk een geïstitutionaliseerde wanhoop aan de kracht daarvan, zodat telkens de leegte tussen de momenten van oprechtheid in met imitaties moet worden gevuld. De eerste reactie van een kritische geest op het woord 'enthousiasme' moet dan ook wel skeptisch zijn. Onder geen enkel ander woord gaat waarschijnlijk zoveel bedrog, duperie en middelmatigheid schuil.

Beter dan een litanie van jammerklachten aan te heffen lijkt het mij na te gaan hoe het komt dat men met imitatie-enthousiasme niet alleen genoeg neemt, maar het soms ook voorschrijft. Of juister gezegd: niet de imitatie wordt voorgeschreven, maar het enthousiasme, en dat voorschrift leidt, wanneer het geen uitstel duldt en geen crisis toestaat, tot imitatie. Ik geloof dat de onvervangbare betekenis van het enthousiasme hiervan de bron is. Om even bij het voorbeeld van het onderwijs te blijven: het is eigenlijk vanzelfsprekend dat het enthousiasme hierbij een drijfveer is. Men zou zelfs zijn mond niet opendoen om iets aan een ander over te dragen als men van die zaak niet vol was en helemaal erin, zoals Hegel de 'Begeisterung' omschrijft. Die Begeisterung draagt het onderwijs. Maar men zou ook niet van heinde en ver naar een school moeten fietsen als men voor wat daar te koop is, geen greintje interesse heeft. Enthousiasme rekent op weerstanden en is erop berekend, maar als die weerstand een institutionele hardheid krijgt, komt het op korte termijn in een crisis, omdat het door die hardheid eenvoudig als onnozelheid wordt ont-

maskerd. Het kan moeilijk groeien tegen de sociale verdrukking in. Als het niet wordt gedeeld, is het gedoemd te verdwijnen, zich terug te trekken in de specialistische hoek van de poëzie, of zich te laten aanprijzen aan bepaalde leeftijdsgroepen, vooral de jeugd, en beroepen, bijvoorbeeld leraren. Daarom gaat de fraseologie over het enthousiasme, waarin haar onmisbaarheid voor eens en voor altijd is geformuleerd, onbekommerd door te verkondigen dat je ze enthousiast moet maken voor 'die ouwe klassieken' of welke onzin ook. We zouden die frase, ondanks haar waarheid, een tijdlang moeten uitschakelen om te voorkomen dat er eelt op onze harten komt. Nu tiranniseert zij ons met de glamour van een ideaal dat wij uit eigen kracht niet kunnen verwerkelijken. Zonder afbraak van frases krijgt de waarachtigheid geen kans; we weten te goed dat we enthousiast moeten zijn en daarom kunnen we het niet worden. Het strenge voorschrift frustreert de spontaneïteit en de strakheid van onze verwachting maakt zelfs het wonder onmogelijk. Er is dus reden genoeg om in zo'n situatie pessimistisch te zijn ten aanzien van de mogelijkheid van enig waarachtig en spontaan enthousiasme. Zonder onbarmhartige kritiek op fraseologie en stereotyp ethisch gepraat is die mogelijkheid nauwelijks nog bestaanbaar. Want juist het beste wordt, omdat het het beste is, voortdurend bedreigd door de imitatie, omdat het als voorbeeld en inspiratie geen moment kan worden gemist.

Men zou nu kunnen zeggen dat dit een hulde is aan het adres van het enthousiasme, en dat is ook zo. De fraseologie heeft hierin gelijk: enthousiasme is onmisbaar. Alleen kan uit die onmisbaarheid niet worden besloten tot het bestaan ervan of de verplichting ertoe. Het onmisbare kan ook afwezig zijn: die afwezigheid moet verdragen, niet ontkend worden. Het is in overeenstemming met de aard van het beste in het leven dat het niet te vervangen is. Het gemis ervan is een lijden, niets anders. Een samenleving die het lijden verdoezelt, is erop uit de afwezigheid van geestdrift te ontkennen; zij is niet bereid

op dit geschenk te wachten. Zij maakt er een voluntatieve houding van, die naar believen kan worden ingeschakeld. Dat kan het enthousiasme nooit zijn. De mens kan de geestdrift niet hanteren, daarover beschikken: hij staat er uiteindelijk passief tegenover, zoals tegenover alles wat het beste is. Wij kunnen het goede doen, het betere proberen te doen, maar het beste is iets dat wij niet doen: het overkomt ons. Daarom kan het ons niet worden voorgeschreven en nauwelijks als een ideaal worden voorgehouden. Enthousiasme is met ethische categorieën niet te hanteren, wanneer 'ethisch' meer gaat betekenen dan 'beschrijvend', maar bijvoorbeeld 'voorschrijvend'. Iemand tot enthousiasme te verplichten is hem reddeloos in de morele kitsch storten.

Wij kunnen dus de ethische betekenis van het enthousiasme alleen maar redden wanneer wij op de eerste plaats terugkeren naar de vrijheid, vanwaaruit elke ethische betekenis ontstaat, en wanneer wij op de tweede plaats tot het inzicht komen dat het belangrijkste in het leven eerder wordt gegeven dan veroverd, dat leven ook betekent: afwachten en passief zijn, zelfs in onze activiteit. Ook activiteit is afwachten en zij moet dat zijn wil zij niet in kitsch ontaarden.

4. Ascese en techniek van het enthousiasme

Bij het woord activiteit zal een modern mens eerder opveren en geestdriftig worden dan bij bespiegelingen over afwachten en passiviteit. Het lijkt mij dus nuttig om de verhouding van activiteit en passiviteit in het enthousiasme zelf te bestuderen, niet om het te bevorderen, maar op de eerste plaats om het beter te leren kennen.

In het voorafgaande is telkens gebleken dat het enthousiasme in zijn ontstaan een pathisch, passief karakter heeft. Ik kan het niet als levenshouding kiezen, al vind ik het nog zo waardevol. Ik kan het zelfs nauwelijks bevorderen of cultiveren. Het enthousiasme wordt niet gekozen vanuit een actief

willen, maar overkomt de mens als pathos en passiviteit. Het is geen eigen initiatief, maar een vervoerd worden, een gedreven worden vanuit en naar iets anders, de godheid of de zaak. Maar hierin heeft het nu juist een perspectief op activiteit en initiatief. De geïnspireerde dichter gaat vanuit zijn inspiratie iets doen: dichten. Dat is niet zomaar een willekeurig handelen. Het doen van de dichter, de poète, is doen zonder meer, poiein. Het doen wordt hier genoemd naar de 'Begeisterung' waaruit het voortkomt: de activiteit veronderstelt de passiviteit, zij is daarin ingebed als in een inspirerend en omvattend kader. Zij wordt vandaaruit gevoed. Activiteit en passiviteit staan niet helder begrensd als definitieve houdingen tegenover elkaar, maar lopen in elkaar over. De mens ondergaat óók wat hij doet en hij is óók actief betrokken bij wat hij ondergaat. Het handelen waartoe de geestdrift leidt, is niet de pure, zwoegende activiteit, maar een doen dat in het perspectief staat van een beschouwen en genieten. Juist dit perspectief wekt het enthousiasme op. Met datgene wat wij op het niveau van onze activiteit doen, gebeurt iets op een ander, hoger en meer omvattend niveau, dat voor ons niet gemakkelijk is te bereiken. Het wordt meegevoerd in een bredere en diepere stroom van gebeurtenissen. Gebeuren is een onpersoonlijk werkwoord: ik doe, jij doet, wij doen, maar 'het' gebeurt. Het dichterlijke poiein is nu juist een handelen in de geïnspireerde zin van dat woord, een handelen dat door een gebeuren wordt gecompleteerd. Ik sta passief ten opzichte van dat wat gebeurt met wat ik actief doe. Ik heb dat gebeuren niet in de hand, maar de relatie tussen doen en gebeuren is, op een wijze die ik niet kan berekenen, van die aard, dat ik in dat gebeuren geloof. Dat geloof is het enthousiasme zelf. Enthousiasme is het geloof in een continuïteit tussen doen en gebeuren, een continuïteit die ook goeddeels de zin van elk actief bestaan bepaalt. Activiteit is eenvoudig niet mogelijk dan in een lokkend perspectief van een verder gebeuren, vanuit een afwachende houding. Elke handeling is

een stuk contemplatief wachten. Dat betekent vooreerst dat er nooit een totale en te berekenen zekerheid is omtrent het effect van het handelen en verder ook dat het handelen een waagstuk is. Er moet van de mens uit een bereidheid zijn een werk uit handen te geven om het te laten voltooien in wat daarmee gebeurt. Er moet een onzekerheid worden geriskeerd, een afstand worden overbrugd, voordat het werk zijn identiteit bereikt. Deze bereidheid kan naar zijn passieve aspecten gelatenheid worden genoemd en naar zijn actieve aspecten enthousiasme. Het eerste wordt meestal met wijsheid in verband gebracht. Vanouds bestaat wijsheid in het inzicht in menselijke begrensdeheid en het aanvaarden van passiviteit. Maar de geestdrift is als het ware gemaakt van dezelfde levensstof, nu met het accent op de activiteit. Beide bevatten een element van contemplatie: zij verliezen zich niet in een blind activisme, maar richten de blik op een perspectief, waarin de activiteit zich ontwikkelt, zich losmaakt van de actieve mens en een zaak op zichzelf wordt. Ook enthousiasme kan zakelijk zijn, zoals uit de omschrijving van Hegel blijkt.

Nu het enthousiasme in zijn pathische oorsprong voldoende is belicht en de verhouding tussen activiteit en passiviteit daarin ter sprake is gebracht, kunnen we ons gaan afvragen of het mogelijk is op een of andere manier het enthousiasme te bevorderen, op te wekken of in de hand te werken. Het stellen van die vraag schijnt al een ontkenning van het pathische karakter in te houden. Maar we moeten hier niet te haastig zijn met die conclusie. Nergens in het menselijk leven is de scheiding tussen activiteit en passiviteit helemaal helder te maken. Dit houdt in dat de activiteit altijd wel een aanknopingspunt vindt. De wijsheid van het afwachten vindt haar beperking en haar aanvulling in de slimheid van de techniek. Daarom kan de vraag worden gesteld naar de techniek, of als men wil: de ascese van het enthousiasme. En dat is volstrekt geen moderne vraag; de menselijke eigengerechtigheid heeft zich

altijd bemoeid met het forceren van haar grenzen. De vraag naar de ascese, de techniek of de cultivering van het enthousiasme is intussen een heel andere dan die naar een imitatie ervan. Deze techniek stelt zich op in de buurt van de pathische oorsprong zelf en cultiveert de passieve houding.

Het oude woord ascese duidt op een bepaalde levenswijze, gericht op een concreet doel. Ascese is vooral iets nalaten wat met betrekking tot dat doel gevaarlijk is en wat de aandacht afleidt; het is zich concentreren, de kunst om mogelijkheden open te houden. Er zijn oeroude technieken om het beschouwelijke leven te cultiveren. Soberheid bijvoorbeeld en onthouding kunnen technisch gehanteerd worden om de concentratie te bevorderen. De dichterlijke inspiratie kan niet worden afgedwongen, maar er zijn omstandigheden waaronder ze nauwelijks kan optreden, en andere waarin ze bijna niet kan uitblijven. Beginnen met werken is voor sommige dichters een bijna onfeilbaar middel om zich te concentreren en daardoor zich zo dicht in de buurt van de zaak zelf te begeven, dat de Begeistering, die immers het vervuld zijn van de zaak zelf is, niet kan uitblijven. Als afwachten een werkeloos toezien is, is het een slechte ascese. Vanouds is een bepaald ritueel handelen de wijze geweest waarop het af te wachten gebeuren als het ware al op menselijk niveau werd voorgedaan, in goed vertrouwen op de parallelliteit tussen menselijk doen en goddelijk gebeuren. Men kan de inspiratie of hoe men het ook noemen wil niet forceren, maar wel zich daarvoor toegankelijk maken. Er is rondom die pathische oorsprong een panische bedrijvigheid mogelijk en nodig. Sjamanen, priesters, orakeldichters hebben dat altijd geweten en de godsdienstgeschiedenis is vol van wat Eliade archaische technieken van de extase noemt. Dikwijls gaat dit samen met een pathische natuur van de geïnspireerde zelf en de verhouding tussen het pathologische karakter van de geënthousiasmeerde en de pretentie van zijn visie maakt een deel uit van de kwetsbaarheid van het enthousiasme, want het gevaar bestaat dat vanuit de nuchter-

heid die visie helemaal tot pathologie zal worden gereduceerd.

Tot de middelen waardoor inspiratie en geestdrift worden bevorderd, behoort vanouds ook het gebruik van stimulantia en dergelijke. De vraag naar hun betekenis is in onze tijd misschien acuter dan ooit, omdat de chemische wetenschap zover schijnt te kunnen komen, dat vrijwel elke stemming kunstmatig kan worden opgewekt. Het gebruik van stimulerende en psychodelische middelen wordt door sommigen als onmisbaar beschouwd om het bestaansniveau dat zij hebben gekozen, te bereiken of te handhaven en de nuchterheid te ontvluchten. Ik kan niet beoordelen wat de waarde hiervan voor een creatief leven is, maar mij lijkt dat de ascese, die het zonder deze middelen kan, een geschikter partner tegenover de nuchterheid is. Hoe moeilijker het is de geestdrift te herleiden tot iets anders dan de zaak zelf, des te solieder is hij, des te langer kan hij zich handhaven zonder een illusie te blijken. Het lijkt daarom beter een bepaalde graad van soberheid, van naïveteit zelfs te cultiveren en vanuit ijver voor de zaak een getemperde en daardoor hardnekkige geestdrift op te bouwen dan zich zonder enige ascese hals over kop in chemische avonturen te storten. Want hoe nuttig de werking van een farmaceutisch middel ook kan zijn, de farmacie kan het leven niet van ons overnemen. Een geconstrueerde, farmaceutisch geconditioneerde 'kick' kan nooit de plaats innemen van de gelatenheid of het enthousiasme zelf. Zij brengt ons kunstmatig op een niveau waarop misschien wel aan de betekenis van dingen en gebeurtenissen recht wordt gedaan, maar niet op de zakelijke of vitale gronden waarop dat moet gebeuren. De kick als kunstmatige opwinding is een constructie van de eigengerechtigheid die zich tegen zichzelf richt, een vorm van psychologisme, dat buiten de dingen om probeert te profiteren van datgene waartoe het zelf zou moeten inspireren. Hier ligt ook het verschil met het gebruik van stimulantia in een religieus kader: daar wordt een poging gedaan kunstmatig op een niveau te komen waarop men meent te moeten zijn om

de dingen recht te doen; hier gaat het niet meer om de dingen, maar om de hevigheid van een bestaanservaring zonder meer, dus zonder inhoud. De behoefte aan een kick is geen behoefte aan nabijheid ten opzichte van de dingen zelf, en als die kick al creatief gebruikt wordt, dan is ook die creativiteit getekend door de behoefte aan zelfexpressie en zelfervaring eerder dan dat het om de dingen zelf gaat, zoals in het klassieke enthousiasme. De kick is eerder een techniek die dient om de ontoegankelijkheid van de dingen en gebeurtenissen te vergeten en ze door een kunstmatige opwinding te vervangen dan een middel om in gelijke pas met het grote gebeuren te komen. De dialoog met de nuchterheid is hier uitgesloten, omdat het enthousiasme buiten de zaak omgaat. Dat impliceert tegelijk een verwerping van de ascese. De ascese is voor een ethische beleving en cultivering van het enthousiasme onvervangbaar. Deze ascese nu staat lijnrecht tegenover de voluntatieve kramp die over een leegte heen een strakke koepel van schijn en imitatie optrekt. Zij heeft haar uitgangspunt eerder in de gelatenheid en de nuchterheid, in de ijver voor de zaak, in elk geval in een overzichtelijk minimum, dan dat zij een poging is rechtstreeks een greep naar het maximum te doen. Ascese waakt over de dichtheid van het bestaan. De ascese van het enthousiasme behoedt het gegeven minimum voor misbruik om te voorkomen dat het in de leegte verdampt. Wie alles wat er in hem aan geestdrift is forceert, loopt de kans dat hij die op korte termijn verliest. In het uitstel kan hij rijpen en zijn consistentie bewijzen. De ascese van het enthousiasme is een stuk cultuur, dat wil zeggen: een daad van geduld, geschoven tussen de behoefte en haar bevrediging. In dit uitstel speelt de cultuur zich af. Erotiek is uitgestelde seksualiteit, tussen de honger en het eten schuift zich een hele culinaire cultuur, en die cultuur maakt de honger niet groter, maar zij maakt er iets heel anders van. Zo maakt de ascese van het wilde enthousiasme een constante kracht om zakelijk en efficiënt te werken, terwijl zij de afwezigheid van elk enthousiasme tijdelijk overbrugt.

Besluit

Er zouden op dit punt twee bedenkingen zijn te maken. Ten eerste is in het voorafgaande het woord enthousiasme in twee totaal verschillende betekenissen gebruikt. Het Griekse woord staat namelijk in een volstrekt andere cultuurhistorische context dan het moderne equivalent, het Duitse Begeisterung of ons woord 'bezieling'. Maar de betekenis van het Griekse woord staat of valt met het Griekse godsbegrip en we hebben dat verdisconteerd in de interpretatie van Hegels tekst over de Begeisterung. De totale verandering van betekenis is met de sprong vanaf de godheid naar 'die Sache' enigszins aangegeven. Er zou natuurlijk tussen die god en de zaak een scala van allerlei andere inspirerende machten op te stellen zijn van lagere goden, muzen, halfgoden, demonen, engelen, duivelen, ideeën en daarbij aansluitend een cultuurhistorisch overzicht van diverse opvattingen over inspiratie, bezetenheid en geestdrift in verschillende perioden. Hierbij zou ook aan het licht gebracht kunnen worden, waarom bijvoorbeeld ons woord 'geestdrift' een veel passievere, meer demonische en ongunstige betekenis heeft dan 'bezieling', dat schijnt te duiden op een inspiratie met een kalmer, bijna immanent karakter. De geschiedenis van de 'Begeisterung' zou kunnen worden toegelicht vanuit een 'Symbolik des Geistes'. Maar een korte toelichting bij twee uiteinden van deze reeks is misschien al illustratief genoeg.

Een tweede bedenking lijkt van substantiëler belang. Plato en Hegel beiden brengen enthousiasme en Begeisterung in verband met dichterlijke en artistieke inspiratie. Maar zij identificeren die daarmee niet. Plato spreekt ook over bacchanten. Nu lijkt het wel of in het voorafgaande dit gegeven stilzwijgend is uitgebreid tot de mens in het algemeen. En ook dit houdt verband met de betekenisverandering van het woord. De secularisering van het begrip heeft als het ware een dubbel aspect: er is een sprong van de inspirerende god naar de inspi-

rerende zaak en een sprong van de dichterlijke uitzonderingspositie naar de menselijke situatie in het algemeen. Deze laatste moet nog nader worden uitgewerkt. Plato en Hegel spreken over kunstenaars, dat is duidelijk. Maar het is ook duidelijk dat zij het artistieke wedervaren zien als een exemplarische menselijke situatie, een menselijke mogelijkheid. En hierin is de legitimiteit van een generalisering van het enthousiasme geworteld. Men bewijst de artistieke inspiratie een slechte dienst door haar tot een geïsoleerd en vreemd, verschijnsel te verklaren: zij is niet meer of niet minder dan een verhevigde en bijzonder vruchtbare vorm van menselijk enthousiasme, die tot produktiviteit leidt. Plato duidt die produktiviteit aan met *poiein* en dat werkwoord betekent dichten én doen. Hij beperkt, zoals gezegd, die inspiratie ook niet tot de dichter alleen, maar strekt ze uit tot allen die 'bewogen' zijn; ook de filosoof valt daaronder en dat is bij hem nog: de beoefenaar van wetenschap en wijsbegeerte, de vakman, de man die 'zakelijk' denkt. Het is antropologisch onjuist het pathische karakter van een typisch menselijke situatie op een kleine groep van zogenaamde uitverkorenen of abnormalen af te schuiven en het hierdoor te verharmlosen. De werkelijkheid van de menselijke passiviteit en afhankelijkheid wordt niet voldoende gehonoreerd door een beetje dichterlijkheid bij de een en een beetje wijsheid bij de ander. Ze is het lot en het voorrecht van ons allen en de *Begeisterung*, de positieve aanvaarding daarvan is niet exclusief dichterlijk of artistiek. Als artistiek gegeven is zij het meest overwogen en tot voorwerp van beschouwing gemaakt. Maar die beschouwing put haar niet uit en verklaart haar niet. Evenmin neemt zij haar weg. De beschouwing richt zich niet tegen het enthousiasme, maar komt eruit voort. Enthousiasme is, wat het ook is en of het te verantwoorden is of niet, iets dat we niet willen missen, de veerkracht van ons bestaan, de kracht waarmee het zich staande houdt en zich een ruimte schept, de weerkaatsing van die ruimte in onszelf. De afkeer van de reflexie heeft geen

betrekking op deze weerkaatsing: zij richt zich tegen een eigenmachtig berekenen, dat geen rest kan dulden. Maar het enthousiasme is zelf zo'n rest, dat wil zeggen een weerstand tegen een verlamdende liquiditeit, waarin de dingen verdampen.

Eindnoten:

- 1 Plato, *Io* 533D-534A.
- 2 Plato, *Phaedrus* 245A.
- 3 Diels, B.18.
- 4 Plato, *Io* 534D.
- 5 Aristoteles, *Pol.* 1340 a. l.
- 6 Josef Pieper, *Begeisterung und göttlicher Wahnsinn*, München 1962. bl. 84-85.
- 7 Plato, *Phaedrus* 249D.
- 8 *Act. Apost.* 2.13.
- 9 Plato, *Io* 536A.
- 10 Aristoteles, *Fragmenta Selecta* (Ross) bl. 79.
- 11 K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen*, Stuttgart 1960. bl. 273.
- 12 Wilhelm von Humboldt, *Ausgewählte philosophische Schriften*, Uitg. J. Schubert, Leipzig 1910. bl. 118.
- 13 Aristoteles, *Pol.* 1342.a.7.
- 14 G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über Ästhetik*, Uitg. F. Bassenge, Berlijn 1955. bl. 297.