





# *Spiritus*

*Over de werkelijkheid van de geest*

Jan Bauwens  
Serskamp 2007

*Over de werkelijkheid van de geest*

Een vervolg op: *Transatheïsme*.

D/2007/Jan Bauwens, uitgever

NUR: 136,705,732,733,738

ISBN: 90-77532-

Jan Bauwens, Serskamp 2007

ISBN:

Copyright: J. Bauwens, Serskamp

Cover: J. Bauwens

## *Algemene inleiding*

Het vertrekpunt van dit opstel is een inzicht dat wij hebben gepoogd uit te werken in een voorgaand werk, met name in *Transatheïsme*.<sup>1</sup> Het betreft hier het inzicht dat aan de grondslag ligt van een fundamentele kritiek op het sciëntisme, en meer bepaald op het fysicalisme — een inzicht dat reeds werd verwoord door Augustinus van Hippo, en dat zich laat samenvatten als volgt: *de opvatting dat de ganse werkelijkheid (slechts) een constructie zou zijn, is oneigenlijk: zij resulteert uit een ongeoorloofde inductie*.<sup>2</sup>

---

1 Bauwens 2003.

2 Heel beknopt: het fysicalisme, of de opvatting dat de ganse werkelijkheid uitputtend beschrijfbaar is middels het instrumentarium van de fysica, steunt op de overtuiging dat oordelen die niet principieel (fysisch) experimenteel verifieerbaar zijn, zinledig zijn. Edoch, teneinde experimenteel verifieerbaar te kunnen zijn, dienen de betreffende gebeurtenissen *a priori* zelf eerst constructies te zijn, want een experiment is per definitie een (re-)constructie van gebeurtenissen. In zijn *De fidei et symbolo* wijst Augustinus er nu op dat onze voorstelling van de werkelijkheid als zodanig, als zijnde een constructie, het gevolg is van een denkfout welke ‘inductie’ heet. De mens begaat namelijk de fout om spontaan aan te nemen dat de ultieme werkelijkheid, ‘maakwerk’ is,

Waar het ons in dit geschrift om gaat, is het volgende: het genoemde inzicht is niet alleen van toepassing op de relatie tussen, enerzijds, de wereld van de wereldse dingen en, anderzijds, de natuurlijke werkelijkheid van de schepping: het is ook toepasbaar op een andere, en een misschien wel veel complexere relatie. Bedoeld wordt hier de relatie tussen, enerzijds, de wereld van de taal, of die van het denken in het algemeen en, anderzijds, de werkelijkheid van de geest.

Om dit hier vooralsnog zeer voorbarig en bijzonder ongenueanceerd uit te drukken — wat wij echter niet nalaten te doen ten einde toch al een snelschets te kunnen bieden van wat in dit opstel wordt beoogd — zou men het probleem kunnen stellen met behulp van de volgende analogie.

Zoals de ‘naïeve realist’ verkeerdelijk gelooft dat hij de natuur en de gehele schepping mag be-

---

omdat ook zijn eigen wereld een constructie van zijn handen is. De mens vergeet hierbij dat de ‘grondstoffen’ waarmee hij zijn wereld opbouwt, ‘natuurlijk’ van aard zijn, en dus niet op hun beurt gemaakt of samengesteld uit weer andere grondstoffen: ze zijn natuurlijk, of geschapen, wat betekent: ‘gemaakt uit niets’, en dus niet zomaar ‘samengesteld’ uit grondstoffen die weer ‘van elders’ zouden komen.

schouwen als het ‘maaksel’ van een ‘grote bouwmeester’ — en dit in analogie met het menselijke maakwerk dat onze wereld voorstelt — zo ook neigt hij ertoe om te geloven dat de geest niets anders en niets meer kan zijn dan de resultante van (zijn) taal en van (zijn) denken. Edoch, net zoals de natuur — al het geschapene — duidelijk onderscheiden is van de menselijke constructies, en zoals hij ook van een meer fundamentele oorsprong en orde is dan deze laatste, zo ook is de geest als zodanig van een heel andere oorsprong en orde dan het geheel aan gedachten, theorieën, kunstwerken en eventueel nog andere zaken. Deze laatste worden mede middels het menselijke taalgebruik tot stand gebracht — de geest daarentegen is geen product van het (menselijk) denken.

Meer gevat: zoals de natuur noodzakelijk ontisch voorafgaat aan alle wereldse zaken, zo ook is de geest noodzakelijk ontisch primautair op de taal, op het denken en op het gedachtenleven — het menselijke gedachtenleven dat wij, al te voorbarig en in feite op geheel oneigenlijke gronden, geloofden te mogen identificeren met de geest.

Het inzicht dat de geest aan ons denken voorafgaat, veeleer dan er de resultante van te wezen, is — evenals het inzicht dat het geschapene

voorafgaat aan al het maakbare — bepalend voor onze beschouwing — niet alleen van de vergankelijke, maar ook van de onvergankelijke werkelijkheid. De laatst genoemde wordt er uiteindelijk 'zichtbaar' door gemaakt. Eenmaal dit bijzondere inzicht werd verhelderd — het inzicht dat het denken net zo min de producent kan zijn van de geest als dat de materiële dingen van een louter 'samenstellende' activiteit het product konden zijn —, zal een stevig fundament gelegd zijn voor een werkelijkheidsbeschouwing die voorgoed kan afrekenen met het aloude materialisme — althans voor wie bereid zijn de consequenties te trekken welke uit dit bescheiden onderzoek zullen volgen.

Maar, zoals reeds gezegd, vergt de ontwikkeling van deze kijk veel meer dan wat een summiere schets kan bieden. In tegenstelling tot de meer systematische werkwijze welke in *Transatheïsme* werd gehanteerd, werd in het onderhavige 'appendix' bij het genoemde werk niettemin geselecteerd voor een minder stringente aanpak. De geest laat zich immers niet vangen door de rede en, ten einde de kansen op het welslagen van dit dan toch al niet onvermetele opzet te optimaliseren, leek het ons ook verkieslijk om, bij gelegenheid, meer ruimte te bieden aan de metafoor en aan het taalgebruik van vaak vergeten dichters



waarvan wij voor een keer geloven dat de geschiedenis hen voor deze gelegenheid in bewaring heeft gehouden.

***§1. De droom en het “het denke mij dat...”  
in relatie tot het denken en de gedachte***

Evenmin als ademen en leven, is denken een activiteit welke ontspringt aan de willekeur en aan de wil van diegene aan wie deze activiteit wordt toegeschreven. De mens heeft weliswaar een aandeel, en zelfs een beslissend aandeel in de genoemde activiteiten, maar hij ligt niet aan de grondslag ervan. Bovendien: terwijl zijn aandeel werkelijk beslissend is, is daarmee nauwelijks of geen eigen kracht gemoeid. In Transatheïsme toonden we aan dat wij, als levende wezens, louter participeren aan de zogenaamde ‘oorzakelijkheidskettingen’ waarop we als het ware drijven, terwijl de kern van ons handelen, die gelegen is in onze keuze-activiteit — het gevolg dat wij geven aan wat wij onze ‘keuzevrijheid’ noemen — in feite geen natuurlijke energie vergt, om de eenvoudige reden dat het meer energie van ons zou vergen om níet te kiezen — gesteld dat dit überhaupt mogelijk was — dan om dat wél te

doen.<sup>3</sup> In een taalgebruik dat van oudere generaties stamt, en dat hier en daar nog voortleeft in onze dialecten, alsook in bepaalde culturen waarmee wij in het Westen minder vertrouwd zijn, wordt het denken en het hebben van gedachten vaak in een passieve werkwoordvorm uitgedrukt: men zegt dan niet: “ik denk”, maar bijvoorbeeld wel: “het denke mij”, zoals men in het huidige taalgebruik ook nog steeds zegt: “het lijkt mij zo te zijn dat...” De actor van het denken of de producent van de gedachten is hier niet een ‘ik’, doch een ‘het’, dat wil zeggen iets onbepaald of tenminste iets of iemand onbekend. Volgens andere uitdrukkingen wordt gesuggereerd dat de actor het denken zelf is, zoals in het gezegde: “De gedachte kwam bij mij op dat...” Al deze in feite van een grote bescheidenheid getuigende gezegden congrueren sterk met de idee van het geïnspireerd worden waarvan bij uitstek de dichters gewag maken: zij schrijven de oorsprong van hun verzen toe aan de muzen, ofwel aan de geest, die “waait waar hij wil”.

Ofschoon wij beweren dat we zelf denken, wordt het denken in feite door ons ondergaan, zoals ook onze ademhaling door ons ondergaan wordt, ofschoon we geneigd zijn om haar aan

---

3 Zie: *Transatheïsme*, de stelling 22.2

onze eigen activiteit toe te schrijven. Maar zoals niemand kan ophouden met ademen, zo ook kan niemand met denken ophouden: zoals de ademhaling geregeld wordt door een onwillekeurige, natuurlijke reflex, zo ook 'denken' wij onwillekeurig en onophoudelijk, zelfs in onze diepste slaap: wij *worden* onophoudelijk bedacht met gedachten, ofwel *gedacht*.

Wij zijn onderhevig aan gedachten om dezelfde reden waarom wij aan de ademhaling onderhevig zijn: zonder te ademen kon ons lichaam niet in leven blijven, en zo ook zou onze geest onmiddellijk sterven indien hij gedurende al was het maar een korte tijd van het denken werd beroofd. De diepe verstrengeling van het lichaam met de geest tijdens ons leven, maakt bovendien dat de stroom van de ademhaling, het denken, en nog talloze andere 'activiteiten', een complex samenhangend gebeuren vormt waarbij het ene, het andere beïnvloedt en 'meetrekt', teneinde op die manier het leven zelf — de samenhang van lichaam en geest — te continueren.

De wereld van de gedachten die ons overkomen, is niet dezelfde als de wereld van de gedachten welke wij — in de vorm van taal — met elkaar delen. Wat ons als het ware ingegeven wordt, hetzij tijdens de slaap, hetzij in de waaktoestand, heeft aanvankelijk het karakter van een droom,

en het stamt niet uit het talige denken. Taal ontstaat pas op het ogenblik dat de nog dromerige gedachten hun plasticiteit prijsgeven en als het ware bevroren tot woorden — begrippen — en tot zinnen. Op het moment dat ze uitgesproken worden, zijn de dromen dood: ze zijn dan immers vast en onveranderbaar geworden, definitief en afgebakend. Dat is de prijs die zij betalen aan de communicatie die ze mogelijk maken. Dromen sterven van zodra ze verstenen en, net zoals de legendarische Phoenix verrijst uit zijn as, herrijst de droom, die aanvankelijk plastisch of 'vloeibaar' is, in het kristal van de gedachte. Dromen sterven in de wereld van de 'individueel' geachte geest om te herrijzen in een vaak hoger geachte werkelijkheid — de wereld namelijk waarvan meestal gezegd wordt dat we die allemaal gemeenschappelijk hebben.

Zelfs wanneer wij met anderen converseren, kunnen wij niet zonder de droom. Het zijn immers niet de woorden en de zinnen van derden waarop wij antwoorden met onze woorden en zinnen: wanneer iemand tot ons spreekt, en wij luisteren aandachtig, dan moeten we die woorden en die zinnen eerst weer in dromen transformeren, teneinde ze te kunnen begrijpen en ze, opnieuw vanuit onze dromen, op een zinnige manier te kunnen beantwoorden. Wanneer ge-

zegt wordt dat een echt gesprek tussen een mens en een robot onmogelijk is — afgezien van het feit dat een conversatie tussen twee robots sowieso een absurde veronderstelling zou zijn — dan heeft in de eerste plaats het volstrekt ontbreken, bij deze ‘entiteiten’, van de dimensie van de droom — of van de geest — daarmee te maken. Om dezelfde reden kunnen robots niet lijden, niet verlangen, niet vrezen en niet genieten. Al deze ‘activiteiten’ kenmerken exclusief het leven, en dat is — andermaal — het samen bestaan van een lichaam en een geest.

De mens heeft — zij het uiteraard binnen bepaalde perken — de vrije beschikking over wat hij zal aanvangen met het leven waaraan hij participeert. Zoals hij zijn fysieke krachten naar eigen goeddunken kan aanwenden, zo ook kan hij putten uit de krachten van de geest welke hem gegeven is. Hij beweegt bijvoorbeeld niet willekeurig, doch gericht op een mede door hem zelf gekozen doel. En zo ook is hij niet de hele tijd onderhevig aan ‘dromen’, doch hij kan deze dromen benutten om op grond daarvan gedachten te gaan vormen.

Het kan tot op zekere hoogte en in een welbepaalde betekenis gezegd worden dat het denken

een verinnerlijkte dialoog is, maar in oorsprong is dit allerminst het geval.<sup>4</sup>

In de volgende paragraaf wordt heel beknopt ingegaan op de kerngeachte van deze voor het onderhavige betoog niet onbelangrijke stelling, met name, andermaal, de gedachte dat het denken niet zomaar een gesprek is dat men met zichzelf kon voeren naar het voorbeeld van de gesprekken die men met anderen voert: het eigenlijke denken wortelt immers niet in de 'buitenwereld'; het is verankerd in de diepste fundamenteën van de geest.

## ***§2. De waarheid als grond van het denken***

Een goed begrip van de hier volgende stelling vergt in feite de lectuur zelf van *Transatheïsme*. De lezer dient zich er bijgevolg niet over te verwonderen, wanneer hij zich tot de lectuur van deze beknopte verwijzing beperkt, dat een en ander nog onduidelijk blijft. In de mate van het mogelijke zal er in het onderhavige opstel wel

---

4 We gaven een bewijs daarvan in het reeds genoemde *Transatheïsme*, meer bepaald in de stelling 83.4.

naar gestreefd worden om deze zaken verder uit te werken in de mate dat het onderwerp dit ook vereist en toelaat.

In stelling 83 in *Transatheïsme* werd uitgelegd dat de fundamentele vraag van de kennisleer die Aristoteles, Augustinus en nog vele anderen zich stelden, met name de vraag hoe de ziel dan de lichamen kan kennen, die immers niet van geest gemaakt zijn maar van stof, en die dus in een heel andere wereld dan de geesteswereld bestaan — in feite een irrelevante vraag is. Irrelevant, omdat kennis uiteindelijk een zaak van Rechtspraak blijkt te zijn. Ook reeds Plato stelde deze vraag, en ons inziens geeft een welbepaalde, eigen interpretatie van Plato's antwoord een bevredigende oplossing voor dit probleem. Deze oplossing ligt in het inzicht dat kennis resulteert uit de confrontatie van onze ziel met de waarheid — de waarheid, welke geen uitspraak is, doch een Persoon, met name Christus. Op die manier ook is kennis allereerst een zaak van rechtspraak.

De betekenis van die stelling werd uitgewerkt in het hoofdstuk II.3.E, en dan vooral in stelling 84 van het vernoemde werk. Hier beperken we ons tot de redenering van de genoemde stelling 83.4.: *het denken is uiteindelijk géén verinnerlijkte dialoog: zowel het denken als de dialoog*

*verwijzen naar de dieper gelegen confrontatie van de (zondige) ziel met de waarheid.*

In het betreffende hoofdstuk zagen we dat het 'zijn' van iets niet gegrond wordt door zijn waarneembaarheid maar wel door zijn *recht* op 'zijn': een ding bestaat niet omdat wij het zien, maar omdat het *moet* bestaan. Derhalve wordt ons zien niet zozeer door de capaciteit van onze zintuigen beperkt, maar wel door de weerstand die we bieden tegenover onze schuld: onze *blindheid* wordt veroorzaakt door het feit dat we niet *willen* zien, en we willen niet zien omdat we niet *kunnen* zien, daar ons zien meteen het zien van de eigen schuld meebrengt. Elk zien vergt van ons een schuldbekentenis en ook een zekere verantwoordelijkheidszin. Met andere woorden: door de dingen op het matje te roepen, roepen wij tegelijk onszelf op het matje. Waar wij kennis en macht willen verwerven over de dingen, verwerft het wezen der dingen macht over ons. Ons schuldige 'ik' kan de dingen niet (partieel) tot zich nemen zonder eerst zichzelf (partieel) uit de hand te geven. Net zoals een persoon geen gezag verkrijgt over een derde, tenzij hij zich tegelijk de belangen van die derde behartigt als de zijne. Het voorbeeld van de Ongelovige Thomas in stelling 73 van *Transatheïsme* illustreert deze



feitelijkheid uitnemend: *Credo ut intellegam* (— *Ik geloof opdat ik zou begrijpen*).

Het objectivisme sluit het subject uit en kan derhalve het wezen van de waarneming — en ook dat van het denken — niet doorgronden: het stuit op de meedogenloze paradox van de zelfreferentie, en waar het die veronachtzaamt, wordt haar object totaal onvatbaar, zoals bijvoorbeeld in de quantummechanica (— zie ook de stellingen 74 en 75 van het genoemde werk). Een louter antropologische analyse van de waarneming brengt weliswaar aan het licht dat waarnemingen beperkt worden door subjectieve factoren, zoals de behoeften, de doelstellingen en de beschrijvingen van het subject *als waarnemer* (— zie de stellingen 76, 77 en 79 in het genoemde werk), maar ook de (— per definitie subjectieve, bewuste en vrije) *handelingen* van het *willende* subject spelen een rol, en dat blijkt bij uitstek in de act van de liefde, die tegelijk de *overgave* als mogelijkhedenvoorwaarde heeft (— zie de stellingen 80 en 81 aldaar).

Omdat wij schuld dragen, kan de waarneming van de dingen ons niet bevredigen: wij zijn ons bewust van een discrepantie tussen, enerzijds, datgene wat wij op grond van onze waarnemingen en van onze ervaringen in het algemeen als het 'feitelijke' bestempelen, enerzijds, en, ander-

zijds, datgene wat afwezig is maar waar wij desondanks heftig naar verlangen, het 'nagestreefde'. Dit bewustzijn hebben wij, in *Transatheïsme*, onze 'existentiële dissonantie' genoemd, en zij brengt andermaal de schuldproblematiek op de voorgrond (— zie de stelling 82 aldaar). We toonden ook aan dat het antwoord van de hedendaagse epistemologie op het probleem van de waarneming ons geen stap verder helpt, vergeleken bij het antwoorden van bijvoorbeeld Augustinus (— zie daar de stelling 83).

Maar nu komen we tot de kern van de zaak. Ons inziens verkracht de hedendaagse objectivistische epistemologie de idealistische opvatting door haar geheel onterecht naar haar hand te zetten, en wel door middel van een wel zeer vermetele mis-interpretatie van Plato inzake het begrip van de waarneming en van het denken. Deze misvatting, die we onmiddellijk ter sprake zullen brengen, werd vaak kritiekloos aanvaard en ze is heden zo diep ingeworteld dat het nu zelfs vermetel wordt genoemd om haar nog in twijfel te trekken. De misvatting kreeg als het ware het statuut van het verworven recht. Het gaat hier, meer bepaald, om de opvatting dat het denken een verinnerlijkte dialoog zou zijn of, zoals Socrates het verwoordt in Plato's *Theaetetus* (189-

190a): een 'gesprek met zichzelf'. Deze misvatting is des te schrijnender, omdat zij élan geeft aan de epifenomenalistische werkelijkheidsopvatting die het hogere beschouwt als een (toeval-  
lig) bijproduct van het lagere; zij beschouwt het denken als '*slechts* een verinnerlijkte dialoog'. Het aantonen van deze misvatting verloopt als volgt.

In Plato's *Theaetetus* (189-190a) zegt Socrates: '*De ziel doet bij het denken niets anders dan een dialoog voeren. Ze stelt daarbij zelf vragen aan zichzelf en geeft antwoord*'. Maar bij het einde van deze dialoog komt hij op deze opvatting terug, om ten slotte, zoals hij telkenmale doet, te besluiten dat de ultieme wijsheid ligt in het besef van de eigen onwetendheid. Concentreren we ons nu op de stelling in kwestie:

Plato zegt zelf dat de gedachten die wij 'ontwikkelen', niet de onze zijn :<sup>5</sup> wij *ontfutselen* ze (met veel moeite — wat blijkt uit het gebruik van de term 'maieutiek') aan de 'vormenwereld', en dat bewijst Plato ook in zijn *Meno*. Het 'ter wereld brengen' of 'in de ziel brengen' van gedach-

---

5 Het transcendent karakter van de waarheid kan, zoals in dit historisch voorbeeld andermaal blijkt, reeds natuurlijkerwijze ingezien worden. Zie ook: *Fides en Ratio*, 15 alsook: *Transatheïsme: de voetnoot bij (grond)stelling 2*.

ten is werkelijk een *activiteit*, en dat houdt in dat geboren gedachten enkel de vorm kunnen hebben van *antwoorden*, meer bepaald antwoorden op *vragen* die de ziel stelt. Bij uitstek Augustinus heeft de kennis gekaderd in het schema van vraag en antwoord: aan het kennen gaat noodzakelijk het geloof vooraf, zoals het zoeken aan het vinden, het vragen aan het antwoorden. De ziel (— het bewustzijn) is dus wezenlijk 'vragend', of zoals van Velthoven het uitdrukt 'is het zelf niet-zijn' en dus (weliswaar vragende) 'leegte'.<sup>6</sup>

Wanneer nu twee personen dialogeren, onderwerpen ze dus niet elkaars ziel, maar helpen ze elkaar in het 'ontginnen' van de vormenwereld, dat wil zeggen: ze helpen elkaar de juiste vragen te stellen, wat erop neerkomt dat ze elkaar wijzen op elkaars onwetendheid. De juiste vragen worden aldus gevormd in een soort van tribunaal dat beschuldigingen uitlokt en dat aldus schuld aan het licht brengt. Maar het is niet zo dat de ene gesprekspartner schuld heeft tegenover de andere; veeleer hebben de dialogerende, onvolmaakte denkers schuld tegenover de volmaakte

---

6 van Velthoven 1988: 125. Ook van Velthoven volgt inzake het probleem van de kennis het epifenomenalistische verklaringsmodel dat wij aan een kritiek onderwerpen.

vormenwereld. De dialoog tussen (twee) personen verkapt zodoende een dieper liggende dialoog tussen de onvolmaakte ziel en de volmaakte vormenwereld. Dat de dialoog met een ander vruchtbaarder zou zijn dan de 'dialoog met zichzelf' (— het denken), geldt slechts krachtens het principe 'dat het vaak makkelijker is om de splinter te zien in het oog van een ander dan de balk te zien in het eigen oog'. De dieper liggende dialoog welke zich verschuilt onder de dialoog tussen twee personen, blijft *onveranderd* bestaan waar de enkeling 'nadenkt', dit wil zeggen: waar hij zich, nu zonder de hulp van een ander, openstelt voor de beschuldigingen van de volmaakte vormenwereld.

De conclusie die zich hier opdringt, is zo klaar als pompwater: zowel in de dialoog als in het denken 'dialogeert' de ziel in eerste instantie met de waarheid; niet met de ander, en niet met zichzelf. De stelling dat het denken een verinnerlijkte dialoog is, faalt dus: aan de basis van zowel de dialoog als van het denken, ligt de confrontatie van de (zondige) ziel met de waarheid, die de bron is van alle kennis. Merk nogmaals op dat de Waarheid geen ding is, geen uitspraak, maar een Persoon, met name Christus. En van de eerlijkheid van deze (moeizame) confrontatie hangt

dan ook de kwaliteit of de waarachtigheid van onze kennis af.

### ***§3. De geest als noodzakelijke component van het leven***

Het meest eigene aan geestelijke zaken — zo zou men misschien gemakkelijk kunnen denken — is dat ze er niet echt zijn: de gedachte aan, bijvoorbeeld, de geliefde, is de enig overblijvende ‘troost’ in het geval van zijn of haar afwezigheid. De gedachte ‘vervangt’ dan dat- of diegene die ze voorstelt; de verbeelding tracht wat ontbreekt, op de werkelijkheid te projecteren, en zoekt zelf te herscheppen wat er niet of niet meer is. De naam van de geliefde, de foto, het beeld — al dan niet uitgesproken of stoffelijk aanwezig — bieden een Ersatz. Tenminste dat lijkt het geval te zijn. Want de werkelijkheid is bij nader toezien helemaal niet zo simpel.

Stel dat er bij het weggaan van de geliefde géén beeld van hem (of van haar) zou achterblijven in onze geest, dan zouden wij ons van zijn afwezigheid ook niet bewust kunnen zijn. Er ware dan geen herinnering aan hem — want zo noe-

men we de gedachte aan iemand die er niet meer is — en evenmin ware er een verlangen naar zijn wederkomst — een verlangen naar het weer plaatsmaken van de gedachte aan een persoon, voor de persoon zelf in levenden lijve. Zonder die mogelijkheid die de gedachte biedt om, bijvoorbeeld, aan iemand te denken, ware er zelfs geen weerzien mogelijk, aangezien wij ons diegene die ons verlaten had, niet meer zouden herinneren bij zijn terugkomst. Nu kan deze vaststelling weliswaar volstrekt banaal lijken, maar hoe dan ook openbaart zij ons in dit geval de eigenlijke functie en de zin van de gedachte en van de geest: zonder de werking van de geest blijkt ook al datgene waarvan wij aanvankelijk geloofden dat het ‘werkelijk’ was — niet-geestelijk van aard, en dus strikt onderscheiden van de verbeelding — niet eens te kunnen bestaan.

Het geestelijke is met het ‘werkelijke’, het tastbare, tenminste onlosmakelijk verbonden. De ‘afwezigheid’ die met het geestelijke zou kunnen geïdentificeerd worden, blijkt noodzakelijk voor het bestaan van elke ‘aanwezigheid’. Het geestelijke verdient het bijgevolg niet om als een loutere afwezigheid gekenmerkt te worden: het is wel degelijk iets, het is zelfs iets onmisbaar, iets dat inherent is aan al het aanwezige: het is een

vaste component van al het werkelijke; een zijnswijze, een bestaansmodus van al wat is.

Het aanwezige zou men nu de gevende component van de werkelijk bestaande dingen kunnen noemen; het geestelijke, de vragende component. De aanwezigheid van een geliefde, van een brood of van een antwoord, vervult telkens het specifieke verlangen dat door de gedachte welke de afwezigheid van deze zaken tegenwoordig stelt, gewekt wordt. Zoals het antwoord niets betekend blijft zolang er niet naar gevraagd werd, zo ook is het brood geen brood zonder de honger, en is er geen geliefde zonder het verlangen. Een wereld die — voor een enkele keer hypothetisch beschouwd vanuit een objectief perspectief — zou bulken van rijkdommen allerhande, ware uiteindelijk van generlei betekenis waar niet tegelijk een geest aanwezig was waarin het verlangen naar deze rijkdommen werd gewekt. De aanwezigheid van al datgene waar niet naar verlangd wordt, is brutaalweg vergeefs. En het zich bevredigd wanen van alle mogelijke verlangens, resulteert daarom niet alleen in de dood van de geest, maar brengt tevens het einde van de totale werkelijkheid in het vizier. En dat is wat men vaak ziet bij mensen die het gouden kalf hebben gediend, en die alles bezitten wat zij maar wensen kunnen: ze weten niet meer wat



nog meer te verlangen, ze houden op met verlangen, en in eenzelfde beweging houdt ook de werkelijkheid zelf ermee op hen tegemoet te komen, heel eenvoudig omdat het uitblijven van de vragende component van de werkelijkheid, ook het verdwijnen van de gevende component impliceert.

Gelijkaardige tragedies spelen zich af waar wij ons immer ontevreden achten met datgene wat ons wél gegeven en gegund wordt: een gebrek aan dankbaarheid zorgt ervoor dat wij niet eens de tijd nemen om het bevredigd worden van onze verlangens te beamen: we weigeren die bevrediging, en we geloven dat ze onvoldoende is, en dat we recht hebben op méér, hierbij vergetend dat de bevrediging slechts zo groot kan zijn als het verlangen. Daarom ook bestaat er geen groter bevrediging dan deze welke de hongerige en de dorstige ervaren wanneer zij brood en water ontvangen: hun verlangen was immers net zo groot als het verlangen naar het leven zelf, precies omdat het daarmee samenviel, en zo is ook de bevrediging die zij ervaren bij het lenigen van hun honger en bij het laven van hun dorst, door geen andere ooit te evenaren. De Zaligsprekingen. Dat de mens in de wereld er naar streeft om, middels het inplanten van allerlei nutsvoorzieningen, met zijn eigen fundamentele noden

een absolute komaf te maken, is daarom een van de meest onbegrijpelijke raadsels. Maar onbegrijpelijker nog is het raadsel waarom hij zo weigerachtig blijft tegenover de mogelijkheid om deze noden te gaan lenigen bij anderen die dat door omstandigheden zelf niet kunnen doen, aangezien de bevrediging die hiermee gepaard gaat zo mogelijk de eerstgenoemde — met name de leniging van de eigen honger en dorst — nog overtreft, zoals trouwens al diegenen getuigen die zich op dit vlak ook werkelijk engageren.

De geest is daarom niet een product van de materie of van de hersenen. Hij is niet een uitwas of een bijzaak. Hij is bovendien niet iets dat we in eigen handen hadden en dat we zelf zouden maken of besturen. Het geestelijke is niets minder dan een wezenlijke, onmisbare component van het leven zelf. Het geestelijke is, zoals hier aangetoond, op zijn minst een absolute factor van het levensproces en een mogelijkheidsvoorwaarde voor de werkelijkheid als zodanig.

#### ***§4. De miskennis van de geest resulteert in de dood***

Sommigen geloven dat de werkelijkheid een maaksel is. Zij doen dat omdat zij zich blind staren op de dingen die zij zelf maken. “Kijk”, zo zeggen ze: “wij maken stoelen, tafels, huizen, auto’s en fabrieken; al die dingen zijn door ons gemaakt, het zijn constructies.” En dan kijken ze naar de bomen, de sterren, de dieren en de mensen, en ze veralgemenen: “Alle dingen zijn maakfels, constructies.” Maar zien zij niet over het hoofd dat hun eigen maakfels uit natuurlijke grondstoffen bestaan, dat hun veralgemening heel naïef is, en dat God geen mens kan zijn in het groot, die ergens verborgen fabrieken had waar hij de ganse natuur in elkaar zou steken? Die fabrieken zijn er niet: noch ergens ver achter de sterren, noch in het DNA of in de zogenaamde ‘big bang’. Want de werkelijke dingen hebben een heel andere oorsprong dan de menselijke werktuigen, die zonder natuurlijke grondstoffen ten slotte helemaal niet tot stand kunnen komen.

De primitieve veralgemeningen worden niet alleen toegepast op de zichtbare en tastbare werkelijkheid: velen bezondigen zich er ook aan wanneer ze het over onstoffelijke zaken hebben. “Kijk”, zo zeggen ze: “wij, mensen, schrijven gedichten en boeken; wij componeren muziek en wij fabriceren schilderkunst, toneelwerken en ballet. Wij gaan op in deze edele zaken en we genieten ervan: de ‘Negende’ van Beethoven, de Mattheuspassie van Bach, de Lentewijding van Stravinsky en zijn Vuurvogel, Ulysses van James Joyce, de Zonnebloemen van Vincent van Gogh — kortom: de rijkdommen van de kunst en van de geesteswereld.” Maar dan veralgemenen ze wanneer ze besluiten: “De geest is een maaksel, een constructie. De geest van de muziek is dat, maar ook de geest die wij toeschrijven aan het natuurschoon of aan onze geliefden. Alle geestelijke zaken spruiten uit onze verbeelding voort!” Ze zeggen het, en ze geloven ook wat ze zeggen. Alleen vergeten ze daarbij op te merken dat de geest die ze geloven voort te brengen, uiteindelijk volkomen aan hun greep ontsnapt.

Verbeelden wij ons dan het verlangen naar de afwezige geliefde, of is dat verlangen echt? Verbeelden wij ons de herinnering aan hem, of is die herinnering echt? Produceren wij onze ver-

wachtingen, of zijn ze echt? Zij die beweren dat al het geestelijke een louter product is van de verbeelding, dienen zich eens goed over het volgende te bezinnen.

Allen hebben wij dromen. Maar meer nog dan dat: wij leven bij de gratie van onze dromen. Want mensen die geen dromen meer hebben, willen niet langer bestaan: zij ervaren hun bestaan als volkomen zinloos en maken er, al dan niet abrupt, heel vaak een einde aan. Ja, ons ganse leven staat in feite in het teken van onze dromen. Het leven staat in het teken van de geest. En dan rijst de vraag: is het mogelijk dat het ganse leven zijn uiteindelijke zin zou ontlennen aan zaken die louter producten zouden zijn van onze verbeelding? Indien dit zo was, dan kon men het bestaan van een mens beslist vergelijken met dat van de legendarische ezel die een kar voort trekt en die daartoe wordt aangezet door de wortel, hem voor de neus gehangen door zijn menner. Maar dan met dat verschil, dat de mens zichzelf een wortel voor de neus houdt, en dan bovendien nog een die hij niet eens kan opeten.

Wij ervaren daarentegen voortdurend dat geestelijke zaken aan onze greep ontsnappen, en dat zij geen producten van onze verbeelding kunnen zijn. Is het heimwee dat ons plotseling kan over-

vallen, dat ons de eetlust kan ontnemen en de slaap, en ook de zin in ook maar iets, dan een loutere inbeelding? Of de rouw bij het verlies van een dierbare? Het liefdesverdriet? Het verlangen naar een ontmoeting?

Sommige ‘geleerden’ beweren van wel: zij dissecteren het brein en doen er ingewikkelde proeven mee, en zo nu en dan zijn er onder hen die het kwabje zeggen gevonden te hebben waarin het gevoel voor humor zou zetelen, of het esthetische zintuig, of zelfs de kennis van goed en kwaad.

Op 12 december 2006 berichtte een Vlaamse televisiezender dat 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’. Dit tot grote vreugde van menig materialist die dit nieuws, dat wetenschappelijk wel een beetje anders zal geklonken hebben, al had naar zijn hand gezet. Neurologen toonden middels hersenscans dat de toediening aan proefpersonen van betekenisvolle prikkels of verhalen, welke in normale omstandigheden morele verontwaardiging uitlokken, een welbepaald stukje van de hersenen van de betrokken proefpersonen activeren. Bij het kunstmatig tijdelijk onderdrukken

van de activiteit van het ‘zielenkwabje’ tijdens het aanbrengen van materiaal dat in normale situaties morele verontwaardiging opwekt, beweerde de proefpersoon zelf een gevoel van vreemde onverschilligheid te hebben. Spontaan rijst dus de idee dat het morele besef, of de ziel, principieel ‘aan’ en ‘uit’ kon worden gezet; dat het principieel hetzij onderdrukt, hetzij gestimuleerd kon worden.

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.

Het is duidelijk: reeds deze simpele interne contradictie etaleert alvast de volstreckte oneigenlijkheid van alle mogelijke pogingen om geestelijke zaken — in dit geval het moreel besef — tot object te maken van het blote oog en van de vermeend nuchtere ratio. Ernstige mensen 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. Een rede die in zichzelf verzwelgt, dreigt het zicht op haar eigen grenzen totaal te verliezen. Zij denkt in termen van behoeften en hun bevredigingen, en menigmaal bereidt zij mensen het hoger beschreven lot van hen die niet begrijpen dat er zonder het verlangen, de vraag of de geest... van bevrediging, beantwoording of werkelijkheid tout-court helemaal geen sprake meer kan zijn. De miskennis van het geestelijke heeft alleen nog de dood in petto.

### ***§5. Geest, die aan ons denken ontsnapt***

Keren wij nu terug naar de relatie tussen, enerzijds, het denken dat wij het onze achten — of wanen — en, anderzijds, de geest die ons op de een of andere manier omvat of in zijn macht heeft. Vooraleer ons te begeven tot een analyse van het geestelijke zoals deze reeds werd aangevat in het derde en laatste deel van Trans-atheïsme, moeten we het nog kort hebben over het we-



zen van de taal, om dan de band tussen de twee, alsook datgene wat hen grondig van elkaar onderscheidt, te kunnen verklaren. Maar laten we eerst eens een andere en een op dit ogenblik voor ons betoog misschien wel veel toegankelijker weg bewandelen, welke ons misschien iets kan verduidelijken over de ‘onafhankelijkheid’ van de geest, over zijn ‘zelfstandigheid’, en vooral over het bijzondere feit dat hij, net zoals de natuurlijke of de geschapen dingen, allerm minst kan worden teruggebracht tot een louter product van de mens, van zijn hersenen of van zijn cultuur.

Menigeen zal al geraden hebben dat de beloofde weg die van de algebra moet zijn. Weliswaar zonder echt aan wiskunde te gaan doen, kan een elementaire beschouwing van enkele verrassende feiten inzake bijvoorbeeld de algebra, ons in zekere zin iets laten vermoeden over de aldus hoger genoemde ‘onafhankelijkheid’ van het geestelijke. Met andere woorden: het lijkt er althans op dat het geestelijke, of althans een bijzonder deel van datgene wat wij als het geestelijke benoemen, zich handhaaft onafhankelijk van ons denken. Laten we dus eens bekijken waaruit dit zou kunnen blijken het geval te zijn.

Om te beginnen weten we allen dat wiskundige waarheden waar zijn en blijven, onafhankelijk

van diegenen die aan wiskunde doen. Dit is echter slechts binnen welbepaalde perken het geval, en met deze perken wordt hier in feite verwezen naar de grondregels die een bepaald wiskundig systeem constitueren. Zo hebben de tegenstanders van het hier door ons geuite vermoeden dan ook meteen een tegenargument wanneer zij op hun beurt beweren dat het waar zijn van wiskundige waarheden aan de door ons geconstrueerde grondregels ligt en aan niets anders. Vier vermeerderd met nog eens vier is acht, maar dit is pas waar op voorwaarde dat er welbepaalde afspraken bestaan welke bepalen wat wij dienen te verstaan onder de begrippen ‘vier’, ‘acht’ en ‘vermeerdering’.<sup>7</sup> Edoch, indien we deze afspraken zouden veranderen, en indien we dus een

7 Vanzelfsprekend ook 'gelijkheid' moet hier worden gedefinieerd. Een analyse van de uitspraak dat *vier* vermeerderd met *vier* gelijk is aan *acht*, zou het inzicht kunnen opleveren dat we hier met een tautologie te maken hebben, meer bepaald als men in deze analyse zou verduidelijken dat het bij elkaar 'optellen' van 'getallen' een activiteit is welke wezenlijk niet verschillend is van de activiteit van het 'tellen' zelf van de 'eenheden', welke immers die handeling is via dewelke men tot de betrokken getallen komt. In die zin is het hier gegeven voorbeeld uiteraard erg simplistisch. Voor een meer grondige analyse verwijzen we naar het boek: *Mathematica Christiana*.

nieuwe algebra zouden fabriceren met nu eens heel andere afspraken, dan is het denkbaar dat daaruit wellicht enigszins andere waarheden zouden lijken voort te komen, maar niettemin zouden een aantal feiten dan toch onaantastbaar blijven bestaan. Neem het begrip van de hoeveelheid: hoeveelheden kunnen op verschillende manieren benoemd, benaderd en aan elkaar gerefereerd worden en er kunnen uiteenlopende bewerkingen gedefinieerd worden welke op deze hoeveelheden van toepassing kunnen worden gebracht. Maar bepaalde zaken zullen niettemin geheel onafhankelijk daarvan blijven standhouden, en zij zullen ons ten slotte daarvan overtuigen dat de algebra niet zomaar een menselijke constructie kan zijn zoals, bijvoorbeeld, het schaakspel of het voetbal. Er is meer aan de algebra dan aan een spel, precies omdat de ‘entiteiten’ waarmee gewerkt wordt — en dat zijn in het geval van de algebra ‘hoeveelheden’ of ‘getallen’ — een van ons denken relatief onafhankelijke werkelijkheidswaarde hebben, en dit in tegenstelling tot de schaakstukken, welke alleen een door onze fantasie geconstrueerd vermogen ‘bezitten’. Hoeveelheden of aantallen zijn werkelijke zaken, het zijn echte eigenschappen van werkelijke dingen, meer bepaald: eigenschappen van groepen van dingen — op hun beurt zelf als dingen beschouwd — welke, in tegenstelling tot

bijvoorbeeld geuren en kleuren, geluiden, toonhoogten of hardheden, door ons niet onmiddellijk zintuiglijk waarneembaar zijn. Als we de redenering hier eens op zijn kop mogen zetten, kunnen we zeggen dat wij de rode kleur van een zonsondergang waarnemen zonder dat wij bewust berekeningen hoeven te maken: als hier al gerekend moet worden, dan doen onze ogen dat in onze plaats, en even intelligent blijken onze oren die in staat zijn om volkomen zelfstandig uit te maken dat wij bijvoorbeeld een hoge la in forte waarnemen welke wordt voortgebracht door de bespeler van een klarinet. Zien wij daarentegen een bos met zeventien bomen, dan vraagt het telwerk van onzentwege om tot het getal zeventien te komen, want we missen een zintuig dat de hoeveelheid van die bomen in dat bos in onze plaats telt en dat het resultaat van die telling onmiddellijk aan ons kenbaar maakt. Wat het getal echter gemeenschappelijk heeft met bijvoorbeeld de toonhoogte of de kleur, is de vaste verhouding die het heeft en behoudt tot de andere getallen, net zoals kleuren of toonhoogten zich onderling onveranderlijk volgens gelijk blijvende wetten verhouden. De golflengte van rood is welbepaald anders dan die van blauw, en zo ook die van de hoge la vergeleken bij, bijvoorbeeld, de mi, en op dezelfde manier verhouden zich de getallen op onderling vaste en prin-

cipieel onveranderbare manieren. Uiteraard is dit zo omdat in de werkelijke kleuren en klanken welke zintuiglijk waarneembaar zijn, in feite hoeveelheden ‘verborgen zitten’, al is de uitdrukking die wij hier nu gebruiken op de keper beschouwd ongeoorloofd, want inductief. Alleen de zintuiglijk waar te nemen harmonie, en dus de vaste verhoudingen, welke een esthetische waarde hebben, overtuigen ons er ten slotte van dat er inderdaad van een echte, externe zelfstandigheid sprake kan zijn. Het meest verbaast ons dat nog wanneer we bijvoorbeeld de rij van de priemgetallen bekijken. Zij kan worden voortgebracht door eliminatie, met name door, vanaf het eerste getal, en dan telkens bij het daarop volgende, na te gaan of het getal in kwestie verdeelbaar is in meerdere, onderling even grote stukken die groter zijn dan één, waarbij men dan de rij van alle aldus niet verdeelbare getallen — priemgetallen genoemd — kan verzamelen. De verzameling als zodanig kan gemakkelijk door iedereen worden gemaakt (zij het vanzelfsprekend nooit volledig omdat men niet eindeloos door kan gaan met rekenen en met tellen, terwijl de getallenrij wél oneindig doorgaat), maar wat men dan verkrijgt aan priemgetallen, lijkt een vreemd allegaartje waarvoor men maar geen andere regelmaat kan vinden dan deze die men aanwendt om de priemgetallen zelf te bekomen.

Men kan nagaan welke getallen verdeelbaar zijn in twee gelijke stukken, en dan verkrijgt men een rij waarvoor men gemakkelijk een logaritme vindt. Men kan hetzelfde nagaan met betrekking tot de verdeelbaarheid in drie gelijke stukken, en zo verder, en telkens vindt men een eenvoudige logaritme of dus een formule die de gezochte rij als het ware als een machine in één enkele moeite voortbrengt. Maar bij de priemgetallen lukt dat niet, en de reden daarvoor ligt vanzelfsprekend in het feit dat zij niet bepaald worden door ‘verdeelbaarheid’ maar daarentegen wel door ‘niet-verdeelbaarheid’, en die ‘niet-verdeelbaarheid’ slaat uiteraard op alle mogelijke getallen kleiner dan het betreffende getal zelf, en dat zullen er uiteraard steeds meer zijn naarmate het getal in kwestie steeds groter wordt. In het onregelmatige uitzicht van de priemgetallenrij weerspiegelt zich dus niets anders dan de oneindigheid van de getallenrij zelf: het begrip van het oneindige toont daar eigenlijk zijn ware ‘gewicht’ in de vorm van een schijnbare onregelmatigheid. In feite is de priemgetallenrij regelmatig, anders zou zij niet stapsgewijs gevormd kunnen worden, maar het is een ‘regelmaat in het oneindige’, met andere woorden: een zich niet en nooit zichtbaar herhalende regelmaat. Worden de getallen en wat men ermee kan doen volkomen bepaald door de grondslagen waarmee we

onze algebra maken? Of speelt de complexiteit ons parten eenmaal we aan het rekenen gaan zodat we door het bos niet langer in staat zijn om de bomen nog te zien? Hoe het ook weze: over deze zaken blijken wiskundigen het nog steeds oneens te zijn, en wellicht zal dat ook zo blijven. Alvast is duidelijk dat er vanuit dit perspectief sterke aanwijzingen zijn in de richting van het onafhankelijk van onze denkactiviteit bestaan van geestelijke zaken of waarheden: zij zouden niet alleen onafhankelijk zijn van ons denken, maar ook van de afspraken (de grondstellingen) waarmee we hen als het ware ‘zichtbaar’ hebben gemaakt. Er dienen weliswaar afspraken gemaakt te worden om hun zichtbaarheid te bekomen, maar het veranderen van de afspraken blijkt hen niet zomaar te laten verdwijnen, want zij keren telkenmale op andere manieren weer. De weerstand die de getallenwereld aan ons denken biedt, is wellicht volkomen vergelijkbaar met de weerstand die het levende hout biedt wanneer wij er met een zaag doorheen willen, en het lijkt erop dat in de getallenwereld wetten werkzaam zijn welke in dat opzicht perfect vergelijkbaar zijn met louter natuurkundige wetten. Uiteraard hebben wij zintuigen en verstand en woorden nodig om over de natuur kennis kunnen op te doen en, uiteraard, beïnvloedt onze lichamelijke die kennis in hoge mate. Maar de

weglating of de toevoeging van zintuigen en van denkvermogen (instrumenten) bij het beschouwen van de natuur, doet deze weerstand van buitenaf niet wijken — vaak in tegendeel: de kennis bouwt zich gelijktijdig met de erkenning van steeds meer externe wetmatigheden op.

Andermaal: zoals ook lichaam en geest, zijn de ‘dingen’ en hun (meer geestelijke) ‘eigenschappen’ niet van elkaar te scheiden: zij hangen samen, en naarmate op een bepaald terrein de kennis toeneemt, maakt het ‘dingmatige’ steeds meer plaats voor het ‘wiskundige’ of voor wat aan de dingen te becijferen is. Het atoom, dat door zijn ‘uitvinder’, Democritos, (die nog geen ‘ontdekker’ ervan was) een ‘deeltje’ werd geacht, is in de loop van de ontwikkeling van de fysica geen ‘hard deeltje’ gebleven: het werd steeds meer een ‘structuur’, iets geladen ook, iets welhaast buiten de wereld van de ‘deeltjes’ zoals wij ons die normaliter voorstellen, denk maar aan het gegeven dat in die bijzondere wetenschap het overspringen van een elektron van de ene naar de andere schil van zijn atoom, geen ‘tijdsperiode’ vraagt om dat te doen: de sprong is discontinu, volledig tijdloos. Dat gegeven past niet bij onze ‘normale’ wereldbeschouwing... die een primitieve, materiële beschouwing is, een beschouwing die ervan uitgaat dat er zoiets



als ‘vaste materie’ bestaat, een beschouwing die ons in materie doet geloven want materie geeft ons houvast, kan ons bezit zijn, kan verworven worden en geeft ons ‘zekerheid’. Anderzijds ervaren we tevens dat onze verhouding tot alvast alle ‘wereldlijke materie’ — alle materie eens zij bezit geworden is — in een steeds groeiende mate van niets minder dan van getallen en van afspraken afhankelijk blijkt te zijn, zoals bijvoorbeeld de macht van het geld dat laat zien. Uiteraard gaat het inzake menselijke afspraken om heel andere wetten dan deze die werkzaam blijken in de natuur of in de wiskunde, en de verhouding tussen, enerzijds, het autonoom geestelijke en, anderzijds, de mede door ons voortgebrachte theorieën, wetten en culturen, dient nog aandachtiger te worden belicht. Het zal daar ook blijken dat, in tegenstelling tot de natuurwetten, deze die door ons gefabriceerd worden uiteindelijk gaan lijden aan een verregaande tegendoelmatigheid, waarin — al dan niet terecht — een waarschuwing kan worden ontwaard tegen de menselijke hoogmoed, hier bestaande in zijn activiteit om, naar het model van de ‘goddelijke’ wetten, met eigen wetten een eigen universum op te richten.

## *§6. Wat inspireert en wat doet leven is één en hetzelfde*

Persoonlijk heb ik een grote bewondering voor de dichtkunst, en de reden daarvoor moet ongetwijfeld worden gezocht in het feit dat ik ze zelf allerm minst beheers. Maar laten we ons hier eens wagen aan een poging tot inleving in de ‘geest’ van een dichter, en vragen we ons af hoe een gedicht dan tot stand zou kunnen komen.

Guido Gezelle heeft een vrij uur en wandelt heel alleen door de velden, heel even buiten de stad. Hij loopt over een zandweg, omzoomd met bermen die begroeid zijn met gras en wat verderop zijn er grachten met daarachter lager gelegen, moerassige vlakten. Het is fris, er waait een strakke wind, maar het deert de Eerwaarde niet daar hij warm ingeduffeld is, een goede maaltijd genuttigd heeft en ook zin heeft om te stappen. Nu hij zijn muffe kamer achter zich gelaten heeft, geniet hij van de lucht die in zijn tijd nog heel vers en welriekend moet zijn geweest. Zijn lange, zwarte kleed wappert in de wind en hij moet zowaar zijn muts vasthouden of ze gaat vliegen. Hij schouwt over de akkers en de velden, kijkt naar de snel overdrijvende wolken die gelijken op schepen zo groot als de ark van

Noach, en hij ziet hoe de rietvelden bewogen worden door de windvlagen en aldus gelijkenis gaan vertonen met het oppervlak van een meer waarop zich golven vormen op het ritme van de windstoten. Het is stil maar tegelijk is er heel wat muziek te bespeuren — muziek die alleen dichters horen omdat gewone mensen zich daarover niet meer verwonderen kunnen, daar ze eraan gewend geraakt zijn, zoals wij ook gewend geraakt zijn aan de 'harmonie der sferen', zoals Max Wildiers ons dit beeld uit het Oude Griekenland in de herinnering heeft gebracht. Het is pas wanneer we ons trachten in te leven in de geest van Guido Gezelle gedurende een van zijn inspirerende wandelingen, en wanneer ons aldus de eerste verzen van zijn eerst obligaet geworden maar daarna alweer vergeten “ruischen van het ranke riet” te binnen schieten, dat wij dit ‘ruischen’ op onze eigen wandeling zelf als voor het eerst gaan horen, en dat wij ons op grond van deze ervaring ineens de vluchtige bedenking maken dat misschien ook wel Wildiers’ reminiscentie meer kon zijn dan een louter dichterlijke beeldspraak uit de oude doos. Wij kunnen de Provence niet meer bezoeken zonder aan Vincent Van Gogh te denken, maar realiseren wij ons dat pas zijn werk deze schoonheid voor ons toegankelijk heeft gemaakt? Het is moeilijk te geloven, maar vóór de tijd van Van Gogh was de

Provence een streek zoals een andere. Pas via de kunstzinnige beschrijvingen en de afbeeldingen van de woeste natuur, werd haar schoonheid, die wij nu als een vanzelfsprekendheid ervaren, ook voor ons, niet-dichters, toegankelijk. Kleuren werden niet of nauwelijks waargenomen waar zij geen betekenis hadden met betrekking tot ons overleven, totdat zij door schilders op doek werden gezet; wijsjes gezongen door schoolkinderen of zangerige slogans welke de waren van de visvrouw of de mosselventer moesten aanprijzen, stelden twee keer niets voor totdat bijvoorbeeld iemand zoals Ludwig van Beethoven deze 'simpele' melodieën tot leidmotief maakte van zijn symfonieën. Ware gebeurtenissen worden niet opgemerkt, zij worden door ons enkel ondergaan, totdat heel wat tijd verstreken is, en begaafde vertellers ze onder woorden brengen als een samenhangend verhaal voor een gezelschap dat op een winteravond na de maaltijd knusjes bij het vuur zit om zich te verwarmen. Zelfs de schoonheid van de menselijke naaktheid bleef open lang verborgen totdat zij — paradoxaal genoeg — achter prachtige gewaden versluierd werd. De pioniers van de kunstenaars waren zij die voor het eerst de chaos ordenden door hem te vertellen, en die chaos was de duisternis van het verleden waaruit wij stammen en dat wij meteen verliezen als we niet de geniale inval

krijgen om het in verhalen af te beelden. Die eerstelingen hadden het over het bestaan zelf, dat uit dat immer wegwijnend verleden leek te zijn ontsproten, en dat daar zijn wortels hebben moest, zijn oorsprong en zijn God. Zij verhaalden daarover en zij stelden het te boek: de mist waarin reeds de dag van gisteren met een waas bedekt wordt, de voorbije dagen die worden aangevreten door vreemde gaten die alsmaar blijven groeien, die zich voeden met datgene waarvan wij eens geloofden dat het er echt was — die mist werd verjaagd door de bezwering van het verhaal, en wat er uit te voorschijn kwam, mocht dan op den duur nog louter fantasie heten: het was tenminste hersteld in een nieuwe klaarte die wij als ‘kunst’ zijn gaan benoemen, en die het principieel vermag om al wat sowieso verloren gaat van zodra het ook maar even tot bestaan kwam, uit het niets her op te vissen, op het droge te brengen, en het als het ware te drogen, zodat het verhard kan en bewaard kan worden, veilig voor bederf en voor verdriet. Het ontstaan zijn van de wereld uit de chaos is niets anders dan het verhalen ervan, in woorden en in klanken en in beelden: het vastleggen en het onthouden van wat ten slotte nauwelijks een fractie van een ogenblik heeft bestaan, en nog veel korter. Zonder dit verhalen, dit vertellen, dit te boek of ter doek stellen, was er — wij durven het haast

niet te denken — helemaal niets — tenzij de ‘chaos’. De activiteit van de geest in de chaos en de schepping zelf: zij vallen volkomen samen, maar wij zien het niet. Zonder de benoeming van de dingen met woorden, zijn er geen dingen, is er alleen duisternis en wanorde, vergetelheid en angst en pijn. Niets is ooit tot stand gekomen dat niet eerst een naam kreeg, afgebeeld werd, verzameld werd en toegeëigend. Dat alles is er gekomen door de werking van de geest. Hoe kunnen wij dan beweren dat wijzelf het waren, dat het 'onze eigen geest' was, die de dingen in het bestaan naar binnen bracht en ‘schiep’? Hoe ooit kon een partikeltje uit de chaos, zelf chaos zijnde, de wereld tot stand brengen, als het niet was door de werking van een veel grotere Geest waarin wij alleen maar baden? De naamgeving, of het doopsel, is niet slechts de initiatie in een traditie die wij de Christelijke zijn gaan noemen; veeleer dan dat is de naamgeving de absolute en enige poort tot het bestaan zelf. En waar komen de namen vandaan? Moeten wij dan geloven, zoals de arrogantie van deze tijd het ons voorhoudt, dat zij louter samenstelsels van dode klanken zijn? Of zullen we de dichters geloven die ons op uitgelezen ogenblikken toevertrouwen dat ze hen ingefluisterd worden door de stilte?

## **§7. De chaos, het leven, de dood en de verrijzenis**

*In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God. Dit was in den beginne bij God. Alle dingen zijn door het Woord geworden en zonder dit is geen ding geworden, dat geworden is.*<sup>8</sup> — aldus begint de beschrijving van Johannes over hoe de Geest in de chaos leven brengt. Reeds de profeet Jeremia spreekt over dit goddelijke woord waarover God zelf zegt: *'Zie, Ik maak mijn woorden in uw mond tot vuur en dit volk tot hout; en dit vuur (mijn woorden) zal dit hout (dit volk) verteren.*<sup>9</sup> Dit branden, dit verteringsproces, is meteen het leven, het is *'het woord dat leven geeft.*<sup>10</sup> En Jesaja schrijft: *'Want zoals de regen en de sneeuw uit de hemel neerdalen en pas daarheen terugkeren, wanneer zij de aarde hebben gedrenkt, haar hebben bevrucht en met planten bedekt, wanneer zij zaad hebben gegeven aan de zaaier, en brood aan de eter; zo zal het ook gaan met mijn*

---

8 *Joh.* 1:1-3; volgens de Bijbelvertaling van het NBG, Amsterdam 1975.

9 *Jer.* 5: 14, tweede zin; *ibidem*.

10 *Fil.* 2, 16; volgens de vertaling in het *Internationaal commentaar op de bijbel*, band I, Kampen/Averbode 2001.

*woord. Het komt voort uit mijn mond; het keert niet vruchteloos naar Mij terug, maar pas wanneer het heeft gedaan wat Mij behaagt, en alles heeft volvoerd, waartoe Ik het heb gezonden.*"<sup>11</sup>

Het woord is datgene wat orde brengt in de chaos, datgene wat tot leven wekt. Maar wat is dan datgene wat voorafgaat aan het woord, en dat er is vooraleer het woord het tot leven wekt?

Het is alvast *niet* de dood, want de dood is steeds gepersonaliseerd, hij is steeds iemands dood: vooraleer de dood — die immers altijd de dood van iemand is — er kan zijn, dient er eerst iemand geleefd te hebben, zoals we elders hebben betoogd.<sup>12</sup> Om dezelfde reden is datgene wat voorafging aan het geschapene, niet het 'niets', want het 'niets' is een begrip dat zijn betekenis ontleent aan het begrip 'iets': zoals er eerst leven moet geweest zijn vooraleer men kan spreken over de dood (— 'dood' betekent immers niets anders dan: 'niet meer leven'), zo ook moet er ook eerst 'iets' geweest zijn vooraleer men kan spreken over 'niets' (— 'niets' betekent immers: 'niet iets').

---

<sup>11</sup> *Jes.* 55,10-11; *ibidem*.

<sup>12</sup> Zie: J. Bauwens, *Is er leven na de dood?*, Serskamp 2006.



Meteen kan hier reeds gezegd worden dat de opstanding, de verrijzenis, of de opwekking tot het Nieuwe Leven, zeker niet hetzelfde kan betekenen als de (eerste) schepping. Immers de verrijzenis voltrekt zich als een opwekking tot leven uit de dood, terwijl de schepping het doen ontstaan van het leven uit de 'chaos' is. De verrijzenis is onmogelijk zonder het leven, omdat zij persoonlijk is: zij is het opnieuw tot leven gewekt worden van overledenen die eerst hebben geleefd; de (eerste) schepping daarentegen vooronderstelt het leven niet: zij is per definitie het doen ontstaan van het leven, dat bovendien, ten einde te kunnen sterven en verrijzen, gepersonaliseerd moet zijn. De schepping doet aldus, uit de 'chaos', het *persoonlijke* leven ontstaan, wat meteen inhoudt dat het begrip 'chaos' op grond van deze zekerheden kan gedefinieerd worden, namelijk als 'het onpersoonlijke bij uitstek'.

Deze ontdekking brengt ons echter nog een stap verder. We weten immers dat het Woord het levenschenkende beginsel is, en het Woord schenkt het leven aan de chaos, die niet het niets is, doch het onpersoonlijke. Met andere woorden: het Woord doet uit het onpersoonlijke, het persoonlijke ontstaan, en meteen ontstaat op die manier het leven. Maar dat betekent eigenlijk dat er geen leven denkbaar is geheel buiten het per-

soonlijke. Of dat het 'onpersoonlijke bestaan', zoals wij dat benoemen wanneer we spreken over stenen, planten en dieren, geen eigenlijk bestaan kan hebben tenzij binnen het bestaan van personen, in wiens functie zij bestaan of waarvan zij functies zijn.

Tegelijk weten we nu ook met zekerheid, dat al datgene wat een 'persoonlijkheid-op-zich' ontbeert, er in feite niet is, tenzij in het licht van het (persoonlijke) bewustzijn. De stoel zou geen stoel zijn als ik er niet was die daar op kon gaan zitten; maar tevens zou hij in dat geval ook geen houten object zijn, en zelfs geen object tout-court. Immers, het onderscheiden van een ding van zijn omgeving is pas mogelijk middels iemand die over dat onderscheidingsvermogen beschikt — en dat is noodzakelijk een persoon: iemand die de dingen met namen kan benoemen, afbeelden, en aldus tot bestaan kan brengen.

Maar keren we nu eens terug naar wat we hoger reeds hebben kunnen opmerken. Want we hebben gezien dat de geest die wij in onze arrogantie een product zouden kunnen wanen van onszelf (van onze woorden, van de werking van onze hersenen...), in feite allerminst een bezit van ons kan zijn. Daarentegen worden wijzelf, in ons gehele zijn, door de geest 'bedacht', precies zoals wij beademd worden door de ons om-

ringende zuurstof. Omtrent onze ademhaling en omtrent onze voeding hebben wij immers niet te kiezen: als wij ophouden met ademen of met eten (— gesteld dat wij dit zouden kunnen doen, want de natuur verzet zich hiertegen en wijzelf slagen daar alleen maar in wanneer we ons bedienen van een list waarvan wij tegelijk de voltrekker en het slachtoffer dienen te zijn —) dan houden wij ook met leven op. Zo ook kunnen wij het denken dat ons als het ware op elk ogenblik opnieuw te beurt valt, nimmer stopzetten, omdat we het niet beheersen. De geest is geen onderdeelje van ons; wij behoren daarentegen aan de geest toe, waarvan bijvoorbeeld reeds de elementaire wetten zich allerminst plooiën naar onze wensen en willekeur. Zelfs diegenen die zichzelf ongelovig achten, belijden dat reeds de rede (die een beperkt 'onderdeel' is van de geest als zodanig) 'aan allen gemeenschappelijk' is. En nu kunnen we ook heel duidelijk inzien dat de dingen, die pas binnen onze (persoonlijke) geest tot bestaan kunnen komen, hun bestaan niet aan onszelf te danken hebben, maar aan de Geest waarvan wij op onze beurt deel uitmaken en krachtens dewelke wij zelf bestaan. En zo is de (goddelijke) schepping voortdurend gaande, en gaat zij doorheen onszelf, voltrekt zij zich mede door woorden die door onze monden komen en door gedachten die

langs onze hoofden passeren. En in dit licht worden ook de woorden van Jeremia duidelijk — andermaal: *'Zie, Ik maak mijn woorden in uw mond tot vuur en dit volk tot hout; en dit vuur (mijn woorden) zal dit hout (dit volk) verteren.'*

### ***§8. Het goddelijke is geheel onderscheiden van het maatschappelijke***

Het atheïsme, en alle strekkingen die daaruit in de loop van de geschiedenis zijn voortgekomen, en waarvan het Marxisme ons nog het meest nabij is, vloeit voort uit de ondoordachte en de geheel onterechte identificatie van de Geest als zodanig met datgene wat we hier misschien als 'cultuur' kunnen aanduiden, en dat we eerder omschreven als een 'geest' die zichzelf een louter voortbrengsel acht van onze menselijke activiteiten voor zover deze verwijzen naar wat wij als mensen in onze menselijke gemeenschappelijkheid tot stand brengen. Daarom ook identificeren atheïstische denkers — en vandaag bij uitstek de Marxisten — de 'filosofie' met 'politieke filosofie'. Wanneer Aristoteles de mens een 'zoön politikon' of een 'politiek dier' noemt, dan bedoelt hij daarmee inderdaad niets anders dan dat

'wie — uitzonderlijk — van nature 'polisloos' is [— dit wil zeggen: zonder 'polis', zonder 'staat' — n.v.d.a.], geen mens kan zijn, maar ofwel een dier is — dit wil zeggen: minder dan een mens — , ofwel een god — dit wil zeggen: meer dan een mens', zoals H. de Ley besluit.<sup>13</sup>

Aristoteles besluit daaruit evenwel niet tot het atheïsme, aangezien de Oud-Griekse godenwereld wordt beschouwd als een wereld die zich van de mensenwereld weinig of niets aantrekt: de Griekse godenwereld is een wereld apart, en in feite is hij tot op zekere hoogte slechts een '*deus ex machina*' welke middels een rijke en uitgebreide mythologie al die zaken moet 'verklaren' — of veeleer: 'duiden' — welke het menselijke begrip te boven gaan. En dat zijn er heel wat, getuige de uitspraak van de hoger geciteerde en door het Orakel van Delphi genoemde 'alerverstandigste mens' — Socrates — waarmee deze het door hemzelf gevoerde onderzoek waarover hij in zijn beroemde *Verdedigingsrede* spreekt, besluit, namelijk: '*dat diegene de meest*

---

13 Herman de Ley, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte van de Oudheid: Band I: De Archaische Periode: Deel 1: De Ioniërs. Het archaische Natuurdenken: van Thales tot Herakleitos*, Syllabus Vakgroep Latijn & Grieks, Universiteit Gent, 1993, pag. 1-2.

*wijze onder alle mensen is, die weet dat hij niets weet.'*

De opmerking hierbij van H. de Ley (*o.c.*, pag. 2) dat Socrates' vluchtweigering het tegendeel is van een daad van zelfverloochening, kan bovendien ook gemaakt worden met betrekking tot de Christus die evengoed de vlucht had kunnen kiezen (— Hij had immers de beker van het lijden aan zich kunnen laten voorbijgaan): Hij verloochende hiermee zichzelf niet, doch Hij bevestigde alleen maar het goddelijke als het draagvlak van zijn Persoon. Maar reeds Socrates' keuze voor een dood als mens (als 'politiek dier') boven een leven als ('polis-loos') dier, en dus een leven *buiten* het maatschappelijke gebeuren dat, volgens sommigen, toentertijd met de geest als zodanig geïdentificeerd werd, maakt duidelijk dat reeds eeuwen voordat er sprake was van het Christendom, de mens — hier in de persoon van Socrates — zich bewust was van zijn afhankelijkheid van de geest, en dat hij heel goed moet hebben ingezien dat een bestaan los van het geestelijke leven, helemaal geen waardig bestaan kon zijn.

Edoch, dat Socrates de ter dood veroordeling door het volk van Athene verkoos boven een apolitiek 'voortbestaan', betekent echter ook nog iets heel anders: Socrates volhardt zodoende im-

mers in zijn geloof aan het bestaan van de goden, die hem via het Orakel een waarheid hebben geopenbaard waaraan hij niet wil twijfelen, en die hij — getuige de keuze die hij maakt — ver verheven acht boven het oordeel van het (volks)tribunaal. Met andere woorden toont deze geschiedenis zelf aan dat Socrates zeker geen Marxist avant-la-lettre was, en dus niet iemand die de overtuiging was toegedaan dat de politiek het *absolute* goed zou zijn voor een mens. Immers, indien hij die overtuiging was toegedaan, dan had hij zich moeten neerleggen bij de in zijn zaak genomen politieke beslissing als zijnde de enige *juiste*: hij had dan moeten erkennen dat die samenviel met de waarheid zonder meer, en dat is nu eenmaal wat hij uitdrukkelijk heeft geweigerd te doen. Socrates heeft daarentegen het volk van Athene gewaarschuwd dat het de waarheid weliswaar eenmaal kon verkrachten, doch dat het dit niet kon blijven doen, want dat die Waarheid zich in de toekomst in nieuwe Socratesen zou vermenigvuldigen, die allen het volk terecht zouden blijven wijzen voor de verloocheining van... het goddelijke!

Het besluit dat H. de Ley trekt aangaande de Oudheid, namelijk 'dat de godheid kan bestempeld worden als een verpersoonlijking van de polis' (o.c., pag. 2) lijkt ons daarom geheel onei-

genlijk — tenzij dan natuurlijk met de 'polis', of de 'staat', iets bedoeld zou worden dat meer in de buurt komt van de Augustiniaanse '*civitas Dei*', wat echter bijzonder onwaarschijnlijk moet heten.

In het kader van ons onderwerp kunnen wij hier alvast besluiten dat de geest als menselijke constructie — misschien het beste te identificeren met de cultuur, de politiek of de rede en eventueel ook met de wetenschappen — reeds in de Oudheid strikt werd onderscheiden van de Geest welke samenvalt met de Waarheid, die immers geen menselijk maaksel kan zijn. Dit onderscheid werd beslist niet gemaakt door alle mensen, echter wel door diegenen waarvan kan gezegd worden dat zij het beste van de mens in hun persoon en in hun optreden — meer bepaald waar dit het karakter van een getuigenis had — tegenwoordig stelden.

Waar wij het in de tweede paragraaf van dit geschrift hebben gehad over de waarheid als grond van het *denken*, kunnen wij hier het aldaar gevonden besluit in deze nieuwe context herhalen, namelijk als zijnde de bevinding dat de Waarheid ook als grond van de *rechtspraak* allerminst teruggaat op wat wij, mensen, gemeenschappelijk in die zaken bedisselen: veeleer kan hier verwezen worden naar een geloof in het Absolute



hetwelke — en dat is niet onbelangrijk — niet alleen onderscheiden is van een gemeenschappelijk (menselijk, politiek, cultureel of wetenschappelijk) oordeel, maar ook van wat (staats)goden via allerlei traditionele regelgevingen van het volk plegen af te dwingen. Met andere woorden: noch het menselijke tribunaal, noch het 'kerkelijke' raadsbesluit heeft wezenlijk iets te maken met het Absolute waarin zich de Waarheid schuilhoudt welke spreekt tot de ziel van elke mens, en welke de mens tot mens maakt lang vooraleer hij staatsburger is of 'zoön politikon'.

### *§9. De kosmische strijd*

Men kan weliswaar spreken over de geest van een volk of van een tijd, maar de geest als zodanig is niet hetzelfde als de cultuur, en het geweten is iets heel anders dan de wet en het verschilt ook grondig van allerlei morele regelgevingen. Trouwens net zoals de schoonheid niet bepaald wordt door estheticaboeken, voorname catalogi of toonaangevende musea. Waar de mens zich de maat der dingen acht, zijn alleen principieel waardelooze zaken zoals mode en fatsoen ('fashi-

on') aan de orde: een defilé in Parijs of in Turijn bepaalt inderdaad wat men dient te dragen (of wat men niet mag dragen) om in het daaropvolgende seizoen te kunnen doorgaan voor 'fatsoenlijk gekleed', en zo ook bepaalt een door een zekere elite opgestelde etiquette hoe men dient te eten, te praten en te dansen teneinde in de smaak te kunnen vallen van allen die — vrijwillig of (nood)gedwongen — bij deze etikette (geloven te moeten) zweren. Edoch, net zoals het geld, zijn dit ten slotte allemaal niets anders dan menselijke constructies, wat wil zeggen: zaken die hun waarde enkel en alleen aan intermenselijke afspraken ontleen. Die afspraken zijn bovendien vaak nog te herleiden tot al dan niet verkapte dictatoriale beslissingen of verordeningen van een welbepaalde elite: soms met goede bedoelingen (waarmee ook de weg naar de hel is geplaveid), maar meestal met het oog op macht. Ofwel komen ze impliciet tot stand door toeval, of vaker nog door kuddegeest, zodat de middenmoot van een bepaalde groep op een bepaald ogenblik de regel wordt waaraan men zich dient te houden om niet uit 'de toon' te vallen. In al deze gevallen is sprake van louter menselijke constructies, en gaat het uiteindelijk om de verkoop van toegangsbewijzen tot wat 'des werelds' is: wie zich niet blauw betaalt aan de vodden van Parijs, wie niet de titels koopt van de 'ge-

vierde auteurs' of wie de praat van 'de beroemdheden' versmaadt, wordt beschouwd als zijnde onfatsoenlijk, achterlijk of wereldvreemd, en aan hem of aan haar wordt 'bijgevolg' de toegang ontzegd tot de zich steeds uitbreidende gebieden van de 'wereld' die in feite niets anders dan de monopolisering van het ganse natuurlijke domein op het oog hebben. Op die manier worden allen die weigeren te knielen voor het gouden kalf, ten slotte versmacht: zij missen immers de kentekens van de te brengen offers wanneer zij zich in tijdloze kledij naar buiten wagen, wanneer zij de 'grappen' van de hedendaagse 'conversaties' niet verstaan, of wanneer zij bijvoorbeeld verklappen nooit deze of gene auteur gelezen te hebben, of geheel gewetensvol bekenen hem of haar volstrekt ondermaats te vinden. Zoals men nog niet zo heel lang geleden diende te buigen voor de pastoor, die zich 'Eerwaarde Heer' liet noemen, terwijl men het hoofd diende af te wenden wanneer een half naakte deerne voorbijkwam, zo dient men vandaag te gaan salueren als zo'n halfnaakte deerne of welke popster dan ook het land aandoet, terwijl men dient te grinnikken als in gezelschap de naam van een bisschop valt. Of het nu om de eerwaarde popster van weleer gaat ofwel om de huidige, is in deze context geheel bijkomstig: van zodra iemand van zijn voetstuk wordt gehaald, zal hij

ook verketterd worden, en wie zijn plaats inneemt, ook al is hij de grootste schooier, zal bijval oogsten. Wie het zich waagt om tegen deze eerste regel van de kuddegeest te zondigen, wordt beschouwd als een ketter en als iemand die niet goed bij zijn hoofd is. 'Goed bij zijn hoofd zijn' is identiek geworden aan: 'behoren tot de kudde', of: 'weten wie op het voetstuk staat'; en ook: van dit weten getuigen door hulde te brengen aan de juiste 'held'. De geringste vorm van kritiek op de held wordt afgedaan als kuddevijandigheid, en wie zich eraan bezondigen, worden beschouwd als een gevaar (voor de kudde): zij worden gedemoniseerd en al dan niet fysiek gelyocht. Dit alles heeft aldus te maken met menselijke constructies; de waarheid, de schoonheid en de goedheid zijn vanzelfsprekend van een heel andere orde.

De zaken zijn in feite nog veel tragischer dan hier gesteld, want op de keper beschouwd zijn het maatschappelijke en het geestelijk niet alleen maar 'verschillende' zaken: jammer genoeg, doch blijkbaar tegelijk onafwendbaar, zijn het steeds vaker zaken die elkaar uitsluiten en zelfs 'naar het leven staan'. Want wat moeten de steeds zeldzamer wordende verdedigers van wat werkelijk waar, schoon en goed is dan beginnen tegen de macht van een kalf dat — bijvoorbeeld

via de massamedia, die immers in diens macht zijn — schaamteloze leugens scandeert, lelijkheden van de ergste soort promoot en, ingevolge het gebrul van de massa, Barabbassen vrijuit laat gaan terwijl het de algemene haat en de wraaklust op onschuldigen afwendt? Wie gelooft dat deze vrees ongegrond is, dient zich eens te bezinnen over het simpele feit dat de waarschuwendes kretes tegen de nu welhaast onomkeerbaar geworden verwoesting van de aarde sinds decennia uit alle macht werden gesmoord door precies dezelfde op macht beluste apparaten welke nu in een handomdraai de door hen gesmoorde kretes gaan schreeuwen omdat ze er plots munt kunnen uitslaan. Of denk eens goed na over de kerk(en) die, vanuit een der meest luxueuze kastelen ter wereld, Christus' parabel van de rijke jongeling aan het volk staat voor te dragen, of die, amper zestig jaar na de verschrikkelijke holocaust, in alle ijver het volk tracht op te zetten tegen bepaalde minderheden. Denk aan de parlementairen uit onze democratieën, zoals ze zichzelf nog noemen, die de koningshuizen laken omdat zij het voorbijgestreefd achten dat macht erfelijk is, maar die er tegelijk naarstig voor zorgen dat het hun eigen nazaten zullen zijn die in hun voetsporen treden, en die daarin ook slagen, omdat zij weten dat het volk omkoopbaar en bespeelbaar is, terwijl hun zucht

naar macht wel bewerkt dat zijzelf noch de corruptie noch enig ander bedrog zullen schuwen. En wee hen die hun medewerking aan de hele samenzwering weigeren! Beweren zij te spreken in de naam van de Waarheid? Achten zij de Waarheid dan verheven boven wat het gemene tribunaal beslist? Versmaden zij de wereld en durven zij het kalf dan te beledigen? Hangen zullen ze! En daarvoor zal de wilde menigte wel zorgen.

De wilde menigte: toen, tweeduizend jaar geleden, Christus werd veroordeeld door de menigte, was dat geen gewone zaak. Op de een of andere manier bleek de duivel zelf ermee gemoeid te zijn. Pilatus, eigenlijk verantwoordelijk voor het land der Joden, onderzocht de Beschuldigde en hij bevond Hem volkomen schuldenloos, zoals we uit historische teksten met de grootste zekerheid ook weten. Alleen waren er blijkbaar enkele omstandigheden die het gezond verstand en het beslissingsvermogen van deze Romeinse wethouder vertroebelden. Vooreerst was er het feit dat er allang een ruzie aansleepte tussen, enerzijds, Herodes die bij de Joden ter plekke regeerde en, anderzijds, Pilatus die nog politiek moest promoveren: deze laatste vreesde — wellicht terecht — dat Herodes de macht bezat om hem daarin dwars te zitten, daar hij het Joodse volk

nu stevig in zijn greep had. In de overlevering van een volstrekt onschuldige aan de wrede klauwen van een tiran, zag Pilatus een kans om het geschil bij te leggen en aldus zijn eigen toekomst voor mogelijke wraakzucht te beveiligen. Maar Herodes was niet de enige die Christus naar het leven stond: alle Schriftgeleerden beschuldigden de Christus zelf van goddeloosheid, precies omdat Hij weigerde te ontkennen wat zij Hem voorzegden: dat Hij een 'zoon Gods' was, een getuige van de Waarheid terwille van het heil van allen. De wethouder van het (toenmalig Roomse) wereldlijke rijk, maar ook de wethouders van het toenmalige morele rijk — de (Joodse) religie — trokken aan hetzelfde zeel: beiden stonden ze de Waarheid tegen, zij stonden Christus naar het leven, en zij aarzelden niet Hem af te slachten, op de gruwelijkste wijze die toen denkbaar was. Historici uit die tijd laten ons iets weten over de 'sfeer' die toen heerste onder het volk, in verband met die 'rechtszaak'; zij vermelden dat het volk eigenlijk uitzinnig tekeer ging... alsof de duivel zelf ermee gemoeid was, en zij spreken over bijzonder natuurfenomenen die zich in die uren zouden hebben voorgedaan, als wilden ze op die wijze uitdrukking geven aan een volkse razernij waar zij zelf buiten stonden, die hun verstand te boven ging, en waaraan een nuchtere beschrijving van de 'feiten' schromelijk

tekort zou hebben gedaan. Wellicht was datgene wat zij voor de eeuwigheid te boek hebben gesteld niets anders dan de ultieme kosmische strijd die de Waarheid bereid moet zijn te leveren als van Hem wordt geëist dat Hij van Zichzelf getuigt. En deze eiser kan alleen nog de duivel zijn, zoals het ook de duivel was die de vrucht van de kennis aan de mens aanreikte, die Job liet lijden, en die Christus in de woestijn verzocht. Zo ook eiste het Griekse volk voor Socrates de gifbeker — hij weigerde te vluchten. Zo veroordeelden machtige pausen tallozen die niet zwijgen wilden tot de brandstapel. Er is niets nieuws onder de zon wanneer wij ook nu nog, en steeds vaker, zien dat de Waarheid pas middels het offer van het leven van onschuldigen die Hem ten dienste staan, zichzelf bestendigt. En zolang de Waarheid dat doet, is Hij ook onder ons. Wee de dag dat Zijn laatste getuige werd omgebracht...



## ***§10. Reanamnesis en beaming: de 'Big Bang' van de Geest***

In een voetnoot (n° 507) bij de stelling 143 in *Trans-atheïsme* (Bauwens 2003), hebben we middels Plato aangetoond dat het aanleren van dingen in feite neerkomt op een wederherinnering ervan. We herhalen hier deze redenering, en we verbinden er een belangrijke consequentie aan, met name de vaststelling dat elk Zijn zich oorspronkelijk als het ware in 'superpositie' bevindt, wachtend totdat het, via een beamende geest, het Zijn naar binnen kan treden.

Ongeveer 2400 jaar geleden schreef Plato in zijn *Phaedo*: *'Zolang het zien van één ding u op het idee brengt van iets anders, gelijkend of niet-gelijkend, om 't even, moet dat noodzakelijk een weer-te-binnen-brengen zijn geweest'* (de Win 1980: II, 303). Wij kunnen geen waarnemingen doen van dingen die zich 'buiten' onszelf bevinden als wij daarbij niet in staat zijn tot het herkennen van patronen. En het herkennen van patronen vergt vanzelfsprekend dat wij die patronen reeds kennen, dat wil zeggen: dat wij hun betekenis (reeds) in ons dragen.

Stelt u zich voor dat u aan het lezen bent, en u stuit op een bepaald woord dat u niet begrijpt, bijvoorbeeld het woord *anamnese*. U raadpleegt een woordenboek, en daarin staat te lezen: *'anamne'se (<Gr.), v., het terugroepen in de herinnering, inz. m. betr. t. de voorgeschiedenis van iemands ziekte; het verhaal daarvan; — (filos.) herinnering aan de ideeën; — (liturg.) gedachtenis'* (van Dale 1984: I, 177).

Op het eerste gezicht lijkt het alsof u de betekenis van het voor u nieuwe woord buiten zichzelf opzoekt en alsof u het via het lezen van de verklaring in het woordenboek, dat zich buiten u bevindt, naar uw binnenste loodst en het zo in uw binnenste opneemt. Niets is echter minder waar. U begrijpt de verklaring die het woordenboek geeft, omdat die verklaring geen enkele voor u ongekende term bevat: u herkent elk woord van die verklaring en u herkent de zinsbouw, zodat u meteen ook de hele zin begrijpt; het woordenboek vertelt u niets anders dan dat de gegeven woordverklarende zin precies hetzelfde betekent als het woord *anamnese*; aangezien u de woordverklarende zin herkent, herkent u ook meteen de betekenis van het woord *anamnese*. Het woord was nieuw voor u, maar zijn betekenis hebt u herkend — u kende ze al, terwijl u er nu alleen een (nieuw) woord kunt op-

plakken dat misschien ook handiger is dan zijn omschrijving, handiger dan de synoniemen die u tot nog toe gebruikte.

Tracht u zich nu voor te stellen dat u teruggaat in de tijd, naar uw jeugd en naar uw kinderjaren, en tracht u zich de tijd te herinneren dat u uw eerste boeken las. Algauw zal u dan tot de ontdekking komen dat u de betekenis van heel wat woorden hebt leren kennen op een manier gelijkaardig aan deze die hoger werd beschreven: u raadpleegde woordenboeken, u stelde vragen aan mensen in uw onmiddellijke omgeving, of de betekenis van de nieuwe woorden sprak uit de context van het boek zelf. Telkens had u synoniemen of woordomschrijvingen die u noodzakelijkerwijze reeds volledig begreep, als fundament voor het opnemen van elk nieuw woord. U leerde geen nieuwe betekenissen, maar u leerde omslachtige omschrijvingen in unieke termen samen te vatten. Het voordeel daarvan was telkens een enorme winst aan tijd en energie, welke zich vanzelfsprekend vertaalde in een grotere denkkraft, want met een uitgebreide woordenschat kan men op een gevatte, duidelijke en preciese manier zaken uitdrukken die anders vaak zeer omslachtige en uitputtende omschrijvingen vergen. Woorden zijn in dat opzicht enigszins vergelijkbaar met wiskundige formules welke,

eenmaal men hun betekenis onder de knie heeft, de bladzijdenlange bewijzen waarop zij gestoeld zijn, overbodig maken. Woorden zijn, net als formules, een bijzonder verfijnde soort van hefbomen. En hoewel nieuwe woorden op zich geen nieuwe betekenissen kunnen bijbrengen, kan een rijke woordenschat echter wel heel wat betekenissen die diep in onze ziel verankerd liggen, wakker maken, naar de oppervlakte brengen, in het bewustzijn brengen. Dit komt doordat betekenissen nooit fragmentarisch zijn, doch steeds opnieuw gronden in hogere betekenissen, in rijkere en omvattendere betekenispatronen. Die rijkere betekenispatronen liggen dieper in onszelf dan de oppervlakkige; het vraagt veel inzet en energie om ze bewust te worden. Maar eenmaal we ze verworven hebben, zijn ze blijvend de onze, en kunnen we de dingen beter zien als ooit voorheen. Hoe dieper wij graven, hoe hoger wij kunnen gaan staan en hoe helderder ons blikveld op de buitenwereld wordt: wij kunnen verder kijken en wij kunnen meer van de buitenwereld zien in de mate waarin wij van dieper kijken en dat wij ons blikveld steeds meer beperken — anders gezegd: concentreren. Net zoals de ziener in de eerste plaats diegene is die zijn zien weet te beperken, hij die kan abstraaheren, hij die zich kan onthechten, zich kan terugtrekken en in zichzelf verdiepen. Wie de buiten-

wereld 'in buitenwaartse richting' naloopt, verwijderd zich ervan; wie zich er daarentegen van distantieert en zich naar het innerlijke richt, komt hem naderbij. Dat is de paradox van de waarneming: het uiterlijke wordt niet zonder het innerlijke veroverd; de weg naar buiten is de weg naar binnen; de vrijheid ligt in de zelfbeperking en zo ook de kennis die met deze vrijheid hand in hand gaat. Alles is wederherinnering of anamnese; de zaak is alleen dat wij ons niet vanzelf bewust worden van wat zich binnen in de ziel bevindt: die bewustwording, die de eigenlijke wording van de mens is, vergt toegewijde arbeid en studie, zoals ook Plato zegt: als een vroedvrouw moet de mens tekeer gaan om de waarheid uit zichzelf op te kunnen diepen.

Een minder bekende Vlaamse schrijver schreef ooit een innemend verhaal getiteld: *'De man die onzichtbaar werd'*. Het gaat over iemand die heel onopvallend is, en die op straat achteloos wordt voorbijgelopen. Hij wordt echter steeds onopvallender, totdat hij op een dag moet vaststellen dat hij er eigenlijk niet meer is: hij is zich nog wel bewust van zichzelf, doch niemand is zich nog van zijn bestaan bewust, en hij voelt zich zowaar 'verdwijnen'.

In feite illustreert het verhaal in kwestie de menselijke heteronomie: niet alleen onze afhanke-

lijkheid inzake de bevrediging van gewone behoeften is van tel maar, meer nog dan dat, blijken wij in ons bestaan als zodanig afhankelijk van de erkenning door anderen. Zoals hoger reeds gezegd, komt de *erkenning* door de 'wereld' niet tot stand dan via een voorafgaande *herkenning*, met name middels herkenningstekens, waarvan de identiteitskaart, de modekledij, een specifieke taal en taalgebruik en een welbepaald gedrag in het algemeen, enkele voorbeelden zijn. Deze tekens worden verworven door het brengen van offers aan de 'wereld', wat in onze huidige, westerse samenleving veelal neerkomt op het offeren aan of het aanbidden van het gouden kalf. Waar het gouden kalf ons bestaan dreigt te monopoliseren, verdringt zijn tekenstelsel geleidelijk ook alle andere (natuurlijke) tekens zodat op den duur, heel letterlijk, alleen nog die offertekens worden opgemerkt, terwijl alle andere (natuurlijke) tekens over het hoofd worden gezien. Zo kan men vandaag zien hoe in het straatbeeld van een stad diegenen die 'meetellen' steeds strikter onderscheiden zijn van al diegenen die 'er niet bij horen'. Hoewel het eigenlijk geringe dingetjes (tekens) zijn die hen van anderen moeten onderscheiden, toch slagen deze tekens er blijkbaar moeiteloos in om geheel op de voorgrond te treden en op die manier ook werkelijk abstractie te maken van de eigenlijke beel-

den en van de natuurlijke tekens. De kledij is het eenvoudigste voorbeeld hiervan, ofschoon dit voorbeeld allang te grof is om nog functioneel te kunnen zijn, en de werkelijkheid veel ingewikkelder is dan dat — maar laten we hier gemakshalve toch dit voorbeeld hanteren. Blikken preselecteren mensen op grond van kledij (en van andere tekens); wordt de kledij goedgekeurd, dan is bijvoorbeeld het uitwisselen van een blik of een aanspreking mogelijk. Tijdens die aanspreking worden opnieuw tekens uitgewisseld, en let men op de stem, die verradt of iemand bijvoorbeeld ofwel weldoerend en gezond is, ofwel zwak, ziek of achterlijk. Welke taal wordt er gesproken? Welk taalgebruik? Welke nuances? Weet de persoon wat hij behoort te weten om 'erbij te horen', of moet hij beschouwd worden als een 'vreemde eend in de bijt'? Dit spel van tekenuitwisselingen gebeurt heel subtiel, razend snel en doortastend. Een 'kennismaking' is een wederzijdse 'keuring', maar de normen die bij deze keuring worden gehanteerd zijn wezenlijk onmenselijk, in die zin dat zij aan mensen opgedrongen werden door die systemen die op hun beurt mensen als zodanig keuren. Natuurlijkerwijze onderscheidt zich het ene menselijke lichaam nauwelijks van het andere, en is de onderlinge gelijkenis zodanig groot dat het heftigste verschil in kledij daar, objectief gezien, nau-

welijks wat kan aan veranderen. Nochtans wordt bij de 'keuringen' abstractie gemaakt van de lichamen, en blijkt, wat betreft het onmiddellijk fysiek waarneembare, alleen de oppervlakkige en feitelijk geheel lichaamsvreemde kledij van tel te zijn. In de wereld zijn het zodoende niet *wezens* — mensen — die elkaar ontmoeten, doch kapstukken, attributen, vormen van taalgebruik en andere superficiële zaken meer. Daarbij wordt het wezenlijke — de mens — geheel ondergeschikt geacht aan deze oppervlakkigheden. Het gouden kalf bekleedt de mens en zorgt ervoor dat het lichaam ten dienste komt te staan van de kledij in plaats van andersom. Nogmaals: kledij is slechts één voorbeeld; de realiteit is inzake dit 'spel' in feite bijzonder complex.

Het spel waarvan sprake beoogt helemaal niet de waarheid op te diepen uit de dingen, wel integendeel: hier gaat het om de leugen en de volmondige beaming ervan — ten koste van het wezenlijke, wat tegelijk en onafwendbaar de 'moord' op de eigenlijke werkelijkheid van de mens impliceert. Elders hebben wij aangetoond dat wij slechts datgene kunnen waarnemen wat we ook kennen, terwijl datgene wat we kennen, niet alleen het enige is dat we kunnen waarnemen: het dringt zich bovendien ook aan onze waarneming op, wat betekent dat we er niet



meer naast kunnen kijken. Geen goedhorend Nederlandstalig mens is nog in staat om datgene wat een ander in klaar en duidelijk Nederlands tot hem zegt, *niet* te verstaan: hij kan zijn waarneming niet beperken tot de geluiden alleen en voor de rest abstractie maken van hun betekenis: hij is veroordeeld om samen mét de voortgebrachte geluiden ook de betekenis ervan te 'horen'. Als iemand ons in onze taal toe roept: 'Pas op voor uw hoofd!', dan reageren wij op de betekenis van deze zin precies zoals we reageren op een naderende steen, en we trekken ons hoofd *onwillekeurig* in. Welnu, zo groot is ook de greep van, bijvoorbeeld, het gouden kalf, op de natuur zelf. Wij dienen ons bijzonder hard in te spannen om onder de kledij en al die andere tekens, nog de mens te kunnen zien. Zo blind zijn wij ervoor geworden, dat we warempel een religie nodig hebben, of een God, die ons moet *gebieden* om naar die mens te kijken en aan die mens voorrang te geven — zoniet bleven wij blind voor hem.

Maar niet alleen de herkenning en de erkenning zijn problematisch (geworden): meer nog dan dat is het herkend *worden*, en dan ook het erkend *worden* een ingewikkeld en lastig probleem. Als we zelf behoren tot de begoeden, dan stoort het ons in feite slechts weinig indien wij (meestal

geheel onbewust) de normen van het kalf hantieren in onze interacties met anderen. Het stoort echter des te meer diegenen die onze miskennis moeten oogsten, daar zij, net zoals de man in het hoger aangehaalde verhaal, ondervinden hoe zij in feite bijna geheel van de aardbol 'verdwijnen'. Zij worden letterlijk over het hoofd gezien en uit de weg gegaan, en zij blijven onopgemerkt, tenzij dan als mogelijke obstakels — fysiek of anderszins — zodat samenzweerders al gauw een 'geldige' reden weten te produceren om hen ook op te ruimen.

In principe is het bestaan, het Zijn, van elk van ons, geheel afhankelijk van de *erkenning* door anderen, welke door een *herkenning* wordt voorafgegaan. Bij een ontmoeting wisselt men een blik: de blik tast de ander af, op zoek naar mogelijke gelijkenissen met een van de vele beelden die hij in zich draagt. Dit onderzoek verloopt uiteraard razendsnel, maar dat het er effectief is en ook tijd in beslag neemt, toont zich bijvoorbeeld waar het de blik betreft van iemand die oud is en wiens geheugen wat trager is gaan werken. Men ziet hem dan nadenken, zoeken en proberen, er komt enige herkenning, ten slotte roept hij uit: 'Ah, jij bent het! Hoe heet je ook alweer?' Maar het is een heel proces om tot op dat punt te geraken. En nemen we nu nogmaals het voorbeeld

van die oudere persoon: terwijl die nadenkt, wacht diegene die herkend wil worden. Hij doet niets dan wachten, hij voelt hoe hij niet bestaat in de ogen van die ander totdat deze zich hem ineens herinnert. Welnu: tijdens deze toestand van wachten op herkenning, bevindt de wachtende zich met betrekking tot diegene die hem probeert 'thuis te brengen' in feite 'in superpositie'... totdat hij ten slotte herkend of thuisgebracht wordt, en pas op dat moment bestaat hij ook voor de ander.

Door een ander niet (meer) herkend worden, geeft een gevoel van vreemdheid en van 'niet thuis zijn' en vervreemding zelfs, ook al wordt men door vele anderen nog steeds herkend. Door niemand (meer) herkend worden, zal dan ontegensprekelijk een gevoel van absolute verlatenheid teweeg brengen, en wie in het geval is, zal op den duur ook zichzelf niet meer kunnen herkennen: hij bestaat weliswaar nog, doch hij bestaat nog slechts voor God, en of hij leeft dan wel dood is, lijkt dan principieel geen echt verschil meer voor hem uit te maken.

Bestaan is *erkend* worden, en aan het erkend worden, gaat het *herkend* worden vooraf. Oppervlakkige attributen, ons opgesolferd door onmenselijke systemen maken ons blind voor het wezenlijke, daar ze onze aandacht op het opper-

vlaakkige fixeren. Maar zodoende is het bestaan waarin we ons thuis wanen, dan ook geen echt bestaan, doch slechts een illusie: het kalf geeft ons een illusie van erkenning, die wij spontaan doch onterecht, op ons wezen zelf betrekken — dat *in feite* in de kou blijft staan — getuige het feit dat mensen die bepaalde attributen moeten missen, geheel miskend moeten blijven voortbestaan. Echt bestaan is bestaan in de geest — niet de geest van het kalf, maar de geest van waarheid, welke om het wezenlijke draait. Zolang die geest niet opdaagt, leven we niet echt, doch bevinden we ons in 'superpositie', precies zoals de man ervaart die bij zijn ontmoeting met een ouder iemand op diens herkenning wacht. In feite worden wij pas geboren waar wij door de geest herkend en erkend worden, en dat is bij wijze van spreken een 'big bang', een absoluut ontstaanspunt, in het leven geroepen door de Geest.

### ***§11. Het fysieke bestaan als ultieme getuige van de Geest***

Nu volgt een voor dit opstel niet onbelangrijk inzicht. Hoger zegden wij dat een strikt onderscheid dient gemaakt te worden tussen, ener-

zijds, het tribunaal, het maatschappelijke, de cultuur, de menselijke rechtspraak en dergelijke dingen meer welke allemaal te maken hebben met een vorm van consensus en, anderzijds, de Waarheid, de Schoonheid, de Goedheid en het Recht als zodanig, waaraan een absoluut karakter moet worden toegekend. Welnu, ook inzake het ‘erkend worden’ — of dus inzake het (inter)menselijke bestaan — geldt deze stelling, en zij heeft nu een zeer bijzondere consequentie, waarover onmiddellijk meer.

Om te beginnen kan het inderdaad het geval zijn dat iemand die het lot deelt van de hoger aangehaalde “man die onzichtbaar werd”, zich voelt afsterven als lid van een welbepaalde gemeenschap welke hem miskent. Echter, indien men zou beamen dat sociale miskennen ook werkelijk de ‘dood’ van de betrokken miskenden zou impliceren — wat dus wil zeggen: indien men, zoals dat in bepaalde vormen van het atheïstisch socialisme het geval is, het mens-zijn zou identificeren met het burgerschap of met het lidmaatschap van een bepaalde groep (of beter: indien men het mens-zijn daartoe zou herleiden) — dan betekende deze stellingname niets minder dan de toekenning van absolute macht aan die maatschappij of groep waarop het individu betrokken is. Met andere woorden: het gelijkstellen van de

sociale uitsluiting aan de beëindiging van het mens-zijn van de betrokkene, of het instemmen met de genoemde identificatie, staat gelijk aan de miskennis van het absolute — inclus de miskennis van de absolute waarde van elk menselijk individu — en houdt in feite niets minder is dan een capitulatie voor het gouden kalf of voor de wereldlijke (— eventueel: kerkelijke) politieke macht.

Daarentegen: in de eenvoudige, persoonlijke vaststelling van het zich fysiek in leven bevinden zelf, ervaart (bij uitstek) de sociaal uitgeslotene dat hij niettemin nog steeds erkend wordt door de Waarheid of door het absolute, door God. De vreemdeling die in de kou blijft staan, en van wie de vraag om asiel wordt afgewezen, die bedelt, en die vanwege de politiek niet krijgt wat hem natuurlijkerwijze toekomt (bijvoorbeeld: voedsel en onderdak), weet met de grootste zekerheid dat het niet God is die hem miskent, en hij weet dit omdat het bij uitstek dan heel sterk tot zijn bewustzijn doordringt dat hij fysiek doorgaat met leven, wat (eventueel gelijktijdig met emoties van afkeer tegenover de maatschappij) een sterke emotie van dankbaarheid tegenover het Leven als zodanig bij hem oproept. Hij “ziet” ook duidelijk — en niemand dan hij die zich in deze bijzondere positie bevindt, kan

dat zo klaar zien — namelijk: dat in het geval van zijn sociale uitsluiting, de maatschappij zichzelf eigenlijk voor God houdt: zij chanteert de mens middels instrumenten die haar op de keper beschouwd helemaal niet toekomen, omdat deze instrumenten elementen zijn uit de natuur, waarmee het leven van elke mens krachtens zijn fysieke geboorte zelf onverbreekbaar verbonden is. De uitgeslotene is ook in staat om te begrijpen dat het schijnbaar ‘machteloos toekijken’ van God, geenszins Gods goedkeuring van dit sociale onrecht betekent: bij uitstek de verworpene is principieel in staat om te begrijpen waarom God zelf ‘wacht’, wetende dat Hij zodoende aan mensen de kans biedt om een fundamentele keuze te maken waarmee zij uiteindelijk hun eigen lot bezegelen, namelijk: de keuze tussen de (maatschappelijke) zelfverafgoding en de erkenning van de Christus, hier tegenwoordig gesteld in de persoon van de bedelaar.

De conclusie welke hier volgt, is dwingend: de identificatie van absoluut recht met een (al dan niet expliciete) sociale, politieke rechtspraak, houdt wezenlijk de miskennis in — niet alleen van ‘het absolute’, of God, maar ook van de mens als zodanig. In de act van de onvoorwaardelijke persoonlijke onderwerping aan sociale of politieke stelsels, bedankt de (aldus een funda-

mentele, ethische keuze makende) mens voor zijn eigen mens-zijn zelf — hij werpt daar zijn mens-zijn van zich af; hij herleidt zichzelf tot de onmens waarvoor hij (krachtens zijn specifieke keuze) de ander aanziet. Anders verwoord: de erkenning van ‘het absolute’, los van het inter-subjectieve, het maatschappelijke of het politieke, is een ethische imperatief op straffe van de miskennis van het geheel natuurlijke waarop al het andere uiteindelijk steunt. En hier moet onmiddellijk en met klem aan toegevoegd worden dat de beaming van het feit dat de waarheid in het bezit zou zijn van een of andere zich religieus noemende groep — een religie of een kerk, ongeacht welke — de genoemde ontmenselijking en die misdaad tegen de Waarheid onverminderd impliceert, zoals F. Dostojevski op een schitterende wijze heeft duidelijk gemaakt in de raamvertelling van De grootinquisiteur in zijn De gebroeders Karamazov. De identificatie van de Christus — de Gezegende Mens — met een politiek systeem of een kerk, is gelijk aan de veroordeling van de Christus zelf. Christus wordt gekruisigd telkenmale een groep — ofwel een individu dat gelooft te handelen in naam van die groep — een van haar leden veroordeelt. De mens wordt ontmenselijkt telkenmale waar een persoonlijk natuurlijk recht wordt geschonden in naam van een zogenaamd “algemeen” doch



“anoniem” (al dan niet vermeend) belang. Het protest tegen de doodstraf, ook al betreft zij het lot van uiterst gevaarlijke misdadigers, vindt zijn rechtvaardiging uiteindelijk op deze grondslag (welke vaak wordt vereenvoudigd tot de weliswaar zeer correcte stelling dat reeds velen onschuldig werden veroordeeld — een standpunt dat van de erkenning van de menselijke feilbaarheid getuigt), en het moet ons krachtens het zopas gezegde dan ook niet verwonderen dat zogenaamd ‘humanistische’ perspectieven op dit probleem in de loop van de geschiedenis vaak veel menswaardiger waren en zijn dan de zogenaamd ‘kerkelijke’ of ‘religieuze’ standpunten. Want zo diep vallen zij die in hun arrogantie in de naam van de godheid zelf beweren te spreken, dat hun oordelen zelfs niet het niveau halen van wat zogenaamd ‘goddelozen’ reeds op grond van de menselijke rede alleen vermogen te kennen. En ook dat hoeft ons niet te verwonderen, want de rede is een gave Gods, terwijl het authentiek redelijke nooit in tegenspraak kan zijn met het Ware, omdat het daarvan een deelverzameling is. Wie de waarheid zoekt, is aan het redelijke gehouden, precies zoals wie goede bedoelingen heeft, de consequenties van zijn handelingen niet mag veronachtzamen. Zoals een correct intentionalisme, het consequentialisme dient te incorporeren, zo ook kan wat aanspraak maakt

op waarheid, zich nooit veroorloven om het redelijke uit de weg gaan. De Geest is geen maaksel van de mens, maar hij kan ook niet in tegenpraak zijn met wat de mens uiteindelijk zelf niet anders dan als het ware moet erkennen.

### ***§12. De Geest is steeds nieuw en ongrijpbaar***

Het absolute is een onmiskerbare werkelijkheid, edoch het is niet en nimmer reduceerbaar tot een object van de kennis, en het is evenmin te herleiden tot een aantal imperatieven, en dit niettegenstaande het feit dat God zelf zich bij uitstek in de imperatieve vorm laat kennen, zoals Lévinas het zegt. Het reduceren van de goddelijke geboden tot menselijke imperatieven valt niet anders te omschrijven dan als een vorm van farizeïsme, welke haar oneigenlijkheid etaleert van zodra men vergelijkingen gaat maken met, bijvoorbeeld, het domein van de esthetica. Het absolute is immers even onmiskenaar als het sublieme: elkeen is principieel in staat om een kunstwerk te beoordelen, en hij is tenminste in staat om de onvolkomenheden van zo'n werk aan te wijzen. Het lijkt geen twijfel dat een mens die een been

mist, fysiek onvolkomen is: inzake de natuurlijke lichamelijke hebben wij een idee van het sublieme dat, ofschoon persoonlijke smaak en andere factoren zich kunnen laten gelden, toch ergens voor allen blijkt te convergeren in een ideaalbeeld. Niemand die enigszins vertrouwd is met kunst, zal ooit beamen dat het ooit mogelijk kon zijn om regels en wetten te formuleren die de creatie van een geslaagd kunstwerk zouden garanderen of zelfs maar mogelijk zouden maken: een volgens voorschriften gemaakt 'kunstwerk' kon nooit een kunstwerk zijn omdat het de essentie ervan, zijnde het nieuwe, dat creativiteit vergt, er per definitie zou aan ontbreken, en het maniërisme alsook het doortrekken van trends en modes of het navolgen van welbepaalde scholen komt in feite neer op een loutere reproductie, welke principieel ook middels computers kon worden verwezenlijkt, aangezien het daar gaat om de loutere toepassing van wat werd voorgeprogrammeerd. Op dezelfde manier kan men de goedheid niet beoefenen door zich aan regels te houden welke het tot stand komen ervan zouden garanderen — eensgelijks omdat goedheid de creativiteit en de inventiviteit vergt die alleen aan de liefde eigen is, die per definitie steeds weer nieuw en vernieuwend is. De verloning van de arbeiders van het elfde uur en de bejegening van de overspelige vrouw en haar om-

staanders, zijn parabels welke de onvoorspelbaarheid tonen van de vormen waarin zich de liefde voortdurend en onuitputtelijk vernieuwt. Wat religies en kerken beogen is niets minder dan een verstarring van het leven zelf, en zij resulteert niet en nooit in de zaligheid, enkel in de dood, zoals dat, jammer genoeg, doorheen de ganse geschiedenis van het mensdom met verve moet blijken: hypocrisie, veroordelingen, brandstapels, inquisitie, twisten, machtsstrijd, oorlogen en genocides zijn dan de enige vruchten.

Georganiseerde religies zijn wezenlijk wereldlijke, politieke systemen, en zij pogen mensen voor zich te winnen middels de uitoefening van allerlei vormen van dwang. Ooit werden in het katholicisme kettters veroordeeld tot de brandstapel, en deze praktijken beperkten zich niet tot de eliminatie van geleerden, zoals Giordano Bruno, maar zij troffen ook zogenaamde 'heksen' — mensen die ingevolge epidemies van moederkoren in delirium gingen en zodoende als door de duivel bezeten werden beschouwd — en zelfs ganse volkeren, zoals de Albigenzen. Negers werden als onmensen beschouwd waaraan een ziel ontbrak, en op die gronden werd de slavernij door de zogenaamde vertegenwoordigers van de Heer op aarde goedgekeurd — om slechts twee voorbeelden te noemen. Vandaag worden derge-

lijke praktijken gelukkig vaak beperkt ofwel bestraft dankzij de mondiger geworden wereldbevolking, maar de veroordelingen en de uitsluitingen van ganse categorieën van mensen gaan gewoon door op meer gesofisticeerde manieren — alle uitleg is hier overbodig. Daar tegenover staat echter dat de liefde — de essentie van de Christelijke boodschap, geïdentificeerd met God zelf — nooit dwingt (— zij doet dat wel, maar dan op een heel andere manier): zij is immers 'als een schuwe duif', zoals de dichters het zeggen. De liefde zal nooit 'andersgelovigen' misprijzen, laat staan veroordelen, en ook zal zij zich ervoor hoeden zichzelf te verheerlijken en uit te roepen tot 'de enige ware': dat zijn kenmerken die aan vele zaken kunnen toegeschreven worden, maar beslist niet aan de liefde. Als Christus een 'mystiek lichaam' heeft, zoals men dat zegt, dan zal dat lichaam samenvallen met Zijn kerk. Edoch, de kerk, of de gemeenschap, van Christus, betekent niets anders dan de (ontelbare, onzichtbare en onwereldse) verzameling van al diegenen die in Zijn Geest leven, wat wil zeggen in de Geest van de Waarheid: het zijn alle mensen van goede wil en, zoals Christus zelf het klaar en duidelijk gezegd heeft, is die gemeenschap 'niet van deze wereld'. 'De prijs van de naastenliefde zijt gijzelf', zo zegt het evangelie, en er is een heilige die het als volgt

verwoordt: 'Liever in de hel met de Beminde, dan in de hemel zonder Hem.' De discrepantie tussen het wereldlijke en de Liefde zelf kan niet duidelijker worden verwoord dan hier het geval is.

De liefde zal niet en nooit ten koste van mensen bestaan, maar bestaan ten koste van mensen is wat sommige kerken manifest wel doen. Hier oppert zich het bijzonder treurige voorbeeld van het communisme, waar de persoon van de enkeling inderdaad ondergeschikt geacht wordt aan de groep. De samenleving is daar verworden tot een samenzwering; het authentieke, spontane interpersoonlijke verkeer wordt er vervangen door strikt gereguleerd en protocollair gedrag. Liefde wijkt voor de Ersatz van de solidariteit, als een vorm van uitgebreid eigenbelang. Zij is natuurlijk en zinvol, maar het is niet per definitie liefde. Precies hetzelfde gebeurt in de vermeende tegenpool van deze ideologie: het kapitalisme, waar zelfs de groep met de voeten getreden wordt en alleen het gouden kalf overschiet. Daar tegenover staat dat Christus zou gekomen zijn, zou geleden hebben en zou gestorven zijn, ook voor 'slechts' één enkele mens. Hoe dan kan een kerk, die bovendien zichzelf het mystieke Lichaam van Christus acht, zichzelf verheven achten boven ganse volkeren? De goede herder ver-

laat zijn kudde (zijn kerk) van zodra hij één schaap mist; hij gaat het zoeken in het onherbergzame, en hij keert pas terug als hij het gevonden heeft. En dan is er een uitbundige vreugde in de hemel, een vreugde waarin soms de niet-verdwaalden niet eens delen, zoals de parabel van de verloren zoon duidelijk maakt. Kerken die niet het heil van alle mensen beogen, kunnen bezwaarlijk christelijk worden genoemd. Zij mikken op onderscheidingsdrang of op competitie of zelfs op concurrentie, maar zeker niet op de Liefde. In de liefde is het geven van het eigen leven voor diegenen die men bemint, een vanzelfsprekendheid, en geen heldendaad die tot zalig- en heiligenverklaringen aanleiding moet geven. Christus leert immers dat wie zijn leven geeft (terwille van de Liefde), het zal behouden, terwijl al wie zijn leven wil behouden, het zal verliezen. Zolang er een welbepaalde 'dwang' uitgaat van een kerk om er toe te treden, perverteert deze dwang de mogelijke toepassing van de genoemde Waarheid.

Vooraanstaande katholieken beweren (en ik citeer hier anoniem uit mijn persoonlijke briefwisseling) dat het 'de permanente zorg is van de kerk om de mogelijkheden te creëren en te handhaven, om de wet van de liefde in het dagelijkse leven te kunnen toepassen'. Echter, daar tegen-

over staat dat Christus zelf niet ingegaan is op de drievoudige verzoeking van de duivel in de woestijn, waaronder de vraag om stenen in brood te veranderen teneinde de honger uit de wereld te helpen. Emmanuel Levinas laat een zekere rabbi Akiba hierover zeggen dat niet sterker dan in dit verhaal uitdrukbaar is hoe onmogelijk het is voor God om de verantwoordelijkheden van de mens voor Zijn eigen rekening te nemen. Ook in het verhaal van Job duldt God dat de duivel de mens 'beproeft', en zo blijkt het creëren van de mogelijkheidsvoorwaarden voor het zich absoluut manifesteren van de liefde, althans een menselijke aangelegenheid te zijn. Daarentegen manifesteert de liefde zich pas *in weerwil van* het leed en van de dood: het leed en de dood zijn de *door de duivel* geïnduceerde mogelijkheidsvoorwaarden voor de manifestatie van de liefde! Hoe kan het dan de taak van een kerk zijn om deze bijzondere omstandigheden te scheppen?! Hoe anders als die kerk niet met de duivel samenvalt? Andermaal: het geloof manifesteert zich daar waar wij ervan getuigen, en dit getuigenis tekent zich noodzakelijk af tegen het lijden en de dood: dat zijn de feitelijke mogelijkheidsvoorwaarden voor het zich manifesteren van de Liefde. Job wordt niet door God op de proef gesteld, maar door de duivel! (— Zie ook:



*Het Argument en het 18de hoofdstuk van Is er leven na de dood?)*

Immers, de hamvraag luidt: wààr toont zich de Liefde: daar waar mensen goede werken doen omdat de omstandigheden daartoe gunstig zijn? Of daar waar zij dat doen, alle moeilijke omstandigheden ten spijt? Het lijkt ons zo te zijn dat het vergemakkelijken van de omstandigheden tot het 'doen van het goede', veeleer de gelegenheden tot het zich manifesteren van de Liefde zal beperken dan wel zal bevorderen. En het beeld van de verzoeking door de duivel in de woestijn rijst weer op. En het verhaal van Job. En het beeld van Christus die de beker van het lijden dronk. En de gedachte dat de lijdende Christus dezelfde is als de Verrezene.

Het lijden en de dood is voor ons allen beangstigend, maar de angst te gebruiken als een probaat dwangmiddel om mensen tot een bepaalde 'overtuiging' te brengen, is oneigenlijk. Een geloof in de mogelijkheid van een Eeuwig Leven mag niet in angst gronden, ofschoon de angst ons aller deel is: dit geloof kan best tot stand komen vanuit ons natuurlijk verstand, dat ons immers zegt dat er geen enkele zinnige reden bestaat waarom God, die ons toch eenmaal het leven schonk, dat geen tweede keer zou kunnen doen, zoals Sint Jan van het Kruis het bezingt: *'Daar zoudt ge*

*mij, mijn leven,/ Wat ge mij eens geeft dadelijk  
nogmaals geven.'* De idee dat het christendom  
door bepaalde wereldlijke machten gemonopoli-  
seerd zou kunnen worden, wringt op zijn zachtst  
uitgedrukt met de 'wet' van de Liefde. De Geest  
is steeds nieuw en hij blijft ongrijpbaar: men kan  
hem niet bezitten; men kan slechts in zijn bezit  
zijn.

### **§13. *Filosofie en fictie***

Dat de Geest zich niet laat vangen binnen het  
stramien van systemen die in het bereik van  
onze kennis vallen, is een waarheid met bijzon-  
dere consequenties. Wat mensen zelf opbouwen,  
is vergankelijk en ijdel in meer betekenissen.  
Elk menselijk kennissysteem heeft vertrepun-  
ten, axiomata, beginselen of principes: daaruit  
vertrekt het en daarop steunt het ook. De funda-  
menten van een theorie zijn haar steun maar  
evenzeer haar zwakte, want ze zijn nooit abso-  
luut, en wat meer is: zij bleken meermaals totaal  
fout. Elke mens moet in deemoed bekennen dat  
alles wat hij bedacht heeft en ook maar kon be-  
denken, in feite fictie is en blijft.

Het woord ‘fictie’ is verwant aan het Latijnse werkwoord ‘fingere’, dat ‘fingeren’ of ‘veinzen’ betekent: ‘doen alsof’. Het woord wordt hier niet gebruikt met zijn negatieve connotatie van ‘liegen’, maar wel zoals het kan opgevat worden als spel van het spel in het algemeen. Wie speelt, doet alsof wat hij speelt, echt is — zoniet verloor het spel zijn ziel en had het geen enkele zin. Maar het veinzen binnen het spel, dient zich wel te realiseren dat het slechts binnen de perken van dat spel zelf, noodzakelijk en verantwoord is. Wie een roman leest, moet kunnen opgaan in het verhaal: hij aanvaardt daarom de ‘geveinsde realiteit’ welke de schrijver hem voorhoudt, zolang hij ergens de gedachte kan blijven koesteren dat het allemaal wel eens waar zou kunnen zijn, dat er bij wijze van spreken een wereld zou kunnen bestaan waar datgene wat feitelijk fictie is, ook echt gebeurde. Een roman is geloofwaardig als hij een verhaal dat niet feitelijk gebeurt, kan voorstellen als niet onmogelijk, als mogelijk, of zelfs als niet onwaarschijnlijk. Zelfs in het geval van, bijvoorbeeld, sciencefiction, dient hij hiermee rekening te houden. Uiteraard maakt de auteur dan gretig gebruik van het ongewisse, van onze onwetendheid met betrekking tot, bijvoorbeeld, de toekomst.

Maar in hetzelfde schuitje van de fictie zitten tot op zekere hoogte in feite ook de zogenaamde rationele theorieën. Ook de fictie heeft een ratio, maar het is een andere dan die van de theorieën die zichzelf expliciet rationeel noemen. Hun betrachtelingen gaan verder dan die van de fictie, omdat zij niet alleen het mogelijke of het niet onwaarschijnlijke aan het licht willen brengen, maar tevens het waarschijnlijke zelf. Uiteraard zijn de vertrekpunten van een welbepaalde filosofie of van een theologie, wezenlijk verschillend van die van een roman, of van die van een wetenschappelijke theorie, maar in geen van deze gevallen zijn de vertrekpunten absoluut, onveranderbaar of definitief waar.

Positief wetenschappelijke theorieën onderscheiden zich van alle andere middels de keuze voor positieve vertrekpunten, vertrekpunten “qui peuvent être posés”, welke al dan niet vermeende en vaststelbare ‘feiten’ zijn. Want de discussie over wat feitelijk is en wat niet, is geen sinecure, wat dan weer het onderzoeksonderwerp is van de filosofie. De filosofie is meer fundamenteel dan de positieve wetenschappen waar zij (uiteraard op een ook rationeel verantwoorde manier) deze zogenaamde ‘feiten’ grondig bevraagt in plaats van voorlopig vrede te nemen met consensu — wat positieve wetenschappers wél doen, en te-

recht, want anders konden zij geen stap vooruit zetten. Maar waar consensi inderdaad bereikt worden, is de participatie van al wie wil ‘mee-spelen’ dan ook mogelijk, en de vrucht daarvan is een gezamenlijke ‘rede’. Zo is er (binnen bepaalde perken gesteld) één fysica terwijl er vele verschillende theorieën mogelijk zijn, bijvoorbeeld over die ene fysica — theorieën welke uiteraard gevormd worden door de fysici zelf, namelijk daar waar zij de fysica zelf bevragen, welke een (‘filosofisch’) activiteit is die noodzakelijk is in functie van het verder ontwikkelen van de theorie van die fysica. Het ‘verworvene’ binnen de fysica is ‘voorlopig’ gemeengoed, maar in het fundamenteel onderzoek worden deze verworvenheden noodzakelijk weer in vraag gesteld. Soms gebeurt het dat een nieuwe theorie plots opduikt, die al het verworvene om zeggens overboord gooit. Het eerder verworvene blijft weliswaar bruikbaar binnen bepaalde perken, maar het kent vanaf dat ogenblik eens en voorgoed zijn grenzen. Wat ooit ‘waarschijnlijk’ was, is nu definitief ‘onwaar’, ofschoon het nog binnen bepaalde grenzen werkbaar blijft.

Wat geldt voor de positieve wetenschappen, geldt uiteraard, en in een nog veel grotere mate, voor de filosofie: zij bestaat immers niet waar zij ‘zekerheden’ denkt verzameld te hebben, en zo

bevindt zij zich per definitie, en dus altijd, in het gebied van het onzekere, wat wil zeggen dat zij zich uiteindelijk enkel en alleen op een relevante manier kan uitdrukken in vragen en nimmer in bevestigende zinnen. Zelfs wanneer zij bevestigende zinnen gebruikt (want men kan zich maar moeilijk een filosofisch traktaat voorstellen dat volledig in de vragende en de voorwaardelijke vorm was geschreven), moet zij ervan uitgaan dat deze a priori in vraag worden gesteld. Een filosofische theorie is zoals een roman — of beter: zoals een spel, waarin de spelers ook echt spelen, en dus in hun rollen moeten geloven, althans voor de duur van het ‘spel’. Zij verkent die gebieden die feitelijk niet gekend zijn, en zij tracht daar tot kennis te komen middels het vormen van de juiste vragen. Ze tracht dus die vragen te formuleren en zij toetst de waarde van haar vragen aan de mogelijke antwoorden die zij zouden kunnen voortbrengen. Die mogelijke antwoorden op zich kunnen uiteraard nooit waarheid bevatten, maar wel kunnen zij eventueel de vragen waarop zij het antwoord konden zijn, als zijnde onwaarachtig ontmaskeren. De filosofische activiteit is wezenlijk eliminatief.

Filosofische antwoorden zijn wezenlijk fictief, maar dat deert niet, aangezien daar de antwoorden in functie van de vragen staan. Daarom

moet er bij uitstek in de filosofische activiteit, het besef zijn van de ongrijpbaarheid van de Waarheid, maar dat impliceert zeker niet het niet bestaan ervan; immers, en zoals men onmiddellijk zal begrijpen: zonder het richtpunt van de Waarheid, ware deze activiteit volstrekt onmogelijk. Dat richtpunt is er, evenals het richtpunt van het ‘sublieme’ er is inzake het Schone, maar het bestaan daarvan is geheel anders dan bijvoorbeeld het bestaan van een computerscherm. Men zou erover kunnen zeggen dat zij elk ‘in andere werelden’ bestaan. En verder bestaan al deze werelden in feite noodzakelijk ‘ergens’ samen, terwijl onze kennis ze — evenzeer noodzakelijk — voor ons scheidt. Op die manier veroorzaakt onze eigen benadering van de werkelijkheid het in scherven vallen ervan; en zo blijft de werkelijkheid, andermaal, ongrijpbaar, en kunnen wij de fictie van onze eigen geest nimmer te buiten gaan.

### *§14. Kennen en willen*

Naar het ons voorkomt, is er één bijzonder, afgebakend gebied, waar het overschrijden van de kennis, en dus ook het transcenderen van de fic-

tie, feitelijk is, en dat is het gebied waar zich op de sterkst mogelijke wijze onze wil manifesteert — op de sterkst mogelijke wijze, wil zeggen: in zijn oorspronkelijke, en dus in zijn negatieve vorm, en dus als een ‘niet willen’, en nog meer bepaald als het niet willen van pijn. Dit lijkt ons zo te zijn omdat de pijn, ofschoon het een uitsluitend introspectief kenbare werkelijkheid is, wezenlijk samenvalt met onszelf op het ogenblik dat we die geloven te hebben. De pijn die wij ervaren, is identiek aan ons besef van het niet willen ervan, en dat lijkt ons dan ook meteen de meest nauwkeurige definitie die men er maar kan van geven.

Men kan niet volhouden dat de pijn, die immers ook in ons denken aanwezig is omdat wij altijd weten dat we pijn voelen als we die voelen, iets fictief zou zijn. Pijn is reëel — tenminste voor diegene die ze heeft. Als ik pijn heb, en ik zeg tegelijk dat ik die niet heb, dan weet ik met de grootste zekerheid die maar enigszins mogelijk is, dat ik lieg. Anders is het gesteld met ervaringen die verschillend zijn van de pijnervaring, omdat dit slechts afgeleiden zijn van de pijn zelf — hetzij in de negatieve, hetzij in de positieve zin.

Als ik bijvoorbeeld een gestalte waarneem, dan kan het immers nog altijd zo zijn dat mijn zintui-



gen mij bedriegen; het is mogelijk dat er helemaal geen gestalte is, doch dat ik het slachtoffer ben van een optische illusie: een luchtspiegeling, een stofje in mijn oog of wat dan ook. Die vergissing is per definitie uitgesloten als het gaat om de ervaring van pijn, want dat is niet slechts een waarneming, en dus iets wat los staat van mezelf: het is daarentegen mijn eigen zijn, het is datgene waarmee ik samen val. En dat weet ik heel zeker, omdat ik niet in staat ben om mij van die pijn los te maken, terwijl ik even zeker weet dat het uitgerekend dit is wat ik met al mijn overtuiging wil. Zo is de wil sterker dan het weten, en staat het willen nader bij ons eigen wezen dan de loutere kennis. De wil zit als het ware op een meer centrale plaats in onszelf, dan de kennis, en wel in die zin, dat ook de wil, kennis is, maar de kennis is niet altijd wil. Of, beter uitgedrukt: de wil wordt altijd gekend, maar de kennis wordt niet altijd gewild. En zo neemt men in de pijnervaring kennis van 'iets' dat men niet wil: het is geen fictief product, geen zeepbel, maar het is daarentegen — althans op dat ogenblik — ons eigen zijn zelf.

De waarneming — bijvoorbeeld de zintuiglijke waarneming — is een afgeleide van de pijn: zij ware geheel onmogelijk zonder het bestaan van de pijn, omdat zij steeds een herinnering aan of

een (negatieve) verwachting van pijn impliceert. Ik zou niet hoeven te zien of te horen of te voelen indien er geen gevaar kon opduiken, in de zin van een mogelijke pijn, een mogelijke beschadiging van mijn zijn zelf. Waarnemen is anticiperen op pijn.

Het zich bewustzijn van het eigen zijn verloopt aldus noodzakelijk via de omweg van het besef van het mogelijk verlies ervan. Met andere woorden: de kennis verloopt noodzakelijk via de weg van de wil. En de wil is dat ‘stukje’ van mijn weten, waarmee mijn kennis verbonden is — niet alleen met datgene wat het kent — het kenobject — maar tevens met diegene die kent — het kennende subject. De wil verbindt aldus het object met het subject van de kennis, en hij doet dat noodzakelijkerwijze in een welbepaalde richting, wat wil zeggen dat hij steeds aanzet tot handelingen die specifiek zijn, in die zin dat ze ons voor mogelijke pijn, of dus voor zelfverlies, behoeden. En hierin verschilt de mens helemaal niet wezenlijk van een ander dier: beide beschikken zij over een ‘wil’ welke volstrekt natuurlijk wordt aangestuurd. Met dan alleen dit ene (graduele) verschil, dat een mens meestal in staat is om complexere, verregaandere anticipaties te maken dan dieren dat kunnen. Het is dus niet de kennis en ook niet de wil die we hier beschreven

hebben, welke mens en dier onderling onderscheiden, zoals velen lange tijd hebben proberen vol te houden. De ethologie heeft op dat vlak terecht tot meer menselijke bescheidenheid aanleiding gegeven. Als wij per se verschillen willen vinden tussen mens en dier — wezenlijke verschillen — dat moeten wij die dus elders gaan zoeken.

### *§15. Mens en dier*

Wat mensen van dieren onderscheidt, is noch de kennis, noch de wil. Wie een huisdier houdt, bijvoorbeeld een kat, weet heel goed dat de kat over bijzonder veel kennis beschikt. Mensen hebben er eigenlijk geen flauw idee van wat katten allemaal dienen te weten om succesvol te kunnen jagen op een bepaalde plek, bijvoorbeeld in een tuin, die zij op een bijzondere manier heel goed moeten leren kennen. Wij hebben daar geen idee van, alleen al omdat wij niet beschikken over die zintuigen die bij de kat veel sterker ontwikkeld zijn dan bij ons, en die resoneren met het overeenkomstige deel van de externe natuur waarvan wij ons slechts heel oppervlakkige ideeën kunnen vormen. We moeten het dus stel-

len met de observatie van wat de kat blijkt te weten met betrekking tot haar omgang met haar menselijke gastheer alleen. En wie jarenlang katten heeft gehouden, zal weten te vertellen dat deze dieren echt vernuftig zijn, en dat zij er bijvoorbeeld moeiteloos in slagen om hun gastheer herhaaldelijk voor de aap te houden. Aan kennis heeft een kat geen gebrek, noch enig ander dier.

Ook aan een natuurlijke wil ontbreekt het niet bij dieren, en zij zijn allerminst onbekwaam tot complexe vormen van anticipatie als het er op aan komt hun wil door te drijven. Zij kunnen, net zoals de mens, lang wachten totdat de omstandigheden ideaal zijn om dan op de meest efficiënte wijze hun slag te slaan en de buit binnen te halen. Katten kunnen, net als mensen, lijden, ze kunnen medelijden betonen — al zijn honden, of kuddedieren in het algemeen, daar eerder toe bereid — en ze kunnen gevoelens van dankbaarheid tonen, ofwel van afkeer en van ongenoe-gen, kortom: katten, en beslist ook andere dieren, zijn karaktervol. Kennis, wil, temperament, karakter, gevoelens en persoonlijkheid: evenals mensen beschikken dieren over deze faculteiten.

Er zijn honden die sterven van verdriet als hun baasje overlijdt, en lang heeft men dit ontkend, en nu nog worden er volstrekt misplaatste pogingen ondernomen om op grond van deze eigen-

schappen alsnog een wezenlijk onderscheid tussen mens en dier aan te tonen, bijvoorbeeld door de gevoelens waarvan hier sprake onder te verdelen in gevoelens van 'lagere' orde en gevoelens van 'hogere' orde. Wij, mensen, zouden dan die 'natuurlijke' gevoelens die ook honden hebben, met hen delen, maar, anders dan honden, zouden wij ook over zogenaamde 'hogere gevoelens' beschikken, welke zich niet alleen gradueel, doch essentieel van de hondse gevoelens zouden onderscheiden.

Dat het genoemde, artificieel en arbitrair aangebrachte onderscheid niet gradueel doch wezenlijk zou zijn, trachten sommigen met de meest verzochte middelen te verdedigen alsof hun eigen menszijn ervan afhing. Het volstaat niet dat zij zich als mens hoger kunnen achten dan de hond, zoals de hond zich ook hoger kon achten dan de mus — neen: zij willen zichzelf daarvan verzekeren dat het mensdom zich *wezenlijk* onderscheidt van (de rest van) het dierenrijk. Sommigen beweren dat de waarde van een mens *onvergelijkbaar* veel groter is dan de waarde van bijvoorbeeld een hond: de mens is een persoon, zo zeggen zij, en de hond is slechts een reproduceerbaar exemplaar van zijn soort.

Laten we voorlopig eens de vraag of zij die dit beweren misschien wel gelijk konden hebben,

terzijde laten, en laten we louter observeren wat diegenen die dit zo krachtig beweren, doen. En wat stellen we dan vast? Zij houden een schoothondje, of misschien wel een dobberman, en ook een kat, en de verzorging van deze beesten kost hen, laten we zeggen, elke maand welgeteld twintig euro. Dat is ongeveer het bedrag waarmee één van de dertigduizend kinderen die *dagelijks* sterven van de honger, gered kon worden. Laten deze lui aan hun huisdieren een spuitje toedienen om dan de bespaarde som te kunnen storten op de rekening van een of andere humanistische organisatie die zich over de menselijke hongerlijders ontfermt? Want één menselijke persoon, zo beweren zij immers te geloven, is onvergelijkbaar veel meer waard dan een hond, een kat en nog een huis vol andere huisdieren samen. Enkele uitzonderingen niet te na gesproken, doen zij dat beslist niet! Niet alleen de huisdieren behouden ze: ze behouden ook hun ganse bezit aan materiële goederen, inclusief de luxegoederen en ook al die dingen die én duur én volstrekt nutteloos en waardeloos of zelfs schadelijk zijn. De bewering dat de menselijke persoon onvergelijkbaar en onuitdrukbaar veel kostbaarder is dan om het even welk dier, klinkt in de mond van deze mensen alvast niet bijzonder geloofwaardig.

Het geluk is slechts aan diegenen die hun bezit verkopen, de opbrengst ervan aan de armen geven, en de Heer volgen — zo leert ons de parabel van de rijke jongeling, en hij wordt verteld vanop de rijkelijke kansel van het Vaticaan. Vandaag zijn er zelfs smaakmakers die gaan beweren dat de Christus helemaal géén arme was of is, doch de zoon van een welvarend timmerman, vergelijkbaar met een industrieel, een scheepsbouwer vandaag, en dat ook zijn volgelingen welgestelde lieden waren die van wanten wisten en die over niet geringe middelen beschikten — zij waren immers vissers, vergelijkbaar met de managers van onze dagen. Leugens, die de woorden van het Evangelie zelf gewoon naast zich neerleggen, maar zij slaan vanzelfsprekend aan bij de 'rijke jongelingen'. Die 'rijkdom', zo beweren zij dan, is slechts beeldspraak: ze slaat immers op het innerlijke, en het uiterlijke zou slechts bijzaak zijn, het zou volstaan dat men zichzelf niet rijk *acht*. Edoch, precies het omgekeerde is het geval: het is uiteraard diegene die de vreugde van het geven kent, die zich rijk mag achten — hij is immers in de hemel, terwijl diegene die zijn materiële rijkdom voor zichzelf houdt, arm is en zichzelf ook arm dient te achten, en naar echte rijkdom dient te streven.

Neen, noch kennis, noch wil, noch karakter, noch temperament, noch gevoelens kunnen ooit mensen van alle andere dieren wezenlijk onderscheiden: op dat vlak verschillen we allemaal wel, soort bij soort, en men kan zelfs hard maken dat de mens, gradueel gezien, het meest complexe dier van allemaal is. Maar een wezenlijk onderscheid tussen het mensdom en het dierenrijk is zeker niet op dit gebied te vinden: hier zijn wij allen gelijkaardige wezens, gehoorzaam aan onze eigen natuur, en kundig volgens onze specifieke eigenschappen. Als er een wezenlijk verschil bestaat tussen mens en dier, zal het op dit vlak zeker niet worden gevonden.

### *§16. Dier en mens, mens en God*

Maar kijken we nu eens kritisch terug naar wat we al gezegd hebben over de kennis, de wil, het karakter, het temperament, de gevoelens en de persoonlijkheid van de dieren, dan is er vooraf één zaak die hier zeker niet over het hoofd mag gezien worden: deze eigenschappen, die we aan alle dieren kunnen toekennen, worden in feite exclusief ontleend aan het feit dat wij, mensen, die ook aan dieren toekennen! Met andere woor-



den: de opgesomde, 'dierlijke' kenmerken, zouden er helemaal niet zijn indien er niet de mens was die daar kennis van nam. En deze misschien vreemd aandoende stellingname vraagt vanzelfsprekend een woordje uitleg.

Laten we een eenvoudige vergelijking maken, en het eens hebben over de eigenschap van de zichtbaarheid van de materiële dingen. Wij kunnen immers vaststellen dat de stoffelijke objecten deze eigenschap inderdaad hebben, maar tegelijk moeten wij ons rekenschap geven van het feit dat ze die eigenschap absoluut niet zouden hebben indien én het licht, én de ogen die kunnen zien, zouden ontbreken. Want ook al scheen de zon uit alle kracht: zonder het bestaan van wezens met ziende ogen, zou er bij de stoffelijke objecten gewoon geen sprake zijn van die bijzondere eigenschap van hun 'zichtbaarheid'! Stenen, bijvoorbeeld, zouden dan nog steeds en onverminderd beschenen worden door het zonlicht, maar zichtbaar zouden ze allerminst zijn als er ook geen wezens met ziende ogen bestonden.

Het is dus niet onwaar om te zeggen dat stenen, of stoffelijke voorwerpen in het algemeen, de eigenschap van de zichtbaarheid bezitten want, als de zon schijnt, kunnen zij inderdaad gezien worden, maar die eigenschap is veeleer iets passief: haar activiteit of haar uitoefening ligt niet bij de

stenen zelf, maar wel bij de ziende mens, of het ziende dier, die ernaar kijken! Op dezelfde manier kunnen wij zeggen dat chocolade 'eetbaar' is, maar de chocolade zelf is niet verantwoordelijk voor haar eetbaarheid: het is de mens die ze kan eten. En dat de chocolade zelf haar eigenschap van eetbaarheid niet voortbrengt, wordt trouwens duidelijk als we tevens bedenken dat chocolade giftig, of dus oneetbaar is voor bijvoorbeeld honden. We kunnen dus over dezelfde chocolade zeggen dat zij tegelijk eetbaar en oneetbaar is, omdat deze eigenschap niets met de activiteit van de chocolade te maken heeft, doch alles met (de activiteit van) diegene die ze eet. Zeggen dat de dingen eigenschappen hebben — eetbaarheid, zichtbaarheid, en zo meer — slaat eigenlijk op niets, zolang men deze zogenaamde eigenschappen niet relateert aan andere dingen — in dit geval: ziende en etende wezens.

Maar om precies dezelfde redenen dienen wij nu ook te erkennen dat de eigenschappen welke wij toeschrijven aan bijvoorbeeld onze huisdieren, helemaal geen eigenschappen zijn die bij deze dieren zelf kunnen bestaan: katten, bijvoorbeeld, zijn weliswaar zichtbaar voor elkaar, en men kan dan ook zeggen dat zij de eigenschap van de zichtbaarheid zouden behouden, ook als er geen mensen bestonden, maar *uiteindelijk* hebben ze

geen notie van hun zichtbaarheid: ze zijn zichtbaar, en ze zien, maar dat ze dat doen, weten ze eigenlijk niet, want ze staan er niet bij stil — toegegeven, zoals trouwens heel wat mensen door de band genomen. Duidelijker wordt het als we het hebben over andere eigenschappen welke wij aan katten toeschrijven, zoals karakter en persoonlijkheid, intelligentie en wil: al deze eigenschappen kunnen wij, mensen, in katten weliswaar herkennen, maar we doen dat alleen omdat wij zelf notie hebben van deze zaken; katten hebben gewoon geen notie van het feit dat zij over deze eigenschappen beschikken, en uiteindelijk beschikken ze er ook niet over, omdat de activiteit die deze eigenschappen tot hun recht laat komen, niet bij de kat ligt, niet bij het dier, maar bij de mens. Andermaal: precies zoals stenen hun eigenschap van 'zichtbaarheid' ontlenen aan de ziende wezens, zo ook ontlenen katten hun 'persoonlijkheid' aan wezens die oog hebben voor persoonlijkheid.

In feite is de bovenstaande uiteenzetting bedoeld als een aanloop tot een ander, en misschien interessanter punt, dat wij voordien al aanhaalden. Want, precies zoals katten bepaalde eigenschappen die hen van bijvoorbeeld mussen onderscheiden, eigenlijk aan mensen ontlenen, precies zo ontlenen mensen net die eigenschappen die

hen tot mens maken, aan de engelen, en ten slotte aan God. Want de ganse schepping hangt als een aaneensluitende ketting van vele schakels uiteindelijk vast aan haar Schepper, waarvan zij afhankelijk is, en zij bestaat ook slechts in het licht van de Schepper. Maar dat vraagt uiteraard nog wat meer uitleg.

### ***§17. Het bestaan van het kwaad als Gods- bewijs***

We kunnen aan een dier bepaalde eigenschappen pas gaan toeschrijven omdat we zelf mens zijn, en hoger staan dan de dieren. De steen heeft niet de eigenschap van zijn zichtbaarheid zonder dat er tevens ziende wezens bestonden, en zo ook is een kat pas intelligent in een menselijk perspectief. Dit is geen louter antropomorfisme, want zonder het menselijke perspectief, schiet er van de intelligentie van de kat helemaal niets meer over, zoals er zonder ziende wezens van de zichtbaarheid van de steen ook niets meer kon overschieten, hoezeer de zon hem ook bescheen. Om nu die relatie tussen mens en dier door te trekken naar de relatie die de mens heeft, enerzijds, met zichzelf en, anderzijds, met God,

moeten we een kleine omweg maken, meer bepaald via een beschouwing van een van de niet geringste filosofische en ook christelijk theologische problemen, met name het probleem van het kwaad. Het is een waagstuk maar het is niet anders.

Eenzijds weten we van Augustinus dat het kwaad niet een positiviteit is, doch een tekort aan het goede, een gebrek aan Zijn. Anderzijds draait alles in de christelijke heilsleer om de verlossing, namelijk het feit dat Christus onze schuld in onze plaats terugbetaalt aan de duivel. En de vraag rijst: hoe valt het te rijmen dat, enerzijds, Christus door zijn lijden en dood onze menselijke erfschuld terugbetaalt aan de duivel terwijl, anderzijds, het kwaad geen positiviteit zou zijn, doch een tekort aan Zijn, een tekort aan het goede, zoals Augustinus het stelt?

Dat het de duivel is aan wie schuld terugbetaald dient te worden, lijkt ons duidelijk, omdat God zelf het vergevingsprincipe is toegegaan en temeer omdat Hij, in zijn Zoon, heeft geleden en is gestorven ter 'vergelding'. Maar hoe kan men zich dan tegelijk voorstellen dat 'het kwaad' als zodanig niet een positiviteit zou zijn — een schuldeisende 'duivel' — doch een 'tekort' aan het goede?

Op het eerste gezicht lijkt het gemakkelijker om inderdaad de Augustiniaanse opvatting over het kwaad aan te nemen: het lijkt een goed voorstelbare theorie, en ze lijkt ook sluitend... maar dan wel zolang ze apart gehouden wordt van dat christelijke geloofspunt bij uitstek. Want tegelijk valt dan dat essentiële geloofspunt van het christendom (andermaal: de terugbetaling van onze schuld, door Christus, aan de duivel) wel moeilijk te verstaan.

Laten we er van uitgaan dat Augustinus het bij het rechte eind heeft: verder bouwend op Augustinus' opvatting van het kwaad (als zijnde een tekort aan het goede) zou men kunnen stellen dat 'de duivel' niet kan vergeven omdat hij geen persoon is, en dat daarom Christus ons *in de plaats van 'de duivel'* vergeeft, of wil vergeven. Maar als de duivel geen persoon is, bij wie hadden wij dan schuld? Want is het niet zo dat men pas schuld kan hebben als men die bij *iemand* heeft?

Dit punt lijkt ons belangrijker dan het op het eerste gezicht kon schijnen, en het kon ook een grote blindheid van deze tijd aan het licht brengen, met name de steeds meer veld winnende overtuiging dat wij, mensen, elk ons eigen bezit zijn, en dat we met onszelf doen wat we zelf goed achten. De (geheel oneigenlijke) theorie die achter deze overtuiging schuilgaat, is de volgende.

Gesteld dat de bovenstaande veronderstelling correct was, en dat men pas schuld kan hebben als men die schuld ook bij *iemand* heeft, dan zou men kunnen stellen dat we eigenlijk schuld hadden bij onszelf, met andere woorden: dat we tegelijk schuldenaar en schuldeiser waren. Maar in dat geval kon die schuldzaak vanzelfsprekend pas aan het licht komen op voorwaarde dat wij, enerzijds, het 'verlies' ingevolge die schuld zouden voelen (en dat doen we ook, geconfronteerd als we zijn met het leed en met de dood) en, anderzijds, als we tevens bereid waren om die schuld bij onszelf te bekennen en ook 'af te betalen'. Maar op dit punt maken velen de nu volgende redenering: als het bij onszelf was dat we in het krijt stonden, laten we zeggen voor een bedrag van 1 euro, dan was het toch meteen duidelijk dat we aan onszelf helemaal niets verschuldigd waren? Immers, als we onzelf van een bedrag 'beroven' dat wij dan zelf ook innen, dan kan er van ontvreemding en ook van schuld bezwaarlijk sprake zijn! Want uitgerekend dat is de argumentatie die het hedendaagse 'morele denken' schraagt: de opvatting namelijk dat we bij onszelf niet in het krijt kunnen staan.

Edoch, men moet hier vooreerst het volgende opmerken: het mag dan wel waar lijken te zijn dat we die schuld (voor het tekort, het leed en de

dood) eigenlijk bij onszelf hebben, maar meteen moet hier aan toegevoegd worden dat we klaarblijkelijk niet in staat zijn om onszelf te vergeven, en de reden daarvoor is heel bijzonder: het is namelijk zo dat het middel om dat te doen ons ontbreekt! Dat laatste zullen we onmiddellijk verduidelijken.

Hoe kunnen wij schuld hebben bij onszelf, zonder in staat te zijn die aan onszelf terug te betalen? Dat is de cruciale vraag. Het antwoord luidt eenvoudiger dan men zou verwachten: dit is mogelijk omdat het kwaad dat we aan onszelf berokkend hebben, niet door onszelf hersteld kan worden.

Dit geval doet zich nu vanzelfsprekend voor van zodra wij niet onze eigen veroorzaker of schepper of bezitter zijn. Want in dat geval kunnen we iets aan onszelf beschadigen dat ons eigenlijk niet toebehoort, zodat we het ook niet kunnen herstellen. De eventuele herstelling moet dan door de schepper of de schenker van onszelf, namelijk door God gebeuren. Omdat wij niet aan onszelf toebehoren, kunnen we dus niet enkel onszelf beschadigen. Waar we alleen onszelf denken te beschadigen, beschadigen we meteen onze schepper, en meer bepaald: we beschadigen daar iets of iemand dat of die aan onze schepper toebehoort. Om het gebruikte voorbeeld ander-



maal aan te wenden, het is daarbij niét zo dat we bij onszelf in het krijt komen te staan met een bedrag van 1 euro. Het is veeleer zo dat we die euro vernietigd hebben, terwijl we helemaal niet in staat zijn om zelf geld te maken.

Edoch, waarom zou een mens zijn eigen geld vernietigen? Waarom anders, dan omdat hij (onterecht) geloofde dat hijzelf de schepper ervan was? Pas wanneer hij die euro mist, en ook inziet dat hij hem niet opnieuw kan te voorschijn toveren, beseft hij dat hij *niet* zijn eigen schepper was en is. Hij heeft zichzelf beroofd van iets dat hij niet aan zichzelf terug *kan* geven. En dit is uiteraard pas mogelijk *omdat hij niet van zichzelf is*. Het bestaan van het kwaad is, op die manier, een bewijs voor het bestaan van God.

### ***§18. Vrijheid en verantwoordelijkheid: de wereld en de Geest***

In het besef dat ons te beurt valt dat we niet aan onszelf toebehoren — een besef waaraan we niet kunnen ontsnappen aangezien, zoals hoger uiteengezet, we geconfronteerd worden met de feitelijkheid van ons onvermogen om aan onszelf

een schuld kwijt te schelden, wat noodzakelijk hierdoor veroorzaakt wordt dat we niet in staat zijn om de bij onszelf aangerichte schade te herstellen, zit het bewustzijn begrepen van onze wezenlijke afhankelijkheid van een hoger wezen, dat we God noemen. We weten dan ook met zekerheid dat we onszelf niet bezitten omdat we onszelf niet kunnen (her)scheppen, doch dat we toebehoren aan onze schepper, God. Uiteraard is het nu onmogelijk om het menselijke te gaan bekijken vanuit het perspectief van het goddelijke — zoals we eerst het dierlijke bekeken hebben vanuit het menselijke perspectief — maar het bestaan van het goddelijke dringt zich op van zodra wij tot de bijzondere vaststelling komen welke in de voorafgaande paragraaf beschreven werd, namelijk dat ons Zijn noodzakelijk aan een ander, hoger wezen toebehoort. Het is niet zo dat een mens geen schuld kan hebben bij zichzelf, omdat het mogelijk is dat iemand aan zichzelf iets ontnemt zonder in staat te zijn om dit aan zichzelf terug te geven. En dat laatste is slechts mogelijk door het feit dat een mens niet aan zichzelf toebehoort.

Datgene nu waarvan een mens zichzelf kan beroven, en dat hij niet aan zichzelf kan teruggeven omdat hij niet zelf de schepper ervan is, is wat hem wezenlijk van de dieren onderscheidt.

En op de keper beschouwd, is dit *alles* aan de mens. De mens heeft wezenlijk helemaal *niets* gemeenschappelijk met de dieren, en dit is zo omdat alles wat aan zijn zorg is toevertrouwd, afhankelijk is van wat hij er op grond van zijn eigen vrije keuzedaden mee doet.

Een dier kan niet kiezen. Het bezit kennis, en ook een wil, maar de dierlijke intelligentie en wil zijn volstrekt natuurlijk van aard. Een dier kan niet datgene willen wat het natuurlijkerwijze niet wil, en dat is wat een mens wel kan doen. Een mens wil geen tandpijn maar, bijvoorbeeld door te snoepen, kan hij toch tegen die wil in handelen omdat hij *kennis* heeft van het feit dat snoepen tandpijn veroorzaakt: als hij snoept, doet hij iets wat hij in feite niet *wil* doen — krachtens zijn kennis. Bij een dier liggen die kaarten anders: als dieren het snoepgoed eten dat mensen hen geven, beseffen zij niet dat zij aldus bij zichzelf tandpijn zullen veroorzaken. De natuur biedt aan dieren ook geen snoepgoed aan, en de mens is verantwoordelijk voor het dier voor zover hij het uit zijn natuurlijk biotoop weghaalt: zijn verantwoordelijkheid voor het dier is zoals zijn verantwoordelijkheid voor, bijvoorbeeld, zijn eigen lichaam. Het beschadigen van dieren is een menselijke misdaad die van dezelfde aard is als het beschadigen van het eigen

lichaam omdat, evenals de dieren, het eigen lichaam aan de zorg van de (vrije) mens is toevertrouwd. Daarom ook is het ergens onbegrijpelijk, want intern contradictorisch, dat mensen het beschadigen van dieren veroordelen en tegelijk beweren dat zij met het eigen lichaam mogen doen wat ze zelf verkiezen.

De vrijheid is wat de mens wezenlijk onderscheidt van het dier, en omdat de vrijheid de verantwoordelijkheid impliceert over alles met betrekking tot hetwelke men kan handelen, bezit de mens in feite niet alleen (de zorg over) het eigen lichaam, maar (over) kortweg al het natuurlijke dat zelf niet over die vrijheid beschikt. Het 'lichaam' van een menselijke persoon is niet alleen zijn eigen lijf: het bevat alle natuurlijke zaken met betrekking tot dewelke hij (vrije) handelingen kan stellen: de lichamen van anderen, het lot van de dieren, de hele samenleving en principieel zelfs het ganse heelal. Op die manier is de 'wereld' eigenlijk voorbestemd om het lichaam van alle menselijke personen te zijn: in de 'wereld' voltrekt zich het proces van de eemaking van alle menselijke personen. En dit proces voltrekt zich wezenlijk in de Geest. Want zoals het leven, de dode stof aan zich onderwerpt door die een bestemming te geven binnen het eigen actieplan, zo ook onderwerpt de Geest

het leven. Zoals de dode stof pas tot bestaan komt binnen het leven, zo ook kan het leven niet (blijven) bestaan buiten de Geest.<sup>14</sup>

Het cruciale probleem is nu vanzelfsprekend dat van de 'onkenbaarheid' van de Geest, en zo rijst het ethische vraagstuk wààr wij dan de richtlijnen moeten zoeken voor ons handelen: zijn er überhaupt richtlijnen? Kunnen (verschillende!) ethische stelsels, zoals religies, maar evenzeer door menselijke consensus tot stand gekomen regels, die dus ook onderling allemaal kunnen verschillen, enig houvast bieden? En als er zo iets als algemeen geldende richtlijnen gevonden konden worden: blijven zij wat ze zijn, en kunnen ze duidelijk neergeschreven worden, of ontsnappen ze aan onze taal, veranderen ze, of zijn ze voor iedereen weer anders en passen ze zich aan de omstandigheden voortdurend aan? En als deze regels bestaan: heeft iemand dan de kennis daarover, en de macht of het recht om ze aan anderen op te leggen? Want alvast is de Geest als zodanig geen menselijke constructie en geen resultaat van wat wijzelf bedisselen, net zoals de natuur niet door onszelf is gemaakt: de Geest bestaat onafhankelijk van ons, terwijl Hij ons

---

14 Voor een omstandigere uiteenzetting hiervan wordt hier verwezen naar *Het einde der tijden* en naar *Trans-atheïsme*.

nochtans 'bezit' en 'bestuurt'. Kunnen wij dan een soort van 'gevoeligheid' ontwikkelen om aan de weet te komen wat die Geest van ons verlangt? En hier dienen we vooreerst nauwkeurig te onderzoeken wie of wat deze Geest dan is, en waar we Hem in deze wereld op het spoor komen — als dit mogelijk was.

### *§19. De (on)macht van de duivel*

In de eerste paragraaf van dit opstel hebben we ons vermoeden in verband met de werkelijkheid van de Geest trachten onder woorden te brengen middels een vergelijking met een belangrijke Augustiniaanse stelling. We zegden namelijk dat de Geest moet beschouwd worden, niet als een menselijke constructie, doch als een realiteit welke onafhankelijk van onze taal en van ons denken bestaat, net zoals de stoffelijke, natuurlijke werkelijkheid geen product is van onze constructieve arbeid, doch een gegevenheid die geheel van ons onafhankelijk is.

Kijken we nogmaals naar de natuurlijke, zogenaamd 'stoffelijke' werkelijkheid, dan zien we daar dat wij er niettemin naar streven om de na-

tuur te kennen, en wij doen dat teneinde deze naar onze hand te kunnen zetten: we trachten de 'verborgen wetten' van de natuur aan het licht te brengen om er ons voordeel mee te doen. Zo maken we theorieën over de natuur, welke we onze (natuur)wetenschappen noemen, en deze geven ons schijnbaar een zekere macht over datgene waaraan wij aanvankelijk geheel onderworpen zijn. Die macht is niet absoluut en vaak ook is ze zeer tijdelijk, en meer nog dan dat, wordt die macht zeer dikwijls ten kwade aangewend. Afgezien daarvan is er ook nog het probleem van de contraproductiviteit: in weerwil van het algemeen volgehouden geloof in wat men de 'voortgang' is gaan noemen, blijkt die vermeende voortgang in feite voortdurend ingehaald te worden door haar tegendeel, zoals bij uitstek Ivan Illich dat heeft geïllustreerd, maar de gedachte duikt reeds op in de Griekse mythologie, in de Oudtestamentische verhalen, zoals het in verhaal van de toren van Babel, en ook in de talloze andere overleveringen uit vele, oude culturen.

Als nu onze vergelijking tussen, enerzijds, de stoffelijke, natuurlijke werkelijkheid en, anderzijds, de werkelijkheid van de Geest, hout snijdt, dan moeten we ook hier onder ogen durven zien dat de traditionele, ethische regelgevingen op dit

punt vergelijkbaar zijn met onze huidige natuurwetenschappen. Waar de natuurwetenschappen er naar streven om de wetten van die natuur te leren kennen en om aldus de natuur naar onze hand te zetten — een streven dat wordt volgehouden ondanks de onmiskenbare werkelijkheid van de contraproductiviteit — dan zullen, eensgelijks, de ethische regelgevingen van dewelke wij kennis nemen in de vele religieuze en morele overleveringen en tradities, moeten beschouwd worden als een soort van 'geestwetenschappen', in die zin dat zij tot doel hadden en hebben om de 'wetten' van de Geest te leren kennen... met het oog op het verwerven van macht over de Geest, of het naar zijn hand zetten van de Geest. En, net zoals dat in de natuurwetenschappelijke activiteit en in de technologie het geval is, zal noodzakelijkerwijze ook hier — dat wil zeggen: inzake de ethische en religieuze systemen — zich een soort van contraproductiviteit doen gelden.

Maar het verwerven van macht over de Geest of, anders uitgedrukt, *het kennen van goed en kwaad*, is — alvast in het christelijke perspectief — niet bepaald datgene wat God van ons verlangt. Zeer in tegendeel zelfs: de mens heeft zijn oorspronkelijke geluk verloren om geen andere reden dan deze, dat hij het goede en het kwade



heeft willen kennen, zoals dit in het Joodse boek over de oorsprong, het boek *Genesis*, beschreven wordt. Deze waarheid is eenvoudig, maar niettemin blijken religieuze interpretaties en uitleggingen allerhande erin geslaagd te zijn om hem te verdonkeremanen, en er voor te zorgen dat hij niet meer tot ons besef doordringt. Uiteraard hebben bepaalde religies deze verduistering opzettelijk nagestreefd, aangezien zij zich het monopolie over deze bijzondere kennis hebben willen toe-eigenen. Ze hebben die kennis vorm gegeven in regels, in dogma's en in bijzonder uitgebreide, hoog intellectualistische betogen met strenge gevolgen met betrekking tot het menselijke gedrag. Het godsdienstige leven hebben zij weten te herleiden tot een leven gevolgzaam aan die regelgevingen waarvan zij zich, als de unieke kenners van goed en kwaad, de enige en de uitverkoren bezitters achten.

Zoals het nu vergaan is met de menselijke pogingen om macht te verwerven over de natuur, meer bepaald door de verborgen wetten waaraan de natuur zou gehoorzamen, te leren kennen en die dan naar zijn hand te zetten, zo ook vergaat het met de menselijke pogingen om de Geest naar zijn hand te zetten en er zijn profijt mee te doen. Zoals de ontwikkeling van de (natuur)wetenschappen of, kortweg, de kennis van de na-

tuur, niet geresulteerd heeft in een machtiger leven, maar eerder in de doffe ellende die de huidige wereld kenmerkt, gaande van de moordende alleenheerschappij van het geld, over de dreigende vernietiging van de aarde door atoomoorlogen, de sluw geworden ziekten die ganse continenten bedreigen en die de geneeskunde altijd een stap voor zijn, en de extreme belasting van het milieu in het algemeen, zo ook heeft de kennis van de Geest, of de kennis van goed en kwaad ons weinig meer opgeleverd dan voortdurende oorlogen omtrent de ware bezitters ervan en omtrent de eigenlijke betekenis van de verzen waarin die kennis gegoten werd. En vergeten we ook niet de veroordelingen van al diegenen die, op grond van deze 'kennis' en haar regels, als zijnde afvallig, gevaarlijk of demonisch werden bestempeld, en die werden verbannen, gefolterd of gedood.

De ware christelijke boodschap daarentegen, klinkt bijzonder eenvoudig, en beroept zich niet op regels en op reglementen: zij veroordeelt daarentegen alleen al wie veroordelen, en zij spreekt over 'witgekalkte graven' met betrekking tot diegenen die zichzelf heilig achten omdat ze de regels van de zogenaamde 'kennis van goed en kwaad' angstvallig, scrupuleus en zelfvoldaan volgen, zich hierin op generlei wijze onderschei-

dend van al wie zich middels het betalen van allerlei premies aan machtige instituten willen verzekeren tegen 'alle' onheil. De enige 'wet' — als zij zo kan genoemd worden — is die van de Liefde, en het kentekent haar dat zij wezenlijk geen wet is. Bovendien geeft zij geen garantie voor een zogenaamd 'gezegend leven' in de materiële zin van het woord, die naar gemoedsrust en comfort verwijst; zij belooft daarentegen niets dan *het kruis*, en dat tot aan de dag van de voleindiging van de wereld: *'Wie zijn leven wil behouden, die zal het verliezen, maar wie zijn leven geeft om Mijnentwil, die zal niet sterven, ook al is hij gestorven'*. Omdat nu de Geest geen product van ons denken kan zijn, en ook niet door ons gekend kan worden, kan Hij ons alleen maar gegeven worden van buitenaf: Hij ziet er niet uit zoals een dik wetboek, maar wel zoals een schuwe duif, en hij daalt op ons neer, niet door eigen inspanning en studie, maar in de vorm van vurige tongen. Hij is nu eenmaal volstrekt onderscheiden van de zogenaamde 'kennis van goed en kwaad', waarvan alleen de duivel zich in het bezit waant.

## *§20. De Geest in de wereld*

Contraproductiviteit is er inzake het menselijke ingrijpen in het natuurlijke en ook inzake het menselijke ingrijpen in het zogenaamd 'boven-natuurlijke'. Onder het eerste wordt hier verstaan dat de natuur zich wreekt op de dan toch min of meer vermetele of zelfs arrogante pogingen van de mens om over de natuur te heersen en er zijn zin mee te doen, en dit uit zich vooreerst in het feit dat macht niet deugt als ze misbruikt wordt, want in dat geval was ze er beter niet geweest. De 'wraak' van het 'bovennatuurlijke' zien wij zich op een analoge manier voltrekken waar regelgevende morele systemen in feite mensen verdelen in, enerzijds, de regelgevers en, anderzijds, de aan regels onderworpenen, waarbij de eerstgenoemden al te vaak samenvallen met de verdrukkenden, de laatstgenoemden met de verdrukten. Zelfs in de zogenaamde democratieën, waarvan al te gauw verondersteld wordt dat de regelgevers daar met de aan regels onderworpenen samenvallen, zet zich eenzelfde tweedeling onvermijdelijk door, daar in dat geval de meerderheden zullen heersen over de minderheden, en zelfs het incalculeren van regels welke de bescherming van minderheden moet waarborgen, kan hieraan maar weinig verhelpen, zoals de fei-

ten ons dat ook dagelijks laten zien. Het principe dat de macht toekent aan de 'meerderheid', met de edele bedoeling de mens toe te staan over zichzelf te heersen, creëert op die wijze een nieuwe dictator van een zeer bijzondere en misschien ook wel niet geheel ongevaarlijke soort, aangezien deze alleenheerser, in de meest letterlijke zin van het woord, geen hoofd heeft, en dus zelf niet nadenken, vrij zijn of beslissen kan. Het getuigt immers van een grove fout tegen de logica en zelfs tegen het natuurlijk gezond verstand, dat een 'beslissing' welke genomen wordt door een 'meerderheid' van 'mensen', ook een 'menseelijke beslissing' zou zijn: zo'n *statement* is géén beslissing en zij is ook niet menselijk van oorsprong of van aard. Indien, bijvoorbeeld, de zogenaamde 'wetenschappelijke vooruitgang' democratisch georganiseerd was geweest, zodat zij de geldigheid van haar *statements* liet afhangen van meerderheidsbeslissingen, dan zou zij beslist nooit veel verder geraakt zijn dan, bijvoorbeeld, bij de opvatting dat de aarde plat was, of het centrum was van het heelal. Ten tijde van Giordano Bruno, zoals we allen weten, waren een bijzonder kleine minderheid van het volk — om niet te zeggen: slechts een handvol mensen — ervan overtuigd dat de aarde rond de zon draaide in plaats van andersom. Giordano Bruno werd veroordeeld omdat zijn 'geloof' in strijd

werd geacht met het geloof in God, die immers zijn Zoon 'vanzelfsprekend' in het centrum van Zijn heelal wilde laten geboren worden, en niet ergens in een uithoekje daarvan. Op het eerste gezicht nu, lijkt het er op dat deze veroordeling uitging van een dictatoriaal systeem, verpersoonlijkt in de toenmalige pausen, maar in feite had de paus in kwestie deze veroordeling nooit kunnen voltrekken zonder de steun van de 'meerderheid' der gelovigen. De paus mocht rekenen op de 'goedkeuring' van het volk bij het nemen van zijn beslissing om Bruno te verbranden (en op eenzelfde meerderheid mochten ook Pilatus en Herodes rekenen bij de veroordeling van Christus), wat wil zeggen dat hij zodoende geen tegenstand te verwachten had omdat hij nu eenmaal over een 'meerderheid' beschikte: elke tegenstand zou immers met zekerheid onderdrukt worden aangezien tegenstanders zich *a priori* aan de verliezende hand — want aan de kant van de minderheid — situeerden. Een individu — een dictator — ontleent zijn alleenheerschappij immers per definitie aan de meerderheid welke hij in zijn macht heeft, en waar dat niet of niet langer het geval is, valt hij van zodra zich een meerderheid tegen hem keert. Een dictator weet weliswaar de meerderheid in zijn persoon te concentreren, maar dat doet niets af aan het feit dat het nog steeds die meerderheid is die

de macht feitelijk uitoefent. Het verschil tussen de dictatuur van eertijds en de huidige 'macht van de meerderheid', ligt hoofdzakelijk hierin, dat nu de 'heersers' als zodanig quasi onzichtbaar zijn geworden. Het volk immers, laat zich vaak leiden door duistere wensen en verlangens — 'duister', in die zin, dan men zich niet altijd even bewust is van de oorsprong van deze wensen, en al evenmin van hun 'uitkomsten'. Om een onschuldig maar niettemin niet irreëel voorbeeld te geven: een door de handel in tabak kapitaalkrachtig geworden groep, die haar macht wil behouden, en die bijgevolg wil dat het volk sigaretten rookt, zal met haar kapitaal bij het volk een voorman aanprijzen die er zal voor zorgen dat het volk zal blijven roken. Gebeurlijk zal deze voorman nooit het woord tabak in de mond nemen, en hij zal enkel praten over de grote idealen van gelijkheid, rechtvaardigheid, winst en nog andere dergelijke zaken meer — zaken waar *alle* verkiezingskandidaten de mond vol van hebben. Het volk gelooft dan — in het beste geval — dat het kiest voor welbepaalde, al dan niet begrepen nuances van ten slotte steeds weer hetzelfde, maar in feite kiest het, *via* de best gefinancierde kandidaat, telkens weer eender — dat wil zeggen: het 'kiest' voor de sterkste kapitaalgroep. Het kapitaal kiest en herverkiest op die manier telkens weer zichzelf, en zowel haar

voormannen als haar kiezers zijn daartoe slechts de middelen — middelen, die niettemin 'democratisch' heten te zijn.

Uiteraard is de huidige gang van zaken, althans vanuit theoretisch oogpunt, allerminst verwerpelijk, want, wat de al dan niet vermeende achterliggende bedoelingen van welke kapitaalgroepen dan ook mogen zijn: het debat is steeds open, wat betekent dat het volk principieel beschikt over de mogelijkheden om 'zichzelf' 'op te voeden', en dat is uiteindelijk de enige doch ware kern van de democratie: zij mag hopen dat er een dag komt van 'algehele opklaring', dat zij in staat zal zijn door het waas heen te kijken en die beslissingen te nemen die haar ook direct ten goede komen. Om het (wat simplistische) voorbeeld van hierboven te herhalen: de democratie kan en mag hopen dat er een dag komt dat het volk de schadelijkheid van tabak erkent, dat men in grote meerderheden beslist om niet meer te roken, en dat men zodoende aan die kapitaalgroepen de macht ontnemt die het volk aan de tabak verslaafd houdt. Want per slot van rekening is de tabakslobby of eender welke kapitaalgroep op haar beurt ook weer niets anders dan een hefboom van het volk zelf, dit wil zeggen: een middel waardoor het volk zich van de vrije



verkrijgbaarheid van sigaretten of van welke waar of van welk recht ook verzekert.

De 'duisternis' van de menselijke verlangens regeert vooralsnog grotendeels het hele toneel, dat niet zo gemakkelijk spontaan — vanuit zichzelf — tot grote kenteringen zal komen. Het is dan ook de taak en de verantwoordelijkheid van per definitie geheel apolitieke krachten, om verandering — verbetering — te brengen in de toestand. Het werkterrein van deze apolitieke krachten is nu beslist niet dat van de 'kwantiteiten' — of: de 'meerderheden', welke het geweld representeren — maar wel dat van de 'kwaliteiten'. En voor een oorlog tussen deze twee is, principieel, elke vrees misplaatst, aangezien kwaliteiten en kwantiteiten geen opponenten zijn (zoals Aristoteles het nog geloofde): de kwantiteit is daarentegen slechts een welbepaalde kwaliteit, en niets meer of niets minder dan dat. Inzake 'verbeteringen' dienen we dus eigenlijk te spreken, niet zozeer over 'kwaliteiten', doch over 'andere kwaliteiten' — kwaliteiten die anders zijn dan de kwaliteit van de 'meerderheid', die slechts de kwaliteit is van het geweld. In nog andere bewoordingen: het is aan het niet-gewelddadige, het niet-louterstoffelijke, of het geestelijke, om zijn werkzaamheid te verrichten en zo de samenleving in goede banen te brengen of te houden. Per definitie —

zoveel is nu duidelijk — is de Geest apolitiek en kan hij, zoals gezegd, niet in regels of in programma's gevat worden: hij luistert daarentegen slechts naar het gebod van de liefde.

Wanneer bijvoorbeeld sprake is van revolte in een samenleving, begrijpt men vaak zelden dat hier ook *apolitieke* krachten aan het werk kunnen zijn. Meestal immers zoekt de heersende 'Herodes' dan een politieke tegenstander, die hij dan wil uitschakelen om zijn eigen macht te bestendigen. Maar de 'Messias' is geen politicus en dus ook geen politiek tegenstander: hij is gewoon een burger die 'aan Caesar geeft wat aan Caesar toekomt'. Hij zoekt geen compromissen te sluiten met politieke heersers — zoals daarentegen bijvoorbeeld de pausen dat wél altijd deden en nog blijven doen — omdat zijn werkterrein niet in de wereld van de politiek ligt. Hij zal zich ook niet inbeelden dat het aan hem is om de mogelijkhedenvoorwaarden te scheppen voor de uitoefening van de liefde, aangezien de liefde zich noodzakelijk aftekent tegen het leed en de dood, zodat enkel de duivel hier een taak voor hem kan weggelegd zien (zoals dat bijvoorbeeld blijkt uit het boek *Job*). De Messias kan daarentegen enkel de Geest brengen, die per definitie een kwaliteit is die verschilt van deze van de kwantiteit, de 'meerderheid', of het geweld.

Wel blijft de introductie van de Geest in de wereld niet zonder gevolgen, en dit wordt al te vaak niet naar behoren begrepen. Want stel dat, op een bepaald moment, de jeugd gaat revolteren tegen 'het heersende systeem', en stel bovendien dat het hier voor een keer niét gaat om de infiltratie van een concurrerend politiek systeem. Stel dat kinderen plotseling en in grote getalen weigeren te studeren, of dat ze niet langer bereid zijn om het schoollopen nog ernstig te nemen. Als zo'n fenomeen zich voordoet, zal dit eerder een sluimerende dan een radicale tendens zijn, en de oorzaken kunnen ook veelvuldig zijn, maar het zou al te gemakkelijk wezen om dit verschijnsel dan enkel maar te wijten aan bijvoorbeeld luiheid en plichtsverzuim, of ondankbaarheid. Men dient zich immers rekenschap te geven van de werking van de Geest, bijvoorbeeld de geest van rechtvaardigheid. En dan zou het wel eens zo kunnen zijn dat kinderen niet meer naar school willen, gewoon omdat ze het schoollopen ervaren als een onverdiende kans en bijgevolg als een onrechtvaardigheid. Zij zijn zich immers bewust geworden van het feit dat vele anderen — kinderen uit de derde en de vierde wereld — deze kans niét krijgen, terwijl het huidige bestel hen tegenover deze achtergestelden situeert als 'concurrenten'. Zij voelen zich dan zoals deelnemers aan een loopwedstrijd, die

vanwege de organisatoren, die toevallig hun eigen ouders en opvoeders zijn, op geheel arbitraire wijze een flinke voorsprong krijgen toebedeeld. Ten onrechte immers veronderstellen sommigen dat mensen zomaar bereid zijn om onrecht te aanvaarden als het bovendien in het eigen voordeel speelt. De remmende invloed welke uitgaat van dergelijke ondernemingen, ontnemt aan de vooralsnog niet corrupte deelnemers niet alleen de natuurlijke wil om te winnen, of zelfs om alleen maar vooruitgang te boeken, maar zij perverteert uiteindelijk ook de gezonde menselijke instelling om zich te handhaven. Als verantwoordelijken zich dan gaan afvragen wat er verkeerd gaat met de opvoeding, dan zouden ze zich allereerst eens rekenschap moeten geven van het bestaan van krachten welke het bedrog dat zijzelf er op nahouden, uiteindelijk te vlug af zijn, vaak ten koste van anderen. Dit 'schoolvoorbeeld' mag dan vergezocht en onrealistisch lijken, maar het is alvast een feit dat deze vormen van, bijvoorbeeld, schoolmoeheid helemaal niet voorkomen in bijvoorbeeld ontwikkelingslanden. Iemand ontleent zijn gezag aan het feit dat hij het goed meent met diegene over wie hij gezag uitoefent, zoals Levinas het op een enigszins andere manier verwoordt, maar we kunnen hier aan toevoegen dat de goede bedoelingen van de gezagsdragers, als zij hun

gezag wensen te behouden, niet enkel dienen te stroken met het goed van diegenen die hen ontzag bieden, maar tevens mogen zij het goed van alle anderen nooit in de weg staan, ook niet als die anderen afwezig of onzichtbaar lijken. Maar dat zijn nu precies 'fouten' die in 'heersende culturen' zeer frequent en welhaast onvermijdelijk zijn, en die, krachtens de nooit afwezige werking van de Geest — hier bijvoorbeeld als de geest van de rechtvaardigheid — dan ook zullen bestraft worden. Die Geest (van rechtvaardigheid) zorgt er immers voor dat (in dit voorbeeld) kinderen de normale regelgevingen en plichten plotseling naast zich neer leggen, omdat ze ergens aanvoelen dat het draagvlak ter rechtvaardiging van wat zij doen, zeer wankel is. Dat draagvlak ontsnapt aan elke regelgeving en aan elk menselijk plan, en het grijpt direct in, in de ziel zelf van de betrokkenen, omdat alle mensen uiteindelijk door een en dezelfde Geest onderling verbonden zijn. Andermaal: de zogenaamde 'kennis van goed en kwaad' zal er nooit in slagen om de Geest aan zich te onderwerpen en hem naar zijn hand te zetten.

(wordt vervolgd)

## Inhoudsopgave

Algemene inleiding.....	5
§1. De droom en het “het denke mij dat...” in relatie tot het denken en de gedachte.....	9
§2. De waarheid als grond van het denken.....	14
§3. De geest als noodzakelijke component van het leven.....	22
§4. De miskennis van de geest resulteert in de dood.....	27
§5. Geest, die aan ons denken ontsnapt.....	32
§6. Wat inspireert en wat doet leven is één en hetzelfde.....	42
§7. De chaos, het leven, de dood en de verrijzenis.....	47
§8. Het goddelijke is geheel onderscheiden van het maatschappelijke.....	52
§9. De kosmische strijd.....	57
§10. Reanamnesis en beaming: de 'Big Bang' van de Geest.....	65
§11. Het fysieke bestaan als ultieme getuige van de Geest.....	76
§12. De Geest is steeds nieuw en ongrijpbaar....	82
§13. Filosofie en fictie.....	90
§14. Kennen en willen.....	95
§15. Mens en dier.....	99
§16. Dier en mens, mens en God.....	104
§17. Het bestaan van het kwaad als Godsbewijs.....	108
§18. Vrijheid en verantwoordelijkheid: de wereld en de Geest.....	113
§19. De (on)macht van de duivel.....	118

§20. De Geest in de wereld.....124

