









# *Is er leven na de dood?*

Een opstel

Jan Bauwens

*Colofon*

Titel: *Is er leven na de dood?*

D/2006/Jan Bauwens, uitgever

De oorspronkelijk tekst van het opstel getiteld *Is er leven na de dood?* uit 2006 en 2007 werd in deze druk aangevuld met de tekst van het opstel getiteld *Een poging tot het verklaren van het gegeven van de extra-zintuiglijke waarneming* uit 2014.

Copyright: Jan Bauwens, Serskamp 2006-2007-2014

Auteur: Jan Bauwens

Druk 2014: Pumbo.nl

Omslagillustratie: Jan Bauwens

ISBN: 90-77532- -

NUR: 730

Trefwoorden: filosofie







# Inhoudsopgave

Woord vooraf.....	11
§1. De 'koan': de paradox als springplank.....	13
§2. De liefde heeft genoeg aan zichzelf.....	18
§3. De dood als 'deus ex machina'.....	21
§4. De eenheid van lichaam en ziel.....	26
§5. Ons leven is het onze niet.....	36
§6. Het leven als geschenk.....	41
§7. Het sterfelijke lichaam is een last voor de ziel.....	50
§8. Wanhoop en waanzin.....	56
§9. Hoop en zin.....	63
§10. Het golfaspect van de dood.....	68
§11. Het voortbestaan na de dood.....	75
§12. Andermaal de stelling van Bradatan.....	82
§13. De 'imitatio Dei' en de dood.....	86
§14. Het verzaken aan de dood.....	97
§15. Een eerste aanzet tot een ontrafeling van het mysterie van de dood.....	101
§16. De ziel en het zelf in het licht van de dood.....	107
§17. De dood is steeds gepersonaliseerd.....	114
§18. Is er geen dood zonder zonde?.....	117
§19. Het Leven en de Dood.....	124
§20. Wreed is het lot.....	126
§21. De Dood, het Leven en de Eindtijd.....	131
§22. Het Laatste Oordeel.....	139
Aanvulling: Over de Dood en de Erfschuld .....	143
Tweede Aanvulling: Een poging tot het verklaren van het gegeven van de extra-zintuiglijke waarneming.....	148
Hoofdstuk 1.....	148
De verlammingshypothese.....	150
Het paar van lichaam en geest.....	152
Tussen lichaam en geest.....	156

Geest is teken: wat niet met zichzelf samenvalt...	158
Recapitulatie.....	167
De verwisseling van werelden en de verrijzenis...	169
Verklaring en beschrijving.....	173
De lucide droom.....	180
Onderzoeksobstakels.....	182
Verdonkeremaning door naamsverandering.....	185
Taboe.....	188
De wetenschappelijke methode.....	189
Hoofdstuk 2.....	191
Binnen en buiten, subject en object, geest en stof	191
Het mysterie van het leven.....	195
Het mysterie van het leven is het offerschap.....	197
De beschrijving van de werkelijkheid.....	198
De vlecht van leven en dood.....	204
Waar zijn de doden?.....	206
Recapitulatie.....	211
Andere contexten, andere wetten.....	214
Niet de mens sterft maar wel zijn wereld.....	220
Hoofdstuk 3.....	222

## *Woord vooraf*

*Kunnen woorden dan de dood verslaan? Ik heb eens iemand een gelijkaardige opmerking horen maken over getallen. Maar is het niet grotendeels de wiskunde die ziekten verslaat, afstanden overbruggt, tijdgebrek oplost en ervoor zorgt dat we de wereld rond kunnen surfen? Welnu, woorden zijn nog krachtiger dan getallen. Wij moeten alleen nog leren spreken.*

*J.B.*



## *§1. De 'koan': de paradox als springplank*

Is er leven na de dood? — De vraag stelt zich tot treurens toe. Zo erg is het, dat velen die de vraag horen, moegetergd als ze zijn door het gezwans, het op een lopen zetten, de handpalmen tegen de oren gedrukt. En ze mijden de plaats waar zich de vraag stelde als de pest, voor eeuwig en drie dagen.

Ik geef hen geen ongelijk: men moet geen vragen stellen die niemand kan beantwoorden. De vraag, of er leven is na de dood, is er namelijk zo een. Net zoals de vraag of God, die dan toch almachtig is, een steen kan maken die zo zwaar is, dat hij Hem niet kan optillen.

Als God die steen kan maken, en dat moet Hij kunnen, aangezien hij almachtig is, dan kan Hij hem niet optillen. Edoch, waar blijft zijn almacht dan? Want men vraagt hier eigenlijk of de Almachtige zichzelf onmachtig kan maken.

Schrik niet: in het christendom wordt deze vraag bevestigend beantwoord! De Almachtige is immers krachtens zijn eigenste wilsbesluit niet bij

machte om de mens van zijn vrijheid te beroven. Hij schiep ons immers "naar zijn eigen beeld en gelijkenis", zoals gezegd in het boek *Genesis*, en dat wil zeggen: als een vrij wezen, een wezen dat kan kiezen — meer bepaald: kiezen tussen goed en kwaad.

Het is onmiskenbaar zo: in het christendom heeft de Schepper een stuk van zijn macht aan zijn menselijke schepselen gegeven. Maar dat Hij dit doen kon, is slechts slechts schijnbaar paradoxaal: deze paradox wordt immers opgeheven door een tweede. Die tweede paradox bestaat namelijk hierin, dat God zijn macht niet verminderd heeft door er aan ons een stuk van af te staan. In tegendeel zelfs: zij is er door toegenomen!

Hoe dan wel? — zo zult u zich afvragen. En stelt u zich nu eens de vraag welke van de volgende twee goden de machtigste is.

Onze eerste God schiept mensen zonder vrije wil; ze doen perfect wat Hij van hen vraagt, en ze aanbidden Hem en doen alleen wat goed is. Ze kunnen niet zondigen want dat wil Hij niet. Hij legt zijn wet aan hen op en zij gehoorzamen.

Onze tweede God daarentegen, schiept mensen die zelf kunnen kiezen tussen goed en kwaad: zij kennen weliswaar het goddelijke gebod om het goede

te doen en het kwaad te ontvluchten, doch ze zijn volkomen vrij om hieraan al dan niet gevolg te geven. Onder deze mensen zijn er dus die volkomen vrijwillig aan hun Schepper gehoorzamen.

Wel dan: wie is nu de machtigste van deze twee goden: Diegene wiens creaturen gedwongen worden om Hem te volgen, of Diegene wiens creaturen Hem uit vrije wil volgen? Wie is de beste legeraanvoerder van de twee: hij die zijn soldaten moet verplichten om te vechten — op straffe van de dood met de kogel — ofwel hij wiens strijders hem spontaan volgen naar het front? Alvast heeft de laatste veel dapperder soldaten dan de eerste, dat zal niemand betwisten. En vrijwillige strijders zijn ook mensen die hetzelfde willen als hun aanvoerder. De schepselen van een 'dwingende God' volgen Hem slechts omdat zij niet anders kunnen, terwijl ze het misschien wel anders wensen.

De 'verplichtende God', die eigenlijk een dwingeland is, heeft een dwangstelsel nodig teneinde er te kunnen voor zorgen dat 'de zijnen' Hem ook volgen: toezicht, een wetgeving met strafrecht, een economie met een geldstelsel en nog van dat fraais. Die andere God heeft dat allemaal niet nodig, aangezien de zijnen Hem uit vrije wil gehoorzaamheid bieden. En hoe geringer iemands behoeften, des te machtiger is hij...

U kunt vanzelfsprekend opwerpen dat de laatst genoemde God — diegene die niet dwingt — uiteindelijk niet al zijn schepselen achter zich heeft. Theoretisch is het zelfs mogelijk dat uiteindelijk niemand Hem volgt, en dat ze allemaal 'hun eigen weg' gaan. En waar blijft dan zijn macht?

Ik zal deze opwerping niet weerleggen. Alleen moet worden gezegd dat — althans in het Christendom — deze niet-dwingende God tenminste één volgeling heeft, welke dan ook "Zoon van God" genoemd wordt. Zo is Christus als het ware diegene die de stelling dat we hier te maken hebben met een machtiger God, bewijst. Christus behoedt zijn Schepper daarmee van de totale mislukking van zijn plan: een God die tenminste één vrijwillige volgeling heeft, is machtiger dan een God die ontelbaren tot het uitvoeren van zijn commando's moet dwingen. De niet-dwingende God heeft wellicht iets gedacht in de zin van: "Beter één vogel in de hand, dan tien in de lucht." Of, om het eerbiediger en ook precieser uit te drukken: "Als de liefde ontbreekt, heeft het toch allemaal geen zin." Van deze liefde getuigt nu alleen het vrijwillige volgelingschap.

De vraag of God een steen kan maken die Hij zelf niet kan optillen, wordt alvast in het Christendom bevestigend beantwoord. Toch houdt dit antwoord



niet in dat deze kunst van een goddelijke zwakheid zou getuigen. In tegendeel: de kracht welke uit het antwoord blijkt, is van een hogere orde dan die orde van (spier)kracht die wij aanvankelijk spontaan voor ogen hadden. Wat wil zeggen dat onze aanvankelijke vraag in feite ontsproot aan een tekort aan kennis. Met onze vraag geloofden we iemand in het nauw te kunnen drijven, maar kijk: er is geen benauwenis waar wij dat veronderstelden; we hebben ons gewoon vergist!

Met de vraag of er leven is na de dood, dreigen we in een gelijkaardige valstrik te lopen. Vanuit datgene wat we menen te weten, geloven we dat niemand een sluitend antwoord kan geven op deze vraag. We denken voorwaar dat we diegene aan wie we ze stellen, in het nauw drijven. Edoch, ook hier is er geen benauwenis waar wij die veronderstelden; ook hier speelt onze onwetendheid ons parten. Dat is tenminste wat wij beweren: wat wij nodig hebben, is, in de eerste plaats: een denkkader dat niet dermate eng is dat het de dingen uitsluitend in termen van 'spierkracht' ziet. Wij hoeven de spierkracht uiteraard niet te loochenen, maar laten wij niet vergeten dat er wellicht nog talloze andere krachten tussen hemel en aarde werkzaam zijn.

## *§2. De liefde heeft genoeg aan zichzelf*

De vraag of er leven is na de dood, is even paradoxaal en onoplosbaar als de vraag of God een steen kan maken die zo zwaar is dat Hij hem zelf niet kan optillen. Maar het christendom beantwoordt de beide vragen bevestigend: God kan zijn macht delen en tegelijk vermeerderen, en zo ook kan het leven sterven en tegelijk in eeuwig leven overgaan.

Kijken we eerst nogmaals naar ons voorbeeldje: God geeft een stuk van zijn macht aan zijn menselijke schepselen, maar precies dat kan illustreren dat Hij veel machtiger is dan wij eerst dachten. Aanvankelijk identificeerden wij macht immers met alleen maar 'spierkracht', terwijl er ook andere machten bestaan naast de louter fysieke kracht. Dat wij geloofden te maken te hebben met een paradox, kwam alleen hierdoor, dat wij geen oog hadden voor die 'hogere machten'. Pas op het ogenblik dat we geconfronteerd worden met een leger van strijders die niet aangedreven worden door de zweep, gaan onze ogen hiervoor open. Hoe komt het dan dat ze hun leider volgen? — zo vragen we ons af. Er is nochtans geen zweep te

bespeuren in het ganse spektakel! Geheel vruchteloos gaan wij op zoek naar de 'verborgen dwang' die deze manschappen in het gareel houdt.

"Wie in Mij gelooft, zal, ook al is hij gestorven, voor eeuwig leven", zegt Christus. En geheel vruchteloos gaan wij in de dode op zoek naar het 'verborgen leven' — het gaat immers om een volgeling, iemand die zijn leven weggaf ten behoeve van de 'Gezalfde Mens'. Wij worden inderdaad geconfronteerd met volgelingen, het feit ten spijt dat zij klaarblijkelijk overlijden zoals ieder ander. Waar is dan dat eeuwig leven, die 'verborgen beloning'? — zo vragen wij ons af. Want ook hier denken wij spontaan aan iets dat we kennen, iets dat we kunnen zien, vastnemen, en als een bezit meenemen naar huis om het daar als een kostbaarheid in bewaring te houden.

Edoch, het eeuwig leven is, evenmin als de trouw welke de strijders ten strijde doet trekken, een zichtbaar ding. De zichtbare dingen behoren misschien wel altijd tot de dingen van een lagere orde. Het echt waardevolle onttrekt zich aan die zichtbaarheid, en dat is een goede zaak. Want stel eens dat het echt waardevolle zichtbaar en tastbaar was, zoals de klinkende munten die wij in deze wereld nodig hebben om een brood te kopen: zouden ze ons dan niet met een enkele graai van een

dievenhand kunnen ontstolen worden? Neen: het echt waardevolle dient tegen diefstal, leugen, spot, dood en dergelijke zaken meer, heel goed beschermd te worden. Indien het eeuwig leven zichtbaar, en dus stoffelijk was van aard, dan ware het vanzelfsprekend ten prooi aan de dood, en dan zou het niet langer het eeuwig leven kunnen zijn.

De trouw welke de strijders ten strijde doet trekken, heeft geen verdere beloning nodig: zij is haar eigen beloning. De trouwe weet dat waar de trouw weg is, er verder ook niets meer zijn kan dat nog de moeite van het vechten loont. Net zoals de almachtige God weet dat gedwongen volgelingen slechts levenloze instrumenten, robots zijn. De almachtige God is daarom liever totaal machteloos dan dat Hij zijn glorie zou moeten sieren met kitch. Een waan van macht en grootheid kan wel aan wereldlijke koningen maar allerm minst aan God worden toegedicht. Zo ook kan het eeuwig leven geen voortzetting of geen gewone verlenging van dit stoffelijke leven zijn, en ook geen heruitgave daarvan. Het heeft geen andere beelden en uitdrukkingen nodig dan het getuigenis zelf van diegene die door het liefdevolle offer van zijn leven, de schijnbaar almachtige dood overwint. Het heeft niets anders nodig om te bestaan, omdat de liefde genoeg heeft aan zichzelf.

### §3. *De dood als 'deus ex machina'*

Maar hiermee is echter lang niet alles gezegd: indien het betoog hier ophield, wat immers zou de gelovige dan nog onderscheiden van de fatalist, of van de ongelovige die bij de liefde zweert en die het *amor fati* van Friedrich Wilhelm Nietzsche beaamt? Wat zou hem onderscheiden van de aanmatigende berusting zoals we die bij Spinoza vinden: de berusting welke zou voortspuiten uit het inzicht van wat noodzakelijk, onherroepelijk of noodlottig is? Een bedrieglijke 'rust' overigens, daar zij zich dan toch fundeert op een geloof in de principieel absolute kenbaarheid van de werkelijkheid.

De 'liefde voor het noodlot' heeft het noodlot tot object: zij is geen waarachtige liefde omdat zij niet persoonsgericht is; in werkelijkheid is zij een verwrongen vorm van eigenliefde, welke wezenlijk zegt: "Als ik mijn zin niet krijg, het zij zo, en dan zal ik maar dit bijzondere ongeluk beminnen!" Het is een berusting in het ongeluk, welke een volgehouden verzet tegen het noodlot verkapt, een discrepantie welke nooit kan opgeheven worden en waarin men meent zich te kunnen vermeien, verschuilen, onzichtbaar maken of 'voor dood houden'. Het *amor fati* vermeit zich

onterecht in een illusie van een dood die er niet is. Onterecht verlangt daar de mens de dood en het niets als de ultieme toevlucht welke hem eens en voorgoed van zijn verantwoordelijkheid zal bevrijden, en van het gewicht van zijn bestaan. Hij verblindt zichzelf voor deze eigen schromelijke ‘misrekening’ door ze te ontkennen en door het daderschap van wat fout gaat, af te schuiven op... ‘het niets’! Edoch, alleen personen kunnen verantwoordelijkheid dragen: gedachten, voorstellingen en andere menselijke producten kunnen dat niét, hoe verbeterd wij dat bij tijden ook durven te wenssen.

En zo komen wij hier tot een vreemde en alles behalve vrijblijvende vaststelling: niet de dood is het probleem dat ons parten speelt, maar veeleer zijn afwezigheid, het ontzuisterende feit dat hij ‘he-laas’ niet kan bestaan, dat hij een vernuftige illusie is, een *deus ex machina* die we onszelf maar al te makkelijk aanpraten teneinde te kunnen vluchten voor de zwaarte die op een dieper denken weegt, een denken dat een besef draagt dat in wezen eigenlijk ondraaglijk is: het schuldbesef.

Het punt waarop we momenteel beland zijn, is van cruciaal belang voor het hele verdere betoog. Hier rijst namelijk de bijzonder indringende vraag naar wat ‘werkelijker’ is: de stof of de schuld. Het

is de vraag naar de grond van het zijn zelf, en zij stelt zich in een meer abstracte vorm in de kwestie hoe zich het ethische en het ontische onderling verhouden. Reeds sinds Augustinus, en eigenlijk ook al eerder — met name bij Plotinos — wordt aan het kwaad elke zijnsgrond ontzegd: alleen het goede is, zo zegt Augustinus, en het kwade is ‘slechts’ een tekort aan het goede, een leegte, en dus geen echt ‘zijn’. Als Paulus in zijn zo beroemd geworden brief schrijft dat niets nog zin heeft waar de liefde ontbreekt, drukt ook hij het bijzondere karakter van deze relatie tussen het ontische en het ethische — het ‘zijn’ en het ‘goede’ — uit. Meer bepaald geeft hij te kennen dat waar het goede ontbreekt, er ook geen zijn meer mogelijk is, geen leven dat het nog langer waard is om geleefd te worden. Bij uitstek de zelfmoord van Judas is een exponent van deze tragische realiteit, en welhaast een dramatisch ‘bewijs’ van de waarheid van Paulus’ evocatie.

De denkbaarheid van een leven dat het niet langer waard is om geleefd te worden — met name, heel concreet, een leven dat zich niet of niet langer in staat ziet om zich van zijn schuld te bevrijden, of dat niet langer durft te hopen op een bevrijd worden daarvan — brengt ons op indringende wijze voor de geest dat het stoffelijke, biologische leven

niet op zichzelf staat, dat het onzelfstandig is, en dat het een gratie of een zegen nodig heeft die vanuit een andere en een meer dan louter stoffelijke werkelijkheid stamt. Voor alle duidelijkheid: met die werkelijkheid bedoelen wij niet een wereld die zich ergens boven het vanzelfsprekend aanwezige zou situeren: het gaat daarentegen om dingen die werkelijk zijn, of onmiskenbaar waar, en die bovendien onlosmakelijk met het aanwezige verbonden zijn.

De persoon die het leven dat hem gegeven is, leeft, weet dat zijn leven niet onvoorwaardelijk het zijne is. Louter theoretisch beschouwd kan hij weliswaar aanspraak blijven maken op zijn fysieke integriteit, maar als puntje bij paaltje komt, moet hij uiteindelijk vaststellen dat deze integriteit hem tot helemaal niets meer dient waar zij geen enkele lading meer kan dekken.

Personen houden als zodanig stand bij de gratie van hun onderlinge erkenning, en waar een persoon zich daadwerkelijk aan deze realiteit onttrekt, zaagt hij onherroepelijk de tak door waarop hij zelf gezeten is. In wat andere bewoordingen: aan de plicht tot onze onderlinge erkenning kunnen wij ons als personen niet onttrekken zonder zelf op te houden persoon te zijn. Het onmiskenbaar daar zijn van deze plicht, scheidt de schuld



welke inherent is aan principieel elke persoon — een schuld die nooit ingelost wordt omdat hij uiteraard in de vorm van een levenslange opgave blijft bestaan.

Bijna spontaan rijst hieruit de volgende gedachte: als er, zoals wij hier konden vaststellen, een fysiek leven denkbaar is dat gespeend is van een waarachtig bestaan — een leven dat niet langer bestaanswaarde bezit —, is er dan ook, andersom, niet een waarachtig bestaan mogelijk dat losstaat van dat leven? Met een analogie gezegd: als blijkt dat bijvoorbeeld een jas ophoudt een zinvol kledingstuk te zijn — en dus een kledingstuk te zijn zonder meer — waar ze niet langer een lichaam kan omsluiten, volgt daaruit dan niet dat daarentegen een lichaam ontdaan van zijn jas, nog steeds een lichaam zal zijn? Immers, zonder lichamen zijn er geen kledingstukken denkbaar, omdat kledingstukken hun zin, en dus ook hun wezen, ontleenen aan de lichamen die zij dienen te bekleden. Maar het omgekeerde geldt vanzelfsprekend niet: een niet met een jas bekleed lichaam, blijft hoe dan ook een lichaam. De jas ontleent haar wezen aan het lichaam, doch niet andersom: ook zonder de jas blijft het lichaam bestaan. Zo ook is een fysiek leven zonder waarachtig bestaan weliswaar denkbaar, doch geheel zinloos, zodat wij geneigd

zijn om te geloven dat het leven weliswaar dit waarachtige bestaan nodig heeft, doch niet andersom. Is er, met andere woorden, een waarachtig bestaan denkbaar dat zich ophoudt onafhankelijk van het lichamelijke leven?

#### *§4. De eenheid van lichaam en ziel*

De wereld van vandaag kan ons verleiden tot het maken van gevaarlijke vergelijkingen. Augustinus zegde reeds dat mensen die opbouwend werkzaam zijn in de wereld, geneigd zijn om de op inductie terug te voeren denkfout te maken welke inhoudt dat, behalve onze wereld, ook de natuur, waaruit wij de grondstoffen voor de opbouw van die wereld recruteran, een bouwwerk zou zijn. Het is weliswaar heel goed mogelijk om de natuur als een bouwwerk te gaan bekijken — ingenieurs kunnen warempel niet anders doen, aangezien het hun opdracht is om de natuur naar hun hand te zetten — maar alleen al de zich steeds herhalende ervaring dat de natuurlijke ‘constructie’ dan toch telkenmale heel anders en nog veel ingewikkelder blijkt dan eerst gedacht, waarschuwt ons ervoor onze kennis te verabsoluteren: wij moeten ons ervan bewust blijven dat de voorstellingen welke wij creëren van de natuur, altijd bijzonder precair

zijn, en dat er aan het voorlopigheidskarakter van deze voorstellingen, en dus kortom van onze kennis, nooit een eind zal komen. In de opbouw van onze wereld beschouwen wij de natuur als een voorbeeld: wij bouwen een wereld op naar het voorbeeld van de natuur, waarbij wij God als zijn opperbouwmeester zien. En in onze constructieve arbeid voelen we ons aldus een beetje zoals goden. Edoch, het adellend vermogen dat aan de arbeid soms wordt toegeschreven, kan niet het gevolg zijn van deze zich nochtans spontaan oppeurende 'evenbeeldigheid': deze analogie reduceert immers veeleer de godheid tot een mens, dan dat zij de mens tot quasi een godheid zou verheffen.

Deze opmerking is allermint een woordenspel: waar men gelooft dat men zichzelf vergoddelijkt door zijn arbeid, herleidt men de godheid tot een arbeider en een bouwmeester, en de natuur tot een constructie. Maar wij, die van vlees en bloed zijn, kunnen geen vlees en bloed scheppen, geen levensadem of geest, kortom geen wezens. Mensen scheppen enkel stoffelijke constructies, en waar wij in de weer zijn met het levende, beperkt zich onze activiteit tot het sleutelen aan die mechanismen in het leven, welke onderhevig zijn aan de mechanica van de dode stof. Op die manier kan de mens werktuigen maken, waarmee hij zijn hande-

lingsmogelijkheden vergroot: zijn werktuigen zijn ‘verlengstukken’ van zijn handen, van zijn lichaam, eventueel van zijn verstand, maar zonder dit lichaam kunnen ze niet zinvol zelfstandig functioneren. De menselijke werktuigen ontlene hun zin en hun zijn volkomen en uitsluitend aan de mens zelf: zij hebben een nut, doch het is uitgesloten dat zij ooit een intrinsieke waarde zouden krijgen, en dus kunnen ze ook nooit buiten de mens — op zichzelf — bestaan.

Een analogie tussen de mens en de maatschappij werd wel meer gebruikt in de loop van de geschiedenis van het menselijke zoeken naar het wezen dat hijzelf is: biljoenen cellen vormen immers een eenheid in het menselijk lichaam dankzij de bijzondere natuurwetten welke ze in dat lichaam ‘samenhouden’, en die het zo ‘functioneel houden’, of: ‘in leven houden’, en spontaan gaan wij dan denken aan het ‘lichaam’ van de samenleving, waarvan de burgers de gespecialiseerde ‘cellen’ zijn, welke functioneel blijven bij de gratie van de maatschappelijke wetten. Soms wordt deze analogie zo ver doorgetrokken dat aan een maatschappij een ‘geest’ wordt toegeschreven, een ‘identiteit’ — zo sterk zelfs dat men de waarde ervan superieur acht aan deze van de menselijke personen welke dan met de burgers worden verwisseld. Bij-

voorbeeld — en bij uitstek — het communisme bezondigt zich aan deze denkfout, maar dat doen weliswaar evengoed, en zelfs in een nog grotere mate, al die systemen welke zich onderwerpen aan de alleenheerschappij van nog veel moeilijker te identificeren entiteiten zoals, bijvoorbeeld, de zogenaamde ‘vrije markt’. In het huidige westen wordt welzijn vaker blindelings geïdentificeerd met welvaart, waarbij het laatst genoemde op niets anders slaat dan op een goed (dit wil zeggen: snel) draaiende economie. Alsof de levenskwaliteit en het geluk ook maar iets te maken konden hebben met snelheid, laat staan met de snelheid waarmee economische veranderingen zich voltrekken. Dit euvel laat slechts vermoeden dat westerlingen wezenlijk ‘mensen-op-de-vlucht’ zijn, want alleen in deze hoedanigheid kan men baat hebben bij de toenemende snelheid waarmee men zich verplaatst. Afgezien daarvan ware het trouwens sowieso veel natuurlijker om geluk te identificeren met rust, wat wij trouwens spontaan geneigd zijn te doen. Men kan weliswaar gelijkenissen aantreffen tussen mens en maatschappij, zoals men die ook kan aantreffen tussen de wereld van de atomen en die van de sterren, en zo zijn er talloze analogieën mogelijk. Het moge hier volstaan er op te wijzen dat het denken in termen van analogieën, een denken van een zeer primitieve aard

is, dat allang werd achterhaald. Onmiskenbaar heeft deze denkvorm een zekere functionaliteit — indien goed toegepast — maar dat hij ons niettemin nog steeds parten blijkt te spelen, illustreert eens te meer hoe moeilijk het eigenlijk is om de traagheid — en bij uitstek hier dus de traagheid van het denken — te overwinnen. Mensen zijn niet op voor het begrip vruchtbare manieren uitputtend vergelijkbaar met samenlevingen, evenmin als zij als zodanig vergelijkbaar zijn met machines, met computers of zelfs met dieren. Alleen de genoemde traagheid, de luiheid of de oppervlakkigheid, scheidt de genoemde gelegenheden tot dwaling — waarvan wij echter op een zeer reële wijze het slachtoffer kunnen worden.

Eén van die gevaarlijke analogieën die zich vandaag steeds vaker manifesteren in de geesten van welbepaalde auteurs, betreft het nu niet langer in Latijnse doch in Engeltalige termen genaamde *mind-body-problem*: men hanteert immers met steeds meer gemak de vergelijking tussen, enerzijds, lichaam en geest en, anderzijds, *hard-ware* en *soft-ware* — of dus de computer (eventueel de infrastructuur van het internet) en zijn inhoud. Deze al te oppervlakkige vergelijkingen leiden alras tot gevolgtrekkingen met betrekking tot het menselijk bestaan waarbij, enerzijds, de lichamen

worden gezien als dragers van een geestelijke inhoud, en waarbij deze lichamen als zijnde probleemloos vervangbaar worden beschouwd, terwijl aan datgene waarvan zij dan de dragers zouden zijn — en dat is dan vanzelfsprekend niet langer een ‘persoonlijke ziel’ of een ‘identiteit’, doch veeleer een ‘aan allen gemeenschappelijk goed’ dat we hier misschien nog het beste kunnen omschrijven als een ‘cultuur’ — een principiële ‘onsterfelijkheid’ te beurt zou vallen. Deze wijze van menselijke zelfbeschouwing via de omweg van de beschouwing van een eigen product, maakt geen wezenlijk andere fout dan het deductieve denken waarvoor zestienhonderd jaar geleden Augustinus al waarschuwde. In de loop van de geschiedenis is ze in tientallen, zoniet in honderden verschillende variaties heropgedoken, en zij blijft dat ook doen met eenzelfde hardnekkigheid tot op heden. Wat deze nieuwste menselijke beschouwingsvorm echter zo bijzonder maakt, is een samenspel van factoren waarvan de volgende ons inziens niet te veronachtzamen zijn.

De nieuwe technologieën zijn relatief plotseling opgedoken: zij zijn de vrucht van het werk van hooggeschoolde, gespecialiseerde vakkundigen die op hun beurt ‘op de schouders van reuzen staan’, zoals dichters het ooit verwoordden —

reuzen die nooit voordien zo hoog boven de massa waarin wij verzwelgen, uittornden. Tegelijk heeft de nieuwe technologie zich nog nooit zo snel, zo concreet en zo gebruiksvriendelijk gemanifesteerd als dat heden ten dage het geval is, en wel voor principieel alle lagen van de wereldbevolkingen. Het besturen van een gemotoriseerd voertuig stelt helemaal niets voor vergeleken bij het uitvinden, ontwerpen en produceren ervan, en dat geldt nog veel meer voor het gebruik van de allerjongste technologie. Mét (het gemak van) de nieuwste technologie wordt dan ook moeiteloos het idee verkocht dat haar volgens sommigen begeleidt, namelijk dat zij zo hoogstaand is, dat het leven zelf er wel eens een voorbeeld zou kunnen aan nemen — althans wat betreft de manier waarop de beide kunnen worden beschouwd. En dit is het aloude — zelfs Oud-Testamentische — verhaal van de boetseerder en zijn boetseersel. Er is — uiteindelijk — niets nieuws onder de zon.

Kortom: de idee dat het *mind-bodyproblem* zoniet opgelost, dan toch sterk verhelderd zou worden in het licht van de nieuwste technologieën, dreigt ons in slaap te wiegen: het verleidt ons ertoe te geloven dat er ook voor het mysterie van ons bestaan een oplossing in de maak is die niet zo heel lang meer op zich zal laten wachten, terwijl hier



wezenlijk geen zode aarde aan de dijk gekomen is. Zeer integendeel zelfs, want deze tijdgeest doet onze waakzaamheid slechts afnemen.

Komisch genoeg verwijst de genoemde, ‘nieuwe’ mensbeschouwing impliciet naar een allang voorbijgestreefde en verguisde opvatting, namelijk deze waarin lichaam en ziel onderling scheidbaar worden geacht. Daarentegen bestaat de mens uit één stuk, terwijl hij enkel in onze begrippenwereld in lichaam en ziel opdeelbaar is. Op dezelfde manier immers kunnen wij spreken over de materie en de vorm van een concreet ding, terwijl die twee componenten slechts begrippen zijn: zij zullen in de werkelijkheid niet en nooit aangetroffen worden, heel eenvoudig omdat ze niet kunnen bestaan. De lichaamslengte bestaat niet zonder het lichaam dat gemeten wordt, zo merkte Plato al op, en men kan zich niet relevant afvragen wat precies het lichaam van de ene langer maakt dan dat van de andere: doet het hoofd dat, of zijn het de benen? Zo ook bestaan ruimte en tijd niet op zichzelf in de werkelijkheid, terwijl wij de twee begrippen vooralsnog nodig hebben om onze (niettemin werkelijke) ervaringen te kunnen beschrijven. In ons denken rukken we de eenheid van het Zijn uit elkaar, in stukjes, precies zoals we de natuur in

stukken trekken om er onze wereld mee op te bouwen.

Maar de natuur bestaat niet uit stukjes: hij vormt een eenheid waarvan wij op de koop toe deel uitmaken — een eenheid die principieel onkenbaar is voor ons. En precies hetzelfde geldt nu voor de taal waarmee wij noodgedwongen de werkelijkheid afbeelden, en aldus ‘denken’: onze taal bestaat uit haar eigen elementen, die wij ‘woorden’ noemen, of ‘cijfers’, of nog andere zaken, maar deze entiteiten hebben helemaal geen vaste stek in de werkelijkheid die zij trachten te benoemen, aangezien, zoals reeds de oudste dichter, Herakleitos, zegde, “alles stroomt.” De ‘geest’ die zich in de taal opbouwt, is zoals de wereld welke wij uit bakstenen en uit ander materiaal ineen trachten te flansen. Maar zoals onze wereld niet de gelijke is van de natuur waaruit zij haar grondstoffen put, zo ook is ons denken — onze taal — verre van de gelijke van de geest. De natuur en de geest bestaan onafhankelijk van respectievelijk de wereld en de taal, en het lijkt er sterk op dat de kloof tussen de twee telkens onoverbrugbaar is en dat ook zal blijven: de wereld zal nooit de natuur ook maar benaderen — de sierlijkste stad met tuinen en boomgaarden en akkers en alles erop en eraan, kwijnt quasi onmiddellijk weg als die niet wordt onder-

houden, terwijl de natuur sowieso zichzelf blijft. Evenzo zal de taal — en ons denken in het algemeen — nooit de geest benaderen waaruit zij — via de droom (!) — haar gedachten put. Het inzicht uit de droom gaat vooraf aan de formule — de formulering — ervan, die op haar beurt echter stagneert, verstart en versteent van zodra ze uitgesproken en neergeschreven wordt. En dat lot delen alle gedachten van zodra zij gezegd worden en neergeschreven, ingebed in het stramien van de rede die ‘voor allen dezelfde’ is. Uitgerekend de Oud-Griekse reden om aan de *ratio* eer te brengen — met name dat zij, in tegenstelling tot de droom, voor allen gemeenschappelijk is — vormt meteen haar meest tragische beperking: de tot een concrete en uitgesproken gedachte geworden droom is immers de dode droom, en de dood van zijn droom is de prijs die de gedachte betaalt om in de (gemeenschappelijke) wereld geboren te worden. Daarom is de (persoonlijke) droom eeuwig, terwijl de (aan allen gemeenschappelijke) gedachte (of de rede) tijdelijk is, en geen lang individueel bestaan beschoren: zij dient tijdig vernieuwd en vervangen te worden; zij dient periodiek terug te keren naar de droom waaruit zij gekomen is, om te herbronnen; zij dient te sterven om in leven te kunnen blijven, en hierin verschilt zij geenszins van de mens zelf, wiens individuele ‘leven’ ten

dode is opgeschreven, wil hij tenminste waarachtig blijven ‘bestaan’.

### *§5. Ons leven is het onze niet*

Vooraleer het onderwerp van de dood aan te vatten, dienen wij ons vooraf goed te realiseren dat het leven zelf, waarin wij ons in zekere zin ‘thuis’ wanen, en dat we vaak ‘het onze’ noemen, uiteindelijk wezenlijk vreemd is aan onszelf. Wij dienen deze opmerking vooraf te maken teneinde niet te vervallen in jammerlijke simplificaties welke uit de geheel oneigenlijke tegenstelling van leven en dood zo gemakkelijk kunnen voortspruiten. Maar laten we eerst uitleggen wat wij bedoelen wanneer wij zeggen dat het leven zelf niet zomaar ‘het onze’ is, en dat het eigenlijk vreemd is aan onszelf.

Nemen we het voorbeeld van de fysieke activiteit welke wij ‘het zien’ noemen. Wanneer ik kijk, wanneer ik iets zie, dan zeg ikzelf dat ik dat zie. De propositie: "Ik zie — dit of dat", in onze taal, laat het voor ons zo uitschijnen alsof het zien een activiteit is welke wij zelf, ‘eigenhandig’, verrichten. (À propos: wat wij hier zeggen met betrekking tot het ‘zien’, geldt uiteraard ook met betrek-

king tot onze andere activiteiten.) De uitdrukking in de zin: "Ik zie iets", vooronderstelt een actief subject, een onderwerp dat de beschreven handeling verricht, en die subjectieve werkzaamheid wordt ook min of meer geacht zich te voltrekken ingevolge een (eveneens subjectieve) wilsact. Het verdient echter alle aandacht hier heel even bij stil te staan, en zich de vraag te stellen in welke zin, en ook in welke mate, aan dit gebeuren, dat wij 'het zien' noemen, de benaming 'activiteit', of ook nog 'subjectieve activiteit' kan en mag toegeschreven worden. Het ligt immers voor de hand dat het zien, dat wij het onze wanen telkenmale wanneer wij geloven dat wij zien, zich niet zomaar en per definitie aan onze wil onderwerpt. Meer zelfs: het feit dat het zien zich — bijvoorbeeld op een bepaald ogenblik — aan onze wil onderwerpt, is — uiteindelijk — veeleer een uitzonderingstoestand dan wel de regel!

Ik wens iets te zien, ik sla mijn ogen op, ik kijk toe, en ik zie het — dat is wat wij de 'normale' gang van zaken plegen te noemen. Edoch, staan wij er bij stil dat deze 'normaal' geachte gang van zaken heel wat noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden vooronderstelt? Ik zal helemaal niets zien als het donker is, als de batterij van mijn zaklamp leeggelopen is, als mist mij het zicht belet,

als mijn oogleden aan elkaar kleven, als iemand mij het zicht verblindt met een schijnwerper, of als ik het zicht verlies en blind geworden ben. Ik zal uiteraard niets meer zien wanneer ik in het geheel niet meer leef. En stellen wij ons nu de vraag in welke zin en mate wij inspraak hebben in de aanwezigheid van deze en nog talloze andere mogelijkhedenvoorwaarden die de genoemde ‘normale’ situatie toelaten te bestaan: is het niet zo dat deze mogelijkhedenvoorwaarden welke voor ons zien echt noodzakelijk zijn, ons voor het merendeel *gegeven* worden, en ons dus ook geheel los van onze wil of wens onthouden kunnen worden? En indien dit inderdaad het geval is: in welke zin en in welke mate kunnen wij dan nog het zien ‘het onze’ noemen? Hoe kunnen we dan nog geloven dat wijzelf het zijn die zien, wanneer we kijken?

Uiteraard speelt onze taal ons hier parten in onze pogingen om het probleem dat aan de orde is, te verhelderen: onze taal verleidt ons ertoe om in haar te geloven — dat wil zeggen: om aan te nemen dat zij zonder meer samenvalt met de geest, net zoals de (culturele) wereld ons ertoe verleidt te geloven dat hij samenvalt met de ‘echte’ of de natuurlijke dingen. Wanneer wij dan de zin: "ik kijk", horen uitspreken, koppelen we in feite de betekenis van dit predikaat als gehypnotiseerd aan

een actief subject dat zijn zicht als het ware volkomen in eigen handen zou hebben. In werkelijkheid echter gaat het hier om het proces van 'het zien', waarbij een subject betrokken is aan wie dit zicht te beurt valt. Zonder het subject is er weliswaar geen zien mogelijk, maar uit deze waarheid valt in geen enkele zin te concluderen dat bijgevolg dit subject het zien zelf als het ware 'uit zichzelf' zou voortbrengen. Er is geen erfenis zonder de erfgenaam, maar de erfgenaam brengt de erfenis die hij erft, allermintst zelf voort. Er is geen geschenk zonder diegene die het ontvangt, maar dat houdt allermintst in dat de ontvanger zelf zijn geschenk schept. De macht van de ontvanger reikt wezenlijk niet verder dan in zijn mogelijkheid om het hem aangeboden te weigeren, of te vernietigen. Het klaarblijkelijke menselijke onvermogen om lang en ernstig stil te staan bij het feit dat alles wat hij gelooft te doen en te zijn, hem uiteindelijk gegeven is, kan jammer genoeg alleen maar onze fundamentele ondankbaarheid illustreren.

Wat hier aan de orde gebracht werd met betrekking tot het zien, geldt zoals gezegd uiteraard ook met betrekking tot al onze andere activiteiten en zijnstoestanden; het geldt met betrekking tot ons gehele leven: het leven, dat wij 'het onze' noemen, is een proces waaraan wij mogen participe-

ren, het is iets dat ons te beurt valt, en onze macht over ons 'eigen' leven reikt werkelijk niet verder dan in onze mogelijkheid om het, hetzij integraal, hetzij gedeeltelijk te weigeren. In het laatstgenoemde geval — hetwelke zich het meest frequent voordoet — stellen wij meer bepaald voorwaarden aan het leven dat wij ontvangen, en trachten we ons eigen bestaan als het ware te conditioneren. In deze vorm van 'weigering' is het dat wij ons onterecht wentelen in de (zoals hoger uitgelegd) geheel foutieve vooronderstelling dat het leven dat we beleven 'het onze' zou zijn. Wanneer dan één of meerdere van de vele noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor eveneens een of meerdere activiteiten welke wij ons onterecht toegëigend hebben, ontbreken, voelen wij ons (uiteraard eveneens geheel onterecht) onrecht aangedaan. De treurnis welke ontstaat bij het achterblijven of bij het verlies van mogelijkheden waarop wij vanuit onze (ondankbare) perceptie van het gegevene geloofd hadden te mogen hopen, wordt door wezenlijk niets anders dan door onze eigen ondankbaarheid veroorzaakt. Om het heel simplistisch uit te drukken, gedragen wij ons dan zoals iemand die in de bek kijkt van een gegeven paard, en dat is wat wij, spreekwoordelijk, helemaal niet hoeven te doen.



Dit gezegd zijnde om ons bij voorbaat reeds in de herinnering te brengen dat een beschouwing van de dood als zijnde een verlies van het leven, zeer sterk genuanceerd dient te worden. Het kan hier immers onmogelijk gaan om een verlies van iets wat wij bezaten — hooguit gaat het om een verlies van iets wat wij geloofden te bezitten. Maar, op de keper beschouwd, is het leven nooit iemands bezit geweest en zal het dat ook nooit zijn. Zoals de propositie, "ik zie", eigenlijk geslaagder verwoord wordt in de zin, "ik participeer aan het zien", zo ook konden wij maar beter niet zeggen dat we leven, maar veeleer dat we aan 'het leven' participeren, of mogen participeren. Wij krijgen een dag, en daarna nog een, en nog een, en zo krijgen we misschien wel twintigduizend dagen. De kans bestaat, als wij ondankbaar zijn, dat we geleidelijk wennen aan de gulle schenkingen van de vele levensdagen, en dat we op den duur gaan geloven dat we er ook recht op hebben, en dat ons onrecht overkomt wanneer ons op een keer een volgende dag onthouden wordt.

### *§6. Het leven als geschenk*

Het onderwerp dat hier werd aangesneden, is al-lerminst uitgeput: de vreemde paradox van het

‘zichzelf-zijn’ is wezenlijk huiveringwekkend en raakt alleen op deze huiveringwekkende wijze aan de kern van ons zijn zelf. Wat wij met alle kracht en zekerheid het ‘ik’ noemen, of het ‘zelf’ — en denk hier bijvoorbeeld aan de Franse filosoof en wiskundige, René Descartes, die de ervaring van het zichzelf-zijn tot uitgangspunt nam van zijn gehele verdere denken — dat ‘zelf’ is in feite het ‘niet zichzelf-zijn’ bij uitstek.

Het hemd is nader dan de rok, zo zeggen de filosofen op velerlei manieren, en zij geraken verstrikt in de ‘ik’-ervaring, omdat die zo direct, zo zeker en zo onbetwifelbaar lijkt. Edoch, de onbetwifelbaarheid van het ‘ik’ of van het ‘ik ben’ is een zekerheid van een zeer bijzondere soort: in tegenstelling tot wat men spontaan zou beweren of veronderstellen, is zij namelijk uiterst conditioneel. De reden waarom wij alles grondvesten op de ervaring van het ‘ik’ of van het ‘zelf’, moet immers nergens anders gezocht worden dan in het simpele feit dat het in twijfel trekken van het ‘ik’, de volstrekte onzekerheid zou impliceren omtrent alles — maar dan ook àlles — wat de revue van ons denken, ons weten, ons ervaren en ons zijn, ook maar kon passeren. Anders verwoord: wij aanvaarden het ‘ik’ als een volstrekte zekerheid omdat wij ons daar omtrent niet de minste twijfel

kunnen veroorloven — op straffe van het definitief vervallen in een absolute en onomkeerbare onzekerheid en chaos. Nog anders verwoord: willen wij ontsnappen aan de hel — want is er een grotere verschrikking denkbaar dan een toestand van volstreekte onzekerheid waarin elk houvast ontbreekt? — dan zijn wij genoodzaakt om het bestaan, niettemin wij daaraan klaarblijkelijk geheel buiten ons eigen toedoen, ons wilsbesluit of onze vrije keuze participeren, met de beide handen vast te grijpen en er ons aan te hechten, het ons toe te eigenen, het te gaan ‘bezetten’ en het tot ons meest intieme bezit te maken. En dat houdt in dat wij, vanuit onze vlucht voor de genoemde verschrikking, met dit bestaan een pakt sluiten van de hoogst denkbare intensiteit van binding: wij verbinden namelijk ons eigen lot met het lot van een leven dat principieel het onze niet is. En nu volgt een cruciale — niet ongevaarlijke — stap; de lezer is gewaarschuwd.

Wanneer wij vaststellen en aannemen dat wij, uit hoge nood, ons eigen lot verbonden hebben met een leven dat ons principieel vreemd is, dat wij niet zelf veroorzaakt, gewild of gekozen hebben, en dat eigenlijk het onze niet is tot op het moment dat we het ons toe-eigenen — waarna dit leven het onze lijkt te worden — in de mate dat we het ons

toe-eigenen — dan hebben we eigenlijk reeds het bestaan verondersteld van een ‘zelf’, los van dit leven. Hadden we dat niet gedaan, dan konden we immers onmogelijk beweren dat wijzelf ons met een leven — dat het onze niet is — hebben geïdentificeerd. Maar: geheel ten onrechte hebben wij een bestaan, een ‘zelf’ verondersteld los van het gegeven leven dat ons te beurt valt. En uit die vaststelling kan nu geen andere conclusie getrokken worden dan deze: het ‘zelf’ ontstaat geheel en al in de paradoxale gebeurtenis zelf welke hier omschreven werd als ‘het ons te beurt vallen van het leven’.

De lezer zal nu begrijpen dat het ‘zelf’ — onvermijdelijk uitgangspunt en noodzakelijke houvast van heel ons doen en laten — niet anders mogelijk is tenzij binnen de zopas geschetste conditie: het zelf ontstaat werkelijk in een gebeurtenis waarbij het volstrekt ‘vreemde’ eensklaps overgaat in het meest ‘eigene’. Het is kenmerkend voor het wezen zelf van het ‘zelf’, dat het niet anders dan tegelijk het meest vreemde en het meest eigene kan zijn. Het ‘zelf’ heeft niet te kiezen omtrent zichzelf omdat een keuze een afstand veronderstelt die er niet is en nooit meer zal zijn, daar datgene wat wij als het ‘eigene’ benoemen, en datgene wat wij als het ‘vreemde’ benoemen, als het

ware plotseling samenvallen. De afstand tussen het meest eigene en het meest vreemde is in elkaar geklapt, bestaat niet meer, behoort tot een ‘verleden’ dat bovendien enkel en alleen nog in ons denken bestaat. Het ‘ik ben’ is tegelijk een ‘ik ben niet’; het ‘ik ben ik’ is tegelijk een ‘ik ben niet ik’; de identiteit is tegelijk zijn eigen ontkenning. En dat deze paradoxale condities de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor het ‘zelf’ zelf zijn, betekent wezenlijk dat het bestaan dan ook op geen andere wijze mogelijk kan zijn dan op deze manier van een tegelijk ‘zijn’ en ‘niet-zijn’.

Het onmiddellijke gevolg van deze ‘vaststelling’ is de wetenschap dat een zich onttrekken aan de verantwoordelijkheid voor het ‘eigen’ bestaan — of het zich onttrekken aan het eigen ‘zelf’ — volstrekt uitgesloten is: de gedachte alleen al aan het zich distantiëren van het eigen bestaan, is even absurd als de inbeelding dat men in staat zou zijn om zich los te maken van zijn eigen fysieke pijn. Precies zoals wij onze eigen fysieke pijn niet kunnen loochenen — omdat pijn nu eenmaal per definitie datgene is waarmee wij nillens willens samenvallen — net zo kunnen wij ons niet en nooit onttrekken aan ons ‘zelf’. Zoals de (fysieke) pijn de ervaring is van het samenvallen met datgene waarvan men zich wil losmaken terwijl men dat

per definitie niet kan, net zo is de zelf-ervaring, de ervaring van een verantwoordelijkheid of van een schuld die men niet en nooit kan ontlopen — omdat men ermee samenvalt, omdat men die schuld zelf is. Het ‘zelf’ is een schuld; de identiteit is een schuld. En precies omdat ons ‘zelf’ een schuld is, is het tegelijk een ‘zijn’ en een ‘niet-zijn’, een onmiskenbaar iets dat tegelijk niet echt ‘is’. Ons ‘zelf’, ons ‘zijn’, heeft het karakter van een schuld die dient ingelost te worden, en deze noodzaak maakt dat ons bestaan zich niet anders kan manifesteren dan als een ‘activiteit’, een ‘rusteloosheid’, een ‘onaf’-zijn, een nog te vereffenen zaak. Wij merken nu op — en dat is niet onbelangrijk — dat we er niet vanuit zijn gegaan dat ons bestaan een schuldig-zijn is: dat is daarentegen wel een blijkbaar onvermijdelijke conclusie. Tenminste: het is de conclusie die wij dienen te trekken indien wij ons ‘zijn’ — wat dat ook moge voorstellen — niet wensen te verliezen.

Misschien kunnen we wat vooraf ging als volgt hernemen en samenvatten: het bestaan is ons gegeven, en het is van die aard dat we het niet zomaar kunnen weigeren, terwijl het tegelijk duidelijk ‘het onze’ niet is. We krijgen het, en we nemen er bezit van terwijl we dat op de keper beschouwd niet volledig kunnen en misschien ook

niet eens mogen doen — wie zal het zeggen — en zodoende gaan wij ons tot ons eigen zijn verhouden zoals iemand die iets in bruikleen gekregen heeft, het graag wil houden, en dan zegt: "Laat mij bezitten wat ge mij gegeven hebt, ik zal het u betalen!" Wij beladen onszelf met een schuld ingevolge het in bezit nemen van iets dat op de keper beschouwd niet het onze is. We kunnen zodoende niet anders 'zijn' dan 'schuldig zijn'. Wij gedragen ons eigenlijk zoals iemand die geheel onverdiend iets kreeg, doch die niet in staat is om onverdiend iets te ontvangen, omdat hem het vermogen tot dankbaarheid ontbreekt dat voor het schuldenvrije ontvangen een mogelijkheidsvoorwaarde is. Want wie durft te beweren dat wij het gekregene dienen te vergoeden of te verdienen? Hoe immers kon men ooit een geschenk vergoeden als dat geschenk het eigen 'zijn' is? Hoe anders kon men dat vergoeden dan door het terug te geven? Edoch, kan dat de bedoeling geweest zijn van de schenker? Indien wij ons hier dus 'vergis-sen' — maar het gaat hier veeleer om een 'onwil' dan om een 'fout' — dan is het ook duidelijk, andermaal, dat een onvermogen tot dankbaarheid aan de grond van deze 'vergissing' moet liggen. En misschien is ons bestaan niets anders dan een worsteling om met 'het geschenk' in het reine te komen. Alleen... waarom is er dan nog de dood!

En is de veronderstelling van een eeuwig leven niet de voorwaarde om deze al te voortvarende gedachtengang alsnog te doen kloppen?

Maar nu dienen we ons te herinneren en goed te realiseren dat ons bestaan een geschenk-karakter heeft, en dat wij in feite (nog) niet in staat blijken om dit geschenk te begrijpen. En stel nu eens dat we wél in staat waren om het geschenk van ons leven te beamen; stel eens dat we in staat waren om ons leven als een geschenk zonder meer in dankbaarheid te aanvaarden. Welnu, wat zou ons dan nog beletten om te geloven dat wij dat geschenk een tweede keer kunnen krijgen? Want het bestaan van een 'leven na de dood', waarover profeten, kwakzalvers, filosofen, theologen, of eender wie de mond vol hebben — zo'n 'leven na de dood' ware, als het geoorloofd is om het zo uit te drukken, op de keper beschouwd in geen enkel opzicht wonderbaarlijker dan het bestaan dat aan de dood voorafgaat.

*"Allí me mostrarías  
aquello que mi alma pretendía,  
y luego me darías  
allí tú, vida mía,  
aquello que me diste el otro día:"*



*"Daar zoudt Gij me alles tonen,  
Waartoe mijn ziel zich voelde heengedreven  
Om met Ú saam te wonen:  
Daar zoudt Ge mij, mijn leven,  
Wat Ge mij éens gaaft dadelijk nogmaals geven."*

*"El aspirar del aire,  
el canto de la dulce filomena,  
el soto y su donaire,  
en la noche serena,  
con llama que consume y no da pena."*

*"Der lucht diepe ademhalen,  
't Bosje in zijn liefelijkheid van kleur en lijnen,  
De zoete zang der galen,—  
In heldere nacht, bij 't schijnen  
Der vlam die 't hart verteert, maar niet doet pijn."*

"Daar zoudt Ge mij, mijn leven,/ Wat Ge mij éens gaaft dadelijk nogmaals geven", dat schreef San Juan de la Cruz in het jaar 1578. Hierboven staan de 37ste en de 38ste strofe (volgens een andere telling gaat om de 38ste en 39ste strofe) uit het werk dat nu zijn "Geestelijk Hooglied" wordt genoemd, maar dat eigenlijk heet: "Canciones entre al Alma y el Esposo", of: "Beurtzang tussen de Ziel en haar Beminde". Met de Beminde wordt ui-

teraard de goddelijke Bruidegom bedoeld. De oorspronkelijke Spaanse tekst, voorzien van twee grote Nederlandse vertalingen, vindt men in een dik boek, getiteld: "Joannes van het Kruis. Mysterie werken", uit 1963, waarvan de derde druk werd uitgegeven bij Carmelitana te Gent in 1980. De hier weergegeven vertaling is van de hand van de dichter P. N. van Eyck, die overigens ook prachtige verzen schreef over de dood. En in de eigen commentaren welke bij zijn gedichten horen, citeert San Juan de la Cruz vers 9:15 uit het boek Wijsheid:

*"Corpus quod corrumpitur, aggravat animam":  
"Het sterfelijk lichaam is een last voor de ziel".*

## *§7. Het sterfelijke lichaam is een last voor de ziel*

De paradox werkt zoals een 'koan' — dat is een Oosters 'raadsel' dat zenmeesters aan hun leerlingen meegeven om daarover te mediteren. Het is de bedoeling dat zij, via de meditatie op de 'koan', het 'gewone' denken, of zelfs het denken als zodanig overstijgen. De techniek is eigenlijk vrij eenvoudig: het raadsel is op zich onoplosbaar; daardoor vermoeit het de geest zodanig, dat men het op den duur voor bekeken houdt; men laat het

raadsel voor wat het is, ofwel gaat men het ‘plotseling’ vanuit een heel nieuw perspectief beschouwen.

De ‘perspectiefwisseling’, en meer bepaald de verbreding ervan, is ook in de westerse psychologie een niet onbekend fenomeen van grote betekenis, vooral dan in de pedagogie. In verband met haar studie van de metafoor, geeft Barbara Léondar, bij de beschrijving van de ontwikkeling van het abstracte denken, het voorbeeld van een kind dat het ‘moeder’-begrip aanleert: een klein kind kent aanvankelijk alleen zijn eigen moeder, die voor dat kind uniek is, en ook alles tegelijk. Pas wanneer een kind gaat inzien dat ook andere kinderen een moeder hebben, kan het de betekenis van het begrip ‘moeder’ leren kennen.

Op dezelfde manier werden volkeren zich pas bewust van hun eigen taal, nadat ze eerst in contact kwamen met volkeren die andere talen spraken: de Oude Grieken noemden hun strijdgenoten tijdens hun veroveringstochten aanvankelijk ‘brab-belaars’ (‘barbaroi’, ‘barbaren’), en ook vandaag nog vertonen bepaalde volkeren een — dit keer niet meer te verontschuldigen, en dus arrogante — neiging om anderstaligen te beschouwen als een soort van analfabeten.

Zo ook ontstaat het 'zelf'-begrip pas in de confrontatie met het 'zelf' van anderen: het egoïsme wordt pas overstegen nadat het gekend wordt, dat wil zeggen: door het inzicht dat het 'ego' allerm minst uniek is, en dus slechts 'een' ego is. De aap die in een plas water voor het eerst zijn spiegelbeeld ziet, begrijpt pas wat hij ziet op het ogenblik dat hij een andere aap boven een plas water naar zijn spiegelbeeld ziet kijken.

Elk perspectief dient plaats te ruimen voor een breder, wil het zijn eigen beperkingen kunnen inzien en in die zin ook kunnen overstijgen. Het nationalisme, bijvoorbeeld, illustreert niets anders dan een jammerlijk onvermogen om de eigen geboortigheid te relativieren en aldus bewust te worden. Het solipsisme is een filosofische strekking met een uitgangspunt dat in precies hetzelfde bedje ziek is. Ook het rationalisme deelt hier in de klappen: het is de rede die in zichzelf verloren loopt en die aldus kringetjes maakt zoals een hond die zijn eigen staart beet wil pakken. Het sciëntisme is daar een bijzondere vorm van: daar wordt een werkmethode, met name de wetenschappelijke, verheven tot de absolute bron van kennis. Er zijn mensen die alles in getallen willen kunnen uitdrukken, of in statistische curven, in formules, of gewoon in taal, terwijl het leven ons dagelijks

leert dat taal — niettemin broodnodig en wenselijk — heel vaak tekort schiet in het uitdrukken van wezenlijke zaken.

Perspectieven zijn, met andere woorden, noodzakelijk voor het begrip, maar tegelijk zijn het onvermijdelijk altijd slechts ‘welbepaalde’ perspectieven. De verabsolutering van ongeacht welke kijk op de dingen — wat wij vaak een ‘overtuiging’ noemen, een ideologie of een geloof — is wezenlijk tragisch: ze beëindigt het begrip dat ze nochtans eerst mede mogelijk heeft gemaakt.

In wezen is de fout welke hier geïndiceerd wordt, verwant aan de theologische middel-doelomkering van Augustinus, die bijvoorbeeld ook door Marx werd begrepen en toegepast — in dit bijzondere geval op de economie. Het middel (het ‘ik’, de wetenschap, de taal, het perspectief...) wordt met het doel verwisseld, zodat het doel totaal verdwijnt uit het gezichtsveld. Dat gebeurt vrij snel, aangezien het doel in feite haar onstoffelijk karakter deelt met de liefde, de trouw, de schoonheid, de goedheid, de waarheid, en zo meer. Het onvermogen om deze zogenaamd ‘abstracte’ zaken — niettemin zij de enige zaken van echt belang zijn en de ware levensdoelen — te kunnen ‘vasthouden’ in de geest, veroorzaakt de tragische ‘terugval’ op de middelen. Wie zijn eigen ‘zijn’ kwijt is,

stort zich als een razende op het onverzadigbare ‘hebben’, en wordt, als ‘straf’, door dit bezit van hem op zijn beurt in bezit genomen.

Een bevrijding van de hier erg summier beschreven tragiek is pas mogelijk mits het patroon zelf dat ons in al deze gevallen als het ware ‘gijzelt’, op de een of andere manier doorbroken of tenminste onderbroken wordt. En inzake het denken is niets heilzamer dan de onafgebroken aanwending van perspectiefwisselingen, niettemin ook hier nog het gevaar bestaat dat deze methode op zich verabsoluteerd wordt, wat dan kan resulteren in het zogenaamde ‘relativisme’, waarbij men eigenlijk het kind met het badwater buiten gooit.

Om het hoger gebruikte voorbeeld nogmaals te baat te nemen: de relativist is zoals het kind dat ontdekt dat ook andere kinderen een moeder hebben, maar dat daaruit dan de conclusie meent te mogen trekken dat zijn moeder helemaal niet zo waardevol is als eerst werd aangenomen. Deze houding, zoveel is duidelijk, ontstaat uit het spijtige onvermogen om het abstraheringsproces, het leerproces, te voltooien: het moeten verlaten van het eerdere perspectief heeft de ‘leerling’ dermate getraumatiseerd dat hij, in een soort van rancuneus egocentrisme, het leerproces dat hem te wachten staat, in feite verwerpt: hij aanvaardt

weliswaar het 'hogere' perspectief, doch hij doet dat niet zonder een volstrekt wantrouwen daarin omdat hij de tijdelijkheid en het niet-absoluut karakter daarvan wezenlijk laakt. En zo is de relativist in wezen een teleurgestelde absolutist, iemand die zich tekort gedaan weet omdat hij het absolute niet vond waar hij het eerst hoopte te vinden. Zowel het relativisme als het absolutisme zijn daarom aldus uiteindelijk beide herleidbaar tot eenzelfde euvel met identieke wortels.

Het gaat hier over het perspectief dat noodzakelijk is en dat mogelijkheden biedt, doch dat tijdig overstegen dient te worden teneinde niet in tegen-doelmatigheid te stranden. Welnu, het perspectief bij uitstek van de mens is dat van zijn lichamelijkeheid. Het is nodig en waardevol, en het blijft ook waardevol. Maar wij kunnen tevens inzien dat het niet absoluut kan zijn. En wellicht is het in deze context dat we de woorden uit het boek Wijsheid moeten plaatsen:

*"Corpus quod corrumpitur, aggravat animam": "het sterfelijk lichaam is een last voor de ziel".*

## §8. *Wanhoop en waanzin*

De paradox, de ‘koan’, het raadsel, de dood: ze lijken in hetzelfde rijtje thuis te horen, en in alle achteloosheid zou men de dood alras een ‘koan’ noemen. Maar er is één onnoemelijk verschil in het spel: paradoxen en ‘koans’ zijn raadsels voor het denken; de dood daarentegen is een existentieel raadsel.

De benaming ‘existentieel raadsel’ is eigenlijk een *contradictio in terminis*: die benaming geeft ons de illusie dat existentiële ‘problemen’ door het denken kunnen opgelost of tenminste zinvol behandeld kunnen worden. Op de benaming ‘existentieel probleem’ is trouwens precies dezelfde kritiek van toepassing: een ‘probleem’ — van het Griekse werkwoord ‘proballein’, wat wil zeggen: ‘voor zich uit gooien’ — is iets waar tegenover men zich verhoudt, of kan verhouden, van op een afstand, en dus zonder er (volledig) mee samen te vallen. Zo kan men de huidige klimaatsverandering een probleem noemen; een ziekte die men heeft, is een probleem; een tekort aan tijd is een probleem. In al deze gevallen zijn wij weliswaar betrokken bij datgene waarover we ons dienen te bezinnen, maar onze mate van betrokkenheid is niet van deze aard dat we niet op een afstand zou-



den kunnen gaan staan om het probleem in kwestie te bekijken en te onderzoeken.

Men kan nu opwerpen dat we ook de dood van op afstand kunnen bekijken: we kunnen ons levens-einde immers trachten voor ons uit te schuiven door gezond en voorzichtig te leven, we kunnen een pijnlijke eigen dood bespoedigen, we kunnen de dood van anderen beschouwen, verhinderen of bevragen. En het is inderdaad mogelijk om de dood, net als de ziekte, het ongemak, het tijdsgebrek en zo meer, als een probleem op te vatten. Maar de dood is ook meer dan alleen maar een probleem, en dit in fors contrast met al die andere, hier opgesomde zaken. Er bestaat met betrekking tot de dood namelijk geen enkele te rechtvaardigen hoop dat hij door ons ooit overwonnen zou kunnen worden. Het 'probleem' van de dood laat er niet de minste twijfel over bestaan dat het hier gaat om het onmiskenbaar en onvermijdelijk eigen einde van elk levend wezen — en in het bijzonder dat van de mens, het onze. Er bestaat geen enkele, maar dan ook geen enkele te rechtvaardigen hoop dat zelfs ook maar iemand van de levenden ooit het hoofd zou kunnen bieden aan zijn eindigheid, of dus aan de dood, al was het alleen maar omdat er geen enkele twijfel mogelijk is over het feit dat onze zon zal uitdoven. Wie der-

halve de dood als een probleem beschouwt, confronteert zichzelf in feite met de volstrekte wanhoop.

Nergens is de wanhoop zo helder als in het licht van de dood. En het is deze voor het bewustzijn ondraaglijke wanhoop, die ons over de schreef doet gaan, en die ons eensklaps doet 'geloven', niet alleen dat er leven zou zijn na de dood, maar bovendien — bijvoorbeeld zoals in het christendom — dat dit 'vernieuwde' leven, in tegenstelling tot ons huidige bestaan, eeuwig en onverwoestbaar zou zijn.

Redelijk beschouwd valt hoegenaamd niet te ontkennen dat het besef waarvan sprake — de absolute wanhoop — de mens in een toestand van 'heilige waanzin' brengt. Het is waanzin, zoveel is duidelijk, maar ze is ook heilig, wat betekent: on-aantastbaar. Geen weldenkend mens neemt een ander deze waanzin kwalijk, omdat elke met empathie begaafde mens heel goed de grondeloze diepte van die wanhoop kent. Want de dood is zonder bodem, wat wil zeggen: ab-surd. Of lijkt het alleen maar zo, en bedriegt ons perspectief ons hier? En laten we nu eens goed in ogenschouw nemen wat het geval is.

Principieel elk levend wezen plant zich voort, of maakt daartoe aanstalten. Het doet dat vanzelfsprekend niet omdat het zou 'weten' dat het eindig is, terwijl het bekommerd zou zijn om het voortbestaan van zijn soort op aarde — al is ook dat niet ondenkbaar. Neen: het doet dat vanuit de heilige waanzin die een kind is van de volstrekte wanhoop.

Wormen, vlinders, ratten, vogels en vissen denken niet na zoals mensen nadenken, maar zij voelen wel, en ook het voelen is een weten. Wij weten trouwens dat het denken 'slechts' een door de hersenschors gekanaliseerd voelen is dat uit de hersenstam opwelt, waar het 'ware', dierlijke besef zich ophoudt. Onze hersenschors is als het ware een sociaal geïnduceerde rem welke geplaatst wordt op de hersenstam, en die de intermenselijke communicatie bevordert. Zonder hersenschors zijn wij weliswaar 'dom', in de zin van onvermogen tot beschaafde communicatie, maar het is alerminst onverstandig om aan te nemen dat er zonder de hersenschors bij de betrokkene geen sprake meer kon zijn van enig bestaansbesef. Het lijkt daarentegen aannemelijker om te veronderstellen dat het uitvallen van de 'gesofisticeerde hersenen', dit ruwe bestaansgevoel aanwakkert of opwekt.

Meerdere gevalstudies laten immers zien dat het uitvallen van bepaalde hersengedeelten meebrengt dat andere en tot dan toe misschien verwaarloosde delen, beter of intenser gaan functioneren. Mensen bij wie een stuk van de hersenen werd weggenomen, kunnen ineens bijzondere vaardigheden gaan ontwikkelen. Er zijn gevallen bekend van mensen in wiens verleden geen enkele artistieke aanleg werd vastgesteld, maar die na een lobotomie plotseling ongeziene grafische talenten gaan ontplooien. Intussen leert de klinische praktijk ons ook dat bij afasie weliswaar het vinden van de juiste woorden het laat afweten, doch dat, op een heel bijzondere manier, de geest zelf misschien wel geheel intact gebleven is. Op analoge wijze kan men vermoeden dat het (gedeeltelijk) uitvallen van de hersenschors het bewustzijn niet zomaar dooft, maar dat daarentegen het zwaartepunt van het bewustzijn naar de heel wat ruwere sfeer van de basale gevoelens wordt verplaatst.

Dit alles om te zeggen dat het bestaansbesef, en derhalve ook het besef van de individuele eindigheid, net zoals het besef van het gevaar dat alom om de hoek loert, wellicht het deel van alle levende wezens is, en niet alleen van de mens, zoals menigeen dit lange tijd heeft volgehouden. Dieren reageren op dreigend gevaar, en zelfs planten

doen dat: als parasieten een welbepaalde boomsoort bedreigen, seinen deze planten dat via welbepaalde, betekenisdragende geurstoffen, die zich met de wind verspreiden, door aan hun soortgenoten, vele honderden kilometer verderop, en deze laatsten reageren daarop, bijvoorbeeld door de beschermende stekels die zij op hun takken dragen, in omvang te laten toenemen. Iedereen die een wingerd in de tuin heeft, en die het geduld opbrengt om de groei ervan nauwkeurig te volgen, kan vaststellen hoe de takken aan de uiteinden van de klimplant in alle richtingen om zich heen tasten totdat ze houvast hebben, om dan verder te klimmen. Hij kan ook zien hoe zij, als ze ergens terecht kwamen waar geen spoor van licht meer is, ze zich terugtrekken en dan een nieuwe baan gaan uitproberen. Elkeen kan bij de geringste dieren reacties van angst vaststellen wanneer zij worden opgeschrikt: katten, honden, ratten, vissen, vogels en zelfs mieren slaan in paniek op de vlucht als zich in hun omgeving levensbedreigende veranderingen voordoen. Hoe zouden deze feilloze en alom vaststelbare reacties zich kunnen voltrekken, als deze wezens geen angst hadden, en dus geen besef van het feit dat hun leven bedreigd werd? Zij denken weliswaar niet na zoals mensen dat in normale omstandigheden doen, maar men zou blind en doofstom moeten zijn om te durven den-

ken dat zij niet tenminste zouden ‘voelen’ dat ze bestaan en dat hun bestaan eenmalig en eindig is.

Zou het een brug te ver zijn, als men zou veronderstellen dat alle levende wezens weet hebben van hun eigen leven, en van de eindigheid van hun bestaan? Zou het echt overdreven zijn om aan te nemen dat elk levend wezen de angst voor de dood kent, en bijgevolg ook de grondeloze wanhoop én de ‘heilige waanzin’ waarover hoger sprake? Pas op, wij verkondigen niet dat dieren religieus zijn! Maar we stellen wel vast dat, net zoals de angst en de paniek, de paardrang het deel is van al wat leeft. De drang om zich voort te planten neemt op zijn tijd geheel bezit van al wat ademt en beweegt — niet vanuit een redelijk overleg of vanuit een rationele kommer, maar vanuit een ‘heilige waanzin’ verwant aan de angst, de strijd lust en de paniek. In feite is deze ‘heilige waanzin’, die de voortplanting garandeert, een ‘onverstandige’, doch tevens bijzonder efficiënte respons van het leven op de dood. In de ‘heilige waanzin’ wordt het ‘probleem’ van de individuele dood heel ernstig genomen, in die zin dat men het zich helemaal aantrekt: men verliest zich erin, geheel in overstemming met het gegeven dat men daar tegenover niet op een afstand kan blijven staan. Men duikelt erin en men ondergaat het, niet

louter met zijn denken of met zijn hersenschors, doch tot in de laatste vezels van zijn lijf en leden. En, precies zoals dat het geval is inzake de ‘heilige waanzin’ van het geloof, nemen mensen het ook hier elkaar niet kwalijk dat ze zich verliezen in die dan toch blinde drift waarvan de gevolgen voor de betrokkenen principieel geheel onvoorspelbaar zijn en blijven. Mensen vergeven aan elkaar deze vormen van ‘heilige waanzin’ omdat — andermaal — wij allen de afgrondelijke diepte van de wanhoop kennen — dit wil zeggen: ervaren of voorvoelen — de wanhoop waarin het besef van de eigen eindigheid ons doet delen.

### *§9. Hoop en zin*

De aandachtige lezer zal opgemerkt hebben dat in de voorgaande paragraaf de aangehaalde zin uit het boek Wijsheid dreigt omgekeerd te worden: waar het boek Wijsheid zegt dat het sterfelijke lichaam een last is voor de ziel, betogen de voortrekkers van het materialisme daarentegen dat God en de ziel niet alleen overbodig zijn om het leven te verklaren maar bovendien belastend voor het geluk en het genot van de mens: de ziel is een last voor het sterfelijke lichaam, zo verkondigen zij. Men denke hier bijvoorbeeld aan de achttien-

de-eeuwse atheïsten die verbonden waren aan het hof van Frederik de Grote, en die geen andere bedoeling hadden dan zich met een geleerde vorm van mooipraterij van wereldlijke uitspattingen, als sussers van het koninklijke geweten onmisbaar te maken aan dat hof.

De wanhoop waarvan hoger sprake werd in de loop van de geschiedenis wel vaker gretig aangegrepen ter verontschuldiging van ‘minder heilige’ vormen van waanzin welke principieel beheersbaar zijn en zelfs geheel te vermijden. Het is immers helemaal niet zo, dat de afgrondelijke wanhoop waartoe men bij de confrontatie met de dood inderdaad verleid kan worden, geen enkele tegenhanger zou hebben. Beeldt men zich bijvoorbeeld en bij uitstek de situatie in waarin men oog in oog staat met het verlies van een geliefde, en gesteld dat het inderdaad om oprechte liefde gaat, dan zal zich, veeleer in het hart van de betrokkene dan in zijn verstand, een tegenkracht manifesteren, meer bepaald een hardnekkige weigering om in de dood van de geliefde te geloven. Deze kracht is, nota bene, heel wel onderscheiden van de geestelijke zwakheid welke het aanvaarden van de realiteit bij onvolwassen individuen in de weg staat. Terwijl in het laatstgenoemde geval de confrontatie met de feiten wordt vermeden, en de betrokkene weg-



vlucht in een schijnwereld waarin de dood en het verlies fundamenteel worden miskend, zal daarentegen, waar het protest van de liefde zich manifesteert, de confrontatie met de dood worden aangegaan, en wel in de vorm van een nooit aflatende strijd. U kent misschien het prachtige gedicht van de Russische dichter, Konstantin Simonov, in een Duitse vertaling getiteld: “Erwarte mich”: “Wacht op mij”. De dichter sterft, en smeekt zijn geliefden dat zij niet in de val zouden trappen en zouden gaan geloven, zoals vele anderen dat doen, dat hij niet langer is. Hij vraagt hen zich niet neer te leggen bij zijn dood, en trouw te wachten. Gij zult zien, zo zegt hij: als gij maar hard genoeg in het wachten volhardt, dan zal ik op een dag terugkeren. Het is inderdaad wezenlijk onmogelijk voor wie beminnen, om zich neer te leggen — niet bij de fysieke dood van een beminde — maar bij het schijnbaar aan banden gelegd en ingeperkt worden van de liefde die wezenlijk geen beperkingen van deze aard kan dulden — en terecht. Dit is inderdaad waanzin in de ogen van wie de rede verafgoden, maar we weten allang dat de waanzinnige zelf niet beter kan gekenmerkt worden dan als diegene die nog slechts over zijn rede beschikt. De keuze tussen de ‘waanzinnige’ derde symfonie van Mahler, en het kale betoog van de

rationalist die uitlegt waarom zij dan waanzinnig is, is rap gemaakt.

Zo ook de keuze tussen het geloof in de liefde en dat in de dood. Want, op de keper beschouwd, is de dood iets waarin men al dan niet gelooft, en bij uitstek moordenaars geloven in de dood. Doorheen alle tijden zijn ontelbare mensen vermoord geworden omdat zij de waarheid spraken, maar zij konden slechts worden vermoord omdat hun moordenaars in de dood geloofden. Wij kunnen echter nog bijna dagelijks getuigen dat deze onschuldigen helemaal niet stierven, telkenmale er anderen waren die níét in hun dood hebben geloofd. Deze onschuldig vermoorden zijn teruggekomen, ze hebben zich vermenigvuldigd. Deze onschuldig vermoorden zijn allerminst dood: zij kregen een status welke nog boven die van het leven zelf verheven is, namelijk de status van held. Het heldendom is een realiteit bij de gratie van het geloof in het leven, dat de liefde vertolkt; het geloof in de dood is daartegen nimmer opgewassen.

De allereerste echte roman in de geschiedenis van de westerse literatuur is dan ook niet toevallig een heldenroman, en in “El Ingenioso Caballero Don Quijote de la Mancha” van Miguel de Cervantes y Saavedra (1547-1616), vecht de held tegen de spreekwoordelijk geworden windmolens. Onze

sympathie voor de held berust precies op zijn herkenbaarheid: het feit dat hem uiteindelijk alleen de nederlaag kan wachten, geldt tenslotte voor alle stervelingen. In een briljant essay (verschenen in *Portulaan 2007*) diept de vooraanstaande Roemeens-Amerikaanse filosoof, Costica Bradatan, dit onderwerp uit, meer bepaald in het licht van de tragiek van onze eindigheid. Bradatan onderzoekt meer specifiek de Don Quijote-benadering van Miguel de Unamuno y Jugo (1864-1936), waar laatstgenoemde de authenticiteit van het Don Quijote-personage verheft boven die van zijn auteur. Zoals men weet, haalt Unamuno in zijn novelle, “Niebla”, een literaire krachttoer uit: hij laat een gesprek plaatsvinden tussen de auteur — Unamuno zelf dus — en een in zijn boek door hem ter dood veroordeeld romanpersonage. In de lijn van het denken van George Berkeley, die ons bestaan afhankelijk acht van het feit of Gods geest ons denkt of droomt, en tevens Schopenhauer’s ‘Wille’ en het Indische ‘maya’ indachtig, maakt het personage zijn auteur er tijdens dat gesprek van bewust dat ook hij slechts een personage is, met name in de roman van God: als God slechts ophoudt ons te dromen, dan zijn wij er geweest. We missen een eigen zijnsgrond, we zijn hooguit ficties; wij zijn geheel afhankelijk van onze auteur of schepper. Maar Bradatan interpreteert dit gegeven

bijzonder positief: de zin en de redding van ons bestaan ligt in de troost dat wij, in het spoor van onze schepper, op onze beurt verhalen kunnen voortbrengen en kunnen dromen.

### *§10. Het golfaspect van de dood*

Het slachtoffer wordt beul, de leerling wordt leeraar, de begunstigde wordt milde schenker, de zoon wordt vader: is het werkelijk alleen op die manier dat zij allen hun eerdere toestand 'te boven komen' of dat zij enige greep kunnen krijgen op — of enig begrip kunnen krijgen van — zichzelf? En is het in deze zin dat wij de hoger aangehaalde stelling van Bradatan moeten proberen te begrijpen? De personages in de goddelijke roman die op hun beurt aan het scheppen gaan, en die pas daarin de troost vinden die zij zoeken?

Het lijkt er heel sterk op dat de verschillende actoren in de elkaar opvolgende gebeurtenissen welke wij de geschiedenis noemen, voorbestemd zijn om onderling van plaats te wisselen, en meer bepaald om dat te doen in een welbepaalde richting die even vast lijkt te liggen als de richting van de tijd zelf.

De mens stelt zich niet tevreden met zichzelf: hij wil ervaren, onderzoeken. Wat vreemd is en angst aanjaagt, wil hij zo dicht mogelijk benaderen. Hij stelt zich niet tevreden met de observatie der dingen: hij wil de dingen bezitten, tot het zijne maken, ermee samenvallen zelfs. Zijn neiging om te imiteren grondt wezenlijk in deze bezitsdrang, en daarom ook tekent hij wat hij ziet, beschrijft hij zijn ervaringen, vertelt hij zijn eigen geschiedenis aan anderen door. De mens wil worden wat hij zelf niét is, en hij doet dat vanuit een onvrede met zichzelf, en ook vanuit het diepe besef dat er meer moet zijn dan alleen maar het eigen 'ik': niettemin hij zich lijkt te verlustigen in het 'opblazen' van zijn ego, kan hij er niet omheen dat hij tegenover zichzelf de armzaligheid van de 'ik'-ervaring niet kan blijven loochenen. In feite grondt ook deze aandrang uiteindelijk in het eindigheidsbesef: de wetenschap dat het eigen bestaan eenmaal zal ophouden terwijl al het andere gewoon zal doorgaan met bestaan, wekt het hevige verlangen naar al dat andere op. Zijn eindigheid beseffend, wil een levend wezen niettemin niet achtergelaten worden, en daarom klampt het zich vast aan iedereen en aan alles wat bestaat. Mensen trachten banden te smeden met de andere dingen en wezens, alsof ze zich met deze banden aan al het andere, dat immers veel bestaanszekerder lijkt dan het eigen

zelf, onlosmakelijk konden vasthechten. Mensen stichten gemeenschappen die hen individueel zullen overleven, en zij investeren hun eigen krachten daarin, alsof zij op die manier door zullen gaan met te bestaan als zij er zelf niet meer zijn: gezinnen, families, steden, naties. Mensen transponeren en transformeren zichzelf middels hun arbeid in een werk dat betekenisdragend kan zijn voor anderen, en op die manier hopen zij zich aan die anderen vast te ankeren als zij er zelf fysiek niet langer meer zullen zijn. Mensen, maar ook andere levende wezens, neigen ertoe om los te breken uit hun eigen huid, en daarom ook verplaatsen ze zich voortdurend in alle mogelijke richtingen, alsof zij zodoende meer ruimte konden innemen dan dat een lichaam op zich in staat is om te beslaan. Het lichaam breidt zich uit tot een territorium, en ook verder dan dat territorium, tot een invloedssfeer, die niet meer alleen de actuele, doch ook de potentiële aanwezigheid betreft: de alomtegenwoordigheid-in-potentie, de dreiging misschien ook. In zijn boek, *“Het dualistisch en complementair karakter van schepping en evolutie”* (Moregem 1961—Universa, Wetteren 1964), vergelijkt de grote Vlaamse wiskundige, René Coppitters, het deeltjes- en het golfaspect uit de kwantummechanica met, respectievelijk, de fysieke aanwezigheid en de invloedssfeer van een

mens, bijvoorbeeld een belastingcontroleur. De man kan slechts op één plaats tegelijk aanwezig zijn — en dat is zijn ‘deeltjesaspect’ — maar iedereen weet dat hij op elk ogenblik, geheel onverwacht, kan binnenvallen — en dat is zijn ‘golfaspect’, of zijn invloedssfeer. Invloedssfereën zijn immaterieel, zoals ook louter ‘mogelijkheden’ dat zijn, maar de werking die ze op het materiële uitoefenen is vaak veel pregnanter dan de werking van de meest tastbare zaken. De ‘immateriële’ wetten van een staat sturen het gedrag van principieel alle burgers, en de geheel ‘immateriële’ dreiging van, hetzij de bestraffing, hetzij de moraal, volstaat meestal om dat zo te houden. De kennis die wij opdoen tijdens de leerprocessen welke wij doorlopen, bestuurt onze werkzaamheden tot in de geringste details. Het volstrekt onzichtbare en afwezige bepaalt de handel en wandel van het stofelijke, het zichtbare en het materiële in het algemeen. En al deze werkingen, tastbaar of niet, maken deel uit van een allang onoverzichtelijk geworden netwerk van banden waarmee — bij uitstek menselijke — wezens zich aan elkander smeden, zich buiten zichzelf trachten uit te strekken, één trachten te worden met het al, en zo proberen te voorkomen dat zij zich geheel ‘achtergelaten’ zouden weten als de tijd van afscheid nemen plotseling daar is. De meest immateriële of ‘onwerke-

lijke' maar tevens wellicht ook de meest invloedrijke van al deze invloedssferen, is nu wellicht... de dood.

In zijn evolutionistische theologie heeft Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955) het over een sinds het begin van de (nog steeds voortdurende) schepping aan de gang zijnde proces van vergeestelijking. Uit de 'dode' stof, onderhevig aan verval (entropie) in een heelal dat principieel veroordeeld is tot de warmtedood, richt zich het leven op dat, in weerwil van de wetten van het verval, 'neg-entropisch' blijkt, en de complexiteit almaar doet toenemen. Door toenemende cefalisatie ontwikkelt zich het menselijke en, met de menselijke samenwerking, ontwikkelt zich een ethiek met de mogelijkheid om dat menselijke tot een zetel van het goddelijke te maken. Waar de natuurwetten aanvankelijk de grootste wanorde bewerkstelligen, ordent de tegenkracht van het leven alle stof, en uit die orde ontspringt bewustzijn en zelfbewustzijn. Lichaam en geest verhouden zich onderling tot elkaar zoals het subatomaire (stoffelijke) deeltje tot zijn (onstoffelijke, geestelijke) golf.

Het stoffelijke lijkt voortdurend aan 'volume' te verliezen ten bate van het geestelijke, dat het stoffelijke steeds meer naar zijn hand zet, opvoedt, vergeestelijkt. Men kan vaststellen dat in deze im-



mer aan de gang zijnde processen, het hogere de bestuurder van het lagere is: de geest bestuurt de stof en de golf dirigeert het deeltje zoals de dirigent in een orkest zijn muzikanten dirigeert die, op hun beurt, de muziekinstrumenten dirigeren. Als de dood nu de meest onstoffelijke en tegelijk de meest invloedhebbende factor in ons bestaan is, dan is hij, alvast in dit opzicht, vergelijkbaar met het golfaspect van het subatomaire deeltje, of met de geestelijke kant van de mens.

De dood is uiteraard geen wezen zoals de mens een wezen is, maar zoals lichaam en ziel zich onderling verhouden, zo ook verhouden zich leven en dood: zoals de ziel, niettemin onstoffelijk of onzichtbaar, niet niets is, zo ook is de dood wellicht onvergelijkbaar veel meer dan alleen maar de afwezigheid van leven. Men dient immers goed te overwegen dat het ‘niet-zijn’ dat aan het leven van elk van ons voorafgaat, in geen enkel geval kan en mag verwisseld worden met het ‘niet-meer-zijn’ van ons leven, nadat de dood zijn intrede heeft gedaan. Dat een mens na zijn dood ‘zal geleefd hebben’, betekent immers iets heel anders dan dat hij ‘niet is’. Zowel het ‘zijn’ als het ‘niet-zijn’ kan pas functioneren als een relevant attribuut, of zelfs als een attribuut zonder meer... met betrekking tot een wezen, dat eerst hoort te bestaan. Het heeft

geen enkele zin om te verkondigen dat alles wat niet is, niet is. Terwijl wel zinvol kan gezegd worden dat dingen die er eens geweest zijn, niet langer bestaan. Deze overwegingen zijn allerm minst taalspelletjes: de dood, als het 'niet meer leven' of het 'niet meer zullen leven' van een wezen — dat eenmaal geleefd heeft — is met dat wezen zelf verbonden en heeft dat wezen nodig om te kunnen zijn.

Het omgekeerde lijkt daarentegen geenszins het geval: het lijkt zo te zijn dat de dood onnodig, overbodig, ja zelfs belastend is voor het leven. Maar vergissen wij ons hier niet? Maken we hier niet precies dezelfde denkfout die de zeventiende-eeuwse materialist maakt wanneer hij vindt dat (het geloof in God en in het bestaan van) de ziel een belemmering vormt voor het geluk en de lust van de lichamelijke mens? Andermaal dienen wij hier in overweging te nemen dat wellicht niets anders dan, uitgerekend, dit zo onstoffelijke, 'onwezenlijke wezen' van de dood, een zo grote invloed uitoefent op het leven. En, zo beschouwd, zou men haast gaan denken dat de dood, in zekere zin, de geest zelf is van het leven.

## *§11. Het voortbestaan na de dood*

Volgens de Catechismus van de Katholieke Kerk, die een geordende bundeling is van de wijsheid uit de bijbel en uit de geschriften van de kerkvaders, wordt, bij de dood, onze ziel tijdelijk — dat wil zeggen: tot aan de dag van de verrijzenis — gescheiden van ons lichaam (§ 1005). Ook in vele andere godsdiensten is sprake van een dergelijke — tijdelijke of definitieve — scheiding, maar alvast van een scheiding.

Het hiernamaals is, in de religies en in de levensopvattingen die er enige betekenis aan geven, niet niets, doch een meer ‘geestelijke’ plaats ofwel een ‘ijler’ soort van bestaan dan het aardse leven. Onze stoffelijkheid lijkt volgens het merendeel van die opvattingen hetzij te verdwijnen, hetzij te ‘verdunnen’, zodat de wezens die bijvoorbeeld eens mensen waren, zich aan de andere kant van de dood als louter zielen manifesteren, ofwel als spoken, als ‘fijn-stoffelijke’ gedaanten, als immateriële krachtvelden, als astrale lichamen, als vogels, en zo meer.

Opvallend daarbij is wel dat datgene wat van het levende wezen, na zijn dood, overschiet, in feite niets nieuws is: de ziel, de geest, het ‘astrale li-

chaam' of het 'quasi materiële krachtveld' was er namelijk ook al tijdens het aardse bestaan, doch het kreeg dan meestal niet de aandacht die het wellicht verdiende, omdat het daar als het ware in de schaduw stond van de stof. In de meeste vormen van geloof wordt aldus aangenomen dat onze dood niet ons gehele wezen treft, doch slechts het stoffelijke deel ervan, terwijl het niet-stoffelijke deel gewoon blijft voortbestaan, net zoals gedurende de periode dat wij slapen, onze dromen een onzichtbaar gedeelte van onszelf 'in beweging' houden, terwijl het lichaam zelf als dood neerligt in een bed.

Zoals dromen minder geordend en ook minder vast en concreet zijn dan de wakkere werkelijkheid, zo stelt men zich de dood vaak voor als een bijzondere werkelijkheid die niet niets is, maar die wel minder grijpbaar en ook minder begripbaar is dan het leven zelf. De idee die schuilgaat achter dit algemeen gangbare vermoeden, en waarin de dood eigenlijk gezien wordt als een 'echo' van het aardse bestaan, ontstaat wellicht uit onze diepge wortelde vertrouwdheid met de zogenaamde wet van de traagheid.

De traagheidswet, zoals door Newton in zijn fysica geformuleerd, kunnen we hier misschien het beste verwoorden als die wet die zegt dat elk (fy-

sisch) lichaam volhardt in de toestand waarin het verkeert. Dat geldt voor de bewegingstoestand van dat lichaam, maar als die beweging, qua richting en/of qua snelheid bijvoorbeeld door toedoen van een tweede lichaam dat met het eerste in botsing komt, onderbroken wordt, dan blijft nog steeds gelden dat in dit — nu als één totaalsysteem te beschouwen — geheel van deze twee lichamen, de totaalsom van alle in het spel zijnde bewegingen, en nog andere elementen, uiteindelijk onveranderd blijft. Men dient dus uiteraard, naast de beweging zelf, ook nog andere factoren, zoals de massa van de betrokken lichamen, in rekening te brengen. Als twee bollen die elk in een tegengestelde richting vliegen en zo met elkaar in botsing komen, quasi tot stilstand komen, dan verdwijnt de totale ‘kracht’ waarvan de snelheden getuigen waarmee hun massa’s zich verplaatsten, alleen maar schijnbaar: in feite wordt ze in een fractie van een seconde omgevormd in de warmte welke bij die botsing vrijkomt, en ook in de vervorming die de botsende lichamen daarbij ondergaan. In ‘Newton’s natuur’ blijkt, met andere woorden, dat de totale som aan energieën welke in een welbepaald ‘systeem’ aanwezig zijn, en welke zich bijvoorbeeld aan ons manifesteren in de bewegingen van de massa’s, helemaal niet verdwijnen en ook niet afnemen door de botsingen en de

andere gebeurtenissen die zich kunnen voordoen: deze energieën *veranderen* alleen maar. In feite zullen ze uiteindelijk allemaal omgezet worden in moleculaire bewegingen, en dat is per definitie warmte.

Newton's kijk op de zaak is voor de hedendaagse natuurkundige weliswaar een antiquiteit, maar binnen bepaalde perken schuilt er nog steeds een grond van waarheid in: de fysische natuur wordt door ons geacht gehoorzaam te zijn aan de 'ethische' wetten van schuld en boete: hetgeen hier wordt weggenomen, moet daar weer worden bijgepast, en het oude — Oud-Testamentische — principe van de wraak — een oog voor een oog en een tand voor een tand — wordt door onze geest in de natuur zelf geïnduceerd, zodat onze kennis van de natuur — onze natuurkunde — daardoor wezenlijk getekend wordt.

Het zou misschien wel bijzonder moeilijk zijn om na te vorsen hoe en in welke mate, enerzijds, de genoemde, primitieve ethiek en, anderzijds, onze opvattingen over de natuurlijke wetten, onderling verbonden zijn. Zo bijvoorbeeld heeft David Hume alvast aangetoond dat ons denken in termen van oorzakelijkheid, in feite terug te voeren is tot de door ons in de natuur geprojecteerde 'wet der gewoonte', veeleer dan dat het daarbij om een ob-

jectief natuurlijk gebeuren zou gaan. Bijgevolg is het ook bijzonder lastig om uit te maken of de hier volgende analogie hout kon snijden:

Mag men zeggen dat, onze ‘ervaringen’ met de hoger beschreven ‘wet der traagheid’ indachtig, een toepassing van deze wet op het meer abstracte gebied van het ‘bestaan’ gerechtvaardigd is, wetende dat wij bij de vorming van onze (Newtoniaanse) natuurkunde eigenlijk, precies andersom, het meer abstracte bestaan — met name de genoemde primitieve ethiek — aangewend hebben als mal voor onze fysica?

Het antwoord op deze laatste vraag zou bevestigend klinken indien mocht aangenomen worden dat zowel het ‘dood-natuurlijke’ als het levende, en ook het geestelijke, uiteindelijk aan precies dezelfde wetten beantwoordden; met andere woorden: indien een monisme — hetzij een puur materialisme, hetzij een puur idealisme — objectief van kracht ware. En in dat geval zou men zich terecht een voorstelling kunnen maken van een voortbestaan na de lichamelijke dood, en wel op grond van de overtuiging die, ‘grof Newtoniaans uitgedrukt’, hier zou op neerkomen, dat het bestaan niet zomaar abrupt kan ophouden en in het niets verdwijnen, omdat het ook ergens moet beantwoorden aan een traagheidswet, een wet die

het gebiedt om 'in zijn eigen toestand te volharden'. En in dat geval zou men moeten aannemen dat ons bestaan bij de dood niet zomaar kon verdwijnen, doch dat het slechts 'vervormd' zou worden.

Indien daarentegen mocht blijken dat de wetten van de 'dode' stof en deze die heersen over de geest, niet zomaar met elkaar te vereenzelvigen waren — en indien dus een dualisme tussen geest en stof objectief van kracht zou zijn, dan ware onze conclusie eender: in dat geval immers, ware het besluit tot het noodzakelijk ophouden van het bestaan bij de dood nog veel onredelijker dan in het voorgaande geval, aangezien in dit tweede geval *a priori* werd aangenomen dat de geest door andere wetten geregeerd wordt dan door deze die heersen in de stoffelijke wereld. In de beide mogelijke gevallen — en op het eerste gezicht zijn, alvast binnen dit perspectief, slechts deze twee gevallen mogelijk — worden wij genoopt om aan te nemen dat een voortbestaan na de dood, in een of andere vorm, de enig mogelijke houdbare conclusie van ons gedachte-experiment kan zijn.

Samenvattend: wij induceren welbepaalde ethische wetten in de natuur, zodat onze natuurkunde het stempel draagt van een welbepaalde ethiek. In die natuurkunde stellen we dan vast dat alle stof-



felijke dingen in hun eigen toestand volharden: niets wat is, verdwijnt zomaar, het wordt slechts veranderd. En nu zien we twee mogelijkheden: ofwel worden de stof en de geest beheerst door dezelfde wetten, ofwel niet. Is de eerste mogelijkheid het geval, dan mogen we aannemen dat ook het (bewuste) leven volhardt in de toestand waarin het zich bevindt, en dan móét het zich op de een of andere manier wel voortzetten na de dood. In het tweede geval — indien het bewustzijn niét beheerst wordt door de wetten van de natuur — hoeven wij sowieso niet te denken dat het bestaan verdwijnt op het ogenblik dat de natuurwetten het lichamelijke, stoffelijke leven doen ophouden. Vandaar: in elk van de twee mogelijke gevallen is de gedachte aan een vorm van voortbestaan na de dood, aannemelijk, zonet dwingend. Althans binnen het hier gehandhaafde perspectief. De vraag is alleen wat dit perspectief waard is. Want de keuze tussen monisme en dualisme is in feite een onding: er zijn immers mogelijkheden die dit schijnbare dilemma overstijgen. Dat is wat wij alvast in “Trans-atheïsme” hebben betoogd, en wat wij hier, aan de context aangepast, ook te berde zullen brengen waar het past in het vervolg van het betoog.

## §12. *Andermaal de stelling van Bradatan*

Keren we eerst nogmaals terug naar de stelling van Bradatan, die zegt dat het kunnen bestaan zelf van verhalen en van mythen, eigenlijk kan worden beschouwd als een bewijs voor het bestaan van God: God vertelt ons (en zo en niet anders bestaan wij), en Hij laat een spoor na; als wij nu zelf aan het vertellen gaan, dan doen we in feite niets anders dan in Zijn spoor lopen.

Op het eerste gezicht zou men denken dat hier inductie in het spel is, en dat de zogenaamde ‘imitatio Dei’ de ontorechte en bij uitstek materialistische opvatting verkapt als zou de schepping slechts een constructie zijn. Immers, het vertellen van verhalen is een bijzondere vorm van construeren, en wie beweert dat een mens, al construerende, God zelf imiteert, die vergelijkt hoe dan ook de schepping met een constructie. Zoals hoger aangetoond is nu de idee dat de natuur en de menselijke wereld op dit vlak onderling vergelijkbaar zouden zijn, hoogst verwerpelijk: zij fundeert het hedendaagse materialisme, het fysicalisme, het sciëntisme, met name in de verabsolutering van deze eenzijdige werkelijkheidsbenadering welke

slechts volgt uit de menselijke projectie van zijn eigen maatstaven in de natuur. Opnieuw zoals reeds gezegd, kan men de menselijke arbeid niet met de goddelijke schepping vergelijken zonder God tot een ambachtman te herleiden en zijn schepping tot een loutere constructie. In een filosofische context mag men niet zeggen dat de schepping een soort “constructie op hoger niveau” is, of dat de menselijke arbeid een soort “goddelijke schepping op een lager niveau” is: ‘schepping’ en ‘constructie’ zijn wezenlijk onvergelijkbaar. De mens kan weliswaar troost vinden in de idee dat hij God speelt, of dat hij, als een kind van God en onder diens goedkeurende blikken, allerlei zaken kan maken, maar hier is louter zijn (troostende) verbeelding aan het werk: Gods bestaan wordt er geenszins door bewezen.

Op het eerste gezicht verkapt de stelling van Bradatan aldus het reinste materialisme. Edoch, daarmee staat Bradatan dan allerminst alleen. Kijk maar naar de hoger aangehaalde theorie van de scheppende evolutie van Teilhard de Chardin: zij lijkt zich niet alleen aan eenzelfde euvel te bezondigen, maar ‘dwaalt’ in feite nog veel verder ‘af’ dan de eerste, daar zij het schepsel niet alleen een ‘nabootser’ van Gods werk acht, maar tevens de voltooiër daarvan!

Edoch, er is nog een andere benadering mogelijk van de zaak. Het is de opvatting waarin het schepsel — zowel mens als dier als steen — wat betreft de schepping als zodanig, en dus wat betreft de natuur, volkomen door God geïnstrumentaliseerd wordt. We leggen er wel de nadruk op dat de genoemde instrumentalisering in betrekking gesteld wordt tot de natuur van de schepselen, en niet tot datgene aan hen — of aan ons — wat zich van het louter natuurlijke onderscheidt — en dat is per definitie alles wat wij (niettemin krachtens onze natuurlijke vrijheid) beslissen te doen of te laten.

Stel nu eens heel even dat de vrijheid van de wil een loutere fictie was, en dat alles wat wij geloven te beslissen in feite volkomen door allerlei omstandigheden wordt bewerkt — weliswaar zonder dat we ons daarvan volkomen rekenschap geven, maar stel dat dit objectief gezien het geval was. Welnu, in dat geval was er geen sprake van vrije wil, of dus van ‘iets’ dat geheel onderscheiden zou zijn van onze natuur zelf. In dat geval ware er slechts de natuur. En in dat geval, waren wij, schepselen, zonder uitzondering, inderdaad niets anders dan instrumenten van de schepper. In dat geval lijkt het er op dat wij terecht zouden kunnen zeggen dat onze arbeid een ‘afspiegeling’ was van Gods creativiteit, aangezien wij dan louter godde-

lijke instrumenten waren, schakeltjes tussen de goddelijke wil en het uiteindelijke resultaat van die wil. Maar in feite waren wij dan niets anders dan verlengstukken van Gods handen; ja, dan mochten wij zelfs zeggen dat wij, schepselen Gods, de handen — het lichaam — van God zelf waren. En, uiteindelijk, waren wij dan in geen enkel opzicht nog verschillend van de soldaten van de eerstgenoemde van de twee goden uit de allereerste paragraaf van dit verhaal. En de God die ons aldus zou besturen, ware de dwingeland, en dus de onechte God, want de minder machtige dan God zelf, die immers zijn macht laat toeneemen door ze met zijn schepselen te delen.

Het is nu geheel klaar en duidelijk: omdat de machtigste God het geval is, is ook onze vrijheid het geval. Omdat onze vrijheid het geval is, is het ook mogelijk dat wij wat betreft onze natuur door God volkomen geïnstrumentaliseerd worden, terwijl wij voor het overige, krachtens onze natuurlijke vrijheid, buiten de natuur kunnen treden en daden kunnen stellen waarvoor we zelf verantwoordelijk zijn. Maar het enige wat we, in vrijheid, kunnen doen, bestaat in niets anders dan in hetzij de vrije aanvaarding, hetzij de vrije verwerping van de schepping. In het eerste geval, waarbij wij de schepping — het werk van God — aan-

vaarden, kunnen we bewust mee-werken, en dat bewustzijn, dat de vreugde uitmaakt van ons bestaan, is nu pas mogelijk precies omdat we ook in staat zijn om Gods werk te verwerpen. God heeft ons niet geschapen naar zijn beeld en naar zijn gelijkenis opdat we het *kwade* zouden doen, maar wel opdat we het goede *bewust* zouden kunnen doen. Het bewustzijn en de vrijheid vallen immers volkomen samen.

De stelling van Bradatan, dat het kunnen vertellen van verhalen in feite een (onrechtstreeks) Godsbewijs is, kan dan opgevat worden als volgt: het kunnen vertellen van verhalen is een bewijs van het bestaan van onze vrijheid. En het bestaan van onze vrijheid bewijst het bestaan van God. Immers, indien wij niet vrij waren, dan was onze God niet de machtigste, wat in tegenspraak zou zijn met de definitie van God zelf. Indien wij niet vrij waren, dan hadden wij geen God!

### §13. *De 'imitatio Dei' en de dood*

Laten we nu opnieuw het Bradataniaanse beeld beschouwen dat wij, mensen, krachtens het feit dat wij in staat zijn tot het vertellen van verhalen,

zodoende beschikken over de mogelijkheid om in het spoor van onze Schepper zelf te treden.

Deze mogelijkheid biedt ons de troost van ons leven — dat zich immers aftekent tegen het onverbiddelijke spookbeeld van onze eindigheid — de dood. En stellen wij ons nu de volgende vraag: om welke reden had onze eigen Schepper, die de ‘grote Schepper’ is, God zelf, — om welke reden had God het dan nodig om zich te troosten, want dat is onmiskenbaar toch wat Hij doet, wanneer Hij zich een wereld schept met schepselen, onder welke de mens, die Hij op zichzelf heeft doen gelijken, daar Hij ons schiep “naar Zijn beeld en gelijkenis”, zoals het boek over de oorsprong der dingen, het boek *Genesis* het zegt? Waarom had God het nodig dat Hij aan het scheppen ging, daar Hij toch niet — zoals wijzelf helaas — met het schrikbeeld van zijn eigen dood te kampen had, aangezien Hij per definitie onsterfelijk is? Wat is dan het ongeluk dat God klaarblijkelijk te beurt moet zijn gevallen, daar Hij een troost bleek nodig te hebben, aangezien Hij zelf Auteur werd, verhalen ging vertellen, personages schiep? Hijzelf is ten slotte toch ‘ongeschapen’, zoals de Katechismus het zegt, en geheel ‘onsterfelijk’, daar Hij de tijden zelf geschapen heeft? Had God dan niet genoeg aan zichzelf, dat Hij plots aan het

scheppen is gegaan, zoals een auteur plots aan het schrijven gaat omdat hij het niet meer houden kan met het einde van het leven voortdurend in het vizier? God kan toch niet op zijn beurt geschapen zijn door weer een andere God, een super-God, die nog een trapje hoger stond, en van wiens geest Hij zichzelf in Zijn bestaan geheel afhankelijk zou weten?!

Maar gedenken wij nu het volgende. Alvast in het Christendom, is het niét zo dat God zelf niet met de dood geconfronteerd wordt: één der goddelijke personen, met name de Zoon, sterft aan het kruis — in natuurlijk opzicht — precies dezelfde dood die ook wij allen sterven moeten. En God, die ook de schepper van de tijden is, heeft dat klaarblijkelijk voorzien: Hij heeft altijd geweten, ook als Zoon die ‘ongeschapen, van bij het begin der tijden, één is met de Vader’, dat Hem dit lot te wachten stond, en in de Heilige Schrift wordt van bij de zondeval, in *Genesis*, ook herhaaldelijk gesproken over de komst van de Messias die zijn leven geven zal voor het heil van de mens. Het is dus allerminst zo, dat God niet op te kijken had tegen de dood, in tegendeel: Hij moest opkijken tegen een dood die Hij zelfs niet verdiende. De vraag is alleen hoe dit te rijmen valt met de aard van de ‘troost’ die Hij zich heeft ‘bedacht’, want,



op de keper beschouwd, is het zijn troost zelf — met name zijn schepping, waarin zich de zondeval voordeed, en de behoefte aan een redding voor het mensdom — welke Hem naar deze troost deed verlangen! Ja, als hier sprake mag zijn van een goddelijke troost, dan stellen wij vast dat de reden voor Gods troost, nergens anders dan in die troost zelf kon gelegen zijn!

En kijk, nu zijn we beland waar we moesten belanden: de troost die zelf de nood aan een troost schept, en dus de troost die zijn eigen troost moet wezen, kan niets of niemand anders zijn dan... de geliefde. Alleen in de liefde — die ook wij, mensen, mogen kennen — is de geliefde tegelijk diegene die bij ons de behoefte schept aan zijn of haar troost, en tevens diegene die met deze troost samenvalt. Zonder de geliefde immers, missen wij niemand; maar eenmaal wij de geliefde kennen en liefhebben, hebben wij de geliefde nodig, en kan alleen hij of zij ons nog troost bieden. De wonderlijke ‘constructie’ van de goddelijke schepping blijkt zodoende enkel te draaien om het mogelijk maken van die ene werkelijkheid, waarvan wij in de liefde zoals wij, mensen, die kennen, een afspiegeling mogen ervaren.

Vatten we nu eerst nog eens onze interpretatie van Bradatan’s stelling, welke ervoor moet zorgen dat

deze stelling in strikt filosofisch opzicht overeen-  
kan blijven, als volgt samen. De 'imitatio Dei' —  
meer specifiek in de vrije activiteit van de mens,  
welke zich bij uitstek voltrekt in ons creatief  
werk, zoals bijvoorbeeld in het vertellen van ver-  
halen — deze 'imitatio Dei' troost ons omdat wij,  
die ze voltrekken, ons zodoende geloven te bevin-  
den in het spoor van God zelf, in wiens 'roman'  
— althans in de literaire benadering van Unamu-  
no, welke refereert naar Berkeley, Schopenhauer  
en de Indische wijsbegeerte — wijzelf de persona-  
ges zijn. En nu beweert Bradatan dat onze moge-  
lijkheid om verhalen te vertellen, in feite een soort  
bewijs is van het bestaan van God. Bij een eerste  
ondervraging van deze stelling, hebben wij erop  
gewezen dat de stelling van Bradatan eigenlijk  
een constructivistisch — en dus in filosofisch op-  
zicht verwerpelijk — wereldbeeld veronderstelt,  
aangezien aldaar de 'goddelijke schepping' en de  
'menselijke constructies' tenminste onderling ver-  
gelijkbaar worden geacht, zodat daar — impliciet  
of expliciet — bijvoorbeeld sprake kon zijn van  
'menselijke creatie' en 'goddelijke constructie'.  
Vervolgens hebben wij gezocht naar een andere en  
eventueel aannemelijkere interpretatie, en dit met  
de bedoeling om de strikt filosofische waarde van  
Bradatan's stelling, welke in feite impliciet ge-  
deeld wordt door meerdere andere grote denkers,

alsnog te redden. Tijdens dit onderzoek nu, hebben we ons de vraag gesteld of God zelf dan misschien een troost nodig had, aangezien ook Hijzelf zich klaarblijkelijk gestort heeft in de troostvolle activiteit van het scheppen, terwijl Hij dan toch onsterfelijk is en Hij verder door ons slechts gekarakteriseerd kan worden door ‘alle goeds in de hoogste mate’. En dan hebben we ontdekt dat — alvast in het Christendom — God zelf wél te maken krijgt met de dood, meer bepaald in de persoon van zijn Zoon, die zelfs geheel onschuldig sterft. Bijgevolg kon men besluiten dat een troost voor God, in dit perspectief, niet onontbeerlijk was, en dat aldus ook Hij zijn schepping voltrok om zich te troosten.

Maar deze redenering snijdt pas hout als wij tevens kunnen in het reine komen met iets heel bijzonders dat hier aan de hand is: het is namelijk zo, dat, in Gods geval, de troost voorafgaat aan de gebeurtenis welke zijn nood aan troost aannemelijk maakt. Immers: eerst heeft God de mens geschapen — zijn troost — en pas daarna is de mens gevallen en diende hij gered te worden door de kruisdood van zijn Zoon—de nood. Uiteraard kunnen wij dit probleem oplossen door te verwijzen naar Gods voorzienigheid, maar zodoende komt nog iets anders aan het licht, dat heel myste-

rievol is: als het zo is dat, in Gods geval, de nood aan troost en de troost zelf samenvallen in één en hetzelfde wezen, dan kan dit slechts betekenen dat dit wezen niets of niemand anders meer kan zijn dan het ‘geliefde wezen’, of kortweg ‘de geliefde’. Wij weten immers vanuit onze eigen, menselijke ervaringen, dat alleen in de geliefde de nood aan troost en de troost zelf samenvallen: zonder de geliefde is er immers geen gemis, en ook geen nood aan troost, maar van zodra de geliefde een werkelijkheid geworden is, bestaat, met hem of met haar, ineens deze nood, welke pas gelenigd kan worden middels de geliefde zelf: de nood en de troost vallen samen in de liefde. De goddelijke werkelijkheid blijkt aldus een wonderbaarlijke ‘constructie’ welke essentieel draait om het mogelijk maken van de liefde.

Tegelijk dienen wij ons nu rekenschap te geven van het feit dat ook dit verhaal — dat voortvloeit uit onze benadering van de Bradatan-stelling — onderhevig kan worden geacht aan de eigen kritiek welke aanvankelijk door ons op de Bradatan-stelling zelf van toepassing werd geacht. Maar in een tweede stap overstijgt ze deze kritiek weer — uiteraard. En zo blijkt dit ‘verhaal’ — als we onze poging tot een filosofische benadering hier voor een keer zo mogen noemen — , uiteindelijk niet

verschillend van alle andere verhalen, waarmee het, in een poging tot uitdieping van de gegevens, één weefsel tracht te vormen, welk een voedingsbodem kon zijn voor de specifieke intuïtie die het ons misschien mogelijk maakt om het mysterie van de liefde beter te verstaan — niet in die zin dat we er een oplossing zouden kunnen aan geven en het aldus van zijn mysterieus karakter zouden kunnen ontdoen, maar, geheel in tegendeel, in een meer positieve zin, namelijk in die zin dat we zodoende de werkelijke diepte van dit mysterie misschien wat beter zouden kunnen gaan beseffen.

Het wonderlijke van wat we hier — uiteindelijk onterecht, maar bij gebrek aan termen desalniettemin — een ‘goddelijke constructie’ hebben genoemd, zit in feite al vervat in de term ‘imitatio’, of ‘nabootsing’, zelf: de liefde op zich kan immers worden beschouwd als een vorm van ‘imitatio’ of ‘nabootsing’. ‘Nabootsen’ is wat een echo doet, en een echo is niet het oorspronkelijke geluid, en dus niet de bron van het geluid, maar slechts de weergalm daarvan in de ganse omgeving. Dat het geluid zich op een of andere manier in de omgeving heeft gemanifesteerd, weten wij aan de hand van deze echo, die een bijzonder primitief — in de zin van oorspronkelijk — antwoord is op deze ‘roep’. Het meest ‘oorspronkelijke’ antwoord is de herha-

ling van de vraag in de nabootsing ervan. En in die zin lijkt ook het schepsel, en in het bijzonder de mens — die immers zelf niet oorspronkelijk is, die zijn eigen bron of *causa sui* niet is — een echo van zijn Schepper, een imitatie van God. En zo ook zijn vrije, creatieve activiteit. De geliefde is de echo van de liefhebbende, hij is zijn antwoord, of beter: het antwoord op zijn liefde.

Maar bovendien: de liefde als zodanig blijkt niet zomaar een ‘roep’, doch een ‘vraag’ te zijn. Het is echter niet een vraag vanuit een tekort of vanuit een werkelijke nood of een afhankelijkheid: het is daarentegen een creatieve, een schenkende vraag — een vraag uit overvloed, een vraag vanuit een overvloed welke zij wil delen — met anderen. De roep, die een vraag is, scheidt haar eigen antwoord in haar echo, in haar schepsel, in dat- of diegene die zijn bron nabootst of imiteert, en die er zodoende naar terug verwijst. De beminnende en de beminde ‘onstaan’ als zodanig op geen andere wijze dan in elkaars aanwezigheid zelf, waarin zij zich tegelijk elkaars echo en bron weten, elkaars nood en troost. En deze realiteit van de liefde is dermate diep, dat ons denken er geen greep op krijgt. Wij kunnen slechts vermoeden en aanvoelen, dat ook die werkelijkheid een spoor is of een echo van het Absolute zelf.

Maar wat heeft die ‘echo’ nu te maken met de dood? Kan er dan geen liefde zijn zonder de dood en zijn tragiek? Is de feitelijkheid van de dood een mogelijksvoorwaarde voor de liefde? Is er in de tegenstelling van leven en dood een vergelijkbare dialectiek werkzaam als in de tegenstelling van nood en troost? Als dat nu het geval zou zijn, dan zou de dood wel eens een heel bijzondere betekenis kunnen krijgen. We weten al dat de geliefde tegelijk de nood aan hem of haar teweeg brengt en als enige de troost kan schenken om deze nood te lenigen. Zou het dan ook denkbaar zijn dat eenzelfde soort van realiteit geldt inzake het leven en de dood? Met andere woorden: dat pas het leven zelf, het gemis aan leven doet ontstaan — dat zich bij uitstek manifesteert in de werkelijkheid van de dood — terwijl deze nood aan leven, alleen door het leven zelf gelenigd kan worden? We herinneren ons hier trouwens aan de conclusie die zich eerder opdrong met betrekking tot de dood, namelijk dat hij zonder welbepaalde wezens die leven of geleefd hebben of zullen leven, niet relevant kan geacht worden te bestaan. Er is geen ‘dood op zichzelf’, er is pas de ‘dood van iemand’ — iemand die leeft, die eerst geleefd heeft, of die geleefd zal hebben. De dood heeft het leven nodig om te kunnen bestaan. En hiermee wil niet gezegd zijn dat het leven in functie zou staan van de

dood, maar, net andersom: de dood staat in functie van het leven.

In feite is de dood de echo van het leven; hij is het antwoord op het leven, de herhaling ervan, de afstraling ervan in die gebieden waar de bron van het leven zelf afwezig is. Het huiveringwekkende van de dood bestaat slechts in het huiveringwekkende van de afwezigheid van de liefde. En spontaan denken we hier aan Augustinus: “Het kwaad is slechts een tekort aan het goede.” Als het kwaad pijn doet, dan is dit alleen zo omdat het gebrek aan het goede pijnigt, net zoals de afwezigheid van de beminde hem onderdompelt in smart, en niet zozeer de afwezigheid van ‘iemand — om het even wie’. Zonder de smart van de liefde welke zich in de afwezigheid van de geliefde laat voelen, is het verlangen naar de geliefde onmogelijk en onbestaande, en zo ook de liefde zelf.

Misschien kan nu, op een gelijkaardige manier, gezegd worden van het leven, dat het zijn kracht en zijn energieën put uit de mogelijkheid van zijn afwezigheid, en dus in de dreiging van de dood. Precies zoals het bewustzijn en de vrijheid pas kunnen bestaan als tevens de mogelijkheid gegeven is tot het misbruik ervan. We herhalen: God heeft aan de mens de mogelijkheid gegeven om Hem ongehoorzaam te zijn — niet met de bedoe-



ling dat hij zou zondigen, maar met de bedoeling dat hij zodoende bewust gehoorzaam kon zijn. En misschien is het nu eveneens zo, dat de dood geen andere functie heeft dan aan het leven een dimensie te verschaffen welke het optilt naar een onvergelijkbaar hoger niveau van bestaan, dan aanvankelijk het geval kon zijn. Wij hoeven de dood derhalve niet te vrezen — net zoals wij de zonde niet hoeven te vrezen... zolang wij niet van plan zijn deze te begaan. Maar dit alles is vanzelfsprekend nog maar eens een paar mouwen apart.

### *§14. Het verzaken aan de dood*

In de bovenstaande ‘analogie’ lijkt er op zijn minst een hapering te schuilen, en in dat geval gaat het zeker niet om zomaar een schoonheidsfoutje: de analogie zelf lijkt er helemaal door aan het wankelen te gaan. Dat God ons, met onze vrijheid, de mogelijkheid gaf tot ongehoorzaamheid — niet opdat wij zouden zondigen, maar opdat wij bewust gehoorzaam konden zijn, kunnen wij heel goed verstaan. Het bewust kiezen voor het goede ware immers geheel en al onmogelijk indien wij niet tevens konden kiezen voor het kwade. Maar snijdt het hout om, in analogie daarmee, te stellen dat God ons met de dood opzadelde —

niet opdat wij zouden sterven, maar opdat wij bewust zouden leven, en dus opdat het leven aldus een hogere bestaansdimensie zou krijgen? Immers, in het eerste geval is het zo, dat we alsnog kunnen kiezen om het kwade niét te doen, terwijl, in het tweede geval, de dood een geheel onvermijdelijke werkelijkheid is en blijft — een werkelijkheid die, vroeg of laat, elk van ons zal overkomen.

En kijk nu goed toe, hoe een vreemde zinsbegoocheling ons hier parten speelt. Want de hier aangehaalde, mogelijke kritiek op onze analogie, is volstrekt onterecht! Immers, onze mogelijkheid om aan het kwaad te verzaken, sluit de mogelijkheid dat het kwaad ons overkomt, helemaal niet uit; en op precies dezelfde manier sluit onze mogelijkheid om aan de dood te verzaken, evenmin uit dat ons de dood wordt aangedaan.

Verzaken aan het kwaad doen wij door er niet in te geloven, door ons vertrouwen niet te stellen in het kwaad en, derhalve, door te verzaken aan het doen van kwaad, ook al belooft het ons talloze voordelen in de (door de mens geconstrueerde) wereld, wat vaak wordt aangeduid als “het geluk van de boze”. Verzaken aan de dood doen wij, eensgelijks, door niet in de dood te geloven, door geen gebruik te maken van de mogelijkheid van de dood. Op de keper beschouwd, vallen nu de

werkelijkheid van het kwaad en die van de dood, volkomen samen. Het kwaad, zoals Augustinus achterhaalde, is niets anders dan een tekort aan het goede: het is het pijnlijke verlangen naar het goede wanneer het ontbreekt. Op dezelfde manier is dood niets anders dan het tekort aan het leven: het is het immense verlangen naar het leven dat geweest is of dat had kunnen zijn, op het ogenblik dat het er niet (meer) is of niet (meer) kan zijn. En dat de werkelijkheid van het kwaad en die van de dood samenvallen, betekent aldus niets anders dan dat het leven met het goede samenvalt: “ens et bonum convertuntur.” (“Het zijn en het goede zijn één en hetzelfde.”) [Deze stelling is van de hand van Dionysius Areopagita, in diens werk, getiteld: *De Divinis Nominibus* (Over de Goddelijke Namen, Hoofdstuk 4, § 7.) Later werd ze herhaald door Thomas van Aquino (*De veritate*, q. 1 a. 1 s. c. 2), Bonaventura en vele anderen.]

Rest ‘enkel’ nog de vraag, als wij dan zelf kiezen voor het goede en voor het leven, waarom ons het kwaad en de dood alsnog kunnen overkomen. Want dit is de prangende vraag van de scepticus: wij mogen dan nog (bewust) kunnen kiezen voor het goede en voor het leven — onverminderd blijven wij nillens willens geheel onderworpen aan de mogelijkheid dat ons het kwaad en de dood

worden aangedaan, en in het geval van de dood moet men dan zelfs spreken over de zekerheid dat deze ons te beurt zal vallen. Zo rijst de sceptische vraag wat onze keuzevrijheid dan nog waard is in het licht van het kwaad en de dood welke zich met betrekking tot ons bestaan immers voltrekken ongeacht de genoemde vrijheid waarover wij geloven te beschikken.

Tegenover deze scepsis stelt zich ‘slechts’ het getuigenis, en wel dat van al diegenen die, reeds met Plato, die enkele eeuwen eerder leefde dan Jezus van Nazareth, beamen dat het beter is om kwaad te ondergaan dan om het te doen, en dat het derhalve ook beter is om de dood te ondergaan dan om het kwaad te doen. Deze waarheid is zo diep dat zij een ernstige bezinning waard is. Welbeschouwd betekent zij, onder meer, dat de dood welke ons kan overkomen — als deze al een kwaad genoemd mag worden — alvast een (onvergelijkbaar) geringer kwaad moet zijn voor ons, dan het kwaad dat we zelf en vrijwillig begaan. Plato’s Socrates evoceert deze waarheid trouwens op meerdere manieren in zijn beroemde verdedigingsrede (zie: *De Apologie van de eeuwigheid*). Paulus, in zijn beroemde brief, doet precies hetzelfde waar hij zegt dat zonder de liefde, het leven van elke zin verstoken blijft. (Cor 13:1-8) Dit kan

terecht een troost wezen voor wie de dood vrezen; het is niettemin een waarschuwing voor hen die niet vrezen het kwaad te doen.

### *§15. Een eerste aanzet tot een ont- rafeling van het mysterie van de dood*

Niet de dood, doch de zonde hoeft gevreesd te worden: het doen van het kwaad. Een grote bron van misverstanden, zo kunnen wij nu duidelijk inzien, ligt in het feit dat de benaming 'kwaad' zowel gebruikt wordt voor het doen van kwaad als voor het ondergaan ervan. "Er is veel kwaad in de wereld", zo wordt vaak gezegd, en dit slaat dan zowel op het feit dat wij, mensen, kwaad verrichten, als op het feit dat wij kwaad dienen te ondergaan. Men denke hier bijvoorbeeld aan Achilles' verzuchting, zoals weergegeven in Kris Vansteenbrugge's drama, getiteld: *De oorlog van Troje*, waar de dramaturg Achilles laat zeggen: "Wreed is het lot, maar wreder nog zijn de mensen". De twee zijn dus duidelijk onderscheiden. Maar meteen rijst dan een nieuw probleem te berde.

Plato immers zegt dat niemand opzettelijk het kwaad verricht. En als zijn stelling inderdaad zou

kloppen, dan zou zij inhouden dat ook het kwaad dat op het eerste gezicht veroorzaakt wordt door onze vrije handelingen, en dus het kwaad voor hetwelke wij op het eerste gezicht heel bewust kiezen, in feite door ons slechts wordt ondergaan: wij doen iets waarvan wij achteraf kunnen inzien dat het slecht was om het te doen, maar we deden het omdat we op het ogenblik van ons handelen zelf, geloofden dat het goed was.

Het kwaad zou in dat licht alleen maar een vergissing zijn, en dus — waar wij het kwaad bedoelen dat wij zelf aanrichten — zou het te wijten zijn aan menselijke onvolmaaktheden... waarvoor wijzelf, op de keper beschouwd, niet noodzakelijk verantwoordelijk moeten gesteld worden.

Wanneer ik autorijd en in een bocht glipt mij het stuurwiel uit de handen zodat ik een voetganger omver rij, kan het heel goed zo zijn dat, niettemin ik verantwoordelijk gesteld word en gestraft word voor mijn 'daad', dit 'gebeuren' volkomen buiten mijn eigen wil en toedoen plaatsgreep. Ik reed voorzichtig, maar er was iets met het stuurwiel, en bovendien was ik een ogenblik verstrooid terwijl ik nochtans alle voorzorgen genomen had om fris te rijden.

Van een nog andere orde is het ‘gebeuren’ waarbij een dief steelt, niet om zijn slachtoffer armer te maken maar om zijn gezin te kunnen voeden. En wat dan gezegd van een militair in dienst van een dictator, die ‘de vijand’ moet doden — op straffe van het vuurpeloton? Wat gezegd van het nooit helemaal uit te sluiten ‘risico’ dat heel bewust wordt ingebouwd in vrijwel elke menselijke onderneming? Het ligt bijvoorbeeld statistisch vast dat morgen het verkeer nog een aantal van  $x$  slachtoffers zal eisen, die stuk voor stuk mensenslevens zullen zijn en die menselijke tragedies te weeg zullen brengen. Een verantwoordelijke voor verkeersveiligheid kan nu weliswaar maatregelen nemen om deze  $x$  met  $y$  percent te doen zakken, maar het resultaat zal wellicht nooit  $0$  worden, wat betekent dat deze verantwoordelijke bij zijn of bij haar volle verstand een op voorhand gekend aantal slachtoffers inbouwt in het systeem, en dit op grond van bijvoorbeeld welbepaalde economische afwegingen, wat een (uiteraard zondige) kwantificering van de dan toch onherleidbare kwaliteit van het (menselijke) leven vooronderstelt.

Kortom: risicoloos handelen bestaat niet en derhalve kunnen vergissingen nimmer uitgesloten worden; honger en hebzucht zullen er wel altijd

zijn, er derhalve ook omstandigheden waarin mensen zich tot stelen genoodzaakt zullen zien teneinde hun gezin te kunnen voeden. Er is een 'kwaad', een 'onvolmaaktheid', welke inherent is aan het leven zelf en welke een uiteindelijke bron is — en ook zal blijven — niet alleen van kwaad dat ons kan overkomen, maar tevens van kwade handelingen die op het eerste gezicht voltrokken worden door vrij handelende personen.

Zelfs in gevallen van kwaad dat ogenschijnlijk verricht wordt met geen andere bedoeling dan om het te doen, en waarbij mensen bewust worden vermoord voor een handvol munten, of omwille van een zeker, ziekelijk genot dat daarbij zou worden gezocht, wordt steeds vaker de individuele verantwoordelijkheid van de boosdoener als zodanig in twijfel getrokken. Specialisten terzake oordelen dan bijvoorbeeld dat (een gebrek aan) opvoeding, (een gebrek aan) welbepaalde omgevingsfactoren of een gebrek van het verstand, de boosdoener eigenlijk geen keuze hebben gelaten.

De schuld en de verantwoordelijkheid welke aanvankelijk aan bijvoorbeeld één individu werden toegeschreven, met name aan de persoon die de misdaad daadwerkelijk voltrekt, wordt steeds vaker verdeeld over de 'omgeving' van deze persoon, welke zich kan uitstrekken in tijd en ruimte



en in nog vele andere en minder tastbare of moeilijker te definiëren dimensies.

De richting die het menselijke oordeel over het kwaad hiermee is ingeslagen, plaatst steeds duidelijker een wereldbeeld in het licht dat nogal begint te verschillen van de aloude opvattingen waarin nog ruimte was voor het individu — zoals men alras opmerkt: zowel in de ‘goede’ als in de ‘kwade’ zin. In de ‘nieuwe wereld’ lijkt het individu stelselmatig steeds meer ontlast te worden van het kwaad, of tenminste van zijn persoonlijke verantwoordelijkheid ervoor, net zoals ook het ‘goede’ dat hij verricht van langs om meer gedepersonaliseerd wordt. Anderzijds echter, is hier allerminst sprake van een ‘wegnemen’ of een ‘verdwijnen’ van persoonlijke verantwoordelijkheden — veel eer is sprake van een ‘verschuiving’ ervan: wat er hier wordt weggenomen, wordt er elders weer aan toegevoegd.

De verschuiving welke men zich hier eventueel zou kunnen zien voltrekken, betekent dan meer bepaald dat de verantwoordelijkheid die eertijds vooral de eigen handelingen betrof, steeds meer gaat slaan op de handelingen van anderen. Met andere woorden: gestaag lijkt zich een bewustzijn te ontplooien dat wij niet slechts verantwoordelijkheid dragen voor de eigen handelingen, maar

tevens voor de handelingen van allen met wie wij samenleven. Op de keper beschouwd houdt dit in dat wij ons geleidelijk bewust worden van onze menselijke eenheid, of tenminste dat zich zo'n eenheid aan het voltrekken is. De schuld is niet langer die van een welbepaald individu: het is de schuld van principieel allen, en via dit zich vernieuwende schuldbewustzijn, vernieuwt zich in feite ook het menselijke bewustzijn zelf of, beter uitgedrukt: de eenmaking ervan lijkt te voltrekken.

Een bijzonder opmerkelijk gevolg hiervan is dan wel het volgende: wat wij in het 'oude' wereldbeeld als onbegrijpelijk bestempelden, namelijk de 'erfzonde' — waaronder wij gebukt gaan zonder dat wij ooit in staat waren om te vatten hoe wij er dan schuld konden aan hebben — deze realiteit van de erfzonde ontvouwt zich nu voor onze ogen als een gemeenschappelijke schuld, welke we niet langer kunnen ontkennen of ontvluchten, omdat ons geen alternatief meer rest. Wij dienen ons met de erfzonde aan te kleden — dat wil zeggen: het mensdom als zodanig ziet zich genoopt om dat te doen — en tevens zijn wij als mensheid tot het uitboeten van deze gemeenschappelijke schuld veroordeeld.

Wat eerst buiten onszelf lag, als een mysterie dat wij niet konden doorgronden, en dat wij zelfs vaak miskenden, maakt heden een steeds zichtbaarder deel uit van ons eigen wezen. En hetzelfde zal wellicht uiteindelijk kunnen gezegd worden over de dood: net zoals wij de erfzonde niet begrepen, begrijpen wij de dood niet, terwijl wij er toch aan onderhevig zijn. Maar net zoals de erfzonde, zo zal ook de dood zich stelselmatig in ons bestaan gaan integreren en zullen nillens willens onze ogen opengaan voor zijn mysterie.

### *§16. De ziel en het zelf in het licht van de dood*

Uitgerekend dezer dagen (12 december 2006) werd nog maar eens een nieuwe hype gelanceerd welke koren moet zijn op de molen van het materialisme: “de ziel is slechts een stukje vlees”, zo wordt beweerd. Een volslagen simplistische slagzin, zo zult U zeer zeker zeggen, maar de zaak is dat dergelijke onzin er bij het grote publiek ingaat als zoete koek en, in een democratie, waar de waarheid steeds verder verdrongen wordt door allerlei irrationele verzuchtingen van een anonieme massa, is dat niet ongevaarlijk. We bekijken hier

een en ander in verschillende stappen, en we starten met de ‘hype’ die zich nu opdringt.

Neurologen van de universiteiten van Gent en Antwerpen zouden ontdekt hebben dat het geweten, of de ziel, lokaliseerbaar is in de menselijke hersenen, en derhalve niets meer is dan een stukje vlees — het ‘zielenkwabje’. Aldus werd alvast bericht in het VRT-journaal van 12 december laatst leden.

Dit moet klinken als muziek in de oren van de ‘materialisten’, die zonder enige twijfel een hand hebben in deze hype: niettemin een ‘eenheidswetenschap’ vooralsnog toekomstmuziek blijft, lijken zij er alvast in geslaagd om (althans voor heel even en ook louter virtueel) in hun voorstelling van de zaken, ernstige wetenschappers uit heel andere disciplines voor hun kar te spannen. Maar bekijken we eerst wat er in feite werd ontdekt.

Neurologen tonen middels hersenscans dat de toediening aan proefpersonen van betekenisvolle prikkels (in feite: verhalen), welke in normale omstandigheden morele verontwaardiging uitlokken, een welbepaald stukje van de hersenen van de betrokken proefpersonen activeert. De hype had al een voorganger in het vertelsel van de zogenaam-

de 'leugendetector', maar hier is men veel duidelijker:

Bij het kunstmatig tijdelijk onderdrukken van de activiteit van het 'zielenkwabje' tijdens het aanbrenge van materiaal dat normaal gezien morele verontwaardiging opwekt, beweert de proefpersoon zelf een gevoel van vreemde onverschilligheid te hebben.

Spontaan rijst de idee dat aldus het morele besef, of de ziel, principieel 'aan' en 'uit' kon worden gezet; dat het principieel hetzij onderdrukt, hetzij gestimuleerd kon worden. En uiteraard hangen hieraan ook bijzonder verregaande consequenties vast aangaande onze visie op de criminaliteit: als dit plaatje zich doorzet en standhoudt, zal misdaad steeds vaker worden herleid tot louter ziekte, en dienen criminelen niet gestraft te worden: zij verdienen daarentegen een medische behandeling.

We laten deze vaststellingen voor wat ze zijn, maar alvast één zaak is zeker: mensen bij wie, bij het horen van dit nieuws, het 'zielenkwabje' in kwestie plotseling gestimuleerd wordt, dienen goed te beseffen dat zij zich in hun morele besef aldus grondig vergissen — zo wil het immers deze nieuwe interpretatie zelf van de ziel. Want de opvatting dat moreel besef 'slechts' een zaak is

van een vleselijk kwabje, maakt dit moreel besef als zodanig uiteraard volstrekt irrelevant. De activiteit zelf van het ‘zielenkwabje’ dient bijgevolg te worden veroordeeld als zijnde een anachronisme.

Over deze zaak kan uiteraard nog veel worden gezegd, maar reeds deze simpele interne contradictie etaleert alvast de volstrekte oneigenlijkheid van alle mogelijke pogingen om het moreel besef ondergeschikt te maken aan een vermeend nuchtere *ratio*. Ernstige filosofen daarentegen weten dat het cognitieve noodzakelijk ondergeschikt is aan het ethische, omdat waarheden een waarheids-waarde hebben, terwijl waarden als zodanig onmogelijk relevant als zijnde ‘waar’ of ‘onwaar’ kunnen bestempeld worden.

De hype is een zoveelste vertoning van een rede die, in zichzelf verzwelgend, het zicht op haar eigen grenzen totaal dreigt te verliezen: zoals eerder betoogd in het geschrift, getiteld: *De gijzeling van Mithras* — meer bepaald in dat hoofdstuk van het boek dat gewijd werd aan de ‘hedendaagse schriftgeleerdheid’ — is de ‘zinvraag’ aantoonbaar fundamenteler dan de ‘zijnsvraag’. Ook in *Het goede zoeken* maakten we een ‘filosofische oefening’ waarbij deze kwestie centraal staat, en,

ter herinnering, herhalen we hierna — heel beknopt — enkele van onze bevindingen.

Zin-vragen kunnen binnen het sciëntisme niet relevant gesteld worden, terwijl het begrip 'zin' binnen onze werkelijkheidsopvatting veel belangrijker is dan bijvoorbeeld het begrip 'ding'. Een beknopte analyse laat zien dat een ding, zoals, bijvoorbeeld, een stoel, wezenlijk gekenmerkt wordt — niet door zijn vorm, niet door het materiaal waaruit hij gemaakt is, niet door zijn kleur, enzovoort — maar wel door zijn functie: het wezenlijke aan een stoel is dat hij een ding is waarop men kan gaan zitten: de wezensdefinitie van de stoel verwijst naar de zin van de stoel. En verder is die zin, direct of indirect, verbonden met ons handelen. Meer zelfs: dingen waarvan wij de zin (het wezen) niet kennen, kunnen wij ook niet waarnemen. Iemand die niet weet wat zitten is, ziet geen stoel, maar hij ziet een ding waarvan hij zich kan afvragen waarvoor het dan dient. Andersom wordt onze waarneming door onze kennis bepaald. Van zodra wij 'iets' waarnemen, gaan we ons onvermijdelijk afvragen wat het is, waarvoor het dient of zou kunnen dienen, wat de (mogelijke) zin ervan is. Nu kunnen wij het geheel van het bestaan waarvan wij deel uitmaken in zekere zin objectiveren, en dus vragen wij ons spontaan af waartoe

wij er zijn, of waartoe het geheel van alle dingen er is. De zinvraag is aldus niet zomaar een vergissing, het is een van de meest belangrijke vragen voor de mens. De vraag naar zijn *is* een vraag naar zin.

Zoals nu het ding 'stoel' wezenlijk samenvalt met zijn functie, zo ook valt ons 'zelf' met zijn functie samen. Wat betreft nu ons het begrip van ons 'zelf', geldt nu dat deze functie noodzakelijk is: ze wordt immers afgedwongen door de samenleving — op straffe van haar eigen disfunctioneren. Wij moeten dus 'zelf' verantwoordelijk of aansprakelijk kunnen gehouden worden voor onze handelingen op straffe van het disfunctioneren van onze samenleving zelf. Het (onmisbare) doel — namelijk: samenleven, uit zelfbehoud en uit soortbehoud — maakt dat wij het 'zelf' als zodanig moeten erkennen. Er is geen ontkomen aan.

Er is zodoende werkelijk geen wezenlijk verschil inzake de verplichting tot de erkenning van het bestaan van elk van die twee dingen: de stoel en ons 'zelf': ze bestaan beide omdat ze erkend worden, en ze worden erkend omwille van het feit dat hun functie, waarmee ze samenvallen, noodzakelijk is voor het bestaan als zodanig. We kunnen ons gewoon niet veroorloven om het 'bestaan' van, hetzij de stoel, hetzij 'het zelf', te miskennen. Wel-



iswaar: we kunnen het 'zelf' niet afzonderen, en de vraag naar wat het is, kan niet op relevante wijze gesteld worden binnen het fysicalisme, maar per slot van rekening blijkt de realiteit van het 'zelf' een imperatief waaraan niemand ontkomt — precies zoals het bestaan van stoelen en tafels. Het begrip 'zelf' heeft aldus niet minder werkelijkheidswaarde dan het begrip 'stoel'. Alleen komt de stoel aan het licht in een heel ander werkelijkheidsperspectief dan het 'zelf'. Als men nu, zoals de hoger aangehaalde neurologen dat deden, de hersenen ‘dissecteert’, dan zal men geen 'zelf' vinden, omdat het 'zelf' geen deel uitmaakt van de stoffelijke wereld. Wat men wél vindt, is één (stoffelijke, biologische) factor binnen het geheel aan *mogelijkheidsvoorwaarden* voor de *manifestatie* van moreel bewustzijn.

De lezer die geïnteresseerd is in een uitvoerigere benadering, mogen we hier uitnodigen tot het bekijken van de aangehaalde teksten. Het is overigens in die context dat wordt aangetoond dat robots (menselijke fabrikaten) met zelfbewustzijn onmogelijk zijn, precies wegens het feit dat ‘bestaan’ afhankelijk is van ‘erkenning’: een mens kan het bestaan van (het ‘zelf’ van) zijn robots net zomin erkennen als hij in staat zou zijn om zijn eigen zelf te miskennen wanneer hij door derden

geconvoceerd wordt. De erkenning, door de mens, van (het 'zelf' van) een robot, impliceert immers de verplaatsing van de verantwoordelijkheid van de maker (de mens) naar zijn maaksel (de robot) — bijvoorbeeld in het geval 'de robot' een moord begaat. Om precies dezelfde reden 'sterven' robots niet en zijn mensen niet vervangbaar.

### *§17. De dood is steeds gepersonaliseerd*

Robots sterven niet, stoelen sterven niet, dingen in het algemeen sterven niet: ze vergaan slechts, en hun vergaan is een geheel natuurlijke verandering welke zich voor onze ogen lijkt te voltrekken waar wij deze dingen zodanig zien veranderen dat we ze niet langer bruikbaar achten. Ook inzake planten en dieren is het een vergissing om te geloven dat hun geïndividualiseerde (eigenlijk: gepersonaliseerde) dood reëel kon zijn: alleen de dood van de soort (het uitsterven ervan) kan worden beschouwd als een echte dood, en de uitroeijing van een soort, als een moord. In 'gezonde' beschavingen worden individuele planten en dieren niet gepersonaliseerd — daarentegen wel hun soort: de boer ziet 'de vos' opduiken in zijn kippenhok, of hij heeft 'de kerkuil' opgemerkt, en als zijn kat

dood is, neemt hij een andere in huis, die nog steeds 'de kat' is zonder meer, en als zodanig ook de principieel relatief 'onsterfelijke' soort. De diersoort op zich geniet hetzelfde statuut als een menselijk individu — echter niet het individuele dier.

Het troeteldier, bijvoorbeeld, is een loutere constructie van een menselijke verbeelding welke haar wensen in dat exemplaar van de diersoort in kwestie projecteert; het beest kan nooit beantwoorden aan de menselijke nood die het als troeteldier heeft gecreëerd: het kan hooguit het dierlijke aspect daarvan bevredigen — bijvoorbeeld het samenhorighheidsgevoel — en het doet dat louter en alleen omdat het daar zelf wel bij vaart. Bovendien betekent dat vanzelfsprekend niet dat mensen niet in staat zouden zijn om zich op een gelijkaardige manier tot elkaar te verhouden zoals dieren dat doen, en dit gedrag vormt uiteraard een wezenlijke component van elk intermenselijk contact, zoals mensen zich ook noodzakelijk als louter fysieke lichamen (die bijvoorbeeld fysiek met elkaar in botsing kunnen komen) tegenover elkaar blijven verhouden. Problematisch wordt het pas waar mensen niet in staat blijken om in dit geheel van interacties ook hun menselijke dimensie te manifesteren.

Dingen sterven dus niet, en de reden daarvoor is dat zij er nooit ‘an-Sich’ geweest zijn: hun bestaan is of was er enkel bij de gratie van de mens, binnen wiens erkenning deze dingen worden of werden opgenomen. Ik fabriceer een hamer, die ik als zodanig erken, maar als de hamer stuk is, maak ik er — ook letterlijk — brandhout van. Het is jammer genoeg mogelijk dat ook mensen op die wijze — dit wil zeggen: als instrumenten — worden beschouwd, en zo hoort men op herdenkingsplechtigheden woorden van lof voor overledenen die tevens goede werkkrachten, soldaten of eender welke andere functionarissen waren. Op zich is daar niets mis mee, in tegendeel, maar als daar de aandacht voor het louter menselijke en dus voor de niet te instrumentaliseren eigenheid van de unieke persoon zelf ontbreekt, is er iets heel grondig mis.

Zoals hoger reeds gezegd, is er dus geen dood waar er geen persoonlijk (menselijk) bestaan was. De dood is steeds de dood van iemand, hij behoort aan een bestaand wezen toe, net zoals zijn leven zelf. De dood is altijd iemands dood, en wanneer wij spreken over de dood van velen tegelijk, dan missen we eigenlijk het wezenlijke van de dood, omdat we ons daar beperken tot die betekenis van het ‘niet-meer-leven’, welke ook aan dieren kon gegeven worden. Het is allerminst gemakkelijk

om het niettemin duidelijk ervaarbare van deze dimensie van de dood onder woorden te brengen, maar het is, anderzijds, deze specifieke dimensie waar het allemaal om draait.

### *§18. Is er geen dood zonder zonde?*

De bijbelse uitspraak, dat er geen dood is zonder zonde, en dat dus de zonde de dood veroorzaakt, is moeilijk te vatten, daar zij lijkt te suggereren dat een zondeloos leven zou volstaan om aan de dood te ontkomen. Enerzijds kan men zich een zondeloos leven nauwelijks voorstellen en, anderzijds, kan men zich afvragen waarom baby's, die dan toch nooit gezondigd kunnen hebben, überhaupt (bijvoorbeeld de wiegendood) kunnen sterven. Als de zonde de dood veroorzaakt, waarom kunnen ongeborenen dan geaborteerd worden, of waarom delen mensen die niet verantwoordelijk zijn voor wat ze doen, hetzelfde lot als tot zondigen bekwame stervelingen? Volgens de Heilige schrift is slechts één menselijk wezen ooit aan de dood ontsnapt, namelijk Onze-Lieve-Vrouw: zij stierf niet, doch zij werd 'ten hemel opgenomen'. De reden waarom zij niet stierf, zou gelegen zijn

in het feit dat zij zondevrij was, en meer bepaald vrij van de erfzonde.

Om aan de dood te ontkomen, dient men dus vrij te zijn — niet alleen van persoonlijke zonden, maar bovendien van de erfzonde. In de voorgaande paragraaf werd reeds een eerste keer aangeduid hoe wij ons die erfzonde misschien het beste kunnen voorstellen. Op grond daarvan kunnen wij uiteindelijk ook begrijpen waarom we ons daarvan niet zomaar kunnen bevrijden: wij, mensen, zijn, op de keper beschouwd, medeverantwoordelijk voor de zonden van al onze medemensen, en dat is een feit omdat er steeds dingen verkeerd lopen, terwijl wij, enerzijds, eisen dat iemand daarvoor de schuld draagt en, anderzijds, omdat, wanneer wij zelf beschuldigd worden, wij niet in staat blijken om die schuld zelf te dragen. Zo schuiven we niet alleen de schuld, of althans een deel daarvan, van ons af wanneer het ons eigen falende handelen aangaat, maar bovendien neigen wij er ook steeds meer toe om de schuld welke wij op de schouders van anderen leggen, te verdelen over steeds meer derden.

De onvolmaaktheid van ons bestaan is een gegeven waarmee wij klaarblijkelijk geen vrede kunnen nemen — zo te zien omdat onze ziel zich niet thuis kan voelen in een wereld die niet paradijse-

lijk is. Dat ‘standpunt’, dat wij innemen lang vooraleer wij daarover aan het reflecteren gaan, verplicht ons ertoe om alles wat onvolmaakt blijkt, te wijten aan iets dat verschillend is van dat al dan niet vermeende paradijs: wij eisen dat we in een paradijs leven, en waar het verkeerd loopt, beschuldigen wij welbepaalde paradijsbewoners ervan dat zij de zaken in de war sturen. Wij kunnen blijkbaar onmogelijk leven met de gedachte dat een onvolmaakte wereld waarvan het leed en de dood gewoon deel zouden uitmaken, ons lot kon zijn zonder meer. Wij leggen ons niet neer bij onze beperktheden en bij onze eindigheid, omdat wij ergens geloven recht te hebben op het paradijs, en daarom zoeken wij naar schuldigen, dat wil zeggen: personen die verantwoordelijk zijn voor de malaise, en die dus principieel hetzij ‘veranderd’, hetzij ‘uitgeschakeld’ konden worden. Edoch, de geschiedenis zelf toont ons nu dat de richting die wij daarmee uitgaan, geen heil kan bieden, en wij keren op onze stappen terug, en in onze nieuwe benaderingen van het kwaad, verdeelen wij steeds vaker weer de schuld — over principieel alle mensen. Zodoende zien wij af van de verkapte opvatting dat enkelingen de orde van het paradijs verstoren, maar ons geloof in het paradijs blijft bestaan — samen met de overtuiging dat wij daar recht op hebben: de schuld wordt verschoven

van die enkelingen naar de gemeenschap zelf, het mensdom. Indien wij in het paradijs willen kunnen blijven geloven, dan hebben wij geen alternatief dan te werken aan ons eigen gedrag, als mensdom, als geheel. Het inlossen van de erfschuld, of de collectieve schuld, gebeurt dan niet anders dan in een specifiek engagement dat niets anders op het oog kan hebben dan de intermenselijke liefde, en dat is: het behandelen van de medemens op dezelfde manier waarop men zichzelf behandelt — en dan ook niets meer en niets minder dan dat.

Wellicht kan een dergelijke ‘eenmaking’, welke op een zo onverwachte manier in gang gezet wordt door haar ‘negatief’, zijnde onze schuld, niets anders doen dan resulteren in een mensdom waarvan, in de theologie van bijvoorbeeld Teilhard de Chardin, Christus de sluitsteen moet zijn. Christus betekent immers de gezalfde mens, de Messias, of de redder: de mens wordt pas door de liefde — de menselijke eenmaking — gered van zijn schuld, en zo ook van de dood. Dit lijkt nog onvoorstelbaar, maar wij dienen in acht te nemen dat ons voorstellingsvermogen nooit ver genoeg reikt om de feiten voor te kunnen zijn. Een hier ons inziens zeer toepasselijk voorbeeld daarvan is het volgende.



Het boek Job wordt algemeen gelezen als een proces waarin de waarom-vraag inzake de schuld voor het menselijke lijden (en de dood) aan bod zijn: Job acht zichzelf zondevrij, maar hij wordt niettemin gestraft of tenminste ‘op de proef gesteld’, zoals men het vaak uitdrukt. De in wezen zondige mens moet buigen voor Gods almacht, en daarmee is de kous af — zo wordt het verhaal vaak uitgelegd.

Twee belangrijke opmerkingen dienen hierbij gemaakt te worden. Ten eerste is het niet zo dat God zelf de mens test: het zijn de ‘zonen Gods’ en, meer bepaald, is het de satan, die de ‘test’ vraagt en zelfs eist. Maar er is nog een tweede, belangrijke opmerking te maken: wanneer God deze ‘test’ inderdaad toestaat, dan doet Hij dit niet zonder de wetenschap dat in feite Job zelf, die ‘getest’ wordt, deze test goedkeurt. Het verhaal immers laat, enerzijds, Job fel protesteren tegen deze op proef stelling maar, anderzijds, toont het tevens dat Job hiermee volledig akkoord gaat. Immers, op een bepaald ogenblik wil Job weten wat hij dan misdaan heeft en waaraan hij dan schuld heeft, dat hij zo moet lijden, en hij vraagt een onderhoud met God, hij eist een rechtszaak. Dat Job dit doet, toont aan dat hij er ten langen leste geen graten in ziet om de rede boven de liefde of de

trouw te stellen: hij doet precies hetzelfde als de satan.

Het is bijgevolg niet God die de mens ‘test’ of doet lijden: het is de mens zelf die ermee instemt, en wel vanuit een wantrouwen, een tekort aan liefde. Met andere woorden: indien de mens een blind vertrouwen had in zijn Schepper, dan had God er nooit mee ingestemd dat de satan zijn liefde op de proef zou stellen. God voorzag het falen van Job terwijl hij diens vrijheid ongemoeid wilde laten. (Wij poogden alvast dit fragment van het boek Job uit te leggen in het verhaal, getiteld: *Het argument*.)

Op dezelfde manier heeft God klaarblijkelijk het falen van de mensheid als zodanig voorzien, aangezien hij de duivel heeft toegelaten in de wereld. Als het inderdaad zo is dat er geen dood is zonder zonde — wat eigenlijk hetzelfde betekent als zeggen: als we inderdaad recht hebben op het paradijs —, dan moet een volmaakte liefde dit sowieso mogelijk maken. Edoch, omdat de menselijke liefde niet volmaakt is, blijft het mensdom met een gemeenschappelijke, verdeelde schuld, een zogenaamde erfschuld, opgepadeld zitten.

Op de een of andere manier lijkt het — alvast in termen van recht en orde — principieel niet on-

mogelijk dat een van de ‘zonen Gods’ — en een andere zoon uiteraard dan de satan, die recht en orde eist — uiteindelijk beslist om deze schuld op zich te nemen. Geloven in de Messias betekent dan niets anders dan geloven in het feit dat men recht heeft op een paradijs. Nog anders uitgedrukt: indien wij ons niet neerleggen bij de onvolmaaktheid van ons bestaan, en indien wij dus geloven dat wij het verdienen om in een paradijs te leven, en niet zomaar ten prooi te zijn aan leed en dood, dan kunnen wij dit onmogelijk ernstig doen zonder in eenzelfde beweging en geheel consequent hiermee, te aanvaarden dat iemand de schuld die op het mensdom drukt, moet kunnen wegnemen. Wanneer zich nu, in de geschiedenis zelf van het mensdom, een persoon aandient die beweert deze schuld op zich te willen nemen en ze ook uit te boeten, met name door een dood te sterven die hij zelf niet verdient, dan stemt dit tenminste tot ernstig nadenken, te meer daar deze historische persoon door de toenmalige rechters schuldenvrij bevonden werd en effectief gekruisigd werd. Maar dit vraagt vanzelfsprekend nog veel meer uitleg.

## *§19. Het Leven en de Dood*

Het bestaan van ons zelf is geheel gerelateerd aan het feit dat wij geconvoceerd kunnen worden voor onze (bewuste, vrije) daden: het zelf kan niet aangewezen worden in de hersenen, het is onstoffelijk, het is geestelijk, in die zin dat het iets, of beter iemand is die móet bestaan, omdat convocatie mogelijk moet zijn. Zo ook het bestaan van de vrijheid van de wil: willen of niet, maar wij moeten geacht worden vrij te kunnen handelen indien wij ook willen dat het mogelijk is dat wij voor onze handelingen ter verantwoording kunnen geroepen worden. Maar wat maakt de convocatie dan noodzakelijk?

Stel dat mensen niet geconvoceerd konden worden, bijvoorbeeld omdat ze niet geacht werden over een of andere vorm van een vrije-keuze-handelingsvermogen te beschikken. In dat geval zou het geen enkele zin meer hebben om nog te spreken over goed en kwaad. Goed en kwaad slaan immers op goede of kwade handelingen, en deze handelingen veronderstellen tevens de vrijheid van diegene die handelt, ten einde als zijnde goed of kwaad bestempeld te kunnen worden. Maar indien de tegenstelling van goed en kwaad totaal irrelevant werd, en dus zou verdwijnen, dan zou

ook de waarheid zelf verdwijnen. Immers, de waarheid wordt gemeten middels (waarheids-)criteria, en dat zijn noodzakelijk waarden, en dus zaken welke bepaald worden door onze kennis van goed en kwaad. Wanneer de waarden verdwijnen, dan verdwijnen noodzakelijk ook de waarheden. En waar de waarheid verdwijnt, verdwijnt ook de werkelijkheid. Dat laatste valt zelfs heel goed in te zien: in “Trans-atheïsme” gaven wij het voorbeeld van het gebod tot het spreken van de waarheid: indien iedereen zou gaan liegen, dan zou niet alleen de waarheid verdwijnen, maar ook de taal, die dan immers elke zin zou verliezen, terwijl het wezen der dingen ligt in hun zin. De lezer herkent hier meteen Kant’s categorische imperatief, en zal nu ook inzien waarom het poneren daarvan als zijnde heel terecht wordt ingezien van zodra ook werd ingezien dat het wezen der dingen samenvalt met hun zin. En zo kunnen wij met de allergrootste zekerheid zeggen: indien het onderscheid tussen goed en kwaad niet langer kon gemaakt worden, dan zou de werkelijkheid zelf in het niets verdwijnen. En dat is de Dood.

Het Leven *eist* aldus dat goed en kwaad bestaan, en de kennis van goed en kwaad eist op haar beurt dat wij ter verantwoording geroepen kunnen worden, en dus dat wij beschikken over een zelf, en

uiteraard ook over de keuzevrijheid inzake onze eigen handelingen. De principiële verwerping van schuld is dus wezenlijk niet onderscheiden van de verwerping van achtereenvolgens: de eigen vrijheid, het eigen zelf, en de Levende werkelijkheid als zodanig. De verwerping van de schuld resulteert in de Dood. Het op zich nemen van alle schuld nu — en dat is wat de Messias doet — resulteert in het Leven.

## §20. *Wreed is het lot...*

Waarheden worden als zodanig bepaald door waarheids-criteria, en dat zijn maatstaven welke het levenslicht zien krachtens onze waarderingen. Kennis is waardevol als ze overeenstemt met de waarheid, en dus als de waarheids-criteria goed gekozen werden, dat wil zeggen: als de waarderingen die eraan ten grondslag liggen, zelf waardevol zijn, of beter nog: als ze objectief zijn. De stelling dat waarderingen subjectief zouden zijn, veronachtzaamt het gegeven dat de persoon die waardeert, uiteindelijk niet met zichzelf samenvalt: hij is niet zichzelf zonder meer, hij heeft zichzelf gekregen, en zijn leven (én zijn waardevolle activiteit) zijn in wezen participaties aan 'het' leven dat hem te boven gaat. Zoals uiteenge-

zet in "Transatheïsme", vallen in het onafwendbare gegeven van de pijn (en, in extenso, ook in de dood) de kenner en het gekende in die pijn onherroepelijk samen: de pijn zelf wordt gedefinieerd als datgene waarmee men samenvalt omdat men zich daarvan niet kan distantiëren. Het niet-willen van de pijn is even feitelijk als de pijn zelf, en zo is de wil een even onmiskenbaar feit als de pijn. Dat wij als mensen niet over een wil zouden beschikken, wordt hiermede eens en voorgoed afgedaan als volstrekt nonsensicaal. Wie gefolterd wordt, erkent dat zijn wil om niet te lijden even waarachtig is als zijn pijn zelf, en tot die levenswil zijn wij nillens willens veroordeeld. De mens kan niet kiezen voor het lijden en voor de dood zonder zichzelf daarbij om de tuin te leiden, zonder zichzelf een valstrik te spannen, 'beet te nemen', of zich te verdoven en te verblinden voor de 'handelingen' die hij zodoende stelt. Uit de feitelijkheid van de pijn, volgt de feitelijkheid van de wil, die noodzakelijk een levenswil is en een afkeer van de dood. En het goede wordt principieel geheel bepaald door dit fundamentele gegeven. De keuzevrijheid tenslotte, ontstaat op grond van de gegevens van, enerzijds, de levenswil en, anderzijds, de kennis—welke een kennis van de 'externe orde' is—de orde die ons door de natuur der dingen wordt opgelegd. Wij kunnen, bijvoorbeeld,

niet tegelijk willen snoepen en gezonde tanden hebben, omdat objectieve, natuurlijke wetten het samen bestaan van de vervulling van deze twee *wensen* verbieden. De kennis van de natuurwetten is één zaak, de erkenning ervan—welke zich alleen bewijst in het handelen overeenkomstig deze kennis—is een heel andere zaak. Het handelen is principieel goed, enkel en alleen indien het deze erkenning van de objectieve orde van de dingen tot fundament heeft.

Edoch, de zaken zijn niet zo eenvoudig als men op het eerste gezicht wel kon denken. Oppervlakkig beschouwd, lijkt het wel alsof de pijn en de dood de ultieme criteria zouden zijn welke ons handelen dienden te bepalen, maar niets is minder waar dan dat: zo'n denken is sterk reductionistisch, en het leidt tot de strekking die het sentiëntisme wordt genoemd. Er is immers niet alleen een orde in de 'uitwendige' natuur, er is ook een 'innerlijke' natuur, welke wij vaak de ziel noemen, met heel eigen wetten welke niet zelden in conflict zijn met de wetten van de uitwendige natuur, en zelfs met de wetten van het leven. Zo bijvoorbeeld in het vanwege de rechtspraak opleggen van pijnlijke sancties aan misdadigers, toont zich het primautair karakter van de wetten van het zogenaamde 'innerlijke' op de brute wetten van het le-



ven zelf: het is geoorloofd om bijvoorbeeld de eigen natuurlijke vrijheid aan banden te leggen, niettemin dit natuurlijkerwijze pijnlijk is, precies omdat de wetten van de ziel deze van de natuur dienen te besturen. Het natuurlijke staat immers ten dienste van het goede, dankzij hetwelke het ook bestaat, krachtens het feit dat het bestaan van het goede een mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor het bestaan van het leven zelf. De vrijheid en het bewustzijn nemen slechts toe waar de dode natuur in dienst gesteld wordt van de levende, en de levende op haar beurt in dienst staat van het goede. Dit is onafwendbaar zo, omdat de dode stof zijn zin, en dus zijn wezen, dankt aan het levende waarvan het deel uitmaakt, terwijl, op zijn beurt, het levende zijn zin dankt aan het geestelijke, en het geestelijke doelt op het goede. De dode inkt kan geen letters vormen zonder het oog dat ze leest; de woorden die aldus tot stand komen, krijgen pas betekenis door het leven en de geest, en verder zouden alle woorden, en de taal als zodanig, volstrekt nutteloos worden en uiteindelijk verdwijnen, indien de leugen vrij spel kreeg. Nogmaals: het goede (bijvoorbeeld: de waarheid), geeft zin aan het geestelijke (het woord), en dat geeft dan weer zin aan het levende en aan de dode stof. Zonder de intrinsieke waarde van de absolute Liefde in functie waarvan alles bestaat, vervallen

de ethiek, de geest, het leven en de stof in het volstrekte niets van een chaos die tegelijk kwaad, onwaar en lelijk is. Het komt derhalve niet aan ons toe om te bepalen wat de inhoud van goed en kwaad dan wel mag zijn: elke regelgeving welke de liefde veronachtzaamt, is des duivels, terwijl de liefde als zodanig vanzelfsprekend is: wij dienen het aan te leren de liefde vanzelf te laten spreken en eraan te gehoorzamen, veeleer dan wetten en regels te maken waarmee wij, onder de mom van de dienst aan een of ander 'hoger goed', anderen beroven van hun vrijheid en, hetzij rechtstreeks, hetzij onrechtstreeks, tenslotte ook van hun leven. In *De gijzeling van Mithras* poogden we aan te tonen dat bij uitstek die organisaties welke het goede en het heil in het vaandel voeren, aansprakelijk zijn voor de ellende welke volgt uit het ten hemel schreiende tekort aan liefde dat deze wereld tekent. Het wantrouwen van de liefde zelf, waarvan de zogenaamde ethische regelgevingen getuigen, is wezenlijk satanisch, zoals mag blijken uit het hoger besproken boek *Job*. Het verzet tegen het verlenen van een minimum aan menselijke waardigheid aan al wie niet beantwoordt aan de normen van het moment—normen die precies door dergelijke 'instituten van het wantrouwen' gecreëerd worden—groeit nog steeds, en scheidt al dan niet tastbare concentratiekampen waarin mas-

saal en onverdroten niets anders dan de grote Dood wordt gevierd. Andermaal laten wij Achilles aan het woord uit het hoger vermelde werk van de Vlaamse dramaturg, Kris Van Steenbrugge: "Wreed is het lot, doch wreder nog zijn de mensen". Er bestaat geen enkele grond tot klacht over ons lot—inclus de dood—waar wij dit in de schaduw stellen van het boze dat aan onze eigen handelingen ontspringt. Zolang wij doden, hebben wij geen recht op het leven, en is de dood het bij ons passende lot.

## *§21. De Dood, het Leven en de Eindtijd*

De vraag of er leven is na de dood klinkt paradoxaal, maar ze is het evenmin als de vraag of God een steen kan maken die Hij zelf niet kan optillen: 'leven' en 'dood' slaan immers op werkelijkheden die flink verschillen van datgene waar we spontaan aan denken. Er is een (louter biologische) 'dood' denkbaar die zinvol kan zijn en te verkiezen boven een (louter biologisch) leven dat verstoken is van elke zin, zoals reeds Plato het impliciet beaamde in de uitspraak dat het beter is om kwaad te ondergaan dan om het te doen, en dat is het geval omdat, zoals Paulus het zegde, het

slechts de liefde kan zijn die zin geeft aan het leven. Het wegschenken van z'n leven uit liefde is ver te prefereren boven het winnen ervan ten koste van zijn geliefden. Meer zelfs: het onverdiende leven is in die mate dood, dat het deze dood niet ongedaan kan maken middels een biologische dood, zoals de Schrift het bedoelt waar zij zegt dat er een tijd komt dat sommigen de dood zullen zoeken maar hem niet zullen vinden: in die gevallen vormt niet de (biologische) dood het probleem, maar daarentegen zijn afwezigheid.

Niettemin lichaam en ziel bruikbare begrippen kunnen zijn voor onze geest, zijn ze in werkelijkheid steeds onderling vervlochten, en bovendien vervlochten met iets dat onszelf niet toebehoort, omdat het even niet het bezit is van wie leven: wij participeren aan een leven dat ons geschonken werd. In ons leven reiken de natuur en de bovennatuur elkaar de hand waar wij gehoorzamen aan het gebod om het goede te doen, omdat precies in de erkenning van het goede de werkelijkheid van ons eigen wezen geboren wordt: de werkelijkheid eist het bestaan van de waarheid, en de waarheid eist het bestaan van waarheidscriteria, die waarden zijn, welke in de persoonlijke vrijheid dienen beaamd te worden. De plicht tot het doen van het goede belaadt ons met een schuld die even reëel is

voor onze ziel, als de pijn reëel is met betrekking tot ons lichaam. Het sterfelijke lichaam is een last voor de ziel, precies omdat het ons met deze schuld verbindt, met name in de niet te ontlopen plichten die het lichamelijke leven, dat ons zowel met de natuur als met de medemens verbindt, met zich brengt.

De realiteit van de dood overstijgt het probleem en is als zodanig onoplosbaar: dit gegeven stort het natuurlijke leven in een heilige waanzin welke zich onder meer uit in de natuurlijke drang tot zelfbehoud en in de voortplantingsdrift, maar tegenover deze waanzin staat bij de mens nog steeds de liefde die, vanuit haar eigen wezen, geen plaats laat voor de dood en die de eeuwigheid van het leven eist. Als de beminde sterft, wordt in eenzelfde beweging de aanvankelijk afschrikwekkende dood door het Leven zelf opgenomen, en op die wijze tracht het Leven de dood te overstijgen. De liefde dwingt ons om de dood te erkennen als zijnde persoonsgeboden — net zoals zij de individuele levens uitnodigt zich met een ‘zelf’ te verbinden — en leven en dood gaan zich zodoende onderling verhouden zoals lichaam en ziel. Zoals de miskenning van het goede, tevens de miskenning van het zelf inhoudt, en uiteindelijk het verdwijnen van de werkelijkheid, zo ook dwingt de

erkenning van het goede ons tot de erkenning van de realiteit van de (individuele) dood als zijnde een werkelijkheid die geheel verschillend is van het niets: het 'bestaan hebben' van een beminde wordt erkend in de erkenning van de werkelijkheid van zijn dood, die met hem verbonden is, en waarin hij, als beminde, hoewel niet meer in leven, toch blijft voortbestaan. Wanneer de Kerk belijdt dat zij de vergadering is van al haar heiligen — die op de keper beschouwd 'dood' zijn — dan doet zij niets anders dan dit voortbestaan na de dood opnemen in een Leven dat het louter biologische leven overstijgt. Wij kunnen trouwens ook zeer gemakkelijk inzien dat deze stellingname hout snijdt, op het ogenblik dat we ons realiseren dat in feite niets anders het leven zo sterk beïnvloedt en stuurt dan precies de dood (welke dus slaat op de geïndividualiseerde overledenen). Dit geheel in analogie met de wetenschap dat de (tastbare) stof bij uitstek wordt bestuurd door de (ontastbare) geest, terwijl de geest wordt bestuurd door het goede. In dat verband hebben wij de dood het 'golfaspect' genoemd van ons bestaan, waarvan het leven dan als het 'deeltjesaspect' kan opgevat worden.

De (creatieve) activiteit van het leven beschouwend als een troostvolle 'imitatio Dei', kan men

zich afvragen hoe God zelf dan troost behoefde, daar ook Hij dan toch een nood aan schepselen moet hebben gehad, en zo komt aan het licht dat alleen in de mysterieuze werkelijkheid van de liefde, de nood en de troost samenvallen. Dit mysterie kunnen wij in ons bestaan trouwens helder weerspiegeld zien in het vaststelbare feit dat de liefde tegelijk de nood aan liefde is én haar troost: de beminde veroorzaakt het gemis waarvoor alleen hij of zij vertroosting kan bieden. De manifestatie van de liefde blijkt de voortdurende golfbeweging van gemis en vertroosting nodig te hebben, en zo ook de tweeledigheid van het bestaan, al moet hieraan toegevoegd worden dat de goddelijke liefde hiermee niet uitputtend kan beschreven worden en daar zonder twijfel nog bovenuit zal stijgen.

De dood vormt, net zoals het leven, een component van het bestaan, zoals lichaam en ziel twee componenten van ons leven vormen, en de beide componenten lijken elkaar in stand te houden en te versterken — althans op die wijze kan ons begrip er misschien enige vat op krijgen. Het is derhalve niet de biologische dood die hoeft gevreesd te worden — veeleer de Dood welke ons door de zonde treft: het Zijn — het Leven — en het Goede

vallen immers samen, en de vraag of er leven is vóór de dood, hangt hiermee samen.

Edoch, de uiteindelijke onafwendbaarheid van de dood wijst ons erop dat de zonde welke hier ter sprake komt, niet noodzakelijk persoonlijk is van aard: zij betreft veeleer wat wij de ‘erfzonde’ noemen, welke we ons kunnen voorstellen als de gedeelde verantwoordelijkheid en bijgevolg ook de gedeelde schuld voor alles wat mis kan lopen in het leven. De algemene en steeds toenemende tendens tot het verschuiven van de schuld van het individu naar de gemeenschap, vanuit het besef van de uiteindelijke onmogelijkheid van het individu om schuld te dragen, zorgt niet alleen voor het tot stand komen van een collectieve schuld, maar tevens bewerkt zij aldus de eenmaking van alle leden van het mensdom, dat via de last van de schuld tot een moreel hoogstaander leven gedwongen wordt.

En nu is precies deze laatste beweging kenmerkend voor wat men het ‘einde der tijden’ pleegt te noemen. Zoals elders gezegd werd in het kader van een bespreking van de betekenis van de islam voor het westen, kunnen we hier nu herhalen dat de veranderingen welke de laatste fase van het mensdom begeleiden, ons inziens in feite perfect kunnen beschreven worden met een door Augusti-



nus voorbereide terminologie, en wel als volgt. (N.B.: de volgende zinnen werden vrijwel letterlijk overgenomen uit een eerder gepubliceerd essay, getiteld: *Over de opkomst van de Islam in het westen. Enkele speculaties.*)

Laten we vertrekken vanuit het misschien wel belangrijkste onderscheid tussen het christendom en de islam, dat ons inziens gelegen is in de vrijheidskwestie. Christenen worden door God uitgenodigd, echter op generlei wijze gedwongen, om godsdienstig te zijn, terwijl Islamieten hun geloof vaak onder ogenschijnlijke druk belijden. In de meer fundamentalistische Islam-strekkingen is het zelfs de bedoeling om islamitische theocratieën op te richten waarin de islamwet het geloof afdwingt.

De vraag luidt nu of zo'n 'dwang' gerechtvaardigd is. Volgens sommigen ligt de 'terreur' van de islam in de leer zelf, en zij zou dus alle onderworpenen (alle moslims) tot 'slachtoffers' hebben. Maar we kunnen ook anders aankijken tegenover de islamisering van de wereld, meer bepaald wanneer we het denken van Augustinus tot leidraad nemen, en daarbij de veronderstelling maken dat we heden in de zogenaamde 'eindtijd' beland zijn.

Augustinus onderscheidt namelijk twee perioden in de geschiedenis van de mensheid: de toestand

voor de zondeval, en de toestand die er op volgt. Laten we bovendien aannemen dat met het christendom deze tweede toestand langzaam overgaat in een derde, namelijk de eindtijd. De toestand voor de zondeval wordt volgens Augustinus gekarakteriseerd door de menselijke vrijheid om al dan niet te zondigen: God nodigt de mens uit tot trouw, maar hij kan zondigen (— "posse peccare"). In de toestand na de zondeval is dat niet langer het geval: zoals Augustinus zelf belijdt, wil hij het goede doen, maar hij kan het niet op eigen kracht (— "non posse non peccare"). In de islamisering van de wereld kunnen we nu een derde periode, de eindtijd, zien tot stand komen, gekenmerkt door een toestand waarin de mens zijn vrijheid moet teruggeven aan God, en bijgevolg niet meer zal kunnen zondigen (— "non posse peccare").

De laatst genoemde toestand nu, zou dan het rechtvaardige godsoordeel inluiden, want mensen die oprecht geloven, zullen de islamisering (de 'onmogelijkheid' om nog te zondigen) niet als een terreur ervaren; alleen goddelozen zullen de plicht tot een godsdienstig leven ervaren als een geseling. Door dit fataal onomkeerbaar verloop van het heilsproces zouden aldus de goeden worden beloond en de kwaden worden gestraft. Het kan

fantastisch klinken maar, Shakespeare indachtig, overtreffen historische wendingen altijd onze stoutste fantasie. En dat is niet meer dan een parafraze op Christus woorden, dat wij ogen hebben en niet zien, en dat wij schuld hebben omdat wij beweren te zien.

## §22. *Het Laatste Oordeel*

De grote verdrukking die er volgens de Schrift zal zijn in de eindtijd hoeft natuurlijk niet vanwege de islam te komen: het kan ook het communisme zijn, het pan-islamisme, of eerder nog het niets ontziende kapitalisme dat al in de opmars is. De idee van 'verdrukking' vindt vanzelfsprekend zijn oorsprong in de mening dat God zijn volk aan een test onderwerpt, een weging als het ware, teneinde op die manier het kaf van het koren te kunnen scheiden in het 'laatste oordeel'. Edoch, deze idee is ons inziens volslagen misplaatst, en wel hierom.

Het kan niet zo zijn dat een liefhebbende God, die zijn schepselen bemint, meer nog dan een moeder haar kinderen bemint, zoals de Schrift het zegt, zijn volk aan een 'test' zou onderwerpen. Iemand die door zijn geliefde 'getest' wordt, zal, indien hij

of zij dit vaststelt, immers onmiddellijk, en heel terecht, hierin een wezenlijke tekortkoming zien van de trouw van de geliefde, en dit kan dan ook een geldige—zoniet een dringende—reden zijn om een relatie te verbreken. Wie moet vaststellen dat zijn of haar geliefde hem of haar 'met voorbedachte rade' en op een ernstige en dus niet op een als grap bedoelde wijze, op de proef stelt, zal hierin terecht een wezenlijk gebrek aan liefde en aan trouw zien, en zeker en vast ook het ontbreken van de onvoorwaardelijkheid welke de liefde moet kenmerken. Bij de bespreking, hoger, van het eerste deel van het boek *Job*, zagen we al dat het niet God is die Job aan een test wil onderwerpen, maar wel de satan. Bovendien zou God zeer waarschijnlijk verhinderd hebben dat de satan dit deed, ware het niet dat Job zelf hierin toestemde en er zelfs om vroeg, getuige het feit dat hij, uiteindelijk en net zoals de satan deed, op zijn beurt Gods recht van handelen wenste te wegen door een proces te eisen waarin hem zijn schuld zou worden geopenbaard. Indien er op het einde der tijden een laatste oordeel komt, dan kan dit onmogelijk een vervolg op een door de Schepper afgenomen 'test' zijn; als er al veroordeeld wordt, dan zullen deze veroordelingen niet door God voltrokken worden maar, net zoals in het boek *Job*, door de mens zelf.

Tegelijk echter moet gezegd worden dat dit geen 'geruststelling' kan zijn: de zelfveroordeling van de mens is en blijft een veroordeling, want wij beschikken vanzelfsprekend niet over de macht om de zaken die wij met zekerheid weten, zomaar uit ons geheugen weg te wissen; met andere woorden: ons geweten blijft ons bij zoals ons eigen zelf, omdat ons zelf met ons geweten samenvalt. Het bezwaarde geweten dat zichzelf zoekt te vernietigen, zal de dood die het zoekt, nimmer vinden. De uitspraak van Achilles, dat het lot weliswaar wreed is, doch dat de mens nog wreder is, blijft ook hier gelden.

Hoedanook is het onmiskenbaar zo, dat ons einde als mens, tevens het einde van onze vrijheid zal betekenen: wij zullen niet meer kunnen bijsturen, herroepen of verbeteren. Reeds in de dood van derden, en misschien wel bij uitstek daar, vindt een mens zich met deze harde realiteit geconfronteerd, wanneer hem voortaan elke mogelijkheid ontbreekt om jegens overledenen nog iets goed te maken. Op die wijze doet de dood, op een zeer voelbare, onomkeerbare en onherroepelijke wijze, zijn intrede in ons leven, soms lang vooraleer het eigen fysieke levenseinde er is. De door een mens gemaakte fouten stapelen zich op, en hebben hem veroordeeld lang voordat de dood zijn intrede

heeft gedaan. Deze veroordelingen kunnen zelfs zo zwaar wegen, dat men om het eigen levenseinde niet meer geeft, en dat men er zelfs naar verlangt, in de hoop dat dit levenseinde meteen een einde zou maken aan het eigen zelf en aan de kwellingen van de zelfveroordelingen. Maar de betrokkene kan weten—krachtens zijn geweten—dat ook zijn levenseinde deze schulden niet zal wegnemen, en ook de bijzondere kennis die hem op die manier te beurt valt, kan hij onmogelijk loochenen. Wreed is hier het lot: zelfs de meest overtuigde ongelovige zal op deze wijze met de zekerheid omtrent zijn voortbestaan na de dood geconfronteerd worden, en zij is even onmiskenbaar als de eigen fysieke pijn waarin hij wél altijd heeft geloofd.

Als we nu weten dat aldus het 'einde', het onvermogen om nog iets in vrijheid te beslissen en te doen zal betekenen, dan kunnen wij alvast begrijpen dat het er in dit leven op aan komt om zoveel mogelijk—en zo mogelijk ook alles wat binnen onze macht ligt—van de dood te redden, en wij doelen hier op onze handelingen zelf. En een leidraad hierbij kan beslist het oude, Indische spreekwoord zijn, dat zegt dat "alles wat niet gegeven is, verloren is." Wat wij—van onszelf—van de dood willen redden, dienen wij een goede be-

stemming te geven vooraleer de dood ons deze kans ontnemt en ons verplicht om het voor eeuwig mee te nemen in ons graf.

2006

## *Aanvulling: Over de Dood en de Erfschuld*

Een van de meest edele takken van de wetenschap - en volgens sommigen gaat het overigens om veel meer dan alleen maar een wetenschap, en zij menen dat terecht - is de medische wetenschap, welke haar bekroning vindt in de geneeskunde of de kunde en de kunst van het genezen. Genezen is mensen - en ook dieren en planten - van ziekten en smarten ontdoen en hen ervoor behoeden. De geneeskunde bestrijdt in feite alles wat het fysieke leven - de basis van het leven zonder meer - in de weg staat of in de weg zou kunnen staan. En eigenlijk behoren tot de vijanden van het leven niet alleen de (pijnlijke) ziekten, maar ook en vooral datgene wat maakt dat wij (behalve omwille van de pijn) de ziekten dienen te schuwen, met name: de dood. Op die manier zouden we eigenlijk ook kunnen zeggen dat de medische wetenschap er

uiteindelijk op gericht is om de dood te bestrijden en - indien mogelijk - om hem te elimineren.

De onsterfelijkheid - en niets minder dan dat - is in vele gevallen misschien wel het uiteindelijke streefdoel van wie zich in de medische wetenschappen bekwamen, en als een leek terzake vandaag vulgariserende artikels leest over het DNA en over de gebeurlijke mogelijkheden om het blijkbaar voorgeprogrammeerde levenseinde uit onze genen weg te halen, dan kan hij daar weliswaar kritisch en afwachtend tegenover staan, maar menigeen zal moeten bekennen dat de gedachte aan een misschien ooit te verwezenlijken menselijke onsterfelijkheid hem of haar op de een of andere manier toch ernstig in bekoring kon brengen. Samen mét onze feitelijke sterfelijkheid, blijkt de drang naar onsterfelijkheid in ons erfelijk materiaal verworteld.

Het kan een probleem worden geheten dat onze eindigheid en ons oneindigheidsverlangen als antagonisten onze ziel bewonen, maar wellicht bestaan zij slechts samen omwille van hun functionaliteit, meer bepaald omwille van de spanning die zij in de ziel teweeg brengen en die tot daden aanzet welke het leven zelf hoe dan ook ten goede kunnen komen. Want of wij, mensen, wel écht



naar de onsterfelijkheid verlangen, kan ten zeerste in twijfel worden getrokken.

Theoretisch zouden wij kunnen stellen dat, op een dag, onze medici voor de dag kwamen met een probaat middel dat aan elkeen die het innam, niet alleen de onsterfelijkheid zou garanderen, maar dat tevens de individuele dood onmogelijk zou maken. Praktisch, en om redenen van geloofwaardigheid, moeten we ons echter tevreden stellen met de voorstelling van alleen maar een middel dat bij toediening de principiële onsterfelijkheid garandeert. Maar stellen wij ons dan de vraag wie naar dat 'wondermiddel' echt happig zouden zijn, dan zouden alras enkele kanttekeningen verschijnen over zijn mogelijke nadelen - zaken waar men niet eerder aan dacht, en die beslist aan belang gingen winnen naarmate ze grondiger werden uitgediept.

Een van de dingen waaraan iemand die verleid werd tot het nemen van een onsterfelijkheidspil misschien niet onmiddellijk zou denken, is het eenvoudige gegeven dat zijn onsterfelijkheid hem voorgoed zou afscheiden van zijn reeds overleden geliefden. Omdat het verlies van geliefden, wellicht voor de meesten onder ons, als veel pijnlijker ervaren wordt dan de gedachte aan de eigen dood, terwijl uiteindelijk de zekerheid van de eigen

dood vaak nog het enige is dat dit verlies draaglijk kan maken, zou het definitief wegnemen van de genoemde zekerheid tevens de breuk met de gestorven geliefden onherroepelijk maken.

Zelfs voor mensen die niet geloven in een voortbestaan na de dood, en die de mogelijkheid om 'aan de overkant' de geliefden weer te zien, als een fabeltje beschouwen - zelfs voor die mensen ware de eigen definitieve onsterfelijkheid ondraaglijk, want deze zou op zijn minst het vooruitzicht op een beëindiging van het pijnlijke gemis van de overleden geliefden, voorgoed wegnemen.

Tegenargumenten, zoals bijvoorbeeld de gedachte dat kinderen vaak nog geen overleden geliefden hebben, en dat zij derhalve geen graten konden zien in de eigen onsterfelijkheid, zullen alras wegsmelten wanneer men gaat inzien dat deze jongeren hun (oudere) geliefden misschien wél zullen verliezen, omdat de laatst genoemden dit gemis wél kennen. Men dient zich aldus vooreerst bewust te zijn van de *structuur* van dit probleem dat behalve individuen ook de mensheid als zodanig treft, en van de kettingreactie die het onvermijdelijk veroorzaakt.

In dat opzicht dient men zich ook voor de geest te houden dat het wél degelijk ter zake doet dat de

situering in de tijd van de uitvinding van zo'n 'onsterfelijkheidspil' niét ter zake doet: of zij uitgevonden wordt, ofwel binnen duizend jaar, ofwel vandaag, ofwel duizend jaar geleden, kan aan het probleem als zodanig helemaal niets veranderen, aangezien men altijd zal geconfronteerd worden met het genoemde gemis omdat er altijd al doden aan de levenden zijn voorafgegaan.

Meteen wordt duidelijk dat nog slechts een heel kleine stap het geschetste probleem, dat het onze is, ons scheidt van het mysterie van de erfschuld, dat eveneens het onze is. Want wij erven de dood als iets dat wij niet *willen* missen, omdat wij ook de liefde van de doden erven, die wij niet *kunnen* missen.

*15 december 2007*

## *Tweede Aanvulling: Een poging tot het verklaren van het gegeven van de extra-zintuiglijke waarneming*

### **Hoofdstuk 1**

Steeds meer medici die sceptisch stonden tegenover het verschijnsel dat heropgestane hersendoden accurate herinneringen hebben over de periode dat zij er zogezegd niet waren, beginnen de mogelijkheid ernstig te nemen van het bestaan van alvast een gedeeltelijk onstoffelijk facet van het leven en enkelen onder hen hebben daaromtrent research verricht nadat zij zelf in de situatie hebben verkeerd van de patiënten van wie zij de verhalen zijn gaan bestuderen.

De menigvuldige en opvallend gelijklopende verhalen over tunnels met licht van mensen die terugkeerden uit een comateuze toestand, zijn mogelijk achterhaald daar zij zouden kunnen worden verklaard als reacties van het brein op hypoxie, vergelijkbaar met de *fata morgana* van quasi elke dorstige in de woestijn. Maar dat is zeker niet het geval met de getuigenissen van de heropgestane hersendoden, eenvoudigweg omdat er dan geen

enkele activiteit van het zenuwstelsel meetbaar was: zij blijken vaak letterlijk te kunnen weergeven wat hun oren zouden hebben gehoord en wat hun ogen zouden hebben gezien indien deze zintuigen ook konden horen en zien in de bewuste tijdspanne waarin zij effectief doof en blind zijn geweest.

Omdat onderzoek uitwijst dat wij enerzijds en door de band genomen niet kunnen horen en zien wanneer onze oren en ogen het laten afweten, besluiten wij dat het met onze oren en ogen is dat wij horen en zien. De uitzonderingen op deze regel moeten ons echter doen besluiten dat de conclusie die wij op grond van onze vaststellingen maakten, overhaast is: omdat er gevallen zijn waarin wij de afwezigheid van alle zintuiglijke activiteit ten spijt, waarnemingen doen welke wij aan de werking van onze zintuigen plegen toe te schrijven, kunnen we niet zomaar besluiten dat onze zintuigen absoluut noodzakelijk zijn voor het doen van wat wij zintuigelijke waarnemingen plegen te noemen.

Opnieuw moet men hier op zijn hoede zijn voor overhaaste gevolgtrekkingen, want het besluit dat onze zogenaamd zintuiglijke waarnemingen, niet zintuiglijk zouden verlopen, ware even onjuist als het besluit dat wij niet zonder onze zintuigen zou-

den kunnen horen of zien. Voorzichtiger is het om de oorzakelijke relatie hier achterwege te laten en te zeggen dat specifieke zogenaamd zintuiglijke waarnemingen *meestal samengaan* met specifieke zintuiglijke activiteit.

### *De verlammingshypothese*

Spontaan denkt men bij het voorgaande aan een fysiek verschijnsel dat zich ter hoogte van het zenuwstelsel voordoet van zodra wij de slaap vatten en dat er ook voor zorgt dat wij niet door het raam vallen wanneer wij dromen dat wij alleen maar een tuin inwandelen, en dat is meer bepaald de ontkoppeling van de wil van het lichaam: eenmaal in de droomfase beland, heeft de wil om bijvoorbeeld op te staan en te lopen, niet meer deze fysieke activiteiten zelf tot gevolg doch slechts hun voorstelling in de droom. Uiteraard beveiligd deze ingeboren reflex ons tegen de gevaren waaraan sommige slaapwandelaars blootstaan, over wie men jammer genoeg soms moet vernemen dat zij tijdens hun nachtelijke wandelpartijen verongelukken. De slaap verlamt ons als het ware om aan de droom de vrije teugel te kunnen geven.

De gebeurlijke analogie tussen enerzijds de beveiligende zelfverlamming tijdens een droomfase in de slaap en anderzijds de kennelijke omschakeling

van zintuiglijke naar niet-zintuiglijke waarneming tijdens het uitvallen van elke fysieke activiteit is mogelijkwijze even verrassend als complex. Wat het lichaam doet om de dromer toe te staan zich veilig te bewegen in zijn droom – het induceren van een tijdelijke verlamming – is misschien wel vergelijkbaar met wat er gebeurt met iemand die overgaat van het leven naar de dood en dan terug. Want als de dood nu eens niet beschouwd werd als minder nog dan de slaap doch daarentegen als een hogere, geestelijke bestaansvorm, waarbij vergeleken het leven dan 'slechts' een soort van droomtoestand was, dan kon men misschien wel zeggen dat ons geestelijk lichaam met zijn volstrekt geestelijke waarnemingen en activiteiten, zichzelf zou beschermen tegen ongelukken tijdens zijn verblijf in het stoffelijke, door de uitschakeling van geestelijke waarnemingen en van andere geestelijke activiteiten, welke dan voor de duur van dat verblijf werden vervangen door 'meer onschuldige' stoffelijke of zintuiglijke activiteiten. Zoals de slaap de dromer beschermt tegen gevaarlijke bewegingen in de 'echte' wereld (van de wakkeren) door hem helemaal te verlammen, zo zou het nederdalen in de stoffelijke wereld (waartoe in de voorgestelde analogie het leven te herleiden was), de betrokken geest beschermen tegen gevaarlijke geestesbewegingen door

deze te blokkeren zodat alleen de zintuiglijke en de stoffelijke (als de onschuldige afspiegelingen van de geestelijke) actief zouden blijven. Waarmee meteen gezegd is dat (in deze analogie) de twee (het zintuiglijke en het geestelijke) in het geestelijke leven samen bestaan zoals ook de fysieke activiteit en de verbeelding daarvan samen bestaan in het stoffelijke leven, terwijl het zintuiglijke wegvalt waar de geest zich in de stoffelijke werkelijkheid begeeft, precies zoals de fysieke beweging bij iemand wegvalt van zodra hij de wereld van de droom betreedt.

### *Het paar van lichaam en geest*

Bekijken we eerst nogmaals aandachtig wat er precies gebeurt in de droomwereld en in de stoffelijke wereld op het ogenblik dat wij een bepaalde fysieke activiteit verrichten, zoals bijvoorbeeld het doen van enkele stappen voorwaarts, dan kunnen wij vaststellen dat deze beweging van het lichaam gepaard gaat met een voorstelling van de fysieke beweging in onze verbeelding of dus in wat wij onze droom zouden kunnen noemen, zij het dan dat deze droom, zeer in tegenstelling tot de droom tijdens de slaap, door ons kan gestuurd worden. Onze lichamelijke beweging verloopt met andere woorden samen met een verbeelde be-



weging, welke wij identificeren met ons bewustzijn van die beweging. Voor alle duidelijkheid moet hierbij ook worden opgemerkt dat deze parallelle allerm minst strak, eenduidig en ondubbelzinnig is: vooreerst gaat de verbeelding die wij beschouwen als de wil om te bewegen, aan de lichamelijke beweging zelf vooraf; vervolgens begeleidt de verbeelding van de beweging, de lichamelijke beweging simultaan, wat wij het bewustzijn van de beweging noemen; tenslotte controleert de verbeelding ook nog of de fysieke beweging zich volgens plan voltrokken heeft. En zoals iedereen dat bij zichzelf kan nagaan, is deze indeling in drie fasen in feite een simplificatie van de werkelijke gang van zaken waarin een onophoudelijke wisselwerking aan de gang is tussen enerzijds het fysieke bewegen en anderzijds het 'willen', het 'vaststellen' en het 'controleren' daarvan in onze 'verbeelding'. Tijdens het uitvoeren van een beweging, verplaatst het gebeuren zich misschien wel vele duizenden keren per seconde van de lichamelijke activiteit naar de geestelijke en terug, wat wellicht noodzakelijk is doordat een al te langdurig verwijlen in het stoffelijke, bewustzijnsverlies zou meebrengen, terwijl een al te langdurig verwijlen in de verbeelding, het contact met de stoffelijke realiteit zou verbreken zodat men als het ware zou verdwalen in zijn verbeelding, ge-

heel vervreemd van de stoffelijke werkelijkheid. Wanneer bijvoorbeeld een leerling een hamer leert te hanteren, dan moet zijn leraar hem voortdurend attent maken op wat hij doet teneinde het werk efficiënt en veilig te kunnen laten verlopen, en dit attenderen door de leraar van de leerling op zijn 'werk', zet in feite het mechanisme van de beschreven continue wisseling van positie (namelijk: van het fysieke naar het geestelijke en terug) in gang.

Het moet nu duidelijk zijn dat het doen van een lichamelijke beweging 'gepaard' gaat met een verbeelde beweging, en wel zo, dat er een voortdurende wisseling tussen beide posities plaatsgrijpt, welke noodzakelijk blijkt voor het zich kunnen voltrekken van de beweging als zodanig. Er is tijdens een lichamelijke handeling een soort van wat wij *feed-back* plegen te noemen aan de gang, welke de handeling bewust maakt en stuurbaar, en die *feed-back* moet worden aangeleerd, wat betekent dat ze niet uit zichzelf ontstaat doch uit de interiorisering bij de leerling van de instructies van de leraar: "Kijk goed! Denk na! Droom niet weg! Hou dat goed vast!..." De handeling is met andere woorden pas mogelijk door het 'samen' bestaan van twee werelden, met name de stoffelijke wereld waarin de dingen écht bestaan maar tegelijk

ook de onstoffelijke wereld van de verbeelding waarin de stoffelijke dingen herleid zijn geworden tot onstoffelijkheden terwijl ze toch nog herkenbaar blijven aangezien het volstaat dat men eraan denkt opdat men ze ook zou 'zien'. En hier is dan uiteraard sprake van wat met enige voorzichtigheid en geheel voorlopig misschien wel een 'geestelijk zien' mag genoemd worden. Voorlopig en met enige voorzichtigheid omdat het hier uiteraard nog steeds niet gaat om een geestelijk zien van stoffelijke dingen doch om een geestelijk zien van geestelijke dingen. We kunnen namelijk goed vatten dat we met stoffelijke ogen, stoffelijke dingen kunnen zien en dat we met ons geestes oog een geheel verbeeld ding kunnen zien, terwijl slechts in de uitzonderlijke gevallen zoals beschreven in onze eerste paragrafen, sprake is van het zien en horen van stoffelijke dingen met uitsluitend geestelijke ogen en oren. Dat dit laatste alsnog mogelijk is, kan misschien wel begrijpelijk en aannemelijk worden gemaakt middels een analyse zoals zopas geïnitieerd: een analyse van wat er precies gebeurt tijdens een eenvoudige fysieke handeling. Uit zo'n analyse blijkt namelijk dat daar waar wij dachten ons volledig in de stoffelijke wereld te bevinden, we in feite met één been in de stoffelijke wereld staan en met het andere in een geestelijke werkelijkheid, en dat wij tegelijk

en snel wisselend gebruik maken van enerzijds onze stoffelijke zintuigen en anderzijds het geestelijke zien, horen, voelen en zo meer. Een geestelijk plan, ontastbaar, onecht en alleen waar te nemen met geestelijke ogen en oren, realiseert zich in de stoffelijke werkelijkheid tot bijvoorbeeld een écht gebouw dat met stoffelijke zintuigen waarneembaar is, en dit gebeurt via onze handelingen die zich in wezen op de grens zelf van twee volstrekt verschillende werelden bevinden, in een aan te leren evenwicht vergelijkbaar met dat van een koorddanser op zijn koord. Maar er is nog een lange weg te gaan vooraleer de wetten die de twee te beschrijven werelden scheiden en verbinden, kunnen worden in kaart gebracht.

### *Tussen lichaam en geest*

Terwijl menigeen gelooft zich uitsluitend in een stoffelijke wereld te bevinden, moet men toch erkennen dat het verrichten van een handeling onmogelijk ware indien daarbij helemaal geen geest betrokken was. Diegene die de handeling wil stellen, voltrekt daarvan eerst een soort van voorafspiegeling in zijn verbeelding en dus in een onstoffelijke droomwereld, om dan tot de handeling zelf over te gaan waarvan wij zeggen dat zij zich voltrekt in een stoffelijk universum. En de zich

spontaan opperende vraag of er dan geen 'tussenwerelden' mogelijk zijn, kan onmiddellijk bevestigend beantwoord worden. Zo bijvoorbeeld kan de taal waarin iemand aankondigt dat hij van plan is om dit of dat te doen, zowel in de stoffelijke als in de geestelijke wereld gesitueerd worden.

De taal waarin iemand aankondigt wat hij van plan is te doen, situeert zich in de stoffelijke wereld in die zin dat zij is opgebouwd uit stoffelijke of althans hoorbare geluiden en/of zichtbare tekens, maar tegelijk ontleent zij haar betekenis aan het feit dat haar stoffelijke bouwstenen een onstoffelijk aspect hebben aangezien zij verwijzen naar iets waarmee zij niet samenvallen. De link tussen het teken en zijn betekenis welke het tot teken maakt, wordt gevormd middels een afspraak die trouw vereist en die inhoudt dat wij bijvoorbeeld bij het horen van de naam van een stoel ('stoel') niet alleen denken aan het woord 'stoel' maar tevens aan een echte stoel, en onze voorstelling van een 'echte' stoel voltrekt zich als een 'onechte' (want onstoffelijke) waarneming die in feite een echte waarneming met het geestesoog is, waarbij het waargenomene eveneens 'onecht' (want onstoffelijk) aan ons geestesoog verschijnt, terwijl wij tegelijk ook kunnen zeggen dat wat zich aan ons geestesoog openbaart 'echt geestelijk'

van aard is. Het probleem dat zich hier aandient, is allesbehalve eenvoudig.

*Geest is teken: wat niet met zichzelf samenvalt*

Een boodschap is iets onstoffelijks maar kan zich niet in de wereld manifesteren zonder een stoffelijke drager, een zogenaamd medium. Een boodschap is een geestelijke inhoud die van het ene (geestelijke) individu wordt overgeheveld naar het andere (geestelijke) individu. De boodschap zelf is iets geestelijk want iets betekenisvol en dus iets wat verwijst naar iets buiten zichzelf, terwijl zowel de drager van de boodschap als datgene waarop de boodschap betrekking heeft, stoffelijke zaken zijn. Het onstoffelijke of dus het geestelijke van een boodschap is aldus datgene dat verwijst naar iets anders dan zichzelf, datgene wat zegt: "Ik ben niet ikzelf maar wel dit of dat daar". Zo zegt een letterteken dat het niet de inktvlek op papier is doch een welbepaalde klinker, een medeklinker of een leesteken, en een woord zegt ons dat het niet samenvalt met wat wij zien wanneer wij het lezen of met wat wij horen wanneer het wordt uitgesproken, maar dat het daarentegen verwijst naar bijvoorbeeld datgene waarvan het de naam is, wat wil zeggen: de vertegenwoordiger. Meer bepaald vertegenwoordigt de naam van een

ding het ding zelf in de wereld van de taal, terwijl het ding zelf zich ophoudt in bijvoorbeeld de stoffelijke wereld of in de geestelijke. De wereld van de taal is een tussenwereld en die kan tot stand komen middels afspraken (we spreken bijvoorbeeld af dat 't' een welbepaalde medeklinker is) of door gelijkenissen (de tekening van bijvoorbeeld een boom uit grafiet op papier lijkt op de houten boom in de wei) of ook nog anderszins (een muziekstuk bestaande uit hoorbare geluiden verwijst naar een soort 'vormenwereld' die bestaat in onze verbeelding maar die tevens een zekere objectiviteit heeft, wat zich toont in het feit dat er een zekere consensus bestaat over wat al dan niet schoon is).

Iets onstoffelijks of geestelijks is derhave niet zomaar iets dat onzichtbaar is of onwaarneembaar in het algemeen, want indien het helemaal niet waarneembaar was, dan zouden wij ook helemaal niets (kunnen) vernemen over het bestaan ervan; het is daarentegen iets dat zich verbergt achter iets stoffelijks, het is iets waarvan het stoffelijke waarachter het schuilgaat, een teken is of een verwijzing. Dat het getal 4 iets onstoffelijks is of iets geestelijks, betekent dat het getal 4 niet samenvalt met het teken 4 dat naar het getal als zodanig verwijst; het teken is zichtbaar, hoorbaar, tastbaar of waar-

neembaar in het algemeen, terwijl het getal zelf niet met onze zintuigen kan waargenomen worden; we moeten het vatten met onze geest, ook al gebeurt dit via de zintuigen welke het teken waarnemen dat naar het getal verwijst. Op die manier is bijvoorbeeld in de religie de persoon Jezus de (waarneembare) naam want het (waarneembare) teken van (de onzichtbare, onwaarneembare) God: het woord 'Jezus' is de naam van de mens Jezus en de mens Jezus is de naam van God. Het teken op zich had immers geen enkele zin indien het niet verwees naar iets anders want behalve zijn tekenwaarde mist het elke andere intrinsieke waarde. Het teken heeft pas zin mits ook het betekende, dus datgene waar het naar verwijst, bestaat, en alleen het betekende geeft aan het teken zijn zin die dus een loutere verwijzing is. Het betekende op zich is onwaarneembaar maar indien het niet bestond, dan bestond ook het teken niet. Het teken getuigt daarom van het bestaan van iets waar het naar verwijst, en geloven wij niet in datgene waar het teken naar verwijst, dan moeten wij consequent daarmee ook het bestaan van het teken verwerpen. Welnu, op deze voorwaardelijkheid berust onze hele werkelijkheid.

Hoe het eeuwig afwezige het aanwezige fundeert



Zoals wij het naïef realisme achter ons moeten laten waarin wij slechts iets als zijnde echt bestaand erkennen als wij het kunnen voelen, zien en horen, zo ook moeten wij het naïeve dualisme ontstijgen waarin wij het stoffelijke of het zintuiglijk waarneembare erkennen naast het geestelijke. Het is weliswaar een mooie denkoefening om naast het stoffelijke ook het geestelijke te introduceren, maar alras worden wij gewaar dat al datgene waarvan wij het bestaan moeten erkennen, gelinkt is aan de voorwaardelijkheid waarvan hoger sprake. Meer bepaald is het niet eenvoudigweg zo dat de werkelijkheid zou bestaan uit een stoffelijk en een geestelijk compartiment, maar veeleer is datgene het geval waarop onze omgang met de taal licht werpt: niets van al het zijnde berust op zichzelf maar daarentegen is alles wat aanspraak maakt op bestaan, slechts een teken van iets anders dat zich bevindt in een wereld die bij wijze van zeggen wat hogerop gelegen is, waarbij eigenlijk van oudsher wordt aangenomen dat het uiteindelijk betekende waar alle tekens naar verwijzen, het punt Omega is ofwel God. In die zin herkent men hier makkelijk de werkelijkheid van de afhankelijkheid van al het bestaande van God: alles wat aanspraak maakt op bestaan, ontleent zijn betekenis, zijn zin en dus zijn wezen uitsluitend aan datgene waarvan dit het teken is, en het

uiteindelijk betekende waar alles naartoe wijst en waarvan alles in het teken staat, wordt God genoemd. Meteen wordt duidelijk – uiteraard in zoverre hier van duidelijkheid sprake kon zijn – dat God ongrijpbaar is, onbereikbaar en onkenbaar, zodat men in Hem dient te geloven. Hij moet met andere woorden vooropgesteld worden op straffe van het totale betekenisverlies van alle dingen die immers aan Hem hun betekenis ontlennen omdat zij 'slechts' tekens zijn die hun zin aan het betekende ontlennen. Men kon bijvoorbeeld nooit zeggen dat God niet bestaat om de eenvoudige reden dat de echtheid van die uitspraak pas ernstig genomen kan worden op voorwaarde dat men erkent dat hij in zijn bestaan afhankelijk is van zijn betekenis en dus van datgene waarnaar hij verwijst, en dat is uiteindelijk een eindbetekenis welke wij aanduiden met de laatste letter van het Griekse alfabet of met de naam 'God' die in feite noodzakelijkerwijze het 'voorlaatste ding' blijft omdat het nog steeds niet God zelf is doch diens naam. Namen blijven naar namen verwijzen omdat zij in hun eigen wereld opgesloten zitten, omdat wij in onze eigen wereld opgesloten zitten, en het overstijgen van onze wereld kan niet gebeuren op eigen kracht maar vergt noodzakelijk een tussenkomst van hogerhand. Maar hier mogen we niet van stapel lopen.

## Verschillende lagen van eenzelfde werkelijkheid

We mogen niet verdwalen in abstracties en daarom is het aangewezen om op tijd en stond uit de abstracties terug te keren naar wat wij het concrete plegen te noemen – het concrete oftewel datgene waarvan wij in zekere zin afhankelijk zijn en blijven. Dat zoals hoger gezegd het lagere zijn zin en zo ook zijn wezen ontleent aan het hogere, impliceert niet dat het hogere zomaar zonder het lagere zou kunnen blijven voortbestaan en een voor de hand liggende realiteit welke onze blijvende afhankelijkheid van onze fundamenteën kan verduidelijken is die van het aangewezen zijn en blijven van elk levend wezen op voedsel.

Stel dat wij verdiept zijn in lectuur en meer bepaald in de studie van bijvoorbeeld de priemgetallen. Zodoende bevinden wij ons in een wereld die wegens het onstoffelijke karakter van de getallen en van de wetten die in de getallenwereld heersen, van geestelijke aard is. Dan kunnen wij vaststellen dat wij ons gedurende een periode van meerdere uren in dat compartiment van de wereld van de wiskunde kunnen ophouden en dat wij er zodanig in opgaan dat wij vergaten een stoffelijk lichaam te hebben. Wie zich ooit op een belangstellende wijze in de wonderbaarlijke wereld van de wiskunde heeft begeven, zal ook kunnen getuigen dat

die geestelijke dimensie dermate meeslepend is dat ze ons niet alleen doet vergeten dat wij van stof zijn maar dat zij ons bovendien het stoffelijke doet vervloeken in die zin dat de gedwongen terugkeer naar de stof, bijvoorbeeld op het ogenblik dat men zich genoodzaakt ziet om iets op te schrijven, als een verschrikkelijke hindernis en als een bijzonder frustrerende gesel ervaren wordt. Men zit bijvoorbeeld in een welbepaalde sfeer, in een zoektocht naar een verborgen orde in welbepaalde getallenreeksen, en dan ineens ervaart men dat zijn geheugen tekortschiet; op dat ogenblik heeft men een stukje papier en een potlood nodig, en wel onmiddellijk, wat wil zeggen dat elke seconde dat het duurt om dat papier te bemachtigen dat godbetert ergens verborgen ligt in een stoffelijk labyrint vol kasten met laden dat met de ruimte waarin zich de getallen bevinden helemaal geen uitstaans heeft – elke seconde dat het duurt om pen en papier te bemachtigen is er een te veel en wordt ervaren als een eeuwig durende hel. De zoektocht naar pen en papier moet ook heel snel verlopen, wat eigenlijk wil zeggen: die 'terugkeer' naar de stoffelijke wereld dient zo kort te duren dat men bij wijze van zeggen niet gewekt wordt uit zijn geestelijke droom. En het te volbrengen manoeuver is derhalve heel goed vergelijkbaar met de haast en spoed waarmee wij des nachts gaan

plassen: het dient te gebeuren in de kortst mogelijke tijdspanne en tevens met de meeste omzichtigheid, in die zin dat wij er naar trachten om tijdens het verlaten van de sponde enerzijds net wakker genoeg te worden om ons te kunnen verplaatsen en te kunnen plassen, maar anderzijds ook niet té wakker en dus niet zodanig wakker dat wij de draad verliezen van de droom waarin we ons willen kunnen blijven vermeien.

Het ontbijt, het middagmaal en het avondmaal maar ook de nachtrust en nog vele andere activiteiten zijn onderbrekingen van onze dagelijkse geestelijke werkzaamheden – onderbrekingen die noodzakelijk zijn en die bestaan uit een terugkeer van de geest naar de stof. In feite grijpen die fysieke activiteiten simultaan met de geestelijke plaats, aangezien bijvoorbeeld het verorberen van voedsel slechts een deel is van een proces – de spijsvertering – dat grotendeels onbewust verloopt tijdens onze geestelijke werkzaamheden. Ook hier bevinden wij ons zodoende tegelijk met het ene been in de geestelijke wereld en met het andere been in de stoffelijke en waarschijnlijk vele duizenden keren per seconde springen wij van de ene naar de andere wereld over en weer. Op vastgestelde tijdstippen echter, dienen wij ons gedurende een wat langere periode in een andere wereld op

te houden dan deze waarin we feitelijk verwickeld zijn. En er zijn mechanismen – ontstaan vanuit noodzaak – die ons wekken uit de ene wereld om een andere naar binnen te gaan, en zo staken wij gedurende een wijle het schrijven van een brief om een stukje te gaan eten, of wij vallen in slaap voor de duur van een nacht, of wij worden daarentegen uit onze slaap gewekt, gedeeltelijk om te plassen ofwel voorgoed omdat het dag wordt en wij moeten opstaan om de trein te halen.

Onze periodieke terugkeer naar de stoffelijke wereld, of liever: ons onophoudelijk pendelen tussen het geestelijke en het stoffelijke, is kennelijk dermate fundamenteel dat het ons eigen bestaan overstijgt, aangezien het leven zelf van elke enkeling ontstaat vanuit bijna niets en tot quasi niets terugkeert om pas daarna te hervatten. Het herbeginnen van het leven geschiedt fysiek in het nakomelingschap maar een ultieme troost kan de mens uit die realiteit niet putten omdat hij tevens ergens de verwachting koestert dat, parallel daarmee, hij ook in het geestelijke, of als geestelijk wezen, herboren zal worden. Maar hier zijn we al veel te voortvarend van stapel gelopen.

## *Recapitulatie*

Dat mensen in afwezigheid van elke activiteit van zintuigen en hersenen, waarnemingen blijken te kunnen doen welke met zintuiglijke waarnemingen stroken, duidt op het bestaan van een niet-zintuiglijke waarneming welke kennelijk simultaan met de zintuiglijke kan verlopen. Een verklaring hiervoor ware mogelijk indien men aannam dat de dood te vereenzelvigen was met een louter geestelijk bestaan dat zich dan zou verhouden tot onze wakkere werkelijkheid zoals onze wakkere werkelijkheid zich verhoudt tot de droom. Inzake de relatie tussen onze wakkere werkelijkheid en de droom doet zich immers een verschijnsel voor waarbij het lichaam en de ziel welke in het wakkerere leven onderling in een nauw verband samenwerken, tijdens de slaap van elkaar worden losgekoppeld met het oog op de veiligheid van de betrokkene en meer bepaald verlamt de slaper dan zijn lichaam om te vermijden dat hij ook fysiek gaat uitvoeren wat hij droomt. Analoog zouden, om gelijkaardige redenen, in de geschetste veronderstelling, vanuit ons zuiver geestelijk bestaan, de zuiver geestelijke activiteiten, waartoe ook de zuiver geestelijke waarnemingen behoren, uitgeschakeld worden zodat alleen de 'onschuldige' fysieke handelingen, waartoe ook de zintuiglijke

waarnemingen behoren, in werking blijven. Anders uitgedrukt: zoals de mens tijdens de slaap zijn fysieke lichaam verlamt om te vermijden dat de dromer (die niets afweet van de fysieke wereld) zijn fysieke bewegingen zou sturen (zoals dat bij een slaapwandelaar gebeurt die hierdoor fysiek in gevaar komt), zo ook schakelt de geestelijke mens tijdens het fysieke leven zijn zuiver geestelijke activiteiten uit teneinde te vermijden dat de lichamelijke mens (die onwetend is omtrent het zuiver geestelijke leven dat hij immers identificeert met de dood) dit geestelijke leven in gevaar zou brengen.

Als de fysieke mens slaapt, staat de dromer op en als de geestelijke mens slaapt, staat de fysieke mens op. Als de fysieke mens slaapt en de dromer staat op, moet worden verhinderd dat de wil van de dromer van invloed kan zijn op het lot van de fysieke mens. Analoog: als de geestelijke mens slaapt en de fysieke mens staat op, moet worden verhinderd dat de wil van de fysieke mens het lot van de geestelijke mens kan beïnvloeden. De geestelijk activiteit (en dus ook de activiteit van de geestelijke waarnemingen) moet ongedaan gemaakt worden tijdens het opstaan van de fysieke mens, en dit om precies dezelfde redenen waarom onze fysieke bewegingen onmogelijk moeten wor-



den gemaakt terwijl wij dromen. Dit is beknopt wat verondersteld moet worden teneinde te kunnen verklaren waarom het soms gebeurt dat mensen onzintuiglijke waarnemingen doen.

*De verwisseling van werelden en de verrijzenis*

In acht genomen het feit dat, zij het klaarblijkelijk eerder uitzonderlijk, door mensen niet-zintuiglijke waarnemingen kunnen worden gedaan, dienen wij eerlijkheidshalve ons werkelijkheidsbeeld aan deze gegevens zodanig aan te passen dat ook deze (uitzonderlijke) niet-zintuiglijke waarnemingen verklaarbaar worden. Zouden wij eraan verzaken om ons werkelijkheidsbeeld aan te passen aan álle gegevens waarover wij beschikken – de zogenaamde feiten – dan zouden wij onrecht plegen en onszelf beliegen met een werkelijkheidsbeeld waarvan wij dan heel goed wisten dat het onwaarachtig was. Met betrekking tot het onderwerp van het onderhavige onderzoek, met name de realiteit van de niet-zintuiglijke waarnemingen, dienen wij aan te nemen dat de toestand welke wij gelijkstellen met de dood, in feite een toestand van onstoffelijk of zuiver geestelijk leven is, teneinde de realiteit van de niet-zintuiglijke waarnemingen te kunnen verklaren.

Of er naast deze aanname nog andere vooropstellingen mogelijk zijn, wordt hier nog in het midden gelaten, maar het ziet er wel naar uit dat het identificeren van de zogenaamde dood met een puur geestelijk bestaan, een werkelijkheidsbeeld meebrengt dat ons met onze niet-zintuiglijke waarnemingen niet in de kou laat staan. Is de gedane toegaving te groot? Loont ze niet de moeite? Is ze niet eenvoudig genoeg en brengt ze meer vragen mee dan ze kan oplossen? Dat zijn momenteel nog verder uit te spitten kwesties. Trachten we ons nu eerst een beeld te vormen van de realiteit welke zich in de geest van velen als de dood verkapt.

Om te beginnen is datgene wat wij de dood noemen enkel waarneembaar wanneer het de dood van derden betreft. Deze waarheid impliceert echter niet dat wij de eigen dood niet kunnen ervaren, waarnemen of kennen, aangezien wij aangaande derden op de keper beschouwd helemaal niet de dood waarnemen wanneer zij met leven opgehouden hebben, doch slechts een vermoedelijke totale afwezigheid van de overledene in zijn lichaam. Dat de overledene 'er' niet meer is, kunnen wij immers geenszins besluiten vanuit de vaststelling dat hij kennelijk niet meer met zijn lichamelijke aanwezigheid samenvalt. Het blijft aldus perfect mo-

gelijk dat waar sprake is van de dood van een derde, deze persoon alleen maar van zijn fysieke lichaam (en mét zijn lichaam ook van de vertrouwde ruimte en tijd waarin dat lichaam baadt) werd losgemaakt. En misschien kon men over de overledene wel zeggen dat hij of zij gewoon elders aanwezig was, ergens los van de vertrouwde context of uit zijn of haar context gerukt, waardoor hij ook niet langer waarneembaar was. Maar laten we eerst kijken naar wat dit betekent.

Op deze bladzijde staan lettertekens afgebeeld en het komt niet bij ons op om eraan te twijfelen dat bijvoorbeeld de eerste letter van de huidige zin niet de letter 'O' zou zijn doch een ei. Dat wij een 'O' zien en geen ei, vindt zijn oorzaak in het feit dat wij middenin een tekst een letter verwachten; indien wij ons hier niet zouden buigen over een tekst maar daarentegen over een vogelnest, dan zouden we in precies dezelfde vorm ongetwijfeld een ei herkennen. We nemen waar wat in de lijn van onze verwachtingen ligt en we verwachten wat past in de context die aan de orde is, wat mogelijk is in de actuele wereld. Als wij naar muziek luisteren met de koptelefoon en ergens in de verte weerklinkt een donderslag, dan is het heel goed mogelijk dat we deze klank gaan interpreteren als een paukenslag, en uiteraard ook andersom zullen

wij, in de tuin gezeten tijdens een zomers onweer, de paukenslagen van een muzikale buurman gebeurlijk spontaan als donderslagen in de verte interpreteren. Voor zaken die zich bevinden in een context die niet de hunne is, blijken wij volslagen blind te zijn en misschien is het wel zo dat een overledene helemaal niet weg is maar dat hij alleen maar zijn gewone context – zijn lichaam – verlaten heeft en zich bevindt in een nieuwe context welke wij niet kunnen waarnemen omdat wij er letterlijk geen oog voor hebben. We verwachten niet dat de dode verder leeft en daarom ook zouden wij hem niet herkennen indien hij daags na zijn begrafenis onze weg zou kruisen: we zouden hem prompt voor een ander houden, eventueel iemand die goed op de overledene lijkt, iemand die ons aan hem doet denken of, eerder nog, zouden we de 'dode' die onze weg kruist niet voor een echte persoon aanzien, we zouden hem of haar voor een van onze eigen gedachten houden. Het geval deed zich exemplarisch voor ten tijde van de verrezen Christus die door de ongelovige Thomas helemaal niet werd waargenomen totdat hij op uitnodiging van de Heer zijn hand in diens wonde legde.

## *Verklaring en beschrijving*

Onderzoek aangaande de dingen die ons tot grote verwondering brengen, wordt nog steeds door het gros van de mensen beschouwd als onzinnig of zelfs als een taboe en het is ook nooit anders geweest, terwijl het tegelijk zo is dat het onderzoek het enige correcte antwoord is op onverstand; het is de basis van elke wetenschap en het begin van elke kostbare vondst die dan een lamp is die mee de duisternis van de onwetendheid verdrijft en bijdraagt aan de verlichting. Tegelijk is en blijft het zo dat het 'verstaan' van de dingen een bijzonder relatief begrip is en dat altijd ook zal blijven: reeds Aristoteles definieerde het geven van een verklaring voor een gegeven zaak (die we niet zomaar kunnen aanvaarden) niet anders dan als het aanvaardbaar maken van die zaak, waarbij het tot aanvaarding brengen van die zaak inhoudt dat men ze zodanig *beschrijft* dat ze aannemelijk *wordt*. De zaak wordt met andere woorden in zo'n context geplaatst dat het lijkt alsof ze spontaan uit die context opborrelt, zodat we dan aannemen dat ze niet langer verklaard hoeft te worden, ze strijkt ons immers ook niet langer tegen de haren. Want het zijn de dingen die ons tegenstaan, die pijn berokkenen of die opvallen welke onze aandacht trekken; al het andere behoeft immers geen ver-

klaring daar het zich op generlei wijze manifesteert en derhalve geen enkel gevaar inhoudt voor ons.

En de stap van Aristoteles naar de moderne westerse wetenschap is bijzonder vlug gemaakt, wetende dat het wezen van de verklaring gelegen is in het aanvaardbaar maken of in het inpassen van het te verklarene in onze vertrouwde wereld, en dat is een zaak van beschrijving. Verder geloven wij dat wij iets verklaard hebben van zodra wij van het te verklarene een historische beschrijving hebben gegeven, omdat wij die beschrijving verkeerdelijk verwisselen met een oorzakelijkheidsverklaring. Bij het begaan van deze denkfout identificeren we wat aan het te verklarene voorafgaat met datgene wat het eventueel veroorzaakt. Oorzaak of oerzaak betekent ook niets anders dan een zaak die eerst is of voorafgaat. Nu is het weliswaar zo dat velen geloven dat oorzaken niet kunnen volgen (in de tijd) op wat ze dan veroorzaken, maar hiertegen zijn tenminste twee bezwaren in te brengen. Gesteld dat oorzaken voorafgingen aan wat ze dan veroorzaken, dan impliceerde zulks nog altijd niet dat zomaar alles wat voorafgaat aan een zaak, er ook oorzaak van was en, ten tweede, kan de regel dat oorzaken altijd zouden voorafgaan aan wat ze dan veroorzaken, enkel en

alleen gelden in de louter materieel-energetische wereld en zelfs daar zijn uitzonderingen. Wat dit laatste betreft: mensen die plannen een huis te bouwen, veroorzaken het gebouw in feite vanuit een punt in de tijd waarop het reeds voltooid is, en hier spreekt men dan ook van doelloorzaken of plannen. En wat betreft de louter materieel-energetische wereld blijkt bijvoorbeeld de bliksem te 'weten' welk metalen uitsteeksel ook effectief naar de aarde leidt; als de bliksem kan kiezen tussen een honderd meter hoge bliksemafleider die twee meter boven de grond is afgebroken en een tien meter hoge bliksemafleider die tot in de aarde loopt, dan zal hij niet de hoogste kiezen doch degene die tot in de aarde loopt, zodat wij hier moeten besluiten dat de bliksem 'weet' dat hij met die hoge bliksemafleider de grond niet zal kunnen bereiken of, correcter uitgedrukt, veroorzaakt zijn aankomst in de aarde zijn keuze terwijl die aankomst plaatsvindt op een later ogenblik in de tijd dan zijn start. Ook het licht blijkt te 'weten' wat het moet doen om zo snel mogelijk door de ruimte te reizen, zo leren ons de wetten van de lichtbreking en werpt men op dat het licht geen kennis kan hebben, dan dient men sowieso aan te nemen dat hier oorzaken bestaan die aan het door hen veroorzaakte voorafgaan. Andermaal: ons onbegrip van deze gang van zaken vindt zijn reden in

de vergissing die wij maken waar wij oorzaken met precedenten vereenzelvigen.

Dat het voortbrengen van een oorzakelijke verklaring voor een bepaald verschijnsel niets anders is dan het plaatsen van dat verschijnsel in zijn historische context of dus het geven van een geschiedkundige beschrijving ervan, is een opmerking die wij zo moeilijk kunnen vatten omdat we eraan gewend zijn geraakt om het ene met het andere te verwisselen. De gang van zaken is uiteraard wat complexer dan hier in enkele schamele woorden weergegeven maar het volstaat om ongeacht welke wetenschap wat van naderbij te gaan bekijken om te kunnen ontdekken dat het begrip dat zij ons brengt, precair is en bijzonder relatief, en de wetenschapslui zelf zijn de eersten die zich hiervan bewust zijn. Neem bijvoorbeeld een wetenschap die zich bezighoudt met het ontstaan van het leven van een meercellig individu, zoals de leer van de ontwikkeling van de eerste cel, dan stelt men vast dat zij van start gaat met beschrijvingen van al datgene wat een onderzoeker observeert die zijn aandacht op die eerste cel richt. De onderzoeker beschrijft hoe hij een cel ziet en vervolgens beschrijft hij het zich verdelen van die cel in twee helften die dan groter worden en zich elk opnieuw delen, waarna hij vier cellen telt, die zich kort



daarop elk nogmaals delen en nogmaals. Verder beschrijft hij hoe na verloop van tijd die vele cellen zich onderling gaan onderscheiden qua uitzicht, wat hij de celdifferentiatie noemt, en op die beschrijvende manier ontstaat een heel dik boek met op de flap de titel van de betreffende wetenschap, bijvoorbeeld: *Embryologie*. Wetenschap, verklaring, het kennen van de oorzaken: het is in wezen observatie en beschrijving. Daaruit kunnen nadien afleidingen worden gemaakt, maar dan wel dwingende afleidingen, want die liggen reeds in het geobserveerde zelf besloten, getuige het feit dat ongeacht wie dezelfde afleidingen zal maken, tenminste indien ze ook nog correct zijn en 'correct zijn' betekent niets anders dan stroken met het geobserveerde.

De observaties die aan de basis liggen van de wetenschappen kunnen zich uitbreiden, ze kunnen nauwkeuriger worden door de zintuigen waarmee ze worden gedaan te verscherpen middels allerlei instrumenten; ook de zaken die uit de waarnemingen worden afgeleid kunnen zich vermenigvuldigen en wanneer men zegt dat op grond van die onderzoeken voorspellingen kunnen worden gedaan, dan bedoelt men dat men beweert 'wetten' gevonden te hebben die het doen van zulke voor-

spellingen mogelijk maken. Edoch, wat zijn die wetten dan?

Zoals David Hume reeds opmerkte, zijn wetten niets anders dan de zopas aangeklaagde verwisselingen van historische beschrijvingen met oorzaakelijsheidsverbanden. Men observeert duizend keer dat op een paard een kar volgt en daaruit leidt men dan af dat ook de eerstvolgende keer dat men een paard ontwaart, dit paard door een kar gevolgd zal worden, want men heeft reeds deze wet geformuleerd: "Op elk paard volgt een kar". We zagen een eerste paard dat een kar voorttrok; de twijfel die wij koesterden omtrent een kar die op het tweede paard kon volgen, was huizenhoog; deze twijfel was weer minder hoog bij het zien van een derde paard omdat ook op het tweede een kar volgde en hij verminderde nog bij het zien van een vierde. Nadat wij duizend paarden zagen, elk met een kar erachter, is onze twijfel over het gevolgd worden van elk paard door een kar zo goed als opgegeven en het werd zowaar een zekerheid, een heuse natuurwet: *op elk paard volgt een kar*. Zo ook redeneren wij gebeurlijs wanneer wij vaak helemaal geen rekening blijken te houden met de eindigheids van ons bestaan op aarde: wie al twintigduizend keren des morgens ontwaakt is in zijn bed, twijfelt er allang niet meer aan dat hij ook

morgen in zijn bed ontwaken zal, ofschoon de dood alleen maar dichterbij kan komen.

Andermaal: begrijpen beperkt zich in wezen tot beschrijven. Maar om te kunnen beschrijven, moet men eerst waarnemen. Waarnemen betekent meer bepaald dat men zijn ogen niet mag sluiten voor zaken die zich van buitenaf opdringen aan ons. En waar men bijvoorbeeld het bestaan van buiten-zintuiglijke waarnemingen negeert, start men zijn werkelijkheidsonderzoek al met een bijzonder valse noot. Er zijn mensen die woordelijk kunnen vertellen wat rondom hun ziekbed bedis-seld werd in de tijdspanne waarin bij hen niet meer de minste activiteit van het zenuwstelsel meetbaar was; abstractie maken van die gevallen omdat ze nu eenmaal in de minderheid zijn, is een bijzonder onwetenschappelijke aanpak van het probleem. Wetenschap begint bij eerlijke waarneming, ook als men die waarnemingen liever niet zou doen, als ze ons in verlegenheid brengen of als ze niet stroken met wat door anderen van ons verwacht wordt. Een wetenschapper die voor dergelijke belemmeringen bezwijkt, doet er beter aan mode-ontwerper te worden – een mode-ontwerper is overigens veel moediger daar hij de moed heeft om trend-breuken te introduceren.

### *De lucide droom*

Middels wat we de verlammingshypothese hebben genoemd, blijkt het mogelijk om extra-zintuiglijke waarnemingen te verklaren, meer bepaald indien wij kunnen stellen dat de geest zich verhoudt tot het stoffelijke lichaam zoals het stoffelijke lichaam zich verhoudt tot de droom. De dromer is een gevaar voor zichzelf omdat hij niet de stoffelijke werkelijkheid waarneemt doch een waas; stel dat zijn droom hem een wild dier zou voorspiegelen en hij stak het neer, dan was het mogelijk dat hij zijn vrouw naast hem in bed vermoordde indien hij ook fysiek kon uitvoeren wat hij alleen maar in zijn droom van plan was; om die reden verlamt het lichaam zichzelf tijdens de slaap. Analooq is in ons nieuwe wereldbeeld de fysieke wereld gezien vanuit de louter geestelijke werkelijkheid zoals een droom; het geestelijke moet verhinderen dat het door de fysieke wereld kon misleid worden en daartoe moet de geestelijke wereld ontkoppeld worden van de fysieke; de fysieke mens ziet immers het zuiver geestelijke niet omdat zijn ogen van vlees en bloed nu eenmaal niet verder reiken dan de stoffelijke wereld en hij zou derhalve geheel blindelings het geestelijke kunnen beschadigen indien zijn lichamelijke handelingen ook van invloed waren op de wereld

van de geest. Maar net zoals de ontkoppeling van de dromer en zijn lichaam ook meebrengt dat de dromer geen waarnemingen kan doen in de fysieke wereld van de wakkeren, net zo brengt de ontkoppeling van de fysieke mens van de puur geestelijke wereld mee dat wij met onze ogen en oren niet zien of horen kunnen in de wereld van de geest. De gedroomde wereld is van geen invloed op de stoffelijke maar het omgekeerde is wel degelijk het geval; zo ook is de stoffelijke wereld van geen invloed op de zuiver geestelijke terwijl het lot van de geest zeer zeker ook dat van de stof bepaalt. Ter vervollediging: het doen van extra-zintuiglijke waarnemingen of dus bijvoorbeeld het zien van stoffelijke dingen zonder stoffelijke ogen, dat een zien is met geestelijke ogen, is op de keper beschouwd geen zien met de geest van stoffelijke dingen maar wel een zien van de 'afdrukken' van de stoffelijke dingen in het geestelijke. Zo ook kan men vanuit de wereld der wakkeren waarnemingen doen met betrekking tot de inhoud van zijn droom, niet omdat men met lichamelijke ogen zou kunnen binnenkijken in de droomwereld maar wel omdat de droom een afdruk geeft in de wereld der wakkeren, en die inkijk van de wakkeren in zijn eigen droom wordt de lucide droom genoemd.

### *Onderzoeksobstakels*

Dat het zo vreselijk lang heeft moeten duren vooraleer medici zich zijn gaan bezighouden met het bestuderen van het verschijnsel van de extra-zintuiglijke waarneming en dat in feite ook nog vandaag een absolute minderheid van specialisten bereid blijkt om tijd en middelen in dit specifieke onderzoek te gaan investeren, heeft verschillende oorzaken die in het belang van de wetenschap zelf meer dan het bestuderen waard zijn.

Vooreerst kan men duidelijk en herhaaldelijk vaststellen dat mensen vrijwel nooit ernstig werden genomen wanneer zij verslag uitbrachten van waarnemingen welke zij deden gedurende de tijdspanne dat hun zintuigen inactief waren, zelfs niet als zij zelf de bewijzen daarvan leverden door te vertellen wat gedurende hun 'dood' op de afdeling Intensieve Zorgen over hen allemaal werd gezegd, en hier speelt een combinatie van meer factoren.

Vooreerst is er de relatie arts-patiënt welke nog heel vaak paternalistisch en betuttelend is en waarbij de patiënt bij voorbaat als compleet onwetend terzake en derhalve als monddood kan worden beschouwd. De vandaag gevoerde strijd voor patiëntenrechten blijkt allerm minst overbodig omdat het hier gaat om een machtsverhouding welke

bekrachtigd wordt door de dikwijls totale fysieke afhankelijkheid van de zieke van zijn behandelende therapeut. De therapie vereist per definitie *a priori* de complete overgave van de zieke aan de dokter: de zieke geeft aan de dokter de kans om hem te genezen middels een behandeling waarvan succes verhoopt doch nimmer verzekerd kan worden; mist de dokter, dan zal de patiënt hiertegen meestal geen verhaal hebben omdat de slaagkansen aan statistische gegevens worden gerelateerd. Het vertrouwen van de zieke in de dokter dient compleet te zijn ofschoon de beide partijen meestal persoonlijk onbekenden zijn voor elkaar en zij dat ook zullen blijven – verwachtschap wordt zelfs uit de weg gegaan en misschien verkapt de officiële reden daartoe, de eigenlijke, die er wel eens zou kunnen in bestaan dat men het paternalisme maar liever wil handhaven.

Een tweede reden waarom de patiënt niet ernstig wordt genomen, ligt in onze gevoeligheid voor autoriteiten, en dat is in feite het probleem van de macht op zijn kop gezet. Waar macht een rol speelt, wordt de uitoefening ervan geproblematiseerd door wie de werking van de macht dienen te ondergaan, terwijl inzake het probleem van de autoriteitsgevoeligheid, de problematisering opduikt waar machtsuitoefening dreigt weg te vallen om-

dat mensen nu eenmaal wensen en zelfs willen dat anderen macht uitoefenen over hen, daar zij de verantwoordelijkheid die zij dragen over het eigen bestaan te lastig vinden zodat ze anderen opzoeken die zich bereid verklaren om tegen betaling in hun plaats die verantwoordelijkheid op zich te nemen of tenminste om te doen alsof. Het is nu de combinatie van deze twee – machtsuitoefening en autoriteitsgevoeligheid – die elk in een andere richting werken, welke elkaar zodanig versterken dat zij in feite *carte blanche* hebben of ongestraft in willekeur hun gang kunnen gaan.

Een derde reden waarom de genoemde verhalen van patiënten, hun getuigenissen ten spijt, steeds opnieuw voor ongeloofwaardig worden gehouden, ligt in de nieuwheid ervan, wat wil zeggen dat zij niet passen in het gangbare wereldbeeld en, meer nog dan dat: zij passen niet in het beeld van de 'heilige' wetenschappen welke het huidige wereldbeeld absoluut domineren.

Het fanatisme van de afgoderijen herhaalt zich in het fanatisme waarmee zij bestreden worden en ten derden male duikt het op in het fanatisme waarmee nieuwe afgoden worden vereerd: vaak zijn de nieuwe afgoden gewoon kopieën van de oude.



### *Verdonkeremaning door naamsverandering*

Vandaag is het een goede anderhalve eeuw geleden dat Marx en Engels in Brussel het Communistisch Manifest publiceerden dat de arbeiders aller landen oproept zich te verenigen. Ofschoon reeds in 1789 de Franse Revolutie de idee bracht van vrijheid, gelijkheid en rechtvaardigheid en de eerste vakbonden in België al dateren van 1842 en in Nederland van 1837, kwamen zij pas echt goed op dreef met de opgang van het socialisme dat in feite het tijdperk afsloot van de slavernij en van de volstreckte willekeur van de werkgevers jegens de arbeiders. Maar het zint de potentaten kennelijk niet dat zij niet ongestoord hun gang van weleer kunnen gaan en zij proberen alsnog de klok meer dan een volle eeuw terug te draaien – vooreerst middels gesofisticeerde desinformatie. Het kapitalistische bestel gaat namelijk aan de benamingen morrelen en zo heeft men het nu prompt over lasten ("loonlasten") wanneer in feite zekerheid ("sociale zekerheid") wordt bedoeld. Men kan het immers niet maken om die sociale zekerheid zomaar af te schaffen, maar wat had u gedacht van "een verlichting van de loonlasten"? Loonlasten, die op de koop toe nog worden voorgesteld als lasten voor de werkgever die uiteindelijk ook wegen op de werknemer? In acht genomen de algemene on-

wetendheid, mede in de hand gewerkt door het hedendaagse brood en spelen, alsook het feit dat vakbondsafgevaardigden even geleidelijk als ge-ruisloos werden omgeturnd tot medewerkers van het kapitaal, wordt de stille hoop alvast gekoesterd dat deze uitgeknipte strategie de slavernij van weleer terug zal brengen onder een nieuwe en welluidende naam, zodat men de ongeremde machtswellust van toentertijd opnieuw zal kunnen botvieren. Aan de Vlaamse universiteiten die decennialang de werkman steunden of hem alvast lippendienst bewezen, is vandaag nog steeds geen zweem van protest gerezen tegen het genoemde offensief van de aloude slavendrijvers. Beroepsfilosofen en ethici blijken immers net zoals bijvoorbeeld ook hun collegae landbouwdeskundigen aan universiteiten betaald te worden door bedrijven die nog louter het geldelijk gewin tot maatstaf hebben en niet langer de gezondheid, de waarheid of de waardigheid, en wie zich niet kunnen neerleggen bij de eisen van het gouden kalf, wacht het ontslag.

Dit historische voorbeeld staat wat buiten de onderhavige problematiek maar kan precies daardoor verhelderend zijn omdat het tevens even actueel is: terwijl men nog steeds de veroordeling van de nazi-werkkampen of de concentratiekam-

pen uit de periode voorafgaand aan en samenval-  
lend met de Tweede Wereldoorlog subsidieert,  
richten in het jaar 2014 westerse kapitalisten, met  
het oog op ongebreidelde winst, in de derde we-  
reld werkkampen op die qua wreedheid de con-  
centratiekampen overtreffen omdat daar ook en  
vooral kinderen worden tewerkgesteld en uitge-  
buit. Van loonlasten is daar immers geenszins  
sprake, sociale zekerheid bestaat er niet, de kinde-  
ren worden er uitgebuit, gedumpt en vervangen.  
Tegelijk zwaait het zichzelf sociaal noemend Eu-  
ropa met de principes van de mensenrechten, de  
rechtvaardigheid en de gelijkheid, maar in plaats  
van de slavernij te bestrijden middels het laten  
participeren van derde wereldlanden aan de wel-  
daden van de sociale wetgevingen met ziektever-  
zekering, minimumlonen en werkloosheidsver-  
goedingen, ondermijnt men prompt de rechten  
van de arbeiders ook in het westen – zoals hoger  
beschreven via de weg van de desinformatie en de  
corruptie. En wie nog steeds het naïeve geloof  
koesteren dat een dergelijke achteruitgang en een  
onrecht van die omvang nooit konden welslagen,  
worden eraan herinnerd dat niemand kan tegen-  
spreken dat het maatschappelijk bestuur er in de  
jongste decennia perfect in geslaagd is om van de  
arbeid, waarvan men zich zo kort geleden nog  
wenste te bevrijden, het meest begeerde product

op de markt te maken. "Slavernij is vrijheid (ge-  
worden) en vrijheid, slavernij" – was het niet op  
die manier dat Orwell's Big Brother zich uitdrukte  
en blijkt die paradox een goede zestig jaar later  
niet door de geschiedenis zelf uitmuntend te wor-  
den geïllustreerd?

### *Taboe*

Inzake het onderzoek naar extra-zintuiglijke waar-  
neming moet bovendien nog iets worden opge-  
merkt, met name het feit dat het vaker *omwille*  
*van zijn onderwerp* als onwetenschappelijk wordt  
afgedaan. Is er misschien iemand die ons eens kan  
komen uitleggen hoe het wetenschappelijk karak-  
ter van een onderzoek ooit afhankelijk zou kunnen  
zijn van het onderzoeksobject? Kan iemand ons  
met andere woorden eens duidelijk komen maken  
hoe er zaken kunnen bestaan die nimmer weten-  
schappelijk onderzocht kunnen worden, zaken  
waar het onderzoek geen toegang toe heeft zonder  
zijn wetenschappelijk karakter te verliezen? Zijn  
er met andere woorden feiten mogelijk die de ob-  
servator achterlaten met het strengste verbod ze te  
observeren? Bij ons beste weten dateren dergelij-  
ke taboes uit de pre-wetenschappelijke tijd, om  
niet te zeggen uit de prehistorie. Toch blijken uit-  
gerekend vooraanstaande hedendaagse weten-

schapslui hiermee weg te komen, en dit alleen maar omdat zij de wind in de zeilen hebben zoals toentertijd ook de religieuzen het voor het zeggen hadden met hun bonte verzameling van allerbelachelijkste leugens en verzinsels en er was geen rechtgeaard burger die het zelfs maar aandurfde om aan de waarheid van ook maar één van deze verzinsels te gaan twijfelen. Zoals later blijken mocht, omdat zijn broodwinning daarvan afhing!

Alle gekheid op een stokje, maar het onderzoek naar extra-zintuiglijke waarneming *is* wetenschappelijk onderzoek bij uitstek en het opzettelijk ononderzocht laten van dit domein is een regelrechte aanfluiting van de houding welke sinds hun geboorte de wetenschappen heeft gekenmerkt.

### *De wetenschappelijke methode*

Tenslotte moet worden opgemerkt dat ons onderzoek naar een eventuele verklaring voor het gegeven van de extra-zintuiglijke waarneming helemaal niets te maken heeft met de kritiek die wij elders (1) formuleerden op het fysicalisme en het sciëntisme. Sciëntisme en fysicalisme zijn welbepaalde of gekleurde stellingnamen inzake wereldbeeld of wereldbeschouwing welke meer bepaald aannemen dat de werkelijkheid voor wat betreft het sciëntisme samenvalt met het wereldbeeld zo-

als dat bestaat in de wetenschappelijke benadering van onze realiteit en voor wat betreft het physicalisme zou de werkelijkheid dan samenvallen met het wereldbeeld zoals dat bestaat in de benadering welke de natuurkunde te bieden heeft. Sciëntisten en in het bijzonder physicalisten blijken zich met andere woorden niet te realiseren dat de begrenzingen welke de wetenschappen en in het bijzonder de fysica constitueren, noodzakelijkerwijze van buiten deze vakgebieden zelf werden bepaald, met name vanuit een metafysische benadering van de werkelijkheid. Uiteraard is ons wereldbeeld alderminst fysicalistisch van aard, wat ons echter geenszins verhindert om inzake het onderhavige onderzoek wetenschappelijk verantwoord tewerk te gaan. Dat wil zeggen dat we – zeer in tegenstelling tot bepaalde zichzelf sceptisch achtende positivisten – onze hypothese opbouwen op grond van alle gegevens welke de waarneming ons te bieden heeft en niet op grond van slechts die gegevens welke middels voorbijgestreefde want qua verklaringskracht ontoereikend gebleken hypothesen verklaard kunnen worden. Dat laatste is nochtans wat bepaalde positivisten wensen te doen; zij zijn in wezen producten van het naïef realisme dat noch met de wetenschappen noch met de metafysica ook maar iets te maken heeft en dat enkel door een welbepaald wensdenken wordt gestuurd

– een overigens bijzonder conservatief wensdenken dat niets van de oude hypothesen wenst op te offeren aan nieuw inzicht vanuit wetenschappelijk onderzoek.

Noten:

(1) Zie: Jan Bauwens, *Trans-atheïsme. Een christelijk geïnspireerde verrijzenis uit het hedendaags materialisme*, Serskamp 2003.

## *Hoofdstuk 2*

In wezen is de benaming 'buitenzintuiglijke waarneming' op zich bijzonder misleidend omdat zij in feite vooronderstelt dat er ook zoiets bestond als 'puur zintuiglijke waarneming' - een vooronderstelling die getuigt van een vergissing vergelijkbaar met die welke aan de basis ligt van het naïef realisme.

*Binnen en buiten, subject en object, geest en stof*

De antieke Cartesiaanse opvatting dat de buitenwereld zich via de gaten van onze zintuigen een weg baant naar de binnenkant van ons hoofd waar hij dan in een soort van Madurodam-heruitgave bekeken en beluisterd kan worden door de Madu-

rodam-zintuigjes van een homunculus, is uiteraard een kostelijke grap die niettemin maar al te vaak nog steeds niet wordt doorzien door lieden die zich verlicht wanen - getuige de nomenclatura welke zij hanteren waar zij alles wat hun tegen de haren strijkt naar de verdomhoek jagen.

Aannemen dat onze waarneming altijd en per definitie gekleurd zal zijn, is in feite nog veel te zacht uitgedrukt hoezeer de waarneming in wezen een activiteit is en allerminst een passief ondergaan van impressies of 'indrukken' die van elders op ons af zouden komen. Andermaal: het is een grondige misvatting dat wij een binnenwereld zouden hebben of zijn, die zich dan zou onderscheiden van een buitenwereld die wij dan niet zouden zijn, en waarbij op de koop toe deze twee werelden onderling zouden gescheiden worden door het vlies van onze lichaamshuid. En uiteraard dient vooraf het zich hier onoverkomelijk opperende probleem van de subject-objectrelatie aangepakt te worden met het oog op een beter begrip van het onderhavige onderwerp.

Betreffende datgene wat men als de subject-objectrelatie omschrijft, heerst namelijk een misvatting welke van een vergelijkbare orde is als het hardnekkige onverstand inzake de vermeende dualiteit van stof en geest, tenminste als men de



twee begrippenparen al niet door elkander haspelt. De verleiding bestaat immers om het subject of het 'ik' met de geest te identificeren en het object met de stof, al botst men dan vanzelfsprekend onmiddellijk op, enerzijds, de te respecteren subjectiviteit van de al te vaak geobjectiveerde ander en ook, anderzijds, op het innig met de stoffelijkheid verweven ik én gij in verband waarmee de filosofen immers reeds sinds geruime tijd opmerken dat wij ons lichaam niet bezitten of bewonen doch dat wij het *zijn*.

Het onverstand waarvan sprake wortelt in feite in de onwaarheid die ontstaat uit de (onterechte) toe-eigening door de mens van zijn lichaam. Deze toe-eigening blijkt op verschillende gronden een feit dat geen verdere illustraties vergt, terwijl het onrecht dat door deze toe-eigening wordt begaan, zich wreekt in het uiteindelijke onvermogen van elk van ons om het fysieke naar zijn hand te zetten of zelfs maar te begrijpen. We kunnen niets anders doen dan van ons lichaam houden omdat het ons een armslag geeft die het zuiver geestelijke – indien dit bestond – absoluut zou missen, en zo worden wij er door bezeten en bezetten wij het tegelijk, terwijl het lichaam zelf die inbezitneming nooit volkomen of blijvend kan beamen. We gaan ervan uit dat wij autonoom zijn, in die zin dat wij

*a priori* aannemen dat wij onszelf zijn dankzij onszelf, wat dan inhield dat wij onszelf aan niets of aan niemand anders dan aan onszelf te danken hebben, maar dat uitgangspunt is wezenlijk onwaarachtig: ons bestaan wordt ons geschonken en wel ogenblik na ogenblik opnieuw en het is van die aard, andermaal, dat wij niet anders kunnen dan ervan te houden omdat het ons armslag geeft of, in wat andere bewoordingen, omdat het ons bevrijdt van het zuiver geestelijke dat eeuwig onveranderlijk is, stil en... dood. En zo lijkt het wel een paradox: het lichaam dat ons sterfelijk maakt, verlost ons uit het levenloze van de geest, terwijl de geest, gezien vanuit het lichaam, lijkt op de onsterfelijkheid zelve. Het gras is elders altijd groener: het sterfelijke leven benijdt de eeuwige waarheden van de ziel, de meetkundige stellingen, de Platonische ideeën; maar tegelijk snakt elke pure geest naar de stof die immers niet alleen de dood in het verschiet stelt maar die ook, vooraleer het verderf zich moet voltrekken, het leven mogelijk maakt. Geen ziel kon het stoffelijke lijf als zij het aangeboden kreeg, ooit weigeren en geen levend lichaam kan de ziel welke haar in leven houdt, ongestraft verwerpen. De geest is dood zonder het lichaam maar het lichaam kan nimmer vrede kennen en stevent onherroepelijk af op het verlies van de orde welke het in leven houdt. Het

stoffelijke leven houdt het geestelijke voor de eeuwigheid terwijl, zoals uitnemend verbeeld door van den Vondel in zijn grootse *Lucifer*, de pure geesten jaloers zijn op de mens van vlees en bloed. Het mysterie van het leven – vlees en bloed – overtreft immers zowel stof als geest in een onkenbare mate: het is kennelijk van een met dat tweetal onvergelijkbare orde.

### *Het mysterie van het leven*

Leven ontstaat waar stof gehoorzaamt aan de geest, het is de geest die de stof tot leven roept, maar tegelijk wordt aldus het geestelijke door de stof gered uit zijn toestand van eeuwige rust, verstarring of dood. Zowel de geest als de stof worden verrast door het surplus dat hen overvalt waar zij met elkaar in communicatie treden, en dat surplus is het leven, dat zowel de geest als de stof versast naar een bestaan of een zijn dat in het zelfbewustzijn absoluut wordt, wat wil zeggen dat het in zichzelf gaat rusten: wie eenmaal heeft geleefd, kan tot in de eeuwigheid niet meer teniet worden gedaan, zijn bestaan is een feit, het is absoluut en ofschoon het niet zonder duizelingwekkende constructies van stutwerk en stellingen tot stand kon komen, rust het voortaan in zichzelf: eenmaal boven op zijn bestemming aangekomen, kan het de

ladder waarmee het naar boven is geklommen, van zich afwerpen omdat het nooit meer terug zal keren; het kán ook niet meer terug, precies zoals de tijd niet achteruit kan gaan; wie zegt “ik ben”, bestaat ergens boven de werkelijkheid van de tijd uit en derhalve eeuwig oftewel onomkeerbaar. Op het leven kan geen dood meer volgen omdat uitgerekend in het leven stof en geest en alles wat bestaan kan, tot zichzelf komt om daar voorgoed in zichzelf te rusten; wie van zichzelf bewust geworden is, weet dat er geen terugkeer mogelijk is daar vandaan.

Dit alles, zoals gezegd, om een hardnekkig onverstand recht te zetten dat ons ervan weerhoudt om in te zien dat er in het licht der metafysica geen dood meer zijn kan voor wie eenmaal hebben geleefd. Wij verkijken ons derhalve op wat wij het levenseinde noemen en in feite doen we dat omdat wij ons vergissen inzake het wezen van wat wij benoemen als de subject-objectrelatie. Anders dan wij ons dat zo gemakkelijk geneigd zijn voor te stellen, valt het subject niet samen met de geest: het ontvangt zichzelf zoals gezegd elk ogenblik opnieuw uit de handen van een ander en wat dat betekent kunnen wij pas begrijpen vanuit analoge ervaringen in wat wij de liefde noemen, want legt

men in het liefhebben het eigen lot niet in de handen der geliefden en wel op een fatale wijze?

*Het mysterie van het leven is het offerschap*

Het leven als zodanig overstijgt de tegenstelling van stof en geest kwalitatief en begripsmatig maar wil de levende zelf greep krijgen op het leven, dan zit hij met het probleem van de zelfreferentie opgescheept. Men weet hoe netelig dit probleem reeds is in het simplistische, door de subject-objecttegenstelling gepolariseerde wereldbeeld, en met betrekking tot het levensbegrip kan het er uiteraard onmogelijk eenvoudiger op worden. Het gegeven dat niemand zijn leven aan zichzelf te danken heeft, is een waarheid die elkeen moet belijden die aan ernstig zelfonderzoek doet, en bij dit introspectieve gegeven sluit ook de ervaring aan, daar het wetenschappelijk onderzoek terzake er geen twijfel laat over bestaan hoezeer deze metafysische werkelijkheid ook geldt op het bio-fysiologisch niveau. Het leven en in het bijzonder het bewustzijn en het zelfbewustzijn zijn immers *activiteiten* en deze activiteiten ontspringen aan het vrijkomen van energie binnenin het organisme waarmee een wezen alvast tijdens zijn leven samenvalt. Bestaan is leven en leven is energie verbruiken; nadenken, weten en beseffen zijn bio-fy-

siologische processen welke onmogelijk waren zonder die onafgebroken toevoer van voedsel, zuurstof en allerhande bouwstenen uit de 'buitenwereld' – de buitenwereld die ons aldus mede het leven schenkt en het weze herhaald dat wij dit leven aldus ontvangen, ogenblik na ogenblik opnieuw.

Het organisme staat niet op zichzelf, het trekt onafgebroken stoffen uit zijn omgeving naar zich toe of het ontvangt ze en het zijn die 'externe' stoffen die mee helpen verhinderen dat het organisme met leven ophoudt. Dat deze stoffen het leven schenken, kan men niet zeggen, aangezien zij alleen niet volstaan om leven tot stand te brengen, al is het wel een vaak gemaakte denkfout om dit te geloven, en zo zijn er inderdaad mensen die aannemen dat het leven uit de stof ontstaan is en uit niets anders dan de stof. Maar zoals een aarden beeld zichzelf niet kan maken terwijl het wel uit alleen maar aarde bestaat, zo ook heeft een schijnbaar louter stoffelijk wezen het eigen leven niet te danken aan alleen maar stof.

### *De beschrijving van de werkelijkheid*

Het vergt enige moeite om af te stappen van de gebruikelijke voorstelling waarbij onderscheid wordt gemaakt tussen stof en geest terwijl er bo-

vendien nog het begrip is van de werkelijkheid van het leven zoals beschreven in de wetenschap van de biologie. Tegelijk is het onmogelijk om te reflecteren over het bestaan zonder dit gegeven op te delen in concepten welke dan hun plaats krijgen in theorieën die aan onze talige activiteit ontspringen. Een klassiek voorbeeld van die paradoxale situatie toont zich in de eenheid – de werkelijke ondeelbaarheid – van stof en vorm: dat een vorm zonder stoffelijk substraat ondenkbaar is terwijl een stoffelijk ding zonder vorm even onmogelijk is, dwingt ons aan te nemen dat de twee – stof en vorm – in werkelijkheid altijd één geheel vormen en dat ze dus afzonderlijk niet bestaan, wat in feite wil zeggen dat er aan elk van die begrippen afzonderlijk helemaal niets beantwoordt in de werkelijkheid. Onze begrippenwereld – ons verstaan – is hoe dan ook gedoemd om datgene waarover aldaar gehandeld wordt – en dat is de totale werkelijkheid waartoe uiteraard ook de begrippenwereld zelf behoort – in componenten af te breken. Maar die methode impliceert niet alleen een (onrecht) veronderstelde afbreekbaarheid van de realiteit in onderdelen, ze impliceert uiteraard eerst en vooral het beeld van een realiteit welke wezenlijk een constructie is, een samenstelling uit onderdelen. Voor die misvatting echter waarschuwde reeds Aurelius Augustinus intussen anderhalf mil-

lennium geleden en die waarschuwing blijkt ook vandaag nog allesbehalve overbodig: de sciëntisten en in het bijzonder de physicalisten, die de werkelijkheid beschouwen alsof die een constructie was, hebben er blijkbaar nog steeds geen oren naar.

Het is onmogelijk om de werkelijkheid te beschrijven omdat wij dit niet zonder begrippen kunnen doen, maar tegelijk is er geen alternatief, zodat elke beschrijving haar credibiliteit verliest van zodra zij eraan verzaakt zichzelf onmiddellijk te relativieren. Beschrijvingen worden met andere woorden net zoals de waarnemingen waarop zij uiteindelijk berusten, door de specificiteit van hun instrumentaria bepaald en beperkt; de taal mag dan al de verschillende zintuiglijke invalshoeken overkoepelen, zij blijft zelf door haar begrippenapparaat, syntaxis en grammatica, vertekende beelden opleveren met een bijzonder beperkte relevantie.

Maar geldt nu niet exact hetzelfde voor het bestaan zelf? Wordt het bestaan van elk wezen afzonderlijk dan niet telkens beperkt door zijn specifieke zijnswijze? En is daar dan een ontkomen aan? En is de veelheid en mogelijkere wijze de oneindige variëteit van zijnsvormen dan niet een noodzaak ter compensatie van dit euvel? En laten



we deze uiteraard niet onbetekenende stap eerst eens van naderbij bekijken.

Het is al lange tijd geen nieuws meer dat onze perceptie van de zogenaamde buitenwereld niet alleen mede wordt bepaald door onze zintuigen, ons verstand en ons hele lichaam, maar dat zij er bovendien zonder dat lichaam helemaal niet zou zijn, en dat is de stelling van zopas – namelijk dat er helemaal geen onderling onderscheiden binnen- en buitenwereld kunnen bestaan – wat anders uitgedrukt. Toch gaat deze evidente waarheid ons begrip te boven als wij vasthouden aan het aloude denkkader waarin wij ons bedienen van begrippen die in wezen veraf staan van de realiteit.

Augustinus wees op het subjectief karakter van de tijd: wij ervaren tijd om geen andere reden dan deze, namelijk dat wij beschikken over een geheugen oftewel over herinneringen en verwachtingen. Het is werkelijk enkel en alleen omdat wij een bewustzijn hebben van wat voorbij is en van wat nog komen kan dat wij ook gaan geloven dat er zoiets bestaat als tijd. En meer recent heeft de filosoof Jaynes gesteld dat wij ons die zogenaamde tijd slechts kunnen voorstellen omdat we die eerst afbeelden in de ruimte, meer bepaald op een tijd-as. Maar in feite ligt de grondslag voor ons begrip van bijvoorbeeld de tijd nog veel dieper in onze

leefwereld verankerd, met name in de persoonlijke ervaring van ons handelen en van de invloed daarvan op onze omgeving en op onszelf. Het begrip van het voorafgaande en het latere wordt geconstitueerd door onze ervaring van het heden terwijl de ervaring van het heden te maken heeft met het leven zelf en in dit geval met ons vermogen om te handelen: wij kunnen door te handelen datgene wat nog te gebeuren staat, beïnvloeden. Preciezer uitgedrukt zorgt ons vermogen om te handelen ervoor dat wij met betrekking tot de 'buitenwereld' in termen van oorzakelijkheid denken, terwijl dat laatste ons toelaat om wat voorafgaat en wat volgt onderling te onderscheiden. Indien wij met andere woorden niet zouden beschikken over een wil of dus over het vermogen om (in een zekere mate) de toekomst te bepalen, dan zouden wij ook geen tijdservaring hebben, geen tijdsbewustzijn, geen tijdsbegrip en derhalve ook geen wereldbeeld waarin de tijd een rol kon spelen. Volstrekt analoog kan men omtrent het begrip dat wij hebben van de ruimte, stellen dat wij dit danken aan de ruimtelijkheid van ons lichaam en meteen valt uiteraard tevens op te merken dat de begrippen tijd en ruimte evenmin afbeeldingen zijn van afzonderlijke werkelijkheden als het begrippenpaar van stof en vorm. De werkelijkheid zoals wij die ervaren, kennen en beschrijven, is noodza-

kelijkerwijze geënt op de ervaring, de kennis en de beschrijving van het eigen lichamelijke leven dat immers quasi onontwarbaar met zijn omgeving vervlochten samenleeft.

Nu is er niet alleen de vervlochtenheid van het lichaam met zijn ruimtelijke omgeving: wij zijn tevens vervlochten met ons verleden en met onze toekomst welke wij voor een stuk delen met anderen met wie wij eveneens vervlochten zijn. Ook is ons wakkere bewustzijn vervlochten met ons onderbewustzijn, met ons voorbewustzijn en met onze dromen; onze wil is vervlochten met onze wensen (waarbij gelet moet worden op het onderscheid tussen de twee: de wil betreft het stellen van mogelijke handelingen met betrekking tot het gewilde; de wens daarentegen is niet bindend en betreft de eventueel geheel onmogelijke droom) en onze redelijkheid vervlecht zich met het kunstzinnige en met het irrationele teneinde zichzelf te bestendigen en te versterken, zoals dat bijvoorbeeld het geval is bij redenaars, die eenieder voor zich trachten te winnen, niet alleen middels de rede maar ook middels stijlmiddelen en allerlei andere attributen die op de keper beschouwd geheel overbodig of zelfs storend lijken of tenminste toch irrelevant.

Dat de rede zich maar al te vaak geheel ten dienste stelt van het volstrekt irrationele, toont zich bij uitstek in de activiteit der kunstpauzen zoals Charles de Coster's legendarische Tijn Uilenspiegel er een was, die een publiek van hooggeleerde edellieden liet applaudisseren voor een leeg doek; velen die hem probeerden na te volgen, moesten de grap bekopen met hun leven, zoals bijvoorbeeld Han Van Meegeren, en wel omdat daar aan het licht wordt gebracht wat taboe is en wat dus tot elke prijs verborgen dient te blijven teneinde de menselijke partijdigheid niet te ridiculiseren: het vervlochten zijn der tegengestelden.

### *De vlecht van leven en dood*

Maar evenzo is het leven vervlochten met de dood, en hier kan de klassieke illustratie van de controleur der belastingen een en ander in een klaarder licht positioneren. De belastingcontroleur bezoekt slechts een beperkt deel van de belastingplichtigen maar door het feit dat niemand weet wie hij bezoeken zal, zullen – de waaghalzen niet te na gesproken – ook diegenen aan wie hij geen bezoek brengt netjes zoals iedereen hun taksen betalen. Hier is aldus een kracht in het geding, een kracht die mensen ertoe brengt om helemaal zoals het hoort een deel van hun loon af te staan aan de

staat, een kracht welke niet berust op fysieke of psychische dwangmiddelen en ook niet op sociale druk: de kracht die elkeen aan het betalen zet, berust op niets anders dan op de onwetendheid van de belastingplichtigen, meer bepaald op hun onwetendheid omtrent het feit of de controleur der belastingen al dan niet bij hen zal langskomen. Men zou ook kunnen zeggen dat die kracht die elkeen doet betalen, berust op de voorzichtigheid van wie betalen maar hoe dan ook is deze kracht geheel immaterieel en zij zou er niet zijn mochten mensen niet beschikken over de mogelijkheid om na te denken, om vooruit te kijken in de tijd, om herinneringen en verwachtingen te koesteren en om uit vrije wil te handelen. Deze kracht, die nota bene niet onaanzienlijke, tastbare, fysieke effecten resorteert, berust bij een specifieke onwetendheid van wie zij aan het werk zet; zij berust op een afwezigheid (*in casu* een afwezigheid van kennis) of dus bij een ogenschijnlijk niet-zijn, een niet-zijn dat het bestaande stuurt en leidt, bepaalt en determineert. Welnu, op een vergelijkbare wijze wordt het leven gestuurd door wat wij al te vaak benoemen als de dood.

### *Waar zijn de doden?*

Afgezien van enkele mythologische figuren is niemand ooit uit de dood teruggekeerd en indien men alsnog beweert dat iemand terugkeerde uit de dood, dan betrof het per definitie niet de dood doch het bijna dood-zijn, en wel omdat wij de dood onrechtstreeks definiëren als een toestand waaruit geen terugkeer mogelijk is. Immers, over iemand die op een gegeven ogenblik dood lijkt en die dan ook dood verklaard wordt, maar die een poos nadien prompt opstaat, zal men steeds beweren dat hij helemaal niet dood was en dat zijn doodverklaring een vergissing was en geen mens zal dat ooit tegenspreken. Wel wordt aangenomen dat men de dood nabij kan komen, zodat men omzeggens vertoeft aan de grens tussen het leven en de dood: men bevindt zich nog op het territorium van het leven maar men is de grens met de dood zo dicht genaderd dat men als het ware over de grens heen een blik kan werpen op het territorium van het niet-leven, of beter: het territorium van het niet-meer-leven.

En hier stoten we dan op een alles behalve bijkomstige bijzonderheid die ons misschien wat wijzer kan maken omtrent datgene waarvan wij zo weinig af weten, want is het niet zo dat wij pas kunnen spreken over de dood waar eerst het leven

was, terwijl datgene waaruit het leven verdwenen is – het levenloze – in feite in niets verschilt van datgene waarin nooit leven aanwezig was? Want we zeggen niet dat het zand en de stenen dood zijn omdat zij ook nooit gestorven zijn, want nooit hebben zij geleefd; alleen de overledenen rekenen wij tot de doden, die op de keper beschouwd helemaal niet bestaan daar hun stof en as in niets verschillen van die stof welke nooit leven heeft gedragen.

'De' dood is een verzelfstandiging van een toestand die verwijst naar concrete doden, bijvoorbeeld dode mensen. Maar dode mensen zijn op de keper beschouwd helemaal geen mensen want zij zijn geen mensen meer. Wanneer men spreekt over een dode, heeft men het derhalve ofwel over de stof die in het verleden leven gedragen heeft maar die voortaan in niets verschilt van het zand en de stenen, ofwel spreekt men over de levende die intussen overleed of die dus niet (meer) bestaat. Spreekt men nu over het eerste, dan bekent men dat een dode in wezen niet bestaat; spreekt men echter over het laatste, dan neemt men aan dat de mens over wie men het heeft, helemaal niet samenvalt met zijn lichaam en dat hijzelf derhalve ook helemaal niet dood is – gebeurlijk bevindt hij zich alleen maar elders in een vooralsnog voor

ons ontoegankelijk gebied of in een context die ons vreemd is.

In feite kunnen wij nooit zinvol spreken over iets dat niet bestaat en daarom ook moeten wij aannemen dat de overledenen over wie wij het hebben, wél bestaan. Maar ze bevinden zich elders, ze bestaan namelijk in een periode van de tijd waar wij slechts via ons eigen geheugen toegang toe hebben en niet meer via onze zintuigen zoals dat het geval was toen deze mensen nog in leven waren. Mensen die in leven zijn, kunnen wij als eveneens levenden bereiken via onze zintuigen, via ons geheugen en via de verwachtingen die we koesteren met betrekking tot hen. Zijn deze mensen niet langer in leven, dan zijn zij uit de zintuiglijke wereld geheel verdwenen maar met onze geest kunnen we hen nog bereiken, of tenminste datgene van hen wat aan het louter zintuiglijke voorbijgaat. De droefheid die ons in haar greep houdt wanneer wij een mens verliezen, betreft dan ook wellicht niet het vermeend niet-meer-bestaan van die persoon maar wel zijn of haar onbereikbaarheid voor ons, het van de betreurde afgescheiden zijn, en zo is het gevoel van rouw verwant aan dat van heimwee, dat op zijn beurt doet denken aan de liefdesmart. De uitersten vervlechten zich onderling.



De idee van het elders-zijn betreft het ruimtelijke maar Jaynes indachtig kunnen wij ons sowieso geen voorstellingen maken van de tijd tenzij we die op een as projecteren, en zo kunnen we ook het elders-zijn van de doden trachten te begrijpen. Ze zijn van de levenden verwijderd precies zoals de reizigers zich van de thuisblijvers hebben verwijderd, maar in tegenstelling tot de laatst genoemden, kunnen wij niet verhoppen de doden in dit leven nog terug te zien omdat de tijd in slechts één richting gaat terwijl wij ons in de ruimte vrij kunnen bewegen. En toch is dit weer niet helemaal waar, want dat wij ons in de ruimte vrij kunnen bewegen, hebben we te danken aan het onbarmhartige eenrichtingsverkeer van de tijd. De beweging immers verenigt de tijd en de ruimte en is derhalve werkelijker dan die twee zaken afzonderlijk die op de keper beschouwd slechts begripsmatig bestaan. Het starre, gelijkmatige verder trekken van de tijd in één enkele richting is de mogelijksvoorwaarde voor de vrije beweging door de ruimte, precies zoals het opbranden van de kaars een *sine qua non* is voor het tot stand brengen van licht en warmte. Zo ook is ouder worden onvermijdelijk voor wie leven en zijn leven en dood onafscheidelijk – de tegengestelden vervlechten zich onderling.

Laten we nu terugkeren naar de idee dat de overledenen elders zijn: zij bestaan maar zij bestaan elders, en wel op een manier vergelijkbaar met het bestaan van de wakkeren voor onszelf wanneer wij verzonken zijn in een droom. Indien we de dood zouden beschouwen als minder nog dan een droom, dan zouden we de vergelijking van zoëven moeten omkeren en zeggen dat het bestaan van de doden voor ons is zoals het bestaan van personages uit een droom. Edoch, de droom heeft niets te maken met de wil (die verankerd is met de werkelijkheid) maar wel alles met de wens (die zich tot de droom beperkt). Aangezien de doden, zeer in tegenstelling tot gedroomde personages, uit de werkelijkheid zelf zijn voortgekomen en daar ook blijvend hun wortels hebben (getuige de nauwgezetheid waarmee biografen de geschiedenis doorploegen op zoek naar het meest waarachtige beeld van de dode die zij in hun werk op een bijzondere manier doen herleven), kunnen wij niet zeggen dat de dood is zoals de droom of nog minder echt dan de droom, maar moeten wij daarentegen andermaal beamen dat de levenden voor de doden zijn wat droompersonages betekenen voor de levenden. Niemand van de wakkeren wenst ooit terug te keren naar zijn gezellen uit zijn droom omdat zij, beschouwd vanuit de waaktoestand, helemaal niet anders bestaan dan als producten van de

wensen van de dromer. Zo ook kan niemand van de doden ooit wensen om terug te keren naar zijn gezellen uit zijn voorbije leven, omdat hij inziet dat hun bestaan onecht is vergeleken bij de zijns-toestand waarin hij als dode verkeert. En indien wij dit niet aannamen, dan konden wij heel waarschijnlijk het bestaan van buitenzintuiglijke waarnemingen niet verklaren.

Maar het elders-zijn van de overledenen kan wellicht treffender bepaald worden, en wel mits wij onze aandacht opnieuw vestigen op het belang van de context voor wat of wie zich erin bevindt. De levende bestaat in de context van de levende wereld en niet elders en als wij in de levende wereld blijven zoeken naar wie heengegaan zijn, dan kunnen wij daar beslist niemand vinden: de context waarin overledenen zich bevinden is niet die van de natuur maar veeleer die van ons hart, de binnenwereld, het geheugen zo men wil, maar dan dient men onder het geheugen ook heel wat meer te verstaan dan slechts het dode spoor van wat eens voorbijtrok en niet langer is.

### *Recapitulatie*

Een verklaring voor het gegeven van buitenzintuiglijke waarneming wordt mogelijk van zodra men aanneemt dat de dood een verkapping is van

de zuivere geest welke zich dan verhoudt tot de waaktoestand zoals de waaktoestand zich verhoudt tot de droom, en wel vanuit de hypothese dat, analoog aan de loskoppeling tijdens de slaap van enerzijds het fysieke lichaam en anderzijds de droom, er ook een loskoppeling is tijdens de waaktoestand (die in dit licht dan de slaap is van de zuivere geest die wij met de dood identificeren) van enerzijds de zuivere geest en anderzijds het lichaam.

Nu ervaren wij tijdens ons leven nooit de eigen dood doch steeds die van derden, maar dan wel van buitenuit, wat meebrengt dat wij in feite niet iemands dood vaststellen maar wel zijn plotselinge afwezigheid in zijn lichaam; we kunnen dus niet stellen dat de dode niet meer is, we moeten stellen dat hij elders is. De onbereikbaarheid van de dode heeft dan te maken met het feit dat wij hem zoeken op een plaats waar hij niet is; wellicht moet hij worden gezocht in een andere context die dan verschilt van de fysieke welke wij middels de zintuigen waarnemen als een buitenwereld; we moeten hem zoeken in onze binnenwereld, in ons hart, in wat wij ons geheugen noemen. Maar dit begrip dient eerst te worden bijgesteld, ons geheugen is immers veel meer en ook heel wat anders dan het dode spoor van wat ooit heeft bestaan, zo-

als het in een materialistische kijk vaak wordt beschreven.

Ook moeten wij ons bevrijden van de oude materialistische begrippen van stof en geest: zij moeten plaats ruimen voor het begrip van het leven dat deze twee in zich verenigt, zoals ook de begrippen stof en vorm in werkelijkheid één zijn en ondeelbaar, of de begrippen tijd en ruimte, binnenwereld en buitenwereld, subject en object en zo meer. En het leven leidt tot zelfbewustzijn – "ik ben" – waar vandaan geen terugkeer meer mogelijk is.

Zoals een belastingcontroleur de belastingplichtigen tot betalen brengt zonder daarbij een ander dwangmiddel aan te wenden dan hun eigen onwetendheid omtrent het feit of hij hen al dan niet zal controleren, zo ook zal de onwetendheid omtrent onze eigen dood mede bepalen wat wij in ons leven doen.

Vooraf dienen wij ons de vraag te stellen waar de doden dan zijn als zij niet weg zijn doch slechts elders zijn. Vanuit onze eerdere analogie zouden we dan kunnen stellen dat de doden voor ons zijn wat de wakkeren zijn voor de dromers. De zoektocht naar de doden zal zich aldus niet in de fysieke wereld situeren maar in de wereld van de geest.

Maar laten we eerst kijken naar wat het betekent wanneer wij zeggen dat de doden voor ons zijn wat de wakkeren zijn voor de dromers. Hoe denkt iemand die droomt over de wakkeren? Heeft hij enig benul van hun bestaan? Het lijkt erop dat hij het besef van het bestaan van de wakkeren pas ontvangt door introspectie en dus door bij zichzelf te rade te gaan en dat gebeurt uiteraard noodzakelijkerwijze in de lucide droom. De dromer dient zich immers bewust te zijn van het onderscheid tussen de droom en de waaktoestand en dat besef wordt pas mogelijk waar de droom 'lucide' is en dus waar de dromer weet dat hij (slechts) droomt. En hij weet dat hij droomt wanneer hij in de context van zijn droom dingen ervaart die hij moet beschouwen als onmogelijk... in de context van de waaktoestand die wij kennen als de fysieke wereld. Een analyse is hier op zijn plaats.

### *Andere contexten, andere wetten*

Iemand die droomt, weet door de band niet dat hij droomt; hij is bijvoorbeeld aan het vliegen boven de stad Parijs, maar hij ervaart dit niet als vreemd of als onmogelijk omdat de wetten van de droom heel andere zijn dan deze die gelden in de fysieke wereld welke wij in de waaktoestand waarnemen. In het door de jonge Franz Schubert met dende-

rend succes op toon gezette gedicht van Wolfgang von Goethe dat luistert naar de naam *Erlkönig*, blijken niet alleen de grote verschillen tussen enerzijds de wetten uit de fysieke wereld waarin een vader met zijn doodziek ijlend kind te paard rijdt door de nacht om hulp en anderzijds de droom waarin het kind wordt aangevallen door een schim, maar tevens komt daarin tot uiting dat de hulpkreet van het door de Elzenkoning aangevallen kind terecht is, want vooraleer het lied ten einde is, ligt het kind in zijn vaders armen dood. Schimmen zijn sprookjesfiguren, zij bestaan niet in de fysieke wereld maar blijkbaar kan een kind dat ijlt, hen heel duidelijk waarnemen; het roept om hulp bij zijn vader, die zich bevindt in de wereld van de wakkeren, in de fysieke wereld; maar schimmen zijn niet fysiek, ze kunnen niet waargenomen worden door wie in de fysieke wereld vertoeven; derhalve wordt de hulpkreet niet ernstig genomen; wanneer de zoon in doodsangst schreeuwt dat de Elzenkoning hem pijn doet, antwoordt de vader dat het slechts gaat om een nevelsliert maar het kind valt aan de schim ten prooi en overlijdt. De tragedie van de Erlkönig berust in deze optiek in feite in ons fanatieke 'realisme', in ons zweren bij die ene, stoffelijke wereld: de schim welke het kind belaagt, wordt miskend, en die miskening wordt het kind fataal.

Wie droomt, weet gewoonlijk niet dat hij droomt, en wanneer hij vliegt, stelt hij die activiteit dan ook niet in vraag omdat het in dromen mogelijk is om te vliegen, er gelden immers andere wetten dan in de fysieke wereld. Maar de dromer die zich vragen gaat stellen over het feit dat hij kan vliegen, verraaft daardoor alleen al aan zichzelf dat hij weet heeft van een wereld waarin andere wetten gelden, wetten die het onbemiddelde vliegen onmogelijk maken, wetten die thuishoren in de fysieke wereld. De dromer die vliegt en die zich erover verwondert dat hij vliegt, verwondert zich precies doordat hij die specifieke droomwet ('vliegen kan') als onmogelijk ervaart, en hij doet dat vanzelfsprekend omdat hij eigenlijk een referentiekader hanteert dat niet (langer) het kader is uit de droom maar (reeds) het kader uit de fysieke wereld (waarin hij zal ontwaken). De verwondering van de dromer in zijn droom ontstaat doordat de dromer eigenlijk al gedeeltelijk wakker is, en zo weet hij plotseling ook dat hij (vooralsnog) droomt: hij *droomt lucide*.

De verleiding is hier uiteraard zeer groot om deze vergelijking door te trekken naar de ervaringen van wie zich in een metafysische sfeer bevinden en zich derhalve verwonderen over de wetten die het fysieke leven regelen: zij verwonderen zich



over wat anderen 'normaal' vinden, precies omdat zij zich al élders bevinden, in een referentiekader dat niet dat is van de fysieke wereld maar misschien wel dat van de hogere, geestelijke werkelijkheid waarin wij ooit zullen 'ontwaken' en waarvan we hoger zegden dat hij zich voor ons verkapt als de dood. De zich verwonderende mens *leeft lucide*.

Heeft luciditeit te maken met het (vervroegd) vertoeven op een hoger zijnsniveau waarvan dan via de betrokken ziener een lichtstraal in de huidige wereld naar binnen priemt die allen slaat met verwondering en misschien ook wel met angst? Verwonderen zich de personages in een droom wanneer de dromer aan hen blijkt geeft van het feit dat hij lucide droomt, zoals ook de gewone stervelingen zich verwonderen over wat Jezus Christus, een heilige of nog een andere mystieker zoal aan opwindende diepzinnigheden uit zijn mouw weet te schudden over ons bestaan dat op het eerste gezicht absurd lijkt, vlak en zelfs vervelend? Of denken die personages uit de droom helemaal niets omdat zij nu eenmaal slechts producten zouden zijn van de droomarbeid geleverd door de dromer? Analoog: zijn de mensen met wie wij samenleven op de planeet Aarde slechts producten van de eigen zuivere geest, trouwens net zoals ons

sterfelijke ego dat zich onder hen beweegt, en moeten wij derhalve het solipsisme huldigen dat overigens de absolute eenzaamheid van wie bestaan bevestigt (*solipsisme*, van *solus ipse*: *alleen ikzelf* besta, al het andere is slechts een product van mijn geest) tegelijk met de religieus gekleurde stelling van de onderlinge verbondenheid van alle schepselen onder de koepel van slechts één en dezelfde God? En zijn dat niet twee wereldbeelden die onderling wezenlijk in niets verschillen? Vloeien de uitersten hier niet andermaal over in elkander? De absolute eenzaamheid van God en de uiteindelijke eenheid van al zijn schepselen die hij nu eenmaal schiep om aan zijn eenzaamheid te ontsnappen – misschien zeer tevergeefs, aangezien het hele gezelschap misschien wel vergelijkbaar is met de in feite onbestaande want louter aan de droomarbeid te danken en dus geheel fantastische personages van de dromer?

De mens die uit zijn droom ontwaakt, droomt eerst gedurende een lange of een korte wijl lucide en zijn luciditeit begint met opmerkingen omtrent de wetten van de droom die immers vloeken met de wetten der fysieke wereld waarvan hij zich al halvelings bewust aan 't worden is. Zijn luciditeit neemt toe en eindigt ermee op te merken dat de ganse droomwereld onecht is.

De dromer die ontwaakt, sterft derhalve niet maar hij ontwaakt en dat wil dan ook klaar en duidelijk zeggen dat hij zijn droomwereld stilaan doorziet: hij begint te zien dat die wereld een product is van eigen makelij, dat de personages daarin onecht zijn want ontspringen aan zijn fantasie; en met het zich bewust worden van de onechtheid van de wetten van de droomwereld, gaat die droomwereld ontbinden. Andermaal: het is niet de dromer die sterft – hij ontwaakt – en dat hij ontwaakt, betekent dat zijn droomwereld vergaat.

Indien nu een analogie gerechtvaardigd is (name-lijk tussen enerzijds de droomwereld en de fysieke realiteit en anderzijds de fysieke werkelijkheid en het puur geestelijke bestaan dat wij verkeerlijk voor de dood aanzien), dan zal wie in de fysieke wereld zijn dood in de ogen kijkt, ontdekken dat de fysieke wereld helemaal niet leeft: hij zal de onechtheid van haar wetten onder ogen zien en derhalve zal hij ervan getuigen hoe, terwijl zijn eigen geest standhoudt, de wereld van de materie ontbindt – zijn eigen lichaam inbegrepen. Dit zal hij uiteraard geenszins ervaren als een verlies, daar slechts datgene verdwijnt wat onecht blijkt, terwijl het ware dat zich tot dan toe verborgen hield, nu manifest wordt. In het werk met de van-zelfsprekende titel *Pauls ontwaken* beschrijft de

grote Nederlandse dichter Frederik Van Eeden het sterven van zijn zoon zodoende als zijn wakker worden en later heeft hij naar zijn eigen zeggen met de jongen nog een gesprek gehad in een van zijn lucide dromen. En als aan dat laatste gegeven geloof moet gehecht worden, dan staan we voor nog enkele hier vooralsnog volstrekt onopgeloste vragen.

*Niet de mens sterft maar wel zijn wereld*

Nog betreffende het onecht worden en derhalve het ontbinden van een wereld voor de ogen van wie zich daarin bevinden op het eindpunt van hun weg, ongeacht of het nu gaat om de wereld van de droom die plaats ruimt voor de fysieke wereld ofwel om de fysieke wereld die door de zuiver geestelijke wordt verdrongen, moet worden opgemerkt dat die ontbinding wellicht niet louter toe te schrijven is aan het aan het licht treden van onwaarheden. Tenminste voor een deel wordt de wereld waarin wij ons bevinden onwaar ingevolge onze eigenste leugens en het kwaad dat wij bedrijven. Wie bijvoorbeeld eisen gaan stellen aan hun bestaan door in plaats van andere mensen als evenwaardig te erkennen, hen in hun zelfvergoddelijking met geld of andere middelen dwingen tot slavernij en dienstbaarheid, beoefenen een

kwaad waarvan de vrucht de dood is, en die werkelijkheid valt in het zopas geschetste licht ook niet zo lastig te begrijpen. De wereld immers *wordt* onecht waar wij hem corrumperen door alles wat uit zichzelf beweegt met geweld te verlammen en naar zijn hand te zetten. De tiran verandert zijn medemens immers in een marionet, een robot, een computer, een arbeidskracht of een gebruiksvoorwerp en zodoende heeft hij hem ook als mens gedood en blijft hij zelf achter in absolute eenzaamheid temidden van eigen ziellose fabrieken uit wat eens Gods schepselen waren. De tiran wordt hiervoor met de dood gestraft en dat betekent niet dat hijzelf uit zijn wereld zou worden weggehaald, want dat ware geen straf doch een redding; het houdt daarentegen in dat zijn wereld zo onecht geworden is dat hij hem moet zien vervluchten of tenietgaan zodat hij in een leegte achterblijft. En of hij ooit nog in een andere wereld wakker wordt en in dewelke, is op dit ogenblik in ons betoog nog zeer de vraag. Misschien is het wel zo dat wij allen tirannen zijn die het paradijs waarin wij als aanvankelijk onschuldige kinderen geboren worden, alras verpesten, en dat onze dood in feite onze redding is, daar hij ons in een nieuwe schil van de werkelijkheid laat herborren worden – tenminste als dat het geval is – en misschien gebeurt dit zo dikwijls als het nodig is

op de weg naar onze menswording. Wie zal het zeggen?

### *Hoofdstuk 3*

Laten we bij wijze van gedachtenexperiment eens de stoute veronderstelling maken dat wetenschappelijk wordt bewezen dat er een voortbestaan is na de dood en dat dit voortbestaan zo rooskleurig of mogelijkervijze nog rooskleuriger blijkt te zijn dan ons wordt verteld door mensen die beweren van de onderwereld teruggekeerd te zijn. De verhalen over groene dalen gevuld met een bloemenpracht, geuren die in vervoering brengen, eeuwige extase, trance, liefde en gelukservaringen blijken te kloppen en zij ondersteunen en verklaren ook de talloze getuigenissen van mensen die na hun terugkeer vanuit het hiernamaals niet alleen de angst voor de dood definitief verloren en het materialisme de rug toekeerden, maar die bovendien suïcidaal geworden zijn in die zin dat zij na hun ervaring van uittreding of verrijzenis levenslang geplaagd worden door een niet aflatend heimwee, een haast onweerstaanbare drang om zo spoedig mogelijk terug te keren naar dat land van melk en honing. Ja, laten we nu voor een enkel ogenblik eens stellen dat een definitief wetenschappelijk

bewijs wordt gevonden en ook wordt gepubliceerd zodat geen mens er nog hoeft aan te twijfelen dat ons na dit leven in het aardse tranendal een waar paradijs te wachten staat. De vreugde kan niet op, zo zou men denken? Maar dan heeft men gerekend zonder de waard.

Stelt zich immers niet onmiddellijk de vraag naar goed en kwaad en, veeleer nog, naar straf en boete? De folteraar, bijvoorbeeld, doet mensen lijden en hoort bijgevolg vervolgd te worden en gestraft, met leed, maar wanneer hij dan toch maar even met folteren doorgaat totdat zijn slachtoffer aan de verwondingen bezwijkt: heeft hij dat slachtoffer dan geen grote dienst bewezen? Of beter nog: heeft hij zijn prooi dan niet de allergrootste dienst bewezen die men iemand bewijzen kan? Maar de overblijvers dan, zo hoor ik u zeggen, de overlevenden die hun geliefde moeten missen en die daardoor lijden: worden zij dan niet gefolterd? Bijlange niet! Zal een rechter immers niet oordelen in de lijn van de wetenschap dat het zogenaamde slachtoffer in staat van opperste geluk verkeert en dat de nabestaanden bijgevolg geen enkele reden hebben om te treuren? En zullen zij wanneer zij hun verstand gebruiken niet eender oordelen? Zullen diegenen die volharden in de rouw dan niet terecht als irrationeel worden be-

schouwd en als waanzinnig, ja, als pervers? Zullen zij op hun beurt dan niet (terecht) als boosdoeners worden beschouwd daar zij immers hun omgebrachte geliefde het geluk niet gunnen dat hem of haar te beurt viel? En als men hen dan straft omdat zij stokken in de wielen willen steken van wie anderen de weg naar het geluk bereiden: hoe zal men deze boosdoeners en ook alle andere misdadigers dan straffen? Alvast niet middels de doodstraf want in de veronderstelling welke we hier opperden, wordt het begrip van de doodstraf zelf uiteraard een klinkende *contradictio in terminis*. En de ultieme beloning, veel meer waard nog dan een dik pak geld, ware dan ongetwijfeld de executie.

Maar wat meer is: indien onze stoute veronderstelling hout sneed, dan betekende zulks meteen dat de ganse natuur tegendoelmatig was en pervers. Foltering en fysieke vermindering berokkenen aan de slachtoffers pijn en pijn is een natuurlijke signaalfunctie, een teken dat er objectieve fysieke schade wordt toegebracht. Wil de natuur dan het lijden in stand houden en probeert zij ons te dwarsbomen in onze zoektocht naar geluk? Strooit de natuur ons zand in de ogen en zorgt zij ervoor dat wij naar zwart grijpen als we wit willen? Is de natuur dan geen goddelijke schepping



doch een instrument van de duivel waarmee deze ons in zijn greep houdt? En hoe moet het dan met de hele maatschappij, met het rechtsbestel, de wetten en de ethiek? Wordt de menselijke samenleving dan niet volstrekt onmogelijk?

Vergelijken we deze dan toch zeker wel bizarre zaak eens met het probleem van de zogenaamde vrije wil en meer bepaald met de filosofisch en ethisch geladen klinkende vraag of de mens al dan niet over een vrije wil beschikt. Wie er dieper op ingaat, ontdekt alras de zinledigheid van de hele kwestie, maar deze wereld schuwt nu eenmaal diepte en zo wil men een antwoord, zwart of wit: de mens is vrij en hij kan willen of hij is dat niet en de omstandigheden bepalen wat hij doet of denkt te doen. En uiteraard oordeelt men dat het gros der mensen over een vrije wil beschikt of 'wilsbekwaam' is, zoals het klinkt in het juridische jargon, want waren de burgers niet wilsbekwaam, dan kon er van wet en orde geen sprake zijn, dan was een staat onmogelijk, er was geen onderscheid tussen recht en onrecht; goed en kwaad waren eender. De vraag of wij een vrije wil hebben is derhalve secundair, de vraag die primeert, luidt daarentegen of wij al dan niet een vrije wil willen! En het antwoord spreekt voor zich, zoals gezegd omdat wij als samenleving helemaal niet

zónder kunnen. We nemen met andere woorden aan dat we door de band genomen wilsbekwaam zijn, niet omdat het zou bewezen zijn dat we het zijn maar veeleer omdat we het willen bewijzen. Onze vrije wil is, in nog andere bewoordingen, gedoemd om een onbewezen zaak te blijven maar we doen vooralsnog alsof we vrij zijn door onszelf voor onze vrijheid borg te stellen. We hebben aldus geen andere keuze dan voor het ruime sop te kiezen en het determinisme is een gezel met wie geen land te bezeilen valt.

Het probleem van het hiernamaals heeft kennelijk dat gemeen met de kwestie van de vrije wil, dat het ons schijnbaar eveneens geen keuze laat. Tot voor kort diende de dreiging van de hel als verlengstuk van de arm der wet ofwel als zijn vervangstuk waar hij zelf niet langer slaan kon, en zo zwoer men ter gelegenheid van getuigenissen dure eden voor een rechter die op grond van die veronderstelde waarheid over de beschuldigde een oordeel vellen kon. Nu niemand nog gelooft, verwerd de eed tot louter een belofte en wordt meined ook niet langer door de Heer de heerscharen met het hellevuur bestraft maar door dezelfde aardse rechter die op de keper beschouwd vaak helemaal niet bij machte is om een eed van een meined te onderscheiden. Dat enkel bandieten en gewetenlo-

ze schurken daarbij garen kunnen spinnen, blijkt eens te meer uit misdaadcijfers die jaar na jaar de hoogte inschieten en uit het feit dat her en der aan 't roer steeds vaker criminelen staan. Wij hebben een alziend oog broodnodig of alvast hádden wij dat nodig want sinds kort is er immers de wereldwijde bewaking van *big brother*, nu aan het licht gebracht door martelaren zoals Julian Assange en Edward Snowden. En dat het de machthebbers van het ogenblik zijn die het oog bemannen, richten, dicht knijpen of er zand in strooien, duldt uiteraard geen twijfel.

Wij hádden een hiernamaals nodig, onze moderniteit heeft het intussen afgeschaft, maar blijkbaar werkt de technologie niet eens zo goed als het kartonnen oog van ooit – "God ziet u, hier vloekt men niet!" – omdat zij, zeer in tegenstelling tot wat er nog van het menselijke geweten rest, niet waterdicht blijkt en even leugenachtig als haar uitvinder. Maar er is niet alleen heimwee naar de tijden van de biechtstoel, de hostie en de gewijde gebaren: zij blijken nooit echt overboord te zijn gegooid, enkel van naam en vorm veranderd. En zoals alle neurofysiologie ten spijt de vrijheid van de wil zich onmiskenbaar blijft manifesteren, in feite naar het lichtende voorbeeld van de Christus die wars van lof en schande, eer en helse pijnen,

getuigenis aflegde, zo ook blijft alle voorgewende kennis ten spijt de werkelijkheid zijn duizelingwekkende diepten behouden en het weten dat men vandaag in zijn bezit heeft blijkt, als het waarachtig is, die diepten alleen maar afgrondelijker te maken. Wat computer- of maatschappijgestuurde agenten afwijzen, verrijst in zijn volle glorie uit zijn eigen as en het heilige wordt nu zelfs verdedigd door de wetenschap die het eens de bijna doodsteek gaf. Edoch, andermaal: wat zijn de eigenlijke consequenties van een geloof dat ofschoon vele eeuwen oud nu wordt herboren in een bijna fijnstoffelijk te noemen lichaam? Is er zoals zo vaak gebeurt in historische omwentelingen eigenlijk geen synthese in de maak uit de these en de antithese van respectievelijk geloof en rede die voor wie dieper nadenken nimmer tegengestelden kunnen zijn?

Maar keren wij terug naar de buitenzintuiglijke waarneming en beschouwen wij haar nu eens niet als voortspruitend uit een supplementair en nog niet gelokaliseerd zintuig maar, meer in overeenstemming met de wetenschap, als een resultante van de werking van alle 'normale' zintuigen waarover wij beschikken. Immers, zoals wij met twee ogen veel meer zien dan het dubbele van wat één enkel oog ons kan tonen en dat twee oren meer

horen dan de som van elk oor apart, heel eenvoudig omdat deze tweevoudige zintuigen ons telkenmale een ruimtelijke diepte bieden met de mogelijkheid tot het exact lokaliseren van wat wij zien en horen, zo ook bieden ons de zintuiglijke gewaarwordingen oneindig veel meer dan de som van wat ze ons elk apart van de werkelijkheid laten kennen: deels omdat de informatie die zij geven zich vermenigvuldigt middels ons verstand dat ze verwerkt, maar deels ook omdat ze ons, als wij er tenminste voor open staan, het bijzondere 'dieptezicht' schenken waarin het louter informatieve van onze gewaarwordingen wordt overstegegen door het genot van de schoonheid dat voor ons de poorten opent naar de wereld van de kunst.

*januari-februari 2014*





