TRANS-ATHEISME

Een christelijk geïnspireerde verrijzenis
uit het hedendaags materialisme

(Bijgewerkte versie van de tekst, gedateerd: JUNI 2003)

"U behoort de dag en de nacht: op uw wenken vliegen de ogenblikken voorbij. Schenk ons daarvan een stuk tijd voor onze onderzoekingen naar de verborgenheden van uw wet, en sluit die wet niet voor ons wanneer wij aankloppen". (Augustinus, *Belijdenissen*, bk. XI, II, 3).

"Wat het geloof op de proef stelt is, om zo te zeggen, de werkelijkheid van de wereld. Deze werkelijkheid dringt zich op en beweert de enige werkelijkheid te zijn, waarnaast dan de werkelijkheid die door het geloof bevat wordt, bleek en abstract aandoet. Iedere gelovige weet dat hij steeds moet zeggen: "Heer, ik geloof, kom mijn ongeloof te hulp". (Dr. Theresia Heither OSB, *Verlossing als transactie,* Benedictijns Tijdschrift 2002/3:107).

"Auferstehn wirst du,
mein Herz, in einem Nu!
Was du geschlagen
zu Gott wird es dich tragen!"
(Gustav Mahler, *Auferstehungs-Sinfonie*).

"Denn alles Fleisch, es ist wie Gras
und alle Herrlichkeit des Menschen
wie des Grases Blumen.
Das Gras ist verdorret
und die Blume abgefallen.
Aber des Herrn Wort bleibet in Ewigkeit".
(Johannes Brahms, *Ein Deutsches Requiem*).

Jan Bauwens
Serskamp
2003

INHOUD

TRANS-ATHEISME 1
INHOUD 2
WOORD VOORAF 17
ALGEMENE INLEIDING 18
I. Een kritische analyse van het hedendaagse materialisme 23
Inleiding tot het eerste deel: het materialisme 23
I.1. Materialisme 27
A. Omschrijving 27
B. Kenmerken 28
C. Bespreking 29
1. De verleiding van het materialisme 29
2. De zijnsorde op haar kop 30
3. Een naïeve projectie 31
4. De verabsolutering van de kennis 34
5. Het alibi voor immoraliteit 35
6. De aanslag op het denken 36
7. Het positivisme als regressie naar het mythische denken 36
Samenvatting deel I.1. 40
I.2. Materialisme en wetenschap 41
A. Beschrijving 41
1. Een wereldbeeld naar het wetenschappelijk model 41
2. Reductionisme 43
B. Bespreking 45
1. Van ‘zekerheid’ naar fanatisme 46
2. Intransitiviteit, circulariteit en contradictie in micro-reductie en consiliëntie 49
3. Toeval bestaat niet en de mens is niet contingent 51
4. Gedesubjectiveerde formele systemen en de signifische kritiek 53
5. Ethische implicaties van het empirisme 56
Samenvatting deel I.2. 56
I.3. Materialisme en mensbeeld 58
Inleiding: de mens als golem 58
A. Synthese 58
B. Bespreking 75
1. Kennis en kenner 76
2. Kennen is kunnen? 79
3. De ‘expert’ 80
4. De ‘externe observator’ 82
5. Het falsificatiecriterium 83
6. Het (energetisch-materieel) substraat, de vorm en de waarnemer 85
7. Vervangbare teleologische verklaringen? 86
8. Een ‘fysisch bewustzijn’? 87
9. Geen wezenlijk verschil tussen mensen, machines en maatschappijen? 88
10. Definiëren en construeren: nogmaals de naïeve projectie 93
11. Het primaat van het denken op het gedachte 93
12. De regel van Lloyd-Morgan 94
13. Structuurovereenkomst is iets immaterieel 94

14. Vermeersch' cultuurbegrip 95
15. Experimentele psychologie en kennistheorie 98
16. De zekerheid van de formele technieken 98
17. De zekerheid van de empirische wetenschappen 99
18. Bewustzijn en zelfbewustzijn 99
19. Het Subject is niet reduceerbaar tot Object 99
20. Waarom de mens niet namaakbaar is 101
21. De irrelevante 'vormenleer-esthetica' 103
C. Aanvulling: Rationaliteit, Vrijheid en Creativiteit 107
1. Rationaliteit 107
(a) De beperkte rationaliteit 108
(b) De scheppende rationaliteit 108
2. Vrijheid 110
(a) Eerste stelling: vrijheid is steeds de vrijheid van een subject 110
(1°) 'Gedepersonaliseerde vrijheid' - een illusie. 111
(2°) Subject en object van bewustzijn. 111
(3°) Handelen en gebeuren. 112
(4°) Projectie. 113
(5°) Identiteit en verantwoording. 113
(6°) Transformatie en convocatie. 114
(7°) Subjectieve vrijheid. 115
(8°) Essentie en existentie. 116
(9°) Besluit. 118
(b) Tweede stelling: vrijheid is noodzakelijk keuzevrijheid 120
(c) Derde stelling: vrijheid is zelfdeterminatie 123
(d) Vierde Stelling: Vrijheid en rationaliteit 124
(e) Het concept 'vrijheid', opgevat als 'correct anticipatievermogen', faalt 125
(f) Vrije selectie 126
(g) Alleen de onvrijheid is factisch 127
(h) Vrijheid als creatieve act 127
(i) Vrijheid en het vermogen om te spelen met de tijd 128
De mens kan zijn determinanten opheffen. 129
De mens kan wachten. 129
3. Het tekort van het Darwinisme 130
4. Determinisme, teleologie, vrijheid en zin 132
Samenvatting deel I.3.C. 135
I.4. De onmogelijkheid van een neutrale metafysica 137
1. Whiteheads proposities 137
2. Een analyse van deze proposities 137
3. Een tweede werkwijze 138
4. Conclusie 139
5. Gewaarwordingen en Waarnemingen 139
6. Waarnemen gaat vooraf aan gewaarworden 139
7. Een schets van ons alternatief 140
Eerste stelling bij I.4.7.: Het is inherent aan het levend organisme dat het tot bewustzijn leidt. 142
Tweede stelling bij I.4.7.: De bewustwording van de betekenis van een woord vraagt niet meer denkwerk dan de bewustwording van een zintuiglijke gewaarwording. 144

Derde stelling bij I.4.7.: Het is zijn (mogelijke) betekenis die maakt dat een ding in ons bewustzijn verschijnt. 144
Samenvatting deel I.4. 146
Conclusies bij het eerste deel 146
II. Een christelijk geïnspireerde metafysica als alternatief 149
Inleiding 149
(Grond)stellingen 153
(Grond)stelling 1. De liefde is pas mogelijk mits het vertrouwen. 154
(Grond)stelling 2. De goddelijke liefde toont zich aan ons als een vertrouwen, in het feit dat God z'n hele schepping binnen het bewustzijn van de mens heeft gelegd. Met andere woorden: de werkelijkheid is een geschenk van God aan de mens. 155
2.1. Er is geen werkelijkheid buiten alle bewustzijn om. Met andere woorden: het objectivisme is verwerpelijk. 156
2.1.1. Het object van de waarneming is geen ding maar een zin. 156
2.1.2. De ultieme zin is een gegeven zin: het is de liefde, die ook zin geeft aan het lijden en de dood. 159
2.1.3. De gegeven zin heeft een einddoel. 163
2.1.4. De zin van het bestaan wordt voltooid door de trouw, niet door de kennis (- zie ook stellingen 6 en 31). 165
2.1.5. De meest waarachtige waarneming is de waarneming van de hoogste betekenispatronen. 172
2.2. Het solipsisme is contradictorisch. Met andere woorden: het subjectivisme is verwerpelijk. 178
2.3. Besluit: bekrachtiging van (grond)stelling 2: de werkelijkheid is een geschenk van God aan de mens. 179
Hoofdlijnen van het betoog 179
II.1. Een eerste uitgangspunt: een analyse van de introspectieve ervaring van het lijden 182
Inleiding 182
A. De Externe Orde 184
Stelling 3. Het leed is de mogelijkheidsvoorwaarde voor bewustzijn en werkelijkheid. 185
3.1. Objectieve oordelen zijn mogelijk. 186
3.2. De miskenning van de externe orde 'buiten ons', schaadt (of doodt) ons lichaam. 186
3.3. De miskenning van de externe orde 'binnen ons', schaadt (of doodt) onze ziel. 187
3.4. De Externe Orde fundeert het Subject. 188
3.4.1. Het kwaad ligt in de miskenning van de externe orde. 188
3.4.2. De straf voor de misdaad, is de toestand van 'probleemloosheid' of zelfverlies. 188
3.4.3. De moordenaar miskent zijn daadkracht, en zo ook zijn bestaan. 189
3.4.4. De miskenning van de externe orde is geen vergissing, maar een bewuste daad. 189
B. Het transcendent transformatieproces 190
Stelling 4. Het subject is wezenlijk verbonden met de externe orde in een transformatieproces. 190

4.1. Het ‘ik’ is een bewust streven, bepaald door de externe orde. 190
4.2. Alle wezens zijn onderling verbonden door de externe orde, middels het transformatieproces. 191
Stelling 5. De externe orde is oneindig. 192
5.1. De elementen van een verzameling worden geconstitueerd door een (gemeenschappelijke) specifieke eigenschap. 192
5.2. We kunnen het deel niet begrijpen, als we het niet beschouwen als een deel van het geheel. 192
5.3. Het subject heeft zijn eindigheid te danken aan de oneindigheid van de externe orde. 192
Stelling 6. De mens bereikt zijn doel niet door kennis maar wel door moreel goed gedrag (- zie ook stellingen 2.1.4. en 31). 193
Stelling 7. Het transformatieproces verandert het wezen van het subject. 193
C. De facticiteit van geluk en ongeluk 193
Stelling 8. Het feit dat mensen bezorgd zijn voor de gevolgen van hun daden, ook als die na hun dood komen, getuigt van een realiteit die de tijd transcendeert. 193
8.1. De stervende heeft zijn (on)geluk te danken aan zijn herinneringen. 194
8.2. De (on)gelukkig makende herinneringen zijn de nagalm van intenties. 194
8.3. Iemands dankbaarheid slaat op de intentie van de weldoener. 194
8.4. De goede intentie is de wil om het goede te realiseren. 195
8.5. Daden wegen intenties, intenties constitueren het (on)geluk. 196
8.6. Het verband tussen intenties en geluk is introspectief verifieerbaar. 196
8.7. De eigen intentie wordt gekend door de eigen daad. 198
8.8. Ethiek is een streven waaraan het kennen ondergeschikt is. 198
Stelling 9. Geluk is, per definitie, die toestand die we willen; ongeluk is, per definitie, die toestand die we niet willen. 199
9.1. De ongelukkige is diegene die iets wil dat hij niet kàn willen. 199
Stelling 10. De ervaring van het lijden dwingt ons tot de erkenning van het bestaan van de wil. 199
Stelling 11. Uit de negativiteit van het voelen, komt het denken voort, en uit de negativiteit van het denken, komt het willen voort. 199
Stelling 12. Het handelen slaat de brug tussen de externe en de interne of subjectieve werkelijkheid van het bewustzijn. 199
Stelling 13. Uit de negativiteit van het willen, komt het kiezen voort. 200
Stelling 14. Men kan willen wat men niet wil, omdat men op verschillende momenten kan kiezen omtrent hetzelfde (- bijvoorbeeld omtrent het geluk). 200
Stelling 15. Het ongeluk resulteert uit de ontkenning van de eigen heteronomie. 200
Stelling 16. Er is geen autonomie mogelijk zonder heteronomie. 202
D. Het Licht van de Externe Orde 202
Stelling 17. Alleen de goede handelingen, dit wil zeggen: die handelingen die geschieden overeenkomstig de externe orde, hebben kracht van bestaan. De boze is het slachtoffer van zijn eigen kwaad. 203

Stelling 18. Alles bestaat in het licht van de externe orde. Wat zich aan de externe orde, aan de Wet, tracht te onttrekken, vergaat, net zoals tekens vergaan die geen betekenis dragen. 203
Stelling 19. Het goede noemen we de kwaliteit van het handelen dat volgens de Wet geschiedt. Dit specifieke streven binnen het handelen blijft aan de kennis van derden onttrokken - het kan alleen introspectief worden gekend (- geweten -) of gewild. 204
Stelling 20. Zijn en Bewustzijn impliceren elkaar. 204
Stelling 21. Zijn en Bewustzijn ontspringen aan het Leven zelf. 206
E. Causaliteit 207
Stelling 22. Causaal denken is verengd denken. 207
22.1. Het formuleren van wetten als objectieve wetten (wetten met uitsluiting van het subject) is ethisch ongeoorloofd. 209
22.2. Oorzakelijkheidswetten zijn mogelijkheden welke hun manifestaties danken aan subjecten. Subjecten op hun beurt veroorzaken niet doch ze actualiseren oorzakelijkheidskettingen. 212
22.3. Het oorzakelijkheidsdenken berust op een denkfout die het deelt met het logisch positivisme, namelijk de opvatting dat de werkelijkheid een constructie zou zijn. 215
22.4. Het causaliteitsbegrip moet subjectbetrokken zijn. 216
Stelling 23. De moraliteit is ontisch primordiaal op de causaliteit. 217
23.1. Onze kennis van de uitwendige werkelijkheid refereert noodzakelijk naar onze lichamelijke en geestelijke ervaringen. 217
23.2. Het oorzakelijkheidsdenken volgt uit de onterechte inductie van de subjectieve wil in de dingen. 218
23.2.1. Het oorzakelijkheidsdenken is een afgeleide van de existentiële betrokkenheid van het subject bij de externe orde. Deze existentiële betrokkenheid is de (subjectieve) waardering. 218
23.2.2. De (subjectieve) waardering (dit is dus: de existentiële betrokkenheid van het subject bij de externe orde) wordt veroorzaakt door de feitelijkheid van het lijden. 219
23.2.3. Er is geen oorzakelijkheidsdenken mogelijk zonder de subjectieve (keuze)vrijheid. 219
23.2.4. Een waar oorzakelijkheidsverband betekent niet een objectief verband, maar wel een door het subject (op straffe van zijn lijden en zijn dood, en dus: op straffe van de ondermijning van zijn bestaanscondities) aanvaard en dus gekend verband. 219
23.2.5. De causaliteitswet wordt aanvaard wegens het existentieel verband tussen niet-kennen en lijden, of tussen kennis en leven. 221
23.2.6. Via het lijden verbindt de kennis het interne met de externe orde, wat de mogelijkheidsvoorwaarde is voor (de participatie van het subject aan) de werkelijkheid. 221
23.2.7. De kennis van de externe orde is noodzakelijk onvolkomen: zij heeft een voorlopigheidskarakter maar zij evolueert naar volkomenheid toe. 222
23.2.8. De subjectieve handelingsmogelijkheden zijn de voorwaarden voor de mogelijkheid van de wet. 223
23.2.9. Elke wet ontleent haar relevantie aan haar ethische dimensie. 223

F. Leven 224
Stelling 24. Het leven is ondefinieerbaar met de klassieke middelen. 224
Stelling 25. Het wezen van het organisme is zijn streving. 225
Stelling 26. De waarde heeft het primaat op de waarheid (- zie ook stelling 2.1.4). 226
26.1. De ethische act bewijst de waarheid. 226
26.2. Het existentiële heeft het primaat op het epistemische. 227
Stelling 27. Waarden zijn absoluut krachtens de absolute eisen die de externe orde stelt. 228
G. Ethisch Leven 229
Stelling 28. Krachtens z'n handelen constitueert elkeen z'n eigen werkelijkheid (- zie ook stelling 86). 229
Stelling 29. De niet-geconditioneerde waardering manifesteert en bewijst zich noodzakelijk in het offer van de wereld (- zie ook II.2.H). 230
Stelling 30. Het lijden is de poort tot de liefde. 234
Stelling 31. Zonder het goede is er geen waarheid (- zie ook stellingen 2.1.4, 6 en 54). 236
31.1. Het goede is absoluut en teleologisch; het kwaad is uiteindelijk niet-zijn. 238
31.1.1. Het goede is verwant met het schone. 238
31.1.2. Het goede is een genade. 240
31.1.3. Het kwaad is wezenlijk het op zichzelf gerichte. 242
31.1.4. Het kwaad is de verwerping van het wezensfundament. 244
31.1.5. De overwinning op het kwaad gebeurt noodzakelijk via het lijden en de dood. 245
31.1.6. Het kwaad moet worden verduurd in de tijd maar het heeft geen eeuwigheidswaarde. 247
31.1.7. Het goede realiseert zich door gevolgzaamheid, het wezen van de deugdzaamheid. 249
31.2. Ware vrijheid is de juiste beantwoording van de door de wet gegeven vrijheid, en is daarom verzaking, verantwoordelijkheid en trouw. 250
31.2.1. Vrijheid in de wereld is slavernij van de ziel. 250
31.2.2. Wereldse vrijheid vereist de aanbidding van het gouden kalf; ware vrijheid is niet te koop. 251
31.2.3. Het goede vereist het verzaken aan het wereldse: "Wie niet voor Mij is, is tegen Mij". 253
31.2.4. Het schuldbesef bewijst het bestaan van vrijheid en van verantwoordelijkheid. 254
31.2.5. Vrijheid vergt bevrijding of opvoeding tot vrijheid. Opvoeding is noodzakelijk opvoeding tot vrijheid. 256
31.2.6. Bevrijding vergt geduld: dit is meesterschap over de tijd. 257
31.2.7. Vrijheid is de trouw aan de Wet die de werkelijkheid draagt. 259
31.2.8. Onze vrijheid is de vrijheid tot het ontvangen van Gods vergeving. 260
Samenvatting deel II.1. 261
II.2. Het leed en de ziel 263
Inleiding 263

A. Het Handelen heeft het primaat op het Denken en op het Zijn 263
Stelling 32. Via de overwinning van het egoïsme, wordt het egocentrisme overwonnen. 264
Stelling 33. Het ethische wordt niet omvat door het epistemische. 266
33.1. Uitspraken over het goede zijn impliciete beloften. 267
33.2. Het Sollen is niet tot het Sein herleidbaar. 268
33.2.1. Op straffe van pijn en dood(sangst) moet het subject zijn soevereiniteit opgeven en handelen. 272
33.2.2. Waar ik afzie van de eigen preferenties in functie van de behoeftebevrediging van derden, accepteer ik de waarde van de ander als primordiale preferentie. 272
33.2.3. De hoogste machtsuitoefening bestaat in de erkenning van de ander. 274
B. Onze Werkelijkheid is even absoluut als onze Beperkingen 274
Stelling 34. Onze werkelijkheid is even absoluut als onze beperkingen. 275
34.1. Een onware conclusie van Kant. 275
34.1.1. Het principium contradictionis behoeft ervaringskennis 275
34.2. De fenomenologische kritiek op het objectivisme maakt zich schuldig aan hetzelfde euvel waaraan dit objectivisme ten prooi is. 278
34.3. De 'Lebenswelt' is subjectief, historisch en conflictmijdend (- zie ook S: 1.14.2). 278
34.4. De ideale 'Lebenswelt' is een project. 279
34.5. Besluit: bekrachtiging van stelling 34: Onze werkelijkheid is even absoluut als onze beperkingen. 280
C. De absolute overstijging van de werkelijkheid door het christelijke 'lijden terwille van' 281
1. Het Lijden in het Denken 281
Stelling 35. Alleen de lijdende kan relevant over het lijden denken. 282
Stelling 36. Het lijden bewijst het bestaan van de wil. 282
Stelling 37. Alleen het christendom kent het lijden 'terwille van' 283
37.1. Schillebeeckx' Historiek van het Lijden in het Denken 283
37.2. Kritiek bij Schillebeeckx' Historiek. 288
2. De Relatie Denken-Lijden 289
Stelling 38. In heel wat wereldbeschouwingen zijn theorie en praxis inzake het lijden discrepant. 289
Stelling 39. Onze verantwoordelijkheid verplicht ons tot het aanvaarden van de erfzonde. 289
Stelling 40. Het ware lijden wordt veroorzaakt door de kwade intentie. 291
40.1. Absurd en zinvol lijden met betrekking tot de historiek. 291
Stelling 41. Ook inzake het lijden heeft het existentiële het primaat op het epistemische. 293
D. Lijden, Genot en Vreugde, of: het Probleem van de Ziel 293
Stelling 42. Het bewijs van de discrepantie tussen vreugde en genot is meteen het bewijs voor het bestaan van de ziel. 293
42.1. De ernst is een ethische imperatief. 294
42.2. Genot en vreugde zijn wezenlijk discrepant. 294
42.3. Omdat vreugde mogelijk is ondanks pijn, situeert zij zich buiten het lichaam - in de ziel. 295

Stelling 43. De discrepantie tussen genot en vreugde werpt licht op het mind-body-problem. 295
43.1. Het Mind-Bodyproblem volgens Shaffer. 296
43.2. Kritiek op Shaffers benadering. 299
43.2.1. Betreft de benadering in de derde persoon. 299
43.2.2. Betreft de identity theory. 300
43.2.3. Betreft het psycho-fysisch interactionisme. 301
Stelling 44. Onze ziel is de drager van de ethische imperatief en het fundament van onze werkelijkheid. 302
E. De Onsterfelijkheid van de Ziel 302
Stelling 45. Een eindigheidsfilosofie binnen de fenomenologie is contradictorisch. 303
Stelling 46. We bestaan niet binnen de tijd, maar de tijd is een ingrediënt van de ziel. 303
46.1. Het subject is onherleidbaar of transcendent. Uit het monisme ontstaat een dualisme als teken van de transcendentie. 304
46.2. De vrijheid in het Handelen transcendeert de geconditioneerdheid in het Denken en in het Zijn. 305
46.3. “Alles wat niet gegeven is, is verloren”; wat gegeven is, is (van de dood) gered. 306
46.4. De ethische identificatie is onderscheiden van de psychologische. 307
Stelling 47. De ziel die aan het goede participeert is onsterfelijk. 308
47.1. De mens is een eenheid van lichaam en ziel. 308
47.2. Onze kennis alleen kan het probleem van lichaam en ziel niet oplossen. 309
47.3. De ultieme betekenis van de dingen blijft voor de mens verborgen. 310
47.4. Leven ontstaat uit leven, niet uit stof. De stof bestaat slechts in zijn dienst aan het leven. 311
47.5. Het leven ontstaat uit de Geest. Het leven bestaat slechts in zijn dienst aan de Geest. 312
47.6. Met de liefde, is de onsterfelijkheid een vooraf gegeven werkelijkheid. 315
F. Van het Schuldvraagstuk naar het Identiteitsvraagstuk: Sein en Sollen 317
Stelling 48. Met de aanvaarding van ‘objectieve schuld’ neemt de mens verantwoordelijkheid op voor zijn eigen bestaan, dat hij zich aldus toeëigent. 319
Stelling 49. Het ontische is onderworpen aan het ethische. 321
49.1. Het epistemische voorbij. 324
G. Het Lijden als Noodzakelijke Voorwaarde van de Werkelijkheid 325
Stelling 50. De feitelijkheid van het lijden is de noodzaak voor de mogelijkheid van de werkelijkheid (- zie ook stelling 3). 325
Stelling 51. Het bestaan wordt gedragen door het streven. 326
Stelling 52. De Vrijheid van de Wil is feitelijk. 327
Stelling 53. De zelfhandhaving van het ethisch (vrij) individu, is relatief aan de erkenning van (de vrijheid van) de ander, en impliceert dus de verantwoordelijkheid voor (de vrijheid van) de ander. 328
H. Het leed en de wereld 329

Stelling 54. Alle kennis wordt gedragen door liefde; zonder liefde is kennis waardeloos (- zie ook stelling 31). 331
Stelling 55. De mensheid verkeert in een innerlijke strijd die op gang gebracht werd door de zondeval en die geconstitueerd wordt door een specifieke keuze die zich stelt vanuit het lotgenootschap van allen (- zie ook stelling 29). 333
Stelling 56. In onze economie draagt onze wereld het spoor van de erfzonde. 334
Stelling 57. Het geld is het schild van het kwaad. 336
Stelling 58. Onze economie bestraft de menselijkheid. 337
Stelling 59. De kern van de werkelijkheid bewaart een geheim. 338
Stelling 60. Het wantrouwen is de 'ziel' van het kwaad. 339
Stelling 61. De erfzonde toont zich in het feit dat het menselijk lotgenootschap principieel het karakter van een samenzwering heeft. 342
Stelling 62. Het lot van de Mensenzoon is dat van elke christen. 344
I. Het wezen van het lijden 345
Stelling 63. Omdat de liefde samenvalt met de scheppende activiteit is God de bron van alle leven. 347
Stelling 64. De liefde is de participatie aan het lijden van Christus. Het kwaad vertekent de werkelijkheid (- zie ook stellingen 84-87). 348
Stelling 65. De mens heeft geen zelfbeschikkingsrecht. 350
Stelling 66. Het kwaad is geen tegenpool van het goede, want het goede is een mogelijkheidsvoorwaarde voor het kwaad. 352
66.1. Het bestaan van de duivel wordt door God toegestaan met een specifieke zin. 355
Stelling 67. Door de zonde manifesteert zich het niet-zijn als het bedrog (- zie ook stellingen 84-87). 356
Stelling 68. De zondaar valt buiten de ware werkelijkheid (- zie ook stellingen 84-87). 358
Stelling 69. Het lijden is een genade. 360
Stelling 70. Het lijden 'terwille van' opent een nieuwe dimensie van de werkelijkheid. 362
Stelling 71. Het ware inzicht is de vrucht van persoonlijk engagement 364
Stelling 72. De hele werkelijkheid is een goddelijke verlossende tegemoetkoming aan de mens. Het leed beoogt ons de waarheid te doen voelen waar wij vooralsnog weigeren hem te zien. 365
Samenvatting deel II.2. 365
II.3. Een tweede uitgangspunt: een analyse van de zintuiglijke waarneming van de dingen 368
Inleiding 368
Stelling 73. Het Zijn van iets steunt niet op z'n waarneembaarheid maar op z'n Recht op Zijn: credo ut intellegam. 368
73.1. De eerlijke waarnemer laat zich berechten. De intuïtie is de geloofsgrond van de waarneming. 369
A. Waarnemen en Zijn 370
Stelling 74. Waarnemingen behoeven, behalve een subject en een object, ook een medium. 370

Stelling 75. Omdat het medium niet anders waarneembaar is dan als afgeleide van de waarneming van het object, zijn medium en object onvergelijkbaar. 371
Stelling 76. De relevantie van de waarneming wordt mede bepaald door (de behoeftigheid van) de waarnemer. 372
Stelling 77. De relevantie van de beschrijving van de waarneming wordt mede beperkt door de beschrijving zelf. 373
Stelling 78. De miskenning van de erkenningsact is logisch onverantwoord. 375
Stelling 79. De inhoud van de waarneming (- de kennis) wordt mede bepaald door het handelen (- de behoeften en de streefdoelen). 376
79.1. Intentie (/behoeftigheid) en wereldbeeld. 377
79.2. Waan en convocatie. 377
79.3. Kennis en macht. 378
79.4. Onze gemeenschappelijke doelstellingen convergeren in het goede. 378
B. Waarneming en liefde 379
Stelling 80. De liefde is geen gebeuren maar een act. 379
80.1. Het Handelen is primautair op het Zijn welke het bepaalt. 379
80.2. De liefde is geen gevoelskwestie. Schijn en waarheid in Sircello's A new Theory of Love 380
Stelling 81. In de act van het beminnen geeft de minnaar aan de beminde de macht om te beschikken over zijn eigen heil, maar pas middels zo'n machtsafstand kan het heil bereikt worden. 381
C. Existentiële Dissonantie 381
Stelling 82. Sinds Plato en de Zondeval verkeren wij in een staat van Existentiële Dissonantie. 383
82.1. Existentiële dissonantie bij Plato. 383
82.2. Existentiële dissonantie en de zondeval. 386
D. Aristoteles, Augustinus, Thomas, Plato en de Waarneming 387
Stelling 83. De vraag: "waardoor/waarmee kent de ziel de lichamen?" is irrelevant. Kennis is een zaak van Rechtspraak. 388
83.1. Aristoteles en de waarneming 388
83.2. Augustinus en de Waarneming 388
83.3. Thomas en de Waarneming 390
83.4. Over zintuiglijke waarneming, rechtspraak en denken bij Plato: het denken is geen verinnerlijkte dialoog. Zowel het denken als de dialoog verwijzen naar de dieper gelegen confrontatie van de (zondige) ziel met de waarheid. 392
E. Werkelijkheid en Waan 395
Stelling 84. Het geloof in God schept het onderscheid tussen werkelijkheid en droom; het recht om te zijn gaat vooraf aan het zijn. 396
Stelling 85. Zin is hét criterium voor authenticiteit (- zie ook stelling 2.1.1.) 398
Stelling 86. Het werkelijkheidsbeeld, de werkelijkheidsbeleving of de werkelijkheid zonder meer wordt bepaald door daden: onze wereld is ons loon (- zie ook stelling 28). 399
Stelling 87. Het leed herstelt het onderscheid tussen werkelijkheid en waan. 403
F. Het teleologisch karakter van de werkelijkheid 403

Stelling 88. De menselijke waarheid heeft een teleologisch karakter (- zie ook stellingen 17 en 18). 404
88.1. De menselijke waarheid is contextafhankelijk. 405
88.2. De menselijke waarheid is subjectafhankelijk. 405
88.3. De menselijke waarheid is doelafhankelijk. 406
88.4. Slechts het goede zal zijn. 406
88.5. De rechtvaardigheid sluit haar planning uit. 407
G. Ziel en Werkelijkheid als Absolute Creatie 407
Stelling 89. Zijn is uitgenodigd zijn. 407
89.1. De absolute verantwoordelijkheid ten opzichte van zichzelf. 408
89.2. Absolute plichten. 408
89.3. Bewustzijn is participeren (aan bewustzijn). 409
89.4. Bewustzijn is Zijn, Zijn is Bewustzijn 409
89.5. De liefde als doel. 410
89.6. Slechts het goede heeft werkelijkheidswaarde (- zie ook stellingen 17-19). 410
Samenvatting deel II.3. 411
II.4. Het wezen van het denken en het wezen van de taal 413
Inleiding 413
Stelling 90. Het beeld bezit de macht ons van de werkelijkheid te vervreemden. 413
Stelling 91. Het afbeelden van God verarmt de afbeelder. 415
Stelling 92. De duivel biedt ons de wereld aan voor de prijs van het geluk. 417
Stelling 93. De bevrijding ligt in het opgeven van de wereld. 419
Stelling 94. Het ultieme doel van de kennis is de Ontmoeting. 420
Stelling 95. De hoogste vrucht van het denken is de aanbidding. 421
Stelling 96. Interactie is de laagste vorm van de taal. 422
Stelling 97. De oorsprong en het doel van (natuurlijke) interacties liggen buiten het natuurlijke. 423
Stelling 98. Trouw is het wezen van de communicatie. 425
Stelling 99. Het Gegeven Woord is het fundament van elke werkelijkheid. 426
Stelling 100. De Naamgeving betekent een persoonlijk engagement. 427
Stelling 101. Het wezen van de aanspreking is het gebod tot trouw. 429
Stelling 102. Diep in de taal ligt het geheim van het leven verborgen. 430
Stelling 103. Het eerlijke denken leidt tot de Ontmoeting. 432
Stelling 104. De werkelijkheid is het symbool van de liefde. 433
Samenvatting deel II.4. 438
III. Van redelijkheid naar wijsheid: over het heilsmysterie van Christus 440
Inleiding tot het derde deel 440
Stelling 105. De redelijkheid wordt gefundeerd door de wijsheid. 441
Stelling 105.1: Zien is ontvangen. 443
105.1.1.: Zien vergt verzaking en betrachting. 443
105.1.2.: Wetten zijn gegeven poorten naar vrijheid, zien, kennis en beheersing. 445
De algemene gedachtengang van deel III 448
III.1. Vanzelfsprekend christendom 451

Stelling 106. De rede is een natuurlijk anticipatievermogen, een werktuig van het leven. 451
Stelling 107. Het mysterie van het leven is van een andere orde dan het denken, zoals ook de boetseerder en zijn boetseersel. 453
Stelling 108. Over het leven is enkel 'negatieve' of 'metaforische' kennis mogelijk. 453
Stelling 109. De incarnatie is aanvaardbaar voor het gezond verstand (- zie ook stelling 148). 454
Stelling 110. Het 'gemaakte' bestaat voorwaardelijk; het 'geschapene' bestaat onvoorwaardelijk. 455
Stelling 111. De mens wordt geboren door Gods natuur en geschapen door God zelf. 456
Stelling 112. De Zoon van God: "geboren, niet geschapen". 456
Stelling 113. God is super-concreet en super-persoonlijk. 457
Stelling 114. De staat van erfzondigheid is een staat van abstract mens-zijn. God is ter wereld gekomen omdat de mens geschapen werd in functie van de concretisering van de God-mens. 458
Stelling 115. Het christendom heeft een super-wetenschappelijk karakter. 462
Stelling 116. Het christendom impliceert noodzakelijkerwijze de vervolging en het martelaarschap. 463
Stelling 117. In het martelaarschap voltrekt zich de concretisering van de God-mens. 465
Samenvatting deel III.1: vanzelfsprekend christendom 465
III.2. De menselijke staat van verloren onschuld 468
Stelling 118: De grondstof 'bevruchte eicel' past bij het project 'persoon' zoals de 'goede klei' de passende grondstof is voor het project 'beeld'. 468
Stelling 119. De erfschuld is de ouderlijke verantwoordelijkheid voor de persoon van het kind, alsook de verantwoordelijkheid van het kind zelf, dat immers zijn bestaan aan een schuldige verwekking dankt. 470
Stelling 120. Door de zondeval vergt het menszijn het absolute liefdesbewijs, en daarom werd de sterfelijkheid noodzakelijk. 472
Stelling 121. De gevallen mens is zoals de blinde leugen die slechts bestaat zolang de nacht duurt; ons geweten kent de dageraad en noopt ons tot bekering (- zie ook: K, §473). 473
Stelling 122. Zoals alle dingen pas bestaan binnen onze ontmoetingen, zo bestaan wij pas binnen Gods liefde, die wij in het spoor van Christus moeten navolgen teneinde onze erfschuld in te lossen. 475
III.3. Van schuldvereffening tot liefde 477
A. Wat is materie? 477
Stelling 123. Zoals ons spreken, dat ons het meest nabij is, zijn wezen dankt aan de aanspreking, waardoor wij deelnemen aan de werkelijkheid, zo danken wij ons deelgenootschap aan de werkelijkheid aan de onafgebroken aanspreking door God(s Woord). 477
Stelling 124. Middels gans zijn materieel universum spreekt God de mens aan met het verzoek Hem door zijn arbeid naderbij te komen. De materie is de manifestatie van Gods aanspreking; het is Gods belofte. 479
B. Wat is een menselijke schepping? 482

Stelling 125. De arbeid is de manifestatie van onze gehoorzaamheid aan Gods wetten en aldus ook van onze wedertrouw aan God(s Woord). 482
Stelling 126. Gods uitnodiging toont zich in de grondstof welke vraagt om onze betekenisgeving, want het object is het symbool van zijn betekenis; zo is onze wereld het symbool van de wording van de menselijke zingeving en aspiratie. 484
C. Wat is het wezen van de wereld? 485
Stelling 127. De daad heeft een hogere werkelijkheidswaarde dan het ding; via de daad schept de bestemming het ding. 485
III.4. Lichaam en ziel, wereld en rijk Gods: de concretisering van de God-mens 486
A. Het kluwen van liefde en drift 489
Stelling 128. De verenging van het sexualiteitsbegrip tot het louter natuurlijke is een aanslag op de persoon. 489
Stelling 129. De ontkoppeling van voortplanting en sexualiteit resulteert in de verenging van het sexualiteitsbegrip tot zijn louter natuurlijke betekenis. 491
129.1. De door de sexualiteit bewerkte eenwording betreft enkel het lichaam; de 'zielsvereniging', welke enkel door trouw tot stand komt, heeft een meer fundamenteel karakter. 492
Stelling 130. De sexualiteit is slechts één specifieke modaliteit van de intermenselijke aantrekkingskracht. 494
Stelling 131. De meest menswaardige aanwending van de intermenselijke aantrekkingskracht is de sublimatie. 495
B. De concretisering van de God-mens 496
Stelling 132. Onze vrijheid maakt ons verantwoordelijk voor de bestemming van ons lichaam en van de wereld. 497
Stelling 133. De natuur, en ook onze natuur, is de manifestatie van de goddelijke trouw die de werkelijkheid draagt. 497
Stelling 134. Door ons lichaam maken wij deel uit van de natuur - de manifestatie van de goddelijke trouw - die ons aldus uitnodigt tot wedertrouw. 500
Stelling 135. In tegenstelling tot onze lichamelijke natuur, die het resultaat is van de erfzonde, resulteert onze ziel uit onze persoonlijke keuzevrijheid. 501
Stelling 136. De beschadiging van ons lichaam en van onze wereld wordt uiteindelijk gekend door onze ziel, die aldus de plicht en het recht verwerft om, in de bestrijding ervan, het rijk Gods in de wereld te realiseren. 502
Stelling 137. Zoals het lichaam zich offert aan de ziel, zo ook offert de wereld zich aan het rijk Gods, en dit krachtens de vertrouwensvolle navolging van Christus in het persoonlijke getuigenis. 504
Stelling 138. Gods geboden dragen onze werkelijkheid; uit onze veronachtzaming ervan volgt onze zelfvernietiging door contraproductiviteit. 506
III.5. Natuur en bovennatuur 509
A. De Kerk 509
Stelling 139. Bestaan is handelen overeenkomstig Gods wet die al het geschapene gebiedt te zijn. 509

Stelling 140. De Kerk is het menselijke deelgenootschap aan de waarheid ingevolge de gehoorzaamheid aan het gebod tot waarheid (- zie ook: K, §748v). 510
Stelling 141. Zoals de satan ons met een leugen verleidde tot het kwaad, zo brengen de getrouwe engelen ons tot de heerlijkheid van het goede, middels geestelijke werkelijkheden welke, in tegenstelling tot menselijke symbolen, niet langer verwijzen naar aardse maar naar hemelse dingen. 511
B. De fuiken van de geestelijke wereld 513
Stelling 142. Het wezen van de dingen schuilt in wat ze niet zijn, omdat alle dingen symbolen zijn. 513
Stelling 143. Symbolen herinneren ons aan de 'afwezige wereld' die ons bestaan draagt. 514
Stelling 144. Symbolen zijn het eucharistisch voedsel, het Manna, dat ons één maakt met de grote Visser die ons zodoende redt uit de poel van de stof. 517
C. De engelen Gods: duizend glorierijke namen onder ons 519
Stelling 145. De Namen bij uitstek zijn niet anders voorstelbaar dan in de aanschouwing van die Namen zelf. 519
Stelling 146. De Schepping is de Naam van God. 521
Stelling 147. Onze ontmoeting met de engelen is feitelijk. 522
Stelling 148. Het mysterie van de enting of de bevruchting (- zie ook: stelling 104). 523
Stelling 149. Een model van een incarnatietheorie. 524
Stelling 150. Over het 'onzichtbaar' karakter van het christendom. 527
Conclusies bij deel III 527
IV. Algemene conclusie 529
Schema 1: Schepping en zondeval: 535
Schema 2: Zondeval en verlossing: 535
Abstract 537
LIJST MET AFKORTINGEN 546
BIBLIOGRAFIE 546
INDEX 557

WOORD VOORAF

Ik sluit mij aan bij de opvatting van L. Heyde (1995:132), dat filosofische standpunten principieel voorwerp van discussie zijn, een voorlopigheidskarakter hebben en slechts voorstellen zijn.

ALGEMENE INLEIDING

De inleiding situeert het onderhavige werk in de context van de tijd en in de context van de filosofie en geeft dan een algemeen overzicht van de inhoud.

Aanvankelijk overgeleverd aan het geweld van de natuur, heeft de mens als zelfbewust en daarom naar vrijheid hunkerend schepsel, dit natuurlijke gegeven ethisch geïnterpreteerd: hij beschouwt het natuurgeweld als een onrecht. Zijn verzet liet hem geen andere keuze dan de aanvaarding van wat wij de *vrijheidsparadox*[1] noemen: de vrijwillige maar *bevrijdende vrijheidsbeperking*, welke gestalte kreeg in een cultuur van recht en orde. Macht volgt uit eendracht, die op haar beurt vanwege alle deelnemers aan de macht specifieke beperkingen vereist, welke gecreëerd en aanvaard worden vanuit het inzicht in hun zin. Cultuur is wezenlijk zelfbeperking met het oog op bevrijding.

Die bevrijding is recht evenredig met de vereiste offerbereidheid, en dus ook met het inzicht dat aan die offerbereidheid ten grondslag ligt. 'Arbeid maakt vrij' - voor wie de zin van z'n arbeid begrijpt en beleeft: de zelfbeperking met het oog op de zelfbevrijding. Dit inzicht maakt ook dat deze zelfbeperking ervaren wordt als zelfontplooiing.

Op dit vlak nu, heeft de westerse cultuur een grote voorsprong ontwikkeld op de rest van de wereld. Ons inziens heeft dit alles te maken met de aanwezigheid van het christendom, dat ons de ultieme zin van die offerbereidheid openbaart. Problematisch is nu dat onze voorsprong zich wat eenzijdig manifesteert in een relatieve welvaart, want het ware onjuist om het christendom exclusief daarmee te identificeren. In de alles omvattende mondialisering welke vandaag de meest uiteenlopende volkeren en beschavingen met elkaar confronteert, staart men zich nogal eens blind op deze welvaart, zonder zijn fundament te begrijpen. Dat fundament ligt in een relatieve natuurbeheersing, welke in de eerste plaats de beheersing van de eigen menselijke natuur - de zelfbeheersing - vooronderstelt. Het westen heeft zijn rijkdom niet te danken aan de onderdrukking van anderen, maar wel aan de beteugeling of de beheersing van de natuur - in de eerste plaats in de menselijke persoon.[2] Het ongeluk wil nu dat het uitdragen van deze waarheid door onderontwikkelden vaak geïnterpreteerd wordt als verknechting. Net zoals aan kinderen van nature het inzicht ontbreekt in de zin van de ouderlijke normen, net zo missen primitieve culturen vaak het inzicht in de zin van de arbeidsethiek. Een goed begrip wordt bovendien bemoeilijkt door het nooit uit te sluiten machtsmisbruik vanwege onbekwamen die zodoende het westen in diskrediet brengen.

---

1 Kant gebruikt het begrip "paradox van de vrijheid", namelijk als de schijnbare tegenspraak tussen onze natuurlijke gedetermineerdheid en onze transcendentale vrijheid als morele subjecten (- zie: Scruton 2000: 96-97). Wat wij willen benadrukken is de positiviteit van ons *vermogen* tot het *creëren* en het *doen toenemen* van onze (morele) vrijheid (- een act die tegelijk in vrijheid ontspringt en naar vrijheid leidt) door onze *vrijwillige* inperking van onze natuurlijke vrijheid; in dit licht wordt, ons inziens, de illusie van een tegenstelling volledig ontkracht.

2 Dat arbeid vooreerst zelfoverwinning vergt, blijkt uit *Genesis,* 3:19: *"Gij zult uw brood eten in het zweet van uw aanschijn"*. In de encycliek *Laborem Exercens* (1981) typeert Johannes-Paulus II de arbeid als *"a 'transitive activity' (...) an activity beginning in the human subject and directed toward an external object (...)"* (*o.c.*, §4.3). *"The proper subject of work continues to be man"* (*o.c.*, §5.3). De arbeider is *"a subject that decides about himself"* (*o.c.*, §6.3). Waar daarentegen het object van de arbeid de bovenhand haalt, dreigt de mens de slaaf te worden van zijn eigen werk, aldus Johannes-Paulus II. De zelfverloochening ter overwinning van de zonde wordt ook gepredikt door de H. Ambrosius: *"Wie zijn lichaam onderwerpt en zichzelf beheerst zonder zijn ziel door hartstochten te laten overweldigen, die kan terecht koning genoemd worden (...) hij zal niet verstrikt raken in schuld en zich hals over kop storten in de zonde"* (*K*, §908). Zie ook: Thomas van Aquino (1947: I, Q96, A2): *"Man in a certain sense contains alle things; and so according as he is master of what is within himself, in the same way he can have mastership over other things"*.

In zijn onbegrip richt zich de kritiek van de ongekerstende wereld tegen deze 'tol' van de zelfbeperking die de zelfbevrijding nu eenmaal eist: hij miskent de hoger beschreven 'vrijheidsparadox', maar in feite belemmert hij aldus de eigen zelfontplooiing.

De christelijke 'zelfbeheersing' stopt bovendien niet bij de natuurbeheersing en de welvaart: zij belooft tevens een hoger welzijn aan de mens, door zijn zelfbevrijding, welke intrinsiek een - weliswaar moeizaam - proces van zelfontplooiing insluit: de ontplooiing van de persoonlijkheid en de intersubjectiviteit; de bovennatuurlijke werkelijkheid van de liefde welke, zoals Christus leerde, opnieuw enkel mits een specifieke offerbereidheid verworven kan worden.

Zo staan in de ‘ontmoeting der volkeren’ rechten en waarden ter discussie. De vaak verblindende welvaart is een vrucht van een diepere betrachting die nog moet gerealiseerd worden. De beloofde 'volheid van leven' vraagt van ons dat wij niet alleen de natuur leren beheersen: zoals wij ooit de natuurlijke luiheid opgeofferd hebben aan een cultuur van recht en orde, zo ook moeten wij nu leren om recht en orde ondergeschikt te maken aan de christelijke *gerechtigheid*, zoals verwoord in de gelijkenis van de arbeiders in de wijngaard (*Matthéus* 20: 1-16). De christelijke naastenliefde heeft immers een radicaliteit die wet en orde transcendeert; Paul Moyaert (1998: 15-96) spreekt over *"een opschorting van de ethiek in de ethiek".* Bovendien mag het concurrentiële karakter van onze economie niet voorbijschieten aan haar ultieme doel: het menselijke samenwerkingsproject. Daarom brengt de confrontatie tussen de volkeren de strijd tussen de *vergeving* (als basis van de gerechtigheid) en de *wraak* (als basis van de cultuur van recht en orde) op het voorplan. En dat is de strijd om meer christelijkheid.[3]

Het christendom, dat onze beschaving tot haar huidige bloei bracht, is daarom verre van voorbijgestreefd. Toch wordt het vandaag verdrongen en verketterd door een goddeloos materialisme dat alle heil van de beschaving aan zichzelf toeschrijft en dat tegelijk het christendom veroordeelt tot zondebok van alle onheil. Dit materialisme is vergelijkbaar met het opstandige kind dat de wetten van zijn ouders, maar daarmee ook het fundament van zijn eigen bestaan verwerpt.

De wetenschappelijke vooruitgang kan inderdaad ons allen voeden, maar of zij dat zonder het christendom ook zou doen, is zeer de vraag. We hebben het nog niet over de vraag of zij er zonder het christendom wel zou zijn. Meer dan tweeduizend jaar geleden hebben relatief hoogstaande en rijke beschavingen, tot en met de Griekse, enkel slavenmaatschappijen voortgebracht, met wat wij vandaag onmenselijke toestanden zouden noemen. Pas met de christianisering kwam de *gelijkwaardigheid* van alle mensen, die allen kinderen van dezelfde God werden genoemd, aan de orde van de dag, en werd de realisatie daarvan de motor van elke verdere ontwikkeling.

Maar de navenante relatieve algemene welvaart heeft het vuur aan de lont van de onverzadigbare begeerte aangestoken: *concurrentie* kwam in de plaats van *samenwerking*. Aanvankelijk werd het gevaar van het concurrentiële op jammerlijke wijze onderschat, als betrof het slechts een sport of een *spel*. Maar dit spel dreigt zich intussen alle *macht* toe te eigenen over leven en dood: de menselijke gelijkwaardigheid ruimt plaats voor de *rol* die mensen spelen in dit spel, dat steeds meer gelijkenis

3 In *The Christian View of History* schrijft C.H. Dawson: *"For the Christan doctrine of the Incarnation is not simply a theophany - a revelation of God to Man; it is a new creation - the introduction of a new spiritual principle which gradually leavens and transforms human nature into something new. The history of the human race hinges on this unique event which gives meaning to the whole historical process"* (- zie: G.J. Russello 1996: 28-30).

vertoont met het onbarmhartige spel van de natuur, met zijn recht van de sterkste, dat heerste voor het christendom de kop op stak, en dat men al lang overwonnen waande.[4]

Zo moet bij de intrede van het derde millennium het christendom weer een belangrijke factor zijn in de discussie. En ook en vooral op het filosofische vlak moet deze discussie gevoerd worden.[5] Hierbij noemen de tegenstanders van het christendom zichzelf vaak de telgen van een atheïstisch humanisme: verleid door oogverblindende successen van de *wetenschap*, zou het 'geloof' in de uiteindelijke almacht van de menselijke *rede* hen het 'inzicht' gegeven hebben dat de religiositeit 'irrationeel' is en bijgevolg behoort tot een voorbijgestreefd historisch tijdperk (- zie ook: *FR,* 45-48 en 88).

Tegen deze jammerlijke misvatting willen wij in het korte bestek van dit werk graag reageren. Wij geloven enkele fundamentele misvattingen in het wereldbeeld van het hedendaagse en zich op de wetenschap beroepende materialisme aan het licht te kunnen brengen. Bovendien geloven wij de sterke redelijkheid van het christendom te kunnen aantonen middels een christelijk geïnspireerde metafysica.[6]

In wat andere bewoordingen zouden we kunnen zeggen dat het (atheïstisch) humanisme is zoals een al te dartel kind van het christendom – een kind dat zich losgerukt heeft en in een afgrond dreigt te vallen; het moet weer bij zijn moeder in veiligheid gebracht worden.[7]

De filosofie kan niet vruchtbaar worden bedreven tenzij in een voortdurende dialoog met haar geschiedenis. Ook de door ons verdedigde stellingen komen niet uit de lucht vallen. Zij vormen een reactie tegen een hedendaagse vorm van het materialisme dat zijn succes dankt aan een zich *onterecht* beroepen op de methodes en op de resultaten van de positieve wetenschappen. Dit materialisme *reduceert* het metafysische, het ethische en de religiositeit tot het onwetenschappelijke. God is voor haar een opium, hooguit een theoretisch begrip; de metafysica een speculatie; de ethiek een zaak van conventies.

(I) Na een beknopte historische schets van de ontwikkeling van het hedendaagse materialisme, geven wij in het eerste deel van dit werk een kritische bespreking van

4 Van dit 'spel' is de mens zelf slachtoffer waar zijn producten hem gaan domineren (- zie ook: *Laborem Exercens,* §6).

5 In de encycliek *Fides et Ratio* (- afgekort: *FR*) nodigt Johannes-Paulus II de christelijke filosofen uit tot dit debat: omdat de Openbaring en de rede ons dezelfde waarheid brengen, zijn geloof en rede complementair (- zie: *FR,* aanhef), en wederzijds verrijkend: de theologie vertrekt bij het historisch geopenbaarde woord van God, dat tegemoet komt aan het menselijke zoeken, de filosofie, die aldus *"wordt aangespoord om wegen te verkennen waarvan ze uit zichzelf niet eens zou kunnen vermoeden dat ze die kon inslaan"* (*FR,* 73; zie ook: 12).

6 Hierbij pogen wij te beantwoorden aan de door Johannes-Paulus II gestelde eisen, zoals verwoord in *FR,* 80-83, waar gezegd wordt dat het *mysterie* de filosofie naar haar grenzen drijft. In de huidige zinscrisis verdween de hartstocht voor de waarheid en werd de rede geïnstrumentaliseerd. De filosofie moet aan de in Gods woord geopenbaarde wijsheid een redelijke fundering geven; ze moet *"het menselijk vermogen om de waarheid te kennen [verifiëren]"* - met een verwijzing naar *Gaudium et Spes*, nr. 15: *"[De rede] kan met ware zekerheid de geestelijke diepere structuren van de werkelijkheid zelf bereiken, ofschoon als gevolg van de zonde die zekerheid gedeeltelijk verduisterd en verzwakt is"*. - Tenslotte moet de wijsbegeerte absoluut zijn en gericht op het Hoogste Goed, God zelf.

7 C. Bradatan (1999:10) merkt op dat reeds in de middeleeuwen de wetenschappelijke kennis gold als *deel* van de dagelijkse religieuze ervaringen: *"(...) the study of nature as* liber creaturarum *constituted an essential part of the adoration of God (as a* Creator*)(...)".* Verder nodigt *FR* (80-91) de filosofie uit om het oneigenlijke van de dwalingen van het ogenblik aan het licht te brengen: de methodische dwaling van het eclecticisme, de middel-doelomkering van het historicisme, het zich waardenvrij wanende sciëntisme en pragmatisme, en tenslotte *"de bekoring van de wanhoop"* in het nihilisme en het postmodernisme.

enkele van de stellingen waartoe dit materialisme geleid heeft. Als model hiervoor hebben we ons beperkt tot het mens- en wereldbeeld van de Vlaamse hoogleraar Etienne Vermeersch, wiens gedachtegoed in hoge mate heeft bijgedragen tot de secularisatie van een deel van het Vlaamse gewest in de jongste decennia. Verder geven we ook een beknopte kritiek bij een basisintuïtie van de christelijk georiënteerde filosoof en wiskundige, Alfred North Whitehead, waarmee deze de eenheidswetenschap heeft pogen te funderen. We trachten daarbij aan te tonen dat een 'neutrale' metafysica onmogelijk is.

(II) Uitgaande van onze kritische bedenkingen, pogen we in het tweede en omvangrijkste deel van dit werk een alternatief op te bouwen: een christelijk geïnspireerde metafysica. Wij zullen daarbij als volgt te werk gaan.

Eerst formuleren we onze (**grond)stellingen**, waarvan de kern gelegen is in de overtuiging **dat de hele werkelijkheid een geschenk is**, een tegemoetkoming van de goddelijke **liefde** aan de mens.

(II.1.) Ons **eerste uitgangspunt** is **de introspectieve ervaring van het lijden**, met in de eerste plaats de fysieke pijn. Het gaat hier om een onbewijsbare (want alleen introspectief kenbare) realiteit waarvan wij de waarachtigheid niettemin aannemen. Nadat we vervolgens kunnen vaststellen dat niemand pijn wil lijden, funderen we op deze twee ervaringen de werkelijkheidswaarde van de wil. Zoals nu uit het problematische voelen (de pijn), het verwerpen van dat voelen (het niet-willen van de pijn, en dus de 'negatieve' wil), en het afstand nemen van dat gevoel, of het denken (het anticiperen op het voelen), ontstaat, zo ontstaat uit het problematische denken, het kiezen: waar iemand tegenstrijdige dingen wenst, zoals én snoep én gezonde tanden, kan deze persoon, mits hij eerst aanvaardt dat een aan hem externe orde het zich samen realiseren van die beide wensen uitsluit, een vrije keuze maken voor hetzij het ene goed, hetzij het andere. Zijn vrijheid volgt dan ook uit het inzicht of de aanvaarding van de noodzaak van de hem door een externe orde opgelegde beperkingen. Dit inzicht of deze aanvaarding is de basis van het ethische.

Dit inzicht grondvest de kennis in twee onderling onderscheidbare vormen. In de eerste plaats grondvest het de zogenaamde positief wetenschappelijke kennis van de externe orde. Maar bovendien grondvest dit inzicht ook een geheel van waarheden waarvan de waarde anders dan positief wetenschappelijk (wat wil zeggen: op *directe* zintuiglijke waarneming en logische deductie gebaseerd) aan het licht komt. Die 'andersoortige' waarheden openbaren ons hun waarheidswaarde namelijk op dezelfde manier waarop de pijnervaring dat doet, en dat is: door introspectie. Omdat nu de wetenschappelijke waarheden de waarde van de introspectieve ervaring van de pijn vooronderstellen, kunnen zij ook niet beschouwd worden als zijnde stringenter dan de introspectieve ervaring van de geestelijke pijn die wordt aangeduid met de term 'geweten'. Met andere woorden: zowel de fysieke als de geestelijke gevoeligheid zijn een zaak van introspectie. En zoals wij op grond van onze fysieke pijn de externe orde leren kennen in zoverre het de zintuiglijk waarneembare, fysieke wereld betreft, zo ook leren wij op grond van onze geestelijke pijn (het geweten) de externe orde van het niet zintuiglijk waarneembare of het geestelijke kennen. Op deze grondslag definiëren wij het ontische, het epistemische en het ethische, en we onderzoeken hun onderlinge relaties.

(II.2.) Vervolgens leiden we uit de ervaring van het lijden, **de werkelijkheid van de ziel** af. We tonen het primaat van het ethische op het epistemische en het ontische aan, en we funderen het absoluut karakter van de christelijke waarden.

We tonen aan hoe elke christen het lot van Christus deelt: wie kiest voor het goede, moet aan de wereld verzaken.

Die waarheid, met andere woorden: de zin van het lijden, wordt dan uitgelegd: zonder het leed kan de liefde zich niet manifesteren in de wereld.

(II.3.) Ons **tweede uitgangspunt** bestaat **in een analyse van de zintuiglijke waarneming**. Het verband tussen waarnemen en zijn, tussen werkelijkheid en waan wordt belicht. De *onbewezen waarheid* (namelijk: de werkelijkheid) waarmee zowel de analyse van onze introspectie als de analyse van onze zintuiglijke waarneming ons confronteren, vormt de basis van onze hypothese over de ontdekte werkelijkheid die noodzakelijk aan het louter positieve ontsnapt (- zie onze (grond)stellingen in het tweede deel van deze tekst). Deze hypothese wordt gevoed door het christelijk religieuze denken. Zoals we voordien zullen hebben aangetoond in de analyse van onze uitgangspunten, heeft de zich opdringende kritiek van het positief wetenschappelijk discours geen enkele relevantie met betrekking tot deze hypothese: zoals we zullen betogen, staat de wetenschap daarentegen geheel in de schaduw van deze hypothese omdat zij er door omvat wordt; vanwege haar specifiek waarheidsperspectief, staat de wetenschap namelijk in betrekking tot een specifiek deel van de werkelijkheid (W. Derkse, 1996: 100-131). Anderzijds mag de wetenschap dan al bogen op indrukwekkende resultaten - zoals hoger aangestipt mist zij haar doel waar zij zich niet laat oriënteren door de weliswaar niet direct tastbare maar niettemin fundamentele waarden van het christendom als zodanig.

(II.4.) Hierna verklaren we **het wezen van het denken en het wezen van de taal** in het licht van onze metafysica.

(III.) Nadat we aldus een 'natuurlijke theologie' hebben verkregen, trachten we deze aansluiting te doen vinden met **het heilsmysterie van het christendom** zelf. We pogen iets te zeggen over de wijsheid, welke de link maakt van het filosofische (- het indicatieve) met het religieuze (- het imperatieve). We tonen de vanzelfsprekendheid van het christendom aan, waarbij we uitleggen hoe het geloof in een persoonlijke, geïncarneerde God allerminst irrationeel of onwetenschappelijk is. We beschrijven ons bestaan als staat van erfzondigheid, en we leggen uit hoe de mens door zijn arbeid in deze wereld het rijk Gods kan ontdekken en de God-mens kan concretiseren. Tenslotte leggen we de link tussen de natuur en de bovennatuur door de eerste te beschouwen als een symbool van de laatste. De natuur dient geënt te worden met het christendom, teneinde de mogelijkheid van leven en eeuwig leven te realiseren als laatste doel van de schepping.

(IV.) We trekken onze **conclusies**. Een vergelijking tussen het systeem van het materialisme en onze christelijk geïnspireerde metafysica maakt ons duidelijk dat de eerste alles behalve sluitend is, terwijl de tweede een volkomen werkelijkheidsbeeld kan opleveren. Het verschil tussen de beide systemen ligt in hun basisaxioma's: het materialisme ziet het hogere als een product van het lagere, terwijl in de christelijke metafysica het hogere het lagere genereert: het lagere wordt er door het hogere omvat.

Samenvatting. In de huidige ontmoeting van alle beschavingen in gevolge een alles omvattende mundialisering, tekent zich een strijd af tussen gerechtigheid en recht, of tussen goed en kwaad in de christelijke betekenis van deze termen. Onder de druk van systemen, uitgedacht door een zichzelf autonoom wanende menselijke rede, dreigt de christelijke menselijke gelijkwaardigheid vervangen te worden door de rol die men speelt op het toneel van de wereld. Ook het denken wordt door deze waanzin aangetast. We zullen de daarvoor verantwoordelijke denkrichting (het materialisme en in het bijzonder het fysicalisme) onderzoeken, alsook een alternatief aanreiken: een christelijk geïnspireerde metafysica.

I. Een kritische analyse van het hedendaagse materialisme

> *"In de eerste plaats vinden ook wij dat er in de wereld veel bedenkelijke dingen zijn, en ook veel* gevaarlijke. *We kunnen daaronder vermelden, de honger in de wereld, het oorlogsgevaar, de steeds groter wordende kloof tussen de rijke en de arme landen, het feit dat we nog steeds niet een bevredigende maatschappijvorm ontdekt hebben, en tenslotte op het individuele plan de vereenzaming van de moderne mens en het gebrek aan beveiliging dat daaruit voortvloeit; de snelheid waarmee de maatschappelijke structuren veranderen en de onzekerheid over waarden en moraal die daarmee samenhangt, zoals tenslotte ook het onbegrip tussen de verschillende generaties. Dit alles zijn naar onze opvatting ontzaglijke problemen omdat zowel de interne* integratie *van mens en maatschappij als hun* voortbestaan *zelf erdoor in het gedrang komen. Wanneer iemand ons nu kon aantonen dat deze gevaren samenhangen met onze voorkeur voor het wetenschappelijk denken, en dat het eigenlijke denken hier een oplossing kan brengen, dan zouden we hem vol vreugde beluisteren".*[8]
> Etienne Vermeersch.

Inleiding tot het eerste deel: het materialisme

Haaks op het wereldbeeld dat wij in het tweede deel van dit werk wensen voor te stellen, staat het vandaag even succesrijke als misleidende wereldbeeld van het materialisme, nu in de vorm van het fysicalisme. Het materialistisch wereldbeeld is wezenlijk heel wat ouder dan *l' homme machine* van Lamettrie,[9] en het werkt nog door tot op vandaag.[10] Het zit principieel vervat in elk denken dat de teleologie loochent: het

8 Vermeersch 1967 (- voortaan afgekort als: *EWM*): 133. Dit fragment dient gesitueerd te worden als een uitdaging aan de lezer, na Vermeersch' bespreking van (het tweede deel van) het werk van Martin Heidegger, waarover onze gewezen professor aan de Universiteit te Gent, herhaaldelijk schrijft dat bepaalde hoofdthema's van Heidegger hem "volkomen ontgaan", dat Heidegger zelf ze "mateloos overschat", dat ze "irriterend" en "gedeeltelijk onbegrijpelijk" zijn of dat ze hem "grote ogen doen opzetten" - en Vermeersch doelt in het bijzonder op Heidegger's aanval op het "rechnende Denken" en het gevaar van de daarmee gepaard gaande "Seinsvergessenheit". *EWM*:133: *"Het denken van wetenschap en techniek en zelfs van de ganse traditionele metafysica wordt door Heidegger als oneigenlijk beschouwd* ("rechnende Denken", "uneigentliche Erkenntnis")*, omdat daar abstractie gemaakt wordt van de zeer eigen relatie die de dingen met het 'Dasein' hebben: er gebeurt een 'Subject-Object-Spaltung'. Dit betekent in Heideggeriaanse termen dat men wel de zijnden bestudeert, maar dat het 'zijn van de zijnden' vergeten wordt. In het eigenlijke denken* ("eigentliche Erkenntnis") *is juist dit 'zijn van de zijnden' het centraal probleem."*

9 Julien Offray de Lamettrie (1709-1751), door Voltaire de 'hof-atheïst' van Frederik de Grote genoemd, die samen met Dietrich van Holbach en Adrien Helvétius behoorde tot de school van de Franse materialistische monisten, achtte God en de geest overbodig ter verklaring van de (stoffelijke) wereld, en belastend voor het genot en het geluk van de mens.

10 Ludwig Heyde (1995:11-38) wijst erop dat Hegels *Phänomenologie des Geistes* de oorzaken van de tot vandaag aanhoudende religieuze desinteresse situeert in de Verlichting: *"het heersende verstaan van de werkelijkheid met betrekking tot de godsvraag heeft zijn wortels in de Verlichting"*. Zie ook de voetnoot bij I.B.(1).

wijst de zinvraag - ondanks haar universaliteit (zie *FR,* 1-4) - *a priori* af en beperkt zich tot een reductionistische *know-how* van onze 'toevallige' werkelijkheid.[11]

Het is onze ethische grondbekommernis dat het materialisme de mens verweesd achterlaat, met alle gevolgen vandien. De materialist zal weliswaar antwoorden dat de mens een wees *is*. Welnu, dan zullen wij hem adopteren.[12]

Het is namelijk onze stelling dat het zijn een deel is van het handelen. De consequenties van deze zienswijze zijn ons inziens evenmin te overzien als de consequenties van de bereidheid om de wereld te vervolmaken. In dat laatste geval weigeren wij de wereld zoals hij is, en getuigen wij van dit geloof in een andere en betere wereld, door ons daarvoor middels onze handelingen borg te stellen.[13] Eigenlijk willen we aldus alleen maar de wereld die wijzelf zullen 'hermaakt' hebben - vanuit ons besef van het goede, het betere, het beste. Wat ons echter de moed geeft om met dit 'hermaken' van de wereld te beginnen en door te gaan, is het diepe vertrouwen in het feit dat onze handelingen geen onverdiende gevolgen zullen hebben. Dit is het geloof in de beloning van het goede en de bestraffing van het kwade, anders gezegd: het geloof in de gerechtigheid. Dit geloof in de gerechtigheid kan nu ook anders worden verwoord: het is het geloof in de trouw van de externe orde (waarvan de natuur en het geweten emanaties zijn), met andere woorden: het geloof dat de externe orde, als volmaakt geheugen van alle daden, niet 'vergeetachtig' wordt, doch altijd correct zal meedragen wat er ingegrift werd: de externe orde als perfecte boekhouder van alle daden. Wanneer ik vandaag honderd frank in mijn spaarpot stop om daarmee morgen brood te kunnen kopen, dan kan ik dit alleen maar doen als ik mij er op vertrouw dat het geldbiljet tegen morgen niet zal veranderd zijn in, bijvoorbeeld, een kikker. Voor ons lijkt het heel gewoon dat er een orde bestaat in de dingen, die dit soort van zaken voorkomt, maar eigenlijk is dit een groot wonder, een wonder van goddelijke trouw aan de mens. Welnu, wanneer wij er op vertrouwen dat een goede handeling niet een slecht gevolg zal hebben (- we kunnen ons vergissen en ook dan was onze handeling niet perfect goed -), en omgekeerd, dan moeten wij, consequent daarmee, vanzelfsprekend ook aannemen dat niets zomaar is zoals het is.

Het geloof in die goddelijke trouw is, met andere woorden, het geloof in het feit dat aan elk zijn een handeling ten grondslag ligt; het is het vaste vertrouwen in het feit dat niets 'zomaar' is, dat iets zou zijn zonder dat iemand voor dat zijn verantwoordelijk

---

11 Vergelijk: *FR*, 88: *"[...] het sciëntisme [als nieuwe vorm van positivisme en neopositivisme, welke gediskrediteerd werden door de kritische kennisleer] [...] [blijft niettemin weigeren om] de waarde van kennisvormen toe te geven, anders dan die van de positieve wetenschappen [...] [en doet ze af als] louter producten van de emoties en [ze verwerpt] kennis van het zijn [...] om de weg vrij te maken voor pure en eenvoudige feitelijkheid. Zo [wil] de wetenschap [...] alle aspecten van het menselijk leven beheersen door [technologie]. [...] [Het sciëntisme onderwerpt] de [...] grote problemen van de wijsbegeerte aan analyses die gebaseerd zijn op oppervlakkige analogieën, zonder enige rationele grondslag. Dit leidt tot de verarming van het menselijk denken [...]. En aangezien zij geen ruimte laat voor kritiek die het ethische oordeel biedt, [laat het sciëntisme] velen denken dat als iets technisch mogelijk is, het daarom ook moreel toelaatbaar is".* Zie ook: *FR*, 89: *"Niet minder gevaarlijk is het pragmatisme, [dat] oordelen die op ethische principes zijn gevestigd, buitensluit. [Zo groeit] een opvatting van democratie die niet gefundeerd is op enige referentie aan onveranderlijke waarden: of een handeling toelaatbaar is of niet wordt beslist bij parlementaire meerderheid* (- met een verwijzing naar: *Evangelium Vitae,* 1995: nr. 69). *[...] Bovendien wordt de antropologie zelf ernstig gecompromitteerd door een een-dimensionele visie op de mens, een visie die de grote ethische dilemma's en de existentiële analyses van de betekenis van lijden en offer uitsluit".*

12 Vergelijk: van Velthoven 1988: 77: *"Een zijnsmetafysiek, die deze naam verdient, stelt zich tot taak vanuit wat feitelijk bestaat [onrecht, krenking, ...] door te dringen naar wat in waarheid is".*

13 Vergelijk: *K*, §26: *"Het geloof is het antwoord van de mens aan God die zich aan hem openbaart en geeft. Bij dit antwoord verlicht Hij de mens, op zoek naar de uiteindelijke zin van het leven overvloedig".*

zou zijn. Ons inziens is er geen fundamenteel verschil tussen het vertrouwen in het feit dat mijn biljet morgen niet in een kikker zal veranderd zijn, en het vertrouwen in het feit dat al wat is, gewild is, of: het gevolg is van een handeling. Het zou immers veel minder mysterieus zijn, mochten de dingen zomaar voortdurend in andere dingen veranderen, zoals dit bijvoorbeeld het geval is in onze fantasie of in onze dromen. Dat wérkelijke dingen toch zichzelf blijven en niet onderhevig blijken aan de chaosgenererende invloed van ons voorstellingsvermogen, is wonderbaarlijk en is niet verklaarbaar zonder God. Verwijzen we hier naar Descartes en naar Berkeley over het wonderlijke onderscheid tussen werkelijkheid en droom.[14]

Laten we nu nog een tweede verklaring geven ter verduidelijking van wat wij onder deze 'adoptie' dienen te verstaan.

Op de vraag van een kind waarom de zon bestaat, zijn principieel twee antwoorden mogelijk: dat de zon er toevallig is, of dat de zon er is om ons te laten leven. Met het eerste antwoord loopt het gesprek spaak, tenzij het kind ook nog wil weten wat toeval is, maar dan zal hij of zij wellicht ontgoocheld zijn te vernemen uiteindelijk zelf een product van het toeval te zijn. Met het tweede antwoord wordt onvermijdelijk een 'dader' geïmpliceerd: een handelende, dus willende en bewuste (én kunnende) persoon. Om de hierna opgesomde redenen is het eerste antwoord onjuist en waardeloos, het tweede juist en waardevol.

Het eerste antwoord vraagt niet om een verder onderzoek; het vraagt alleen om het aanvaarden van het concept 'toeval' dat niets anders is dan een *deus-ex-machina* waarmee men zich van de vraag van het kind ontdoet. Het tweede antwoord echter nodigt uit tot een verder onderzoek: het concept 'God' is géén *deus-ex-machina* waarmee de antwoorder zich verontschuldigt. Er is immers een duidelijk niveauverschil tussen 'toeval' en 'God': het antwoord 'God' zegt dat er een *dader* is voor het bestaan van de zon, en ook een *doel* van die daad, waarvan het kind zich kan vergewissen. Het antwoord 'toeval' echter is geen antwoord: het zegt niet dat er een dader is, noch zegt het dat er geen dader is; het betekent zoveel als: "Uw vraag heeft geen zin, stop met vragen, vraag zoiets niet". Bovendien miskent dit antwoord de bedoeling waarmee men zelf samenvalt, zodat men zich in een afgrond weet: we zijn er, maar dit is niet dank zij de zon, want de zon heeft ons niet bedoeld; wij zijn er alleen maar per ongeluk, zoals een ongewenst kind er per ongeluk is, of nog erger. Het antwoord 'toeval' is onverantwoord tegenover het kind. Indien wij een menswaardige wereld willen, dan moet hij zo zijn, dat ook dit antwoord *verantwoord* is. En al zou men de hele kosmos er moeten voor omdraaien, dan nog zou het de moeite lonen om zich te kunnen verantwoorden tegenover het kind. Maar men hoeft de kosmos er niet voor om te draaien: het volstaat dat men antwoordt: "God". **Dit antwoord houdt in dat we erkennen dat we de reden niet kennen, dat we de beperktheid van onze kennis aanvaarden, en dat we dus geloven dat er een reden is omdat er geen relevant argument voorhanden is voor de stelling dat er helemaal geen reden zou zijn.**[15]

14 Urmson 2001: 96: *"Berkeley onderscheidt de wereld van de verbeelding van de echte wereld door te beweren dat God, metafysisch gezien, de oorzaak was van het opkomen van de ideeën die de echte wereld vormen, terwijl eindige geestelijke wezens de oorzaak zijn van hun eigen ideeën of van hun verbeelding".* (Zie ook G. Berkeley 1710: sect. 36). Ons inziens realiseert dit onderscheid tussen werkelijkheid en waan zich pas door ons eigen geloof. Zie stellingen 84 tot en met 87, alsook I.3.B.3. en de voetnoot bij I.3.E.

15 Analoog verwijt Theo van Velthoven (1988: 113-114) aan het positivisme dat het de 'geldigheid' van de vraag (*"das Rätsel"*) geheel ten onrechte afhankelijk maakt van haar oplosbaarheid. Verder werpt van Velthoven de vraag op *"hoe een vooruitgang in het kennen, waarvoor het positivisme zich uitgeeft, ooit bereikt zou kunnen worden door een denkverbod [- met name: het verbod om het 'onbeantwoordbare' te bevragen]"*. Dit contrasteert fel met *"de onbegrensde openheid die de mens is"*,

In de aanvaarding dat er ook maar iets zou bestaan zonder reden of doel, ‘zomaar’, zit iets van grootheidswaanzin (- “*ik* begrijp niet waarom het zo is, dus heeft het geen reden om zo te zijn”) en een terechtwijzing van de Schepper. De vraag waarom er dan leed en onvolmaaktheid in de wereld is, duldt slechts één antwoord: het is er door onze eigen ‘schuld’ (- zie ook I.1.C.7 voor een meer genuanceerd antwoord). Want wanneer wij, mét Christus, verantwoordelijkheid opnemen voor een nog onvoltooide wereld en voor de zonde, dan begaan wij geen heldendaad die we eigenlijk ook niét hadden kunnen doen, maar dan doen wij niets meer dan onze plicht vervullen tegenover het beloofde dat het geloofde is. We hebben weliswaar de vrije keuze tussen goed en kwaad, maar tevens is het goede handelen onze plicht, zodat onze vrijheid wezenlijk conditioneel is.

Samenhangend met de stelling dat het handelen het zijn transcendeert, is de kwestie van het bewustzijn. Zoals elk bewustzijn een object moet hebben om zich te kunnen manifesteren, zo ook moet het een subject hebben om dat te kunnen doen. Er is dus geen bewustzijn mogelijk zonder subject. Bewustzijn is altijd bewustzijn van iets, doch ook is het altijd bewustzijn ‘door’ *iemand*. Doordat wij geloven een subject in ons bewustzijn te kunnen denken (ik geloof bijvoorbeeld dat ik aan u kan denken), neigen wij er ook toe te geloven dat het bewustzijn ‘breder’ is dan de persoon.

Omdat ons denken, dat een afbeeldende activiteit is, ons hier weinig keuze laat, gaan we bij onze voorstelling van personen ten onrechte analoog te werk als bij onze voorstelling van dingen: we stellen ons personen te gemakkelijk voor als objecten in de ruimte of als punten op een vlak, en we situeren het bewustzijn van die personen ofwel binnen die objecten, ofwel als specifieke relaties tussen die objecten of punten. Later zullen wij betogen dat een wezenlijk onderscheid moet gemaakt worden tussen, enerzijds, (niet-communicatieve) interacties (welke plaatsgrijpen tussen objecten en, eventueel, tussen levende lichamen) en, anderzijds, communicaties: de verantwoording binnen de taal voor het onderscheiden van deze twee termen betekent een zich borg stellen voor dit wezenlijke onderscheid (- zie de paragrafen I.3.C.2(a) en I.3.B.9.c.(1°)). We **kennen** dus aan de persoon iets meer **toe** dan aan alle dingen die onderling in betrekking staan. Ook dàt onderscheid volgt ons inziens aldus uit het handelen (- het volgt namelijk uit een specifieke *erkenning*), veeleer dan dat het er ‘zomaar’ zou zijn.

Samenvatting. Het is onze ethische grondbekommernis dat het wereldbeeld van het materialisme, vandaag in de vorm van het fysicalisme, geen licht werpt op de mens, maar hem in een duisternis onderdompelt en hem verweesd achterlaat.

---

en die *"door niets bepaalds, hoe indrukwekkend of aantrekkelijk ook, kan worden vervuld"*. We moeten besluiten dat een vraag weliswaar ongeldig kan zijn binnen een welbepaald axiomatisch kader (bijvoorbeeld dat van de natuurwetenschappen), maar niettemin zinvol. Vandaar geloven wij dat de metafysica een strikt onderscheid moet garanderen tussen de begrippen 'geldigheid' en 'zinvolheid' (- 'waarachtigheid'), wat een meta-wetenschappelijk standpunt vereist, en dit wordt soms over het hoofd gezien, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het feit dat in de logica de betekenis van het begrip 'geldig' zich beperkt tot die van 'altijd (in alle gevallen) waar'. Zie ook stelling 34.1.1.

I.1. Materialisme

We omschrijven het materialisme (A) en we sommen enkele van zijn belangrijkste kenmerken op (B). In de daarop volgende bespreking (C) verklaren we hoe het materialisme (1) verleidt, (2) de zijnsorde perverteert, (3) het geconstrueerde met het geschapene verwisselt, (4) de kennis verabsoluteert en (5) de immoraliteit 'legitimeert'. Ook tonen we hoe in het bijzonder het positivisme (6) het denken corrumpeert en (7) een regressie is naar het mythische wereldbeeld.

A. Omschrijving

Wat onder materialisme dient verstaan te worden, is vanzelfsprekend tijdsgebonden: net zoals elke andere levensbeschouwing, situeert het materialisme zich tegenover de verschillende standpunten die op het moment zelf van haar invraagstelling aan de orde zijn. Een terugblik op de geschiedenis van het denken laat echter wel toe om bepaalde constanten onderling te onderscheiden, op grond van, bijvoorbeeld, een als zinvol ervaren diversificatie van wereldbeelden. Zo kan men een onderscheid maken tussen theïstische en atheïstische richtingen, tussen objectivistische en subjectivistische, en zo meer. Van het materialisme wordt nu gezegd dat het zich aftekent tegen het spiritualisme, al moet deze voorstelling van zaken genuanceerd worden.

Materialisme kan gedefinieerd worden als: *"die opvatting welke voorhoudt (1°) dat het wezen van al het zijnde enkel bepaald wordt door de stoffelijkheid, en dus niet door een beginsel (zoals God of de ideeën) dat het zijnde in kwestie eerst fundeert, en (2°) dat het gedrag van al het zijnde enkel bepaald wordt door oorzakelijkheid"* (M. Müller, 1971: 166). [16]

In grote trekken worden de volgende materialistische strekkingen onderscheiden (M. Müller, 1971: 166-167):

(1) het *methodisch* of *kritisch materialisme*, waarin de wereld een gesloten systeem vormt dat volledig beheerst wordt door causale mechanismen, en dat gebeurlijk volledig verklaard kan worden op kwantitatief mathematische gronden.

(2) Het *ethisch-praktisch materialisme*, dat op het materialisme een ethiek fundeert met het zinnelijke genot als hoogste goed.

(3) Het *metafysisch* of *kosmologisch* en *antropologisch materialisme*, waarin de totale werkelijkheid van de mens en zijn wereld materialistisch verklaard wordt, van het atomisme van Democritos, over het rationalisme en het empirisme van de Verlichting, het mechanicistische wereldbeeld van de achttiende eeuw, het onder de invloed van de natuurwetenschappen ontstane positivisme, het zich tegen het theologisch idealisme afzettend antropologisch radicaal materialisme van Feuerbach en diens volgelingen die het denken herleiden tot een organische afscheiding van de hersenen, tot het biologisch materialisme dat zich beroept op Darwin.

(4) Het *dialectisch materialisme*, waarin de gedachte, als een product van de materie, zich niet langer mechanicistisch maar wel dialectisch gedraagt (- het betreft hier de omslag van kwantiteiten naar kwaliteiten).

(5) Het *historisch materialisme*, dat de maatschappelijke superstructuur (- de ideologische bovenbouw) herleidt tot een product van haar infrastructuur (- de economie): *"Het bewustzijn van de mensen bepaalt niet hun zijn, maar veeleer bepaalt hun maatschappelijk zijn hun bewustzijn"* (R.C. Kwant, 1966: 23; K. Marx, 1958: 13). Men mag opmerken dat, paradoxaal genoeg, niemand minder dan Marx zelf een

16 *"Materialismus (von: Materie), die Anschauung, dasz alles, was ist, nicht bestimmt sei durch etwas, das von u. über allem sinnlich Erfahr- u. Begreifbaren dieses erst begründet (Gott, Geist, Weltvernunft, Ideen), sondern in seinem Sein nur bestimmt sei durch Stofflichkeit (Materialität), in seinem Verhalten nur durch Wirkungsursächlichkeit (Kausalität). - Gegensatz: Spiritualismus".*

tegenvoorbeeld van zijn eigen zopas genoemde stelling heeft gegeven door een ideologie te ontwikkelen welke een deel van de wereld maatschappelijk bepaald heeft.[17]

In het volgende hoofdstuk (*Materialisme en wetenschap*) zullen we het ook hebben over een specifiek empirisme, meer bepaald het Logisch Empirisme, dat we beschouwen als een consequentie van het Metafysisch Materialisme, en dat we daarom met de term 'materialisme' zullen blijven aanduiden, teneinde de fundamentele verwantschap daarmee te kunnen blijven beklemtonen.[18]

B. Kenmerken

De voor onze opzet relevante kenmerken van het materialisme zijn in grote trekken de volgende.

(1) Het materialisme is een radicaal *reductionisme:* de werkelijkheid wordt herleid tot stof en oorzakelijkheid.[19]

(2) Het materialisme is een *objectivisme*: de werkelijkheid wordt herleid tot object van onze kennis, die op haar beurt enkel object is: het subject heeft immers geen apart statuut; het is een stoffelijk object.[20]

(3) Het materialisme is een radicaal *immoralisme*: het beschouwt alles als zinloos toeval, en dus als volkomen 'amoreel' (- 'zonder morele inhoud': er zijn geen personen, er is geen vrijheid, geen goed en geen kwaad). Merk op dat ook de misdadiger zijn daad als 'amoreel' beschouwt: hij ontkent het kwaad in zijn daad. Dat neemt echter niet weg dat hij zijn slachtoffer daarvan nooit zal kunnen overtuigen: het slachtoffer veroordeelt het hem berokkende kwaad als zijnde 'immoreel' (- 'moreel slecht').

---

17 Vergeten we overigens niet dat Marx allerminst goede bedoelingen had. Zoals J. Gulit schrijft (Benedictijns Tijdschrift 2003/1:30): *"Marx (...) zegt openlijk in een brief aan zijn vader dat hij zich uit angst voor de dood tot doel heeft gesteld de aarde te veranderen in een hel waarin 'hij zich de gelijke zal voelen van de schepper'"*.

18 Zie bijvoorbeeld Bergmann (1967: IX): *"The logical positivists, whether they knew it or not, were all either metaphysical materialists or phenomenalists. (...) The contrast seems extreme, yet really isn't. (...) The simples, often called sense data, out of which the phenomenalist builds his world, do not and cannot intend anything. Structurally, therefore, even though he calls them mental, they are like material entities. Or, to say the same thing differently, the phenomenalist's and the metaphysical materialist's are both one-level worlds"*.

19 De reductie van het bovenredelijke tot het onredelijke wordt historisch geduid door Ludwig Heyde (1995:11-38). Heyde vindt de oorzaken van de hedendaagse religieuze desinteresse beschreven in Hegels *Phänomenologie des Geistes,* omdat *"het heersende verstaan van de werkelijkheid met betrekking tot de godsvraag zijn wortels heeft in de Verlichting":* zij ziet God als wezenlijk doch afwezig, en de aanwezige wereld als onwezenlijk. De mens vervreemt van zichzelf wanneer hij, **enerzijds**, revolteert tegen de maatschappelijke hypocrisie die alle waarden uitholt, zodat hem alleen de *Aufklärung* rest van zijn kritische rede die het *diesseits* (het onmiddellijke, het nut en het eigen voordeel) zoekt en, **anderzijds**, hiertegen protesteert met een geloof dat vlucht in een 'redeloos' *jenseits*. De Verlichting kritiseert deze vervreemding met de rede: onvermijdelijk wordt het *boven-redelijke* geloof gereduceerd tot *onredelijk* bijgeloof, en de rede neemt de plaats in van God. Nu rest alleen nog de negativiteit die de kritiek wezenlijk is: het onmiddellijke, het materiële en het nut, die elke intrinsieke waarde missen. Volstrekte relativiteit heerst voortaan in een wezenloze wereld die de mens onbevredigd achterlaat.

20 Vergelijk: *FR*, 4: *"[...] De fundamentele kennis komt voort uit de verbazing die bij [de mens] opkomt door de beschouwing van de schepping; de mens wordt door verbazing gegrepen, zodra hij ontdekt dat hij deel is van de wereld [...] Zonder de verbazing zou de mens vervallen in de monotonie van de herhaling en zeer spoedig zou hij niet meer werkelijk als persoon kunnen bestaan. [...] Heel duidelijk treedt [...] een zekere 'wijsgerige hoogmoed' op, die er aanspraak op maakt de uit zijn eigen perspectief voortkomende, onvolmaakte visie tot de alomvattende duiding van de werkelijkheid te maken. Feitelijk moet elk filosofisch systeem, ook als het zonder enige instrumentalisering in zijn volheid wordt erkend, voorrang geven aan het wijsgerige denken waaruit het voortkomt en dat het loyaal moet dienen [...]"*.

(4) Het materialisme is wezenlijk een *atheïsme* en een anti-theïsme, in het bijzonder een anti-christianisme.[21]

(5) Het materialisme beschouwt zichzelf als rationalistisch en empiristisch, als redelijk en verlicht, als wetenschappelijk en wellicht ook als heel zinvol.[22]

C. Bespreking

1. De verleiding van het materialisme

Elk weldenkend mens zal inzien dat een denken zoals hierboven getypeerd, een totaal ontspoord denken is. Van de waanzin van het dialectisch en historisch materialisme van Karl Marx en Friedrich Engels - dat ons in dit werk echter niet zal aanbelangen - levert de geschiedenis zelf, ook vandaag nog, de meest overtuigende bewijzen. De Russische filosoof Nikolai Alexandrovich Berdyaev (1874-1948) merkt op dat alle historische pogingen tot het vestigen van een definitieve harmonie, de menselijke vrijheid fnuiken en aldus het geluk a priori in de weg staan (- N. Berdyaev, 1934a; 1927-28; 1923b).

Het ethisch-praktisch materialisme is niets anders dan een consequentie van het metafysisch materialisme (en vice versa - zie I.1.C.5.), en andermaal brengt het de waanzin daarvan aan het licht (- zie I.2.B.5).

Wat ons hier aanbelangt, is het bijzondere feit dat het materialisme, ondanks de grote doorzichtigheid van zijn waardeloosheid, er steeds en relatief gemakkelijk in geslaagd is om zich te profileren als een waardevol alternatief, zoniet zelfs als de waarheid bij uitstek.

Een van de redenen daarvoor moet ons inziens gezocht worden in het beroep dat enkele specifieke implicaties van deze levensbeschouwing doen op de menselijke zwakheid, en zelfs op het kwaad in de mens, zonder meer. De theorie in kwestie verleidt ons er als het ware toe om haar te accepteren, omdat zij de belofte inhoudt om, op haar beurt, datgene in ons te accepteren wat wij, in vooralsnog ‘ethische’ termen, onze ‘zwakheden’ plegen te noemen. Zoals Augustinus zegt, *"(...) geraakt de mens meer in duisternis doordat hij het liefst volgt wat hem in zijn zwakte geduldig aanvaardt"* (- Augustinus 1994: 94). Immers, een levensopvatting welke inhoudt dat het bestaan zinloos is, dat goed en kwaad niet bestaan, en dat wij slechts onderdelen zijn van één grote machinerie, ontslaat de mens van alle lasten die de beschaving in de loop der tijden op zijn schouders heeft opgestapeld. Wie het materialisme recht in de ogen kijkt, voelt niet alleen zijn verantwoordelijkheid drukken, maar hij stelt zich ook een ogenblik lang voor hoe het zou zijn als hij die last van zich af kon werpen. Hij hoeft alleen ‘ja’ te zeggen en tot het systeem toe te treden. Weg is dan het alziend oog van God; weg de betutteling van het geweten dat genot verbiedt, abortus en euthanasie; weg ook de verplichting om het beste van zichzelf te geven. Men hoeft niet meer te vechten; de machine vecht immers in de plaats van de mens, en zij biedt hem geborgenheid, zij maakt hem tot een onderdeel van een groot en alles omvattend geheel. Het enige wat hij

---

21 Het positivisme wordt aangehangen door 'absolute atheïsten', welke, zoals J. Maritain opmerkt, vrij en actief *kiezen* voor de verwerping van God, wat hen tot 'anti-theïsten' maakt. (- Zie: J. Maritain 1949: 267-280). Volgens R. Coppitters (1964: 143) zoekt ook de atheïst God, *"omdat hij juist wenst hem* niet *te ontmoeten (...) om op tijd te kunnen wegduiken (...)"*. En in de encycliek *Redemptor Hominis* (§17) verklaart Johannes-Paulus II: *"(...) even the phenomenon of unbelief, a-religiousness and atheism, as a human phenomenon, is understood only in relation to the phenomenon of religion and faith"*.

22 Volgens J. Maritain situeert zich de zin van het hedendaagse atheïsme in haar ontsluierende functie: het 'absoluut atheïsme' is zoals een wraakzuchtige spiegel voor het 'praktisch atheïsme' van de vele 'naamchristenen'. Pas als deze hypocrisie ophoudt, kan dit atheïsme overwonnen worden (- zie: J. Maritain 1949: 267-280).

moet kunnen accepteren, is: dat de machine blind is, blind en zinloos, toevallig en zonder doel.[23]

Wie zich dat laatste realiseert, haakt vanzelfsprekend direct af. Maar daarop heeft het materialisme iets gevonden: **het beweert nu namelijk dat de wetenschap zelf het bewijs levert van de feitelijkheid van de zinloosheid van het bestaan.** Zo dan: wat zou de vermoeide mens dan nog langer weerhouden om zich over te geven aan de rust van de materie.

Het 'bewijs' waarvan het materialisme gewag maakt, is niets minder dan haar hedendaagse verschijningsvorm, en het is deze die ons hier dan ook zal interesseren. Hij bestaat uit de succesrijke stromingen van het neo-positivisme en het fysicalisme. In het volgende hoofdstuk (I.3) zullen we deze jongste ontwikkelingen van het materialisme wat van naderbij bekijken.[24]

2. De zijnsorde op haar kop

Wij worden ons vaak eerst dan bewust van de ontsporing van ons denken wanneer wij bijna lijfelijk geconfronteerd worden met zijn onvoorziene en ongewilde gevolgen.

In een bepaald opzicht mag onze huidige wereld er zijn: het leven van een goed deel van de wereldbevolking is aantrekkelijker dan ooit. Dit vooral dankzij de onschatbare wetenschappelijke en technologische verworvenheden van de westerse beschaving. Edoch: *"Men realiseert zich niet of onvoldoende dat alle wetenschappelijke en technologische hoogstandjes slechts marginaal zijn: zij onthullen slechts een tipje van de sluier over een groot mysterie".* (- *HdS*, 2000).

Tegelijk wordt algemeen aangenomen dat de ontwikkeling van de 'menselijkheid' geen gelijke tred houdt met de genoemde vooruitgang. Sommigen gewagen niet alleen van een ethische achterstand maar zelfs van een achteruitgang van de humaniteit (- zie bijvoorbeeld M. Schooyans 1999).

Het geschetste onevenwicht toont zich het best in het verschijnsel van de ongelijkmatige verdeling van de rijkdommen onder de mensen. Voor een groot deel

---

23 J. Maritain (1949: 267-280) heeft het over de overgave van de atheïst aan een 'wereldse demiurg': zoekend naar absolute vrijheid en autonomie, wil de atheïst zich bevrijden van het transcendentiegeloof en zichzelf vergoddelijken. De inconsistentie van het atheïsme bestaat er dan in dat dit onvermijdelijk resulteert in een totale onderwerping aan de wereld en aan de natuur, een haast mystieke overgave (- n.v.d.a.: - een overgave die men ook terugvindt in de New Age-beweging - zie M. Schooyans 1999, alsook: The Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ, the Bearer of the Water of Life. A Christian reflection on the 'New Age'*, Rome 2003) welke, paradoxaal genoeg, resulteert in volstrekte heteronomie. Zie ook stelling 88.4. Zie ook: J. Maritain, *What is Man?*, §2: *"[In Marxist materialism, man's salvation is] exclusively temporal, and must be accomplished without God, and even against God (...) This salvation demands the giving up of personality, and the organization of the collective man into one single body whose destiny is to gain supreme dominion over matter and human history. (...) Man is no longer the creature and image of God, a [free and responsible] personality (...) which possesses rights and is called to the conquest of freedom and to a self achievement consisting of love and charity. He is a particle of the social whole and lives by the collective conscience of the whole, and his happiness and liberty lies in serving the work of the whole. (...) [The] thirst for communion (...) is sought in economic activity, in pure productivity, which (...) is only a world of a beheaded reason, no longer made for truth, engulfed in a demiurgic task of fabrication and domination over things. The human person is sacrificed to industry's titanism, which is the god of the industrial community".*

24 *FR*, 45-48, analyseert het 'drama van de scheiding van geloof en rede', in de late middeleeuwen, vanuit zowel een overdreven rationalisme als een wantrouwen tegenover de rede (scepticisme, agnosticisme). Toen het idealisme in de 19de eeuw het mysterie rationeel trachtte te vatten, ontstond als tegenbeweging het atheïstisch humanisme, de 'nieuwe mensenreligie' die totalitaire systemen voortbracht. Het positivisme vervangt de metafysica, de religie en zelfs de mens door de markt en de macht. Het nihilisme miskent elke aanspraak op absolute waarheid en verliest daardoor elke vorm van ethiek. Het zinzoeken wordt vervangen door het zoeken naar praktisch nut, genot en macht (- een thema dat uitgewerkt wordt in *EV*).

'bepalen' 'toevallige omstandigheden' wie van die rijkdommen geniet: de ene wordt geboren in de straten van Calcutta, de andere als prins.

In het historisch materialisme krijgt het privé-bezit hiervan de schuld. Ten onrechte, want privatisering heeft concurrentie, welvaartstoename en menselijke ongelijkheid weliswaar uitvergroot, maar niet veroorzaakt. De privatisering is een redelijk kind van het territoriaal instinct, dat niet gewacht heeft op de domesticatie van rendieren: reeds het eencellige organisme bakent zijn omgeving af, en zonder dit instinct zou er geen leven zijn. De 'toevallige' omstandigheden zijn dus primitieve, 'natuurlijke' omstandigheden.

Het probleem van de menselijke ongelijkheid ligt niet in het feit dat zij er is, want zij is primitief natuurlijk, maar wel in het feit dat zij ons, mensen, tegen de borst stoot: wij zijn immers *niet* primitief natuurlijk. In zijn cultuur *verzet* de mens zich tegen de primitieve natuur die hij als 'wreed' bestempelt, en vanuit datzelfde verzet voedt hij de bedelaar die anders door die primitieve natuurlijke wreedheid omkomt.

De ontsporing van het denken situeert zich precies daar, waar mensen, tegen hun niet primitief natuurlijke aard in, de primitieve natuur toch als maatstaf van hun handelen blijven beschouwen.[25] **Daar immers geloven zij dat het aan hen ondergeschikte (- het primitief natuurlijke) hen tot leidraad kan en moet dienen** (- zie I.2.B.3). Zij begrijpen dan blijkbaar niet dat het hogere de richting van het lagere kan en moet bepalen in plaats van andersom. Ze gaan er van uit dat het hogere door het lagere bepaald wordt, maar tegelijk zien ze zodoende over het hoofd dat het zich handhaven en ontwikkelen van het hogere aldus onverklaarbaar wordt. *Het ontgaat hen dat de stof een deel is van het leven in plaats van andersom.* En dat het hogere zijn hoge orde dankt aan de restricties die het oplegt aan het lagere dat er deel van uitmaakt (- zie ook: II.2.E, Stelling 47.6). Het hogere is wat in de toekomst ligt, en de tijd verbindt het lagere met het hogere in het leven, dat daarom hoger ontwikkelt naarmate er meer tijd verstrijkt, en dit tegen alle wetten van het lagere in, want zonder het hogere zou het lagere mettertijd slechts vervallen tot nog lager.[26]

Het ontspoorde denken waarover we het zullen hebben in deel I van dit werk, is het geheel van al die denkpatronen die wezenlijk berusten op de overtuiging dat het hogere slechts een product, een toevallig product of een bijproduct is van het lagere. De 'ontspoorden' miskennen elke gerichtheid op de toekomst; zij denken objectivistisch want zij loochenen de oorspronkelijkheid van de subjectiviteit; zij kennen geen ethiek, zij hanteren slechts regels die hun functionaliteit danken aan de sociale druk van een artificieel geïnduceerde groepsgeest.

3. Een naïeve projectie

Hoe het denken danig is kunnen ontsporen, wordt inzichtelijk van zodra men zich bezint over het feit dat mensen er soms toe neigen om zich aan veralgemeningen te bezondigen. Een specifieke, onterechte veralgemening doet zich voor waar de mens het denken dat uit zijn leefwereld stamt, roekeloos projecteert op de gehele werkelijkheid.

In dat geval wordt de metafysische vraag naar de ultieme zijnsgrond van de werkelijkheid verengd tot de technische vraag naar haar ultieme bouwstenen. Ten onrechte, want de werkelijkheid is geen constructie.[27] Kant wijst er op dat wij de natuur

25 In dat verband kritiseert Gerard Bodifée (1997: 25-37) het 'terug naar de natuur' van de (hypocriete) ecologische beweging. Voor onze kritiek op Bodifée, zie: I.1.C.2.(a).

26 Dit geldt tevens in socio-politieke zin, zoals C.H. Dawson (1999-2000) profetisch opmerkt: welvaart maakt niet gelukkig, terwijl het ontbreken ervan niet terzake doet voor mensen, *"(...) so long as they feel that they have something to die for"*.

27 Zie hierover meer in de volgende paragrafen: I.2.B.1.; I.3.B.1.a.; I.3.B.5.a.; I.3.B.7.; I. Conclusies bij het eerste deel; II. Inleiding; stellingen 2.1.1.(1) en (4), 2.1.2.(1), 2.1.3.(4), 2.1.4.(1), 20, 46, 63, 72, 76; II.3.C.; stelling 102; III. Algemene conclusie.

pas kunnen kennen in de mate dat wij in staat zijn om hem zelf te maken; waarmee hij in feite zegt dat wij de natuur niet kunnen kennen, want niet kunnen maken (- H. de Vos, 1968: 63). En Spinoza onderscheidt, enerzijds, datgene wat zijn oorzaak in zichzelf heeft (- God, de natuur) en, anderzijds, de dingen die hun oorzaak buiten zichzelf hebben (- Spinoza, 1974). Ook Gödel wijst op het onderscheid tussen het scheppen van iets (- uit niets) en het construeren van iets uit iets anders (- uit iets dat reeds geschapen is) (- Hao Wang, 1996: 14: *"Gödel distinguishes* creation*, in the sense of making something out of nothing, from* construction *or* invention*, in the sense of making something out of something else"*). Ook Martin Heidegger wijst op het niet-geconstrueerde karakter van de werkelijkheid. Michael Inwood (2000: 110-111) verwoordt het als volgt: *"Het ingewikkelde is niet samengesteld: het is niet opgebouwd door eenvoudige elementen te combineren, en het kan niet worden geanalyseerd alsof dat wel zo is".* In deze opmerkzaamheid werden zij allen nog voorafgegaan door Augustinus.[28]

Als we even abstractie mogen maken van kunst en ethiek, kunnen we zeggen dat alle door mensenhanden gemaakte dingen werktuigen zijn, verlengstukken van ons lichaam. Onze wereld is een instrument, hij is ons gemeenschappelijk, uitgebreid lichaam. De grondstof voor dat instrument rekruteren wij uit de natuur. Omdat onze wereld een constructie is van onze handen, neigen wij er toe om ook de natuur als een constructie op te vatten. Een bouwwerk dat wij afbreken om er het onze mee op te richten. Maar dat is een vergissing. De natuur is niet op zijn beurt opgebouwd uit grondstof die weer van elders komt. Waar wij dat geloven, achten wij onszelf potentiële natuurmakers of goden.

De betekenis van deze uitspraak mag niet worden onderschat: wij kunnen de natuur niet (na)maken, omdat de natuur geen maaksel is. Omdat al datgene wat wij met onze plannen en handen tot stand brengen, opgebouwd wordt uit elementen (die wij in de natuur aantreffen), hebben wij de neiging om te denken dat ook de natuur zelf het resultaat van zo'n bouwproces zou zijn. Geven wij aan deze neiging toe, dan bezondigen we ons aan inductie. Wanneer wij een boom materieel ontleden, vinden wij daarin stoffen zoals water, koolstof, en nog andere elementen. In wezen is die boom helemaal niet het resultaat van zo'n 'samenstelling van elementen', en een hersamenstelling zou ons dan ook geen boom opleveren. In onze analyse hebben we ons immers beperkt tot de *materiële* analyse van *één specifieke* boom. Wat daar boven uitstijgt, kan niet meer worden geanalyseerd, wat 'namaak' uitsluit.[29] Maar vooral is 'namaak' onmogelijk omdat een boom, en in het algemeen de natuur, geen maakwerk is. Het is bijvoorbeeld mogelijk voor een papegaai om een menselijke uitspraak na te

28 Aurelius Augustinus (1999: 322) wijst op de denkfout in kwestie en verklaart ze meteen: in zijn *De Fide et Symbolo* (II:§2) bekritikeert hij ongelovigen die *"vanuit hun vertrouwdheid met handenarbeiders, huizenbouwers en allerlei andere artisanen die niets kunnen tot stand brengen zonder grondstof"*, geloven dat ook God (een aan Hem externe) grondstof nodig had om alles te 'maken'. Maar zelfs indien God dingen tot stand bracht uit grondstof, dan werd ook die grondstof door Hem uit het niets geschapen, aldus Augustinus.

29 Uiteraard zijn ook tegenwerpingen vanuit andere gezichtshoeken mogelijk; een interessante bedenking geeft ons Rudolf Steiner in *Die Philosophie der Freiheit*: *"Het naïef realisme met zijn fundamentele stelling omtrent de werkelijkheid van al het waargenomene, wordt door de ervaring, welke leert dat de inhoud van de waarnemingen vergankelijk van aard is, weerlegd. De tulp die ik zie, is heden werkelijk; na een jaar zal deze tulp in het niet verdwenen zijn. Wat heeft standgehouden is de tulpensoort. Deze soort is echter voor het naïef realisme 'louter' een idee, geen werkelijkheid. Zo verkeert het naïef realisme in de situatie dat zij haar werkelijkheden ziet verschijnen en verdwijnen, terwijl het volgens haar opvatting onwerkelijke, in tegenstelling tot het werkelijke standhoudt"* (- Steiner 1970: 78-92). Eigenlijk wijst Steiner hiermee op het feit dat een door het denken aangeklede waarneming ons meer fundamentele aspecten van de werkelijkheid kan tonen dan een waarneming die zichzelf min of meer 'ongekleurd' acht. Zie ook: stelling 85.

zeggen, maar de essentie van de uitspraak, namelijk zijn betekenis, kan door de papegaai niet worden gevat, wat zijn prestatie irrelevant maakt. In zijn overmoedig geloof inzake het namaken van de schepping, gelijkt de mens nu op zo'n sprekende ara, zich niet bewust van zijn potsierlijkheid. De mens met een mechanicistische wereldvisie is vergelijkbaar met de instrumentist die niet in staat is om ook maar het minste greintje gevoel te koesteren bij zijn eigen muzikale uitvoeringen, omdat hij doof is: voor hem is musiceren een harde labeur, iets zoals het sturen van een ingewikkelde machine. **Nu geloven fysicalisten dat de natuur zo'n absurd orkest is zonder klank, alleen omdat zij niet in staat zijn te horen.**[30]

Zo laken bepaalde richtingen, zich beroepend op Carnap, de metafysica omdat haar uitspraken niet experimenteel verifieerbaar zijn (- zie: I.2., alsook: Ayer 1978: 60-81). Maar de eis van toepasbaarheid van dit beginsel op de ganse werkelijkheid, verkapt eigenlijk de overtuiging van de (na-)maakbaarheid van de werkelijkheid.[31] In het Logisch Positivisme, het fysicalisme en het microreductionisme, hebben we dus te maken met het gevaar van de misvatting waarvoor onder meer Augustinus, Kant, Spinoza en Gödel waarschuwen. Daar acht de mens zichzelf God. Hij is dat niet, zegt Spinoza, want hij is *niet* 'zijn eigen oorzaak' (- 'causa sui').

De materialist heeft naar de natuur gekeken en, in zijn wereld, iets van het bovenste kleed ervan nagemaakt. Het geloof in een werkelijkheidsbeeld dat geïnspireerd is op de eigen leefwereld, doet denken aan een natuur die zich op die namaak geïnspireerd zou hebben. Daar worden de zaken op hun kop gezet. Het materialisme heeft de waarschuwingen van de genoemde filosofen niet begrepen.[32]

Zoals reeds gezegd, zit het fysicalisme principieel vervat in elk atheïsme, omdat dit ruimte laat voor toeval, terwijl het elke vorm van teleologie loochent: het wijst de zinvraag a priori van de hand en veinst bevrediging te vinden in reductionistische know-how van micro- en macrokosmos die eigenlijk niet anders dan als een toevallige buit worden opgevat.

Het is ethisch onverantwoord dat het fysicalisme de mens verweesd achterlaat. Hier echter zal in de eerste plaats de *cognitieve* onverantwoordbaarheid van het fysicalisme ons aanbelangen. Vooral de overmoed in gevolge de successen van wetenschap en technologie hebben het kritisch vermogen van de mens parten gespeeld. Laten we hier eens nagaan hoe dat precies gebeurd is.

---

30 Zoals de aandachtige lezer zal opmerken, wordt hier Rudolf Carnap's these - *"Metaphysicians are musicians without musical ability"* (Ayer 1978: 80) - mooi op z'n kop gezet.

31 Zoals ook I. Verhack schrijft, is dit objectivisme gericht op zelfbeschikking ('Kontingenzbewältigung', 'beheersing van het contingente') waaraan wij onze vrijheid afmeten, in de zelfgeconcipieerde, ideale en verlangde beheersbare wereld die Augustinus de 'stad van de mens' noemt. Verhack wijst hier op de verraderlijke contraproductiviteit van dit verlangen: de onverzadigbare machtswil baart een 'nieuwe onbeheersbaarheid' - met de woorden van J. Rostand: *"L' homme demain, va pouvoir plus qu' il ne voulait ou plustôt, il va pouvoir avant de savoir s' il eût voulu pouvoir"* (- Verhack, 2001: 31).

32 Ook E. Vermeersch, van wiens werk een bespreking volgt in I.3., maakt deze fout, zoals onder meer blijkt uit: *EWM:* 200: *"*(Vermeersch') *werkwijze is (...) van die aard dat alles wat* gedefinieerd wordt*, in principe* geconstrueerd *moet kunnen worden."*
Max Wildiers (1988) wijst er op dat – samenvattend – omstreeks de zeventiende eeuw onze houding tegenover de natuur drastisch veranderde: het majestatisch, ontzagwekkende beeld van een hiërarchisch geordende natuur, veranderde vanaf Descartes in dat van een zielloze machine: vanuit de hunker naar vrijheid, maakten de principes van orde en gezag, met ruimte voor ethiek en esthetiek, plaats voor het principe van de macht (over de natuur), welke kon verworven worden via de natuurwetenschappen en de techniek.

4. De verabsolutering van de kennis

In de wetenschap wordt de werkelijkheid beschouwd als object van de kenner, en hij is pas echt object in de mate dat hij gekend wordt. Zo wordt in de wetenschap de werkelijkheid herleid tot die wetenschappelijke kennis zelf. Wat niet wetenschappelijk gekend kan worden, wordt door de wetenschap al gauw als onwerkelijk bestempeld (- zie ook: IV: *Algemene conclusie*).

Het gaat hier dus om een restrictie die uit de aard van de ken-act zelf volgt. Er is helemaal niets aan de hand als de wetenschapper zich bewust is van deze restrictie. De wetenschapper maakt een *afbeelding* van de werkelijkheid (- zie ook II.6). Hij heeft weliswaar de werkelijkheid als zodanig op het oog, maar onvermijdelijk beperkt zijn kennis hem op een fundamentele manier. De wetenschapper mag zich dan van deze beperking bewust zijn, hij kan de impact daarvan ook nog schromelijk onderschatten (- zie: W. Derkse, 1996: 100-131).

Laten we nu die wetenschappelijke kennis zelf eens objectiveren. Dan zien wij dat zij zich voordoet als een geheel van oordelen. Wij weten nu dat zij niet eenvoudigweg de som is van al die oordelen, maar wel het *geheel* ervan, of beter: de *betekenis* van dit geheel *voor ons*. Met andere woorden: de wetenschappelijke kennis is niet een som van oordelen, maar zij is wel *haar relevantie voor de mens*.

Het geheel van oordelen waarvan we op het eerste gezicht dachten dat dit de wetenschap zelf was, blijkt dus slechts een *afbeelding* van die wetenschap in de taal. We hebben pas echt met wetenschap te maken, waar wij haar oordelen betekenisvol kunnen maken, wat wil zeggen: waar wij haar kunnen toepassen, hetzij rechtstreeks, hetzij onrechtstreeks.

De wetenschappelijke kennis is dus een bepaald vermogen tot handelen, relatief aan een actor - de wetenschapsmens. Deze kennis is waarachtig waar wij, met haar hulp, die aspecten van de werkelijkheid waarop zij betrekking heeft, naar onze hand kunnen zetten. De wetenschappelijke kennis is dus datgene wat ons toelaat om onze *verhouding* tot de werkelijkheid te veranderen - meer bepaald in de richting van een grotere specificatie én tegelijk in de richting van een grotere onafhankelijkheid of vrijheid. Het zal meteen duidelijk worden wat hieronder moet worden verstaan.

Merk eerst op dat de wetenschap ons geenszins toelaat om de werkelijkheid als zodanig te veranderen. Dat wij onze verhouding tot de werkelijkheid kunnen veranderen, of: dat wij aan wetenschap kunnen doen, behoort tot de aard van de werkelijkheid als zodanig. De aaseter die aan landbouw gaat doen, grijpt niet in de natuur in, want met hetzelfde recht kan men beweren dat het de natuur is die ingrijpt in de mens en die hem dwingt om aan landbouw te gaan doen. Bij de overgang van het stadium van aaseter naar dat van landbouwer, wordt alleen maar de *verhouding* van de mens tot de werkelijkheid veranderd. Zo ook zal de mens die aan wetenschap gaat doen, niet ingrijpen in de werkelijkheid (- men kan immers beweren met evenveel recht dat de werkelijkheid ingrijpt in hem), maar zijn verhouding tot de werkelijkheid wordt wel anders. Omdat de mens nu zelf deel uitmaakt van de werkelijkheid, moeten wij zeggen dat de *positie* van de mens in de werkelijkheid verandert doordat hij aan wetenschap gaat doen (- zie ook de voetnoot bij stelling 4).

We kunnen nu vaststellen dat het evolueren van de mens een noodzakelijk gebeuren is. Indien wij ter plaatse zouden blijven trappelen, dan zouden wij al gauw met uitsterven bedreigd worden. Het ligt in de aard van de werkelijkheid, dat mensen evolueren en, meer algemeen, dat het leven aan een voortdurende evolutie onderhevig is. Het ligt dus in de aard van de werkelijkheid dat het leven, en in het bijzonder de mens, zich in de werkelijkheid voortdurend moet *verplaatsen*. Deze evolutie is een gebeuren onder druk, op straffe van de algehele teloorgang van het leven. Het leven is

dus niet vrij om zomaar om het even welke richting uit te gaan: voortdurend wordt het *verplicht* om specifieke wegen op te gaan en de aldus opgelegde beperkingen te aanvaarden.

De werkelijkheid dwingt ons tot aanpassingen, maar onze aanpassingen maken ons ook vrijer en onafhankelijker. De wetenschapsmens is een aangepaste mens, maar ook een onafhankelijkere. In feite houdt deze evolutie in dat wij, noodgedwongen onze beperkingen overwinnend, zo eigenlijk tot de beheersing van een steeds groter deel van de werkelijkheid komen: wij eigenen ons steeds meer werkelijkheid toe, wij worden werkelijker, wij ver-werkelijken onszelf. En wij doen dat zonder dat wij ook maar een idee hebben van hoe onze totale verwerkelijking eruit zal zien. De vraag luidt dan waar wij naartoe gaan. En dat is niet langer een gewone wetenschappelijke vraag: het gaat hier om een meta-wetenschappelijke of een metafysische vraag.

Zo wordt de mens tot metafysica *gedwongen*, en ook dat vereist een aanpassing. Waar hij weigert het louter wetenschappelijke te overstijgen, stagneert hij, net zoals de mens die weigert om wetenschapper te worden, stagneert.

Wanneer wij dus nadenken over de wetenschap, dan hebben we te maken met een afbeelding van haar en niet met het specifiek vermogen tot handelen dat zij wezenlijk is. We betreden dan een meta-niveau, dat ons toelaat om onze positie tegenover de wetenschap te veranderen, en hiertoe worden wij ook verplicht, willen wij niet stagneren in onze kennis.

Waar de wetenschap dit metadenken nu verwerpt, sluit ze zich op in zichzelf, en stagneert ze. Zij heeft haar waarheidscriterium vastgelegd, bevroren. En dit blijkt bij uitstek het geval te zijn geweest in het ontspoorde denken (- in het bijzonder in het materialisme, het positivisme en het neopositivisme). Want daar wordt het lagere (- het object van het denken) beschouwd als leidraad voor het hogere (- het denken zelf). Aan het object van de kennis (- bijvoorbeeld de hersenen) wordt een statuut toegekend dat verheven wordt boven het statuut van de kennis zelf (- welke dan beschouwd wordt als een product van de hersenen): de kenner beschouwt zichzelf daar als een product van het object van zijn kennis - wat de positivist in een hoogst problematische situatie brengt (- zie ook stelling 47.2).

5. Het alibi voor immoraliteit

De vraag rijst wat het denken tot een dergelijke perversie gebracht heeft. Een gegrond antwoord op deze vraag zal pas aan het licht komen bij het eind van deze verhandeling. We beperken ons hier tot een beknopte aanwijzing van de oorzaak die, ons inziens, moet gezocht worden in het verband tussen kennis en verantwoordelijkheid. Beknopt geformuleerd: de mens die zichzelf ervan overtuigd heeft dat hij een louter product is van de stof, gelooft bijgevolg dat hij geen verantwoording verschuldigd is voor wie hij is of voor wat hij doet, want hij erkent geen zin, geen hogere instantie boven hem, geen verantwoordelijkheid en geen plicht, geen ethiek en geen geweten. Uit onze verdere uiteenzettingen zal mogen blijken dat deze materialistische overtuiging hoogst contradictorisch is, en alleen om die reden hoogst verwerpelijk.[33] Maar de materialist zal zijn overtuiging niet graag verwerpen, want het is duidelijk dat de macht die zij over hem heeft, evenredig is aan de macht van het kwaad: het opgeven van zijn materialistische overtuiging stelt de mens immers oog in oog met de noodzaak om in dezelfde beweging zijn met schulden belast geweten te erkennen (- zie ook stelling 73 en 83.4).

De hier behandelde ontsporing van het denken vindt zijn oorsprong dus niet in de natuur van de mens, in zijn gebrek aan inzicht of in zijn intellectueel

33 Voor een beschrijving van het pedagogische belang van ethiek en traditie, zie bijvoorbeeld: J. De Visscher 2000.

onvermogen als zodanig: zij is daarentegen het resultaat van zijn eigen ethische keuze, zijn keuze voor het kwaad.[34]

6. De aanslag op het denken

Het denken ontspoort omdat het ook *wil* ontsporen, en zo is het verworden van een eerlijke bedrijvigheid tot een machtig middel ter rechtvaardiging van ethisch verwerpelijke daden.[35] De ontspoorde maakt gewag van amoraliteit omdat hij de werkelijkheidswaarde van het ethische als zodanig miskent, maar precies het feit dat hij zich daarvoor ook nog verantwoordt, bewijst dat hij tot het afleggen van verantwoording in staat is. Hij kan zich dus niet aan zijn vrijheid onttrekken, en hij handelt dus niet amoreel, maar immoreel.

In de volgende paragraaf geven wij een summier overzicht van de manier waarop de kwade wil in de loop van de geschiedenis van het denken, het eerlijke denken verkracht heeft en ten dienste gesteld heeft van de immoraliteit. Het kwaad heeft zich hierbij bediend van een hele reeks van uitvluchten, met als belangrijkste: een onterechte aanwending van de oogverblindende successen van de wetenschap, alsook een specifiek misbruik van de wetenschappelijke bevindingen.

7. Het positivisme als regressie naar het mythische denken

Reeds het denken van de oudste beschavingen wordt getypeerd door de menselijke drang tot het afleggen van *verantwoording*. Heel wat kenners van de mythologie hebben het over de *verklarings*-drang, en soms mist men het inzicht dat die verklaringsdrang noodzakelijk gedragen wordt door een *verantwoordingsdrang*. Dit subtiel ogende onderscheid is nochtans fundamenteel. De nood aan verklaringen treedt immers pas op waar men geconfronteerd wordt met problematische situaties, zoals het lijden en de dood. De vraag naar het waarom van het lijden en de dood, heeft onvermijdelijk altijd een verontwaardigde of een verwijtende bijklank, en zij ontspringt aan de lippen van de 'onschuldige' en wordt gericht tot diegene die geacht wordt verantwoordelijkheid te dragen voor zijn bestaan: het kind vraagt het aan de ouder, de mens vraagt het aan zijn geestelijke leiders en aan God. **Deze vraag vraagt helemaal niet naar de *oorzaken* van het lijden en de dood: zij is een *schuldvraag*.**[36] De mens vraagt wat hij dan misdaan heeft, dat hij moet lijden en moet sterven, want hij ervaart het menselijke lijden

---

34 Over deze 'onwetendheid' die net als het onvermogen (om het goede te doen) zijn oorsprong vindt in de vrije keuze voor het kwaad, zegt Augustinus (1994: 143): *"(...) dat namelijk iemand verliest wat hij niet goed wil gebruiken, ofschoon hij het zonder enige moeilijkheid zou kunnen als hij het wilde.* [En] *dat hij die bewust verkeerd handelt, de kennis van wat goed is kwijtraakt".* Ons inziens echter kan de aldus met onwetendheid gestrafte zich van z'n onwetendheid en van z'n kwaad niettemin nog bewust worden, namelijk waar de daden welke hijzelf goedkeurt, onder de ogen komen van mensen die op dit vlak niet zondigen en dus nog kennis dragen, want in hun ogen zal hij zich schamen. Zie ook J. Maritain 1949 (267-280): *"How does absolute positive atheism start in a human mind? (...) By virtue of an inner act of freedom, in the production of which he commits his whole personality. (...) (It is) a basic act of moral choice, a crucial free determination. (...) (The atheist) mistakes the rejection of any transcendent law for moral maturity".*

35 *FR,* 5, waarschuwt dat de mens die vergeet dat de waarheid boven hem uitstijgt, de rede als machtsmiddel gaat gebruiken, wat het geval is in het agnosticisme, het relativisme, het scepticisme en het indifferent pluralisme, welke de waarheid wantrouwen en hem vervangen door "voorlopige deelwaarheden" en "meningen".

36 *FR,* 26, zegt dat de waarheid zich aanvankelijk manifesteert als zinvraag, en dit vanuit *"de eerste absoluut zekere waarheid van ons bestaan, buiten het feit dàt we bestaan, de onvermijdelijkheid van onze dood".* Ons inziens wordt deze zinsvraag wezenlijk gefundeerd door een schuldvraag - getuige het feit dat ze onontkoombaar is, zoals trouwens gesteld in: *FR,* 27.

en de eindigheid als een straf.[37] Het juiste antwoord luidt dat het lijden en de dood geen straf zijn maar, daarentegen, een genade.

Elke straf is een genade, omdat zij de kwijtschelding van de schuld mogelijk maakt voor wie bereid is haar te ondergaan. De straf laat de gestrafte toe om weer op te staan nadat hij gevallen is.[38] Immers, de essentie van het lijden is de schuld: wie moeilijkheden trotseert omwille van het heil van de ander, en dus uit liefde, ervaart dit niet langer als leed omdat hij het omwille van de liefde doorstaat; die liefde neemt de schuld weg, en daarmee ook (de kern van) het leed. Zo bijvoorbeeld is de ouderlijke zorg voor de kroost een leed dat men graag want met liefde doorstaat: de liefde voor de kroost neemt de schuld weg en daarmee ook (de kern van) het leed.[39]

De kwestie of de mens nu een gevallen wezen is, laten we hier voorlopig in het midden. Wat wij echter wel met zekerheid kunnen zeggen, is dat de mens een zich ontwikkelend wezen is, een wezen dat bezig is aan een voortdurende klim. Hij komt als het ware van heel diep, en tegelijk mikt hij ook heel hoog. Wie echter hogerop wil, moet nu eenmaal klimmen. Klimmen is lastiger dan vallen. Vallen vraagt geen enkele inspanning, en klimmen betekent voortdurend vechten en lijden.

Het lijden van de klimmer is dus geen straf, want het is een aan zichzelf opgelegde last welke aanvaard wordt in het vooruitzicht van het beloofde. De mens die aan zijn God vraagt wat hij misdaan heeft dat hij zo moet lijden, krijgt alleen tot antwoord dat hij zijn lijden dapper dragen moet en dat hem dan de verlossing te wachten staat. Het leed is wat de beloofde verlossing mogelijk maakt, net zoals het lastige klimmen het bereiken van de top mogelijk maakt. **Deze typisch christelijke zienswijze voegt een dimensie aan het menselijk bestaan toe, waardoor het denken in termen van mythen volledig achterhaald wordt.**[40]

Alle mythen van de mensheid beperken zich in de beantwoording van de schuldvraag met verhalen over een ver *verleden* waarin zijn voorouders gezondigd hebben. De unieke uitzondering daarop vormt de christelijke ‘mythologie’: zij spreekt namelijk ook

37 In zijn *De libero arbitrio* gaat Augustinus uit van het bestaan van God en van zijn rechtvaardigheid en, vanuit de feitelijkheid dat de mens kwaad ondervindt, baseert hij daarop de conclusie dat dit kwaad aan de zondigheid van de mens moet toegeschreven worden (- Augustinus 1994: 27). Wij vertrekken daarentegen van de vaststelling dat het ervaren kwaad (of het leed) reeds met het schuldgevoel verbonden is, wat aantoont dat de rechtvaardigheid impliciet gewild wordt door de mens: de mens weigert een andere dan een rechtvaardige wereld. I. Verhack (2001: 66 en 67) betoogt hieromtrent: *"Dit verstaan van onszelf als 'schuld' is een verstaan van ons zijn als het 'kunnen' geven van wasdom aan iets dat wij niet zelf hebben gezaaid en voor een toekomst die wij niet zelf zullen oogsten"* - een 'ontologische schuld' die *"hoe dan ook de mogelijkheidsvoorwaarde vormt van ieder ethisch besef"*.

38 De christelijke filosofie van Augustinus *lijkt* hierbij een soort van 'heilseconomie' te suggereren - een wat ongelukkige term die echter vaak opduikt in de patristische traditie van het katholicisme - en deze suggestie blijkt uit het volgende fragment: *"Als zij* [de ziel] *het verschuldigde dus niet geeft door gerechtigheid te beoefenen, dan zal zij het geven door te lijden"* (- Augustinus 1994: 137). Wij durven deze benadering echter te verwerpen, in de volle overtuiging dat in God's liefde niet het wraakprincipe maar wel de vergeving centraal staat, zoals uiteindelijk trouwens ook Augustinus aantoont: *"En zo geschiedde het dat de mens zich eerder een zuiverende dan een vernietigende straf op de hals haalde, opdat God de Heer zich aan hem, aan wie de duivel zich had getoond als een voorbeeld van hoogmoed, zou tonen als voorbeeld van nederigheid"* (- Augustinus 1994: 161-162).

39 Ons inziens wordt precies dit bedoeld waar Olivier Clément zegt dat de Verrezen Christus dezelfde is als de Gekruisigde Christus (- Verboven 2000: 10).

40 I. Verhack spreekt over het zijn als belofte: het beloofde is gegeven maar geen bezit: *"De belofte maakt ons wakker voor een kunnen dat anders verborgen dreigt te blijven [en] het gewordene draagt deze belofte-zin als een inwonend licht in zich mee"* (- Verhack 2001: 36). In hetzelfde verband merkt ook Augustinus op (- *De Trinitate*, XV, 2, 2) dat het verstand niets kan vinden wat niet eerst door het geloof gezocht wordt: *"Fides quaerit, intellectus invenit"*.

over de *toekomst*, meer bepaald als over de top van een lastig te beklimmen berg.[41] De schuld die de mens zou hebben doen vallen in zijn zondige verleden, neemt Christus zelf volledig weg. Uw leed is niet een straf ter uitboeting van verleden zonden, zo zegt het christendom, maar een inspanning die zal beloond worden op het einde.

De christen kan zich dus verantwoorden voor het *aanvaarden* van het lijden, maar niet voor het *verwerpen* ervan. Hij beseft, met andere woorden, dat een zinvol leven hem geen zinvol alternatief laat voor het op zich nemen van de 'last' die bij het leven hoort. De christen heeft, met andere woorden, het probleem van het lijden opgelost: hij kan van God de unieke verantwoording aanvaarden omdat zij een belofte inhoudt.

Zoals gezegd, beperkt de verklaringskracht van de mythen zich tot het aanduiden van de *oorzaken* van 'la condition humaine'. De mythen zorgen weliswaar voor een moeizame consolidatie, maar bieden geen echt perspectief, geen hoop op beterschap en geen andere zin dan die van de berusting in de 'feiten'. De mythische wijsheid is er een van 'een kennis waarin veel lijden is', zoals door oude dichters verwoord (- *Prediker 1:18: "Want in veel kennis ligt veel verdriet, en als iemand kennis vermeerdert, vermeerdert hij smart"*).

Gelukkig heeft de mens nog een opstandige natuur. In de ontwikkeling van zijn technische vaardigheden heeft hij geweigerd om zich neer te leggen bij het 'onvermijdelijke'. Zijn analytische en synthetische bekwaamheden hebben hem altijd als het ware van nature in het verzet geworpen tegen de beperkingen die hem in een ver verleden zouden zijn opgelegd. De tastbare resultaten van zijn technische vaardigheden hebben de mens als technicus vervuld van een 'geheime hoop', welke ik zo wil noemen omdat het ook een 'verboden hoop' was. Het ligt blijkbaar in de natuur van de mens en in zijn rede zelf besloten, dat hij voor een hoger doel bestemd is: hij wanhoopt niet; hij hoopt en hij maakt plannen; keer op keer probeert hij om aan altijd nieuwe dromen gestalte te geven in de werkelijkheid. Zijn technische en wetenschappelijke kennis neemt toe, en hij koestert haar als een ladder met een potentieel eindeloos aantal sporten, een ladder die hem steeds hoger zal verheffen en die hem zal toelaten te ontsnappen aan de doem van de mythen. Dit noemen wij de creatieve dimensie van de wetenschap, die ook haar motor is.

Daarnaast echter heeft de wetenschap nog een andere en duistere kant. Die schaduw van de wetenschap bestaat in de verleiding die in haar besloten ligt om alle creativiteit te remmen en alle hoop te laten varen, en zij doet dat door de nadruk te leggen op de beperkingen waaraan wij, mensen, onderhevig zijn. De wetenschap gaat immers niet vooruit zonder dat wij eerst de grenzen belijden waaraan zij haar bestaan dankt: de nieuwe mogelijkheden die zij ons biedt zijn de vruchten van onze aanvaarding van de beperkingen waaraan de dingen onderhevig zijn. Met andere woorden: wij kunnen de beperkingen die de dingen constitueren - en dit zijn de wetten van de natuur - niet naar onze hand zetten tenzij wij die eerst erkennen. Elke vlucht in de hoogte moet als het ware vooraf worden betaald met een ontnuchtering. Wij kunnen dus niet hogerop gaan zonder telkens gedwongen te worden om een aandachtige blik te werpen in de diepten waar wij vandaan komen.[42]

41 Om slechts enkele voorbeelden te noemen: het einde der tijden speelt zich af op de berg Sion, Mozes ontvangt zijn stenen tafelen op de berg Sinaï, God toont zijn heerlijkheid op de berg Tabor, Christus wordt gekruisigd op een berg, en Joannes van het Kruis heeft het over de bestijging van de berg Karmel.

42 Niet alleen in het wetenschappelijke denken maar ook in onze ultieme ervaringen in het algemeen ligt een door I. Verhack beschreven dubbelstructuur waarin enerzijds de volheid van de dingen naar voren treedt, anderzijds de banaliteit (- zie: Verhack, 2001: 28). In dit verband spreekt Verhack over de

De ontsporing van het denken situeert zich nu precies daar, waar de mens zich gedraagt zoals de vrouw van Lot, die achterom keek en daardoor veranderde in een zoutklomp: hij grijpt zijn achterliggende diepten aan als excuus voor het staken van zijn klim. De mens van Lot klaagt dat hij door zoveel wetten beperkt wordt, en dat hij bijgevolg niet verantwoordelijk gesteld kan worden voor het feit dat hij de top niet heeft bereikt. Hij heeft het streven opgegeven omdat hij zich blind staart op zijn beperkingen, en weigert om naar de top te kijken. Hij weigert de last van het klimmen te dragen en hij praat dit gemak dan goed door ook anderen te overtuigen om achterom te kijken. Als men maar lang genoeg kijkt, zal men inderdaad zien dat de achter zich liggende diepten diep zijn, en intussen zal men ook het gemak van de stilstand proeven en, eventueel, het 'genot' van de val.

Zo zegt het positivisme (- en wij bedoelen hier dat positivisme dat zich geen rekenschap geeft van haar initiële beperkingen): wij aanvaarden slechts wat wij kunnen bewijzen op grond van zintuiglijke waarnemingen, en wij verwerpen al datgene wat wij niet kunnen zien; wij nemen slechts aan wat de positieve wetenschap gevonden heeft. Het positivisme vergeet echter dat de ziel van de wetenschap haar *dromen* zijn, en allerminst wat zij reeds heeft bereikt, want dat ligt *achter* haar. Het positivisme vergeet dat er van wetenschap geen sprake is zonder de strevingen die haar naar ongekende hoogten sturen. De positivist wendt de resultaten van de wetenschap aan in zoverre die in zijn kraam passen, en hij miskent de dromen waaruit zij geboren is.[43]

Als de wetenschap aantoont dat de mens van stof is, dan *weet* zij ook dat zij hiermee een voorlopige uitspraak doet: de mens is *ook* van stof, bedoelt zij: het uit stof samengesteld zijn, is één van de eigenschappen van de mens, één van zijn kenmerken, dus één van de dingen die wij kunnen kennen; en wij hopen er nog heel wat te ontdekken.

Wat de positivist wil doorvoeren, is niets anders dan een ordinair reductionisme. Hij snapt niet waar het in de wetenschap om gaat: hij staart zich blind op het verworvene, alsof dat alles is wat er is. Hij kijkt in slechts één enkele richting, achterom, naar de 'oorzaken'; omdat de doelen hem onbekend zijn, heeft hij er geen oog voor, en noemt hij ze onbestaande. Voor hem is er geen hoop, geen streven, en dus ook geen plicht, geen verantwoording en geen belofte waarin men kan geloven. De positivist leeft in de negativiteit, zoals de door mythen bezwaarde mens die niets anders doen kon dan zich neer te leggen bij de dingen, en zich over te geven aan het narcistische genot van de verzen, die klagen dat in veel wijsheid veel verdriet ligt.

"drie extases in de mens", waarvan de eerste twee hier van toepassing zijn: de transascendente, welke ons verbindt met het 'hogere', en de transdescendente die ons verbindt met *"de ondoordringbare opaciteit van [onze] lichamelijkheid, als [onze] verankering in de energetische diepten van het kosmische zijn"* (- Verhack, 2001: 275). De derde ('transekscendente extase') venbindt ons met de ander.

43 In dat verband wijst bijvoorbeeld Augustinus erop dat er geen vinden mogelijk is zonder zoeken, zoals er geen kennis mogelijk is zonder geloof: *"crede ut intellegas" ("gelooft opdat gij zoudt begrijpen"); "fides quaerit, intellectus invenit" ("het geloof zoekt, het verstand vindt")* en: *"intellectus merces est fidei" ("het begrijpen is de beloning voor het geloven")* (- Gilson 1949: 37-39). Theo van Velthoven (1988: 47), verwijst inzake een analoog onderscheid tussen 'historisch bewustzijn en toekomstgerichtheid' naar John of Salisbury's *Metalogicus* III, 4 PL 199, 900C, d.d. 1160, die ons dwergen noemt op de schouders van reuzen. Anders dan van Velthoven (1988: 63), verwerpen wij, in verband met het probleem van de utopie, elke vergelijking tussen de marxistische utopie van Bloch en de christelijke 'omega' als een gevaarlijke dans met de duivel: ons inziens staan de twee zo diametraal tegenover elkaar als Jezus en Barabbas: deze laatste wil politiek recht, terwijl het rijk Gods 'niet van deze wereld' is (- zie ook stelling 88.5). Zie ook C.H. Dawson (1999-2000): *"(...) it is the fundamental contradiction of materialism that it exalts the results of human achievement and at the same time denies the reality of the spiritual forces that have made this".*

Samenvatting deel I.1.

Het materialisme ziet de werkelijkheid als uitsluitend uit stof en oorzakelijkheid opgebouwd. Dit is een reductionistische en objectivistische kijk met een immoralisme tot gevolg. Immers, al ons doen en laten wordt daar louter fysiologisch verklaard. Het materialisme is ook atheïstisch en anti-christianistisch. De geschiedenis zelf toont de waardeloosheid aan van dit denken dat blijft indoctrineren en verleiden, veeleer dan te overtuigen, omdat het een beroep doet op specifieke menselijke zwakheden, zoals de neiging tot het ontlopen van verantwoordelijkheid. De gerechtigheid wordt gedwarsboomd door de perverse overtuiging dat het lagere (- het primitief natuurlijke) de leidraad is voor het hogere (- het menselijke, meer bepaald: het christelijke). Op haar beurt volgt die perversie uit de denkfout waarbij de menselijke constructies geprojecteerd worden op de natuur, wat aanleiding geeft tot de foutieve visie dat alle dingen, ook de 'uit het niets geschapen' dingen, constructies zouden zijn. Zo'n visie houdt ook in dat de gehele werkelijkheid principieel door de kennis zou kunnen omvat worden, de kenner incluis. De uiteindelijke basis van die denkfout ligt in de immoraliteit: zij nodigt immers uit tot verantwoordelijkheidsvlucht. De mythen beantwoorden de menselijke schuldvraag uitsluitend door op (verleden) oorzaken te wijzen, terwijl het christendom zich toekomstgericht verantwoordt. In het (naar het mythische denken) regresserende positivisme wordt de schuldvraag opnieuw gedeëthiseerd en verengd tot de verklaringsdrang: men zoekt er naar oorzaken in plaats van naar schuld.

I.2. Materialisme en wetenschap

In onderdeel A geven we een beknopte beschrijving van de ontwikkeling van het zelfstandige denken dat naar zekerheid zoekt met de experimentele logisch-deductieve methode van de fysica. In onze bespreking (B) tonen we aan (1) hoe dit zoeken naar absolute zekerheid kan ontaarden in een fanatisme dat ook over de metafysica het monopolie opeist. (2) Dit ontspoorde denken verlaat zich op de micro-reductie teneinde een eenheidswetenschap te kunnen grondvesten. De transitiviteitsrelatie waarop het micro-reductionisme zich beroept, en die pretendeert via een reeks van opeenvolgende micro-reducties bijvoorbeeld de psychologie te kunnen herleiden tot de atoomfysica, loopt echter mank. (3) Het bestaan van het toeval, in het bijzonder de menselijke contingentie wordt voorbarig geponeerd. (4) Formele systemen verliezen hun zin waar zij losgekoppeld worden van de subjectiviteit. En (5) de ethische implicaties van het empirisme zijn rampzalig: het sentiëntisme[44] draagt in zich de kiemen voor de 'legitimatie' van het 'recht van de sterkste'.

A. Beschrijving

1. Een wereldbeeld naar het wetenschappelijk model

Wij zijn allen vrije mensen, maar niettemin worden ons leven en ons denken grotendeels bepaald door het beeld dat wij over de wereld hebben: hoe hij ontstaan is, hoe hij in elkaar zit, en wat de zin van alles is. Indien wij dat allemaal zouden weten, dan zouden wij ook weten wat we precies moeten doen om goed te doen. Stel dat wij zouden ontdekken dat God niet bestaat, en dat de kortstondige opflakkering van het leven gedoemd is om voorgoed in het niets te verdwijnen, dan zouden wij de godsdienst kunnen beschouwen als folklore, en verder zouden wij van het leven het beste proberen te maken. Zouden we daarentegen ontdekken dat God bestaat, dan zouden we met een gerust gemoed de andere weg op gaan. Maar zo eenvoudig zijn de dingen nu eenmaal niet: met alleen maar onze kennis kunnen wij de ultieme vragen niet beantwoorden.

Ons wereldbeeld is dus een zaak van zoeken en tasten. En de antwoorden op ultieme vragen worden, evenals die vragen zelf, mede bepaald door de cultuur en door de tijd die ons hebben voortgebracht. Zo verschilt het hedendaagse, westerse wereldbeeld van het middeleeuwse of van het Oud-Griekse, en het is ook anders dan het wereldbeeld van de Pygmeeën, de Brahmanen of de Mormonen. Er zijn talloze wereldbeelden mogelijk: talloze antwoorden, maar ook talloze vragen.

Waar sprake is van wereldbeelden, is sprake van filosofie. Het is niet anders dan normaal dat de wijsbegeerte zich laat inspireren door de wetenschappen. Maar ons inziens hebben bepaalde richtingen van het filosofisch denken zich hierbij vergaloppeerd. Sommigen hebben immers gemeend dat de filosofie maar best de methode van de wetenschappen kon overnemen, teneinde uitspraken te kunnen doen met een hoger zekerheidsgehalte. Daarbij werd echter over het hoofd gezien dat voor de grotere zekerheid waarop de wetenschappen bogen, betaald moet worden met het strenger maken van haar gebiedsafbakening. Zo'n gebiedsafbakening toepassen op de filosofie, betekent vanzelfsprekend haar einde, want de wijsbegeerte is niets anders dan het bevragen van de fundamenten zelf. Dit wetende, lijkt het haast ondenkbaar dat men in alle ernst een fysicalistisch wereldbeeld heeft willen opbouwen. Stellen we ons dus

44 Het *sentiëntisme* (- ook: 'moreel extensionisme') hanteert de lust- en onlustgevoelens als ultiem ethisch criterium. Omdat pijn en genot ook ervaren worden door (hogere) diersoorten, moet de menselijke ethiek uitgebreid worden tot de dierenwereld. Naast Peter Singer, behoren Tom Regan en Joel Feinberg tot de belangrijkste vertegenwoordigers ervan (- zie: Brook, 2000: III.4). Het spreekt vanzelf dat voor de sentiëntist alle wezens waarvan geacht wordt dat ze nog geen bewustzijn of niet langer bewustzijn hebben, geen ethisch respect verdienen, zodat de sentiëntist niet alleen een 'dierenvriend' is, maar ook een 'mensenvijand', meer bepaald als voorstander van abortus, hulp bij zelfdoding en euthanasie.

de vraag hoe het denken is kunnen ontsporen tot het succesrijke hedendaagse materialisme dat het fysicalisme is. En in het volgende antwoord zullen we, zij het heel summier, de specifieke gedachtengang van de fysicalist volgen doorheen de geschiedenis, alsof het ging om slechts één persoon, een vorser.

Onze vorser confronteert zich met de veelheid van wereldbeelden. Hij gaat alras aan zijn eigen overtuiging twijfelen, want hij ziet in dat hij ze aanhangt omdat hij 'hier' geboren is, en bijvoorbeeld niet in Indië. Misschien zit er overal iets van de waarheid in, misschien ook zijn het allemaal slechts 'verhalen', zo **relativeert** hij de hele kwestie, waarmede het relativisme is geboren.[45]

Maar bij verder onderzoek vindt onze relativist ook aanwijzingen dat wereldverklaringen, zoals vaak gegeven in de traditionele mythen van een cultuur, eigenlijk pogingen zijn om de specifieke problemen van die cultuur in enigerlei mate te verklaren en ze op die manier minder beangstigend of bedreigend te maken: verklaringen blijken immers een zekere rust te brengen, of een berusting in het lot mogelijk te maken. Hij besluit dan dat de mens wereldverklaringen nodig heeft om zichzelf gerust te stellen: een wereldbeeld is een soort van opium, zo stelt hij, maar het is ook een leugen. En het is voor dat leugenachtige comfort dat onze **rationalist** vriendelijk bedankt.

De verwerper van de fabels beslist dan om op eigen houtje te gaan zoeken naar de waarheid, die immers geen opium kan zijn, maar, in tegendeel: een ontnuchtering.

45 Kardinaal Ratzinger (1996) beschouwt het relativisme als het centrale geloofsprobleem vandaag. Samenvattend: strijdend tegen leed en onrecht, wil de bevrijdingstheologie dat het christendom ethisch en politiek de structuren van het onrecht bevecht, en dit middels het marxisme dat het geloof vervangt door de wetenschap en z'n praxis. Maar dat mislukt: het marxisme miskent de menselijke vrijheid en haar leiders handelen niet bevrijdend doch diabolisch. Het marxisme justifieert enkel het nihilisme en het relativisme, dat zich beroept op tolerantie en op kennis, terwijl het zelf elke waarheid als basis voor die kennis ontbeert, en met de democratie huldigt het de vrijheid als hoogste waarde. Een absoluut politiek systeem bestaat niet, maar toch zijn er absolute waarden. De grondgedachte van het ethisch en theologisch relativisme (- pluralisme) ligt bij Kant's onderscheid tussen het wezen en zijn verschijningen: het Absolute kan zich niet in de geschiedenis verwezenlijken, en zo wordt het christendom als een fundamentalisme of een fanatisme afgeschilderd. Alleen de democratische waarden van tolerantie, vrijheid en dialoog - en dus: het opgeven van de absolute waarheid - zouden zaligmakend zijn met het oog op een maximale samenwerking en een integratie tussen de religies, zoals ook wordt gesteld in de Aziatische (- Indische) negatieve theologie. Zo profileert het relativisme zich als de ware filosofie van het humanisme die alle culturen verenigt. Ratzinger: op de keper is dit het absolutisme van het relativisme. De vraag naar het wezen van het goede (- kennis én praktijk) en naar het wezen van de vrijheid blijft. Verder duikt ook de anti-rationalistische New Age op, die het Absolute niet wil geloven doch ervaren als een (door de muziek en de menigte verwekte extatische) onpersoonlijk goddelijke energie, een harmonie van mens en kosmos, welke bereikt wordt door zelfvernietiging. In feite willen mensen hier zelf (voor een poosje) goden worden in een roes, welke een vlucht is. Het grijze pragmatisme van de bevrijdingstheologie wil ook een democratisering in de kerk, maar de vraag stelt zich *welke* meerderheid hier moet beslissen. Ratzinger: het geloof komt tot ons vanwege God, z'n kerk en de sacramenten (- vanuit een macht dus), ofwel is het (als een meerderheidsbeslissing) niet absoluut. Terwijl de relativisten mirakels, mysteries en sacramenten als bijgeloof bestempelen, meent Ratzinger dat niet de (overigens onmogelijk 'neutrale') exegese de filosofie staaft maar, andersom, brengt de filosofie de exegese voort: het geloof kan pas bevrijd worden als eerst de rede wordt heropend. Kant's 'grenzen van de kennis' moeten overschreden worden, want het gaat daar om een rede die zichzelf bij de haren wil omhoog trekken. Met andere woorden: de rede kan niet autonoom zijn. Het geloof kan niet vervangen worden door de rede, maar het is er ook niet mee in tegenspraak zoals Karl Barth stelde: een nieuwe dialoog tussen geloof en rede is noodzakelijk, aldus Ratzinger: het geloof blijft bestaan omdat het in harmonie is met wat de mens is - een strever naar het oneindige. Alleen God zelf die eindig werd om onze eindigheid te openen, beantwoordt deze streving.

Hij besluit dat de waarheid pas kan liggen in uitspraken waarvan de inhoud ook (principieel) 'bewijsbaar' is.

Onder een 'bewijs' moet nu verstaan worden: een 'experiment', waaruit op logische wijze besluiten kunnen getrokken worden, en de 'wetenschappelijke waarheid' moet dan beschouwd worden als het conglomeraat van die besluiten en geen andere. Zo bijvoorbeeld is het oordeel dat alle dingen naar beneden vallen bewijsbaar, wanneer de inhoud van dit oordeel met een experiment kan gestaafd worden. Zo beweert onze onderzoeker, en hiermee wordt hij een **positivist**: het positivisme aanvaardt enkel het "positieve": "ce qui peut être posé", of: "wat bewezen kan worden".

Het lijkt er op dat onze onderzoeker nu met een propere lei kan starten: geen verhalen meer, geen leugens meer en geen bedrog, alleen nog uitspraken die principieel bewezen kunnen worden, mogen zich tot de (wetenschappelijk) ware uitspraken rekenen. En ons (wetenschappelijk) wereldbeeld zal voortaan uitsluitend nog dergelijke uitspraken mogen bevatten.

Maar zo simpel is het helaas niet. Ten eerste: hoe zou men in godsnaam op een andere manier kunnen staven dat *alle* dingen naar beneden vallen, als men die bewering niet eerst op *alle* dingen uittest? En hoe zou men dat dan ooit kunnen *doen*? Geen nood, zegt onze onderzoeker: we testen de val van een groot aantal dingen, en dan ***veralgemenen*** we onze resultaten: als we vaststellen dat er van de duizend onderzochte dingen niet één is dat *niet* naar beneden valt, dan is het ook *waarschijnlijk* dat we nooit een ding zullen aantreffen dat zich anders gedraagt. En hier wordt de initiële zekerheid ingeruild voor **waarschijnlijkheid** (- probabilisme)**.**

De vorser naar absolute zekerheid blijft hier echter niet bij de pakken zitten. Met zijn nieuwe kennisleer, die een specifieke discriminatietheorie is, maakt de Vlaamse filosoof Etienne Vermeersch een einde aan deze malaise die de stichters van een eenheidswetenschap dwars zit. Gezien haar grote impact, zullen we de theorie van Vermeersch dan ook afzonderlijk behandelen (- zie I.3).

2. Reductionisme

Het Logisch Positivisme (- of: Neopositivisme) wordt ook wel het Logisch Empirisme genoemd, omdat het positivisme een empirisme is waarin de logische deductie een rol krijgt toebedeeld. Het empirisme staat oorspronkelijk tegenover het rationalisme, maar met de overgang van het empirisme naar het logisch empirisme, krijgt het een min of meer rationeel karakter.

Op zoek naar een eenheidswetenschap, gecentreerd rond de mens (- Husserl), vormen zich in de eerste helft van de twintigste eeuw en in de voetsporen van David Hume, de *Wiener Kreis*[46] en aanverwanten. We sommen hier een aantal van haar verdere kenmerken op (- voor een overzichtelijke uiteenzetting, zie: *EWM:* 16-30,):[47]

a. Het geloof in een wetenschappelijke wijsbegeerte (- Frege en Carnap), en volgens sommigen ook de zinledigheid van de (vroegere) metafysica.[48]

---

46 De *Wiener Kreis* is een filosofische kring, omstreeks 1925 in Wenen gesticht door Moritz Schlick, met Rudolf Carnap, Otto Neurath, Herbert Feigl, Hans Hahn en Kurt Gödel als voornaamste deelnemers, en met als hoofdproject de oprichting van een eenheidswetenschap, gebaseerd op een fysicalistische en micro-reductionistische benadering van de werkelijkheid.

47 Ter vergelijking: Gustav Bergmann (1967: 2) onderkent de volgende vier gemeenschappelijke kenmerken: (a) Hume's opvattingen over causaliteit en inductie; (b) het benadrukken van het tautologisch karakter van logische en wiskundige waarheden; (c) de opvatting dat filosofie een logische analyse moet zijn en zodoende onze alledaagse taal moet verhelderen; (d) de opvatting dat zo'n analyse leidt tot de 'verwerping van de metafysica', in die zin dat haar problemen niet formuleerbaar zijn in de ideale taal van het logisch positivisme.

48 Zoals hoger gezegd, wordt de metafysica inderdaad vernietigd door het feit dat men haar kerntaak - namelijk: het onderzoek van de grondvesten van de werkelijkheid en van het denken - opheft. Tot de

b. De opvatting dat talen (waaronder de logica) op zichzelf (en dus gedesubjectiveerd) als zinvol mogen beschouwd worden (Frege)[49] en - daarmee samenhangend - de opvatting dat de (gedesubjectiveerde) logica het ideale stramien vormt voor de empirische wetenschappen (- Frege;[50] zie ook: I.2.B.4).

c. De opvatting dat er naast ware en onware, ook zinledige oordelen zijn (- Russell; Carnap spreekt over een 'schijnoordeel': dat is een oordeel dat geen *Sachverhalt* uitdrukt, en dat dus niet op een *Erlebnis* gefundeerd is).

d. De opvatting dat de begrippen hun betekenis enkel ontlenen aan hun empirische draagkracht. Deze opvatting leidt tot het zoeken naar een betekeniscriterium.

e. De opvatting van de mogelijkheid van een eenheidswetenschap (- ook 'consiliëntie' genoemd; vooral bij Neurath) op grond van de overtuiging dat *"alle verschijnselen uiteindelijk van dezelfde orde zijn: psychologie en fysica verschillen slechts van elkaar door het* relatieschema *volgens hetwelk men de gewaarwordingen met elkaar verbindt"* (- *EWM:* 24).

Zoals een bepaalde wetenschappelijke theorie zoekt naar de eenheid tussen verschillende specifieke verschijnselen, zo ook zoekt de eenheidswetenschap naar de eenheid tussen de verschillende wetenschappen, en vandaar zoekt zij ook naar de eenheid tussen alle verschijnselen. Zij poneert die eenheid door te geloven *"dat alle verschijnselen uiteindelijk uit enkele basisprincipes over de relaties tussen enkele basisentiteiten zullen kunnen afgeleid worden"* (- *EWM:* 58), wat de theorie van de micro-reductie is.

Carnap acht het mogelijk om alle kennisinhouden tot een empirische basis te herleiden (- zie: R. Carnap, 1928), maar hij geeft geen criteria om de bruikbare ervaringen af te bakenen (- zie: A.J. Ayer, 1986: 189).[51] Vermeersch merkt ook op dat

(wetenschappelijke) zinledigheid van de metafysica wordt besloten op grond van het feit dat haar oordelen niet experimenteel verifieerbaar zijn. Laten we hier enkele positivisten aan het woord over het statuut van de metafysica. Zoals Ayer aangeeft, volgt men de zeer cordate opvatting van Hume in diens *Enquiry Concerning Human Understanding*: *"*(…) *If we take in our hand any volume* (…) *let us ask,* Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? *No*. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? *No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion"* (- Ayer 1978: 10). Ook Kant wordt erbij gehaald: *"*(…) *Kant who maintained that the human understanding lost itself in contradictions when it ventured beyond the bounds of possible experience"* (- Ayer 1978: 11). In *Die Wende der Philosophie* verwijt Moritz Schlick aan de filosofen dat zij, in plaats van voort te bouwen op het verworvene, telkens weer van bij het begin opnieuw moeten beginnen, en daardoor slechts een chaos van onderling conflicterende meningen voortbrengen (- Ayer 1978: 53-54). De *"error of metaphysics"* bestaat volgens Schlick in het geloof dat ook de ultieme entiteiten in stellingen kunnen gevat worden, terwijl zij in feite enkel als ervaringen kenbaar zijn (- Ayer 1978: 57). Rudolf Carnap stelt: *"Our thesis, now, is that logical analysis reveals the alleged statements of metaphysics to be pseudo-statements"* (- Ayer 1978: 61); immers, wat niet kan geverifieerd worden, zegt ook helemaal niets want, zoals Wittgenstein opmerkt in zijn *Tractatus Logico-Philosophicus*, bestaat de betekenis van een zin in de condities waaronder hij waar is (- Ayer 1978: 72-73; 62-65; 145): *"Our conjecture* (is) *that metaphysics is a substitute, albeit an inadequate one, for art* (…)*"* (- Ayer 1978: 80). Frank P. Ramsey stelt: *"Philosophy must be of some use* (…)*; it must clear our thoughts and so our actions. Or else* (...) *it is nonsense. And again we must then take seriously that it is nonsense, and not pretend, as Wittgenstein does, that it is important nonsense!"* (- Ayer 1978: 321).

49 *EWM*: 16-17: *"Frege was de eerste die begreep dat men de taal in het algemeen en die van de wiskunde in het bijzonder, als een autonoom systeem kon bestuderen, zonder voortdurend opnieuw te moeten rekening houden met de rol van het subject bij het taalgebruik"*.

50 *EWM*: 17: *"[Frege] poneerde de gedachte dat de logica en de wiskunde vormen verschaffen die geen empirische inhoud hebben, maar juist hierdoor het kader kunnen verschaffen voor de begrippen, oordelen en bewijsvoeringen in de empirische wetenschappen"*.

51 Letterlijk: *"Ryle vat Carnaps boek samen als 'een verbazingwekkende mengeling van technische perfectie en filosofische naïeviteit'"*. En wat verderop: *"Het door Carnap zogenoemde tolerantie-*

de structurering van ons waarnemingsveld grotendeels voorbewust gebeurt in een onontwarbare interactie van linguïstische en zintuiglijke factoren (*EWM:* 60), en onder meer daarom ook ziet hij meer heil in het fysicalisme (*EWM:* 349), dat voorhoudt: *"De basistaal waartoe alle begrippen en oordelen moeten herleid worden is deze van de fysica"* (*EWM:* 61).

Terwijl Carnap's *epistemologisch fysicalisme* nog onderhevig is aan talloze kritieken (- voor een overzicht, zie *EWM:* 60-68), geeft een *verruimd fysicalisme* (- *confirmatie* in plaats van *verificatie* van oordelen (*EWM:* 69)), en tenslotte een echte *eenheidstheorie*, een doorbraak: hier wordt *"de betekenis van een reeks termen (...) niet meer rechtstreeks op basis van de* dingtaal *vastgelegd, maar impliciet gedefinieerd in een* geaxiomatiseerde theorie*, die zelf in haar geheel via zekere correspondentieregels met de dingtaal (observatietaal) in relatie staat. De* confirmatie *wordt dan eerder gezien met betrekking tot dit totaalsysteem":* een *eenheidstaal* kan pas dank zij een *eenheidswetenschap* gerealiseerd worden (*EWM:* 70). En volgens Vermeersch volgt deze conclusie uit Carnap's verificatiebeginsel (*EWM:* 71).[52] *"Thans (...) wordt de eenheidswetenschap beschouwd als een* empirisch verifieerbare hypothese*",* zegt Vermeersch (*EWM:* 72): *"Vooral in verband met de wetenschappen van de mens, waar een reële discussie bestaat tot de mogelijkheid tot unificatie, kan het opstellen van concrete modellen die deze mogelijkheid aantonen of waarschijnlijk maken, een werkelijke bijdrage van de wijsgeren tot de wetenschap betekenen"* (*EWM:* 72).

Opperheim en Putnam verdedigen als werkhypothese de reductie van de verschillende wetenschappen tot één enkele, via de micro-reductie: *"Een* wetenschap *(branch of science)* B_2 *wordt* gereduceerd *tot een andere wetenschap* B_1 *(op een moment* t*), dan en alleen dan als de theorieën van* B_2 (T_2)*, gereduceerd worden tot een theorie* T_1 *in* B_1*. De scheikunde zou dus tot de fysica gereduceerd worden, als er een theorie in de fysica is die alle feiten van de scheikunde evengoed kan verklaren als de chemische theorieën"*. (*EWM:* 72). (Ook een *"partiële reductie"* behoort tot de mogelijkheden).[53] Vermeersch geeft de verschillende niveaus waartussen de deel-geheel relatie bestaat: *"(6) sociale groepen, (5) meercellige organismen, (4) cellen, (3) moleculen, (2) atomen, (1) elementaire deeltjes"* (*EWM:* 73-74).

B. Bespreking

Een opmerking vooraf: deze paragraaf behandelt het thema 'Materialisme en wetenschap' niet exhaustief: enkele ons inziens belangrijke bedenkingen komen pas aan bod in het qua thematiek gedeeltelijk overlappende volgende hoofdstuk: 'Materialisme en mensbeeld'.

---

principe (dat inhoudt dat men interne van externe vragen mag onderscheiden - waarbij ze *"extern"* zijn *"wanneer ze geïnterpreteerd worden als vragen die op het systeem zelf betrekking hebben en niet als vragen die ontstaan binnen een gegeven conceptueel of talig systeem"* (- *o.c.:* 192)) *staat ons toe elke taal te gebruiken die ons bruikbaar lijkt, ongeacht het soort entiteiten, waarnaar ze verwijst"* (- o.c.: 191). Er is wel iets te zeggen voor Carnap's tolerantie-principe, zegt Ayer, maar: *"aan de andere kant (...) kan, zoals Ryle heeft laten zien, in het gunstigste geval van zo'n theorie gezegd worden dat ze nietszeggend is en in het ongunstigste dat ze onlogisch is"* (- *o.c.:* 193). Ook Vermeersch is het er mee eens dat Carnap *"geen duidelijke criteria heeft om uit te maken welke ervaringen men als basis voor de wetenschap kan gebruiken en welke niet"* (- *EWM:* 60).

52 Vermeersch verwijst naar Carnap, R., The methodological character of theoretical concepts, in: Feigl, H. & Scriven, M. (ed.), *Minnesota studies in the phylosophy of science,* I, (1956): 38-76.

53 *EWM*: 72: E. Vermeersch verwijst naar: Opperheim & Putnam, *Unity of science as a working hypothesis,* in: *Minnesota studies in the phylosophy of science,* II, (1958): 3-35.

1. Van 'zekerheid' naar fanatisme

De positivist aanvaardt enkel wat (principieel) bewezen kan worden. Hoger hebben we er reeds op gewezen dat het criterium van de experimentele bewijsbaarheid vooringenomen is met de stelling dat de werkelijkheid een constructie zou zijn (- zie I.1.C.3).[54] Eigenlijk volstaat deze tegenwerping ter ontkrachting van het positivisme. Maar we laten hier nog enkele andere problemen aan bod komen.

Keren we nog eens terug naar onze positivist. Om te beginnen rijst de vraag wat er nu eerst is: een uitspraak of een bewijs? Met andere woorden: moet de vorser alle bestaande uitspraken middels bewijspogingen controleren op hun waarheidswaarde, of moet hij, daarentegen, een oneindig aantal experimenten opzetten om daaruit dan evenveel 'wetenschappelijk ware' uitspraken af te leiden waarvan het conglomeraat de 'wetenschappelijke waarheid' zal zijn?

Volgt men de eerste methode, waarbij men alle uitspraken aan een experimentele controle tracht te onderwerpen, dan wordt men geconfronteerd met uitspraken waarvan men noch kan bewijzen dat ze waar zijn, noch dat ze onwaar zijn. En onze vorser noemt deze uitspraken 'onwetenschappelijk', of 'wetenschappelijk zinledig'. Zomaar 'zinledig' zijn ze echter niet, want indien men zulks zou aannemen, dan zouden de 'wetenschappelijke waarheid' (die een *kennis* is) en de 'waarheid' zonder meer (die de *werkelijkheid* is), precies hetzelfde uitdrukken. In die optiek zou de werkelijkheid dan beschouwd worden als zijnde volkomen geobjectiveerd, wat aanleiding geeft tot de bekende zelfreferentieproblematiek: elke kenact deelt de werkelijkheid op in een subject en een object, en wil men het subject tot object van de kennis maken, dan blijft steeds een 'rest' - met name: het eigenlijke subject als zodanig - aan die objectivering ontsnappen (- zie ook I.3.B.1 en I.3.B.4).

Volgt men echter de tweede methode, waarbij men een oneindig aantal experimenten opzet waaruit men dan 'wetenschappelijk ware' besluiten trekt, dan moet men zich de vraag stellen hoe men de overgang van 'zintuiglijke ervaringen' naar 'uitspraken' kan rechtvaardigen. Met andere woorden: tussen de zintuiglijke ervaring en het oordeel situeert zich nog een andere schakel, namelijk die van de naamgeving, en dat is geen passieve vaststelling maar een *daad*, waarbij men een ding of een gebeuren identificeert met een naam. En deze identificatie houdt reeds in dat men het ding of het gebeuren in kwestie als zodanig afzondert of onderscheidt van de rest, zoals de 'Gestalt'-psychologie leert. Het is trouwens ook aantoonbaar dat het *begrip* van de waarneming voorafgaat aan de zogenaamd 'zuiver zintuiglijke waarneming', die in feite een onding is: de waarneming is noodzakelijk 'gekleurd'. Wat ons hier aanbelangt, is het feit dat een 'zintuiglijke ervaring', en de 'bevestiging' daarvan in een oordeel, niet zomaar aparte en elkaar opvolgende gebeurtenissen zijn (- zie de bespreking van Whitehead in I.4).

De kat komt pas goed op het koord, wanneer plotseling onderzoekers opduiken die nog kritischer blijken dan de positivist: ze verwerpen de methode van de veralgemening, waarvan ze terecht opmerken dat zij geen absolute zekerheid verschaft. En de positivist moet inbinden en antwoordt: alle oordelen die principieel experimenteel kunnen onderzocht worden, moeten als (wetenschappelijk) waar worden beschouwd zolang zij niet experimenteel kunnen *ontkracht* worden (*EWM:* 180). Dat een bepaald

54 In zijn onderzoek naar de intersubjectiviteit (- het vraag- en antwoord-karakter) van het kennen, verwoordt Theo van Velthoven zijn kritiek als volgt: *"De natuurwetenschap ondervraagt de natuur vanuit een zeer bepaald, door haar zelf ontworpen kader. (...) [Dit] brengt noodzakelijkerwijze een beperking en insnoering van de antwoorden met zich mee. Uit deze vraagmethode blijkt, dat hoezeer ook de kennis (en de beheersing) van de natuur in omvang toeneemt, het andere niet als ander ontmoet wordt. (...) Daarom kan [de natuurwetenschap] nooit integrale en adequate kennis zijn (...)"* (- van Velthoven 1988: 113).

ding *niet* naar beneden valt, is principieel experimenteel aantoonbaar, en zolang dat niet uit een experiment gebleken is, blijft de uitspraak, dat alle dingen wél naar beneden vallen, als een (wetenschappelijk) ware uitspraak gelden.

Het is duidelijk dat de positivist voortaan geen aanspraak meer maakt op de absolute kennis die hij aanvankelijk nastreefde: hij moet zich tevreden stellen met eigen **fanatieke** waarheden, die echter zeer precair zijn, aangezien hun waarde staat of valt met een *vooralsnog mogelijk tegenbewijs*. Hij moet inzien dat hij pas absolute kennis heeft over het particuliere geval dat hij effectief aan een experiment onderwerpt, zelfs zonder daarbij enige zekerheid te hebben of een tweede experiment, uitgevoerd op datzelfde geval, ook nog eenzelfde resultaat zal opleveren. Maar is dat nog kennis?

Als kennis het vermogen is tot anticiperen, terwijl anticipatie berust op veralgemening, dan is het duidelijk dat alle kennis relatief is: het is een zaak van waarschijnlijkheid geworden. In feite zweert onze positivist bij het volgende devies: "Wij doen iets zus en zo, omdat zelden of nooit gebleken is dat wij er op die manier bekaaid van af komen". En het is duidelijk dat hij hierin in niets meer verschilt van de ***traditionalist***.

Maar er resten nog meer problemen. Herinneren wij ons dat het de aanvankelijke bedoeling van de vorser was om een waarachtig wereldbeeld op te bouwen. Herinneren we ons ook dat hij gezworen heeft bij de waarheid van het bewezene, dat hij moest afzwakken tot het uitdagen van zijn tegensprekers tot het leveren van het bewijs van het tegendeel van wat hij (op grond van veralgemening) als het bewezen geachte poneerde. Hierdoor heeft de positivist zich heel sluw uit zijn benarde positie weten te wurmen, want hij eigent zich nu het recht toe om waarheden te verkondigen waarvan hij de bewijslast in het kamp van zijn tegenstrevers werpt door hen uit te dagen tot het leveren van het bewijs van het tegendeel. Dat de positivist ook zélf tot het kamp van zijn tegenstrevers behoort, doet niets af van de kern van de zaak, namelijk: dat zijn waarheden 'positief wetenschappelijke waarheden' zijn en blijven, en dat zijn wereldbeeld een 'positief wetenschappelijk wereldbeeld' zal zijn. Met andere woorden: de waarheden van de logisch positivist zijn logisch positieve waarheden en geen waarheden zonder meer. Het is nu de vraag of de positieve wetenschappen een antwoord kunnen geven op onze ultieme vragen. Met andere woorden: is het intellectueel eerlijk om er van uit te gaan dat alle waarheden principieel bewijsbare waarheden zijn? Merk op dat een dergelijk uitgangspunt vooronderstelt dat het zijn volkomen te bevatten is binnen de kennis, dit betekent: dat het zijn volkomen geobjectiveerd kan worden. En dat is het ***objectivisme*** waarop diegenen aanspraak maken die alleen de positieve wetenschap als bron van waarheid en waarde erkennen.

Onze onderzoeker zal wellicht antwoorden dat kennis niet anders dan objectivistisch kan zijn, en dat wij ons daarbij maar moeten kunnen neerleggen als wij tenminste willen kennen. Maar het probleem is nu, dat het gekende en het ware zeer onderscheiden dingen zijn, want de mens is niet alwetend.

Wij geloven dat precies het objectivistisch karakter van de kennis deze kennis ontwricht en onbruikbaar maakt, in de eerste plaats inzake onze zoektocht naar een waarachtig wereldbeeld, omdat onze wereld eigenlijk nooit een beeld of een afbeelding kan zijn, maar wel *een **proces** waarvan wij persoonlijk deel uitmaken* en waarin wij zelf ***geëngageerd*** zijn (- zie onze (grond)stellingen in deel II). Het beeld staat niet los van de beeldhouwer: de twee vormen één geheel. Het beeld zegt meer over de beeldhouwer dan over zichzelf of over datgene wat het eventueel afbeeldt. Het beeld is niet een 'objectieve' schaduw van een hogere realiteit, maar een 'afbeelding-door-de-afbeelder'. Het afgebeelde, het beeld en de afbeelder vormen een ondeelbare drieëenheid die niet meer geobjectiveerd of geproblematiseerd kan worden, maar die *mysterie* blijft:

"Chaque peintre fait son propre portrait", zoals uitnemend geïllustreerd in de bevreemdende ongelijkenis tussen twee befaamde portretten van Ds. Swalmius, respectievelijk van de hand van Frans Hals en Rembrandt.[55]

Intussen is het echter zo, dat onder de met elkaar wedijverende wereldbeelden dat van de positivist vandaag het meeste succes oogst. Hij wendt nu het micro-reductionisme aan, dat alle dingen beschouwt als opgebouwd uit eenvoudigere dingen. De zogenaamd objectivistische visie van de zogenaamde positieve wetenschap wordt verkeerdelijk in de metafysica binnengebracht, waar het fysicalisme of het microreductionisme het monopolie over de kennis opeist. Deze visie beroept zich op het hoger uitgelegde logisch-positivistisch beginsel van Rudolf Carnap, dat de wetenschappelijkheid van uitspraken afhankelijk maakt van het criterium van de experimentele verifieerbaarheid of falsificeerbaarheid van hun respectievelijke inhouden, op grond waarvan sommigen dan alle metafysische uitspraken niet alleen als *a priori* onwetenschappelijk, maar tevens als *a priori* zinleeg van de hand wijzen.

Wij betogen dat zo'n wereldbeeld een flagrante vergissing is. Om te beginnen is het aantoonbaar dat de toepasbaarheid van Carnap's criterium zich beperkt tot de positieve wetenschappen (- zie I.1.C.3 en: Bauwens, 1998). Maar tevens is het aantoonbaar dat ook de positieve wetenschappen, doordat ze precies datgene missen wat zij, bij monde van sommige neo-positivisten, aan de metafysica verwijten, zichzelf de das omdoen: metafysische uitspraken missen een experimentele basis - aldus een positivistische kritiek - maar de keuze voor de experimentele verificatie als ultiem waarheidscriterium is zelf uiteindelijk een geloofsact, namelijk een geloof in dit specifieke criterium.[56]

In het bijzonder het geloof moet onttrokken worden aan het dwangmatige denkkader van het positivisme, het fysicalisme en het objectivisme die vandaag niet alleen de wetenschappelijke kennis maar ook het metafysisch denken pogen te **monopoliseren**.

Ook de opvatting dat de begrippen hun betekenis enkel ontlenen aan hun empirische draagkracht - een opvatting die leidt tot het zoeken naar een

55 Met dank aan H.C.M. de Swart.

56 Ziehier hoe de in het empirisme nagestreefde 'absolute zekerheid' (- propositionele 'positiviteit') onvermijdelijk betaald wordt met 'absolute waardeloosheid' (- inhoudelijke 'negativiteit'): Thomas van Aquino (1947: I, Q1, A2) onderscheidt, (1°), wetenschappen die steunen op beginselen die gekend worden door het menselijk verstand en, (2°), wetenschappen die steunen op beginselen uit hogere wetenschappen, waarbij, in de visie van Thomas, de theologie geldt als de hoogste wetenschap. In dit perspectief erkent het logisch empirisme geen hogere wetenschap dan de empirische en logisch-deductieve (- met andere woorden: die van het verstand); zij miskent het wetenschappelijk karakter van elke wetenschap van de tweede soort (- met andere woorden: elke discipline die aansluiting zoekt bij een hogere wetenschap). In het project van de 'eenheidswetenschap' worden alle disciplines nochtans onderling verbonden, waarbij echter het principe van de empirie (- en noodzakelijkerwijze ook dat van de logische deductie) als het hoogste wordt beschouwd, zodat hier alle wetenschappen tot de empirische worden gereduceerd. Het logisch empirisme keert aldus de hiërarchie van de wetenschappen gewoon om, en zij doet dit in functie van het verkrijgen van absolute zekerheid. Merk nu op dat het geheel van 'zekere proposities' welke zij aldus bekomt, op generlei wijze de initiële, fundamentele levensvragen beantwoordt, omdat het logisch empirisme deze vragen zelf als zijnde zinlege proposities moet afwijzen. Zo zijn haar (vermeende) 'zekerheden', banale zekerheden en dus uiteindelijk waardeloze proposities (- zie ook: *Inleiding tot het eerste deel*).

betekeniscriterium, maar die er ook uit volgt[57] - is een afgeleide van deze monopolisering.

2. Intransitiviteit, circulariteit en contradictie in micro-reductie en consiliëntie[58]

(a) Beschouwen we het argument dat de fysicalist hanteert om de fysica te verkiezen als basismethode voor het ontwerp van een werkelijkheidsbeeld. Hij argumenteert namelijk dat het een voor de hand liggende vaststelling is dat bijvoorbeeld theologieën elkaar tegenspreken, terwijl er in de fysica een consensus bestaat met betrekking tot wat al dan niet waarheidswaarde heeft.[59]

Maken we een veronderstelling ter verduidelijking van het tekort in dit argument. Stel dat er twee theologieën bestaan, genaamd *A* en *B*. *C* is een fysica. Zet nu *A, B* en *C* als verklaringssystemen op een rij, zonder dat je ze onderling groepeert, dit wil zeggen: zonder dat je *A* en *B* theologieën, en *C* een fysica noemt. Als je nu kiest voor een van de drie, ongeacht welke, dan is het evident dat je die keuze niet kan rechtvaardigen door te argumenteren dat er tussen de overige twee geen consensus bestaat. Verder is het verwerpen van elke andere visie een logische noodzaak voor wie een bepaalde visie aanhangt.

Vanzelfsprekend kan men zich ter verdediging van een bepaald standpunt evenmin beroepen op 'resultaten', omdat het verificatiecriterium afhankelijk zal zijn van het waarheidscriterium, dat op zijn beurt afhangt van de aangenomen visie in kwestie.

Vandaar kan de verantwoordbaarheid van ongeacht welke keuze met betrekking tot een specifieke visie ter verklaring van de werkelijkheid in vraag gesteld worden, evenwel zonder dit terrein van werkelijkheidsverklaringen te verwarren met het terrein van de techniek, dat zijn verantwoording vindt in de praxis.

Waaruit tenslotte volgt dat modellen met een louter 'verklarende' functie zinloos zijn en dat dus louter 'verklaringen' irrelevant zijn. Men kan bijvoorbeeld atheïstische verklaringen genereren voor het bestaan van religie (- zie onder meer: Ludwig Feuerbach en Sigmund Freud), maar het is duidelijk dat zij met betrekking tot de religie als dusdanig totaal irrelevant zijn. Wil het zinvol zijn, dan moet het epistemische immers gedragen worden door het ontische of het existentiële.

(b) Herhalen we, dat de reductie van verschillende wetenschappen tot één enkele, via de micro-reductie, als volgt bepaald wordt. *"Eerst wordt het algemeen begrip* reductie *gedefinieerd. De uitdrukking "theorie* T_2 *wordt gereduceerd tot theorie* T_1*" wordt als volgt bepaald: (a)* T_2 *bevat termen die niet in* T_1 *voorkomen; (b) de observatiegegevens die door* T_2 *kunnen verklaard worden, kunnen dit eveneens door* T_1*; (c)* T_1 *is tenminste*

57 Deze opvatting houdt het volgende in: om betekenisvol te kunnen zijn, moeten begrippen zintuiglijk ervaarbare inhouden hebben (ze moeten daarmee corresponderen). Maar met *deze opvatting zelf* correspondeert geen zintuiglijk ervaarbare inhoud, doch enkel een *act*, namelijk de specifieke conventie zelf welke betekenisvolheid aan zintuiglijke ervaarbaarheid koppelt. Ook Ayer (1978: 15) wijst op dit probleem: *"An obvious objection to the verification principle,* (…)*, is that it is not itself verifiable.* (…) *Surprisingly, Wittgenstein acceded to this charge. 'My propositions,' he said at the end of the* Tractatus*, 'are elucidatory in this way: he who understands me finally recognizes them as senseless, when he has climbed out through them, on them, over them. (He must so to speak throw away the ladder, after he has climbed up on it.)'"*. Maar blijkbaar verwerpt Ayer Wittgenstein's inzichten.

58 Voor onze argumentatie betreffende de circulariteit van het microreductionisme en tegen de stelling van de menselijke contingentie, zie ook: *S:* hoofdstuk 1.4.1.: 12-13 en hoofdstuk 1.4.4.: 17-18. Deze twee argumenten vinden we in een enigszins andere vorm terug in: W. Coolsaet, 1998: 78-80.

59 Dit argument is afkomstig van E. Vermeersch, *colleges hedendaagse wijsbegeerte*, Universiteit Gent, Gent 1994.

zo goed gesystematiseerd als T_2. *Een* wetenschap B_2 *wordt* gereduceerd *tot een andere wetenschap* B_1 *(op een moment* t*), dan en alleen dan als de theorieën van* B_2 (T_2)*, gereduceerd worden tot een theorie* T_1 *in* B_1. *De scheikunde zou dus tot de fysica gereduceerd worden, als er een theorie in de fysica is die alle feiten van de scheikunde evengoed kan verklaren als de chemische theorieën"* (*EWM:* 72-73). (Ook een *"partiële reductie"* behoort tot de mogelijkheden). De micro-reductie veronderstelt nu *"dat elke wetenschap over een bepaald universum van objecten spreekt, en dat men beschikt over een relatie 'deel-geheel'"* (*EWM:* 73), zodat ze als volgt bepaald wordt: *"(a)* B_2 *wordt gereduceerd tot* B_1 *en (b) de objecten van* B_2 *kunnen uiteengehaald worden in* delen *die objecten zijn van het universum van* B_1*"* (*EWM*: 73).

Merken we hierbij nu op dat, wat betreft punt '*(b)'*, deze werkwijze vanzelfsprekend slechts relevantie kan hebben in de mate waarin het ook vast staat dat objecten uitsluitend door hun onderdelen bepaald worden en niet door de grotere gehelen waarvan zij de samenstellende delen vormen. Wij geloven immers dat deze impliciete vooronderstelling van de micro-reductionist volledig onterecht is, omdat een strikt onderscheid dient te worden gemaakt tussen, enerzijds, de (door de mens) *geconstrueerde* en, anderzijds, de natuurlijke of de *geschapen* dingen, zoals uiteengezet in I.1.C.3. Om het hier bij een concreet voorbeeld te houden: een huis is weliswaar opgebouwd uit bakstenen, en een stad uit huizen, zodat men mag besluiten dat een stad uit bakstenen opgebouwd is, maar wanneer men zou zeggen dat een staat samengesteld is uit burgers, dan moet men ook in acht nemen dat een individu geen burger is zolang er geen staat is. Met andere woorden: niettemin een staat burgers bevat, worden de burgers op hun beurt geconstitueerd door de staat. Waar men nu, in functie van de reductie, die burgers reduceert tot louter individuen, moet men echter in acht nemen dat men zodoende het belangrijke onderscheid miskent tussen, enerzijds, een verzameling van individuen (- die niet noodzakelijk een staat vormen) en, anderzijds, een staat (- meer bepaald: een verzameling van individuen, elk in hun hoedanigheid van burger, en dus relatief aan het staatsbegrip dat reeds vooronderstelt wordt). Zo ook worden lichaamscellen weliswaar mede bepaald door hun componenten (- bijvoorbeeld: moleculen), maar anderzijds ook door het lichaam waar ze deel van uitmaken, aangezien hun betekenis en dus hun wezen voor een groot stuk gelegen is in de **functie** die zij binnen dat lichaam bekleden en waarmee zij door dat lichaam worden bekleed. Ook in de waarnemingspsychologie kent men de betekenisgeving van het geheel aan het deel: zo bijvoorbeeld wordt het karakter van de oogopslag vaak uitsluitend bepaald door de globale mimiek. Ook de transitiviteitsrelatie die aan de micro-reductie wordt toegeschreven en die op de micro-reductie steunt (*EWM:* 73: *"De transitiviteit heeft voor gevolg dat het niet nodig is de psychologie* rechtstreeks *tot de atoomfysica te herleiden, maar dat het voldoende is dat er een reeks opeenvolgende micro-reducties bestaat vanaf de psychologie tot aan de fysica"*),[60] wordt hier irrelevant op grond van onze tegenvoorbeelden die de microreductie ontkrachten.

(c) In het microreductionisme wordt de geest herleid tot een biologisch proces, en de biologie tot de fysica. De opvatting van de mogelijkheid van een eenheidswetenschap (- ook wel *consiliëntie* genoemd) op grond van de overtuiging dat *"alle verschijnselen uiteindelijk van dezelfde orde zijn"* (*EWM:* 24), hangt hier mee samen.

60 Vermeersch vermeldt hier de transitiviteit, de anti-reflexiviteit en de anti-symmetrie als de eigenschappen van de micro-reductie. Het volstaat hier dat we ons beperken tot het problematiseren van één van deze eigenschappen teneinde de totale irrelevantie van de micro-reductie aan het licht te kunnen brengen.

De theorie van het microreductionisme deelt de 'bestaande objecten' in acht niveaus in: op niveau nul staan de logisch-mathematische objecten, op niveau één, de quarks of de meest elementaire bouwstenen van de werkelijkheid, en dat gaat dan over in het niveau van de atomen en in dat van de moleculen tot men uiteindelijk, op niveau zeven, de groepen van meercellige organismen, en op niveau acht hun producten, situeert.

In een opmerking in de voorafgaande paragraaf hebben we reeds aangetoond dat de intransitiviteitsrelatie de micro-reductie ondermijnt. Maar daarnaast kan ook nog het volgende worden opgemerkt.

In het micro-reductionisme wordt gesteld dat er een parallel bestaat tussen, enerzijds, de geschetste niveaus en, anderzijds, de algemeenheid van de theorieën over de objecten binnen de respectievelijke niveaus, en het aantal structuurbeschrijvingen met betrekking tot de typen van objecten. In het eerstgenoemde parallel is sprake van omgekeerd evenredigheid, in het tweede van recht evenredigheid.

Merk echter op dat de indeling door de microreductionist van de bestaande objecten in verschillende niveaus een indeling is die precies berust op de graad van algemeenheid en op de graad van structuurherkenning bij het *beschouwen* van deze objecten. Met andere woorden: bekijkt men de dingen vanuit hun algemeenheid, dan creëert men, precies *door dit perspectief*, de niveaus 0, 1, 2 of 3. Bekijkt men de dingen echter veeleer met het oog op het ontdekken van structuren, dan creëert men zodoende bijvoorbeeld de niveaus 5, 6 en 7. Het is, met andere woorden, tautologisch om te stellen dat men kan vaststellen dat bijvoorbeeld aan de niveaus 0 tot 3 algemenere theorieën en minder structuurbeschrijvingen beantwoorden in de betreffende wetenschap, terwijl bijvoorbeeld aan de niveaus 5 tot 7 meer specifieke theorieën en meer structuurbeschrijvingen beantwoorden in de betreffende wetenschap. Nog anders uitgedrukt: de feitelijkheid van de algemeenheid van de theorieën en van de specificiteit van de structuurbeschrijvingen volgt niet uit de niveaus, maar het 'bestaan' van de niveaus berust precies op het perspectief van waaruit men de bestaande dingen bekijkt. Nog anders uitgedrukt: als men z'n aandacht toespitst op wat de dingen gemeenschappelijk hebben, creëert men zodoende niveau 0 of niveau 1. Spitst men daarentegen z'n aandacht toe op de onderlinge verschillen tussen de dingen, dan creëert men bijvoorbeeld de niveaus 5, 6 of 7.

Vervolgens kan men de onwaarheid van het microreductionistisch schema duidelijk aantonen door er op te wijzen dat het microreductionisme zelf behoort tot niveau 8, en dus een onderdeel van zichzelf zou moeten zijn om waar te zijn, wat echter onmogelijk is aangezien iets niet tegelijk zichzelf en niet zichzelf kan zijn, of: aangezien iets niet kan waar zijn, tenzij het gelijk is aan zichzelf; iets kan dus niet tot zichzelf behoren.[61]

3. Toeval bestaat niet en de mens is niet contingent

In het microreductionisme wordt geponeerd dat de mens het meest contingente wezen is: hij is met andere woorden het meest toevallige wezen, en zijn bestaan is onnodig voor het bestaan van om het even wat anders.

61 Men zou zich hierbij kunnen afvragen of de leugen dan gelijk is aan zichzelf. Het antwoord is ontkennend, want de leugen is onwaar. Wat niet waar, schoon of goed is, heeft uiteindelijk geen kracht van bestaan, zoals wij breedvoeriger aantonen in het tweede deel van deze verhandeling. Hier kunnen we nog vermelden dat er - weliswaar met betrekking tot een specifiek afgebakend probleem - slechts één waarheid, doch talloze leugens mogelijk zijn, wat impliceert dat de leugen niet het complement van de waarheid is, en dus onbepaald, met andere woorden: zonder werkelijkheidswaarde.

Het is duidelijk dat indien men de mens contingent acht, men dan eveneens hetzij de specifieke wetten volgens welke zich samenstellingen van meer elementaire deeltjes vormen, hetzij de meer elementaire deeltjes zelf, hetzij beide, eveneens contingent moet achten. Hieruit zou dan volgen dat niets noodzakelijk is. Maar indien niets noodzakelijk is, is het begrippenpaar 'noodzakelijkheid-contingentie' irrelevant.[62]

Acht men de mens daarentegen een noodzakelijk wezen, dan moet men ook zijn producten, onder meer het microreductionisme, noodzakelijk achten. Maar een noodzakelijke wetenschap kan niet beweren dat de mens contingent is, zonder zichzelf tegelijk als contingent te beschouwen, want het noodzakelijke kan niet uit het contingente voortkomen.[63] De veronderstelling van de menselijke contingentie binnen een noodzakelijke wetenschap resulteert in een contradictie en is daarom onhoudbaar: de mens is dus noodzakelijkerwijze noodzakelijk.

Onderzoeken we vervolgens de stelling dat het bestaan van de mens niet noodzakelijk is voor het bestaan van iets anders. In het microreductionisme wordt het bestaan van doelen weliswaar miskend, maar geldt tevens dat alles een bestaansoorzaak

---

62 De idee van de contingentie duikt evenzeer op in het gelovige denken (- zie bijvoorbeeld L. Heyde 1995:44v). We vinden ze ook terug in Leibniz' vraag waarom er iets is en niet veeleer niets. Maar de gedachte dat er ook niets had kunnen zijn (- met andere woorden: de gedachte dat het zijn niet noodzakelijk zou zijn), is ons inziens onterecht: het is louter een *logische* en geen reële mogelijkheid omdat niets noodzakelijker is dan het feit, en dit krachtens het feit dat het er is (- zie ook: I.3.C.4). Dat wij geloven dat wij de logische mogelijkheid van het niets niettemin kunnen opperen, heeft als oorzaak en als voorwaarde een *objectivistisch* en *gedesubjectiveerd* werkelijkheidsbeeld. Pas vanuit dit (verkeerde) werkelijkheidsbeeld kan men zich als subject 'buiten' de werkelijkheid wanen en zich deze logische mogelijkheid in kwestie *inbeelden*. In een niet-objectivistisch werkelijkheidsbeeld waarin het subject ernstig genomen wordt, realiseert zich het moment van wat L. Heyde (1995:47) noemt: *"de fundamentele eenheid van denken en zijn"*, en krijgen de klassieke godsbewijzen hun gewicht. Omdat contingentie noodzakelijkheid vooronderstelt (- alleen al omdat deze begrippen hun betekenis exclusief aan elkaar ontlenen), kan men tenslotte ook de 'tijdelijke opschorting' van een zijn beschouwen als noodzakelijk. In dit licht krijgt (bijvoorbeeld onze menselijke) 'contingentie' dan een ethische betekenis: de mens is wat hij doet, en hij is *vrij* in zijn handelen; tegelijk kan hij (door berouw en vergeving) zijn (verleden) handelen her-betekenen want heroriënteren op het uiteindelijke goede dat samenvalt met het zijn, God. Paradoxaal genoeg overstijgt hij aldus de tijdelijkheid (en ontsnapt hij dus aan de contingentie) dankzij zijn contingentie, die het niet-definitief (- en dus: omkeerbaar) karakter bezegelt van wat schijnbaar niet meer is (- zie ook stellingen 17, 18 en 88).

63 Wij geloven tevens dat ook het omgekeerde het geval is, namelijk dat uit het noodzakelijke geen contingentie kan voortkomen. Dit omdat het gevolg dwingend met zijn oorzaak verbonden is, terwijl niets noodzakelijker is dan het feit, krachtens het feit dat het zich voordoet (- zie ook de voetnoot bij I.3.C.4). Het geval waarbij een gebeurtenis het gevolg is van een vrije keuzedaad is evenwel complexer: waar men de vrijheid heeft om te kiezen tussen de realisatie van verschillende mogelijkheden, is de gebeurtenis die uiteindelijk uit de keuzedaad volgt, contingent *vanuit het oogpunt van de vrijheid*; maar *als feit*, na het zich voltrokken hebben van de keuze, krijgt ze een noodzakelijkheidskarakter. Tevens moet hierbij rekening gehouden worden met de menselijke mogelijkheid tot het herroepen van zijn keuze, wat zich bij uitstek voltrekt in het berouw (- zie ook: stellingen 8, 37.1, 82.2, 88.2 en de voetnoot bij stelling 87). In die zin behouden alle gebeurtenissen die volgen uit de vrijheid vanzelfsprekend een contingent karakter, althans zolang het verantwoordelijke subject in kwestie in de mogelijkheid verkeert om tot inkeer te komen en Gods vergeving te ontvangen. Zo is de ganse werkelijkheid tegelijk noodzakelijk en contingent: noodzakelijk krachtens zijn feitelijkheid, contingent krachtens zijn mede-bepaald-zijn door de vrijheid. Waar de contingentie in materialistisch perspectief de betekenis heeft van 'toevalligheid', betekent zij in het christelijke perspectief een gegeven mogelijkheidsvoorwaarde voor een ethische vrijheid die het feitelijke transcendeert, en dus een goddelijke genade. Wij geloven dat dit verklaart waarom bijvoorbeeld Ludwig Heyde (1995:51) moet concluderen dat *"het absolute moet gedacht worden buiten de mogelijke eindeloze reeks van elkaar noodzakende zijnden"*. De *"andere orde"* van onze zijnsgrond noemen wij het ethische. Het *"niet-zijn [waardoor de zijnden] aangetast zijn"* (Heyde 1995:50), zien wij, in tegenstelling tot Heyde, dus niet als iets negatiefs of als een tekort, doch als een genade welke verhindert dat wij door het 'feitelijke' onherroepelijk worden beheerst.

heeft, en dus dat alle niveaus (die aan de mens voorafgaan), noodzakelijk zijn voor de daaruit volgende niveaus. Maar dan moet tevens aangenomen worden dat uiteindelijk iéts noodzakelijk is voor het bestaan van quarks. Aangezien nu de quarks hypothetische constructies zijn, bestaat hun mogelijkheidsvoorwaarde uit niets anders dan het menselijk bewustzijn. Maar daaruit volgt dat de mens niet het meest contingente wezen is, aangezien hij noodzakelijk is voor het bestaan van quarks én voor alles waarvoor die quarks noodzakelijk zijn. Het gaat hier met andere woorden niet om noodzakelijke en contingente dingen in de werkelijkheid, maar om noodzakelijke en contingente *veronderstellingen* van dingen in de werkelijkheid, wat betekent dat alleen noodzakelijke en contingente *veronderstellingen* hier relevant zijn.

Beschouwen we vervolgens het concept 'toeval' meer algemeen. Men spreekt over 'toeval', wanneer zich een gebeurtenis voordoet die afwijkt van de voorspellingen vanuit een theorie. Dit is duidelijk een zich bezondigen aan inductie. Dat ik een gebeurtenis niet kan voorspellen middels mijn ordenende theorie, geeft mij niet het recht om die gebeurtenis 'toevallig' te noemen. Ik handel pas correct indien ik in zo'n geval zeg dat mijn theorie onvolkomen is. Immers, het feit is, alleen al krachtens zijn feitelijkheid, noodzakelijk. Het enige wat ik over een onvoorspelbare gebeurtenis kan zeggen, is, dat ze feitelijk in strijd is met mijn voorspelling: haar onvoorspelbaarheid is niet toevalsmatig, doch ze resulteert noodzakelijk uit de onvolkomenheid van mijn theorie. Met andere woorden: indien ik de onvolkomenheid van mijn theorie aanneem, dan zal ik ook de noodzaak van het zich voordoen van een onvoorspelde gebeurtenis moeten erkennen, en kan ik, bijgevolg, deze gebeurtenis zelf niet 'toevallig' noemen. Een toepassing met betrekking tot het Darwinistisch selectieproces, geven we elders (- zie I.3.C.3 en I.3.C.4).

4. Gedesubjectiveerde formele systemen en de signifische kritiek[64]

We verzetten ons grondig tegen de opvatting dat talen (waaronder de logica) op zichzelf (en dus gedesubjectiveerd) als zinvol mogen beschouwd worden en - daarmee samenhangend - de opvatting dat de (gedesubjectiveerde) logica het ideale stramien vormt voor de empirische wetenschappen. **Het is immers aantoonbaar dat de grondaxioma's van de logica zelf zinledig zijn indien ze ontkoppeld worden van de werkelijkheid waarin ervaringen en conventies thuis horen.**[65]

---

64 *"According to Einstein, "epistemology without contact with science becomes an empty scheme. Science without epistemology is - insofar as it is thinkable at all - primitive and muddled" (Schlipp 1949: 684)"* (- Hao Wang 1996: 59).

65 Geven we hier nog een stelling waarvan het bewijs aantoont dat formele systemen zich niet van de werkelijkheid kunnen ontkoppelen zonder hun relevantie volledig te verliezen. Deze stelling luidt: **De negatie van een uitspraak heeft geen waarheidswaarde, enkel een geldigheidswaarde.**
Laten we meteen de waarheid van deze stelling intuïtief illustreren door het concept waarheid in het geval van een negatie te koppelen aan de betekenis ervan: Jan krijgt van zijn examinator te horen dat hij gezakt is, en dat is onprettig nieuws. De examinator troost Jan echter met de mededeling dat daarbij tenslotte geen doden zijn gevallen. Dat is inderdaad goed nieuws, dat de schok een beetje relativeert, maar dat nieuws heeft tenslotte geen werkelijkheidswaarde: het is irrelevant, het betreft een waarheid zonder echte betekenis. Wie droevig gestemd is, bijvoorbeeld omdat hij *wel* gezakt is, kan niet opgebeurd worden door de mededeling dat hij *niet* ziek, *niet* arm, *niet* gehandicapt, *niet* gevangen en *niet* hongerig is: deze mededelingen zijn uiteraard allemaal waar, maar hun waarheid heeft hier geen betekenis, met andere woorden: hun waarheid laat zich hier niet gelden, precies omdat hij *slechts geldig* is. Het snijdt helemaal geen hout dat iemand die een geliefde verloor, zich zou verheugen omwille van de vele geliefden die hij *niet* verloor. Met andere woorden: het toekennen van werkelijkheidswaarde aan negaties, niettemin die logisch gezien heel geldig kunnen zijn, leidt hier tot een geheel onwaarachtige zelfgenoegzaamheid.
We bewijzen deze stelling middels een analyse van het *principium contradictionis*, ook genoemd: de *wet der niet-contradictie*, waaruit blijkt dat deze wet enkel steunt op conventies en waarnemingen.

Vermelden we hier nog dat een kernpunt van de signifische kritiek, welke tevens aansluit bij onze kritische bespreking van het mens- en wereldbeeld van E. Vermeersch (- zie I.3.B: 1, 3, 6, 18, 19 en 20) luidt dat het niet wetenschappelijk is om wetenschap enkel te beschouwen als formalisme: de inbreng van het subject is van primordiaal belang. Luc Bergmans vermeldt dan ook dat bijvoorbeeld *"Van Dantzig niet aarzelt een parallel te trekken tussen wetenschap en muziek om de armoe van het formalistische standpunt der Weners te illustreren"*, en hij citeert uit diens *On Science as a human activity and the meaning of meaningless sentences* [Archief DvD: map 99 *Significa*]: *"Science can be considered as a system of words and sentences. In the same way music can be considered as a system of notes and bars. But both can be considered as human activities too. It would hardly be clear what notes would have to do with music without*

De wet van de niet-contradictie zegt niet dat een boom niet tegelijk een beuk en een berk kan zijn, maar zegt alleen maar dat iets niet kan geacht worden tegelijk zichzelf en niet-zichzelf te zijn, wat uitgedrukt moet worden als volgt**: Iets kan niet tegelijk X en niet-X zijn**, waarbij, wanneer deze uitspraak zich profileert als een ware uitspraak, hij de wet der niet-contradictie bevestigt.

Het aangeduide verschil is relevant, en wel om de volgende reden. Als je zegt: *dit is geen beuk*, dan geloof je dat dit geen beuk is, omdat je (1°) *waarneemt* dat het bijvoorbeeld een berk is, én (2°) omdat je *afgesproken hebt* (- namelijk in de loop van het leerproces met betrekking tot het benoemen van de waargenomen dingen) dat de doorsnede van de verzameling van de objecten die "berken" genoemd worden, met de verzameling van de objecten die "beuken" genoemd worden, een lege verzameling is. (Tussen haakjes: er bestaan ook andere afspraken, die bijvoorbeeld toelaten dat iets tegelijk een boom en een berk kan zijn, maar de boom van Porfyrius is van geen belang in functie van onze verklaring).

Anders gezegd, gaat er aan de uitspraak: *dit is geen beuk*, het volgende denkproces vooraf: (1°) ik neem een berk waar; (2°) ik ben overeengekomen met alle andere taalgebruikers dat de doorsnede van de verzameling van de objecten die "berken" genoemd worden, met de verzameling van de objecten die "beuken" genoemd worden, een lege verzameling is; (3°) aangezien ik een object waarneem dat behoort tot de verzameling "berken", en aangezien de doorsnede van "berken" met "beuken" (op conventionele gronden) leeg is, kan ik de uitspraak: *dit is een berk* (die waar is op grond van verificatie), vervangen door de uitspraak: *dit is geen beuk*, vermits ik in de uitspraak: *dit is geen beuk*, minder informatie geef dan in de uitspraak: *dit is een berk*, terwijl deze laatste uitspraak de informatie van de eerste bevat krachtens de aangehaalde conventie.

Het is nu ook duidelijk dat de wet der niet-contradictie niet kan betekenen dat iets niet tegelijk een berk en geen berk kan zijn, om de eenvoudige reden dat aan het ding "geen berk" in de werkelijkheid niets beantwoordt.

Met andere woorden: opdat de wet der niet-contradictie een zinvolle uitspraak zou zijn, moet hij betrekking hebben op verifieerbare feiten.

Nu is het feit "geen berk" slechts verifieerbaar via de waarneming. Dit betekent precies wat wij hierboven hebben uiteengezet: de uitspraak: *dit is geen berk*, betekent niet dat ik het ding "geen berk" zou waargenomen hebben, maar betekent dat ik een beuk waargenomen heb, **terwijl ik de aangehaalde conventie laat gelden** (en het feit dat ik die conventie laat gelden, toont zich in het feit dat ik geloof dat de uitspraak: *dit is geen berk*, een ware uitspraak is).

We zien dus dat de wet der niet-contradictie, wanneer zij gerelateerd wordt aan de werkelijkheid in plaats van louter aan het domein van de uitspraken, zinleeg is. Zij is zinvol, enkel en alleen **indien diegene die haar hanteert, het van kracht zijn van de gemaakte overeenkomsten (tussen de werkelijkheid en bepaalde uitspraken) erkent.** (Het belang van deze kritiek toont zich ook duidelijk in ons werk: *Subjectieve wiskunde*, onder meer in onze behandeling van het concept 'alles', de relaties tussen negatie en complement, en de daarmee verband houdende paradoxen. Zie: Bauwens 2000, deel 1: *Subjectieve verzamelingenleer.* Zie ook stelling 34.1.1.)

Verder geloven wij dat een strikt onderscheid dient ingevoerd te worden tussen zinledigheid en ongeldigheid teneinde de relevantie van bepaalde logisch-positivistische stellingnamen te kunnen beoordelen. Zo bijvoorbeeld heeft in het oordeel *dat metafysische uitspraken wetenschappelijk zinledig zijn omdat het onmogelijk is ze experimenteel te toetsen*, de 'wetenschappelijke zinledigheid' geen andere betekenis dan 'ongeldigheid', met name: een ongeldigheid relatief aan de logisch-positivistische betekeniscriteria. Ook hier moeten we volstaan met de verwijzing naar een apart onderzoek. Merken we echter nog op dat deze positivistische overtuiging samenhangt met de positivistische identificatie van inhoud en vorm (- struktuur). Zo schrijft Ayer (1978: 18-19): *"(...) it was thought that the difficulty about communication could be met by drawing a distinction between*

anybody playing (...). In the same way sciencebooks would hardly deserve their name without anybody writing or reading the books, performing the experiments, observing or imagining to observe the facts communicated, etc. Logical syntax of scientific language is like harmonics a useful science, but an exclusive *interest in the logical syntax of a scientific investigation like an exclusive interest in the harmonic structure of a symphony would hardly do justice to the subject"* (- Bergmans 2000: 28-29).

Verder merken de significi op dat de restloze reductie tot fysicalistische taal in strijd is met de taalgradatie in het signifische schema: daarin worden de geformaliseerde talen aan de top gesitueerd, wat *"betekent dat zij het meest 'afgetrokken', het meest abstract zijn, maar tevens dat zij verankerd blijven in de diepere lagen van emotie en volitie. Vertaling of omschrijving van woorden uit hogere taaltrappen in termen ontleend aan lagere taaltrappen is mogelijk, maar het omgekeerde niet"* (- Bergmans 2000: 29). Zo schrijft W. Scheffer in een brief [Archief Significa: 68] van 1939 aan O. Neurath: *"Naar mijn meening zijn* àlle *aussagen* letzten Endes *van subjectieve aard: de meest exacte niet uitgezonderd"* (- Bergmans 2000: 29). In een brief van 1938 [Archief Significa, correspondentie Van Dantzig-Mannoury, 12 1/2, p. 3] toont Van Dantzig aan Neurath hoe de vertaling van 'het-taal' naar 'ik-taal' mogelijk is, maar andersom niet: *"[Ik] tart […] u, de gewaarwordingen die* ik *heb, en, die* ik *gewend ben uit te drukken met de woorden "ik ben zo vrolijk" in physicalistischen taalvorm te beschrijven zonder het begrip "physicalistisch" verder te laten verwateren en vervagen"* (- Bergmans 2000: 30).

Verder merkt Van Dantzig op dat fysicalistische *desubjectivering* in de betekenisrelatie tussen woord, object en *woordgebruiker*, het probleem slechts verschuift: *"Om met Mannoury te spreken, formalistische systemen kunnen worden in- en uitgeschakeld, en zolang zij ingeschakeld zijn, lijkt het abstraheren van de aanwezigheid van taalgebruikers geen al te kwalijke gevolgen te hebben. Het in- en uitschakelen zelf daarentegen kan niet losgedacht worden van iemand die schakelt of voor wie geschakeld wordt (...)"* (- Bergmans 2000: 30).

---

the content of experiences and their structure. Content, it was maintained, was incommunicable. Since other people cannot sense my sense-data, or share my thoughts or feelings, they cannot verify the statements that I make about them; neither can I verify the corresponding statements that they make about their experiences. And if I cannot verify them, I cannot understand them either. To this extend we inhabit entirely different worlds. What can be verified, however, is that these worlds have a similar structure. (...) I can observe that when he [a person] *says he is in pain, he displays what I regard as the appropriate signs. And this is all that is required for communication. It does not matter to me what my neighbour's experiences actually are: for all that I can ever know they are utterly different from mine. What matters is that the structure of our respective worlds is sufficiently alike for me to be able to rely on the information that he gives me. (...) It follows that if there are propositions, like the propositions of science, which have an inter-subjective meaning, they must be interpreted as descriptions of structure".* Dit standpunt impliceert heel duidelijk dat de positivistische benadering van de werkelijkheid zich beperkt tot de kennis van onze eigen constructie ervan. Dit gebeurt zeer onterecht, aangezien een strikt onderscheid tussen geconstrueerde (- bijvoorbeeld: wiskundige) objecten en reële 'objecten' feitelijk is. De essentie van een punt in het vlak is weliswaar niets anders dan zijn coördinaten in een gegeven Cartesiaans stelsel, maar de bepaling van de positie van bijvoorbeeld een persoon - niettemin deze positie hem van al het andere kan onderscheiden - valt geenszins samen met zijn essentie omdat deze persoon geen (meetkundige) constructie is. In tegenstelling tot geconstrueerde (- bijvoorbeeld: wiskundige) objecten, worden reële 'objecten' niet slechts 'onvolledig' bepaald door coördinaten of door doorsneden van anderssoortige verzamelingen, maar hun eigenlijke wezen kan onmogelijk aan de hand van deze parameters gemeten of beschreven worden omdat het geen constructie is. De miskenning van het innerlijke of het subjectieve is vergelijkbaar met de reductie van een persoon tot een positie. Van de gevaarlijke existentiële consequenties verbonden aan deze misvatting hebben wij hier het sentiëntisme vernoemd. De ethiek, de psychologie en de sociologie van onder meer Schlick, Carnap, Stevenson en Neurath zijn in hetzelfde bedje ziek (- zie ook: Bauwens 2000, § 41).

Ook de fysicalistische betrachting om zinvolle en zinloze oordelen absoluut te kunnen onderscheiden wordt door Van Dantzig oneigenlijk genoemd: *"'zinvol' wil zeggen 'zinvol ten opzichte van iets anders', bijvoorbeeld een gegeven taal (...), 'zinvol voor een min of meer bepaalde groep van mensen'"* (Bergmans 2000: 32). Verder van doorslaggevend belang is de *betekenis* die aan een oordeel *wordt toegekend*: *"For however "meaningless" a sentence may be, it* is *understood in a certain sence, it* does *evoke emotions and induce actions, whether it ought to or not. And it is a study of these relations between sentences pronounced and actions induced by them which seems to us to be most stringently needed"* ([Archief DvD: 99]; Bergmans 2000: 32).

Vervolgens wijst Mannoury er op dat overschatting van de betekenis der taalvormen leidt tot woordidolatrie - een irrationeel element dat de Weners (o, wending van het lot!) toch principieel beogen te bestrijden. Want door te zoeken naar een pure taal, hebben de leden van de *Wiener Kreis "aan taal, die niet minder, maar ook niet meer doet dan het leven* begeleiden*, een waarde toegekend die haar niet toekomt"* - en Mannoury schrijft [Archief Significa, correspondentie Mannoury, 22,1, ongecorrigeerd afschrift]: *"Baanbrekend en wereldbevrijdend is het pionierswerk, dat een Mach, een Carnap, een Feigl (...) hebben verricht maar dat mag er ons niet van weerhouden, hen te waarschuwen, als zij gevaar lopen, in de wereld der gedachten de vorm voor het wezen te aanzien. En dàt is nu juist, wat ik gewoon ben "bijgeloof" te noemen, onverschillig of het heksen, Führerprinzip of wiskunde betreft"* (- Bergmans 2000: 33).

5. Ethische implicaties van het empirisme

Het empirisme leidt vaak tot het sensualisme, en het uit het logisch empirisme afgeleide fysicalisme hangt nauw samen met het sentiëntisme, een 'ethiek' waarin het pijncriterium centraal staat, hetwelke, gekoppeld aan een dosis onverstand, leidt tot het huldigen van totaal arbitraire en moordende 'ethische' imperatieven. Zo geloven aanhangers van een 'pijnmoraal' (- het *sentiëntisme:* zie Inleiding I.2., voetnoot) dat foetussen die na de geboorte vermoedelijk veel zullen lijden, geaborteerd moeten worden omdat ze het pijncriterium hanteren als de doorslaggevende factor inzake de levenskwaliteit. Men ziet dadelijk in dat het slechts een kleine stap is van het begrip 'pijn' naar het begrip 'zwakte', en naar het oordeel dat zwakte de kwaliteit van het leven zodanig aantast, dat het beter is voor de zwakken dat ze er niet zijn. Het is duidelijk dat hiermee het 'recht van de sterkste' terugkeert, maar nu in een veel gevaarlijkere want geheel 'gelegitimeerde' vorm. Een belangrijke onderliggende oorzaak van deze jammerlijke misvatting is vanzelfsprekend de miskenning van de relevantie van het - inderdaad enkel introspectief kenbare en dus niet positief bewijsbare - begrip 'geluk' door de empiristen: dat iemand die lijdt ook perfect gelukkig kan zijn, weten wij allen uit ervaring, maar van dit soort van ervaring maken de genoemde fanatici abstractie. Verder is het feit dat men aldus gelooft zich te verantwoorden voor z'n eigen 'onverantwoordelijk-zijn', contradictorisch. Verantwoordelijkheid is niet iets dat iemand al dan niet bezit; het is een object noch een eigenschap, maar daarentegen een *daad:* verantwoordelijkheid wordt immers al dan niet *opgenomen* (- zie ook I.3.C en stelling 65).

Samenvatting deel I.2.

Bepaalde relativistische en rationalistische filosofen hebben gemeend dat ze zich in hun zoektocht naar zekerheid maar het best konden spiegelen aan de logisch-empirische wetenschappen, welke enkel datgene voor waar aannemen wat zintuiglijk waarneembaar is, of wat daaruit logisch-deductief afleidbaar is: datgene wat experimenteel aantoonbaar is. Daarbij gaan ze echter uit van de vooringenomenheid dat de werkelijkheid een constructie zou zijn. Ze moeten de gezochte zekerheden inruilen

voor waarschijnlijkheden, en de bewijslast van hun stellingen wordt onterecht in het kamp van de tegenstrevers geacht. Verder loopt het positivisme uit in een poging tot eenheidswetenschap, welke steunt op het principe van de micro-reductie, dat ten onrechte als transitief aangezien wordt. Hiermee hangt ook de foutieve stelling samen, dat de mens contingent zou zijn. Een andere en hier niet expliciet behandelde denkfout berust in de opvatting dat gedesubjectiveerde logische systemen enige waarheidswaarde zouden kunnen hebben. Tenslotte zijn de ethische implicaties van het empirisme, in het bijzonder het sentiëntisme, rampzalig en contradictorisch: het sentiëntisme ‘legitimeert’ het ‘recht van de sterkste’.

I.3. Materialisme en mensbeeld

We geven een synthetisch overzicht van de vormtheorie van Etienne Vermeersch, gevolgd door een aantal kritische bedenkingen. We verklaren hoe de vraag naar kennis een ethische *vraag is, of een zinvraag. We kritiseren het microreductionisme. We betogen dat de mens niet met een machine vergeleken kan worden, dat het microreductionisme geen adequaat wereldbeeld geeft, en dat het irrelevant is om te zoeken naar materieel-energetische substraten van de werkelijkheid. Verder is het onmogelijk om cultuur en natuur te* onderscheiden*, tenzij middels het accepteren van het criterium van de bewust handelende mens. Ook de esthetica van de microreductionist gaat mank: het schone kan niet gedefinieerd worden middels een informatietheorie, zoals het informatiebegrip niet kan gebaseerd worden op een positivistische 'vormenleer'. Er is geen rede denkbaar zonder de externe orde. De fysicalistische definities voor bewustzijn en zelfbewustzijn zijn op zijn minst aanvechtbaar. De stelling van de (na)maakbaarheid van de werkelijkheid kan metafysisch worden weerlegd. De stelling van de zinledigheid van metafysische uitspraken is niet houdbaar. We geven ook een alternatieve visie op rationaliteit, vrijheid en creativiteit. Tenslotte ontkrachten we (in I.4.) onder meer Whiteheads stelling, dat een metafysica 'neutraal' zou kunnen zijn.*

Inleiding: de mens als golem

De in de hoofdstukken I.1. en I.2. beschreven ontspoorde denkrichting heeft haar 'vruchten' afgeworpen in de vorm van een reeks wijsgerige overtuigingen die zich centreren rond het zogenaamde fysicalisme. We zullen niet alle vormen ervan bespreken: het lijkt ons voor onze opzet interessanter om ons te beperken tot een kritische uitdieping van één van haar modellen, meer bepaald het mens- en wereldbeeld van de Vlaamse filosoof Etienne Vermeersch.[66] Reeds in dit 'vroege' en zeer inzichtelijke maar even misleidende model komen immers alle stellingnamen aan bod die essentieel zijn in functie van onze kritiek. Kenmerkend voor dit materialistische mensbeeld is de overtuiging van de principiële maakbaarheid van de mens.

Aanvullend zullen we ook nog een kritiek formuleren op het natuurconcept van een tweede en geheel andere figuur uit het begin van deze eeuw, met name Alfred North Whitehead, die een metafysisch neutrale eenheidswetenschap pretendeert te brengen. We trachten aan te tonen dat Whitehead's betrachting een illusie is.

Wat nu eerst onze bespreking van het werk van Vermeersch betreft, hebben wij niet de pretentie exhaustief te zijn: het volstaat hier om enkele ons inziens fundamentele knelpunten aan het licht te brengen.

We geven eerst een beknopte weergave van Vermeersch' basisintuïties en een samenvatting van zijn vormtheorie. Dan volgen enkele algemene bedenkingen daarbij. We behandelen Vermeersch' versie van het microreductionisme, zijn rationaliteitsconcept in relatie tot zijn concept van filosofie, zijn vormtheorie en, meer algemeen, zijn fysicalisme. We wijzen op enkele tekorten in Vermeersch' fysicalistisch cultuurconcept en we bestrijden de door hem verdedigde stelling van de principiële (na)maakbaarheid van de mens. Tenslotte tonen we de irrelevantie van de op zijn vormtheorie geënte esthetica van Etienne Vermeersch aan.

A. Synthese

In deze paragraaf bespreken we de vormtheorie van Etienne Vermeersch, die het beoogt om hiermee een vruchtbare synthese te geven van het fenomenologische en het logisch

66 Etienne Vermeersch was van 1967 tot 1997 hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Gent. We kozen hem uit, omdat zowat één op honderdvijftig Vlamingen zijn colleges volgden, welke leidden tot het argumentatieve en rethorieke luik van de atheïstische tendens vandaag in Vlaanderen. Voor een volledige uiteenzetting van zijn ideeën raadplege men zijn proefschrift (- zie: E. Vermeersch, 1967 - afgekort als: *EWM*). Andere belangrijke teksten van zijn hand worden vermeld waar zij in deze tekst ter sprake komen.

empiristische gedachtengoed. We geven eerst een synthese van het specifieke mens- en wereldbeeld van Etienne Vermeersch. Dan volgt een bespreking. We beperken ons hier tot een synthese van (1°) de inleiding, (2°) het tweede deel en (3°) de besluiten van *EWM*.

Basisintuïties. De verschillende wijsgerige en wetenschappelijke disciplines falen met betrekking tot hun opzet tot de vorming van een alomvattend wereldbeeld ingevolge onderlinge onvergelijkbaarheid. Bij uitstek de antropologie van Etienne Vermeersch is een poging in de richting van een eenheidswetenschap. Zijn kennisleer volgt David Hume: wij kunnen pas echt kennen als we weten wat kennis is: onze antropologie moet bestuderen wat de mens precies doet wanneer hij informatie verwerkt en communiceert. Cybernetica en informatietheorie zeggen wat daartoe nodig is. Mét Vermeersch' vormbegrip dat zijns inziens ondubbelzinnig het wezen van de kennis kan beschrijven, verschaffen deze wetenschappen tevens de terminologie voor een model van het specifieke informatiesysteem dat de mens is, alsook een werkmethode waarbij het model centraal staat: ik weet pas wat bewustzijn betekent, als ik een machine kan bouwen welke de kenmerken vertoont die ons bij andere mensen tot de aanwezigheid van bewustzijn doet besluiten, want het kunnen bewijst het kennen. Vermeersch' poging onderwerpt zich aan Popper's falsificatiecriterium, doch maakt ook aanspraak op bestaansrecht zolang haar absurditeit niet bewezen werd: gebeurlijke veroordelingen van het fysicalisme moeten hard worden gemaakt op straffe van onwetenschappelijkheid. Tegelijk levert Vermeersch geenszins een bewijs van zijn eigen gelijk.

Tenslotte gelooft Vermeersch dat ook het menswetenschappelijke tot het louter fysische herleidbaar is; hij wil definitief afrekenen met "the ghost in the machine".[67]

Een antropologie geschoeid op de leest van de informatietheorie. De fysica beschikt alleen over de begrippen 'materie' en 'energie'. De informatietheorie (- d.d. 1950-'60) geeft ons het begrip 'informatie' erbij. Dit nieuwe begrip is vruchtbaar in talloze wetenschappen (- zie het overzicht in: *EWM:* 183-186), en moet ook door de wijsbegeerte ernstig genomen worden: voor de opbouw van een antropologie verschaft de informatietheorie ons *"de middelen om een nauwkeurig model van de communicatieprocessen op te bouwen"* (*EWM:* 186) .

---

67 Voor de oorspronkelijke tekst, zie: *EWM*: XIX-XXIII (- dit is de algemene inleiding tot het genoemde werk) en: *EWM*: 177-181 (- dit is de inleiding tot het tweede deel van het genoemde werk).
Merken we hierbij nog op, dat het zogenaamde 'louter fysische' niet aproblematisch is: de fysicalist gelooft in het bestaan van materieel-energetische substraten, volgens hem de enige basis van de werkelijkheid. Hij gelooft de objecten te kunnen ontdoen van datgene wat de subjecten daar ingestopt hebben, en hij beweert dat hij dan een materieel-energetisch substraat (- afgekort: *EMS*) overhoudt. Hierbij ziet hij echter over het hoofd, dat zo'n *EMS* niet kan gekend worden. Immers, indien iets daaraan gekend werd, dan zou dit gekende toe te schrijven zijn aan de kenner, en niet aan een van het bewustzijn onafhankelijke werkelijkheid als zodanig. Maar zulks impliceert vanzelfsprekend het bestaan van een werkelijkheid die voor het bewustzijn ontoegankelijk zou zijn. Het bewustzijn kon dan enkel datgene kennen wat die werkelijkheid niét is. **Zodoende neemt de fysicalist impliciet het bestaan aan van een transcendente werkelijkheid.** En ziehier, in wat andere bewoordingen, George Berkeley's argument voor de onbegrijpelijkheid van 'materie' - het fundament van zijn 'immaterialisme'. Als extreem empirist vertrekt Berkeley (1710) van de stelling dat alles *via de zintuigen* in de geest komt. Omdat de 'materie' van de empiristen geen secundaire eigenschappen heeft, is zij onvoorstelbaar en bijgevolg onkenbaar. Ook als denkbeeld is zoiets als 'materie' onvoorstelbaar voor Berkeley die John Locke's theorie van de abstracte ideeën als zijnde absurd verwerpt.
Voor de stelling dat alles kan herleid worden tot alleen maar materie, gelooft Vermeersch ook bij Spinoza steun te kunnen vinden, maar eigenlijk zet hij Spinoza ten onrechte naar zijn hand. Zie II.1.D, stelling 21.

De informatietheorie (- Shannon en Weaver) is een wiskundige theorie die een oplossing wil geven voor enkele praktische problemen.[68] Shannon lost die problemen op middels een model van een communicatiesysteem: een bron zendt informatie, na codering, door een kanaal, waarna ze gedecodeerd kan worden door de ontvanger van de bestemmeling.[69] Men kan de informatie ook optimaal economiseren. Het kanaal, dat een bepaalde capaciteit heeft, is een fysisch medium, en *"het is een - meestal onuitgesproken - postulaat van de communicatietheorie dat zonder een fysisch substraat van energie of materie geen informatieoverdracht kan gebeuren!"* (*EWM:* 190). Zonder ruis, is er een één-éénduidig verband tussen uitgezonden en ontvangen signalen (*EWM:* 187-193).[70]

De cybernetica (- Wiener) is de studie van de stuur- en regelingsmechanismen (waarbij informatie en feedback, dat autoregulatie mogelijk maakt, een rol spelen) waardoor organismen en machines hun gedrag en hun bestaan in stand houden volgens een bepaald patroon (*EWM:* 193). Vermeersch ziet in dit verklaringsmechanisme een mogelijkheid om teleologische verklaringen tot eenvoudige causale verklaringen te herleiden: hij geeft het voorbeeld van een raket die naar een doel wordt afgeschoten en die zichzelf via terugkoppeling bijstuurt, en hij concludeert: *"De wijsgerige betekenis van dit schema ligt hierin, dat iemand die van het (terugkoppelings)mechanisme (...) geen notie heeft, spontaan zou denken aan een doelgericht proces. (...) Wanneer men bedenkt dat allerlei vormen van homeostase bij levende wezens (...) volgens hetzelfde feedback-beginsel kunnen verklaard worden, dan is de hoop gewettigd, dat hier principieel het middel gegeven is, om teleologische verklaringen tot eenvoudige causale verklaringen te herleiden"* (*EWM:* 194). Verder ziet Vermeersch hier ook *"de principiële oplossing voor het psycho-fysisch probleem (...)"* (*EWM:* 195): het bewustzijn (- de kennis) staat in relatie tot de fysische wereld, omdat het zelf fysisch van aard is. Want informatie dient altijd om het organisme te sturen: *"Omzeggens alle vormen van controle steunen op het principe dat een zwakke energiestroom gebruikt wordt om een sterkere te regelen"* (*EWM:* 195). Vermeersch benadrukt de fundamenteel gelijke trekken inzake informatie en feedback tussen levende wezens, machines en maatschappijen. De cybernetica is de studie van de gedeeltelijk geïsoleerde systemen (- die alleen door inputs en outputs met het externe in contact staan), waarbij materieverwerkende, energieverwerkende en informatieverwerkende systemen onderscheiden worden, welke allen opnemen, transformeren en uitsturen. *"Vooral bij de levende wezens is het energie- en het materie-aspect onafscheidelijk verbonden"* (*EWM:* 197).

De vormtheorie: elementair model van een informatiesysteem. Wat is een 'vorm'? Vermeersch wil een begrip 'informatie' definiëren, *"dat zowel voor informatie tussen machines als voor informatie tussen mensen zou kunnen gebruikt worden"* (*EWM:* 199). Hij poogt eerst *"om een precieze definitie te geven van wat wij verstaan onder een* vorm *(onze centrale notie) en onder een I-systeem* (Informatie-systeem)*, zonder*

68 Bijvoorbeeld het feit dat het gebruik van informatiekanalen geld kost, vereist dat men bijvoorbeeld de hoeveelheid informatie kan meten en de capaciteit van het informatiekanaal.

69 De hoeveelheid informatie of de informatiemaat hangt af van het aantal mogelijke berichten die de bron kan uitsturen (- er is meer informatie als die minder verwacht werd). De kleinste hoeveelheid informatie is een 'bit', dat is een keuze uit twee mogelijke berichten met dezelfde waarschijnlijkheid. We merken hierbij op dat een bit op de keper slechts kan duiden op een *0* of een *1* (- *HdS*, 10.10.2000).

70 Vermeersch verwijst naar: C.E. Shannon en W. Weaver, *Mathematical theory of communication*, Urbana 1959, en naar Norbert Wiener, *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*, Paris 1958.

hetwelk het vormbegrip niet gedefinieerd kan worden" (*EWM:* 200)*,* en hij voegt er aan toe: *"De werkwijze is (...) van die aard dat alles wat* gedefinieerd wordt*, in principe* geconstrueerd *moet kunnen worden"* (*EWM:* 200).[71] Een systeem *s* kan de toestanden *a* en *b* die aan haar input staan, onderscheiden als ze in een één-éénduidig verband staan met de toestanden *a'* en *b'* aan haar output, en zo ook voor een aantal van *n* toestanden.[72] We kunnen zeggen *"dat een systeem* n *inputs kan onderscheiden als het op* n *verschillende toestanden van zijn ingang op consequente wijze verschillend kan reageren"* (*EWM:* 202). Vandaar: *"Een I-systeem is een E- of M-systeem* (- een energetisch of een materieel systeem) *dat discrimineerbare inputs* (- anders gezegd: 'vormen') *heeft"* (*EWM:* 202). Ook de toestanden van de beïnvloedende E-stroom mogen 'vormen' genoemd worden *"van zodra er I-systemen bestaan die deze vormen als zodanig onderscheiden"* (*EWM:* 204). Vandaar wordt 'vorm' gedefinieerd als *"een onderscheidbare (door minstens één I-systeem) toestand van een bepaald substraat"* (*EWM:* 202). (Zoals verderop wordt aangegeven, kan men zich een vorm het beste voorstellen als een vorm van inkt op papier). Vermeersch: *"het is onze stelling dat dit wat men gewoonlijk* informatie *noemt, in functie van deze vormen kan bepaald worden: een systeem ontvangt (of stuurt uit) informatie als het* vormen *onderscheidt (resp. onderscheidbare outputs heeft). Wat men 'een informatie' noemt, is een vorm"* (*EWM:* 202).[73] Verder geeft Vermeersch drie algemene eigenschappen van een I-systeem.[74]

Het is nuttig, aldus Vermeersch, om gecommuniceerde en geobserveerde vorm te onderscheiden: **gecommuniceerde vorm** is een vorm van een E-stroom die door een I-systeem werd uitgestuurd. De semantische betekenis van het bericht (- verder genoemd: een *teken* (*EWM:* 213)) slaat op een toestand of een observatie van de berichtgever; de pragmatische betekenis van een bericht (- verder genoemd: een *signaal* (*EWM:* 213)) slaat op de reactie die het teweeg brengt. Wat Vermeersch dan tussen haakjes plaatst, lijkt ons niet betekenisloos: *"De 'externe waarnemer' - die in onze benadering altijd een mens is - kan wel voor zich beide betekenissen erkennen, maar moet voor elk systeem afzonderlijk nagaan of het bericht* voor dit systeem *semantische of slechts*

71 Hier hebben we een expliciete illustratie van de denkfout waarover we het hadden in par. I.1.C.3. We komen hier nog op terug in onze kritiek op Vermeersch' stelling dat 'kennen' gelijk is aan 'kunnen', in I.3.B.2.

72 Merken we hier reeds op, dat de invoer voor een systeem helemaal geen *toestand* is.

73 Vermeersch voegt hier aan toe dat het hier gaat om een centrale werkhypothese die vanzelfsprekend niet bewijsbaar is: over haar verantwoordbaarheid zullen haar resultaten oordelen. Men ziet echter direct in dat de methode van Vermeersch een puur reductionisme is. Zie ook I.3.B.6.

74 Deze eigenschappen betreffen: **(a) De epistemologische betekenis van de fysische beperkingen:** omdat informatie steeds de vorm is van een energiestroom, en dus onmogelijk zonder energetisch materieel substraat (*EMS*), beperkt dit *EMS* dus de mogelijkheden van de opname en de doorsturing van informatie. Vermeersch' belangrijke conclusie luidt: informatie-overdracht zonder energie kan niet, want dan zouden de demonen van Newton en van Laplace mogelijk zijn. (Vermeersch verwijst naar het **onzekerheidsprincipe** van Heisenberg, dat de demon van Laplace uitsluit, naar de **relativiteitstheorie** van Einstein die de gelijktijdigheid, welke de onafhankelijkheid van enig substraat impliceert, uitsluit, en naar de tweede wet van de thermodynamica, de **entropiewet**, die de demon van Maxwell uitsluit in een gesloten systeem (*EWM:* 206-207)). **(b) De beperkingen afhangend van het ontvangend systeem.** Want er zijn pas vormen *"in de mate dat ze door een systeem onderscheidbaar zijn"* (*EWM:* 207-208). Bij **digitale informatie** zijn de inputs duidelijk onderscheidbaar zonder tussenvormen. Bij **analoge informatie** is er (fysisch gezien) continuïteit. Ook voor de mens geldt dat hij *"slechts informatie (kennis) kan opdoen in de mate waarin hij in staat is tot discriminatie: een informatie, een eenheid van kennis, moet altijd een onderscheidbare toestand zijn van een E- of M-beïnvloeding"* (*EWM:* 209). Vandaar wordt het invoeren van meetprocédés noodzakelijk. **(c) De soorten vormen en de oorsprong van de informatie.** Zijn er (nog) niet detecteerbare toestanden van een energiestroom? We kunnen dus *"vragen of elke vorm op een E-stroom teruggaat. Dan stelt men het probleem van de oorsprong van vorm en informatie"* (*EWM:* 210). Op ononderscheidbare toestanden is het begrip 'vorm' of 'informatie' dus niet van toepassing.

pragmatische betekenis heeft" (*EWM:* 211-212).[75] Vermeersch: *"Semantische betekenis bestaat dus alleen voor zulke systemen die in staat zijn een model voor hun mogelijke inputs te construeren (...) en die een relatie kunnen tot stand brengen (...) tussen een ontvangen input en het uitsturend object"* (*EWM:* 212).[76] Vermeersch gelooft *"dat het mogelijk is, alleen gebruik makend van termen in de systeemtaal (...), alle wijzen van menselijke informatieopname en verwerking te definiëren zonder in de loop van het definiëringsproces introspectieve, antropomorfische begrippen te moeten invoeren"* (*EWM:* 212-213). Vormen blijven vormen van zodra ze een betekenis gehad hebben of van zodra ze principieel ontcijferbaar zijn (*EWM:* 213). **Geobserveerde vorm** *"is elke vorm van een E-stroom die de input van een I-systeem wordt, en die niet een bericht is (dus niet door een I-systeem uitgestuurd)"* (*EWM:* 213), zoals omgevingsinvloeden, die we gewoonlijk toeschrijven aan objecten uit de omgeving.

Vermeersch besluit: *"In elk geval is alles wat informatie (kennis) kan genoemd worden te herleiden tot ofwel* geobserveerde vormen*, en deze vinden hun oorsprong in energiestromen, die zelf door toestanden van objecten (...) veroorzaakt zijn, ofwel tot* gecommuniceerde vormen*, en deze verwijzen hetzij naar de toestand van een I-systeem, hetzij, via transformaties door I-systemen uitgevoerd, naar geobserveerde vormen"* (*EWM:* 214). En verder: *"Daarom lijkt het ons voor een* epistemologie van de menselijke wetenschappen *van belang deze principiële reduceerbaarheid van alle inhouden van kennis tot discrimineerbare toestanden sterk te poneren, omdat hierdoor blijkt dat er een fundamentele eenheid is in alle menselijk denken en wetenschappelijk werk"* (*EWM:* 215).

Functie en belang van de vormen: pragmatische betekenis. Overeenkomstig de regel van Lloyd-Morgan, dat men nooit aan hogere functies moet toeschrijven wat men door lagere kan verklaren, is het aangewezen om bij de meeste levende systemen alleen het bestaan van pragmatische betekenissen aan te nemen (*EWM:* 215). Verder worden de noties 'versterking' en 'transformatie' verklaard.[77]

Praktische relevantie van onze vormtheorie. De pragmatisch betekenis van een vorm is *"de reactie die ze voor gevolg heeft bij een ontvangend systeem"* (*EWM:* 220).[78]

---

75 Ons inziens is de externe waarnemer, de mens, niet en nooit weg te denken zonder dat het concept 'betekenis' zijn betekenis verliest, ongeacht of het gaat om semantische of om pragmatische betekenis. Betekenis in de ware zin van het woord is steeds en per definitie semantisch: waar het om louter 'pragmatische betekenis' gaat, is er slechts sprake van *interactie*, niet en nooit van *communicatie*. Nogmaals: op grond van Vermeersch' definitie van informatie, onderscheidt de *communicatie* zich niet van de *interactie*. Dit hangt samen met onze kritiek op Sartre's vouwbeen (- zie de voetnoot bij par. I.3.B.4. en de voetnoot bij par. I.3.2.C.(a).(9°)). Zie onze opmerking bij: *EWM:* 202.

76 Deze beperking is ons inziens niet stringent genoeg: alleen de mens kan betekenis (en dus ook semantische betekenis) erkennen.

77 Door **versterking** kan een I-systeem een E-systeem regelen, en door combinatie van beide kan de eigen output gecontroleerd worden en ontstaat autoregulatie of zelfbesturing, zowel bij biologische als bij kunstmatige systemen (*EWM:* 216). Omgekeerd kunnen E-systemen via **transformatie** door I-systemen gemeten worden (*EWM:* 217). Verder is het zo dat *"vormen kunnen doorgestuurd en bewaard worden op willekeurig gekozen media."* (*EWM:* 216). I-systemen kunnen taken van de mens overnemen. De omzetbaarheid van vormen in materietoestanden laat toe ze te **bewaren en te verspreiden in tijd en ruimte** (*EWM:* 216-220).

78 De **ethologie** toont aan dat er een één-éénduidig verband bestaat tussen onderscheiden vormen en gedragspatronen (*EWM:* 220-225). (Vermeersch verwijst naar Uexküll (1928), Lorenz (1956) en Tinbergen (1962)). Dierlijk gedrag blijkt stereotiep en soortspecifiek; de vormen heten er '**releasers**', welke via neuro-fysiologische mechanismen (de zogenaamde 'innate releasing mechanism' of *IRM)* bepaalde gedragingen 'losslaan'. *"De E-output is hier duidelijk de pragmatische betekenis van de 'releaser'"* (*EWM:* 222), welke op zijn beurt als een uitgestuurde vorm (- een bericht) kan beschouwd worden. Zo ontstaat symbiose en ritualisatie en wordt een verband duidelijk tussen 'leren' en

Van pragmatische naar semantische betekenis, proeve van een model. Het is nu de bedoeling van Vermeersch, *"al deze fenomenen die men bij de mens kan vaststellen, en die niet direct verklaarbaar zijn in functie van de wetten die de interactie tussen materie en energie beheersen, exact te formuleren en tevens te verklaren bij middel van onze vormtheorie. Aangezien* vormen *bepaald worden in relatie met* I-systemen *die principieel met fysische middelen construeerbaar zijn, wordt op deze wijze een eenheidsverklaring en dus een eenheidswetenschap van de mens mogelijk"* (*EWM:* 225).

Het verband tussen vormen en gedrag werd reeds aangetoond, en als men bovendien het vermeende 'doelgerichte' gedrag middels feedback verklaart, is het ook mogelijk om een **fysisch model** te bouwen dat de dierlijke gedragingen afbeeldt. Vermeersch wil nu *"een model construeren dat tot semantische betekenissen zou in staat zijn"* (*EWM:* 226). Hij zal dat doen *"vanuit het standpunt van een externe waarnemer die zich afvraagt wat hij in een systeem moet inbouwen opdat dit de uiterlijke gedragsmogelijkheden van een systeem met een semantiek zou hebben"* (*EWM:* 226). Dat de externe waarnemer beroep doet op introspectie acht Vermeersch geen bezwaar, *"daar het inbouwen in een systeem ze onmiddellijk voor falsificatie vatbaar maakt"* (*EWM:* 226).

Het waarnemen van bijvoorbeeld een huis houdt in dat de waarnemer vormen waarneemt waaraan hij een semantische betekenis toekent (- wat de fenomenologie 'Intentio' noemt): het gaat om *"een* inwendige reactie *van het systeem, waardoor 'iets' opgeroepen wordt (- een beeld) dat één-éénduidig verbonden is met het object dat de vorm uitstuurt"* (*EWM:* 227). Bij een waarneming wordt zodoende een overeenkomstig 'beeld' *geselecteerd*. Zo kan een vreemd object de vluchtreactie oproepen, of kan het woord 'kat' de voorstelling van een kat oproepen. In een voetnoot (*EWM:* 228) herhaalt Vermeersch dat niet verondersteld wordt dat het systeem zich bewust is van de semantische betekenis: wel de 'externe observator' die het onderzoek doet.[79] Hij gaat uit van *"de opvatting dat de semantische betekenis iets is wat binnenin het systeem wordt opgeroepen en niet het object uit de buitenwereld"* (*EWM:* 229, met een verwijzing naar Gardiner, 1960).

Dan volgt een eerste **uitbreiding en precisering van dit ontwerp**: het invoeren van een 'centraal zenuwstelsel' met sensoriek en motoriek, dat toelaat een feedbackloop te construeren en het fenomeen **associatie** te begrijpen: het afleiden van voorstellingen zonder bijkomende inputs, hetzij volgens een vast criterium (- 'denken'), hetzij zonder (- 'dromen') (*EWM:* 230v). Het bewustzijn zou dan die instantie zijn die het innemen van één van beide toestanden controleert, maar dat is een nog onopgelost probleem. Er is sprake van een **model van de buitenwereld**, als er tussen beide isomorfie (- structuurgelijkheid) bestaat. De controle door een bewustzijn zou hierbij nodig zijn, maar *"dit valt voorlopig buiten onze opzet"*, zegt Vermeersch (*EWM:* 234). Hij wil alleen duidelijk maken *"dat een begrip 'semantische betekenis' dat reeds een hele reeks eigenschappen vertoont die met deze van het intuïtief begrip overeenkomen, exact definieerbaar is in functie van ons vormbegrip"* (*EWM:* 234).

'evolutie'. Dieren reageren niet op ervaringen maar op specifieke vormen, gedragspatronen kunnen als releasers optreden, en vormen kunnen zich van allerlei media bedienen (- bijvoorbeeld olfactieve seinen bij dieren). De **informatiecapaciteit** en de reactiemogelijkheden worden beperkt door de neuronencapaciteit. Ook reageert men op '**Gestalten**', *"niet omdat men 'holistisch' reageert, maar eerder omdat men slechts op enkele welomschreven prikkels gepast kan reageren"* (*EWM:* 217). De **controverse tussen behavioristen en ethologen** kan op grond van de door de vormtheorie geboden inzichten worden opgelost (*EWM:* 224-225).

79 Opnieuw het probleem van Sartre's vouwbeen. Zie ook I.3.B.4.

Tenslotte maakt Vermeersch een **derde ontwerp van een model *M*, dat toelaat het gedrag te richten** (- bijvoorbeeld: de meest effectieve vluchtreactie kiezen bij het zien van een vijand), en hij onderzoekt en beschrijft de **leermogelijkheden** van dit I-systeem, waarbij het leren gezien wordt als een manipulatie van vormen van E-stromen, zodat ze principieel kunnen gerealiseerd worden in een automaton (*EWM:* 236). Vermeersch onderscheidt selector-leren en discriminatie-leren, elk zowel op pragmatisch als op semantisch vlak. Bij het **selector-leren** staan het versterken van de één-éénduidigheid en het versnellen van de reactie op prikkels centraal (*EWM:* 238). Het model vult zichzelf aan en streeft zodoende naar evenwicht tussen zichzelf en de buitenwereld, wat het rusteloos uitbreiden van kennis bij de mens verklaart (*EWM:* 243).

Tweede toepassing van de vormtheorie: definitie van het begrip 'cultuur'. Vermeersch gelooft dat het probleem van de definitie van het cultuurbegrip kan opgelost worden middels zijn vormtheorie, namelijk door het begrip **'cultuur' te definiëren in functie van het begrip 'vorm'** (*EWM:* 245). (Vermeersch verwijst naar Kroeber-Kluckhohn (1952), Anderson-Moore (1963) en L.A. White (1959), alsook naar Vermeersch (1965)). De vraag luidt hier welk **criterium** culturele objecten van andere moet onderscheiden. Vermeersch: *"de klasse van de culturele objecten, is de klasse van vormen die door de mens* (als individu en als groep) *bepaald zijn* (- dit wil zeggen: de mens bepaalt de vorm als vorm; de vorm zou er zonder de mens niet zijn)*"* (*EWM:* 247).[80]

Besluit. *"De definitie van ons basisbegrip veronderstelt niets meer dan het feit dat zekere systemen (waartoe wij behoren) in staat zijn verschillende toestanden van energie- of materiebeïnvloedingen van elkaar te* onderscheiden *en andere met elkaar te* identificeren*"* (*EWM:* 255). Een vorm is een toestand van een *EMS*. Vermeersch beoogt niets minder dan een kennistheorie te funderen, en een model van de mens te ontwerpen als basis voor een eenheidswetenschap.

De mens als informatiesysteem: experimentele gegevens. Voor een kennisleer (die vraagt hoe de mens kennis opneemt en verwerkt) moet men weten wat de mens tot een

80 Ter toetsing van deze definitie, wordt eerst gekeken naar de verschillende **componenten** van het cultuurbegrip: de soorten geestestoestanden, de soorten van gedrag, de 'skills' (- communicatiemethoden en productietechnieken) en de producten van de mens zelf (- immateriële en materiële). Anderson-Moore weert vooral deze laatste groep omdat ze bijvoorbeeld ook het door de mens ontworpen element Einsteinium omvat, alsook de kunstmatige meren; laat men daarentegen die producten weg, dan is bijvoorbeeld het Parthenon van Athene niet langer een cultuurobject, maar wel de Ilias. Vermeersch' definitie lost dit probleem op: *"De* vorm *van het element Einsteinium is volledig door de natuurwetten bepaald, terwijl de vorm van het Parthenon door de mens bepaald is"* (*EWM:* 250). Tenslotte behoren ook instituties tot de componenten van het cultuurbegrip, want zij hebben een rol, en dat is een netwerk van relaties dat kan afgebeeld worden op een ander gelijkaardig netwerk. *"Zoals onze definitie met de opsomming van de componenten klopt, (...) zo beantwoordt ze ook aan de adequaatheidsvoorwaarden van Anderson en Moore."* (*EWM:* 251). Door de mens bepaalde vormen zijn vatbaar voor verandering, ook hun voortbestaan wordt verklaarbaar, alsook optredende diffusie en innovatie. Vermeersch vergelijkt tenslotte zijn criterium met de beste onder de bestaande: de goede elementen blijken behouden en de foute werden voorkomen (*EWM:* 252-253). Voor het eerst, aldus Vermeersch, toont zijn definitie de intrinsieke kenmerken van culturele objecten, waaronder de noties 'één-éénduidigheid' en 'structuurgelijkheid', en de beperkende rol van het substraat wordt onderstreept: *"tenslotte leert men ook dat het geen zin heeft om over vormen en dus over culturele objecten te spreken wanneer men abstractie maakt van het ontvangend I-systeem; met andere woorden: wanneer men zich niet afvraagt voor wie dit culturele entiteiten zijn (*of *en* door wie *ze als zodanig onderscheiden worden)"* (*EWM:* 254).
Merk op dat Vermeersch hier zichzelf echter tegenspreekt: de mens is noodzakelijk, zegt hij, maar anderzijds ontkent hij het eigen statuut van de mens, van 'het subject', dat 'slechts' een product is van de omgeving.

specifiek I-systeem maakt. Vermeersch wijst als eerste op de *kennistheoretische* implicaties van de bevindingen van de experimentele psychologie (*EWM:* 258), die tot dan toe de mens zag als een kanaal met input en output maar met onbekende inhoud. Men onderzocht de keuze-reactietijd, de omvang van het onmiddellijk geheugen en de absolute onderscheidingsmogelijkheden in het waarnemingsveld.[81]

Opbouw van het auditief en visueel model *M* bij de mens. Voor de opbouw van een taal is een verzameling absoluut discrimineerbare vormen noodzakelijk, die in een één-éénduidig verband staan met, enerzijds, externe objecten/toestanden en, anderzijds, met vormen in *M* (dat een deelsysteem is van het I-systeem), die op hun beurt relateren met vormen van de output die dan berichten kunnen uitsturen.

---

81 **Keuze-reactietijd.** Een prikkel beantwoorden kost meer Rt (- reactietijd) naarmate er meer alternatieven zijn, en bij ongelijke waarschijnlijkheid hangt de Rt af van de entropie van de alternatieven. Tegen de verwachtingen in, houdt de mens de Rt minimaal - men weet niet hoe dat neurologisch gebeurt. Experimenteel blijkt dat er van het begin af een sterk verband bestaat tussen prikkel en reactie, met een constante Rt, ondanks een verhoging van het aantal prikkels. De Rt heeft blijkbaar een plafond waarbij het aantal keuzen die niet meer vertraagt. Rhoades besluit hieruit dat in de beschrijving van de keuze-Rt, de informatiemaat dus geen rol meer speelt. Maar volgens Vermeersch (en Leonard) tonen deze experimenten aan dat de selector op twee verschillende wijzen tewerk kan gaan: voor nieuwe stimuli is beslissingstijd nodig (- selector A), terwijl voor 'gekende' stimuli de keuze-activiteit uitgeschakeld kan worden (- selector B). Als de entropie van de klasse van de prikkels de Rt niet langer beïnvloedt, kan overgeschakeld worden van A op B. Blijkt dus dat naast aanpassing ook leren voorkomt (- het versterken van de vastheid van de één-éénduidige relaties tussen input en output). Men leert en men kan bepalen of het leerproces goed was. Is dat zo, dan volgt een ontlasting van A (- de bewuste selector) naar B (- automatisering). Nemen we dit ook aan voor het semantische, *"dan verklaart dit bestaan van reeksen '**goede relaties**' onder meer het grote gemak, waarmee we ons van ons model van de buitenwereld bedienen, en tevens de grote betrouwbaarheid daarvan tot op een zeker niveau! Tevens verklaart dit het snelle begrijpen en de* zekerheid *die we hebben betreffende de betekenis van die woorden uit onze taal, die we dagelijks gebruiken. Maar eveneens verklaart het de traagheid bij het herinneren en de onzekerheid over de betekenis van een groot aantal woorden: die waarvoor nog geen goede relatie bestaat"* (*EWM:* 263). De zenuwweefsels voor het aanleren van functies zijn niet noodzakelijk dezelfde als de weefsels die deze functies in stand houden, omdat ze na het aanleren door selector B zijn overgenomen. Het leren (- de vorming van één-éénduidige verbanden tussen stimulus en reactie) staat ons toe een betrouwbaar model *M* te realiseren (*EWM:* 264).

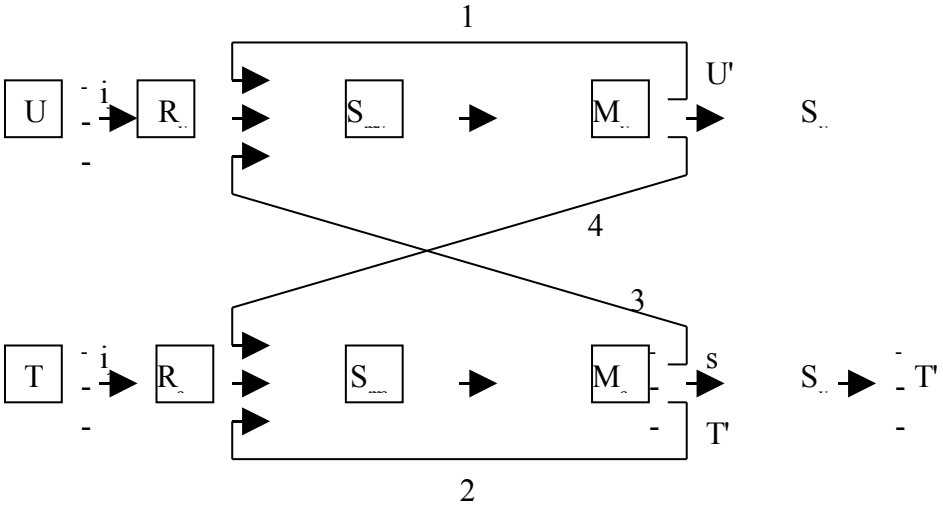
Omvang van het onmiddellijk geheugen. Uit onderzoek naar de '**memory-span**' blijkt dat het onmiddellijk geheugen bestaat uit onafhankelijke elementen (- '**chunks**', 'blokken'). Wie reeksen symbolen leert, groepeert ze in blokken (- bijvoorbeeld: eerst losse letters, dan woorden, tenslotte zinnen). De hoeveelheid informatie die we tegelijk kunnen overzien, is beperkt door de memory-span, en dus door ons vermogen tot optimale (hiërarchische) codering van de blokken, wat inhoudt dat *"er een goede relatie gevormd is tussen de chunk en zijn inhoud"* (*EWM:* 266). Eén van Vermeersch' belangrijkste besluiten luidt: *"De chunks in de omgangstaal en in de wetenschap, die feitelijk* vormen *zijn met een semantische betekenis, kunnen slechts de zekerheid bieden dat ze bij de verwerking van informatie niet tot fouten zullen aanleiding geven, als ze een* goede relatie *vormen met hun semantische betekenis."* Dit moet dan de basis zijn voor een experimenteel gefundeerde kennisleer en een verklaring van de belangrijkste wetenschappelijke procédés (*EWM:* 267; Vermeersch verwijst naar Luce (1960), Miller (1956), Crossmann (1961), en Miller, Galanter en Pribram (1960)).

Absolute discriminatiemogelijkheid. De vraag luidt: hoeveel deelklassen kan de proefpersoon onderscheiden in een continuum van prikkels? Neem bijvoorbeeld de punten op een rechte, wijs daarop een punt aan en vraag je af of de proefpersoon het kan localiseren zonder hulplijntjes.

Toestanden die binnen de waarnemingsruimte liggen, heten *prikkels*. Principieel onderscheidbare vormen heten *mogelijke vormen*. Prikkels die door vergelijking met andere onderscheiden worden, heten *comparatief onderscheidbare prikkels* of *Valenzen*. Lichtsterkte en kleur zijn door één zintuig onderscheidbare *dimensies*, en het aantal onderscheidbare dimensies is de *Valenzinventar* of het *maximale Valenzgetal*. De hoeveelheid informatie per Valenz is de *Valenzkapazität*. De *Valenzklasse* (- dit is een *gelijkwaardigheidsklasse* van prikkels) is een prikkel die absoluut onderscheidbaar is, wat overeenkomt met een vorm. *"Vormen zijn dus zowel afzonderlijke prikkels als Gestalten"* (*EWM:*

Het I-systeem ziet er als volgt uit:
Gebruikte afkortingen: U: visuele *Umwelt* / i_v: visuele input / R_v: visuele receptor / S_{mv}: selector van visueel model / M_v: visueel model / U': de klasse van visuele vormen die we in de buitenwereld kunnen onderscheiden en identificeren (- dit is de inhoud van ons visueel model) / S_v: selector van de versterker. Analoog voor het auditief systeem.

Een voorbeeld: ons I-systeem is een nederlandstalig persoon. Hij hoort de vormen: "het regent", die van R_a naar het centraal zenuwstelsel gaan en door S_{ma} worden



onderscheiden en geïdentificeerd, zodat hij in M_a hoort: "het regent". Door associatie via *2* kunnen andere uitspraken opgeroepen worden, zoals: "het is nat". Via *3* kan een visueel beeld van regen opgeroepen worden. Is de volgende input visueel, bijvoorbeeld het zien van motregen, dan kan via *4*: "het motregent" tot stand komen, uitgesproken via *5*, wat weer een keuze is uit klasse T (- een klasse van vormen, dus: onderscheidbare toestanden van geluidsgolven).

Vermeersch: *"Gans het probleem is klaarblijkelijk herleidbaar tot ons probleem van het* bestaan van vormen. *Vormen bestaan slechts in de mate waarin er I-systemen bestaan die ze kunnen onderscheiden".* Hierin onderscheidt Vermeersch zich van de Saussure, die taal ziet als bestudeerbaar los van de realiteit (*EWM:* 280; Vermeersch verwijst naar Leroy (1963)). Vermeersch argumenteert dat *"de mogelijkheden van vormen beperkt worden door de* fysische eigenschappen *van de substraten en door de* onderscheidingsmogelijkheden *van de ontvangende I-systemen"* (*EWM:* 280).[82]

---

270).

Discriminatie in één dimensie: men kan maximaal een tiental klassen onderscheiden (- dit is een capaciteit van ongeveer 3 bit); het absoluut gehoor blijkt een fictie en schatten is onbetrouwbaar. Van belang is, dat desondanks geldt: *"er is een klasse van prikkels waarvan men met zekerheid kan uitmaken, dat ze in het eerste deel van de rechte* (uit ons voorbeeld) *liggen"* (*EWM:* 273): er bestaat dus *zekere* kennis.

Discriminatie in meer dimensies: hier stijgt de capaciteit tot 4,6 bit voor 2 dimensies en tot 7,2 bit voor 6 tot 7 dimensies. *"Dit betekent, als men in een dimensie A vijf vormen kan onderscheiden, en dit in een dimensie B eveneens, dat men dan een gegeven beïnvloeding* tegelijk *volgens deze twee dimensies kan ontleden; op deze wijze komt men dan tot 25 onderscheidbare vormen"* (*EWM:* 275) - in de praktijk is dat iets minder, met een plafond van - alweer - 7 dimensies of 7,2 bit: ongeveer 150 vormen. Van belang is dat onze beperkte discriminatiemogelijkheid gecompenseerd wordt door multidimensionele stimuli in te voeren. Zo kunnen we een vrijwel onbeperkt aantal vormen onderscheiden, wat ons gebruik van taal en Gestalten mogelijk maakt. Vermeersch wil nu die twee ontleden en het verband tonen met de structurele taalkunde en de neuro-psychologische theorie van Hebb. (Vermeersch verwijst ook naar Langer (1962), Moles & Vallancien (1963) en Wyburn & Pickford (1964)).

De opbouw van een auditief model 'M' bij de mens: we kunnen 7 (- met zekerheid 5) vormen (- auditieve tekens) onderscheiden die, als we met 5 dimensies werken, 2^5 (- dus: 32) vormen onderscheidbaar maken. Maar met de 'memory-span' kunnen we reeksen van 7 (- met zekerheid: 5) opeenvolgende vormen via leerprocessen als gehelen (- 'chunks') overzien, wat meer dan één miljoen vormen oplevert. Verder kunnen hiërarchische gehelen van 'chunks' opgebouwd worden.

Vermeersch stelt nu vast dat deze vooropstellingen "*behoren tot de grondintuïties van de* structurele taalkunde*"* (*EWM:* 282). In de linguïstiek van Troubetzkoy en Jacobson (1928) zijn *fonemen* de elementaire bouwstenen van de taal (- het zijn discontinue elementen): dit zijn identificeerbare en duidelijk discrimineerbare elementaire *vormen*, *"de laatste onderscheidbare vormen die betekeniskarakter hebben"* (*EWM:* 284)*,* eigen aan een specifieke taal waaruit, in een hiërarchische structuur, syllaben, woorden en zinnen opgebouwd worden. Vermeersch: *"De bewering 'het geheel is meer dan de som van de delen' is alleen geldig als men de notie 'som' zeer eng verstaat: als men eigenschappen en relaties verzwijgt"* (*EWM:* 285).[83]

Belangrijk is dat wij onze selectoren zelf kunnen selecteren: *"wij kunnen onze discriminatiecriteria zelf uitkiezen"* (*EWM:* 288), bijvoorbeeld afhankelijk van de taal die we horen. Dit is van belang voor de menswetenschappen: welke selectiecriteria zijn relevant en welke past de mens in een gegeven situatie toe. *"Deze onderscheidingen kunnen alleen onderzocht worden door de discrimineerbare outputs (- gedragingen) na te gaan"* (*EWM:* 289).

De opbouw van een model voor visuele vormen: het inzicht dat de fonologen brachten in de taalkunde, brengen de Gestaltpsychologen inzake de visuele perceptie. Volgens Vermeersch wijst zelfs de aanpak van de fenomenologen (- namelijk het inzicht dat de wereld wordt ingedeeld in intentionele objecten) in de richting van de vormtheorie. Maar de Gestaltisten hebben een onduidelijk inzicht in communicatie, zoals experimenten met blindgeborenen die weer leren zien, aantonen (*EWM:* 292; Vermeersch verwijst naar Hebb (1949)). Het is zeer onwaarschijnlijk dat visuele vormen aangeboren zouden zijn, zoals releasers: zoals ook bij de taal, moet de mens zijn visuele vormenwereld opbouwen. Vergeleken met auditieve prikkels, hebben visuele prikkels het nadeel dat kleuren toevallige variaties ondergaan (naar gelang het tijdstip van de dag), en dat de tijdsdimensie (- 'memory-span') ontbreekt, wat dan weer het 'voordeel' biedt dat alle prikkels tegelijk opgenomen worden: er is een groot totaalbeeld van prikkels.

De dimensies verticaliteit en horizontaliteit worden discrimineerbaar door specifieke oog- en halsbewegingen (*EWM:* 293) (Vermeersch verwijst naar Hebb (1949) en naar Uexküll (1928)).[84] Waar beide elkaar kruisen, ontstaat een derde vorm,

82 Blijkbaar ziet Vermeersch niet in dat uiteindelijk het subject de enige discriminator is inzake betekenis, zin en zijn van de taal.

83 Verder vindt Vermeersch dat het begrip 'dimensie' (- ter herinnering: het is de dimensionaliteit die de discrimineerbaarheid van eenheden veroorzaakt) overeenkomt met het begrip 'distinctive features' van Roman Jacobson (*EWM:* 285; Vermeersch verwijst naar Jacobson en Halle (1956)). Ook Jacobson stelt binnen elke dimensie een binaire discriminatie vast (*EWM:* 286). Vermeersch merkt op dat niet het oppositiekarakter van fonemen hun essentie uitmaakt (zoals Jacobson geloofde), maar wel het feit dat ze een verzameling onderling discrimineerbare eenheden zijn. Hij wijst verder op het verband van zijn vormtheorie met de glossematiek van Hjelslev (en diens commutatiemethode) en bespreekt hem en Jacobson.

84 Een bedenking: de theorie van Vermeersch relateert het gezicht aan de interne motorische perceptie, alsof deze laatste fundamenteler was dan de eerste, wat echter niet zonder meer kan geponeerd worden. Men zou even goed omgekeerd kunnen tewerk gaan, en de vraag, namelijk hoe iemand op- en neergaande oog- en halsbewegingen discrimineert van zijdelingse bewegingen, kunnen beantwoorden door te zeggen dat zijdelingse bewegingen de horizon in het gezichtsveld niet

het kruispunt. *"Door ons visueel veld te verdelen met reeksen horizontale en verticale rechten is het probleem: punten in een continuum te localiseren, opgelost"* (*EWM:* 295). We moeten alleen nog de vakjes kunnen benoemen, en dat doen we door ze af te beelden op geordende reeksen natuurlijke getallen die als coördinaten ingevoerd worden. Als de verticalen 'ankers' heten en het netwerk een 'rooster', dan zien we *"dat alle processen van meting in de wetenschappen niets anders zijn dan het invoeren van zulke ankers en roosters in zekere continua, en het benoemen van de zo ontstane deelklassen met getallen"* (*EWM:* 295-299; ook hier wordt verwezen naar Hebb (1949)). Verder kunnen ook de hoeken een rol spelen, en ook krommen; de combinatie van "overleerde" vormen geeft weer nieuwe vormen, ook hun combinatie met de telact enzovoort.

"Onderscheidbare vormen zijn omzeggens altijd snijpunten van verschillende dimensies" (*EWM:* 299)*:* hoe meer dimensies, hoe meer het waargenomene gespecificeerd wordt.[85] Dan definieert Vermeersch 'objecten': *"(...) we zeggen dat objecten niet alleen mutidimensionele snijpunten zijn binnen één en dezelfde waarnemingsruimte (hetgeen typisch is voor de vormen die we tot nu toe beschouwden), maar dat ze multidimensioneel zijn in een nog ruimere zin: ze zijn* intersensorieel". (*EWM:* 299). *"Een object is dus een* n-*ade van vormen, elk behorend tot één van* n *verschillende zintuigdimensies"* (*EWM:* 299).

Objecten hebben de volgende eigenschappen: (1°) niet alle dimensies moeten waargenomen worden om het object te kunnen onderscheiden: eens aangeleerd, volstaat bijvoorbeeld een visuele waarneming. Daarbij gaan andere sensoriële vormen bepaalde 'verwachtingen' koesteren. (2°) Objecten hebben een zekere invariantie in de tijd. (3°) De elementen van een gelijkwaardigheidsklasse van objecten zijn niet volledig gelijkwaardig: ze hebben een uniciteitsaspect (- dit wil zeggen: ze zijn numerisch verschillend).

Het model waarin objecten afgebeeld worden bevat elementen van verschillende waarnemingen; het wordt *perceptief model* genoemd, en wordt van bij de geboorte langzaam opgebouwd in voortdurend contact met de omgeving (- 'deutero learning') (*EWM:* 302; Vermeersch verwijst ook naar Barnett (1963)) - bij mensen sterk verbonden met taal, terwijl dit bij lagere dieren enkel een kwestie van 'releasers' is. Hebb toonde aan dat de geleerde vormen entiteiten in het centraal zenuwstelsel zijn. Het '*transfer' probleem* uit de psychologie kan in deze context bestudeerd worden. Een vorm is een gelijkwaardigheidsklasse van geordende paren, en ook relaties kunnen aldus in het model (hiërarchisch - zie Piaget) (*EWM:* 302-303; Vermeersch verwijst naar Inhelder en Piaget (1959)) worden opgebouwd. In die context beschouwen ook Bruner, Goodnow en Austin het denken (*EWM:* 303; Vermeersch verwijst naar Bruner, Goodnow en Austin (1962)): hun begrip 'category' is een gelijkwaardigheidsklasse van vormen, en die berusten op een vrije selectie. De mens kan willekeurig zijn selectiecriteria veranderen zonder de discriminatie op andere gebieden te verminderen; hij kan generaliseren en categoriseren (- dit is: zijn discriminatiemogelijkheden spontaan uitbouwen volgens willekeurige dimensies of criteria). Met de vormtheorie zou Bruner zijn 'category'-begrip verder kunnen uitbouwen.

---

verplaatsen maar wel de vertikale dingen, terwijl op- en neergaande bewegingen de horizon wel verplaatsen maar niet de vertikale dingen. Het is duidelijk dat deze *circulus vitiosus* Vermeersch' verklaring de das omdoet. Verder kan misschien ook nog de vraag gesteld worden naar een mogelijk verband met de tweedimensionaliteit van het netvlies.

85 Een bedenking: Vermeersch zou hieruit de conclusie moeten trekken dat het beperken van de werkelijkheid (door de fysicalist) tot datgene wat middels de dimensie van de fysica kan waargenomen worden, minder exact is dan een werkelijkheidsbeschrijving die ook andere dimensies (- bijvoorbeeld metafysische) toelaat en opneemt in haar totaalbeeld.

Een kennisleer op vormtheoretische en experimentele grondslag. Vermeersch beweert dat zijn bijdrage bestaat *"in de* verwoording *van hetgeen men reeds vaag wist, en in een poging tot* verklaring*"* (*EWM:* 306).

(a) Opgave en beperkingen van een verantwoorde kennistheorie:

(1°) De notie "kennis" en de soorten ken-acten. Om een overzicht te krijgen van de problematiek inzake de begrippen 'kennis' en 'ware kennis', voert Vermeersch een reeks begrippen in *"die toelaten, processen die sommige kenmerken met deze ware kenacten gemeen hebben, eveneens onder de aandacht te brengen"* (*EWM:* 306-307). Een I-systeem heeft een model van de buitenwereld (- haar klasse vormen zijn dus één-éénduidig en structuurgelijk met de klasse vormen uit de buitenwereld); zo ook de vormen in het taalmodel. *"Wanneer we nu een bewustzijn zouden* (kunnen) *invoeren (...) dat in zich de inhouden van zijn perceptief en auditief model kan oproepen, dan zal iedereen aannemen dat dit bewustworden van de visuele en auditieve vormen die de genoemde relaties met de buitenwereld hebben, in zekere mate overeenkomt met hetgeen we normaal* kennis *noemen. Een I-systeem dat* kennis *heeft over de buitenwereld, zou dus een systeem zijn waarvan het visueel of het auditief model (of beide), met klassen van vormen van de buitenwereld* isomorf *is"* (*EWM:* 307). Deze isomorfie (- dus: die kennis) zou door een extern waarnemer kunnen geconstateerd worden, *"maar zou ook in zekere mate kunnen blijken voor het systeem zelf, als het in zijn verwachtingen, op basis van het model gemaakt, al dan niet zou bedrogen worden bij het effectief gedrag in de buitenwereld. Het ervaren van deze overeenkomst zou zich kunnen voordoen onder de vorm van pijn of genot of een behoefte tot wijziging van het model"* (*EWM:* 307).

De term 'kennis' is normaal gezien voorbehouden voor modellen die isomorf zijn met de omgeving. Omdat er soms gedeeltelijke isomorfie is, spreken we liever over 'kenacten': *"dit zijn bewustwordingen van vormen en relaties tussen vormen in het model* M.*"* (*EWM:* 308). We onderscheiden *ware kenacten* (- bewustwordingen van vormen isomorf met de buitenwereld) en *aanvaarde kenacten* (- bewustwordingen van vormen waarvan men zich bewust is dat het ware vormen zijn). 'Kenacten' en 'ware kenacten' *"kunnen ideaal gedefinieerd worden in functie van een externe waarnemer die een inspectiemogelijkheid in het systeem en in de buitenwereld zou hebben. Wat deze waarnemer bij het I-systeem zou moeten vinden om te besluiten dat het een gegeven vorm voor waar houdt* (- 'voor waar gehouden' of 'aanvaarde kenacten') *is niet zo heel duidelijk"* (*EWM:* 309). Het is dus een probleem om 'aanvaarde kenacten' te definiëren.

Vermeersch stelt een vereenvoudiging voor: men *aanvaardt* een bepaalde kennis als 'zeker', en de rest van de kennis wordt daaraan gerelateerd. Hoe definieert men nu deze *aanvaarding*? Volgens Vermeersch gaat het om *"een* gevoel (- meer bepaald: *"het gevoel van zekerheid"* (*EWM:* 309)) *dat de bewustwording van een gegeven vorm begeleidt"* (*EWM:* 309).[86] Voor een externe waarnemer heeft een I-systeem zekerheid als het nooit twijfelt, en dus *"bijvoorbeeld als het reageert met maximale snelheid"* (*EWM:* 309). *"Deze optimale snelheid van het gedrag kan wellicht ook met een welbepaalde toestand van het systeem in verband gebracht worden, iets zoals de algemene spiertonus; in dit geval zou de externe waarnemer eveneens over een criterium voor zekerheid binnenin het systeem beschikken"* (*EWM:* 309). Zo kunnen distincties gemaakt worden: *"men moet dus met* gradaties *van waarheid en zekerheid rekening houden"* (*EWM:* 309).

86 Ook in de meer recente epistemologie blijft dit probleem. Zie stelling 83.2.

Het probleem om 'zekerheid' te definiëren is fundamenteel in de kennisleer, omdat de observator tegelijk het geobserveerd systeem is: als men twijfelt, kan men niet tot ware stellingen overgaan, en als men eerst veronderstelt dan men van waarheid vertrekt, vertrekt men van het te bewijzene (*EWM:* 310; Vermeersch verwijst hier naar Apostel (1960)).

(**2°) De grondvragen van de kennisleer** werden in het voorgaande onrechtstreeks aangeraakt. Rest de vraag wat 'bewustwording' is. Vermeersch heeft aangetoond *"dat de traditionele dichotomie van idealisme en materialisme vaste grond verliest, omdat vormen wel altijd een materieel substraat hebben, maar anderzijds niet aan een bepaald substraat gebonden zijn, en dus iets 'immaterieels' hebben"* (*EWM:* 311). Hij ziet dit vermoeden nog versterkt doordat *"materiële I-systemen operaties (kunnen) uitvoeren, die traditioneel als het voorrecht van bewuste wezens beschouwd werden"* (*EWM:* 311-312).

Rest nog het probleem van de zelfreferentie. Volgens Apostel kan uit twijfel geen kennis voortkomen, maar wil men een kennistheorie opbouwen, dan kan men ofwel vertrekken van absoluut geponeerde gegevens, ofwel van een voorlopige veronderstelling van de waarheid (- de zogenaamde *"croyance méthodique"* (*EWM:* 312)). Vermeersch merkt op dat men ook kan vertrekken van een *deelgebied*. Apostel's *methodisch geloof* kan inconsistenties aan het licht brengen en de verwerping van het uitgangspunt, maar het kan ook het uitgangspunt bevestigen, maar Vermeersch ziet hier het argument 'ex silentio' de kop opsteken. Een grondige analyse leidt tot het besluit dat de afwezigheid van incoherentie geen bewijs is voor de geldigheid, en opnieuw leidt tot de methodische twijfel (*EWM:* 313-314).

(**3°) *Zekere* kenacten zijn dus de noodzakelijke basis voor een kennistheorie.** Men moet onderzoeken hoe groot die zekerheden zijn, wat ze tot zekerheden maakt, en hoe het komt dat wij en I-systemen erover beschikken. Vermeersch' oplossing voor Apostel's probleem bestaat in een kennistheorie met als vertrekpunt *"het postulaat dat ik bij het toetsen van mijn kennisacten, wat hun waarheid betreft, steeds beroep doe op een* deelklasse *van kennisacten die ik als* zeker *beschouw"* (*EWM:* 316).

Nieuw zijn de stellingen in antwoord op de vraag naar de *beschrijving van deze deelklasse*: men moet immers het *verklaren* en het *funderen* van zekerheden onderscheiden. *"De fundering is (...) het herleiden van kenacten tot andere die geen verdere herleiding behoeven. De verklaring (...) is een psychologisch, of (...) een vormtheoretisch probleem. Men poogt dan (...) uitgaande van zo weinig mogelijk principes en begrippen, zoveel mogelijk verschijnselen als afleidbaar van deze principes aan te tonen. De principes van de verklaringssamenhang hoeven geenszins samen te vallen met de zekerheden waarop de fundering berust!"* (*EWM:* 317). Veel kennistheoretici zien dit verschil niet in, aldus Vermeersch.

"Welke zijn nu de zekerheden die volgens ons, het uitgangspunt van elke kennis en wetenschap funderen?", vraagt Vermeersch, en hij antwoordt dat er slechts een drietal zijn: de formele wetenschappen (- logica en wiskunde), de empirische wetenschappen (- de definitieve verworvenheden) en zekere deelgebieden van onze alledaagse ervaring (*EWM:* 317-318). Vermeersch zegt dat *"grote delen van de natuurkunde volstrekt betrouwbaar zijn",* bijvoorbeeld het bestaan van de planeten. Ook de geschiedkundige en de actuele gegevens zijn zeker, alsook het bestaan van hevige pijnen en van stoelen en tafels: *"Het is triviaal dit alles te vermelden, maar wanneer iemand dit inderdaad realiseert, dan begrijpt hij nog moeilijk dat men tot de paradoxale houding is kunnen komen, zekerheden van die aard te willen funderen op basis van ervaringen die niet alleen veel minder zekerheid bieden, maar waarvan men*

tot nu toe zelfs moeilijk heeft kunnen uitleggen waarin ze precies bestaan!" (*EWM:* 318-319).[87]

Vermeersch voegt hier tenslotte nog aan toe dat men het 'hoogst waarschijnlijke' met het 'zekere' mag identificeren en dat men geen rekening moet houden met de mogelijkheid op dementie van de onderzoeker omdat niemand die bij zichzelf kan vaststellen (*EWM:* 320).[88]

Dan moet de deelklasse van zekerheden geanalyseerd worden om hun essentiële aspecten te kunnen achterhalen en hun bestaan te kunnen verklaren. Nu kan het zijn, zegt Vermeersch, dat wij ons onze zekerheden verkeerd voorstellen. We moeten inzake het probleem van de waarheid of geldigheid drie klassen van kenacten onderscheiden: niet alleen de volstrekt ware, maar ook de gedeeltelijk ware (- deze die een zekere mate van isomorfie bevatten en die een zekere hoeveelheid informatie bezitten) en de totaal ongeldige.

b. Vormtheoretische benadering tot een kennisleer: discriminatietheorie.

(1°) Eerste conclusies uit vormtheorie en experimenten.

α. Geldige, ware kennis berust op structuurgelijkheid tussen onze modellen van de buitenwereld en de buitenwereld zelf. Daarvoor is het nodig dat beide gebieden onderscheidbaar en op elkaar afbeeldbaar zijn en dat ook de relaties binnen deze gebieden structuurgelijk zijn. Dit is een noodzakelijke maar geen voldoende voorwaarde, omdat de notie 'bewustzijn' niet in rekening gebracht wordt. Toch kan zo verklaard worden hoe onvolledige en zelfs totaal ongeldige kenacten kunnen ontstaan (*EWM:* 321-322). De controle van de kenacten moet gebeuren door een **extern waarnemer**. Bij gedeeltelijke ongeldigheid kan autoregulatie rectificatie aanbrengen die, als ze bewust gebeurt *"misschien (behoort) tot de kern van elementaire zekerheden (...)"* (*EWM:* 322).

β. Wat betreft de **experimenten** stellen we vast: (1°) met betrekking tot de keuze-reactietijd: vormonderscheiding gebeurt dank zij een leerperiode. Er is dan gedeeltelijke één-éénduidigheid, maar voldoende leertijd leidt tot goede relaties en tot foutloze één-éénduidigheid, zodat *"er een deelklasse van kenacten is waarbinnen de goede reacties* zeker *zijn"* (*EWM:* 323).[89] (2°) Met betrekking tot het absoluut oordeel: de discrimineerbare vormen binnen een continuum zijn beperkt, maar er bestaan deelgebieden waarbinnen feilloze discriminatie is. Multidimensionaliteit laat toe vele vormen te onderscheiden die, indien goed aangeleerd, volledige zekerheid geven. (3°) Door 'memory-span' en hiërarchisering kunnen ook vormen die tijdsperioden beslaan, volstrekte zekerheid krijgen.

γ. Van belang is *"dat tevens is bewezen dat, mits men zich opzettelijk beperkt tot zeer geringe hoeveelheden informatie, men met zekerheid kan onderscheiden en identificeren!"* (*EWM:* 324). **Absolute discriminatie** bestaat dus in Vermeersch' kennistheorie die hij daarom *discriminatietheorie* noemt. Nu moet de synthese gemaakt worden tussen deze twee gedachten: (1°) dat kennis gebaseerd is op discrimineerbare vormen (- de 'vormtheorie') en (2°) dat men van start kan gaan met een *deelgebied* van zekerheden.

(2°) Discriminatie als basis van zekerheid. Dit deelgebied van zekerheden is de genoemde deelklasse van exacte discriminaties. Rest ons te bewijzen *"dat de gebieden van kennis en wetenschap waarvan we beweerden dat ze zekerheidskarakter hebben, dit*

87 Hier verraadt Vermeersch zijn naïef realisme. Dat de vraag naar het wezen van een ding, zoals - om naar zijn voorbeelden te verwijzen - de stoel en de tafel, zeker niet zo eenvoudig te beantwoorden is, blijkt uit ons eigen onderzoek (- zie deel II: (grond)stelling 2.1.1.: *Het object van de waarneming is geen ding maar een zin*).

88 De tegenwerping van 'naïef realisme' maakt Vermeersch niet.

89 Wellicht wordt hier bedoeld: 'goede relaties', in plaats van: 'goede reacties'.

karakter inderdaad ontlenen aan hun relatie met de onderscheidbare vormen" (*EWM:* 325).

α. Wat betreft onze dagelijkse ervaringen, moet onderzocht worden wat de aard van onze 'common sense'-ervaringen is en hoe ze ontstaan zijn. Het essentieel discriminatiemiddel ligt hier in de multidimensionaliteit. Men kan dit vergelijken met het aanbrengen van meerdere getuigen voor eenzelfde feit.

β. Wat betreft de zekerheid van de formele technieken (- waaronder logica en wiskunde): (1°) Door multidimensionaliteit en het zich beperken tot deelklassen is ook hier perfecte discriminatie mogelijk. (2°) De specifieke zekerheid van de formele technieken berust in het feit *"dat er in deze talen speciale voorzorgen genomen worden om foutloze discriminatie toe te laten"* (*EWM:* 327-328), wat men een *"précorrectie"* (*EWM:* 328) kan noemen: de vormen worden zo geconstrueerd dat verwarring uitgesloten of vlug herstelbaar is, en zo ook wat betreft de bewerkingstekens. Hun visualiteit laat makkelijk controle toe, en ruis is verwaarloosbaar. Het gaat steeds om elementaire vormen of om isomorfe afleidingen daarvan (- 'expliciete definities'). Hiërarchisering helpt ook inzake inzichtelijkheid. Ook de bewerkingstekens en verkortingstechnieken helpen. Vermeersch: *"Het is onze grondige overtuiging dat de zekerheid van de wiskunde enkel en alleen op deze aspecten gebaseerd is, en dat men geen diepzinnige bespiegelingen moet houden om iets te verklaren dat zo voor de hand liggend is"* (*EWM:* 330). In de wiskunde zijn geen metafysische problemen, enkel logico-mathematische of relationele (met de buitenwereld), aldus Vermeersch.

γ. Wat betreft de zekerheid van de empirische wetenschappen: sinds Kant zoeken de kennistheorieën naar een grondslag voor zekerheid, en ziet men dat die samenhangt met de gebruikte formele technieken (- het kwantitatieve in de empirische wetenschappen) en de factor 'zintuiglijke waarneming'. Het pragmatisme, het operationalisme en het Logisch Positivisme geven een sindsdien niet omzeilbaar begrippenarsenaal. Vermeersch' opzet ligt in *"een poging tot synthese van de drie genoemde zekerheidsterreinen en een verklaring die voor alle drie van hetzelfde principe uitgaat"* (*EWM:* 330; Vermeersch verwijst in dit verband naar Braithwaite (1959), Nagel (1961), Pap (1963) en Popper (1960)).

De basis van de zintuiglijkheid is onvoldoende om de wetenschappelijke zekerheid te karakteriseren: *"De zekerheid van de wetenschappen is gebaseerd op de deelklasse van de dagelijkse ervaringen die we de zékere discriminaties genoemd hebben!"* (*EWM:* 331). De traditie heeft het discrimineren verfijnd, maar het gaat hier zeker niet om een spontaan aanvoelen. Ook bijvoorbeeld de reactiesnelheid van het individu speelt mee: vergissingen berusten hoofdzakelijk op een overschatten van de absolute discriminatiemogelijkheid (*EWM:* 332-333; Vermeersch geeft een voorbeeld uit Boring (1963) en verwijst ook naar Linschoten (1964)).

Hoe kan de wetenschap, het uiterst beperkte aantal discrimineerbare objecten uit het dagelijkse leven ten spijt, zoveel zekere gegevens verzamelen? Vermeersch' antwoord luidt: door het aanbrengen van 'ankers' of 'roosters', zoals men bijvoorbeeld doet als men een lijnstuk onderverdeelt in steeds kleinere vakjes (- 'maatstrepen'). *"Dat dit principieel mogelijk is, volgt uit onze vormtheorie: er is geen verlies van informatie als men de vormen van een E-stroom één-éénduidig laat overkomen met vormen van een andere E-stroom"* (*EWM:* 334). Telkens herleidt men gegevens tot de deelklasse van de absoluut discrimineerbare vormen. Zowel microscoop als telescoop herleiden de dingen tot mensenmaat, *"die slechts één essentieel kenmerk heeft: de exacte discriminatiemogelijkheid." (...) "Kortom, de ganse wetenschappelijke techniek heeft tot doel een reusachtig aantal mogelijke vormen van materie en energie te herleiden tot vormen die een even grote mate van discrimineerbaarheid hebben, als die waarvan we*

in het dagelijkse leven volstrekt zeker zijn" (*EWM:* 335). Wetenschappelijke informatie is dus discontinu: een oneindig aantal mogelijke toestanden wordt (door een 'rooster') herleid tot een eindig aantal. Alleen zo kan een I-systeem de buitenwereld kennen.

We moeten ook niet voortdurend nieuwe vormen creëren: we kunnen de verzameling van de *getallen* gebruiken om aan alle vormen een naam te geven (*EWM:* 335-336): natuurlijke getallen, breuken, vectoren, enzovoort. We moeten inzien *"dat een duidelijke beschrijving van allerlei processen in de buitenwereld slechts mogelijk geworden is, door het feit dat men deze processen kan afbeelden op discrimineerbare operaties binnenin de verzameling der getallen!"* (*EWM:* 337).

De begrippen 'kenact' en 'opname van informatie' moeten wat verruimd worden. Waar Plato zegt dat de wereld een schaduw is van perfecte vormen, zegt Vermeersch *"dat de vormen zoals ze ons in de geformaliseerde wetenschappen tegemoet komen juist een afbeelding zijn van de werkelijke wereld, afbeelding die echter een veel grotere betrouwbaarheid en inspectiemogelijkheid biedt dan deze werkelijke omgeving zelf"* (*EWM:* 339).

Dit alles om te zeggen dat de discriminatietheorie alles in een nieuw daglicht plaatst, namelijk als samenhangend met de zeer eenvoudige eigenschappen van de basis van elke informatie of kennis: *de onderscheidbare vorm*. Zekerheid komt doordat alle veelheid en vaagheid gereduceerd wordt tot een deelklasse van absoluut zekere waarnemingen, waarover we absoluut zekere oordelen kunnen uitspreken (*EWM:* 340). Er is dus geen essentieel verschil tussen natuur- en menswetenschappen: beide hebben ze de vorm nodig. *"Naarmate men de ladder van de wetenschappen opklimt langs fysica, scheikunde, biologie, psychologie, sociologie, wordt het steeds moeilijker de vormen waarmee men te doen heeft in hun samenstellende aspecten te ontleden"* (*EWM:* 341) en daarom is het goed meer formele technieken te ontwikkelen en nieuwe wetenschappelijke talen.

(**3°) Besluit.** Vermeersch heeft aangetoond hoe zekerheid mogelijk is in de drie genoemde gebieden en hoe deze samenhangen. Zekerheid en een eenheidstaal zijn de essentiële voorwaarden voor echte wetenschap. *"Vage discriminatie sluit een zekere mate van kennis niet uit; alleen beweren we dat deze terreinen niet tot de wetenschap moeten gerekend worden, omdat deze laatste zich alleen met* volstrekt zekere *kennisinhouden of informaties inlaat"* (…) *"Slechts zouden we de tendenz willen bestrijden, die het laat voorkomen alsof het overgaan van deze gebieden* (- bedoeld wordt: de 'vage' gebieden, die dus niet de zekere vormen betreffen en die niet exact geformaliseerd zijn) *naar het terrein van de* wetenschap *een* teleurgang *zou betekenen. Alsof vage en onduidelijk kennis, hoe waardevol ook op zichzelf, te verkiezen zou zijn boven de exactheid en de zekerheid van de wetenschap"* (*EWM:* 343-344).[90]

Vermeersch besluit met een vergelijking van zijn theorie met de hedendaagse kennistheorieën.[91]

---

90 Het terrein van de esthetica zal nooit herleidbaar zijn tot het rationele; zo ook dat van de ethiek en dat van de religie. Een wetenschappelijke 'verklaring' van een door Vermeersch als 'vaag' bestempelde schoonheid, zal deze schoonheid nooit kunnen vervangen. Zie onze bedenkingen verderop in deze tekst.

91 De discriminatietheorie tegenover de hedendaagse kennistheorieën.
(1°) Overeenkomsten met het Logisch Empirisme:
α. Met betrekking tot onze opvatting over kennis: *"Kennis is slechts geldig, als de vormen van het model structuurgelijkheid vertonen met de vormen uit de buitenwereld (- die dus door receptoren daaruit opgenomen zijn) (...). De controle van de geldigheid zal dus ook bij ons een beroep doen op de feed-back van de empirie. Op basis van de relaties in ons model voorspellen we zekere gebeurtenissen in de buitenwereld, en het zich al of niet voordoen ervan wordt dan door onze receptoren geregistreerd. In functie daarvan ondergaat ons model de nodige aanpassingen"* (*EWM*: 345).

Vermeersch' conclusies. Vermeersch beschouwt zijn kennisleer als een verklaring voor leefwereld, formele technieken én wetenschap (- en dus als een basis voor de 'eenheidswetenschap'). Het neemt zowel uit de fenomenologie als uit het Logisch Empirisme het 'goede' over en corrigeert het foutieve. De basisopvatting luidt dat kennis *"in vormtermen uitdrukbaar is, (...) en dat deze vormen niets anders zijn dan discrimineerbare toestanden van materie of energie, met andere woorden discrimineerbare locale beïnvloedingen"* (*EWM:* 364).

Vermeersch hoopt hiermee een wezenlijke bijdrage geleverd te hebben aan de eenheidswetenschap. Hij ziet licht in verder interdisciplinair onderzoek. In de antropologie ziet hij een 'eenheidskennis' van de mens. Emoties en zelfbewustzijn blijft een (oplosbaar) probleem, zo gelooft Vermeersch; maar *"uiteindelijk zal een soort*

Vermeersch stelt echter dat niet alle ware kennis uit de ervaring en de logische deductie stamt: als een waarzegster je een zoon voorspelt, en je gelooft het, en het blijkt achteraf waar, dan heb je ware kennis gehad die niet uit de ervaring stamt (*EWM:* 345-346).

Een bedenking: uit deze stellingname blijkt eens te meer dat Vermeersch de waarheid objectivistisch opvat, namelijk als een bestaande overeenkomst tussen vormen in de buitenwereld en vormen in het model. Hierbij heeft hij echter geen beroep gedaan op de 'externe waarnemer', waarvan hij voordien nochtans toegegeven heeft dat deze noodzakelijk was voor het vaststellen van vormen. Vermeersch poneert immers zelf dat van discrimeerbare vormen pas relevant sprake kan zijn als een vormen-herkennend I-systeem verondersteld wordt. Zie bijvoorbeeld: p. 204, waar Vermeersch zegt dat ook de toestanden van de beïnvloedende E-stroom 'vormen' mogen genoemd worden *"van zodra er I-systemen bestaan die deze vormen als zodanig onderscheiden."* Hij veronderstelt dus steeds een externe observator, een menselijk subject. Een I-systeem is dus pas relevant als het als zodanig herkend wordt door een menselijk subject. Door transitiviteit geldt dat ook voor de vormen: op zichzelf bestaan ze niet; ze bestaan pas dank zij het subject (- wat Vermeersch dus de 'externe observator' noemt). Als er geen externe observator is, zijn er geen vormen, en is er dus ook geen overeenkomst tussen vormen of geen waarheid. Vermeersch spreekt zichzelf hier dus radicaal tegen. Zie ook: p. 309: *"['Kenacten' en 'ware kenacten'] kunnen ideaal gedefinieerd worden in functie van een externe waarnemer die een inspectiemogelijkheid in het systeem en in de buitenwereld zou hebben."* P. 226: *"[Hij zal een model construeren] vanuit het standpunt van een externe waarnemer die zich afvraagt wat hij in een systeem moet inbouwen opdat dit de uiterlijke gedragsmogelijkheden van een systeem met de semantiek zou hebben."*

Zo ook waar men keuzen maakt op basis van traditie, gemak of elegantie. *"We nemen echter wel aan (...) dat de* controle *van de waarheid van onze kenacten door de empirie gebeurt"* (*EWM:* 346).

β. Een tweede overeenkomst met het Logisch Empirisme is de aandacht voor de *taal,* die de codering van de vele vormen toelaat (- zoals bij Carnap, die talen wil construeren die volstrekte discriminatie toelaten). *"De stelling dat alles wat kan gezegd worden, klaar kan gezegd worden, is slechts een andere manier om te zeggen dat alle ware kennis op* duidelijk *discrimineerbare vormen berust"* (*EWM:* 347).

γ. Een derde overeenkomst met het Logisch Empirisme bestaat in *"de opvatting dat de menselijke wetenschap in laatste instantie één is",* wat inhoudt: *"dat alle ware kennis discrimineerbare vormen veronderstelt (welke) principieel afleidbaar zijn in de toestanden van een I-systeem, dat geconstrueerd is uit elementen, waarvan de eigenschappen door de fysica kunnen beschreven worden"* (*EWM:* 347-348). Deze fysicalistische hypothese wil Vermeersch aanvaardbaar maken met zijn werk, al geeft hij toe dat er nog geen oplossingen zijn met betrekking tot motivatie, emotie, bewustzijn en intentionaliteit.

(2°) Verschilpunten met het Logisch Empirisme:

α. De vraag langs welke *onherleidbare elementen* wij onze *kennis* over de buitenwereld *opdoen*, heeft (1°) Carnap trachten te beantwoorden in zijn "Aufbau": voor hem zijn de "Elementarerlebnisse" het fundament van de kennis. Maar die zijn moeilijk definieerbaar, merkt Vermeersch op, en het is nog moeilijker de concrete ervaringen ertoe te herleiden. (2°) Het extreem fysicalisme daarentegen vertrekt van perfect discrimineerbare protocolzinnen, maar die worden op hun beurt niet gefundeerd. (3°) Een derde benadering baseert de wetenschap op een ruime observatietaal (- 'thing-language'). Carnap aanvaardt ten onrechte de gewone dagdagelijkse zekerheden zonder meer. Vermeersch wees er op dat slechts een *deelklasse* van onze observaties (- gebaseerd op dimensionaliteit) bruikbaar is als fundament van kennis.

zelfbewustzijn moeten afgebeeld worden" (*EWM:* 367). De discrimineerbare vormen verenigen fenomenologie en logisch empirisme en zijn de laatste zekerheden waaruit alles wordt verklaard of als verklaarbaar voorgesteld wordt, met de methode van de wetenschap. Wie dit onmenselijk noemt, wordt verwezen naar dezelfde kritiek op Darwin: de nieuwe theorie doet niets af van de ontroering en de verwondering ten aanzien van het leven (*EWM:* 370).

B. Bespreking

We herhalen hier beknopt de voor onze kritiek relevante stellingen van Vermeersch, en we voorzien ze telkens van een bespreking (voor een uitgebreid overzicht, zie telkens I.3.A). Tenslotte vatten we onze conclusies samen.

β. In tegenstelling tot de Wiener Kreis, neemt Vermeersch, naast zekere, ook *gedeeltelijk ware* kennis aan, want het is zo *"dat klassen van vormen een gedeeltelijke structuurgelijkheid kunnen vertonen met de werkelijkheid"* (…) *"zodat er naast zinvolheid ook van gedeeltelijke waarheid kan sprake zijn",* en Vermeersch geeft hier de filosofie van Heidegger als voorbeeld; maar daar zijn evenwel geen volledig ware kenacten, zodat *"ze niet tot de* wetenschap *behoren"*, omdat de wetenschap alleen met absoluut discrimineerbare vormen werkt. *"Er zal dus nooit enige reden zijn om de beweringen van Heidegger boven die van de wetenschap te verkiezen, aangezien ze tegenover de wetenschap staan zoals een gestoord kanaal tegenover een ruisvrij kanaal"* (*EWM:* 350-351).

γ. Volgens Vermeersch moet kennis ook niet in taal uitdrukbaar zijn: het volstaat dat er vormen zijn die één-éénduidig verbonden zijn met de ontvangen vorm. Zo bijvoorbeeld kan men introspectief een bepaalde pijn 'kennen' die men echter niet kan mededelen.

δ. Niet de intersubjectiviteit is het criterium voor zekere kennis, maar wel *"dat het om een vorm gaat die tot absolute discrimineerbaarheid aanleiding geeft"* (*EWM:* 352). De intersubjectiviteit geeft meer zekerheid, alleen omdat ze het aantal receptoren vermenigvuldigt. Maar anderzijds heeft een gestoord discriminatievermogen ook zijn weerslag op de intersubjectieve kritiek: dat een paranoïa-lijder via communicatie niet kan geholpen worden, *"bevestigt dat de intersubjectiviteit* geen fundamenteel nieuwe categorie *in het kenproces inbrengt, maar essentieel haar waarde ontleent aan het verhogen van de kanaalcapaciteit voor observatie en communicatie"* (*EWM:* 353). Een bedenking hierbij: het probleem van de paranoïalijder is analoog aan dat van de solipsist, en het solipsisme is duidelijk weerlegbaar op communicatieve gronden. Zie: *par.* II.5.E.

(3°) Overeenkomsten met de fenomenologie.

α. *"Met de fenomenologie heeft onze benadering in de eerste plaats dit gemeen dat ze het onderzoek van de kennis niet wil doorvoeren zonder de relatie tussen de kennisinhouden en het kennend subject als het basisprobleem te beschouwen"* (*EWM:* 354).

Een bedenking hierbij: Vermeersch *zegt* dit wel, maar hij *doet* het niet: Zo bijvoorbeeld schakelt hij de noodzakelijke subjectieve waarnemer of externe observator uit inzake het discrimineren van waarheid (*EWM*: 345-346).

Vermeersch geeft toe het kernstuk van het bewustzijn nog niet te hebben behandeld, maar wijdt dat slechts aan het onvoltooid karakter van zijn studie (*EWM:* 354).

Een bedenking: ons inziens is deze 'verantwoording' onverantwoord want circulair: het invoeren van het begrip 'instinct' ter verklaring van een bepaald dierlijk gedrag, brengt immers ook geen aarde aan de dijk, en dan te zeggen dat men 'instinct' voorlopig nog niet verklaard heeft, is geen verantwoording: het gedrag wordt 'verklaard' middels het instinctbegrip, dat op zijn beurt niet anders dan middels dat gedrag zelf kan omschreven worden.

β. Vermeersch weert het onopgeloste niet uit zijn onderzoeksgebied, zegt hij, maar hij schuift het wel op de lange baan: *"We hopen dat een reële explicatie* (van de intentionaliteit, zoals bij Heidegger) *niet zolang meer op zich zal laten wachten"* (*EWM:* 354).

γ. Vermeersch vertrekt niet van 'sense-data' maar van 'fenomenen' en gelooft hiermee ook de Husserliaanse 'Lebenswelt' tot haar recht te hebben laten komen.

δ. Vermeersch zegt zowel een operationele als een fenomenologische methode te gebruiken ter verklaring van fenomenen die men zowel introspectief kan waarnemen als aan de hand van begeleidende verschijnselen, van buitenaf (*EWM:* 355).

(4°) Verschilpunten met de fenomenologie.

α. Vermeersch verwerpt het fenomenologisch pluralisme en stelt dat *"oplossingen (...) op het vlak van de verklaring en de reductie liggen."* Hij beweert niet dat psychische verschijnselen in wezen materiële zijn, maar wel dat het vormbegrip toelaat ze exact te definiëren en te verklaren (*EWM:* 356).

1. Kennis en kenner

De eerste basisintuïtie van Vermeersch luidt, samengevat, als volgt: kennis (van de werkelijkheid) is pas echt mogelijk op grond van een kennisleer die steunt op een menswetenschap, welke aan het licht brengt wat menselijke informatieverwerking en communicatie precies is.

a. Het is evident dat de middelen waarmee de mens kennis verwerft, deze kennis ook zullen beperken. De Nederlandse fysicus H.B.G. Casimir zegt hierover: *"Fysische theorieën zijn een benaderende beschrijving van een beperkt gedeelte van de fysische verschijnselen die op hun beurt slechts een beperkt gedeelte van onze menselijke ervaringen uitmaken"* (- Derkse 1996: 102). De zintuigen waarmee we bepaalde waarnemingen doen, zijn één van die middelen. Vergelijken wij bijvoorbeeld onze zintuigen met een meetlat, en maken wij ook abstractie van eventueel andere

---

Een bedenking: Dit is duidelijk onder voorbehoud van het kernprobleem van het bewustzijn waarmee de hele theorie staat of valt, en in dit geval: valt. Verder is deze uitspraak onverenigbaar met de reductionistische stellingname van Vermeersch, namelijk dat *alles* bestaat uit energetisch-materiële substraten. Tenslotte definieert Vermeersch het psychische in termen van het materiële, zoals hij bijvoorbeeld ook doet met het esthetische, waarbij we al opgemerkt hebben dat een dergelijke reductie voorbijgaat aan het wezen van het gedefinieerde, want in de louter 'fysische' wereld, bestaat er geen 'schoonheid' en geen 'geest'. Zie ook: I.3.B.21.

β. Opnieuw benadrukt Vermeersch dat men uit de 'Lebenswelt' een deelklasse van zekerheden moet afzonderen om tot ware kennis te kunnen komen. De objectiviteit van de wereld van de wetenschap en de leefwereld zijn één en dezelfde, zegt Vermeersch.

Een bedenking: Vermeersch spreekt hiermee de stelling van Strasser (1962) tegen, welke hij behandeld heeft (*EWM*: 155-164). Strasser's alternatief voor het objectivisme dat het zelfonderzoek van de mens als persoon uitsluit (en waarin leefwereld en wetenschap niet tot elkaar te herleiden zijn), en het absolutisme van de vrijheid (existentialisme) waarin de vrijheid niet beschrijfbaar want fundamenteel en niet reduceerbaar is, gaat er van uit dat de mens op drie gebieden objectiviteit kan bereiken: in de leefwereld, in de wetenschappen die er hun oorsprong in vinden, en in de visie die de zinvraag beantwoordt. Vermeersch repliceert hierop: hij ziet geen reden waarom de mens zichzelf niet tot voorwerp van zijn eigen onderzoek zou kunnen maken, en hij geeft het voorbeeld van het menselijk gedrag en van de menselijke producten. Merk op dat Vermeersch hier de kritiek van Strasser niet begrijpt: het gaat immers om het fundamenteel metafysisch probleem van de subjectiviteit welke niet tot object reduceerbaar is - immers, indien dat wel het geval was, dan zou Vermeersch niet hoeven te worstelen met het bewustzijnsprobleem. 'Vrijheid' noemt Vermeersch een *"veelzinnige term"* (*EWM:* 159). En hij beweert dat de cybernetica niets anders doet dan de doelstellingen van de mens te onderzoeken. Opnieuw mist Vermeersch hier de metafysische dimensie, en dat komt onder meer tot uiting in zijn onmisbare 'externe observator' waarvan hij op andere plaatsen dan weer abstractie moet maken om uit het slop te komen. Vermeersch beweert het verschil tussen een mens en een aap niet te loochenen, want, zo zegt hij, ik erken het *"enorm verschil in complexiteit (...), zoals bijvoorbeeld tussen een tam-tam en een kerkorgel, of een telraam en een electronisch brein"* (*EWM:* 160). Vermeersch erkent hiermee dat hij het verschil als een zaak van *louter* complexiteit ziet. *"Vroeger beweerde men ook dat het biologische onvergelijkbaar was met het chemische en het fysische"*, zegt Vermeersch, maar die opvattingen *"gaan juist zolang mee tot de herleiding gerealiseerd wordt"* (*EWM:* 160). Het 'scheppend vermogen van de mens' wordt dan weer een 'vage term' genoemd waarover in de vormtheorie niets definitiefs gezegd wordt. Strasser snijdt volgens Vermeersch geen hout, maar het is ook duidelijk dat Vermeersch de kern van diens argumenten niet wil begrijpen.

In de wetenschap *"loochent men niet noodzakelijk dat er ook nog andere feiten zijn, maar men houdt er voorlopig geen rekening mee, tot men de methodes gevonden heeft, om ze tot de discrimineerbare vormen te herleiden"* (*EWM:* 357).

Een bedenking: Vermeersch verliest hier het onderscheid uit het oog tussen de wetenschap en de kennisleer: hij heeft de kennisleer herleid tot de (fysische) wetenschap. Er valt vanzelfsprekend niets aan te merken op het feit dat de wetenschap zich methodologisch beperkt, maar waar een kennistheorie zich beperkt met de methoden van de fysica, reduceert ze zich tot een fysica, wat inhoudt dat zij niet langer de fundamentele vragen stelt, aangezien ze die reeds heeft ingeruild voor de axioma's en de afleidingsregels van de fysica. Van kennisleer is dan vanzelfsprekend niet langer sprake. Dat komt ook tot uiting in de toepassingen: zo kan de psychologie nooit de *psyche* van de mens omvatten: haar kennis is enkel een kennis van mogelijkheidsvoorwaarden, en die laat haar toe

bewerkingen die met het gebruik van deze meetlat zouden kunnen gecombineerd worden, dan is het duidelijk dat wij nooit nauwkeuriger zullen kunnen meten dan onze meetlat toelaat. Het is dus nuttig om de beperkingen van onze waarnemingszintuigen te kennen, omdat ons via deze weg ook enkele beperkingen van onze kennis duidelijk kunnen worden. Zo bijvoorbeeld kunnen wij er achter komen dat inzake onze kennis van lengten, rekening moet gehouden worden met een foutenmarge van één millimeter.

Een studie van de beperkingen waaraan onze waarnemingen krachtens de zintuiglijke beperkingen onderhevig zijn, laat ons dus toe om te bepalen wat wij zeker *niet* kunnen kennen, maar hierbij moet men goed voor ogen blijven houden dat zo'n studie niets kan zeggen over het wezen van de kennis zelf. Immers, ook de kennis *over* de kennende, behoort tot de kennis *van* de kennende, en zij zal onverminderd onderhevig blijven aan de beperkingen van die menselijke kennis zelf.

Met andere woorden: een studie van de middelen van onze kennis kan enkele beperkingen waaraan de kennis onderhevig is, blootleggen, maar zij zou pas onze kennis als zodanig kunnen verklaren indien zij exhaustief kon zijn, en dus wanneer zij - als zulks überhaupt mogelijk zou zijn - reeds alle constituenten van onze kennis zou bevatten. Maar het is duidelijk dat het kennen van alle constituenten van de kennis zou betekenen dat men het wezen van de kennis reeds volkomen zou doorgronden. Zo is het doorgronden van de kennis de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde om haar te verklaren. En dit is duidelijk een *circulus vitiosus*. Om dit te verduidelijken middels een analogie: een studie van de levensmiddelen kan ons iets leren over enkele van de mogelijkheidsvoorwaarden van het leven, maar laat ons niet toe om op grond daarvan een levend wezen te maken. Als we weten dat de ademhaling noodzakelijk is voor het leven van een mens, dan kunnen we op grond van die kennis een mens weliswaar van het leven benemen, maar het scheppen van leven zou een kennis vergen die àlle mogelijkheidsvoorwaarden van het leven zou omvatten. En, ons inziens, is die kennis onmogelijk, alleen al omdat het leven geen 'constructie' is (- zie ook I.1.C.3).

Zo moet besloten worden dat Vermeersch' basisintuïtie, namelijk: *dat de kennis* over *de kennende ons meer kan leren over de kennis* van *de kennende* (*EWM:* XX en

---

om te beperken en te veranderen, niet om te scheppen. De fysica geeft bijvoorbeeld enkele mogelijkheidsvoorwaarden voor bijvoorbeeld de opbouw van stoffen, en door een mogelijkheidsvoorwaarde te elimineren, kan ze die opbouw wel dwarsbomen, maar ze zal nooit de opbouw van bijvoorbeeld een levend wezen kunnen realiseren omdat ze nooit *alle* mogelijkheidsvoorwaarden zal kennen, want dat zijn er *oneindig* veel: de natuurlijke dingen zijn immers niet 'opgebouwd' zoals de menselijke producten, welke uit de natuurlijke opgebouwd zijn, maar 'geschapen'. Zie daarvoor par. I.1.C.3., alsook onze eigen metafysica in deel II van deze tekst.

Volgens Vermeersch blijft onze wereld in hoge mate invariant, *"het is immers een wereld van* objecten*, niet van prikkels"* (*EWM:* 360).

Een bedenking: dat is zeker niet zo: dat de wereld uit 'objecten' zou bestaan is slechts een *arbitraire* stellingname welke Vermeersch aanhangt, zijn fysicalistische definitie van 'objecten' (*EWM:* 299) ten spijt. Verderop in stelling 2.1.1. tonen we aan dat 'objecten' in eerste instantie betekenissen zijn.

Over de 'verarmingen' die de fenomenologen toeschrijven aan de fysicalistische visie, zegt Vermeersch dat hij die zeker kan appreciëren, *"wanneer men het als een verarming beschouwt, dat men nu met precisie en zekerheid kan praten over de wereld, terwijl men daar vroeger slechts zeer onzekere dingen kon over zeggen"* (*EWM:* 360-361).

Een bedenking: Vermeersch verliest de essentie van de kritiek duidelijk uit het oog, want een grotere precisie - exacter: een *kwantificering* van de dingen - eist zijn tol: wie een genuanceerd oordeel herleidt tot een score op een vooraf bepaald raster, kan niets meer zeggen dan datgene wat het raster zelf toelaat dat gezegd wordt.

XXII),[92] extreem evident is, want nietszeggend. Zodat deze intuïtie weinig meer zegt dan dat kennis baat vindt bij kennis.

b. Een tweede opmerking bij deze eerste basisintuïtie betreft de - ons inziens onterechte - identificatie, door Vermeersch, van het kenproces met het proces van informatieverwerking en 'communicatie'. Het is ons duidelijk dat deze identificatie geïmpliceerd wordt door bepaalde, eerder arbitraire, gebiedsafbakeningen binnen de theorie van Vermeersch. Het gaat hier meer bepaald om het door Vermeersch gehanteerde criterium van Alan Turing[93] voor het vaststellen van het al dan niet aanwezig zijn van bewustzijn in een gegeven 'systeem'. Turing's criterium is een extern criterium van reductionistische makelij, geschoeid op de leest van de conditionele gedragspsychologie van Skinner - het Behaviorisme. Zoals de term het al aanduidt, beperkt men zich in het behavioristisch onderzoek tot de (door de experimentator vaststelbare, en dus de externe) gedragingen van het onderzoeksobject. Zo laat dit uitgangspunt Vermeersch toe om bijvoorbeeld te beweren dat de pragmatische betekenis van een vorm gelijk is aan de door haar bij een ontvangend systeem veroorzaakte reactie (*EWM:* 220). Eigen aan de theorie van het Behaviorisme is, dat zij volledig abstractie maakt van het al dan niet *bestaan* van bewustzijn, want zij beperkt haar onderzoek tot de relaties tussen de prikkels en de reacties van haar 'black box', waarbij zij, zoals Vermeersch trouwens elders zelf opmerkt, doet alsof het systeem helemaal geen inhoud, geen bewustzijn, heeft (*EWM:* 258).[94] De 'black box' *interageert* met zijn omgeving, en eventueel met een tweede 'black box', net zoals een biljartbal interageert met een tweede biljartbal waar hij tegenaan stoot, maar of hier dan ook sprake kan zijn van 'kennis', is een heel andere kwestie. Het behaviorisme, en ook het criterium van Turing, herleiden de communicatie tot de interactie, en deze reductie van een wezen tot enkele van zijn (uiterlijke of door derden vaststelbare) eigenschappen, impliceert *a priori* de volledige miskenning van de kennis en van het bewustzijn als zodanig. H.C.M. de Swart vat de kritiek als volgt samen: *"Je kunt een computer laten doen alsof hij kan redeneren, maar in feite manipuleert hij alleen maar symbolen (- tekens) die voor hem geen enkele betekenis hebben"* (- HdS, 10-2000). Wij komen nog terug op de aantoonbare noodzaak van het onderscheiden van, enerzijds, 'interactie' en, anderzijds, 'communicatie', alsook op het probleem van het bewustzijn als zodanig (- zie ook I.3.C.2.a: *Transformatie en convocatie*). We laten het hier voorlopig bij de conclusie dat in Vermeersch' theorie enkele observeerbare eigenschappen van een tot interactie gereduceerde communicatie geïdentificeerd worden met het wezen van de communicatie, de kennis en het bewustzijn zelf.

92 Letterlijk: *"De passage uit Hume's* Treatise of human nature*, die we als motto voor dit werk gekozen hebben* (- en het betreft hier de volgende, op p. XVII opgenomen tekst van David Hume: *"There is no question of importance, whose decision is not compriz'd in the science of man; and there is none which can be decided with any certainty before we become acquainted with that science"*), *drukt deze doelstelling zeer goed uit: kennis van de mens leidt tot een inzicht in de vraag wat menselijke kennis is, en het antwoord op deze vraag is tevens reeds het begin van een antropologie".*

93 Een expert die telefonisch verbonden is, enerzijds met een mens en, anderzijds, met een machine, en die gedurende geruime tijd informatie uitwisselt met de twee, en die er niet in slaagt te achterhalen wie van de twee de mens en wie de machine is, moet volgens A. Turing toegeven dat deze machine gelijkwaardig is aan de mens. Voor de oorspronkelijke tekst, zie: A.M. Turing, 1950.

94 Letterlijk: *"(...) het Behavioristisch stimulus-respons schema. Zoals men weet wordt de mens hierbij beschouwd als een 'black box' waarvan men de input en de output nagaat (stimulus en response), maar dat men intern niet kent. Men zal dan trachten uit te maken welk verband (één-éénduidig, één-meerduidig, enz.) er tussen input en output bestaat."*

c. Met betrekking tot de nagestreefde beschrijving van de kennende instantie in termen van het machinale,[95] moet ook opgemerkt worden **dat een informatiesysteem geen kennende instantie is**. Het moet duidelijk zijn dat een informatiesysteem een werktuig is, hetwelke, per definitie, zijn zin ontleent aan de (werkende) mens zelf: een informatiesysteem doet zelf niets; een rekenmachine rekent niet, een tang nijpt niet: het zijn werktuigen zoals de hefboom: ze ontlenen hun betekenis *uitsluitend* aan hun gebruiker. Hoe complex een hefboom ook is: nooit ofte nimmer heft hij; het is de bediener van de hefboom die de act voltrekt.

Informatie en kenact zijn dus fundamenteel discrepant: zonder de kenact, heeft bijvoorbeeld een tekst geen informatief karakter: de kenact is inherent aan het wezenlijke van de informatie, en veronderstelt een kennend subject. Informatie ontspringt aan en is bedoeld voor een subject. Bij mededeling en kennisname interageren subjecten met dode stof, terwijl de onstoffelijke boodschap niettemin overgedragen wordt van het ene bewustzijn naar het andere, door de beweging of de vorm welke *door het subject* aan die stof werd gegeven of die *door het subject* daarin werd herkend. De acten van betekenisgeving en betekenisherkenning situeren zich op hetzelfde niveau waarop zich de omzetting van de idee naar de daad situeert: het niveau van het *mind-bodyproblem* - en hiermee is de cirkel rond (- voor een uitvoerige behandeling, zie deel II).

2. Kennen is kunnen?

Vermeersch' tweede basisintuïtie luidt: kennen is kunnen: we weten pas wat kennis is, als we in staat zijn om zelf een ding te construeren dat tot kennen in staat is: een informatieverwerkend en communicerend model dus, dat - ook inzake terminologie en werkmethode - het beste kan aanleunen bij wat de informatietheorie en de cybernetica ons te bieden hebben.

Beschouwen we nu deze eerste toepassing van deze grondintuïtie. Franklin's bliksemafleider maakt brandhout van alle vroegere theorieën, omdat het *kunnen* een bewijs is van *kennen*, aldus Vermeersch (*EWM:* 179).[96]

De urgentie van de praktijk bewaarheidt weliswaar dat elke probleemoplossing de problematisering overbodig maakt; nochtans kan het 'kunnen' het 'kennen' niet exhaustief bewijzen. Voorbeeldig is hier het probleem van de kennisextractie: een expert lost een probleem op zonder zich bewust te zijn van de gehanteerde methode. Met de dood van Jan Van Eyck werd tevens zijn *kunnen* begraven, terwijl wij niet over de kennis beschikken die ons dat *kunnen* kan teruggeven, omdat Van Eyck niet louter verstandelijk handelde en dus onbekwaam was ons aan te leren wat hij precies deed. Een vruchtbaar menselijk paar kan een kind verwekken; maar hebben de betreffenden ook kennis van wat ze doen?[97] Een geleerde zoekt op een probleem, maar vindt onderweg de oplossing voor een 'probleem' dat hij zich niet stelde: niet zozeer zijn kennis, maar veeleer het toeval deed de uitvinding.[98] De ontdekking van het vuur hield niet meteen de beheersing ervan in, laat staan de kennis erover. Ik kan een gewicht

95 Voor alle duidelijkheid geven we hier enkele van Vermeersch's eigen voorbeelden weer (- *EWM:* 178): *"Ik weet slechts wat* leren *is als ik een machine bouw die leert (...), ik weet slechts wat* menselijk denken *is als mijn machine tot denkprestaties in staat is die niet van de specifiek menselijke te onderscheiden zijn en tenslotte, ik weet slechts wat* voelen *is, en zelfs* bewustzijn*, als ik een machine gemaakt heb die alle kenmerken heeft die ons bij andere mensen tot aanwezigheid van gevoel en bewustzijn doen besluiten".* Op het Turing-criterium dat Vermeersch hier hanteert komen we nog terug in de volgende paragraaf.

96 Letterlijk: *"(...) - evenals Benjamin Franklin indertijd met zijn bliksemafleider alle vroegere tractaten over donder en bliksem naar de scheurmand kon helpen: het kunnen is een bewijs van kennen".*

97 Net als Jan Van Eyck hebben ze een bepaalde aanleg. Nochtans zijn ze niet in staat om uit te leggen wat ze precies doen. Als er geen vruchtbare mannen en vrouwen meer zijn, kan kennis niet meer baten.

grijpen en optillen, maar mijn kennis - en kortweg dé kennis - van de fysiologie schiet tekort om dit te kunnen verklaren. Ik *kan* leven, want ik leef, maar van het leven *ken* ik om zeggens niets. ***Kunnen* is geen bewijs van *kennen*, omdat diegene die handelt, en aan wie het *kunnen* wordt toegeschreven, in feite niet louter met verstandelijke vermogens handelt.** Bepaalde experimenten kunnen specifieke theorieën voorgoed de wereld uit helpen, maar zulks betekent nog niet dat zij ook "positieve" kennis verschaffen. De act van het koppel veroorzaakt mede de geboorte van het kind, maar hij gebeurt niet louter verstandelijk: man en vrouw maken gebruik van hun natuur, van vele, in de loop der eeuwen door het leven verworven, natuurlijke hefbomen. Ouders zijn hierbij wel reproductief maar in feite weinig creatief, omdat ze geprogrammeerd zijn om een programma toe te passen. In feite verlenen zij een dienst aan de natuur waar ze zichzelf als persoon een tijdje buiten spel zetten, net zoals de hongerige doet wanneer hij eet. Indien hier van creativiteit sprake is, dan gaat het wel om een natuurlijke, allerminst om een persoonlijke. Erkent men daarnaast nog een "culturele creativiteit", dan zien we dat een jong kind zich behoorlijk en verstaanbaar uitdrukt, zonder dat het enig benul heeft van de grammatica, zelfs zonder dat het zich bewust is van wat het eigenlijk doet als het spreekt. De leeftijd waarop men het gemakkelijkst een taal onder de knie krijgt, ligt ver beneden de leeftijd waarop men zich enigszins rekenschap geeft van wat taal eigenlijk is. Blijkbaar vormt de kennis *over* de taal hier een hinderpaal voor het spreken. **Bijgevolg is het niet te verwonderen dat het nadenken over de denkende mens, een hinderpaal blijkt voor zijn denken zelf - zoals de hier geformuleerde kritieken suggereren.** De zelfreferentieproblematiek lijkt als een vloek elke onderneming in deze zin *a priori* te zullen dwarsbomen. Vermeersch' illustratie bij de stelling dat het kunnen het kennen bewijst, is bovendien misleidend (*EWM:* 178-179): weliswaar is alleen een uitstekend musicus in staat tot het bouwen van een machine die adagio's produceert, maar dit snijdt geen hout in het voorbeeld waar een godmens al het natuurlijke leven overbodig zou maken door dit tot een product van het eigen brein te herleiden. Want het zichzelf aldus onbeperkt reproducerend product zou hiermee de problematiek van de dood allerminst hebben opgelost: het **existentiële** niveau van de werkelijkheid blijft voor de machine fataal onbereikbaar.[99] Zo kan ik een beeld of een tekst perfect copiëren. Bij de vernietiging van het origineel, blijven met de copie, de tekst of het beeld zelf volledig bewaard. Maar indien ik na het perfect copiëren van een mens, het origineel zou vernietigen, ware dit niettemin een onherstelbaar verlies, een dood, een moord.

3. De 'expert'

*Uit dezelfde basisintuïtie van E. Vermeersch volgt nu ook - en dat is de **tweede toepassing** ervan - dat iemand (of iets) tot kennis en tot bewustzijn in staat is, wanneer die persoon (of dat ding) een gedrag vertoont dat adequaat reageert op informatie: hij (/het) vertoont dan de kenmerken die een externe observator (- de zogenaamde 'expert') bij andere mensen tot de aanwezigheid van kennis en bewustzijn doet besluiten.*

98 Zo bijvoorbeeld is de microgolfoven het resultaat van een militair georiënteerde zoektocht rond een vraag met betrekking tot de al dan niet registreerbaarheid van bepaalde vliegtuigen middels de radar. De onderzoeker ontdekte toevallig dat de stralingen waarmee hij experimenteerde, de plastiek voorwerpen in de buurt ervan deden smelten.

99 Vermeersch' *kunnen dat het kennen bewijst*, wil gebeurlijk impliciet verwijzen naar Kant's stelling, namelijk *dat wij de natuur slechts kennen, in zoverre wij haar wetten zelf zouden kunnen maken* (- H. De Vos, 1968: 63). Kant anticipeert hiermee op de antifysicalistische kritiek die opmerkt dat de hersenwerking pas binnen het denken kan gekend worden. Doch Kant heeft het over de *natuur*, geenszins over het subject, dat immers geen aanschouwelijk materiaal is.

Het criterium van Turing werd hoger behandeld. Concentreren we ons hier op de niet weg te denken 'externe observator' waarvan in het onderzoek van Vermeersch geen abstractie mag gemaakt worden.

Men moet immers ook de beperkingen van de bekwaamheid waaraan de observator of de 'expert' onderhevig is, in vraag stellen. Vooreerst kan het oordeel van zogenaamde 'kenners' geen wetenschappelijk criterium vormen ter beoordeling van bijvoorbeeld de kwaliteit van een kunstwerk, en dit om verschillende redenen en op experimentele gronden. In de beeldende kunst hebben zogenaamde kenners zich reeds lovend uitgelaten over enkele abstracte schilderwerken, welke niet van de hand van Karel Appel waren, doch van de poot van een aap.[100] In zijn tijd leverde Tijl Uilenspiegel al een gelijkaardig bewijs van de sterke betwijfelbaarheid van het oordeel van zogenaamde kenners.[101] In geen geval kan aldus met betrekking tot het Turing-criterium sprake zijn van wetenschappelijkheid, en dit op experimentele gronden.

Maar nemen we een wat meer realistisch werk, dat zeker niet meer namaakbaar is door een aap: van de auteur van een *Trompe l' oeil* kan gezegd worden dat hij esthetisch getalenteerd is. Zijn schepping wordt echter wel geëvenaard door het eerste het beste fototoestel. Moet men dit toestel dan een esthetisch talent toeschrijven? Zelfs een impressionistische of een pointillistische versie van dit doek wordt in een mum van tijd door een eenvoudig computerprogramma gerealiseerd: een getalenteerde computer?

Fototoestel en computer zijn en blijven louter werktuigen; worden ze niet door een kunstenaar bediend, dan brengen zij helemaal niets voort. Waar een artiest een aap met verf laat spelen, is niet de aap doch hijzelf de auteur van het werk: er is namelijk geen essentieel functioneel onderscheid tussen de aap en de kwast van de schilder. Evenzo is het fototoestel de kwast van de fotograaf, zo is de camera de kwast van de cineast, zo zijn het *Word*-programma en de gehele *PC* de pen van de schrijver. Geen machine kan op zichzelf het initiatief nemen tot het creëren van om het even wat. **Maar precies dit initiatief, deze specifieke doelgerichtheid, is essentieel inzake de act.**

Omgekeerd hebben de instrumentisten in een orkest dat de Brandenburgse concerten uitvoert, enkel een technisch aandeel in deze creatie: ze functioneren in die hoedanigheid louter als instrumenten van de componist; ze worden door Bach gestuurd, ook al is deze lijfelijk afwezig; de subjectiviteit van een uitvoerder is niet essentieel want de muzikant is vervangbaar. **De onvervangbaarheid betreft enkel de bereidheid tot instrumentaliteit.** Zo kan geen mens oordelen over de esthetische kwaliteiten van een uitvoerder bij een 'correcte' weergave van een (onbekend) muziekstuk. Het kan immers gaan om een man die perfect de technische vaardigheden beheerst die worden nagebootst middels muziekrol en pianola. Het mag trouwens worden opgemerkt dat ons huidige onderwijs zich jammer genoeg vaak tevreden lijkt te stellen met het bijbrengen van dergelijke acrobatieën: het oplossen van problemen volgens eerst aangeleerde programma's kan immers geen probleemoplossing genoemd worden, maar is nog louter programmatoepassing of -uitvoering - een gang van zaken die elke creativiteit negeert vanuit een fundamenteel wantrouwen in de menselijke persoon en een geloof in "l'homme machine"...

Om kort te gaan: derden kunnen niet met wetenschappelijke zekerheid oordelen over de intenties van een (al dan niet vermeend) subject: niet over zijn kennis, zijn

100 Het gaat hier om een als grap bedoelde uitzending op de Vlaamse Televisie in de jaren '90.

101 Uilenspiegel liet de hypocriete koninklijke hofhouding applaudisseren voor een leeg doek. Onder de talrijke vergissingen van de zogenaamde kenners of kunstcritici, is een van de meest tragische voorbeelden wel het volgende in de geschiedenis van de Nederlandse schilderkunst: een werk van de bekende kunstvervalser Van Meegeren, werd door de kenners als een authentieke Vermeer bestempeld, waarna de auteur van het werk bekende en werd opgepakt en weinige dagen later in dubieuze omstandigheden in de gevangenis overleed.

leercapaciteit, zijn gevoel of zijn bewustzijn. Want een criterium tot het aantonen van de aanwezigheid van dergelijke bewustzijnsinhouden zal zich noodgedwongen beperken tot (dubieuze) *uiterlijke* kenmerken: **een één-één-eenduidige band van uiterlijke kenmerken met het innerlijke kan niet worden aangetoond, alleen al omdat, behalve via introspectie - een methode zonder positief wetenschappelijk statuut - het innerlijke enkel en alleen middels eventueel *uiterlijke* kenmerken gekend kan worden.**[102]

4. De 'externe observator'

De kwestie dat een 'externe observator' steeds en noodzakelijk moet verondersteld worden in elk experiment, heeft ook nog te maken met, enerzijds, de zelfreferentieproblematiek[103] en, anderzijds, met het vraagstuk van het bewustzijn. Het is echter zeer de vraag of Vermeersch zich van dit laatst genoemde verband wel degelijk rekenschap wil geven. Immers: nu eens erkent Vermeersch de noodzaak van een externe observator,[104] en dan weer plaatst hij vraagtekens bij het bewustzijnsprobleem, zonder hierbij naar zijn 'externe observator' te verwijzen. Vermeersch gaat uit van *"de opvatting dat de semantische betekenis iets is wat binnenin het systeem wordt opgeroepen en niet het object uit de buitenwereld"* (*EWM:* 226). We merken op dat de *werkelijke* betekenis echter deze is die wél verwijst naar het object uit de buitenwereld,

---

102 De tegenwerping, dat wij aldus evenmin zekerheid verwerven omtrent het bestaan van medemensen, is zeer terecht: ons inziens bestaat de medemens voor ons pas krachtens de *daad* van de erkenning (- in de eerste plaats door God) - trouwens de kerngedachte van ons hele betoog. De erkenning van de machine als subject moet verworpen worden omdat ze, in het licht van deze specifieke metafysica, een interne contradictie zou opleveren. Immers, de toekenning van subjectiviteit aan menselijke werktuigen, en dus aan objecten, zou resulteren in een ongebreidelde, kinderlijke personificatie van alle dingen en dus een totale versnippering van de werkelijkheid, waarbij ook het oorspronkelijke subject niet gespaard zou blijven (- al mijn lichaamsdelen zouden als het ware hun eigen subjectiviteit kunnen opeisen). Waar de mens zich God waant, vernietigt hij aldus zichzelf. Hier vervaagt het onderscheid tussen werkelijkheid en waan (/droom /spel), wat zich laat illustreren, onder meer in de rage van de zogenaamde "electronische huisdieren", die grondt in de specifieke perversie waarbij de intrinsieke waardering herleid wordt tot louter een behoefte (- de intrinsieke waardering voor een schepsel werd hier 'verklaard' als en gereduceerd tot de 'behoefte aan waarderen', zodat het er nog weinig toe doet of het 'object' van de 'waardering' al dan niet fictief is). Eenzelfde perversie ligt trouwens aan de basis van onder meer L. Feuerbach's atheïstische verklaring voor het bestaan van religie: God zou daar een menselijke, ideële constructie zijn ter bevrediging van onze behoefte aan een opperwezen. Het existentiële wordt hier echter tot het psychologische herleid, wat uiteindelijk in een contradictie resulteert, aangezien het psychologische zijn relevantie aan het existentiële ontleent. Het zal nu ook duidelijk zijn dat de 'erkenning' van de machine als subject enkel de ziekelijke wens van de mens om zelf God te zijn, kan betekenen. Het intrinsiek waarderen van een maaksel van z'n eigen handen, is een waanzin zo oud als het gouden kalf. Zie ook: *Jesaja,* 29:16: *"O, deze verkeerdheid van u! Of moet de boetseerder op één lijn gesteld worden met het leem, zodat het maaksel van zijn maker zou kunnen zeggen: Hij heeft mij niet gemaakt? En het boetseersel van zijn boetseerder: Hij heeft geen verstand?"*

103 Enerzijds is de mens als 'externe observator' van het experiment noodzakelijk, maar anderzijds tracht Vermeersch hem te reduceren tot een systeem dat deel uitmaakt van het geheel van alle 'dingen', namelijk als een specifiek informatiesysteem, waarbij hij aan de subjectiviteit een apart statuut weigert toe te kennen.

104 *EWM:* 211, spreekt immers over *"de externe waarnemer - die in onze benadering altijd een mens is - (...)"*. En in een voetnoot p. 228 van datzelfde werk schrijft Vermeersch: *"We moeten herhalen dat we hier spreken over een objectieve studie door een extern observator; wanneer het gaat om discrimineerbare vormen binnen het deelsysteem, betekent dit dat hij deze zou kunnen onderscheiden als hij het systeem opende. Er wordt dus niet verondersteld dat het systeem zichzelf van deze semantische betekenis bewust is"*. Dit probleem is analoog aan het beroemde probleem van het 'vouwbeen' van Jean-Paul Sartre, waarvoor wij eerder een oplossing hebben voorgesteld (- zie: S: par. 1.6.3. (afdeling 5.3.): 117-118. Onze kritiek leidt, kort samengevat, tot het besluit dat het object (als essentie) pas existeert binnen de (handelende) existentie van de mens).

en het is niet in te zien hoe deze zou kunnen gevat worden door een dergelijk 'systeem' dat onmogelijk het onderscheid kan maken tussen, enerzijds, afbeeldingen van objecten en, anderzijds, werkelijke objecten. Dit onderscheidingsvermogen moet daarom noodzakelijk toegeschreven worden aan een externe observator die een mens is, dit wil zeggen: een wezen met bewustzijn.[105] Het onderscheid tussen werkelijkheid en droom kan trouwens onmogelijk gemaakt worden indien de fundamentele discrepantie tussen subject en object geloochend wordt. Meer zelfs: de fundamentele discrepantie tussen subject en object is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het onderscheiden zijn van werkelijkheid en droom. Met andere woorden: indien men het subject zou opvatten als slechts een bepaald soort object, dan zou dit subject nooit over 'dromen' kunnen beschikken. Aangezien dit *feitelijk* wél het geval is, moet een strikt onderscheid tussen droom en werkelijkheid ernstig genomen worden: de droom mag weliswaar een 'soort van werkelijkheid' heten, maar hij kan van de werkelijkheid niet onderscheiden worden zonder het aanvaarden van het concept 'waarheid'. De kennis van die 'waarheid' als waarheid is nu afhankelijk van het subjectief onderscheidingsvermogen. Het is evident dat zo'n onderscheidingsvermogen nooit aan een object kan toegeschreven worden, want in een wereld van louter objecten zal zich het probleem van de onwerkelijkheid nooit stellen. Zo bijvoorbeeld zal een steen die voor een spiegel ligt nooit 'denken' dat hij een andere steen 'ziet'.

Met de discriminatie-activiteit hangt ook Vermeersch' definitie van het vormbegrip samen. Vermeersch definieert een vorm als *"een onderscheidbare (- minstens door één I-systeem) toestand van een bepaald substraat"* (*EWM:* 202). Dat *'EMS'* is noodzakelijk voor informatie-overdracht en het beperkt de mogelijkheden ervan (*EWM:* 205). Vormen zijn door een systeem onderscheidbare toestanden van een '*EMS'* (*EWM:* 207-209).

Merk op dat de onderscheidbaarheid van de (materieel-energetische) toestand van een substraat (- dat is immers, zoals hoger herhaald, Vermeersch' definitie van een 'vorm') relatief is aan een subject dat over 'onderscheidingsvermogen' beschikt. Daarom ook kan Vermeersch er niet aan uit om voorop te stellen dat de 'externe waarnemer' in zijn benadering altijd een mens is (*EWM:* 211-212).

5. Het falsificatiecriterium

Tenslotte onderwerpt Vermeersch zijn theorie aan het falsificatiecriterium van Popper, maar hij houdt tevens vol dat z'n theorie als correct moet aanvaard worden totdat het tegendeel bewezen werd. Deze eis is om meerdere redenen ongerechtvaardigd.

a. Om te beginnen verkapt deze stellingname de ontkenning van het bestaan van de door Bertrand Russell onderscheiden categorie van bijzondere uitspraken waarvan noch de waarheid noch de onwaarheid (- fysisch experimenteel en logisch deductief) kan aangetoond worden (- zie ook de paragrafen I.2.B.4. en I.3.B.16.). In I.2.B.1. hadden we het reeds over het probleem dat opduikt waar ook het logisch positivisme de kop opsteekt: de vraag wat er nu eerst is, een uitspraak of een bewijs. We hebben betoogd dat zij die alle uitspraken aan een experimentele controle willen onderwerpen, er van uit gaan dat de werkelijkheid een constructie is, welke dus (principieel) gereconstrueerd

105 Dit probleem bestaat reeds bij Aristoteles, het keert terug bij Augustinus en bij Thomas van Aquino, en het werd ook niet opgelost in de hedendaagse epistemologie: men zoekt daar hopeloos naar een mysterieuze 'monitor' in het brein die droombeelden onderscheidt van waarachtige waarnemingen (- zie: Baars, 1988). Een en ander hangt ook samen met het zeer ernstig te nemen onderscheid, reeds door Plotinos gemaakt, tussen het passieve en het actieve bewustzijn, respectievelijk *notitia* en *cogitatio*. De bekende 'paradox van de steen' alsook Leibniz' vraag waarom er veeleer iets is dan niets, hebben betrekking op hetzelfde probleem. Zie ook de voetnoot bij stelling 83.3 en *S:* onder meer par. 1.12.4.

kan worden, zodat tevens verondersteld wordt dat de discrepantie tussen het zijn en het kennen fictief is. De stelling dat het zijn volledig binnen het kennen zou kunnen gevat worden, kan echter, op de eenvoudige grond van de onmiddellijke evidentie, nooit ontsnappen aan het probleem van de zelfreferentie, en moet bijgevolg radicaal verworpen worden. Van de zelfreferentie kan men weliswaar abstractie maken wanneer men andere dan fundamentele problemen beoogt, maar wij zijn van mening dat men dit zeker niet kan doen wanneer men, zoals E. Vermeersch doet, er aanspraak op maakt dat men aan *kennisleer* doet. Hetzelfde geldt voor het probleem van het bewustzijn.

Het oneigenlijke aan de materialistische beschouwingswijze is, dat de theoreticus, die alles wat hij uitdenkt met zijn bewustzijn omvat, het zich tegelijk veroorlooft om dit bewustzijn niet als een fundamentele categorie te erkennen, en het zelfs van zich af te schuiven als iets dat hij ooit wel eens zal kunnen (re)construeren. Het is haast onbegrijpelijk dat het niet tot hem doordringt dat het subject niet geobjectiveerd kan worden zonder tegelijk op te houden subject te zijn.

Ik wil dit nog kort illustreren aan de hand van het volgende voorbeeld. Stel dat je een oog perfect kan namaken, en dat je deze wetenschap meegeeft aan een blindgeborene, die dit constructieproces begrijpt, en op zijn beurt een oog construeert. Zal dit de blindgeborene toelaten zich een voorstelling te maken van wat 'zien' is? Het antwoord is duidelijk ontkennend. Om precies dezelfde redenen kan het subject nooit samenvallen met zijn door de materialist nagestreefde 'geobjectiveerde versie'.

b. Bekijken we nu de keuze voor het falsificatiecriterium van Popper ter beoordeling van de waarde van een theorie - hetwelke inhoudt *"dat een theorie die* niet kan *gefalsifieerd worden (waaruit geen fenomenen afleidbaar zijn die de theorie zouden doen verwerpen als ze zich niet voordeden) cognitief gezien waardeloos is"* (*EWM:* 179). Het is meteen duidelijk dat de basisintuïties van Vermeersch, welke zijn hele opzet grondvesten, niet falsifieerbaar zijn, en, volgens dit criterium, dus cognitief waardeloos. De basisintuïtie waarvan sprake is, namelijk dat kennis *over* de kennende ons meer kan leren over de kennis *van* de kennende, is nietszeggend, en bijgevolg niet falsifieerbaar. De cognitieve waarde van de theorie berust op deze van de basisintuïtie, en is bijgevolg in hetzelfde bedje ziek. Gödel voorziet het bestaan van waarheden die (in een gegeven formeel systeem) niet bewijsbaar zijn terwijl zij tevens niet weerlegd kunnen worden, maar Vermeersch' stelling illustreert dit theorema geenszins, omdat ze zonder inhoud is.[106]

Vermeersch eist namelijk dat tegenspraak in principe moet kunnen worden bewezen op straffe van onwetenschappelijkheid. Nu verkondigt Vermeersch de principiële namaakbaarheid van de mens, en ontzegt elke tegenstander het recht op spreken, zolang deze de stelling van zijn onnamaakbaarheid niet bewijst. Het oneigenlijke van deze houding wordt duidelijk middels een door Vermeersch zelf gebruikt schoolvoorbeeld. Stel dat ik beweer dat er een kabouter in de kast zit, een kabouter die echter verdwijnt zodra ik de kast open. Deze stellingname is niet falsifieerbaar en dus cognitief waardeloos, maar dat is de basisintuïtie van Vermeersch ook. Kan iemand, die beweert een kabouter in zijn kast te hebben, nu eisen van zijn tegensprekers dat ze de waarheid van hun standpunt bewijzen? Zijn nietszeggende en bijgevolg niet-falsifieerbare theorie kan bewezen noch verworpen worden: het hard maken van een verwerpingstheorie is dus onmogelijk. Toch is het dit wat Vermeersch van zijn tegenstander eist. Tegelijk kent hij zichzelf het recht toe om ongestoord door te gaan met zijn onderzoek: *"In gevallen waar geen oplossing gevonden werd moet* elke

106 Voegen we hier nog aan toe dat, afgezien van onze kritiek, de ontoereikendheid van het falsificatiecriterium terzake feitelijk is. Zie: H.C.M. de Swart, 1989: 429-431.

nieuwe poging *op haar waarde getoetst worden zolang de absurditeit ervan niet aangetoond werd"* (*EWM:* 180).

Vermeersch gaat nog verder: naast de mens, zouden ook zijn creaties kunnen gereduceerd worden tot *"een complex geheel van eenvoudige fysisch beschrijfbare basiselementen"* (*EWM:* 181). Maar dit extreem microreductionisme zou vanzelfsprekend een onderdeel van zichzelf moeten zijn om waar te kunnen zijn.[107] Wie - of wat - voltrekt de jacht op *the ghost in the machine*? Is het niet *the machine in the ghost*?

6. Het (energetisch-materieel) substraat, de vorm en de waarnemer

De communicatietheorie stelt *"dat zonder een fysisch substraat van materie of energie geen informatieoverdracht kan gebeuren"* (*EWM:* 190). In feite wordt de informatie of de 'vorm' doorgegeven als een pakket materie of energie in een bepaalde, herkenbare toestand. Zo bijvoorbeeld, bij analoge overdracht, is dat de inkt op een stempel - de inkt die zelf materie is - en die doorgegeven wordt aan het papier waarop de afdruk gemaakt wordt, waarbij de inkt zijn (herkenbare) vorm blijft behouden. Want een vorm kan zich niet manifesteren zonder materie: de materie is als het ware het voertuig van de vorm. Alhoewel nu die vorm de materie nodig heeft, is hij zelf geheel onderscheiden van het materiële: het doet er niet toe welke inkt of, meer algemeen, welk medium gebruikt wordt voor de vormoverdracht. Algemener uitgedrukt: elkeen kan een boodschap overbrengen; de boodschap kan niet zonder de boodschapper, maar zij is fundamenteel onderscheiden van de boodschapper. Tot zover zijn we het eens met dit *"meestal onuitgesproken postulaat"* (*EWM:* 190).

Maar de eigenlijke bestaansreden van dit postulaat wordt ons pas duidelijk wanneer wij ons ook afvragen waarom dit zo is. En het antwoord is principieel eenvoudig: een boodschap heeft een materiële boodschapper nodig omdat zij pas zin heeft of bestaat wanneer zij een bestemmeling kan bereiken, terwijl de bestemmeling - diegene die in staat is om de boodschap te ontvangen én te begrijpen, of: er op te reageren - in dit geval slechts middels zijn zintuigen waarnemingen kan doen, dat wil zeggen: waarnemingen van dingen die hem tegemoet komen via de fysische wereld.

De 'vormen' die de bestemmeling aldus herkent, zijn zelf niet fysisch van aard: het zijn bepaalde door de berichtgever aan het medium toegevoegde eigenschappen die op zich geen enkele fysische betekenis hebben. Of wij nu ofwel louter geluiden produceren ofwel taal, heeft louter fysisch gezien geen enkele relevantie, en het vraagt van onze (fysische) stembanden ook geen extra fysieke inspanningen om te spreken in plaats van te brabbelen. Die 'vormen' hebben op zich geen fysisch bestaan, maar ze zijn niettemin allerminst betekenisloos, wat inhoudt dat ze dus wel degelijk een bestaan hebben.[108] Welnu, het bestaan van die vormen wordt geconstitueerd door

107 Volgens het microreductionisme brengen de quarcks de mens voort, en brengt de mens het microreductionisme voort, mét zijn quarcks: die quarcks worden hier duidelijk geponeerd als ultiem principe in de hele cirkelgang. Vergelijk met bepaalde standpunten in de biologie (- denk aan de zogenaamde 'selfish genes'*)*, waar de genen geponeerd worden als ultiem principe: zij zouden daar de mens gebruiken om zichzelf te handhaven; de kip als voortplantingsmiddel van het ei. Wat ons hier aanbelangt, is de kwestie dat het bepalen van het beginsel binnen een circulair proces een geheel willekeurige zaak is.

108 Dat vormen niet bestaan zonder het subject mag duidelijk blijken uit het volgende voorbeeld. Aristoteles wees er op dat de ganse (fysische) werkelijkheid zich afspeelt in het heden, dit is: het ('oneindig dunne') raakvlak tussen het (fysisch) onbestaande verleden en de eveneens (fysisch) onbestaande toekomst. Nu kunnen wij geen geluid horen zonder dat wij meteen ook een bepaalde toonhoogte waarnemen, en daartoe is de waarneming van een bepaalde tijd-*spanne* vereist, aangezien geluiden trillingen zijn. Die tijdspanne kan niet bestaan in het louter fysische: het bestaan van een geluid vereist dus het bestaan van een (subjectief) geheugen als mogelijkheidsvoorwaarde. Meteen wordt hier tevens duidelijk dat dit 'geheugen' zeker niet mag beschouwd worden als behorend tot de

(verschillende) soorten van afspraken tussen interactioneel of communicatief verbonden individuen. Waar het louter interacties betreft, zijn er bijvoorbeeld (onpersoonlijke) releasers aan het werk; waar het communicatie betreft, doet de taal haar werk, en in dit geval bestaat de mogelijkheid tot bewuste en persoonlijke communicatie. Merk nu op, dat de bewuste, persoonlijke communicatie, dus de taal, als mogelijkheidsvoorwaarde heeft: het vermogen van de betrokken individuen om zich aan de eenmaal gemaakte afspraken te houden, met andere woorden: het vermogen tot trouw. Zodat wij mogen besluiten dat het bestaan van de niet-fysische vormen enkel te danken is aan het bestaan van de trouw van de betrokkenen die deze vormen herkennen én die ze als zodanig ook bereid zijn te erkennen.[109]

Het is dus ontegensprekelijk zo, dat informatie het materieel-energetische als mogelijkheidsvoorwaarde heeft, maar het is even waar dat zij haar wezen zelf niet dankt aan de materie, doch aan de menselijke trouw. Net zoals een beeldhouwwerk uit marmer weliswaar het marmer nodig heeft, doch zijn wezen dankt aan de beeldhouwer en niet aan de steen, die zonder hem slechts een steen zou zijn.

Tenslotte tonen we hier nog aan dat Vermeersch' definitie van I-systemen mank loopt. We herhalen Vermeersch' bepaling: “het is onze stelling dat dit wat men gewoonlijk informatie noemt, in functie van deze vormen kan bepaald worden: een systeem ontvangt (of stuurt uit) informatie als het vormen onderscheidt (resp. onderscheidbare outputs heeft). Wat men ‘een informatie’ noemt, is een vorm” (*EWM*: 202). En Vermeersch voegt hier aan toe dat het hier gaat om een centrale werkhypothese die vanzelfsprekend niet bewijsbaar is: over haar verantwoordbaarheid zullen haar resultaten oordelen. Men ziet echter direct het puur reductionistisch karakter van deze methode in: als ik, bijvoorbeeld, op de noordelijke kant van een bal trap, rolt hij in de zuidelijke richting; trap ik op zijn oostelijke kant, dan rolt hij in de westelijke richting. Volgens Vermeersch’ definitie kan de bal de inputs (- discrimineerbare vormen) onderscheiden, want hij reageert één-éénduidig met navenante outputs. Deze definitie discrimineert aldus de I-systemen niet van andere systemen (- ze laat toe dat alle systemen I-systemen kunnen genoemd worden), en is bijgevolg waardeloos. Men moet echter inzien dat van informatie pas sprake kan zijn middels ultieme waarnemers die bewuste subjecten zijn.

7. Vervangbare teleologische verklaringen?

Teleologische verklaringen kunnen herleid worden tot eenvoudig causale, beweert Vermeersch. En hij geeft het voorbeeld van een raket welke middels feedback gestuurd wordt naar haar doel.

Merken we hierbij op dat feedback, of bijsturing, onmogelijk is wanneer niet eerst het doel vastgesteld wordt. In dit voorbeeld met de raket, is het de mens die dit doel vaststelt en die, in functie van dit vastgestelde doel, de mogelijke bijsturing *programmeert* of *voorschrijft*. De raket volgt dit menselijke voorschrift, omdat de wetten van de causaliteit haar niets anders toelaten dan dit ook te doen. Met andere woorden: de mens heeft in zijn programmering de werking van de oorzakelijkheid *ingecalculeerd*, zoals hij ook doet wanneer hij, na jaren van training (die niets anders is dan auto-programmering), een doelgerichte armbeweging maakt. En zoals het grijpen naar een appel niet verklaard wordt door de causale wetten, maar wel door de specifieke

'verzameling' van de '(fysische) dingen', omdat het de mogelijkheidsvoorwaarde is voor hun bestaan.

109 Nogmaals ter verduidelijking: datgene wat afgesproken wordt, heeft vanzelfsprekend zijn neerslag in een fysisch substraat, maar de afspraak als zodanig niet, want het wezen van de afspraak is de trouw aan de gedane belofte, terwijl de trouw geen ‘ding’ is, maar een ‘daad’, een ‘vermogen’ - tot het *nakomen* van afspraken. We komen trouwens nog terug op de onherleidbaarheid van het ethische (- de belofte) tot het epistemische, wat bekend staat als het probleem van de *‘naturalistic fallacy’*. Zie ook stellingen 33, 98 en 99.

doelstelling van diegene die de appel wil grijpen, en die met dit doel voor ogen zijn lichaamsbewegingen getraind heeft, zo ook wordt de baan van de raket niet verklaard door feedback, maar wel door de doelgerichtheid van diegene die haar geprogrammeerd heeft. Met andere woorden: de raket zelf doet niets: zij is slechts een werktuig van diegene die haar afschiet en, net zoals al haar andere onderdelen en eigenschappen, behoort het programma van de rakettenbouwer tot de constructie van de raket.

Weliswaar is ook de kat die de muis achtervolgt 'geprogrammeerd', enerzijds door de natuur, anderzijds door leerprocessen. De kat heeft van de natuur enkele fundamentele behoeften meegekregen, die haar uiteindelijk doen jagen op de muis. Het is onomstootbaar waar dat ook de mens natuurlijke behoeften meegekregen heeft die zijn gedrag kunnen sturen, maar een mens verschilt hierin van een kat, dat hij zich principieel bewust is van deze gang van zaken, wat betekent dat hij afstand kan nemen van wat er met hem gebeurt, en dat hij zich daarvan dan ook in zekere mate kan bevrijden. Het is immers niet zo, dat àlle doelstellingen van het menselijke handelen in hem gelegd zijn door de natuur. De mens kan immers tegen de natuur ingaan als hij dat wil. Niettemin hij van nature pijn vreest, kan hij zijn hand in het vuur steken voor een ander. Dat de mens tegen de natuur kan ingaan en dat ook doet, toont zich in het feit dat hij arbeidt, wat wil zeggen: dat hij vrijwillig leed op zich neemt, en hij doet dat precies *omdat hij in staat is om de zin daarvan in te zien*. Het is dus niet alleen zo dat de mens zich niet louter door de wetten van de oorzakelijkheid laat bepalen en dat hij zich doelen kan stellen, maar het is tevens zo, dat hij bereid blijkt om in functie van zijn doelstellingen de natuurwetten en de wereld van de oorzakelijkheid te tarten (- zie ook I.3.C.2.(i)).

Vermeersch' reductie van teleologische verklaringen tot louter causale, snijdt dus geenszins hout. Tegen de wetten van de oorzakelijkheid kan weliswaar niet gezondigd worden, en daarom ook zijn ze terug te vinden in elke (menselijke) activiteit. Maar de beschrijving van causale ketens is wezenlijk blind voor de geestelijke werkzaamheid welke deze causale ketens naar haar hand zet, omdat de geestelijke doelstellingen zich niet in de louter fysische wereld manifesteren (- zie ook II.1.E).

In verband met zijn werk over 'dubbele oorzaken' in de natuur, merkt reeds Aristoteles impliciet op dat, eenmaal een verklaring voortgebracht werd voor een verschijnsel, een tweede verklaring zeker niet als redundant mag worden beschouwd; er bestaan namelijk meerdere contexten waarin de dingen belicht kunnen worden (- zie ook: Barnes 2000: 94-95[110]).

8. Een 'fysisch bewustzijn'?

Volgens Vermeersch moet het bewustzijn fysisch van aard zijn, en zijn argument luidt, dat het anders niet met de fysische wereld in relatie kon staan. Hij versterkt deze overtuiging door er op te wijzen dat vrijwel alle controlemechanismen berusten op de sturing van een sterkere energiestoom middels een zwakkere.

110 Barnes expliciteert daar wat Aristoteles mogelijkerwijze bedoeld heeft: *"Als wij denken dat we voor bijvoorbeeld het gedrag van een hond een toereikende verklaring kunnen geven in louter mechanische termen (door een verzameling materiële en bewerkstelligende oorzaken), dan zullen we iedere andere vermeende verklaring in termen van de oogmerken of doeleinden van het dier verwerpen - zo'n poging kan niets verklaren, want alles is al verklaard. Het is mogelijk dat datgene wat Aristoteles bedoelt iets verschilt van wat hij zegt. In zekere zin kan brons een oorzaak zijn van het feit dat een standbeeld zwaar is; maar het is op zichzelf niet helemaal afdoende om het gewicht van het standbeeld te verklaren - daarvoor moeten we ook nog naar de beeldhouwer verwijzen, want deze had heel goed een licht standbeeld van brons kunnen maken. De pointe is dan niet dat X afdoende kan worden verklaard door Y en daarnaast ook afdoende kan worden verklaard door een Z die niet gelijk is aan Y, maar dat het voor een toereikende verklaring van X nodig kan zijn om zowel Y als Z te vermelden"*. Deze stelling is trouwens ook van toepassing met betrekking op onze kritiek op Vermeersch' manipulatie van Spinoza (- zie stelling 21).

Het is overduidelijk dat men met hetzelfde recht ook kan beweren dat alle dingen van *geestelijke* aard zijn. Het funderen van een metafysica op dit tegengestelde uitgangspunt is niet eens een omslachtige zaak: wat wij van een 'ding' waarnemen, is trouwens alleen maar het betekenispatroon of de 'zin' van dat 'Ding an Sich', dat zelf een *veronderstelling* blijft, zoals Kant eens en voorgoed heeft opgemerkt. Het hemd is ons nader dan de rok: over de 'zin' van het ding hebben wij dus meer zekerheid dan over het 'ding zelf', zodat mag besloten worden dat het wezen van de dingen geestelijk van aard is. Het wezen van de dingen bestaat dan, analoog aan onze uiteenzetting in I.3.B.6., in hun betekenis welke gedragen wordt door de trouw (- zie ook II.4, over het wezen van het denken): hetzij de menselijke trouw, namelijk in die gevallen waar het gaat om door de mens geconstrueerde dingen (- al moet elke menselijke constructie ook een beroep doen op 'natuurlijke dingen'), hetzij om de goddelijke trouw, namelijk waar het gaat om 'natuurlijke' dingen, waarvan de mens de zin niet zelf bepaald heeft, maar waarvan hij zich de zin desondanks gretig toeëigent (- zie ook deel II, stelling 2.1.2).

Van belang is het inzicht dat zowel het eerst genoemde uitgangspunt (- "alles is fysisch"), als het laatst genoemde (- "niets is fysisch", of: "alles is geestelijk") arbitrair zijn, en elk resulteren uit het innemen van één specifieke optie. Onze taak kan dan ook geen andere zijn dan deze dualiteit te overstijgen. Vermeersch werkt deze dualiteit weg door er van uit te gaan *"dat alles wat* gedefinieerd wordt*, in principe* geconstrueerd *moet kunnen worden"* (*EWM:* 200)*,* maar we hebben er reeds op gewezen dat dit uitgangspunt zich bezondigt aan een naïeve projectie (- zie I.1.C.3). Onze oplossing zal het mysterieus karakter van de eenheid van materie en vorm (- de eenheid van lichaam en ziel, de stofwording van het goddelijke, de goddelijke incarnatie, het Woord waaruit alles geworden is wat is), respecteren, en op een heel andere manier benaderen en verklaren. Die eenheid vergt immers een begrip dat de twee vorige transcendeert en dat ons moet toelaten een hoger abstractieniveau te bereiken. Het gaat hier meer bepaald om de ethische en dus vrije *act* van het subject: de (ethische) *daad* transcendeert stof en geest (- zie deel II).

Vermeersch is zich trouwens goed bewust van dit probleem, want niettemin hij volhoudt dat het bewustzijn fysisch van aard is en dat onze wereld uit objecten bestaat,[111] wijst hij er op dat zijn 'vormen' de traditionele dichotomie van idealisme en materialisme overstijgt *"omdat* vormen *wel altijd een materieel substraat hebben, maar anderzijds niet aan een* bepaald *substraat gebonden zijn, en dus iets 'immaterieels' hebben"* - een opmerking waarvan de kracht onmiddellijk daarop weer in de kiem gesmoord wordt door de toevoeging dat *"dit argument tegen de genoemde dichotomie nog versterkt wordt door de vaststelling dat, dank zij de eigenschappen van de vormen, het meer en meer doenbaar wordt, door materiële I-systemen operaties te laten uitvoeren, die traditioneel als het voorrecht van* bewuste *wezens beschouwd werden"* (*EWM:* 311-312)*,* waarna hij dan vanzelfsprekend het probleem van het bewustzijn opnieuw moet ontwijken.

9. Geen wezenlijk verschil tussen mensen, machines en maatschappijen?

Informatie en feedback zijn gelijkaardig bij levende wezens, machines en maatschappijen, aldus Vermeersch.

Het is ongetwijfeld zo, dat mensen, machines en maatschappijen gemeenschappelijke kenmerken hebben. Maar deze drie zaken in een grof reductionisme met elkaar gelijkschakelen, gaat veel te ver. Laten we eerst eens wijzen op de wezenlijke verschillen tussen de mens en de machine, en op de implicaties daarvan met betrekking tot het gebruik van de terminologie van de informatietheorie.

111 *EWM*: 360: *"het [namelijk: onze wereld] is immers een wereld van objecten, niet van prikkels".*

a. Het informatiemedium. Het medium dat wij benutten voor de overdracht van informatie kan een werktuig worden genoemd, een geheel van wetmatigheden die ons toelaten te participeren aan lagen van de werkelijkheid die buiten onze subjectiviteit vallen, terwijl we ze tevens kunnen instrumentaliseren in functie van de communicatie met andere subjecten. We zien dat, met een steeds groeiende densiteit, al datgene wat niet 'subject' is, door het subject betekend wordt, aan het subject ten dienste gesteld wordt. Uiteindelijk betekenen wij hierdoor de op zich neutrale werkelijkheid, echter zonder deze daarbij aan te tasten.[112]

Het is duidelijk dat informatiesystemen, welke machines zijn, geen behoeften kunnen hebben, laat staan behoefte aan informatie of aan (intrinsieke) communicatie. Ze zijn slechts onze werktuigen; ze staan in functie van ons; ze kennen doel noch betekenis; ze kénnen eenvoudigweg niet. Ze zijn slechts een geheel van door ons aan specifieke banden gelegde en aldus 'vervormde' wetten. Bij hun creatie hebben wij namelijk de specifieke natuurwetmatigheden, waardoor zij mede geconstitueerd worden in hun loutere natuurlijkheid, verbonden met specifieke handelingen, waardoor wij onszelf meer armslag gaven. Informatiesystemen delen aldus in het lot van al onze andere werktuigen, middels welke we onze lichamelijkheid of onze greep op de werkelijkheid uitbreiden; wij 'verlichamelijken' de werkelijkheid, wij transformeren de gehele werkelijkheid tot een vertrouwde wereld.[113]

b. De lichamelijkheid, noodzakelijk de ultieme parameter.[114] De wereld is zichtbaar, de grond begaanbaar, de regen is nat en de wind is koud: de eigenschappen van de dingen, en op een uitnemende manier de eigenschappen van onze instrumenten, sluiten aan bij onze lichamelijkheid. Het boek, als instrument, ontleent zijn functionaliteit of zijn wezen aan het schrijven en het lezen. Ook benoemen wij een informatiesysteem middels begrippen die wij aan onze eigen informatieverwerkende activiteit ontlenen. De termen 'zender' en 'ontvanger' zijn niets anders dan algemene termen voor 'spreker' en 'toehoorder' of 'schrijver' en 'lezer'. Zoals elk werktuig wordt ontworpen naar het voorbeeld van - want als een verlengstuk van - het lichaam, zo gebeurt dat ook met het informatiesysteem: de menselijke communicatie staat model voor het informatiesysteem.

Vermeersch nu wil de terminologie en het machinaal model uit de informatietheorie aanwenden voor de mens en zijn communicatie,[115] en hiermee zet hij de zaken op hun kop. Wij nemen toch ook niet het vliegtuig, waarvoor de vogel model

112 Geen dier kan de betekenissen die in de tot een menselijke wereld omgevormde werkelijkheid liggen, vatten: voor het dier ziet de mensenwereld er net zo uit als de rest van het landschap, en is onze taal slechts geluid, zoals het fluiten van vogels louter geluid blijft voor ons, ook indien het een ontwikkelde taal was. Geen wezen ziet verder dan tot waar het zelf reikt: mensen met het syndroom van Down maken wellicht geen onderscheid tussen wel- en niet-dragers van dat gen; 'echte' dieven erkennen niet dat eerlijke mensen bestaan (- voor hen zijn de zogenaamd 'eerlijken' gewoon 'dommer'; de immorelen zien slechts amoraliteit waar er immoraliteit is); de hond ziet in zijn meester niets meer dan een hond. En, bevreemdend of niet, ook wij zijn blind voor mogelijke, hogere wezens: wij kunnen nooit aan de weet komen of ze er zijn. Waar wij de werkelijkheid toch aantasten, dragen wij verantwoordelijkheid voor mogelijk aangerichte schade; daar situeert zich trouwens de kern van de milieuproblematiek.

113 Om nog tal van andere redenen is de informatietheorie niet toepasselijk op de mens - zie verderop in deze tekst.

114 Hiermee is E. Vermeersch het in principe eens: hij beschrijft hoe de formele technieken de vormen steeds moeten *"herleiden tot mensenmaat"* (*EWM*: 335).

115 *EWM:* 177: *"Nu is het onze thesis dat de problemen, die in verband met de kennis oprijzen, nauwkeurig kunnen beschreven worden in termen analoog aan die van de informatietheorie en de cybernetica"*.

stond, op zijn beurt weer als model voor de beschrijving van de vogel? We hebben weliswaar praktische redenen om te zeggen dat het hart 'een pomp' is, maar in de oorspronkelijke metaforiek geldt veeleer dat een pomp 'een hart' is. Met andere woorden: de vogel en het vliegtuig hebben *enkele van hun observeerbare eigenschappen* gemeenschappelijk, maar daaruit kan men allerminst besluiten dat hun essentie dezelfde zou zijn. Hetzelfde geldt voor de mens en de machine. Bovendien kan de robot die, veel efficiënter dan de arbeidende mens, diens werk uitvoert, niet bestaan als hij daartoe niet specifiek geprogrammeerd wordt *door de mens*, wat betekent dat de robot, hoe complex die ook is, niets anders is dan een *werktuig* van de mens.[116]

c. De mens is geen machine. Vermeersch vergelijkt de mens met een machine, en neemt aan dat de mens kan beschouwd worden als een machine die alleen maar wat complexer is dan de machines die we tot heden geproduceerd hebben. In principe zou de mens namaakbaar zijn, dat is zijn intuïtie. De ethische consequenties van zo'n theorie zijn verregaand: de robot verdient respect vanaf het moment dat hij volgens het Turing-criterium[117] als een zelfstandig individu kan erkend worden. Tegelijk degradeert de mens zelf naar het niveau van de machine: er is niets méér aan een mens, dan aan een heel complexe machine.

Vermeersch ziet hiermee enkele fundamentele zaken over het hoofd.

(1°) Interactie en Communicatie.[118] Voor zijn mensbeeld gebruikt E. Vermeersch de informatietheorie,[119] en hij spreekt over *"de **communicatie** tussen machine en machine, zoals tussen de zender en de ontvanger van radarseinen"* (E. Vermeersch, 1993). Het is echter een zeer ongelukkige zaak om hier over 'communicatie' te spreken, want communicatie veronderstelt de aanwezigheid van tenminste twee entiteiten (- zelfs in het geval waarbij iemand met zichzelf praat, moet hij zich 'verdubbelen'). Een zender en een ontvanger vormen echter geen twee entiteiten: beide behoren ze tot de natuur, waarvan ze niet te onderscheiden zijn, tenzij door de mens zelf, en vanaf dat moment worden het 'cultuurobjecten': vormen die door de mens bepaald zijn. Verdwijnt de mens, dan zijn zender en ontvanger niet langer cultuurobjecten, maar gaan ze behoren tot de chaos: ze verliezen dan hun entiteitskarakter en van communicatie kan dan geen sprake meer zijn.

Houdt men er niettemin aan dat de fysische interactie tussen zender en ontvanger als 'communicatie' moet bestempeld worden, dan moet men, zoals we eerder opmerkten, meteen alle natuurlijke processen 'communicatieve processen' noemen: de hersenen communiceren dan met de spieren, de maag met de darmen, de planten met de aarde en de lucht waarin ze groeien, en de biljartbal communiceert met de biljartbal die hij voortstoot; met andere woorden: het begrip 'communicatie' verliest hier zijn inhoud aangezien het niet langer communicatieve processen onderscheidt van fysische interacties.

Wil men desondanks het onderscheid tussen niet- en wel-communicatieve processen blijven behouden, dan is het duidelijk dat daartoe een criterium moet

116 Anderzijds is het evident dat wij, bij gebrek aan beter, de hersenwerking soms vergelijken met computers, omdat we de werking van de computer wél goed begrijpen.

117 Zie de voetnoot bij par. I.3.B.1.c. in deze tekst, alsook: *S:* 2.10.6.

118 Het onderscheid tussen interactie en communicatie wordt via een nog andere weg belicht in par. 1.3.C.2.: *Transformatie en convocatie,* en hoofdstuk II.6., over het wezen van het denken.

119 "Informatietheorie" is de benaming die Vermeersch geeft aan de *Mathematical theory of communication* van C.E. Shannon en W. Weaver, Urbana 1959, en met "cybernetica" wordt verwezen naar *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine* van Norbert Wiener, Paris 1958. Zie: *EWM:* 177v. Zie ook de uiteenzettingen in: E. Vermeersch, *Syllabi bij de colleges Wijsgerige Antropologie* (- voortaan afgekort als: *WA*), 1993-94: W.I.23.

aangegeven worden. Maar omdat fysicalisten het subject (de mens) als criterium verwerpen (- ze spreken immers over *"de communicatie tussen machines onderling"*), moeten ze een criterium aanduiden binnen de wereld van de objecten, meer bepaald binnen de wereld van de natuurlijke objecten (- immers, van cultuurobjecten kan geen sprake zijn zonder de mens). Het is nu evident dat de chaos geen criterium kan bieden, want hij laat zelfs geen onderscheiden objecten of entiteiten toe; een object is er immers pas mits er ook een subject is.

Zoals reeds gezegd, moet elke machine daarentegen beschouwd worden als een instrument, een werktuig van een subject: een werktuig is een deel van de natuur dat door menselijke interpretatie (- al dan niet gepaard gaande met be-hand-eling) tot een verlengstuk wordt van één of meerdere van de lichamelijke werkzaamheden (- de spierkracht, de zintuigen, de hersenen...) van het subject.

(2°) De informatiefunctie is actie. De informatietheorie stelt *"dat de informatiemaat van het bericht afhangt van de mate van onze onzekerheid over de toestand van de bron en dat deze onzekerheid vooreerst afhangt van het aantal mogelijke keuzen die kunnen gedaan worden"* (- E. Vermeersch, *WA*: W.I.5.). Bijvoorbeeld: *"wanneer onze bron slechts een gering aantal letters bevat, is onze onzekerheid over de keuze van het bericht niet zeer groot; we hebben een goede kans vooraf reeds het juiste bericht te raden. Bij een groot aantal mogelijke berichten wordt deze kans klein"* (- E. Vermeersch, *WA*: W.I.5.).

Het is duidelijk dat deze stelling ontoepasselijk is, aangezien ze het menselijke - de essentie van de communicatie - negeert. We kunnen middels een tegenvoorbeeld aantonen dat de onzekerheid onafhankelijk is van het aantal mogelijke keuzen die kunnen gedaan worden.

Stel dat een Amerikaans ontvanger wacht op een bericht van één teken, hetzij '+', hetzij '−', in verband met het al dan niet droppen van een atoombom op Hirosjima. Op een bepaald moment komt een bericht door dat één teken telt, maar wegens een defect van het communicatiesysteem, krijgt hij het teken 'x'. Hij kan dit slechts op twee manieren interpreteren: hetzij als '+', hetzij als '−'. Toch is zijn onzekerheid maximaal.

Stel daarnaast een archeoloog die een eeuwenoud grafschrift ontcijfert, en die daarbij twintig keuzemogelijkheden heeft. Zijn onzekerheid is beduidend geringer dan die van de Amerikaan uit het voorgaande voorbeeld, en dit niettegenstaande het feit dat het aantal mogelijke keuzen van de archeoloog het tienvoudige bedraagt van de keuzemogelijkheden van de Amerikaan.

De informatietheorie antwoordt hierop het volgende: *"Zodra we echter de hoeveelheid informatie gaan meten aan de belangrijkheid ervan, bevinden we ons in een louter subjectieve situatie. Het is veiliger vast te stellen dat we de hoeveelheid informatie van een bericht alleen zullen beschouwen als een functie van de waarschijnlijkheid ervan. (...) Men kan dit een eng standpunt vinden, maar het is het enige dat voorlopig een objectieve maatstaf toelaat en het is voldoende intuïtief aanvaardbaar om het waardevol te vinden"* (- E. Vermeersch, *WA*: W.I.5.).

Welnu, omdat een bericht slechts relevant is op voorwaarde dat het een betekenis draagt voor een subject, is de informatiemaat in de eerste plaats afhankelijk van die betekenis. De wens tot de objectivering van het bericht als dusdanig ligt aan de basis van de miskenning van dit relevantiecriterium. Het is bijvoorbeeld mogelijk dat een onzekere informatie, hoe waarschijnlijk die ook is, geen enkele *informatie in functie van een actie geeft.*[120]

120 Wanneer bij de instorting van een gebouw iemand zegt dat het zeer waarschijnlijk is dat er geen levenden meer onder het puin zitten, dan moet ik er blijven van uit gaan dat dit toch nog het geval kan zijn, omdat de absolute waarde van een mensenleven geen enkel risico duldt. Ik moet daar het zekere

(3°) De Circulariteit van de Informatietheorie.

(α) Geen vorm zonder vormherkennend subject. E. Vermeersch definieert informatie als een vorm (*EWM:* 204): een verzameling van toestanden van een energetisch of materieel substraat die met elkaar geïdentificeerd worden en die van andere gediscrimineerd worden. Vermeersch: *"Nu zijn er pas vormen, op voorwaarde dat een informatiesysteem bepaalde dingen àls vormen herkent"* (*EWM:* 207-208).

Deze stelling impliceert echter dat het informatiesysteem de vormen zelf creëert, ze op de dingen plakt, ze hanteert als categorieën waarin ze de dingen inpast, of als namen waarmee ze de dingen benoemt en betekenis geeft, meer nog: dat een informatiesysteem de dingen, de werkelijkheid zelf dus, schept - de materiële en energetische substraten inbegrepen. Immers, indien deze substraten de laatste grond waren van de werkelijkheid, dan zouden we er niets kunnen over zeggen. Maar het feit dat we er kunnen over spreken, toont aan dat woorden een meer fundamentele basis van de werkelijkheid zijn: de substraten kan men bepalen met iets dat buiten die substraten ligt, namelijk met woorden, terwijl woorden niet anders meer tenzij door woorden kunnen bepaald worden. Immers: dingen die geen betekenis dragen, kunnen niet als dingen waargenomen worden: alleen al hun ding-zijn, hun *Gestalt*, is reeds betekenisdragend op zich àls *Gestalt*.

Herhalen we dit met nog andere woorden. We weerleggen dat een hefboom heft: het subject heft, en het bedient zich daarbij van de hefboom als hulpmiddel, als werktuig, als verlengstuk van het lichaam. Zo ook neemt de microscoop niets waar: middels de microscoop vergroot het subject beelden, de microscoop zelf weet niet wat hij 'doet'. Een vorm (- een teken) is slechts drager van een betekenis in de zin waarin een hefboom verplaatser is van een last. Niet de hefboom, maar het subject verplaatst de last. Zoals het subject zich van de hefboom bedient voor het verplaatsen van de last, zo ook bedient het subject zich van het teken voor het dragen van de betekenis. Het teken zelf draagt geen betekenis (en *is* dus ook geen teken) tenzij 'in opdracht van' (/'door toekenning van') het subject. Zo ook heft de hefboom niet tenzij 'in opdracht van' het subject. Zonder het subject is de hefboom geen hefboom en is het teken geen teken. Zonder het subject valt er in het 'teken' helemaal geen betekenis te herkennen.

(β) Een machine heeft geen bewustzijn want geen behoeften. Vermeersch gelooft op grond van Turing's criterium te mogen beweren dat het al dan niet aanwezig zijn van bewustzijn bij door de mens ontworpen robots, evenmin controleerbaar zou zijn als bij onze medemensen zelf. Als men tenminste het solipsisme afwijst, en men blijft redelijk, zou men hieraan niet mogen twijfelen.

Het is feitelijk dat machines energie en materie transformeren, maar een *behoefte* om energetisch-materiële transformaties te verrichten, hebben machines niet. Bij de mens daarentegen is dat wel het geval: hij transformeert energie en materie vanuit zijn eigen behoeften, en in het perspectief van dit onderscheid kunnen machines gezien worden als energie- en materie-transformatoren in functie van *menselijke* behoeften. De menselijke behoefte bewerkstelligt dus deze transformaties zowel door middel van het eigen lichaam als door middel van werktuigen die 'verlengstukken' van zijn lichaam zijn. Machines zijn werktuigen: ze nemen functies van het menselijk lichaam over, maar geen behoeften. Waar men zegt dat een motor behoefte heeft aan benzine, moet men onthouden dat hier pas *in functie van de mens* van 'behoeften' sprake kan zijn. Voor de motor is het eender of hij al dan niet benzine krijgt.

Een menselijk fabrikaat kan een werktuig zijn, dit wil zeggen dat het in functie staat van menselijke behoeftebevrediging. Als iemand zou beweren dat hij bij een werktuig een behoefte creëert, dan is dit inductie of een metafoor, eventueel

voor het onzekere nemen, tegen de logica van de waarschijnlijkheidrekening in.

wensdenken. Een hefboom, bijvoorbeeld, kàn een zware steen niet verplaatsen: het is de mens die de steen verplaatst: hij immers creëert de hefboom, creëert daardoor de verplaatsingsmogelijkheid, en creëert tenslotte daardoor de verplaatsing. Een tang heeft niet de behoefte om te nijpen, al kan een mens daarin deze behoefte projecteren. Met andere woorden: de actiefunctie is behoeftebevrediging, zodat de actiefunctie van een machine, omdat ze zelf geen behoeften heeft, haar vreemd is. De machine 'ageert' dus niet, doch 'ondergaat'.

(γ) Een existentiële contradictie. Indien men nu aanneemt dat een tang niet de behoefte heeft om te nijpen, dan moet men hetzelfde aannemen voor een complexer werktuig of een machine. Neemt men dit niet aan, dan moet men besluiten dat een bepaalde graad van complexiteit van een systeem het bewustzijn schept.[121]

Maar dan rijst een andere vraag: als men dan toch een mens wil namaken, waarom dan de daartoe meest geëigende middelen uitsluiten, met name: het lichaam en zijn voortplantingsvermogen? Deze uitsluiting kan immers slechts verantwoord worden als een basisstelling van Vermeersch, namelijk: *"kennen is kunnen",* verworpen wordt. Immers: de mens kàn een mens maken (- door zich voort te planten), maar hij ként niet wat hij kàn. In feite doet hij het daarom ook niet zelf, maar ondergaat hij zijn voortplanting. Aangezien kennis in dienst moet staan van de praxis (- hetzij rechtstreeks, hetzij onrechtstreeks), moet men het technisch namaken van de mens dus verwerpen.

En dan is er nog het ethisch probleem. We maken een *reductio ad absurdum*. Stel dat een mens perfect wordt nagemaakt: of hij bewustzijn heeft, is niet zo zeker, en dus ook niet of men hem als een mens moet respecteren. Maar zeker is wel dat hij in de eerste plaats het bezit van zijn maker is en dus aan diens willekeur onderworpen. Dit is echter niet het geval met een natuurlijk kind, aangezien het voortbrengen daarvan niet door de mens bewerkstelligd maar *ondergaan* wordt. Een 'gemaakte' mens zou dus vrijgelaten moeten worden wegens zijn subjectiviteit, maar tegelijk zou hij een bezit, en dus een object zijn. Hier zou met andere woorden de discrepantie tussen object en subject oplossen in het niets, wat in tegenspraak is met de condities voor de werkelijkheid.[122]

10. Definiëren en construeren: nogmaals de naïeve projectie

*Vermeersch' "werkwijze is (...) van die aard dat alles wat gedefinieerd wordt, in principe geconstrueerd moet kunnen worden" (*EWM: *200).*

Het is duidelijk dat Vermeersch hier uit gaat van de naïeve projectie van het Logisch Empirisme, welke reeds besproken werd, onder meer in I.1.C.3. Hier hebben we uiteengezet dat het hanteren van het criterium van de experimentele verificatie, de vooronderstelling impliceert van het geconstrueerd karakter van de werkelijkheid, aangezien het (fysisch) experiment bestaat in een re-constructie van (een facet van) de werkelijkheid. Van een naïeve projectie is sprake waar men de veronderstelling maakt dat alle dingen in de werkelijkheid, net zoals de door de mens gemaakte dingen, constructies zouden zijn.

11. Het primaat van het denken op het gedachte

*Vermeersch: alle kennisinhouden zijn reduceerbaar tot discrimineerbare toestanden (- dus: tot vormen) (*EWM: *215).*

121 Merk op dat ook aan de complexiteit, het bewustzijn daarvan inherent is: geen complexiteit zonder subjectiviteit. Dit wegens stelling 2.1.1. De gestelde mogelijkheid is bijgevolg uitgesloten.

122 Voor de tekorten in het fysicalistisch cultuurconcept, de op de vormenleer gestoelde esthetica en het darwinisme, verwijzen we naar de paragrafen I.3.B.14., I.3.B.21 en I.3.C.4.

Voor de fysicalist valt niet te tornen aan de grondregels van de fysica. De geldigheid van het toepassen van deze regels wordt dan ook niet ondervraagd in de 'filosofie' van het fysicalisme (- zie ook IV: *Algemene conclusies*). Zo wordt daar bijvoorbeeld aangenomen dat het denken ontspringt aan de werking van de hersenen. Fysicalisten zien hierbij het feit over het hoofd dat de 'zekerheid' waarop ze steunen om het denken te verklaren, minder fundamenteel of onzekerder is dan het denken zelf: de hersenwerking komt immers pas in eerste instantie binnen het denken tot ons: we dénken de werking van de hersenen, net zoals we het bestaan van de stoel denken. Maar zoals we over het bestaan van de stoel niets kunnen zeggen, kunnen we dat vanzelfsprekend ook niet doen met betrekking tot het bestaan van de hersenwerking. **Dat de hersenwerking moet verondersteld worden op straffe van de onmogelijkheid tot een fysicalistische verklaring van het denken, is alles wat men met zekerheid kan zeggen: de hersenwerking is met andere woorden hypothetisch en aan het denken ondergeschikt** (- zie ook stellingen 107 en 108).

Het bovenstaande kan duister lijken, en we benutten daarom een eenvoudiger voorbeeld: de tijd. De tijd wordt gedacht, is een categorie binnen ons denken. Ons zijn te situeren in de tijd kan dan ook om pragmatische redenen verantwoord worden, maar heeft geen ontische relevantie. We beschikken enkel over iets dat we een 'tijdservaring' noemen, maar daaruit te besluiten tot het bestaan van 'de' tijd ware een misstap, zoals dat bijvoorbeeld ook het geval zou zijn indien we op grond van een 'warmte-ervaring' tot het bestaan van 'de' warmte, of op grond van een 'grootheidservaring' tot het bestaan van 'de' grootte zouden besluiten. De grootte, de warmte, de tijd, en ook de hersenwerking, zijn abstraheringen die weliswaar bruikbaar kunnen zijn binnen het denken, maar waaraan het ontisch statuut moet ontzegd worden op straffe van het zich schuldig maken aan inductie (- zie ook de voorlaatste voetnoot bij I.3.B.6).

12. De regel van Lloyd-Morgan

*Vermeersch hangt de regel van Lloyd-Morgan aan, dat men (- inzake biologische systemen) nooit aan hogere functies moet toeschrijven wat men door lagere kan verklaren (*EWM: *215).*

Zoals hoger beschreven, miskent Vermeersch hier het bestaan van 'doelgerichtheid' in biologische systemen (- zie: I.3.A: *Functie en belang van de vormen: pragmatische betekenis*). Opnieuw is hier sprake van reductionisme, en hier geldt dan ook de reeds gegeven kritiek. Beknopt en aan de hand van een voorbeeld: het (doelgerichte) neerschrijven van een vers door een dichter kan weliswaar in causale termen worden *beschreven* maar zo'n beschrijving heeft weliswaar geen *verklaringswaarde* in functie van het tot stand komen van het gedicht als zodanig. Zie ook onze bespreking, hoger in I.3.B.7.

13. Structuurovereenkomst is iets immaterieel

*Vermeersch: Een model van de buitenwereld is isomorf (- structuurgelijk) met de buitenwereld: er is sprake van een model, als er structuurgelijkheid is (*EWM: *234).*

Vermeersch wenst de inbreng van de subjectiviteit tot niets te herleiden: in zijn objectivistisch wereldbeeld zou het subject slechts een complex object zijn. Met veel goede wil zou men Vermeersch nog kunnen volgen waar hij de dragers van de vormen (- de zogenaamde substraten) materieel-energetisch noemt, maar de vormen zelf moeten beschouwd worden als 'toestanden' (van deze substraten). Waar deze vormen 'structuurgelijk' genoemd worden, moet echter opgemerkt worden dat structuurgelijkheid geen objectief gegeven is: (structuur)gelijkheid bestaat tussen tekens, en tekens bestaan pas voor een betekenisdrager of een subject dat vereist wordt om deze gelijkheid vast te stellen.

14. Vermeersch' cultuurbegrip

Vermeersch past de vormtheorie toe voor de definitie van het cultuurbegrip: "De klasse van culturele objecten is de klasse van vormen die door de mens (als individu en als groep) bepaald zijn" (EWM: 247). Maar er zijn meerdere fundamentele tekorten aan dit fysicalistisch cultuurconcept.

a. In functie van zijn 'vormenleer' werkte E. Vermeersch het cultuurconcept van Kroeber en Kluckhorn verder uit. Hij onderscheidt de *mentale vormen* van de *geëxterioriseerde*, onder meer op grond van het feit dat het substraat van de laatst genoemde voor derden toegankelijk is, terwijl dat van de eerst genoemde hetzij indirect wordt vastgesteld, hetzij wordt verondersteld.

Problematisch is het impliciet criterium dat hier gehanteerd wordt om *direct* en *indirect* van elkaar te onderscheiden. Ik veronderstel dat men bijvoorbeeld een zintuiglijke waarneming een "direct en voor derden toegankelijk substraat" mag noemen. Bekijk ik de poot van een vlieg onder een microscoop met lenzen, dan is deze waarneming al directer, maar ik neem aan dat het hier nog steeds om een *geëxterioriseerde vorm* gaat. Gebruik ik echter *een waarnemingstoestel waarbij ik mijn waarneming op de ene of andere manier moet interpreteren*, of nog: *een waarnemingstoestel dat op grond van zijn constructie zélf reeds interpreteert*, dan lijkt de grens tussen direct en indirect vager te worden. Een ander geval: stel dat ik blind ben en ik moet een beroep doen op derden om te kunnen 'zien', of stel dat ik een getuigenrelaas aanhoor. Als ik waarnemingen door middel van bepaalde instrumenten gedaan, toch direct noem, kan ik dan niet met hetzelfde recht ook de waarnemingen van derden direct noemen wanneer ik deze derden als instrumenten van mijn waarneming beschouw?[123] *En verkeer ik in bepaalde gevallen niet in de onzekerheid omtrent de reproduceerbaarheid van wat ik geloof waar te nemen?* In het geval dat ik blind ben, kan ik eventueel via consensus de betrouwbaarheid van aan mij doorgespeelde waarnemingen testen, maar hoe staat het met de consensus omtrent de betrouwbaarheid van waarnemingen via instrumenten die niet direct zintuiglijk waarneembare substraten waarneembaar maken? Men kan infra- of ultrasone *geluiden* in beeld brengen, vervolgens kan men ze als werkelijke substraten beschouwen indien men ze definieert, ofwel als waarneembaar voor bepaalde niet-menselijke wezens, ofwel als golven. Maar merk op dat het laatst genoemde geval problematisch wordt aangezien de aanvankelijke *definitie* van geluid, als "iets dat (door een mens) gehoord kan worden", veranderd wordt tot "bepaalde golven in de lucht", waarbij men zich kan afvragen in hoeverre men een golf nog een substraat kan noemen, want niet de lucht als dusdanig, doch die specifieke bewegingen ervan maken 'geluid' mogelijk. Anderzijds kan men toch bezwaarlijk stellen dat onze oren zich vergissen telkens als we geloven geluiden waar te nemen, terwijl men, uitgaande van een fysische definitie van geluid, zou kunnen stellen dat geluiden eigenlijk geen geluiden zijn. *Nemen we ons gehoor als criterium, dan kunnen we spreken van geluiden, maar nemen we een of ander instrument als criterium, dan komen we schijnbaar wel dichter bij het fysisch substraat, maar de essentie van het geluid, van waaruit we vertrokken zijn, bestaat niet meer buiten bepaalde grenzen.* **Moet men dan niet besluiten dat geluiden zowel aan iets buiten ons als aan iets subjectiefs hun essentie danken, en dat het bijgevolg niet relevant is om naar het fysisch substraat ervan te zoeken omdat men zodoende, mét het criterium, de aanvankelijk betekenis ervan voor een andere verwisselt?**

Conclusie: het door Vermeersch ingevoerde onderscheid tussen mentale en geëxterioriseerde vormen beroept zich op het onderscheiden van directe en indirecte

123 Op de keper beschouwd zou dit dan ook gelden met betrekking tot Christus die het bovennatuurlijke 'waarneemt en mededeelt' en daarvan bovendien getuigenis aflegt met de meest overtuigende middelen, namelijk met zijn lijden en dood.

toegankelijkheid daarvan voor derden, maar een relevant criterium daartoe wordt niet aangegeven.

b. Een andere impasse betreft het onderscheid dat Vermeersch maakt tussen *natuurlijke* en *culturele* objecten. Zo noemt Vermeersch een berg een *natuurlijk object "omdat de karakteristieken die hem als berg doen identificeren aan inwerking van natuurwetten te wijten zijn"* (…). Een ploeg daarentegen noemt hij een *cultuurobject "omdat de karakteristieken die hem als ploeg laten herkennen aan de ingreep van de mens te danken zijn"* (*EWM:* 250).

Het boven geciteerde onderscheid baseert Vermeersch op een onderscheid tussen de mens en de natuur, een onderscheid volgens welk de mens niet beschouwd wordt als een deel van de natuur. Immers, indien de mens beschouwd wordt als een deel van de natuur, dan ware het onderscheiden van natuurlijke en culturele objecten niet gerechtvaardigd. Een molshoop moet men beschouwen als een natuurlijk object, omdat de mol behoort tot de natuur, zoals men een berg, die bijvoorbeeld ontstaat uit een (natuurlijke) vulkaanuitbarsting, beschouwt als een natuurlijk object. Maar welke criteria laten Vermeersch toe om de mens van de natuur te onderscheiden? Immers, als hij de mens beschouwt als een informatiesysteem, en hij beschouwt een informatiesysteem als iets totaal natuurlijks, dan moeten, logischerwijze, de werkingen van een informatiesysteem wezenlijk als niet-onderscheiden van de werkingen van een dierlijk informatiesysteem of zelfs als niet-onderscheiden van om het even welke natuurlijke werkingen, zelfs als niet-onderscheiden van de werkingen van menselijke producten (- bijvoorbeeld een windmolen) beschouwd worden. Men kan nu opwerpen dat men het complexiteitsverschil als criterium neemt. Dit is echter verwerpelijk, aangezien de complexiteit bij de verschillende entiteiten slechts gradueel verschilt in een haast continue ladder én aangezien complexiteit subjectiviteit vereist (- wegens stelling 2.1.1. - zie II, Inleiding; (Grond)stellingen; (Grond)stelling 2: 2.1.: *"Er is geen werkelijkheid buiten alle bewustzijn om"*).

Hier tegenover stellen wij dat aan de subjectiviteit een apart statuut moet toegekend worden, en dit meer bepaald aansluitend bij een tweede bedenking bij het door Vermeersch gemaakte onderscheid tussen een *natuurlijk* en een *cultureel object*. Want waar Vermeersch een berg een *natuurlijk object* noemt, ziet hij over het hoofd dat hij aan een deel van de natuur (noodzakelijk) eerst een identiteit toekent, om het vervolgens als een object te kunnen beschouwen en benoemen. Men beschouwt iets als een onderscheiden object, wanneer het zich als betekenisdragend geheel voor een identiteit onderscheidt van de rest. Op een berg kan men gaan staan om z'n panorama te vergroten; een berg wordt dan bijvoorbeeld geïdentificeerd met datgene waarop men met die specifieke bedoeling kan gaan staan. Met andere woorden wordt de berg een object doordat hij geïnstrumentaliseerd wordt, wat wil zeggen: hij *wordt* object-*in-funktie-van* een subject of een identiteit. Maar op zichzelf is hij geen van de rest van de natuur onderscheiden object. Met andere woorden: omdat wij dusdanig ontworpen objecten benoemen, zijn het onze namen, of wat daaraan ten grondslag ligt, die onderscheiden objecten creëren. En hieruit volgt dat zowel het object 'berg' als het object 'ploeg' cultureel zijn. Met andere woorden: *natuurlijke objecten* bestaan niet; nog anders uitgedrukt: vormen vereisen steeds een subject. Alle objecten worden mede gecreëerd door subjecten. Hun karakteristieken zijn te wijten aan de karakteristieken van subjecten. Enkel 'de' natuur als geheel kan als een object beschouwd worden. Maar

indien men dan aanneemt dat het subject er een deel van is, komt men tot een contradictie.[124] Dit is opnieuw een impasse van de vormtheorie.

c. Tenslotte kan men in de stelling *dat cultuurobjecten vormen zijn die door de mens bepaald zijn*, de term 'bepaald' problematiseren, en men kan dan aantonen dat, indien er geen criterium aangegeven wordt dat de reikwijdte of de betekenis van de term 'bepaling' afbakent, deze definitie slaat op àlle objecten die ook maar door de mens waargenomen kunnen worden (- zoals zal blijken: krachtens het feit dat ze door de waarneming zelf, *vormen* worden). Het criterium dat Vermeersch aangeeft, namelijk dat de *vorm* van de culturele objecten door de mens moet bepaald zijn (*EWM:* 250), volstaat niet. Immers, betreft zo'n 'bepaling' louter een 'behandeling' (met - al dan niet door instrumenten verrijkte - handen), of betreft ze ook 'interpretatie', 'betekenisgeving', 'benoeming'? De grenzen tussen deze verschillende manieren van 'bepaling' zijn vaag en dus onbestaande. En op de keper beschouwd, is er helemaal geen vorm zonder het subject. Zo is een stoel een cultuurobject, want het is een vorm die door de mens bepaald werd; een vorm die door de mens gegeven werd aan het substraat van bijvoorbeeld het hout. Maar wanneer is iets een stoel? Men kan immers een stoel definiëren als iets dat *gemaakt is om* in te zitten, maar men kan ook zeggen dat een stoel iets is dat *dient om* in te zitten, iets dat *kan dienen* om in zitten, ofwel iets dat *eruit ziet als* een stoel, bijvoorbeeld een stoeltje zo groot als een luciferdoosje: volgens de eerste definitie is dat laatste geen stoel, volgens de laatste wel. Vanzelfsprekend zijn er ook vele tussenvormen: er zijn dingen die de maker bedoeld heeft als stoelen, terwijl ze eruit zien als een scheefgegroeide plant, en een leek zou bijvoorbeeld eerst geïnformeerd moeten worden over het feit dat hij met een stoel te maken heeft. Men kan een stoel ook definiëren als iets waar men kan op zitten, onafhankelijk van de bedoeling van de maker, en zelfs onafhankelijk van het feit of iemand hem gemaakt heeft. In dat laatste geval wordt een 'ijsgat' (- een tot bij de grond afgezaagde boomstam) een stoel van zodra ik er ga op zitten. Een stuk hout dat een wandelaar of een jager toevallig vindt, wordt een wandelstok of een wapen, naar gelang de wijze waarop het ding geïnterpreteerd wordt. Een keurig bereid gerecht is een cultuurobject, maar ook rauwkost is dat, en dus ook een appel van de boom wordt door zijn eerste verorberaar tot cultuurobject. Een boom die ik beschouw als uitkijkpost, nadat ik er enkele takken heb uit weggezaagd, en ook een boom waaruit ik geen takken hoef weg te zagen, zijn cultuurobjecten. Een steen, door een kunstenaarshand in een museum beland, wordt een kunstwerk en dus een cultuurobject, ook als hij onbehouwen bleef, omdat de artiest hem *erkende* als door de natuur op maat gesneden. De dingen waarmee ik speel, worden speelgoederen en dus cultuurobjecten: bikkels, bijvoorbeeld, maar ook vingerkootjes die daarvoor kunnen dienen, al dan niet beschilderd: ze krijgen hun vorm door de interpretatie van de mens die zodoende deze dingen een betekenisvolle plaats geeft in zijn wereld. Een schaapsvacht wordt een mantel, een dier wordt een waakhond, een plek wordt een (al dan niet wilde) tuin, en een spelonk een huis. De mens kan ook spelen met de wolken waarin hij zijn fantasie projecteert. Door de dingen een naam te geven, interpreteert hij ze. Zo zijn er geen andere objecten meer tenzij cultuurobjecten. Want: wat houdt die 'bepaling' door de mens in?

d. *"Tenslotte leert men ook dat het geen zin heeft om over vormen en dus over culturele objecten te spreken wanneer men abstractie maakt van het ontvangend I-systeem; met*

124 Het betreft hier de tegenspraak welke vervat zit in het probleem van de zelfreferentie, met andere woorden de onoplosbare vraag naar het kennen van het kennen, zoals reeds opgemerkt door Thomas van Aquino. Zie ook Stelling 83, II.3.D.

*andere woorden: wanneer men zich niet afvraagt voor wie dit culturele entiteiten zijn (*of *en* door wie *ze als zodanig onderscheiden worden)"* (*EWM:* 254) - aldus Vermeersch. Hier spreekt Vermeersch zichzelf echter tegen: de mens is noodzakelijk, zegt hij, maar anderzijds ontkent hij het eigen statuut van de mens, van 'het subject', dat zijns inziens 'slechts' een product is van de omgeving...

15. Experimentele psychologie en kennistheorie

*Vermeersch wijst hier - en naar zijn eigen zeggen als eerste - op de kennistheoretische implicaties van bepaalde bevindingen in de experimentele psychologie (*EWM: *258).*

In I.1.B.5.a. hebben we er al op gewezen dat het oneigenlijke aan de materialistische beschouwingswijze is, dat de theoreticus, die alles wat hij uitdenkt met zijn bewustzijn omvat, het zich tegelijk veroorlooft om dit bewustzijn niet als een fundamentele categorie te erkennen, en het zelfs van zich af te schuiven als iets dat hij ooit wel eens zal kunnen (re)construeren. Zolang de kennistheoreticus de feitelijkheid van het bewustzijn niet ernstig neemt - zolang hij dus het bewustzijn niet als een fundamentele categorie erkent -, doet hij niet aan kennisleer. Enerzijds is het weliswaar *begrijpelijk* dat de epistemologie zich interesseert voor, bijvoorbeeld, de neurofysiologie, en het is ontegensprekelijk zo, dat zij iets kan leren over de beperkingen van de kennis, maar anderzijds is het ook zo, dat bijvoorbeeld de neurofysiologie enkel 'objecten' kan beschrijven, terwijl de kennis als zodanig in geen geval als een object kan beschouwd worden: de kennis is wezenlijk verbonden met de kenner - het subject. Maakt men van dat kennend subject abstractie, dan reduceert men 'kennis' tot slechts een schaduw daarvan.

Ons inziens is de bijdrage van Vermeersch wellicht van grote waarde voor de psychologie, daar ze een hypothese vormt over hoe kennis tot stand komt (- en ook: waarom ze zo tot stand komt), maar tegelijk gaat ze, om de genoemde redenen, voorbij aan het *wezen* van de kennis, en kan ze zodoende geen metafysische benadering genoemd worden.

16. De zekerheid van de formele technieken

We kunnen hier volstaan met een verwijzing naar I.2.B.4., waar we hebben betoogd dat formele uitspraken zelf zinledig worden waar ze ontkoppeld zijn van de werkelijkheid waarin ervaringen en conventies thuishoren. Het indelingsschema van de verzameling van alle oordelen door bepaalde aanhangers van het Logisch Empirisme (- namelijk in: formele, empirische en metafysische oordelen), welke het beoogt om de metafysica in discrediet te brengen, faalt immers, zoals mag blijken uit het volgende voorbeeld. Volgens dit schema zijn de uitspraken "God bestaat" (*G*) en "God bestaat niet" (*-G*) beide zinledig (want niet experimenteel verifieerbaar), terwijl daarentegen de disjunctie van deze twee oordelen (- namelijk de tautologie: *G of -G*) niettemin als zinvol moet worden beschouwd.[125]

125 Hier blijkt andermaal de oneigenlijkheid van de reductionistische opvatting die talen op zichzelf als zinvol beschouwt (- zie: I.2.A.2.b): naast de desubjectivering, leidt de abstrahering van de inhoud van talen tot de miskenning van het bestaan van 'waarheid', als zijnde onderscheiden van 'geldigheid'. Immers, de gestelde tautologie is weliswaar geldig relatief aan de axiomata van een specifieke logica (- met andere woorden: zij kan logisch afgeleid worden uit de in het systeem in kwestie aanvaarde beginselen), maar zij is verder nietszeggend met betrekking tot de werkelijkheid, en dus geheel zonder waarheidswaarde. Met nog andere woorden geldt inzake de vereiste 'experimentele verifieerbaarheid' dat hier twee soorten van experimenten vereist worden (- namelijk, (1°), de zintuiglijke waarneming en, (2°), de logische deductie) welke elk van een andere, onderling onvergelijkbare orde zijn omdat ze verschillende verificatiecriteria vereisen (- namelijk, (1°), de waarneembaarheid en, (2°), de logisch-deductieve afleidbaarheid). Weliswaar is de combinatie van deze verschillende criteria vaak lonend in praktisch opzicht, maar metafysisch gezien heeft ze geen relevantie.

17. De zekerheid van de empirische wetenschappen

We merken hierbij nog op dat de draagkracht van de empirische wetenschappen niet verder reikt dan dat haar axiomatische beginselen toelaten. Omdat de empirische wetenschappen objectivistisch zijn (- zij vertrekken van het postulaat dat 'objecten' een werkelijk bestaan hebben op zichzelf), hebben zij de criteria voor wat al dan niet 'werkelijk' mag heten *a priori* vastgelegd. De betekenis van de term 'zekerheid' binnen de empirische wetenschappen, moet dan ook heel specifiek (- dit wil zeggen: rekening houdend met alle postulaten van die wetenschappen) geïnterpreteerd worden. H. de Swart stelt: *"De beweringen van de exacte wetenschappen zijn slechts waar indien hun axioma's en overige filosofische vooronderstellingen waar zijn"* (- HdS, 10-2000). In een bespreking van de grenzen van de wetenschappelijke rationaliteit verwijst H. De Dijn in verband hiermee naar Edward Witten die stelt: *"dat begrippen zoals 'geluk' (en misschien ook 'bewustzijn') eigenlijk niet uit te leggen zijn in termen van iets anders (bijvoorbeeld psychologische of neurologische factoren): dergelijke begrippen functioneren zoals primitieve begrippen in de wiskunde die men postuleert om andere zaken te kunnen begrijpen en uitleggen"* (- De Dijn 2000: 9). In dezelfde tekst onderstreept De Dijn tevens dat onze wetenschappelijke inzichten *"van waarderingen doordrongen zijn"*, en hij citeert ook Chesterton: *"The madman is not the man who has lost his reason. The madman is the man who has lost everything except his reason"* (- De Dijn 2000: 16). Verwijzend naar onder meer L. Wittgenstein, beadrukt ook W. Derkse het wetenschapstranscendent karakter van levensvragen, en hier herinnere men zich J. Ratzinger's woorden: *"Eine Wahrheit die sich nicht ändert, ist falsch"* (- Derkse 2000: 27 en 34).

18. Bewustzijn en zelfbewustzijn

E. Vermeersch beweert dat er bewustzijn is in een systeem, wanneer dat systeem als totaliteit reageert op prikkels (- *WA*: V31).

Ten eerste is er een probleem bij de definiëring van 'systeem'. Als een systeem een geheel is dat in zijn wezen of werking gestoord wordt door het wegvallen van een onderdeel ervan, dan is zelfs een koppel biljartballen een systeem. Immers, neem ik er een van weg, dan zie ik er nog slechts één liggen: de werking van het systeem op mijn kijken is veranderd.

Maar wat meer is: volgens die bewustzijnstheorie, zal àlles als systeem beschouwd kunnen worden en bewustzijn hebben, want alles zal reageren op prikkels: een boom die reageert op lichtprikkels heeft bewustzijn, een steen die reageert op het contact met een andere (daar bijvoorbeeld tegenaan geworpen) steen, heeft bewustzijn, kortom: niets is nog zonder bewustzijn, en bewustzijn valt samen met materie - volgens Vermeersch' definitie.

Om zelfbewustzijn te hebben moet een systeem bovendien een taal hebben die z'n eigen metataal kan zijn, aldus Vermeersch. Welnu, in dat geval hebben een groep honden een zelfbewustzijn, want beschouwt men de *groep* als systeem, dan ziet men dat als één hond blaft, een andere terugblaft. De ene hond is zich bewust van het blaffen van de andere: men zou dus kunnen spreken van het zelfbewustzijn van het systeem van de *groep*.[126]

19. Het Subject is niet reduceerbaar tot Object

Op nog een andere manier kan de onherleidbaarheid van het subject tot object verduidelijkt worden. Vermeersch aanvaardt de ook door Wittgenstein geponeerde

126 Met deze uitspraak willen we vanzelfsprekend alleen maar aantonen dat Vermeersch' definitie van bewustzijn mank loopt, want absurde consequenties heeft. Hanteert men het criterium dat zegt dat er sprake is van bewustzijn waar een taal z'n eigen metataal kan zijn, dan wordt dit overduidelijk.

stelling dat een zin waar is, als voldaan wordt aan drie voorwaarden: (1) met het subject van de zin moet iets in de werkelijkheid overeenstemmen; (2) met het predikaat van de zin moet iets in de werkelijkheid overeenstemmen; (3) met de syntaxis van de zin moet een samenhang van de betreffende dingen in de werkelijkheid overeenstemmen (- Wittgenstein, 1989). Als men bijvoorbeeld de uitspraak: *"Het kopje staat op de tafel"* analyseert, kan men zich vergewissen van het feit (1) dat het kopje bestaat, (2) dat de tafel bestaat, en (3) dat de samenhang van het kopje en de tafel van die aard is dat het kopje staande is op de tafel. Zo zal men met betrekking tot de uitspraak: *"De brambram is in deze kamer",* op dezelfde gronden moeten besluiten dat hij zinledig is, aangezien men zich er niet van kan vergewissen dat de 'brambram' bestaat.

Nu doet de fysicalist de volgende uitspraak ter definiëring van de mens. Hij reduceert zijn subjectiviteit tot een object (- een machine) en stelt: *"Ik ben een subsysteem van een groter systeem".* Onderzoeken we hier echter de gestelde voorwaarden ter verificatie van de waarheidswaarde van deze uitspraak, dan kunnen we onderzoeken of (1) 'ik' bestaat; (2) "een subsysteem van een groter systeem" bestaat; (3) de samenhang tussen 'ik' en "een subsysteem van een groter systeem" van een zekere aard is, namelijk dat ze gelijk zijn aan elkaar. Betreft de tweede voorwaarde: deze is een conventie waarvan ik me kan vergewissen. Betreft de derde voorwaarde: deze gelijkwaardigheid wordt door de theorie van de fysicalist zelf geponeerd. Betreft de eerste voorwaarde: deze moet aanvaard worden op straffe van falsificatie van de door de fysicalist geponeerde uitspraak dat ik een subsysteem ben van een groter systeem. Anders gesteld: de uitspraak van de fysicalist is waar, op voorwaarde dat met de term 'ik' in de werkelijkheid een 'ik' correspondeert. Maar dit werkelijke 'ik' moet dan ook als een evidentie aanvaard worden, wil men daaromtrent ware uitspraken kunnen doen. Want vanaf het moment dat men 'ik' definieert, krijgt men opnieuw te maken met zinnen waarvan de waarheidswaarde, volgens de door de fysicalist zelf gestelde theorie, afhankelijk zal zijn van het feit of ze aan de drie gestelde eisen voldoen. En zo kan men eindeloos doorgaan zonder ooit de waarheidswaarde van deze zin te hebben bewezen.

Het is nu duidelijk dat de uitspraak van de fysicalist pas correct kan genoemd worden *indien eerst "de wereld" geïdentificeerd wordt met "de wereld van de fysica".* Zo kunnen we bijvoorbeeld de wereld van de muziek beschouwen, en stellen dat een pianist een sonate van Beethoven uitvoert in een concertzaal met een publiek van vijfhonderd zielen. Vervangen wij ter gelegenheid van een tweede uitvoering de pianist door een pianola en de vijfhonderd zielen door vijfhonderd stoelen. Welnu, in beide gevallen grijpt, fysisch gezien, met betrekking tot de klankenwereld, precies hetzelfde proces plaats. In beide gevallen immers, is er sprake van een gestructureerde opeenvolging van welbepaalde klanken in gevolge een analoog gestructureerde reeks aanslagen van de snaren. Doch in het laatste geval kan men niet spreken van muziek, want de wereld van de muziek is niet de fysische realiteit op zich, noch de fysische realiteit zoals hij door bijvoorbeeld honden wordt waargenomen. De wereld van de muziek is er pas met de mens die de schepper ervan is, *die zich ervan bewust is*. Zijn schepping vergt materie en energie, maar ze valt daar niet mee samen omdat haar essentie in haar vorm zit, dit wil zeggen in haar tekenwaarde. Zo kan men zonder potlood en papier geen tekening maken, maar potlood en papier zijn niet essentieel voor de tekening, zij kon evenwel gemaakt worden met een griffel en een lei. Meer zelfs: wanneer de tekening voltooid is, kan ze aanwezig blijven bij mij, zonder dat ze er nog langer stoffelijk is, precies omdat ik haar vorm, die haar essentie is, kan denken, *omdat ik mij ervan bewust kan zijn*.

Het aan elkaar gelijkstellen van de twee boven geschetste gevallen, gebeurt op het moment dat men het voor mogelijk houdt dat een 'objectieve waarnemer' een

realiteit beschrijft. Inderdaad, in de fysica wordt stelselmatig abstractie gemaakt van de subjectiviteit van de waarnemer, maar het waarnemersschap als dusdanig kan zelf niet meer geabstraheerd worden: *dit zou immers het uitschakelen van het bewustzijn impliceren.*

De wereld van de muziek valt niet samen met de fysische realiteit van de klanken, maar zonder deze fysische realiteit kan de wereld van de muziek niet ontstaan. Betekent dit nu dat de wereld van de muziek minder reëel en minder waardevol is dan de fysische werkelijkheid?

Ter verduidelijking hiervan, vergelijken we de volgende twee uitspraken: (1) *Stikstofatomen zijn onmisbaar voor de mens maar toch is de mens belangrijker dan stikstofatomen;* (2) *Een zekere fysische realiteit is onmisbaar voor de muziek, maar toch is de muziek belangrijker dan die fysische realiteit.* Welnu, wanneer de fysicalist beschrijft hoe bij de uitvoering van een muziekstuk, een fluitist handelingen verricht die met louter materie en energie verklaarbaar zijn, wordt hierbij *a posteriori* wel een materieel-energetisch causaliteitspatroon toegedicht aan dit complex van handelingen, maar het intentionele aspect ervan wordt over het hoofd gezien.

Om dit hier te verduidelijken, vergelijke men een proces van natuurlijke selectie met een creatief proces: een dier eet en paart, en dit komt hem goed uit voor de instandhouding van zichzelf en van zijn soort, maar zulks voordeel geschiedt veeleer door 'toevallige' driften dan wel door het feit dat het dier kennis zou hebben omtrent spijsverterings- of voortplantingsprocessen. Het zou (volgens de darwinisten) creationistisch zijn om het feit dat een giraffe een lange nek heeft, dat een kameleon zijn huidskleur kan aanpassen aan die van z'n omgeving, of het feit dat koeien uiers hebben, een 'geluk' te noemen voor de betreffende diersoorten. Immers, het principe van de natuurlijke selectie stelt dat er eventueel ook kort genekte giraffen, monochrome kameleons en uierloze koeien waren, doch dat deze soorten eruit geselecteerd werden, terwijl de andere, die over de toevallig gunstige eigenschappen beschikten, overleefden. Maar kan men dan hetzelfde zeggen over de componist? Het resultaat van zijn inspanningen komt immers niet door selectie, maar vanuit een gerichte intentie tot stand. Het zou onaannemelijk zijn om te stellen dat giraffen lange nekken kregen door hun eindeloze trachten naar hoge boomkruinen. Maar even onaannemelijk ware het te stellen dat componist en compositie tot stand kwamen via louter selectieprocessen. Nochtans schuilt in de mening van de fysicalist een analoge opvatting die, doorgetrokken, zou resulteren in de overtuiging dat het bestaan van componisten louter het gevolg zou zijn van selectiewedstrijden onder individuen die zomaar wat op papier zetten.

Het bestaan van het bewustzijn, dit wil zeggen: het bestaan van datgene wat niet samenvalt met zijn object terwijl het daarvan toch kennis heeft, is essentieel voor het bestaan van de mens en van zijn wereld. Het samenstellen van een machine die van die aard zou zijn dat ze bewustzijn zou hebben, is onmogelijk omdat ze moet samengesteld zijn uit louter objecten.

20. Waarom de mens niet namaakbaar is

"Kennen is kunnen", zo luidt een basisintuïtie van Vermeersch: wat wij ten gronde kennen, kunnen we in principe (na)maken. Aangezien de fysicalist gelooft dat alles, en dus ook de mens, bestaat uit EMS (-Energetisch Materiële Substraten), *gelooft hij dat ook de mens, in principe althans, namaakbaar is.*

Vragen we ons eerst af wat een verklaring, de doelstelling van elke wetenschap, inhoudt, dan moeten we tot deze conclusie komen: als we X willen verklaren, dan moeten we (1) X problematiseren; (2) X plaatsen in een context van niet-geproblematiseerde en/of gedeproblematiseerde dingen $A_1, A_2,..., A_n$, en wel op zo'n manier dat het niet problematisch is om aan te nemen dat X kan afgeleid worden uit A_1,

A_2,..., A_n, en met als resultaat dat *X* aanvaard wordt mits het aanvaarden van (1) het niet problematische of het gedeproblematiseerde karakter van A_1, A_2,..., A_n en (2) de geldigheid van de deductie. Onze *eerste regel* luidt, *dat het dus evident is dat verklaringen enkel mogelijk zijn indien niet àlle dingen geproblematiseerd worden.*

Nu *lijkt* het zo, dat de act van het problematiseren van specifieke dingen (die, ingevolge regel 1, tegelijk inhoudt dat andere specifieke dingen *niet* geproblematiseerd of dus aanvaard worden) een evidentie is. Merk echter op dat een evidentie steeds een evidentie is met betrekking tot een subject. Ik kan bijvoorbeeld insecten problematisch achten en ze besproeien met DDT, maar deze insecten beschouwen deze DDT als problematisch en immuniseren zich ertegen. Vervolgens kan ik de immuniteit van insecten tegen DDT, terwijl die voor henzelf zeer wenselijk is, op mijn beurt terug problematiseren. In een man-aan-mangevecht bijvoorbeeld, toont zich het *niet-evidente* (of: het *subject-gebonden*) karakter van de specifieke problematisering in zijn eenvoudigste vorm. Vandaar komen we tot de formulering van een *tweede regel*: *verklaringen (- en dus ook problematiseringen én aanvaardingen) zijn steeds subject-gebonden*.

Nu kunnen ook waarden of waarderingen geproblematiseerd worden, en dit vertaalt zich tot de vraag: welke waarden zijn belangrijk? Merk op dat het problematiseren van specifieke waarden (- dit wil zeggen: het problematiseren van de subject-gebonden en specifieke problematiseringsactiviteit) *prioritair* is aan het verklaren (- of: het problematiseren) zelf, en dit krachtens het wezen van een verklaring.[127]

Ter vervollediging kan het kritieke moment binnen het microreductionisme nog worden vermeld, namelijk de evidentie van het feit dat de allerlaatste bouwstenen van de dingen onverklaarbaar en dus problematisch zullen moeten blijven, krachtens het wezen van de verklaring zelf - een kritiek moment dat *avant-la-lettre* reeds werd aangeduid door Thomas van Aquino, als de *eerste oorzaak* of de *onbewogen beweger*.

Nu kan hieruit afgeleid worden dat wetenschap berust op datgene wat in de ethiek "de ethische act" zou kunnen genoemd worden. We stellen dus dat de "ethische act" prioritair is ten aanzien van de wetenschap zelf. Met andere woorden: *elke wetenschappelijke activiteit is, behalve strikt gevolgzaam aan, gebaseerd op ethische handelingen. Wetenschappelijke activiteit is wezenlijk ethische activiteit*.

Herhalen we nu deze stappen: (1) elke wetenschap verklaart; (2) verklaren is wezenlijk een ethische activiteit; (3) wetenschappelijke activiteit is ethische activiteit.

Nu bestaat er een wetenschap die het waarderen als zodanig problematiseert, namelijk de ethiek. Krachtens het voorgaande is de ethiek dus die wetenschap die zich bezighoudt met het *wezen* van de wetenschap als dusdanig.

Datgene wat zich reeds heeft aangediend als "wetenschap", is eigenlijk nooit iets anders geweest dan het huldigen van twee specifieke waarden binnen het epistemische, namelijk: (1) de waarde van de deductie, en (2) de waarde van de evidentie van de specifieke problematisering, respectievelijk aanvaarding, van bepaalde dingen.

Deze problematisering is steeds in ontwikkeling omdat elk antwoord telkens weer een nieuwe vraag oproept, zodat de kennis altijd een voorlopigheidskarakter zal hebben.

---

127 Het wezen van de verklaring en van het bewijs werd door Aristoteles behandeld; zie II.1.F.: Stelling 26: 26.2: *Het existentiële heeft het primaat op het epistemische.* Laten we hier verder de verklaring van *X, V* noemen. De verklaring van de verklaring *V* (- dit is: het problematiseren van *V*) is een activiteit die fundamenteler is dan de verklaring van *X* middels *V*. In analogie met onze eerste regel geldt, dat sommige verklaringen geproblematiseerd worden en andere niet. Waar een verklaring geproblematiseerd wordt, wordt haar zin in twijfel getrokken, waardoor de deur naar het *mysterie* op een kier gezet wordt.

Zodoende zijn de wetenschappen wezenlijk dynamisch en onvoltooibaar, waaruit volgt dat stellingen per definitie onwaar zijn: hun 'waarheid' is per definitie voorlopig.[128] De kennis kan aldus nooit meer zijn dan een *instrument* in functie van het handelen (- dat, vanzelfsprekend, op het waarderen volgt - het waarderen waarvan het handelen dan eveneens instrument is).

Hiermee vervalt dan ook de zinvolheid van het onderscheid dat gemaakt wordt tussen "kennis omwille van de kennis", enerzijds, en "kennis terwille van het nut", anderzijds.

Conclusie: de stelling *dat kennen gelijk is aan kunnen*, blijkt dus ongeldig wegens het wezenlijk voorlopigheidskarakter van het epistemische dat in fel contrast staat met het absoluut definitieve karakter van het ontische. Waaruit volgt dat de mens principieel onnamaakbaar is.

21. De irrelevante 'vormenleer-esthetica'

In de voorgaande hoofdstukken hebben we het fysicalisme aan kritiek onderworpen. Maar het fysicalisme is niet zomaar een (weerlegbare) visie: het breidt haar tentakels uit en wil uiteindelijk het laatste woord krijgen op àlle terreinen van het menselijk bestaan. Zo bijvoorbeeld ontwikkelt het ook een eigen esthetica: het pretendeert ook over het schone het laatste woord te kunnen hebben. De fysicalistische definitie terzake klinkt, karikaturaal genoeg, als volgt: "Het schone wordt geconstitueerd door de optimale verhouding tussen redundantie en informatie" (*WA,* W.I. 11-12).

Ter verduidelijking van de nietszeggendheid van deze bepaling, zullen we hierna deze zaak vanuit drie invalshoeken bekijken. (1°) We tonen aan dat deze definitie niet exclusief en onvolledig is. (2°) We problematiseren het concept 'redundantie'. (3°) We tonen aan dat het schone ten onrechte gereduceerd wordt tot een verhouding.

(1°) Betreffende onze eerste invalshoek merken we op dat de verzameling van de objecten die beantwoorden aan de fysicalistische definitie van schoonheid, ook dingen betreft die niets met schoonheid te maken hebben, terwijl er ook schone dingen zijn die niet aan deze definitie beantwoorden; bovendien grijpt deze definitie naast de essentie van het schone. Iemand kan bijvoorbeeld informatie geven over een verkeerssituatie - een monoloog die nu en dan gestoord wordt door stemmen op de achtergrond. Is er een verhouding denkbaar tussen deze informatie en redundante achtergrondgeluiden welke maakt dat het geheel schoon wordt? Zeer zeker niet. Omgekeerd kan iemand een gedicht voordragen dat schoon is terwijl het helemaal niet informatief is en waaraan dus alles, gezien vanuit het perspectief van de informatie, redundant is. In functie van het tot stand brengen van schoonheid, is aan dit gedicht echter niets redundant, ook niet de adempauzes, want bij weglating zouden ze het ritme storen.

(2°) Als ik, bijvoorbeeld, een trein neem en naar Schellebelle reis, is alles aan de reis redundantie, behalve de bevestiging van het feit dat ik in een volgend station aangekomen ben. Wanneer ik, bijvoorbeeld, hoorcolleges volg, kan ik ofwel heel wat daarin als redundant beschouwen, bijvoorbeeld alle illustraties bij de leerstof, ofwel kan ik oordelen dat niets daarin redundant is omdat datgene wat dit lijkt te zijn, een wezenlijk constituerende factor is in functie van de informatieoverdracht. Immers, elke informatie is informatie-*voor-iemand*. Herhalingen van een *Leitmotiv* in een muziekwerk kunnen bezwaarlijk redundant worden genoemd, omdat zulke structurele variaties het *Leitmotiv* in een specifieke context plaatsen, dat precies daardoor informatief gaat variëren, een lading, een inhoud krijgt. Elders weiden we hierover nog verder uit.

128 Men kan zich hier de vraag stellen of ook wiskundige stellingen dan onwaar zijn. Ook wiskundige stellingen zijn waar als zekere axioma's (- bijvoorbeeld de axioma van Euclides voor de meetkunde) waar zijn, alsmede zekere filosofische vooronderstellingen aangaande de aard van wiskundige objecten.

Maar stel je nu ‘ns twee personen voor, waarvan de eerste een hoofd groter is dan de tweede, en vraag je af, met Plato, of het groter-zijn van de eerste veroorzaakt wordt door zijn hoofd, terwijl de rest van zijn lichaam redundant is in functie van zijn groter-zijn. Dat is duidelijk niet zo. Het karakter van het groter-zijn betreft het hele lichaam van de eerste en, omdat we hier met een comparatief te maken hebben, betreft het tevens het hele lichaam van de tweede. Zonder zijn benen, bijvoorbeeld, zou de tweede een hoofd kleiner zijn dan de eerste. Niets aan de eerste is redundant met betrekking tot zijn groter-zijn, en dus ook niet met betrekking tot zijn groot-zijn. Als van twee mensen de ene een gram zwaarder weegt dan de tweede, is het onmogelijk om die ene gram die daarvoor verantwoordelijk is, aan te wijzen, niettegenstaande het feit dat precies één gram verantwoordelijk is voor zijn zwaarder-zijn. De reden hiervoor ligt voor de hand: de gewichtsbepaling maakt immers abstractie van alles aan een mens, behalve van zijn gewicht. Zijn gewicht is de informatie. Maar is de rest daarom redundant? Zonder de rest was er immers geen gewicht. Het zogenaamd redundante is constituerend in functie van het gewicht, want het gewicht kan niet geabstraheerd worden uit niets. Men kan praten over het gewicht van dingen, in functie van de doeltreffendheid van deze specifieke abstractie, maar ‘het’ gewicht bestaat niet, zoals ‘het’ getal niet bestaat, als we de dingen niet kunnen tellen. Welnu, de schoonheid van iets, is eveneens zo’n abstractie, en eveneens wordt ze geconstitueerd door concrete dingen die helemaal niet redundant zijn, want bij weglating daarvan was er geen dergelijke abstractie mogelijk. Als ik een appel eet, is zijn smaak of zijn voedingswaarde ondenkbaar zonder de appel zelf, die ik dus niet redundant kan noemen. Vanuit mijn zienswijze echter, die bijvoorbeeld enkel op de smaak van de appel betrokken is, maak ik al de rest daaraan redundant, en ik doe dit krachtens het mechanisme van de ‘scheppingsact’.[129] Essentieel is hier dus mijn benadering van de werkelijkheid, het feit dat ik de werkelijkheid ruil voor een andere waaraan ik, precies door mijn visie, die een ingreep is in de werkelijkheidsbeleving, de oude ondergeschikt maak. Omdat er nu los van de werkelijkheid zoals die beleefd wordt, geen andere werkelijkheid kan zijn (- tenzij deze die noodzakelijk moet verondersteld worden op grond van het feit dat deze de mogelijkheidsvoorwaarden voor de nieuwe werkelijkheid constitueert), kan ik besluiten dat deze ‘ruil’ een herscheppen of kortweg een scheppen van de werkelijkheid betekent.

(3°) Waar E. Vermeersch stelt dat datgene als schoon ervaren wordt, waarin een evenwicht bestaat tussen informatie en redundantie, construeert hij deze bepaling vanuit zijn vormtheorie. We pogen hierbij aan te tonen, dat deze definitie het schone ten onrechte reduceert tot een kwestie van verhouding tussen informatie en redundantie. Bovendien betogen we dat de verhouding tussen informatie en redundantie evenmin tot een kwestie van vormen kan gereduceerd worden.

Nemen we aan dat energetisch-materiële substraten ‘dragers’ zijn van vormen. Hierbij moet echter in acht genomen worden dat het maar relevant kan zijn om over ‘vorm’ te spreken, mits er ‘vormherkenning’ bestaat bij het subject. Het essentiële karakter van deze vormherkenning wordt door Vermeersch erkend.

Als we, gelijklopend daarmee, stellen dat informatie de drager is van schoonheid, moeten we hierbij ook in acht nemen dat het maar relevant kan zijn om over ‘schoonheid’ te spreken, mits er ‘schoonheidsherkenning’ bestaat bij het subject.

In een noodzakelijk te veronderstellen substraat wordt een vorm verondersteld vermits een noodzakelijk te veronderstellen vormherkenning bij een noodzakelijk te veronderstellen subject aanwezig is. Zo ook wordt in een noodzakelijk te

129 Mijn benadering van de werkelijkheid (- de kwestie welke hiërarchie van waarden ik zal huldigen) is creatief. Zo bijvoorbeeld is het universum van de dief een totaal ander dat dan van diegene die in de waarde van de eerlijkheid gelooft.

veronderstellen vorm een schoonheid verondersteld vermits een noodzakelijk te veronderstellen schoonheidsherkenning bij een noodzakelijk te veronderstellen subject aanwezig is. Dit op straffe van het illusoir zijn van respectievelijk vorm en schoonheid in het andere geval. Immers: er is geen object zonder objectherkenning (vanwege het subject). Er is geen vorm (van het object) zonder vormherkenning (vanwege het subject). Er is geen schoonheid (in de vorm) zonder schoonheidsherkenning (bij het subject).

Met andere woorden: als we stellen dat de vorm een werkelijkheidswaarde heeft, dan moeten we tevens aanvaarden dat (1°) het substraat een werkelijkheidswaarde heeft; (2°) het subject een werkelijkheidswaarde heeft, (3°) de vormherkenning bij het subject een werkelijkheidswaarde heeft. Of correcter nog: het bestaan van de vorm moet gedacht worden relatief te zijn aan het bestaan van het substraat, het subject en de vormherkenning bij het subject.

Analoog geldt dat, als we stellen dat de schoonheid een werkelijkheidswaarde heeft, we tevens moeten aanvaarden dat (1°) de vorm een werkelijkheidswaarde heeft, (2°) het subject een werkelijkheidswaarde heeft, (3°) de schoonheidsherkenning bij het subject een werkelijkheidswaarde heeft. Of correcter: het bestaan van de schoonheid moet gedacht worden relatief te zijn aan het bestaan van de vorm, het subject en de schoonheidsherkenning bij het subject.

Zodoende kunnen we een optelsom maken en stellen: de schoonheid bestaat, op voorwaarde dat ook de vorm, het substraat, het subject, de vormherkenning bij het subject en de schoonheidsherkenning bij het subject bestaan.

Merk nu op dat we, aangezien we initieel de vorm en de schoonheid van elkaar onderscheiden hebben, we nooit de schoonheidsherkenning aan de vormherkenning kunnen relateren. Met andere woorden: tenzij élke vorm ‘schoon’ genoemd wordt, onderscheiden zich de vorm en de schoonheid wezenlijk van elkaar en zo ook de vormherkenning en de schoonheidsherkenning.

Indien men nu, zoals Vermeersch doet, de schoonheidsherkenning reduceert tot de herkenning van een evenwicht tussen informatie en redundantie (of desinformatie), dan moet men, analoog, ook de vormherkenning reduceren tot de herkenning van een evenwicht tussen, enerzijds, materie/energie en, anderzijds, niet-materie/niet-energie (- vorm).

Merk echter op dat, indien men zo te werk gaat, men noodzakelijkerwijze opnieuw een onderscheid moet maken tussen deze twee vormen van evenwichtsherkenning. Enerzijds wordt het subject verondersteld in staat te zijn om materie van niet-materie te kunnen onderscheiden (- dit is dan de vormherkenning) en, anderzijds, wordt het subject verondersteld om, binnen de vormherkenning zelf, een supplementair onderscheid te kunnen maken tussen informationele en niet-informationele vormen. Hiervoor echter is er, behalve vormherkenning, ook informatieherkenning vereist, want hoe anders kan men informationele van niet-informationele vormen onderscheiden?

Hieruit volgt dat reeds vormen en informaties wezenlijk van elkaar verschillen. Wil men bovendien schone van niet-schone informaties kunnen onderscheiden, dan zou dit, volgens de theorie van Vermeersch, neerkomen op het vermogen tot (1°) het onderscheiden van informationele van niet-informationele vormen, of dus het vermogen tot informatieherkenning, en (2°) het onderscheiden van schone en niet-schone informaties, of dus het vermogen tot schoonheidsherkenning. In geen geval zijn deze twee begrippen aan elkaar te relateren.

Bijgevolg is het onmogelijk om schoonheid te verklaren vanuit een informatietheorie, zoals het ook onmogelijk is (- zoals we eerder bewezen hebben) om informatie te verklaren vanuit een vormtheorie.

Anders uitgedrukt: de stap van 'vorm' naar 'informatie' kan niet gebeuren middels het vooropzetten van vormherkenning. Immers, vormherkenning kan enkel 'vorm' van 'niet-vorm' onderscheiden (- en dit is trouwens een onderscheid dat gebeurt op basis van een abstractieproces bij het subject, en waaraan slechts via inductie een werkelijkheid kan verondersteld worden te beantwoorden, met andere woorden: in werkelijkheid zijn materie (- niet-vorm) en vorm vervlochten en hun vervlochtenheid is ontisch primordiaal, zoals ook bijvoorbeeld tijd en ruimte werkelijk vervlochten zijn, doch pas in onze begrippen 'tot een afzonderlijk bestaan komen'. Om de stap van 'vorm' naar 'informatie' te kunnen zetten, moet dus ook het vermogen tot het herkennen van informatie bij het subject verondersteld worden aanwezig te zijn. Analoog kan de stap van 'informatie' naar 'schoonheid' niet gezet worden, tenzij middels het vooronderstellen van het vermogen tot schoonheidsherkenning bij het subject.

Vandaar is ons besluit dubbel: vooreerst sluiten we de mogelijkheid uit om het schone te definiëren middels een informatietheorie (- die niet reeds het begrip 'schoonheid', namelijk als de mogelijkheid tot schoonheidsherkenning, bevat). Maar meer nog dan dat, sluiten we de mogelijkheid uit om een informatiebegrip te baseren op een vormtheorie (- die niet reeds het begrip 'informatie', namelijk als de mogelijkheid tot informatieherkenning, bevat).

Hiermee hopen we tevens aangetoond te hebben dat het filosofisch probleem waarmee onder meer Augustinus kampte, meer bepaald het onvermogen om, zonder tussenkomst van God, te verklaren hoe kennis van de werkelijkheid mogelijk is, ook door de vormenleer, de informatietheorie of de daarop gestoelde esthetica niet opgelost werd.

Samenvatting. Het wereldbeeld van het hedendaagse materialisme, het fysicalisme, werpt geen licht op de mens, doch dompelt hem in een duisternis onder en laat hem verweesd achter. Het positivisme wil de filosofie reduceren tot een eenheidswetenschap, terwijl de filosofie eigenlijk aan de basis zelf van de wetenschap ligt en er daardoor van verschilt. Aristoteles indachtig, brengen verklaringen enkel aanvaarding, nimmer absolute kennis. Dit terwijl onze initiële vraag naar kennis niet deze is naar het 'hoe' (- de techniek) en het 'wat', maar deze naar het 'waarom'. Het is, met andere woorden, een ethische vraag, een vraag naar de zin. Deze vraag blijft in een microreductionistische werkelijkheidsbeschrijving onbeantwoord. De mens is geen machine. Waar positivisten spreken over de communicatie tussen machine en machine, is het duidelijk dat men daarbij over het hoofd ziet dat werktuigen geen subjecten zijn. Ons inziens moet een werktuig beschouwd worden als een deel van de natuur dat door menselijke interpretatie of actie (- interpretatie is een vorm van actie) wordt omgebouwd tot een verlengstuk van subjectieve werkzaamheden. Vermeersch' vormtheorie heeft geen relevantie zonder het in rekening brengen van een vormherkennend subject. Deze kritiek geldt ook voor het fysicalisme in het algemeen, en werd door de Nederlandse significi breedvoerig geuit. Bovendien is het aantoonbaar dat een machine geen bewustzijn kan hebben, want zij kent geen behoeften. Het hanteren van taal en het gebruik van werktuigen zijn niet wezenlijk verschillend. Het is irrelevant om te zoeken naar materieel-energetische substraten van de werkelijkheid. Waar we, bijvoorbeeld met betrekking tot trillingen in de lucht, het gehoor als maatstaf beschouwen, kunnen we spreken van geluiden, maar meten we ook onhoorbare trillingen, dan komen we weliswaar dichter bij het substraat, maar maken we abstractie van de essentie van het geluid die ligt in zijn hoorbaarheid. Verder is het onmogelijk om cultuur en natuur te onderscheiden, tenzij middels het accepteren van het criterium van de bewust handelende mens. We tonen aan dat het foutief is om abstractie te maken van het subject. De uitspraak dat ik een subsysteem van een groter systeem ben, kan slechts waar zijn op voorwaarde dat met de term 'ik' in de werkelijkheid een 'ik' correspondeert. Definities van het 'ik' worden onontkoombaar circulair. We weerleggen de thesis van de principiële namaakbaarheid van de mens en we wijzen op het problematische in het positivistische natuurconcept, terwijl we ook het betreffende cultuurconcept aan een kritiek kunnen onderwerpen. Het is evident dat ook de esthetica van de microreductionist lijdt aan het

geschetste euvel: het is immers onmogelijk om het schone te definiëren middels een informatietheorie (- die niet reeds het begrip schoonheid*, namelijk als de mogelijkheid tot schoonheidsherkenning, bevat), maar bovendien kan een informatiebegrip evenmin gebaseerd worden op een positivistische 'vormenleer' (- die niet reeds het begrip* Informatie*, namelijk als de mogelijkheid tot informatieherkenning, bevat). Vermeersch' definities voor bewustzijn en zelfbewustzijn kunnen op grond van hun oneigenlijke consequenties verworpen worden. Pas een (na)maakbare werkelijkheid kan Carnap's verificatieprincipe bekrachtigen met betrekking tot de metafysica. Maar de metafysische weerlegging van een (na)maakbare werkelijkheid ondermijnt Carnap's principe. De stelling van de zinledigheid van metafysische uitspraken is dus niet houdbaar.*

C. Aanvulling: Rationaliteit, Vrijheid en Creativiteit

In wat vooraf ging, hebben we de gedachtengang van het materialisme gevolgd, en de verbanden met de wetenschap en met het mensbeeld besproken. Het is duidelijk dat een en ander verregaande implicaties heeft met betrekking tot de mogelijke opvattingen over toch niet onbelangrijke onderwerpen zoals rationaliteit en vrijheid. Etienne Vermeersch heeft dat ingezien, en in 1974 publiceerde hij daarover het artikel, getiteld: Rationality, some preliminary remarks. *In deze paragraaf gaan we nog kort in op enkele standpunten van Vermeersch terzake, en van daaruit trachten we ook reeds enkele zaken vanuit onze eigen visie te verhelderen.*

1. Rationaliteit

Sommigen die zich beroepen op het Logisch Positivisme zijn van mening dat de filosofie maar het best kan ophoepelen. De metafysica kan immers niet onderworpen worden aan Carnaps verificatieprincipe, want metafysische experimenten zijn er niet, zo menen zij.[130] Vermeersch is niet zo radicaal: hij heeft het over *gradaties* van rationaliteit en, in dat kader, over het 'geringe rationaliteitskarakter' van de filosofie: men kan van filosofische uitspraken niet zeggen dat ze door en door rationeel zijn. Wetenschap daarentegen zou, als middel om betrouwbare kennis te verwerven middels een heldere taal, logisch-mathematische systemen en falsifieerbare uitspraken, wel door en door rationeel zijn. Als men aan uitspraken een rationaliteitsindex zou toekennen gaande van *0* tot *1*, zou de wijsbegeerte een index van slechts ca. *0,5* krijgen. Want naarmate het aantal behandelbare problemen groter wordt, wordt de rationaliteitsindex van de uitspraken daarover kleiner (- E. Vermeersch, 1974). Onze kritiek betreft het punt dat Vermeersch 'rationaliteit' identificeert met het correct toepassen van regels - bijvoorbeeld rekenregels.[131]

130 Zie: W. Mielants, 1996:4: In de context van zijn artikel stelt W. Mielants zich de vraag of het universum een struktuur heeft, en hij schrijft: *"De eerste vraag die zich stelt is natuurlijk of het probleem zelf wel betekenis heeft. Volgens het* logisch positivisme *is dit zeker niet het geval. Centraal staat hier het beroemde* verificatieprincipe *van Carnap. Dit principe komt hier op neer. Een uitspraak die in principe niet door een experiment te verifiëren valt heeft geen betekenis. Hieruit volgt onder meer dat niet alleen de hele metafysica geen betekenis heeft maar ook alle fysica die buiten de waarnemingshorizon valt".*

131 E. Vermeersch, 1974: 74-75, *poneert* namelijk dat de betrouwbaarheid van de kennis toeneemt in de mate dat zij bekomen wordt via de experimentele methode die sinds de zeventiende eeuw in opmars is: *"The essential thing here is to investigate - through observation and experiment - only those properties of the world that can be formulated in an exact theory. Thus the advantages of the logico-mathematical method are combined with those of limiting oneself to the perception of highly discriminable data (...) We conclude that* reliable knowledge *can be reached by using a language and a theory so precise that contradictions easily show up, and on the other hand by verifying (or trying to falsify) these theories on the basis of facts the occurrence of which can be unmistakably ascertained".* Het punt is hier echter dat theorieën binnen welke bewerkingen mogelijk zijn met een relatief hoge betrouwbaarheid, zelf een relatief onbetrouwbare band met de werkelijkheid hebben. De winst die bijvoorbeeld een mathematisch stringente theorie oplevert in de vorm van een relatief hoge betrouwbaarheid (- exactheid) van de bewerkingen welke zich binnenin haar kunnen voltrekken, wordt meteen weer ingeboet in de vorm van een relatief lage relevantie (- betrouwbaarheid) van de bekomen theoretische resultaten, aangezien de kloof tussen deze theorie en de werkelijkheid waarvoor zij model moet staan, in gelijke mate toeneemt. In dit geval beeldt de theorie slechts de (althans

(a) De beperkte rationaliteit

Wij sluiten ons aan bij de opvatting die verdedigd wordt in het intuïtionisme van L.E.J. Brouwer, namelijk dat de rekenkunde een product is van de menselijke creativiteit.[132] Maar om methodologische redenen zullen we Vermeersch hier even volgen in zijn voorbeeld, en veronderstellen we dat er een klassieke rekenkunde bestaat, die gebaseerd is op een aantal afspraken met betrekking tot haar elementen en bewerkingen op deze elementen. In zo'n rekenkunde zouden uitspraken, bijvoorbeeld de uitspraak *"1+1=2"*, perfect falsifieerbaar zijn. Maar merk op, dat hier slechts sprake kan zijn van falsifieerbaarheid krachtens de afspraken die deze rekenkunde constitueren, en middels welke zich deze falsifieerbaarheid kan voltrekken. Dit impliceert, dat de rationaliteit van deze rekenkunde identiek is aan de mogelijkheid tot het naleven van de afspraken die deze rekenkunde constitueren. Anders gezegd: rationeel handelen binnen deze rekenkunde betekent niets anders dan het naleven van de afspraken die deze rekenkunde constitueren. Dit impliceert dat het onmogelijk is om binnen deze rekenkunde anders tenzij rationeel te handelen; immers, bij de geringste irrationele handeling, betreft het per definitie een handeling die zich buiten deze rekenkunde situeert (- met andere woorden: een 'foutieve' handeling). Aangezien nu deze rekenkunde niets anders dan rationeel handelen mogelijk maakt, wordt de rationaliteit van deze rekenkunde door deze rekenkunde zelf geconstitueerd. Maar omdat elk handelen binnen deze rekenkunde, krachtens de elementen en de wetten die haar constitueren, geanticipeerd wordt, gaat het telkens om een 100 percent voorspelbaar handelen. Een 100 percent voorspelbaar handelen nu, is per definitie een handelen zonder vrijheid. En een handelen zonder vrijheid is geen 'handelen' maar een 'ondergaan'.

Waar de positivisten nu beweren dat zo'n rekenkunde een rationaliteitsindex heeft die gelijk is aan 1, beweren ze aldus tegelijk dat rationaliteit identiek is aan gedetermineerdheid.[133]

(b) De scheppende rationaliteit

Nemen we als tweede voorbeeld de bovenstaande redenering, waarbij we tevens veronderstellen dat ze kan beschouwd worden als behorend tot het terrein van de wijsbegeerte, zodat ze, volgens Vermeersch, een rationaliteitsindex gelijk aan ca. *0,5* moet toegewezen krijgen. Herinneren we er nu aan dat Vermeersch impliciet de

---

vermeende) kwantificeerbare en (re)construeerbare aspecten van de werkelijkheid af, terwijl van alle andere (werkelijke) kwaliteiten abstractie dient gemaakt te worden. Als men aanneemt dat de rationaliteit gebaat is met de toename van de betrouwbaarheid van de interne bewerkingen binnenin een theorie, dan moet men eensgelijks aanvaarden dat het aldus buitensluiten van de niet-kwantificeerbare en de niet-(re)construeerbare aspecten van de werkelijkheid, de relevantie van de theorie aantast en dat, bijgevolg, haar rationaliteitskarakter afneemt. Het is bijvoorbeeld helemaal niet moeilijk om een mens relatief exact te beschrijven wanneer men zich beperkt tot slechts de lichaamslengte van die mens. Of een theorie welke zich bedient van een dergelijk irrelevante parameter (- namelijk: de meetlat) nog rationeel mag heten, is eerder de vraag. Net zo wordt het relatief gemakkelijk om de werkelijkheid te beschrijven wanneer men zich beperkt tot de werkelijkheid in zoverre hij kwantificeerbaar en (re)construeerbaar is. Zoals wij hoger verduidelijkt hebben (- zie de paragraaf I.1.C.3), gaat het hier om de fundamentele misstap van het fysicalisme zelf. Zoals door meerdere critici opgemerkt, is de keuze voor het fysicalistische waarheidscriterium zelf allerminst een 'rationele' act, doch een volkomen arbitraire. In dat verband kunnen we Ayer opnieuw citeren: *"An obvious objection to the verification principle, (...), is that it is not itself verifiable"* (- Ayer 1978: 15. Zie ook de voetnoot bij I.2.B.1).

132 L.E.J. Brouwer, 1907: 179, zoals geciteerd in H.C.M. de Swart, 1989: 18: *"De wiskunde is een vrije schepping, onafhankelijk van de ervaring"*. Merken we hierbij nog op dat zelfs A. Turing beweert dat een machine niet tegelijk onfeilbaar en intelligent kan zijn: *"(...) if a machine is expected to be infallible, it cannot also be intelligent"* (- zie: R. Penrose, 1995: 129). Het is niet mogelijk en ook niet relevant om, in het kader van deze opzet, ons eigen uitgangspunt hier nader toe te lichten.

133 In die optiek zou men een rekenmachientje rationeel mogen noemen, wat oneigenlijk is.

rationaliteit definieert als gedetermineerd handelen. Welnu, indien deze definitie van rationaliteit klopt, dan moet ze als noodzakelijk bestempeld worden, en krijgt ze aldus zelf een rationaliteitsindex gelijk aan *1*. Maar tegelijk hebben we het expliciet maken van deze impliciete definitie als een wijsgerige activiteit beschouwd. Dus moeten we, althans volgens deze redenering, ook aan de wijsbegeerte een rationaliteitindex gelijk aan *1* toekennen.

Vanzelfsprekend kan een wijsgeer zich vergissen, maar de vergissing zelf maakt dan dat hij buiten het terrein van de wijsbegeerte valt, zoals de rekenkundige zijn terrein verlaat waar hij zich misrekent. Aldus treffen noch in de rekenkunde noch in de wijsbegeerte de vergissingen de rationaliteit van de beoefenaars van de discipline in kwestie.

Ons inziens moet met betrekking tot de rationaliteit van een discipline echter een ander onderscheid gemaakt worden, namelijk een onderscheid inzake het probleem van de terreinafbakening van de betreffende discipline. Vergelijken we de rekenkunde met de wijsbegeerte, dan merken we dat het terrein van de rekenkunde wordt afgebakend door datgene wat deze rekenkunde constitueert, zodat de rationaliteit daar samenvalt met het naleven van de wetten die deze rekenkunde constitueren. Het terrein van de wijsbegeerte daarentegen, wordt helemaal niet afgebakend zoals dat van de rekenkunde, want zij kent geen begrenzing, noch qua behandelbare elementen, noch qua toegelaten bewerkingen op deze elementen: de enige eis die kan gesteld worden aan uitspraken die binnen een wijsgerige context gedaan worden, is dat ze onweerlegbaar zouden zijn. En in de mate dat ze onweerlegbaar blijken, kan erover gezegd worden dat ze gedetermineerd, en dus rationeel zijn.

Hier duikt dus een andersoortige problematiek op: het is namelijk evident of tautologisch, dat uitspraken binnen de rekenkunde rationeel of gedetermineerd zijn, terwijl men dat van uitspraken binnen de wijsbegeerte nooit kan zeggen, tenzij men zou aannemen dat aan al het bestaande een rationaliteit ten grondslag zou liggen. Welnu, indien men, zoals de positivisten, aan de wijsbegeerte een rationaliteitsindex van *1* ontzegt, dan neemt men hierdoor tegelijk aan dat het heelal niet rationeel gegrondvest wordt. Maar precies omdat het rationaliteitsconcept van de positivist samenvalt met het concept ‘gedetermineerdheid’, geldt dus dat hij, krachtens onze laatste conclusie, tevens aanneemt dat het heelal niet gedetermineerd is. Met andere woorden: het nastreven van rationaliteit (- of: gedetermineerd denken) buiten de afgebakende terreinen (- zoals bijvoorbeeld een bepaalde rekenkunde) of dus binnen het terrein van de wijsbegeerte, is dan irrelevant handelen. Maar meteen betekent zulks ook dat elk handelen buiten de afgebakende terreinen niets anders kan betekenen tenzij *scheppend handelen*. Rekenkunde en wijsbegeerte onderscheiden zich dan hierin, dat de rekenkunde geconstitueerd en dus ‘af’ is, terwijl de wijsbegeerte ‘onaf’ is.[134] De rekenkunde heeft

134 We herinneren hier nogmaals aan het feit dat we hier om methodologische redenen het bestaan van een dergelijke rekenkunde vooronderstellen. Het betreft weliswaar een naïeve opvatting van de rekenkunde, maar het valt niet in te zien op welke andere wijze het door Vermeersch “door en door rationeel” geacht wetenschappelijke zich anderszins zou kunnen onderscheiden van het door hem gelaakte wijsgerige. Blijkbaar vergeet Vermeersch dat de basis van elke zogenaamd door en door rationele wetenschap niets anders kan zijn dan het resultaat van een wijsgerige en dus creatieve, menselijke en niet-absolute of feilbare activiteit. In *Die Wende Der Philosophie* benadrukt zelfs de grondlegger van de *Wiener Kreis*, Moritz Schlick: *"Finally, if within a well-established science the necessity suddenly arises at some point of reflecting anew on the true meaning of the fundamental concepts, and thereby a more profound clarification of their meaning is achieved, this will be felt at once as an eminent philosophical achievement. All are agreed that, for instance, Einstein's work, proceeding from analysis of the meaning of statements about time and space, was actually a philosophical achievement. Here we should add that the decisive epoch-making forward steps of science are always of this character; (...)"* (- Ayer, 1978: 58). Voegen we hier nog aan toe dat in

slechts te bieden wat ze *is*, en haar beoefenaar *ondergaat* ze. De wijsbegeerte daarentegen *wordt*, en haar beoefenaar *maakt* ze. De rekenkunde heeft betrekking op haar eigen 'irreële' wereldje, terwijl de wijsbegeerte verwijst naar de dingen zelf. Wie de wijsbegeerte irrationeel acht, moet, zoals aangetoond, de irrationaliteit gelijkstellen met de vrijheid.[135] Merken we hierbij tenslotte op, dat zelfs de rekenkunde niet kan beantwoorden aan de geschetste 'volmaakte' rationaliteit, zoals het in de kansrekening bekende *problème des partis* aantoont: zij is betrokken op rechtvaardigheid, vrijheid, kortom op het maatschappelijke.[136]

Verder behoort het nastreven van rationaliteit niet tot het rationeel handelen, maar tot het streefhandelen, het passionele, zodat het, extreem doorgedreven, kan ontaarden in de door Jon Elster genaamde 'hyperrationaliteit' (- J. Elster, 1989),[137] die zich van haar uiteindelijke gronden, namelijk de gevestigde waarheden en waarden, niet langer bewust is, wat haar des te gevaarlijker maakt.

2. Vrijheid

We gaan dus in tegen de stelling dat rationaliteit een zaak van gedetermineerdheid zou kunnen zijn. In tegendeel heeft het rationele handelen de vrijheid tot conditie. Vooreerst zullen we vier stellingen over vrijheid hard maken. Vervolgens zullen we twee soorten van vrijheid onderscheiden: vrijheid als het vermogen tot correcte anticipatie, en vrijheid als verzaking aan vernietiging.

(a) Eerste stelling: vrijheid is steeds de vrijheid van een subject

We maken een *reductio ad absurdum*. Stel dat ook een niet-subject vrijheid kon bezitten. In dat geval zou bijvoorbeeld een zuurstofatoom in een watermolecule vrij kunnen zijn. Nu is het daarentegen zo, dat een zuurstofatoom in een watermolecule gedetermineerd 'handelt'. Indien dit atoom een subject was, dan zou men dit gedetermineerde handelen een 'rationeel' handelen mogen noemen, en bij gevolg een handelen in volkomen vrijheid. Dat dit atoom geen subject is, betekent in wezen dat er in het 'handelen' van dat atoom geen discrepantie kan bestaan tussen zijn 'handelen' en

plaats van het verificatieprincipe van Carnap, hoe langer hoe meer het (door W. Mielants zo genoemde) *"principe van de logische perfectie"* wordt toegepast, waarbij het criterium voor de waarheidswaarde van een theorie veeleer verwijst naar de logische consistentie, de harmonie en zelfs de esthetische kwaliteiten van de theorie in kwestie (- zie: W. Mielants, 1996).

135 Ons inziens maakt de vrijheid echter een 'hogere' rationaliteit mogelijk, met name in het keuzehandelen, waarbij het handelen niet door axioma's aan banden wordt gelegd, maar door de externe orde zelf. Zie ook par. I.3.C.2.

136 Het betreft hier de vraag hoe de baten onder de verschillende deelnemers aan een kansspel dienen verdeeld te worden wanneer dit spel dient beëindigd te worden vooraleer het uitgespeeld werd. Het antwoord op deze vraag vergt een reflectie over de mogelijke opstelling van niet vooraf bepaalde regels inzake bijvoorbeeld rechtvaardigheid. Voor een volledige uiteenzetting van dit probleem, zie: J.-P. Cléro, 1990.

137 Voor het gevaar van de hyperrationaliteit waarschuwen reeds de middeleeuwse filosofen Juda Ha-Lévi (1075-1141), en Al-Ghazali (1058-1111), zoals aangetoond in M.-R. Hayoun, 1994. Dat komt onder meer tot uiting waar Ha-Lévi in de *Cusari* (- waarvan de oorspronkelijke titel luidt: *Tractaat ter verdediging en ter verduidelijking van de verachte religie* en waarin hij het Judaïsme verdedigt tegen de filosofie), een (door Maïmonides (1138-1204) overgenomen) onderscheid invoert inzake de naam van God als *Adonaï* en als *Elohim*: *Elohim* is de God van de filosofen - het is een principe -, terwijl *Adonaï* de God van de gelovigen is, de Aanbedene - Hij is een persoon, en als dusdanig onbereikbaar voor de onpersoonlijke filosofie die God gedepersonaliseerd heeft en herleid heeft tot een mechanisch beginsel (- M.-R. Hayoun, 1994: 47-48 en p. 37): "*(...) Ha-Lévi ne manque pas de dénoncer ce danger qui consiste alors à dépersonnaliser le Dieu de la Bible hébraïque et à faire de lui un premier moteur couronnant un nombre donné de sphères"*. Ha-Lévi verbiedt de filosofie zich te bemoeien met het gebied van het geloof. Al-Ghazali, die de inconsistenties in de filosofie van zijn tijd aan het licht wil brengen, schrijft dat het niet het menselijk begrip als zodanig is dat slecht is, maar wel de buitenissige toepassing ervan: *"En somme, ce n'est pas l' entendement humain qui serait mauvais en soi, mais son usage immodéré pourrait le conduire à outrepasser ses limites. La raison ne s'égare que lorsqu'elle prétend agir seule, partout et en tout"*. (- M.-R. Hayoun, 1994: 41).

zijn ‘zijn’. Want men moet natuur en niet-natuur onderscheiden op straffe van de irrelevantie van het natuurconcept zelf. Zo is de menselijke vrijheid natuurlijk, doch wat eruit voortkomt moet beschouwd worden als een ingreep in de natuur. Een niet-subject kan dus geen vrijheid bezitten, want indien het zou verondersteld worden vrijheid te bezitten, zou zulks impliceren dat een onderscheid tussen subject en object niet langer kan gemaakt worden, waardoor alle handelen zou gaan behoren tot het natuurlijke handelen of het gebeuren: het zou gedetermineerd zijn. Op grond van de relevantie van het vrijheidsconcept geldt dus dat vrijheid noodzakelijk de vrijheid is van een subject.

(1°) ‘Gedepersonaliseerde vrijheid’ - een illusie.

Verduidelijken we het onbegrip met betrekking tot het noodzakelijk subjectief karakter van de vrijheid hierna middels twee auteurs die ons inziens aan dit onbegrip ten prooi zijn.

In de inleiding van een in 1991 verschenen werk schrijft Gerard Bodifée: *“Niet alleen mensen merken op wat zich in de omgeving bevindt. Alles wat bestaat kijkt naar wat er verder nog bestaat. Een regendruppel voelt de aantrekkingskracht van de aarde onder zich, een boom wordt het licht van de zon gewaar, een spin merkt elke vibratie in haar web. Elk object kijkt en wordt bekeken, elk op zijn manier, elk met zijn intensiteit en gevoeligheid. Een mens wordt meer gewaar dan een regenworm in de grond, een regenworm meer dan een zandkorrel. Maar zelfs het eenvoudigste zanddeeltje merkt iets van wat zich in de omgeving bevindt. Het ondergaat de druk, het reageert op de temperatuur en op de bewegingen van het omringende materiaal. Op zijn eigen eenvoudige manier merkt elk atoom in het kristalrooster de aanwezigheid van een nabijgelegen atoom en hecht er zich aan vast”* (- Bodifée, 1991: 9-10).

In een essay d.d. 1993 schrijft Ronald Commers: *“(...) Daarom kan ik ook, met Levinas, zeggen dat we steeds naar de taal moeten terugkeren om het zuivere en onzegbare te vertalen, zij het dat ze daardoor juist verraden worden. Maar ik wil meer zeggen dan Levinas: dit alles betreft niet alleen de filosoof, niet alleen de mens. Zij zijn niet de enige zingevers. De zingeving is niet gebonden aan de menselijke taal, zij het dat die taal een heel bijzondere vorm is van expressie en expositie ener zingeving. Alle leven, al het levende, dit wil zeggen al wat thematiseert, schrijft en tekens laat, heeft per definitie de zingeving op zich genomen omdat existentie expressie is en die expressie verbonden blijft aan het concrete van het bestaan. Het is het concrete bestaan dat datgene uitspreekt wat dieper ligt maar nooit te voorschijn komt, dat wat Levinas ver-taalde - o, paradox - als het zuivere en het onzegbare.*

Ik wil Levinas’ woorden biosofisch interpreteren. Het gaat over elk levend wezen aangezien het door haar bestaan spreekt en door zijn leven uiteenzet” (- Commers, 1993: 43).

(2°) Subject en object van bewustzijn.

Beschouwen we eerst het fragment van Gerard Bodifée. We merken op dat Bodifée het concept *voelen* in een wel zeer brede betekenis gebruikt (- hetzelfde doet hij immers met het concept *aandacht*). Het zet de poëzie van zijn betoog kracht bij, maar dit pluspunt heeft, helaas, een keerzijde. Voor Bodifée is het verschil qua bewustzijn in een zandkorrel en in een mens, een kwestie van gradatie. Althans als de tekst letterlijk mag geïnterpreteerd worden, is dit ons inziens een misvatting. Elders zullen we terugkomen op de relevantie van de beeldspraak (- zie *S:* deel 2: *De relevantie van de metafoor*, alsook voetnoot bij stelling 82.1.), maar hier veroorloven we ons een letterlijke interpretatie. We verwerpen de idee dat een zandkorrel bewustzijn zou hebben, niet omdat een zandkorrel geen hersenen heeft, maar omdat een zandkorrel geen *identiteit*

heeft. Meer zelfs, een zandkorrel is geen entiteit zonder het bewuste subject (- zie ook I.3.C.2.(a)(8°)).

Ter verduidelijking verwijzen we vooraf naar onze discussies met betrekking tot het onterechte onderscheid dat sommige positivisten maken tussen mentale en geëxterioriseerde vormen en tussen natuurlijke en culturele objecten (- zie I.3.B.14.a). Het object wordt immers geconstitueerd door het subject, en het onderliggend mechanisme dat dit mogelijk maakt, bestaat hierin, dat het subject, als identiteit, zijn identiteit projecteert op een gedeelte van de wereld dat zodoende tot een *Gestalt* geconstitueerd wordt.

Iets kan geen bewustzijn hebben als dat *iets* niet eerst *iemand* is: iets kan pas bewustzijn hebben als het een identiteit heeft. Als ik mijn hand afkap, dan ben ik niet twee identiteiten geworden: de afgekapte hand heeft geen bewustzijn. Als ik een klomp klei middendoor kap, kan ik zeggen dat er twee klompen klei zijn, maar evenwel kan ik zeggen dat er twee halve kleiklompen zijn, die eigenlijk tot die ene eerste kleiklomp behoren. Of het gaat om twee 'identiteiten' (- correct hier is de term 'entiteiten') dan wel om één, hangt af van mijn **oordeel**, en niet van het object of de objecten. Als een zandkorrel bewustzijn heeft, hebben dan de twee halve zandkorrels die ontstaan nadat ik die ene heb gehalveerd, elk een eigen bewustzijn? Het is duidelijk dat hier geen sprake kan zijn van identiteiten, en omdat bewustzijn een identiteit veronderstelt, kan hier ook geen sprake zijn van bewustzijn. **Bewustzijn, dat zal men niet betwijfelen, heeft steeds een object. Desondanks blijken sommigen er aan te twijfelen dat bewustzijn ook een subject heeft**. Echter waar sprake is van bewustzijn, is het altijd zo, dat iemand zich bewust is van iets. Bewustzijn zonder identiteit is *vanzelfsprekend* onmogelijk.

(3°) Handelen en gebeuren.

Laten we een vergelijking maken tussen de twee volgende gevallen. Eerste geval: *P* loopt door het verkeer, wordt aangereden door een auto, en dertig meter ver weggeslingerd. Tweede geval: een bal rolt over de straat, botst tegen een auto, en vliegt dertig meter ver. Herinneren we ons nu Bodifée waar hij schrijft: *"Op zijn eigen eenvoudige manier merkt elk atoom in het kristalrooster de aanwezigheid van een nabijgelegen atoom en hecht er zich aan vast"* (- Bodifée 1991: 10).

Beschouwen we het eerste geval en vragen we ons af of het *P* zelf is die op de aanrijding door de auto reageert door weggeslingerd te worden. Immers, analoog aan het geval dat door Bodifée wordt aangehaald, is, in ons tweede geval, het weggeslingerd worden van de bal door de auto, een reactie van de bal op de aanrijding door de auto. Het is duidelijk dat, indien men de stelling van Bodifée aanneemt, men het weggeslingerd worden van *P* moet beschouwen als een reactie van *P* op de aanrijding door de auto. Dit is echter absurd, want veronderstel dat *P*, net voor hij aangereden werd, bij het zien naderen van de auto op slag stierf van angst, dan nog zou hij, en wel op precies dezelfde manier, dertig meter ver weggeslingerd worden. Er moet dus een duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen wat *P doet*, en datgene wat met het lijk van *P gebeurt*.

Een atoom in een kristalrooster voelt niets, om de eenvoudige reden dat het geen identiteit heeft. Bovendien *doet* het ook niets: er *gebeurt* alleen iets mee. En zelfs dat is nog onduidelijk, omdat het niet met dat specifieke atoom is dat er iets gebeurt: het gebeuren voltrekt zich zonder meer. Als ik iemand een stamp geef, dan *doe* ik iets. Als ik tegen iemand aanbots, dan *gebeurt* er iets. Als we een vliegende bal tegen een stilstaande bal zien aanbotsen, dan hebben we de *neiging* om te zeggen dat de vliegende bal de stilstaande bal een stamp gegeven heeft, of dat hij hem van zijn plaats weggestoten heeft.

(4°) Projectie.

Deze neiging (om te zeggen dat de ene bal de andere wegstampt) is het gevolg van het feit dat wij onze handel en wandel projecteren op het gebeuren buiten ons, het gebeuren in het niet-menselijke, het fysische. Net zoals ons geloof 'objecten'-*an-Sich* te kunnen onderkennen een gevolg is van het feit dat we (onbewust) onze identiteit projecteren op de buitenwereld, zo ook is de projectie van onze handelingen op de buitenwereld de oorzaak van het feit dat wij geneigd zijn om gebeurtenissen als daden te beschouwen. Dat wij gebeurtenissen als daden *benoemen*, is begrijpelijk op grond van het feit dat wij de taal vanuit onze intersubjectieve *Lebenswelt* expanderen naar buiten toe, maar we moeten ons wel goed bewust zijn van het feit dat deze specifieke benoemingen enkel hulpmiddelen zijn. Als ik aan een steen een naam geef, moet ik onthouden dat ik dit gemakshalve doe, en mag ik hieruit niet concluderen dat ik de steen zou kunnen aanspreken, terwijl aan mensen daarentegen wel om die reden een naam gegeven wordt. In werkelijkheid is er dus geen actieve en geen passieve bal, en werden zowel de vliegende als de stilstaande bal even ‘ver’ van hun oorspronkelijke plaats verplaatst. En als men de twee ballen als één systeem bekijkt, dan zijn de gebeurtenissen binnen een systeem met twee ‘bewegende’ ballen niet wezenlijk verschillend van de gebeurtenissen binnen een systeem met twee ‘stilstaande’ ballen: in de twee gevallen gedraagt het systeem zich volgens dezelfde ‘wetten’ (- zie ook: II.1.E).

(5°) Identiteit en verantwoording.

Waar Bodifée, letterlijk geïnterpreteerd, blijkt te geloven dat atomen handelen, maakt hij zich schuldig aan contradicties. Want waar ziet Bodifée die identiteiten? In elk atoom? In elke molecule? In elk orgaan? In elke klomp klei? In elke zandkorrel? In verdere hoofdstukken geloven we voor dit probleem een sluitende oplossing naar voren gebracht te hebben: het ethische, meer bepaald de convocatie, gaat vooraf aan het ontische, of aan de identiteiten. Identiteiten bestaan krachtens het feit dat ze geconvoceerd kunnen worden, en niet eerder. Aan dingen die niet geconvoceerd kunnen worden, kan bezwaarlijk een identiteit toegekend worden. Zo’n ‘dingen’ onderscheiden zich geenszins van gebeurtenissen, en gebeurtenissen zijn bovendien geen pluraliteit: het gaat om één gebeurtenis.

Want dingen die niet geconvoceerd kunnen worden, kunnen zich niet verantwoorden. Verantwoording betreft de verantwoording van wat men doet. Dingen die niet geconvoceerd kunnen worden, kunnen zich niet verantwoorden voor wat ze doen, omdat ze niet handelen, maar gebeuren. Bovendien gebeuren ze niet op een passieve manier, in de zin dat er iets met hen zou gebeuren, aangezien ze geen identiteit hebben: ze gebeuren daarentegen actief, wat betekent dat ze identiek zijn aan het gebeuren. Dit gebeuren moeten wij als één geheel beschouwen en kunnen wij benoemen als de ‘natuur’.

Het probleem van de *entiteiten* bespreken we in I.3.C.2.(a)(8°) met betrekking tot Sartre’s schijnprobleem omtrent essentie en existentie: *het ding existeert (als essentie) pas binnen de (handelende) existentie van de mens*. Een zandkorrel heeft geen identiteit, want geen essentie: **zijn essentie existeert pas binnen de (handelende) existentie van de mens.**[138]

138 Merk op dat deze uitspraak echter niets van doen heeft met het solipsisme: de solipsist immers, miskent het bestaan van anderen als bewuste personen: voor hem staan ze op gelijk vlak met de dingen. Deze laatste ontkent hij echter niet, getuige zijn handelen: hij eet immers brood zoals iedereen die honger voelt. Verder is het solipsisme logisch weerlegbaar als volgt: het object van het bewustzijn van de solipsist is, volgens de solipsist, slechts een droombeeld; nu echter is ook een gedachte een object van het bewustzijn; bijgevolg is ook (de gedachte van) het solipsisme slechts een droombeeld.

(6°) Transformatie en convocatie.

Beschouwen we vervolgens het fragment van de hand van Ronald Commers, en nemen we de hierboven geschetste kritiek op een letterlijk geïnterpreteerde Bodifée in acht, dan moeten we opmerken dat Commers voordien schrijft: *"Het humanisme van het einde van de twintigste eeuw moet van die dualismen* [namelijk de immobiliserende dualismen waarin de kritiek op de identiteiten, de subjectiviteitsfilosofie, of de *naturalistic fallacies*, resulteren] *afstand nemen. In de polariteit van het zeggen en het gezegde ligt de verantwoordelijkheid (...) die moet worden opgenomen (...). De verantwoordelijkheid van al diegenen die zich aan de zingeving wagen (...) ligt dus tussen (...) enerzijds (...) dat wat ons aanspoort te spreken (...), zin te geven, en anderzijds het gezegde (...). Leven betekent geconvoceerd zijn tot bepaling. Dat geldt zowel voor de amoebe als voor het zoogdier, zowel voor de kat als voor de mens. Alle leven is bepalen (...). Alle leven, als leven, is een werkelijkheid transformeren en omzetten, zonder dat in die transformatie en die omzetting de werkelijkheid als zodanig wordt bepaald of vastgelegd. De verscheidenheid der soorten, of de diversiteit van het leven, is - ononderbroken en nooit voltooid - het spreken en schrijven van dat wat onuitspreekbaar en niet te schrijven is. Eeuwige wekroep. Ligt hier niet de plaats om de transcendentie en de immanentie met elkaar in verband te brengen, en wel zo dat ze beide als dimensies van de menselijke én levende zingeving moeten worden gehandhaafd? Ik meen van wel"* (- Commers 1993: 42-43).

We stellen ons hierbij de vraag of hier niet een wezenlijk onderscheid moet gemaakt worden tussen transformaties en convocaties: kan ik mijn maag convoceren voor het feit dat ze haar transformatie-activiteit staakt? Leven is transformeren, inderdaad: men zou een specifieke transformatie-activiteit, namelijk de negentropische,[139] als de levens-constituerende eigenschap kunnen definiëren: "Iets leeft, als het transformeert in negentropische zin". Dàt het levende transformeert in negentropische zin, is slechts een gevolg van het instellen van deze definitie voor 'het levende', en is allerminst een empirische vaststelling. Het gelijkschakelen van een (specifieke, namelijk: negentropische) transformatie-activiteit met het wezenskenmerk van het levende, is een definitorische act. De vergelijking van deze transformatie-activiteit (- namelijk de ontwikkeling van het leven) met de talige transformatie (- namelijk: de ontwikkeling van de taal) snijdt echter slechts tot op zekere hoogte hout, en wel in die zin, dat het spreken zingevend is zonder met het gezegde de werkelijkheid definitief te hebben vastgelegd, zoals het negentropisch transformeren vormgevend is zonder met deze vormen de werkelijkheid definitief te hebben vastgelegd. Wat betreft dit laatste kunnen we verduidelijken dat de entropie haar doel 'kent', namelijk in de toestand van het volledig overgegaan zijn van alle materie en energie in warmte, terwijl de negentropie haar doel niet 'kent', daar ze van deze warmtedood wegevolueert naar (althans cognitief) ondefinieerbare 'einders'. Maar er is ook een verschil in het spel: de 'convocatie' van het niet-(menselijk-)talige bestaat in een reactie van de natuur op de acties die dit levende stelt, waarbij deze natuurlijke reactie, indien ze een convocatie genoemd wordt, aan dit levende de kans op een antwoord ontzegt, tenzij in de vorm van een capitulatie. Bijvoorbeeld: als een derde mij convoceert voor het feit dat ik scheef loop, dan kan ik mij verantwoorden door hem te zeggen dat ik lumbago heb, en de convocator zal dit begrijpen en voortaan dulden dat ik scheef loop. Als daarentegen de

139 Het universum blijkt onderhevig aan de zogenaamde 'wet van de entropie': alle energieën worden stelselmatig in lagere vormen omgezet, wat uiteindelijk zal resulteren in de warmtedood van het heelal. Het leven echter, blijkt zich tegen dit verval te verzetten, zodat men haar werkzaamheid "negentropisch" kan noemen. (Nota bene: de vaak gebruikte term "negentropie" is een neologisme van P. Teilhard de Chardin en duidt op een samentrekking van de termen "entropie" en "négatif").

natuur mijn lichaam 'convoceert' voor een mankement, doet hij dat door mij onmiddellijk pijn te laten gevoelen of te 'sanctioneren': tegenover de natuur kan ik mij niet verantwoorden, omdat elke verantwoording een afwijzing is van de beschuldiging, door de oorzaak voor mijn falen buiten mezelf, en dus per definitie *in de natuur* te situeren. Mij verantwoorden tegenover de natuur kan ik niet doen zonder de natuur op zijn beurt te beschuldigen, maar zoiets is irrelevant. Mijn antwoord tegenover die 'convocatie' vanwege de natuur kan dus enkel bestaan in het verweer, namelijk in de *strijd* tegen die natuur. De natuur 'convoceert' dus niet. De amoebe doet iets anders dan zich verantwoorden tegenover de natuur: ze verweert zich, ze vecht om haar voortbestaan, ze groeit. Maar de impuls voor deze groei heeft zijn oorsprong niet in de amoebe als identiteit, maar in de amoebe als natuur én in de natuur buiten haar, zoals dat ook het geval is met de groei van mijn lichaam. Indien men zou aannemen dat de natuurlijke acties en reacties zich op hetzelfde plan bevonden als de convocaties en de verantwoordingen, dan zou zoiets als ethiek enkel en alleen een kwestie kunnen zijn van conditioneringen die in het verlengde liggen van de natuurlijke conditioneringen. Ik zou dan de hongerige spijzen, bijvoorbeeld omdat ook ikzelf graag geholpen zou willen worden indien ik honger had, en niet omdat ik de hongerige als persoon intrinsiek zou waarderen. Er ware dan sprake van een vorm van samenwerking uit eigenbelang, en niet van respect voor de ander als dusdanig. De ethische zelfopoffering, bijvoorbeeld, ware dan ook een absurditeit. Ons inziens is het ethische handelen geen zaak van conditioneringen: de zelfbewuste identiteit onderscheidt zich kwalitatief zowel van de zandkorrel als van de kat. Een identiteit is immers in staat om zich te verantwoorden (- namelijk voor zijn *daden*), terwijl de natuur (- bijvoorbeeld een dier) enkel kan reageren (- namelijk: als een *gebeurtenis* op gebeurtenissen).[140]

(7°) Subjectieve vrijheid.

De mens geeft zin, maar het niet-menselijke leven doet dat niet: het ontvangt slechts zin; het ontvangt slechts de zin die het door de natuur opgedrongen wordt. 'Slechts', zeg ik, maar wat is het surplus van de mens meer dan het vermogen om *tegen* de 'zin' van de natuur in te handelen? Want kristallen vergissen zich niet. Dieren moorden niet. Het niet-menselijke leven werkt samen in een betoverende symbiose, met 'respect' voor het milieu, zonder afvalbergen te produceren, in een proces van volmaakte autorecyclage, met vrede en standvastigheid, in een volmaakt geluk, zich aan elke situatie aanpassend en alles aanvaardend zoals het komt. Het niet-menselijke leven, zo zou men het kunnen uitdrukken, leeft in het paradijs.

De mens: ontbreekt hem iets omdat hij iets teveel heeft? De mens kan immers moorden en zich verlustigen in doelloos moorden; hij kan z'n milieu in de kortste keren onherstelbaar verstoren, en zelfs is hij in staat om er voor te zorgen dat kristallen of atomen 'zich vergissen' in zijn laboratorium en dat dieren gaan 'moorden' op bevel; hij kan de symbiose verstoren, afval nalaten dat niet meer weg te werken is, het evenwicht en de vrede verstoren, en van de aarde een hel maken.

140 Voert men hier tegen in dat ook de kat talig is, dan moet men opmerken dat taal tweeledig is, en dat van deze tweeledigheid enkel de mens over de beide facetten beschikt, terwijl de kat slechts één facet eigen is: de taal is voor de kat slechts een communicatiemiddel in de zin van een complexe vorm van actie en reactie, volledig bepaald door conditioneringen op grond van efficiëntie door selectie en aanpassing. Voor de mens is de taal hetzelfde, maar precies door het feit van zijn zelfbewustzijn dat krachtens de ethische intersubjectiviteit tot stand komt, heeft zijn taal nog een ander facet: ze laat hem toe zijn medemens te *erkennen*. (Merk op dat het hier niet kan gaan om een *graduele* erkenning, aangezien in dat geval een parameter voor de gradatie moet aangenomen worden, terwijl dit *a priori* al betekent dat het om een 'erkenning' in funktie van zichzelf en dus om een 'gebruik' van de ander, dus een 'miskenning' zal gaan).

Is het een gebrek dat de mens dit alles kan? Ik geloof van niet. Maar het is een gebrek, en meer dan een gebrek: het is een *misdaad*, dat hij dit alles *doet*. Indien hij hieraan zou verzaken, dan beging hij een *weldaad*. En het is precies zijn mogelijkheid om misdaden te begaan, die zijn verzaking aan misdaden verheft tot het niveau van de weldaad. Dieren kunnen niet misdadig, maar evenmin weldadig zijn. De mens heeft de vrije keuze. Vrijheid, een mes dat aan twee kanten snijdt; een werktuig of een moordwapen. Dat is de prijs voor het bewustzijn.

Nochtans: waarden hebben een objectief karakter. Elke mens beschikt krachtens zijn bewustzijn over het vermogen om het goede van het kwade te onderscheiden, want elkeen kent de ethische wet. En het lijden, dat het bewustzijn mogelijk maakt, herinnert aan de objectiviteit van die wet.[141]

(8°) Essentie en existentie.

Zetten we de zaken nu nog eens op een rijtje, en starten we met Sartre's vouwbeen.[142] Volgens J. Plessen reageert het existentialisme tegen de filosofie van de idee en ook tegen de filosofie van het ding (- het object, dat bij Sartre gesymboliseerd wordt door het vouwbeen - het papiermes). De mens, oorspronkelijk ambachtsman, denkt na over de (te maken) dingen (- werktuigen) vooraleer hij nadenkt over zichzelf. Die dingen vallen volledig samen met zichzelf (- ze zijn *'en soi'*; ze zijn exact definieerbaar; ze hebben een essentie welke samenvalt met hun ontwerp). De vergissing van de ambachtsman bestaat erin dat hij nu ook zichzelf vaak niet anders dan als een (door de God van Voltaire - 'de grote horlogemaker') gemaakt ding beschouwt. Maar de mens is geen ding, geen *'en-soi'*; hij heeft geen essentie; hij is existentie (*'pour-soi'*): hij is buiten zichzelf, bij de wereld, en z'n zijn is een 'te-zijn'. De mens beschouwen als een object is vluchten voor de subjectiviteit en voor de vrijheid en getuigt van *'mauvaise foi'* (- zie: Plessen 1966: 27-36).

Wij volgen Sartre niet volledig. Ons inziens heeft ook het 'ding' geen objectiviteit, geen 'essentie'; het valt niet samen met zichzelf. Ons inziens is de essentie van het vouwbeen voorwaardelijk. De voorwaarde voor de essentie van het vouwbeen is de interpretatie van het ding als vouwbeen - een interpretatie die al dan niet conventionele gronden heeft, die op hun beurt refereren naar een menselijk opzet waarbij een stuk hout zodanig bewerkt werd, dat het als vouwbeen kan dienen, en dit refereert op zijn beurt naar de empirie (- *trial and error*). Het vouwbeen heeft dus geen essentie, tenzij op grond van ervaringen en conventies. Dit geldt nu voor alle objecten: hun essentie is er pas *binnen* de menselijke existentie, die een handelend karakter heeft. Nu is de menselijke existentie bepalend voor zijn essentie, want het menselijke is het ethische, en in het ethische bepaalt de mens zichzelf krachtens zijn vrijheid; zijn intentie wordt bekrachtigd door zijn handelingen, dus door zijn existentie. Met andere woorden: de essentie van een object wordt door de mens aan dat object *toegekend*.[143]

141 In een groot deel van de huidige wereld is de mens druk bezig zich te bevrijden van het fysieke lijden; tegelijk wordt het bewustzijn van de Westerling in lijden ondergedompeld; maar een andere weg dan het lijden, voor de bewustwording van de katastrofen die de mens aanricht, is er nu eenmaal niet.

142 We maken hier abstractie van het feit dat het begrippenpaar *essentie-existentie* bij Sartre niet relevant kan fungeren.

143 Zie ook de discussie omtrent essentie en existentie met betrekking tot de Russell-paradox in: *S*, 1.26.2 (pp. 517-526). Deze discussie kadert in ons betoog dat theorieën altijd enkel in samenhang met reële maatschappelijke processen te begrijpen zijn, waaruit onder meer volgt dat logica een inhoud moet hebben. Wij pogen dit aan te tonen door te bewijzen dat er in het andere geval binnen de logica zelf paradoxen ontstaan. Ze ontstaan namelijk precies omwille van het feit dat abstractie gemaakt wordt van het subject dat uitspraken doet (- in de logica beschouwt men verzamelingen van uitspraken zonder meer) en van de werkelijkheid waarop die uitspraken van toepassing kunnen zijn. We beperken ons tot de analyse van één paradox, namelijk die van Russell, en wijzen er in deze analyse

Dit feit in acht genomen, is de aangehaalde stelling van Bodifée - nogmaals, indien letterlijk geïnterpreteerd - problematisch. Niettemin schrijft hij wat verderop: *"Het geïsoleerde, niet waarnemend en niet waargenomen object bestaat evenmin als een nooit uitgesproken, nooit gehoord woord"* (- Bodifée 1991: 11).

De essentie van het object wordt door de mens aan dat object *toegekend*, maar weliswaar bevat deze toekenning impliciet de componenten van de ervaring en de conventie: de externe factor van de ervaring ontstaat waar de handelende mens geconfronteerd wordt met de natuur die zijn eisen stelt, in die zin dat hij de mens dwingt tot het in acht nemen van het principe van de maximale economiciteit bij het maken van zijn keuze, meer bepaald: in het *toe*kennen van een specifieke waarde aan datgene wat hij als *Gegenstand* ervaart. De menselijke valorisatie wordt dus in laatste instantie aan

---

ook op **hoe de paradox ontstaat door het abstractie maken van de realiteit waaraan logische operatoren en bewerkingen hun betekenis ontlenen.**

L.T.F. Gamut, 1982: 107, beschrijft de Russell-paradox als volgt: *"Deze paradox ontstaat als we aannemen dat we bij elke eigenschap G de verzameling van entiteiten kunnen vormen die aan die eigenschap voldoen. Onder deze aanname zouden we ook de verzameling van alle entiteiten die de eigenschap hebben met zichzelf identiek te zijn, als verzameling moeten accepteren. Deze laatste is de verzameling van alles, en zou dus moeten een element zijn van zichzelf. De eigenschap : "is element van zichzelf" zou dan een eigenschap zijn die aan sommige entiteiten toekomt, maar aan andere juist niet. Zo is het getal 0 geen element van het getal 0, omdat 0 geen verzameling is. Omdat 0 slechts één element heeft en 0 niet gelijk is aan de verzameling met element 0, is het singelton {0} geen element van zichzelf. Dat geldt ook voor N. N is namelijk geen element van zichzelf omdat enkel getallen element kunnen zijn van N, terwijl N geen getal is. Stellen we de verzameling R van alle entiteiten die geen element zijn van zichzelf, dan volgt daaruit een contradictie, want (a) gesteld dat R element is van zichzelf, dan zal het geen element van zichzelf kunnen zijn, omdat R aan zijn eigen lidmaatschapseis moet voldoen, en (b) gesteld dat R geen element is van zichzelf, dan zal het element van zichzelf zijn om dezelfde reden. Zowel "R is element van R" als "R is geen element van R" zijn dus onmogelijk".*

Kritiek. Indien gesteld wordt dat het predikaat "is identiek met zichzelf" een eigenschap uitdrukt, dan loochent men de geldigheid van de wet van de contradictie. Immers, de wet van de contradictie stelt: "iets kan niet tegelijk (- onder dezelfde omstandigheden) zichzelf en niet zichzelf zijn". Uit de wet van de contradictie volgt dus dat voor àlles wat is, geldt dat het identiek is met zichzelf. Precies omdat dit predikaat geldt voor àlles wat is, drukt het niet een eigenschap uit, omdat een eigenschap geldt voor bepaalde entiteiten terwijl er ook entiteiten bestaan waarvoor ze niet geldt.

Wordt daarentegen toch aangenomen dat het predikaat "is identiek met zichzelf" een eigenschap is, dan betekent deze aanname dat men de wet van de contradictie loochent. Maar als men de wet van de contradictie loochent, dan kunnen er ook geen paradoxen meer bestaan, want een paradox is in essentie een propositie die niet identiek is met zichzelf, en dit is pas problematisch eenmaal men de wet van de contradictie heeft vooropgesteld.

Eenvoudiger uitgedrukt:

(1) Een predikaat is pas een eigenschap als er entiteiten zijn waarvoor ze niet geldt.
(2) De wet van de contradictie geldt voor alles wat is.
(3) Neemt men de wet van de contradictie aan, dan neemt men aan dat voor àlles wat is, geldt: "X is niet tegelijk niet-X".
(4) Wegens (3) neemt men ook aan dat voor alles wat is, geldt: "Er bestaat geen X waarvoor geldt dat het niet zo is dat X niet tegelijk niet-X is".
(5) Aangezien (1) geldt, geldt dat het predikaat in (4) geen eigenschap is.
(6) Aangezien (5) geldt, geldt dat het predikaat in (3) geen eigenschap is.
(7) Aangezien (6) geldt, geldt (2).
(8) Aangezien (7) geldt, geldt dat de wet van de contradictie geen eigenschap uitdrukt.

De kern van de zaak: Indien gesteld wordt dat het predikaat "is identiek met zichzelf" een eigenschap uitdrukt, dan wordt de geldigheid van de wet van de contradictie hierdoor geloochend, en kan men paradoxen geen paradoxen meer noemen, omdat zij hun bestaan danken aan het aangenomen-zijn van de wet van de contradictie; een paradox is immers wat in strijd is met de wet van de contradictie.

Gevolg met betrekking tot de "Russell-paradox": in de "Russell-paradox" wordt het predikaat "is identiek met zichzelf" ten onrechte een eigenschap genoemd. Houdt men daarentegen rekening met de

hem als het ware opgedrongen als een objectieve wet, en houdt dus een waarden-*er*kenning in. En het is precies krachtens de absolute menselijke beperktheid dat deze zich gedwongen weet tot het kiezen van het meest rendabele, dus tot de erkenning van het economiciteitsprincipe. Op die wijze bepalen onze absolute beperkingen (- *onze tijd is beperkt...*) onze waarderingen (- *...daarom kiezen we voor het 'gemakkelijkste'*).

(9°) Besluit.

Betreffende het standpunt van Commers, hebben we gewezen op de noodzaak van het in acht nemen van het criterium van het bewustzijn en de vrijheid van het handelen, ter onderscheiding van, enerzijds, gebeurtenissen en, anderzijds, handelingen (- zie J. Kruithof, 1973: 172: *"als er geen keuze is, bevinden we ons niet op het niveau van de handeling"*). Bovendien moet de identiteit erkend worden als wezenlijk. Commers'

---

definitie van "eigenschap-zijn-van", dan moet men dit in rekening brengen, en verdwijnen de zogenaamde paradoxen.

Nog een opmerking. Los van het voorgaande kan men zich afvragen of het inderdaad zo is dat enkel getallen element kunnen zijn van N, met andere woorden dat enkel getallen element kunnen zijn van verzamelingen van getallen, dat enkel koeien element kunnen zijn van verzamelingen van koeien, enz. Is het niet veeleer zo, dat, wanneer we zeggen dat een koe een element is van een verzameling van koeien, we eigenlijk bedoelen dat niet de koe als koe, maar de koe als deelverzameling (van een verzameling koeien) tot die verzameling van koeien behoort? Immers, wanneer we twee verzamelingen koeien beschouwen, waarvan de ene eigendom is van Albert, de andere van Bertrand, dan zien we duidelijk in dat Blaar een element vormt van de verzameling van de koeien van Albert en niet van die van Bertrand, niét omdat ze àls koe een element zou zijn van de verzameling koeien van Albert, maar wél omdat ze als deelverzameling van de verzameling koeien van Albert bestaat. Met andere woorden: niet het "koe-zijn" bepaalt het "element-zijn-van", maar wel het "behoren tot". De relatie van identiteit die (in het andere geval) gelegd wordt tussen "essentie" en "eigenschap", kan enkel gelden met betrekking tot de wet van de contradictie, en slechts met betrekking tot eigenschappen op straffe van het ontkennen van de geldigheid van de wet van de contradictie - wat deze mogelijkheid vanzelfsprekend oneigenlijk maakt.

Een opmerking bij deze opmerking: Als men in de rekenkunde getallen beschouwt, dan kan men daar wél stellen dat de essentie van elk getal identiek is met zijn meest specifieke eigenschap, namelijk: "dit-bepaald en geen ander getal te zijn", zodat daar de essentie van elk getal werkelijk samenvalt met zijn meest specifieke eigenschap. Maar dit is alleen zo, omdat getallen enkel bestaan bij de gratie van conventies, wat betekent dat aan de essenties van de getallen, hun eigenschappen voorafgaan (- namelijk door het maken van conventies). Zo ook valt de essentie van een kabouter werkelijk samen met zijn eigenschappen, omdat het bestaan van de kabouter afhankelijk is van de hem toegekende eigenschappen.

Nu lijkt het mij dat Russell twee werelden verwart, namelijk die van de rekenkunde met de werkelijke. In de eerste geldt het ontisch primeren van de eigenschappen op de essenties; in de tweede echter niet. Als Russell dan de wet van de contradictie behandelt, blijft hij in deze verwarring steken. Het is inderdaad zo, dat de wet van de contradictie enkel steunt op, enerzijds, waarnemingen en, anderzijds, conventies, en dit wegens het feit dat de wet van de contradictie geformuleerd wordt door werkelijk bestaande mensen in een werkelijk bestaande wereld. Het is echter inductie om daaruit te besluiten dat de wet van de contradictie ook zou moeten gelden met betrekking tot bijvoorbeeld de rekenkunde. Men kan echter wel àànnemen dat de wet van de contradictie in bijvoorbeeld de rekenkunde binnengebracht wordt, maar door deze afspraak te maken mag men niet tegelijk besluiten tot het waar of onwaar zijn van uitspraken binnen de rekenkunde. Het gaat daar immers om (on)waarheden relatief aan afspraken met betrekking tot de werkelijkheid, met andere woorden gaat het daar slechts om (on)geldigheden. Eenzelfde verwarring is er ons inziens ook in het spel in het tweede deel van het theorema van Gödel: het is irrelevant om de bewijsbaarheid in vraag te stellen van handelingen (- in dit geval identificaties, die op het objectniveau werden gemaakt).

Nog iets in verband met essenties en eigenschappen. Voor een subjectief idealist zal de essentie van een object gelijk zijn aan de eigenschappen die het object tegenover hem heeft. De subjectieve idealist zal echter ervaren dat de eigenschappen van de objecten aan zijn subjectieve willekeur ontsnappen. Hij zal dus, tenminste in zijn ideeën, een onderscheid moeten erkennen tussen gewilde en niet gewilde ideeën. Nu is hij verplicht om zich met de gewilde ideeën te identificeren, waardoor de ongewilde ideeën als entiteiten buiten hem zullen moeten opgevat worden. Er grijpt dus hoedanook een subject-object-splitsing plaats. Nu kan hij zijn subject-zijn "essentie" noemen. Met betrekking tot het object

kritiek op het identiteitsdenken moeten we hier verwerpen: het is irrelevant om het vrijheidsconcept los van het identiteitsconcept te hanteren. Bovendien is de relevantie van het identiteitsconcept relatief aan de relevantie van de (ethische) act van de erkenning[144] (- *S:* 2.10.5 en 2.10.6). Het gebied van de ethiek wordt door (ethische) daden geconstitueerd. Met betrekking tot de relevantie van identiteiten nu, betekent zulks dat een identiteit (- als norm, namelijk als datgene wat erkend moet worden als zijnde 'iemand') bestaat krachtens het *feit* van de erkenning, hetwelke een *act* is (- *S:* 1.6.3.5.4).[145] Deze act sluit verder de verantwoordelijkheid niet uit, in tegendeel. Onze erkenning van de individualiteit van anderen en van onszelf is niet alleen mogelijk, maar is tevens de noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van convocatie, en dus van ethiek.

---

moét hij dus "iets" als onderscheiden van de eigenschappen van dat object beschouwen, aangezien hij ervaart dat hij de eigenschappen van het object nooit volledig kan kennen. Hij kan ze nooit volledig kennen, omdat dit kennen tegelijk een kùnnen zou impliceren, namelijk het kunnen scheppen van het object, en hij kan slechts objecten scheppen die van die aard zijn, dat hun eigenschappen ontisch voorafgaan aan hun essentie. Immers, hij is er als subjectief idealist van overtuigd dat objecten met hun eigenschappen samenvallen. De objecten die hij kan scheppen, kunnen dus nooit reële objecten zijn; het zijn noodzakelijkerwijze steeds afbeeldingen van realiteiten. Hij moet dus, met betrekking tot een "reëel" object, een "essentie" in het object onderkennen, teneinde zijn creaties te kunnen onderscheiden van de werkelijkheid. Doet hij dat niet, dan kan hij ook niet meer aannemen dat hij nog kan "creëren" of "handelen".

Echtheid en inbeelding met betrekking tot de ontische voorrangsrelatie tussen essenties en eigenschappen. Het verschil tussen een echte boom en een ingebeelde boom is, dat ik een ingebeelde boom creëer, terwijl een echte boom aan mij verschijnt. Dit betekent nu precies het volgende, namelijk dat met betrekking tot een ingebeelde boom, zijn eigenschappen ontisch primordiaal zijn op zijn essentie (- men kan dit niet loochenen, aangezien de inbeeldingsact de boom fabriceert door het samenstellen van een aantal eigenschappen), terwijl met betrekking tot een echte boom zijn essentie als primordiaal op zijn eigenschappen moét verondersteld worden, wil men het onderscheid tussen een echte en een ingebeelde boom nog kùnnen maken. Indien men het onderscheid tussen essentie en eigenschappen ontkent (- wat de subjectieve idealist doet), dan ontkent men het onderscheid tussen werkelijkheid en inbeelding.

Maar als men aldus aanhoudt dat àlles, zonder onderscheid, hetzij enkel werkelijkheid hetzij enkel inbeelding kan zijn, dan verdwijnt zodoende ook de relevantie van de begrippen "werkelijkheid" en "inbeelding". Zodat de subjectieve idealist, noodgedwongen, objectief materialist moet worden.

Maar eenmaal objectief materialist geworden, zal hij nog steeds (- maar dan in een omgekeerde versie) geplaagd zitten met de discrepantie tussen object en subject en voor identieke problemen komen te staan met betrekking tot essenties en eigenschappen. Het verwisselen van standpunt herhaalt zich totdat hij de discrepantie tussen essenties en eigenschappen erkent.

Recapitulatie: een stapsgewijze benadering.

In een eerste zin wordt gezegd: de Russell-paradox ontstaat als we aannemen dat we bij elke eigenschap G de verzameling {x:G(x)} van entiteiten kunnen vormen die aan die eigenschap voldoen.

In een tweede stap wordt gezegd: onder deze aanname zouden we ook de verzameling van alle entiteiten die de eigenschap hebben met zichzelf identiek te zijn, {x:x=x}, als verzameling moeten accepteren.

Opmerking bij de tweede stap: Het *identiek zijn met zichzelf* is een predikaat die geen eigenschap is. Immers, een predikaat kan pas een eigenschap zijn indien er ten minste één entiteit bestaat waarvoor het predikaat *niet* geldt; anders uitgedrukt: indien ten minste één entiteit die eigenschap niét heeft. Deze beperking omschrijft nu niets anders dan *het wezenskenmerk van een eigenschap zelf*. Het is dé eigenschap van een eigenschap, en met deze eigenschap van de eigenschap valt het wezen van de eigenschap samen. Want stel nu eens dat er een eigenschap zou bestaan die zou gelden voor alle entiteiten, dan zou het niet langer gaan om een eigenschap van alle entiteiten, maar om het wezen van alle entiteiten. Ik kan bijvoorbeeld niet zeggen dat het "zijn" een eigenschap is van alle entiteiten (- of zijnden), precies omdat alle entiteiten zijn. Met andere woorden: omdat de "eigenschap" van het *zijn* eigen is aan alle zijnden, is het zijn geen eigenschap van de zijnden, maar het wezen ervan. Nu moet men echter het wezen van een zijnde onderscheiden van zijn eigenschappen, omdat men in het andere geval niet te maken heeft met een entiteit, maar met een conventie. Een entiteit onderscheidt zich namelijk van een conventie hierin, dat bij een **entiteit** het wezen ontisch primordiaal is op zijn eigenschappen, terwijl bij een **conventie** het de eigenschappen zijn die het wezen constitueren, en dit

(b) Tweede stelling: vrijheid is noodzakelijk keuzevrijheid

Het vrijheidsconcept is pas relevant op voorwaarde dat de actor beschikt over een vrije wil. Dit houdt in dat de actor de dingen die hij doet ook had kunnen weigeren te doen. Zijn bewustzijn nu, laat de mens toe te anticiperen, wat hem een zekere onafhankelijkheid geeft ten opzichte van de ('natuurlijke') drijfveren: deze worden bij hem 'motieven' of 'beweegredenen'. Met andere woorden: de anticipatiemogelijkheid verlegt de causaliteit van het natuurlijke domein (- waarin alles causaal 'gebeurt') naar het vrijwillige. We tonen elders aan dat de 'natuurlijke' causaliteit eigenlijk een projectie is van het vermogen tot het vrijwillig veroorzaken van gevolgen door de actor (- zie II.1.E). De mens kan willen: hij kan kiezen: hij beschikt over de toekomst en over het verleden, want hij kan erover beslissen welke mogelijkheden zich zullen

---

laatste precies omdat een conventie gemàákt wordt, precies door het toekennen van eigenschappen. Zo bijvoorbeeld is het kaartspel een conventie: het wezen van het kaartspel wordt geconstitueerd door de eigenschappen waarmee het samengesteld wordt. Een partikuliere boom daarentegen is een entiteit: zijn wezen is onafhankelijk van de eigenschappen die ik er (door de natuur gedwongen) aan toeken.

Nu is het voor het vervolg van ons betoog van het grootste belang om in te zien dat entiteiten in dit opzicht een dubbel karakter kunnen hebben. Een partikuliere boom is een entiteit, want zijn wezen gaat ontisch vooraf aan zijn eigenschappen. Maar waar ik spreek over "mijn boom", waar ik een boom in mijn tuin beschouw als mijn bezit, zal in dit perspectief het karakter van "bezit te zijn van" als wezenlijker geponeerd worden dan het karakter van de boom als een zijnde. In het perspectief van de marktwaarde van de dingen, bijvoorbeeld, zal het wezen van de dingen als tweederangs beschouwd worden; wat daar zal primeren is hun marktwaarde: hun marktwaarde wordt als wezenlijker beschouwd dan hun eigenlijke wezen. Seattle, bijvoorbeeld, kon zich hierbij, terecht, niet neerleggen: wat voor hem onbegrijpelijk was, lijkt voor ons vanzelfsprekend. Maar de evidentie die wij geloven te mogen poneren is geen evidentie. Wij hebben aldus enkel de efficiëntie ontisch primordiaal op de essentie gesteld, en dit is absurd.

Nu is het inzicht in dit eventueel dubbel karakter van de zijnden belangrijk omdat het ons de relatie tussen de predikaten "identiek zijn aan" en "element zijn van" reveleert als een relatie tussen "zijn" en "hebben". Immers, waar men het heeft over een verzameling van zijnden, is dit dubbel karakter aanwezig, en worden de zijnden dus tegelijk als zijnden en als elementen van een verzameling (- dus als bezittingen) geprofileerd. Wanneer men spreekt over een verzameling van koeien, heeft men het tegelijk over koeien als koeien en over koeien als elementen van de verzameling waartoe ze behoren.

Welnu, wanneer men zegt dat Blaar, een partikuliere koe, toebehoort aan Albert, betekent dit (1°) niét dat Blaar een element is van Albert, maar wel dat Blaar een element is van de bezittingen van Albert: Blaar behoort tot een verzameling (- in dit geval: tot de verzameling van de bezittingen van Albert). Maar (2°), en dit wordt vaak over het hoofd gezien, betekent dit ook niét dat Blaar als entiteit een element is van die verzameling, want het gaat om een verzameling van bezittingen. Blaar wordt dus niet beschouwd als in haar karakter van entiteit, maar in haar karakter van bezitting-zijn. Stellen we nu Blaar voor door de letter B en de bezittingen van Albert door de verzameling {A,B,C,D}, dan is het bijgevolg onjuist om te schrijven: "B element van {A,B,C,D}". Wel correct is het om te schrijven: "{B} element van {A,B,C,D}".

Maakt men het onderscheid niet tussen een entiteit als essentie en een entiteit als bezit, dan komt men verkeerdelijk tot de genoemde onjuiste schrijfwijze of opvatting, en denkt men, verkeerdelijk, dat een appel als appel kan behoren tot een verzameling van appelen, of dat Albert, als Albert, kan behoren tot een verzameling van dorpelingen. In werkelijkheid is de appel als deelverzameling van de mand appelen een element ervan, en is Albert pas in zijn hoedanigheid van dorpeling een element van de verzameling van de dorpelingen. Want Albert is meer dan een dorpeling; hij is ook een boer, en als boer behoort hij tot de verzameling van de boeren alom ter wereld, als man behoort hij tot de verzameling van de mannen, als drager van zijn naam behoort hij tot de verzameling van allen die Albert heten, een verzameling waartoe gebeurlijk ook koningen en ezels behoren. Kortom: een entiteit is pas een element van een verzameling, relatief aan het karakter van die verzameling, zodat niet de entiteit zelf, maar een specifieke eigenschap van die entiteit (- namelijk die eigenschap die door de verzameling in kwestie geprofileerd wordt) het element-zijn van die verzameling constitueert.

Zoals reeds gezegd, ligt dit anders waar het entiteiten betreft waarvoor geldt dat ze in feite conventies zijn, en dus samenvallen met hun specifieke eigenschap(pen), zoals dat bijvoorbeeld het geval kan zijn met betrekking tot getallen. Getallen hebben namelijk geen andere entiteit tenzij hun eigenschap van een specifieke kwantiteit te zijn, en al hun verdere eigenschappen ontlenen ze relatief aan hun

actualiseren of welke zich zullen geactualiseerd hebben. Tevens beschikt hij over het heden, want hij dirigeert per definitie het keuzeproces. De vrije wil is aldus het vermogen om het ontwikkelingsproces te beïnvloeden. De vrijheid is in de eerste plaats het vermogen tot anticiperend handelen, hetwelke kan geprojecteerd worden op het externe, waardoor dit externe onderhevig zal zijn aan de aan het vrije handelen gerelateerde interpretaties: we kunnen zeggen dat we iets (vrij) tot stand hebben gebracht, omdat we ons *bewust zijn* van het feit dat het zonder onze vrije actie *anders* zou verlopen zijn. Middels ons bewustzijn kunnen we ons aldus het verleden en de toekomst eigen maken. Merk hierbij op dat de mens niet een vrije wil *heeft*, maar dat hij *ermee samenvalt:* de mens is wezenlijk kiezend, anticiperend, betekenend en bepalend voor het verloop van de dingen: hij is vrijheid. Tegelijk worden zijn

---

context (- dit wil zeggen: ze kunnen eigenschappen hebben tegenover alle andere getallen en met betrekking tot hun relaties of mogelijke bewerkingen met die andere getallen).

Besluit: Omdat alle entiteiten identiek zijn met zichzelf, is het predikaat van de identiteit geen eigenschap maar de essentie zelf van de entiteiten. De essentie zelf van de entiteiten (- wat betekent: de entiteiten ontkoppeld van elk ander perspectief tenzij dat van hun entiteit-zijn) kan dus niet als een verzameling voorgesteld worden. Entiteiten kunnen pas in het perspectief van hun "element-zijn-van" tot een verzameling behoren.

Nog enkele voorbeelden.

* Om aan te duiden dat het getal 5 geen element is van de verzameling {1,5,7}, hoeven we er slechts op te wijzen dat de essentie van het getal 5 een kwantiteit is, in dit geval de kwantiteit "5". De essentie van de verzameling {1,5,7} is helemaal geen kwantiteit, maar een kwaliteit. Een verzameling immers, is in de eerste plaats iets dat de kwaliteit heeft een aantal dingen te verzamelen. Het getal 5 is een kwaliteit, maar de verzameling {1,5,7} doet iets, namelijk: zijnden verzamelen, en is bijgevolg een activiteit. Nu is het duidelijk dat een kwantiteit geen deelverzameling kan zijn van een kwaliteit, tenzij men het over de kwantiteitswaarde heeft. Een zijnde kan geen deelverzameling zijn van een activiteit, tenzij men het over de activiteit van de zijnden heeft. Men moet dus de in beschouwde entiteiten eerst het specifieke karakter afzonderen dat overeenstemt met het karakter van de verzameling, vooraleer men ze als element van die verzameling kan beschouwen.

  * Als we zeggen dat het woord "peer" behoort tot de zin "Jan heeft een appel en een peer", dan zetten we het woord "peer" tussen aanhalingstekens om aan te duiden dat we mikken op het woord als dusdanig en niet op de peer. We beschouwen "peer" hier dus niet als entiteit, maar in haar hoedanigheid van woord. Het belang hiervan zal verderop duidelijk worden.

  De hele verdere redenering in de formulering van de Russell-paradox loopt spaak omwille van het verzaken aan de erkenning van het dubbel karakter van entiteiten. Het is irrelevant om te zeggen dat alle entiteiten de eigenschap hebben met zichzelf identiek te zijn, omdat de identiteit geen eigenschap is van een entiteit.

  Verder wordt gezegd: Omdat het de verzameling van alles is, zou moeten gelden dat deze verzameling een element is van zichzelf.

  Het is nu duidelijk, dat hier ten onrechte gesproken wordt over "verzamelingen", en dat zodoende het gebruik van het predikaat "element zijn van" irrelevant is .

  Verder wordt gezegd: De eigenschap een element te zijn van zichzelf, "x is een element van x", zou dan een eigenschap zijn die aan sommige entiteiten toekomt, zoals dus aan de verzameling {x:x=x}, maar aan andere juist niet.

  Hier wordt, wonder genoeg, de bekentenis gedaan dat het wezen van een eigenschap erin bestaat dat er tenminste één entiteit is waarop die eigenschap niet van toepassing is. Maar dan volgt:

  Zo is het getal 0 geen element van het getal 0, omdat 0 geen verzameling is,... (Merk op dat de 0 in het argument "omdat 0 geen verzameling is" zowel op de eerste als op de tweede 0 moet slaan) ...en geldt {0} is geen element van {0} omdat {0} slechts één element heeft (- het getal 0), en 0 niet gelijk is aan {0}.

  En hier wordt een fout gemaakt: (1°) het is wél degelijk zo dat {0} een element is van {0}; want verzamelingen kunnen element zijn van verzamelingen; (2°) het argument dat aangevoerd wordt, combineert een ware met een onware uitspraak en is bijgevolg ongeldig. De ware uitspraak is *dat* 0 *niet gelijk is aan {0}*, de onware uitspraak is *dat {0} het getal* 0 *als element heeft*. Nu is het duidelijk onwaar om te zeggen dat {0} het getal *0* tot element heeft, om boven beschreven redenen: het getal *0* kan immers pas als een element van de verzameling {0} beschouwd worden in zijn hoedanigheid van "deelverzameling zijn van", dus in zijn hoedanigheid van {0}-zijn. (We herinneren ons: Blaar behoort

keuzemogelijkheden beperkt door het externe, maar precies deze beperkingen zijn tegelijk de mogelijkheidsvoorwaarden voor het kiezen. Ten bewijze van het feit dat absolute vrijheid, zo dit al voorstelbaar zou zijn, elke keuzemogelijkheid kategoriek zou uitsluiten, het volgende: stel dat ik mij wil begeven naar een bepaalde plaats, dan is de eerste voorwaarde opdat ik daartoe in staat zou zijn, het feit dat ik niet al op deze plaats ben. Ware ik echter absoluut vrij, dan zou ik in niets beperkt worden, wat zou impliceren dat de hier genoemde beperking, namelijk mijn momentane afwezigheid van deze plaats, onbestaande zou zijn. Zelfs mijn individualiteit, die mij beperkt, want mij belet een ander te zijn, zou niet bij zo'n absolute vrijheid passen. Indien ik absoluut vrij was, dan zou geen object buiten mijn wezen vallen, er zou geen subject-objectspanning zijn, kortom: geen bestaan. Vandaar onze **tweede stelling: de vrijheid van een subject is steeds een keuze-vrijheid.**

---

tot de verzameling van de bezittingen van Albert, maar enkel in haar hoedanigheid van bezitting-zijn-van-Albert, want in andere hoedanigheden behoort Blaar bijvoorbeeld tot het dierenrijk of tot de verzameling van de zichtbare dingen. En "peer" behoort tot de zin "Jan heeft een appel en een peer", maar enkel in de hoedanigheid van woord, wat ook de reden is waarom het tussen aanhalingstekens moet geplaatst worden).

Verder wordt gezegd: Ook geldt dat de verzameling van de natuurlijke getallen N geen element is van zichzelf, N is geen element van N, aangezien alleen getallen element kunnen zijn van N, en N zelf geen getal is.

Als we ons hier in herinnering brengen dat N gelijk is aan de verzameling {x:x is een element van N}, dus dat N een verzameling is, dan zouden we N ook als een deelverzameling kunnen beschouwen, bijvoorbeeld als een deelverzameling van de rationele getallen, maar evenzeer als een deelverzameling van zichzelf, net zoals we kunnen zeggen dat {0} een deelverzameling is van {0}. We hebben vroeger immers de redenen aangegeven waarom we de eis kunnen stellen dat alleen verzamelingen in een relatie van "element-zijn-van" tot verzamelingen kunnen behoren.

Merken we hierbij op dat de oorzaak van problemen hieromtrent gelegen is in de formuleringen. Als we bijvoorbeeld de verzameling {1,5,7} beschouwen, neigen we ertoe om te zeggen dat het getal 1 tot die verzameling behoort, maar eigenlijk mogen we dat niet zeggen: we moeten daarentegen zeggen dat {1} tot die verzameling behoort, en dit om de boven vernoemde redenen: kwantiteiten kunnen immers geen deel uitmaken van activiteiten. Dit wordt duidelijk als we bijvoorbeeld de verzameling {1,5,7} verdelen in 3 stukken: dan bekomen we niet de getallen *1, 5* en *7*, maar wel de deelverzamelingen {1}, {5} en {7}. Verdelen we die oorspronkelijke verzameling in twee delen, dan kunnen we dat op drie mogelijke manieren doen, en in dit geval is het duidelijk dat we de haakjes niet mogen weglaten, dat ze fundamenteel zijn, met andere woorden dat ze inherent zijn en blijven aan de bewerkingen. Elke frank in mijn portemonnee behoort tot mijn bezit, maar slechts in de hoedanigheid van zijn financiële waarde, want op het moment dat munten van een frank ongeldig verklaard worden, moet ik ze ruilen voor andere muntstukken. Doe ik dat niet, dan resten mij enkel nog metalen schrijfjes die in hun hoedanigheid van materie tot mijn bezit behoren. Maar als ze oproesten, heb ik niets meer. Hetzelfde geldt wanneer ik mijn geld op straat verlies of wanneer ik sterf. Met andere woorden: entiteiten kunnen slechts "element-zijn-van" in het kader van bepaalde hoedanigheden, niet in hun essentie, tenzij hun essentie gelijk gesteld wordt met een bepaalde conventie.

Verder wordt gezegd: Bekijken we nu de verzameling R van alle entiteiten die geen element zijn van zichzelf, R={x:x is geen element van x}, dan stuiten we op een contradictie als we proberen vast te stellen of R zèlf een element is van deze verzameling. Nemen we aan dat R een element is van R, dan moet R aan zijn eigen lidmaatschapseis, x is geen element van x, voldoen en volgt dat R geen element is van R. Dat R een element is van R is dus onmogelijk. Nemen we daarentegen aan dat R geen element is van R, dan voldoet R aan zijn eigen lidmaatschapseis en volgt dat R een element is van R. Dat R geen element is van R is dus ook onmogelijk.

Om te beginnen is het zo dat de verzameling van alle entiteiten die geen element zijn van zichzelf, een lege verzameling is. De reden hiervoor is duidelijk: het wezen van een entiteit (- niét zijn eigenschap) is zijn identiteit met zichzelf. Er kùnnen dus geen entiteiten bestaan die niet identiek zijn aan zichzelf. **Neemt men daarentegen toch aan dat er entiteiten bestaan die niet identiek zijn aan zichzelf, dan ontkent men het van kracht zijn van de wet van de niet-contradictie (- die zegt dat iets niet tegelijk zichzelf en niet zichzelf kan zijn). Maar als men het van kracht zijn van de wet van de niet-contradictie ontkent, kan men ook niet meer spreken over paradoxen, want het wezen van een paradox bestaat er precies is dat het een propositie is die niet identiek is met zichzelf.**

(c) Derde stelling: vrijheid is zelfdeterminatie

Omdat ik kan kiezen, ben ik vrij, en omdat ik vrij ben, kan ik kiezen: deze dubbele implicatie fundeert de gelijkheid van vrijheid aan keuzevrijheid.

Het maken van een keuze is de act die mogelijk gemaakt wordt door mijn vrijheid. Maar deze act houdt ook in, dat ik mijn vrijheid ten opzichte van het maken van die keuze ongedaan maak: ik heb de vrijheid om een keuze te maken maar, eenmaal ik ben overgegaan tot de keuzedaad zelf, vervalt deze vrijheid. Dit betekent dat de keuze-act mijn vrijheid met betrekking tot de betreffende keuzemogelijkheid ongedaan of onmogelijk maakt. Keuzevrijheid is dus de vrijheid om die keuzevrijheid op te heffen. Aldus heeft vrijheid geen andere funktie, tenzij het mogelijk maken van een handeling, want eenmaal deze handeling gesteld is, vervalt de vrijheid met betrekking tot deze handeling.[146]

Vrijheid is dus de mogelijkheid om bepaalde mogelijkheden te actualiseren krachtens het subjectieve handelen of, negatief (en scherper) gedefinieerd: vrijheid is de mogelijkheid om krachtens het subjectieve handelen actiemogelijkheden uit te schakelen. Beknopt: vrijheid is de conditie voor het uitschakelen van actiemogelijkheden.

We kunnen hierbij drie typen van actiemogelijkheden onderscheiden op grond van het object van de actie: (1°) de actiemogelijkheden van het subject aan wie de vrijheid toebehoort; (2°) de actiemogelijkheden van anderen; (3°) de 'actie'-mogelijkheden van de natuur. Het gaat hier dus om vrijheid als de mogelijkheid tot het elimineren van deze drie actiemogelijkheden. In het eerste geval maak ik een keuze die consequenties heeft voor mezelf (- ik huw met Maria en met niemand anders), in het tweede geval houdt mijn keuze resticties in voor anderen (- ik huw Maria aan u uit of ik doe dat niet), en in het derde geval bepaalt mijn keuze een facet van het natuurlijke gebeuren (- ik verhinder dat de regen mij kan nat maken door een dak te bouwen).

Betreft de actiemogelijkheden van derden, kunnen opnieuw twee gevallen onderscheiden worden: (2a) met betrekking tot vrije actiemogelijkheden van derden; (2b) met betrekking tot onvrije "actie"-mogelijkheden van derden. In het geval '(2a)' wordt de vrije keuze van de ander beperkt (- ik weiger Maria uit te huwelijken aan u). In

---

Het is nu duidelijk dat het, dit alles in acht genomen, irrelevant is om nog over paradoxen te spreken waar men eerst de grond onder de voeten van het onderscheid tussen paradoxen en niet-paradoxen heeft weggemaaid.

144 Zie reeds G.W.F. Hegel: anders dan I. Kant, merkt Hegel (1973: 115) op dat de erkenning van de ander constitutief is voor het zelfbewustzijn: *"Jedes ist dem andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschlieszt, und jedes sich und dem anders unmittelbares für sichseiendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie* anerkennen *sich, als* gegenseitig sich anerkennend*".* Zie ook: Paul Redding, 1997: §3.1: *"In short, one's self-consciousness comes about only indirectly via recognising another conscious subject's recognition of oneself! It is in this way the Phenomenology now changes course, the earlier tracking of 'shapes of consciousness' being effectively replaced by the tracking of distinct patterns of mutual recognition".*

145 Beknopt: Sartre's "<en-soi> pour-soi" van de mens (- waarin de mens én samenvalt met zichzelf én bewustzijn heeft van het/de andere) kan ons inziens verwezenlijkt worden, namelijk in een specifieke vorm van intersubjectiviteit. Ik ben pas een "en-soi" binnen en dus middels de erkenning van de ander. In de wederzijdse erkenning bevat mijn "pour-soi" het "en-soi" van de ander: mijn bewustzijn *geeft* dus het *zijn* of het "en-soi" aan de ander en dit geven wordt bekrachtigd door mijn handelen. Deze wederzijdse erkenning samen met de erkenning van de waarde van deze wederzijdse erkenning (- dit is de ontvankelijkheid voor deze schenking) constitueren de manifestatie van het "<en soi>pour-soi".

146 Vergelijk Hegel's dialectiek: gegeven ons vrij-zijn (these), dat een zich bewust zijn van mogelijkheden is, en dus een niet-handelen (antithese), actualiseert zich onze vrijheid pas in de keuzedaad (syntese), welke onze aanvankelijke vrijheid opheft maar tegelijk het bestaan geeft aan nieuwe keuzemogelijkheden, en dus een nieuwe vrijheid (nieuwe these).

het geval '(2b)' heeft men het gemunt op de ander als natuur en niet als persoon (- ik bemiddel u zodat u een huis kunt bouwen). Dit laatste geval moet bijgevolg gelijkgesteld worden aan geval '(3°)'.

Omdat een positieve definitie van vrijheid niet toelaat dat bijvoorbeeld geval '(1°)' afgebakend wordt, moet vrijheid negatief gedefinieerd worden.[147] Immers, indien men vrijheid zou definiëren als de mogelijkheid om krachtens het subjectieve handelen actiemogelijkheden te scheppen, dan zou zulks vanzelfsprekend impliceren dat het scheppen van actiemogelijkheden de vrijheid ten aanzien van die actiemogelijkheden ongedaan zou maken (- en dit, analoog aan de stelling dat het maken van een keuze de keuzevrijheid welke daarvoor de conditie is, ongedaan maakt). Vrijheid kan dus niet bestaan in het scheppen van actiemogelijkheden, maar is daarentegen het **elimineren** van actiemogelijkheden omdat uiteindelijk alleen de eliminatie tot handelen noopt. Het handelen wordt dan gedetermineerd door het (vrije) subject in kwestie. Vandaar moet vrijheid bepaald worden als de conditie voor het uitschakelen van actiemogelijkheden. Scherper: vrijheid is de conditie voor het subjectief determineren van het subjectieve handelen krachtens de mogelijkheid tot het elimineren van actiemogelijkheden. Ik ben dus vrij als ik zelf kan bepalen wat ik zal doen, wat betekent dat ik vrij ben in de mate dat ik aan mezelf beperkingen kan opleggen.

Nu is het elimineren van actiemogelijkheden zelf een handeling, en specifiek aan deze handeling is dat zij determinerend is voor andere handelingen. Mijn vrijheid is aldus groter, in de mate dat mijn actie waarvoor mijn vrijheid een conditie is, determinerender is met betrekking tot al mijn andere acties (- hetzij in een bepaald perspectief, hetzij ongeacht de mogelijke perspectieven). Nu kunnen we aldus de negatieve definitie positief uitdrukken, namelijk mits de negatie daarin opgeslorpt wordt door het begrip 'determineren':

Derde stelling: mijn vrijheid wordt geconditioneerd door de mate waarin mijn actie waarvoor mijn vrijheid een conditie is, determinerend is met betrekking tot al mijn andere acties (- hetzij in een bepaald perspectief, hetzij ongeacht de mogelijke perspectieven).

(d) Vierde Stelling: Vrijheid en rationaliteit

Vierde stelling: het identificeren van vrijheid met rationaliteit, waarbij rationaliteit geïdentificeerd wordt met gedetermineerd handelen, impliceert een vrijheidsconcept dat de mogelijkheid tot vrijheid uitschakelt terwijl ze de term, aldus ingebed in zijn specifieke definitie, laat bestaan, waardoor dan ook de term rationaliteit irrelevant wordt.

We toonden aan dat vrijheid, doordat het steeds om subjectieve keuzevrijheid gaat, mogelijk gemaakt wordt door het vermogen van de mens om te anticiperen. Het onderscheid tussen mens en natuur in acht genomen (- op straffe van de irrelevantie van het vrijheidsconcept), geldt dat het vrijheidsconcept aanvaard wordt om het ontische en het epistemische te kunnen onderscheiden. Wordt het bestaan van vrijheid verworpen, dan is geen enkele handeling of gebeurtenis anticipeerbaar, dan is dus geen kennis van het zijnde mogelijk: er is dan geen onderscheid tussen het epistemische en het ontische. Zonder vrijheid is kennis en rationaliteit gelijk aan gedetermineerdheid: de redelijkheid is dan niet meer dan een complexe vorm van actie en reactie. Dit betekent dat de discrepantie tussen het ontische en het epistemische ontkend wordt waar vrijheid gedefinieerd wordt als een gedetermineerd handelen. Immers, waar rationeel handelen en gedetermineerd handelen met elkaar geïdentificeerd worden, zoals dat het geval is bij

147 De eigen actiemogelijkheden worden immers niet geschapen, doch ze zijn aanwezig; het is mijn vrijheid om uit deze actiemogelijkheden te kiezen, dit wil zeggen: te bepalen welke ik zal actualiseren.

sommige positivisten, vallen het rationeel en het natuurlijk 'handelen' samen. Daar wordt bijgevolg meteen het onderscheid ontkend tussen datgene wat een zuurstofatoom in een watermolecule 'doet', enerzijds, en wat een subject doet krachtens een rationele beslissing, anderzijds. Vanuit zo'n optiek zou men immers evenzeer kunnen zeggen dat een zuurstofatoom rationeel beslist te doen wat het doet, of nog: dat een rationeel subject handelt, niet alleen *overeenkomstig* maar ook *krachtens* de natuur. Deze opvatting, waaraan de ontkenning van de discrepantie tussen het epistemische en het ontische inherent is, impliceert dat het bestaan van subjecten onmogelijk is, terwijl ze anderzijds het bestaan van vrijheid wil blijven verdedigen, waardoor ze contradictorisch is: 'als opvatting' kan ze niet geplaatst worden binnen de 'resterende' werkelijkheid. De optiek waarin rationeel en gedetermineerd handelen met elkaar geïdentificeerd worden, kan het epistemische niet van het ontische onderscheiden, en het subject niet van het object. In zo'n optiek kan het concept 'vrijheid' dan ook geen enkele betekenis hebben.

Overigens zou 'rationaliteit', binnen zo'n opvatting, het tovermiddel bij uitstek zijn dat het domein van het epistemologische met dat van het ontologische verbindt. Dit tovermiddel wordt impliciet meegegeven in door positivisten verdedigde opvattingen, maar het is duidelijk dat het nergens grond onder de voeten krijgt; het is daarentegen precies deze nog onoverbrugde kloof die de kern uitmaakt van de hele problematiek, zodat het begrip 'rationaliteit' in eerste instantie als zeer problematisch verschijnt.

(e) Het concept 'vrijheid', opgevat als 'correct anticipatievermogen', faalt

Daarentegen kan een vrijheidsconcept dat met een correct anticipatievermogen geïdentificeerd wordt, best verdedigd worden, zoals we hierna zullen aantonen. **Maar dit concept is dan wel onderhevig aan de beperking dat het de essentie van de vrijheid, namelijk de weigering, niet kan verklaren.**

Voor het aantonen van de verdedigbaarheid van dit 'beperkte' vrijheidsconcept, benutten we de proef van Holst en Middelstädt uit de entomologie, en die gaat als volgt.

De proeven van Holst en Middelstädt (1950) tonen de aanwezigheid van een 'verwachting' bij zweefvliegen aan. De zweefvlieg 'denkt na' in die zin dat ze anticipeert op wat ze gaat doen. Bij een geslaagde anticipatie kan ze 'vrij bewegen' en haar 'vrijheid' verdwijnt wanneer haar anticipatie verkeerd is.

We merken op dat hierdoor 'vrijheid', of concreter: 'vrij gedrag' impliciet gedefinieerd wordt als die toestand van het organisme, die identiek is met een gedrag dat resulteert uit een geslaagde anticipatie. Maar bij de hond van Pavlov is, volgens deze impliciete definitie, precies hetzelfde het geval: men moet zijn gedrag immers 'vrij' noemen van zodra zijn anticipatie correct is. Men noemt zijn gedrag evenwel 'geconditioneerd' omdat hij na het rinkelen van het belletje ook dàn speeksel produceert als hij geen voedsel krijgt.[148]

Bekijken we nu het gedrag van de mens en vragen we ons af waar we, overeenkomstig dezelfde definitie, zijn gedrag 'vrij', respectievelijk 'geconditioneerd' kunnen noemen. Als een man de deur opent wanneer hij hoort kloppen, zeggen we dat zijn gedrag 'vrij' is omdat, overeenkomstig onze definitie, hij een gedrag vertoont dat resulteert uit een correcte anticipatie: hij weet dat iemand geklopt heeft. Maar stel nu dat onze proefpersoon verstrooid is: hij klopt zijn pijp uit, gelooft het moment daarop dat hij heeft horen aankloppen, en gaat de deur opendoen. Er staat niemand buiten. Zijn

148 Waar het gedrag geconditioneerd is (- bij dieren en, in specifieke gevallen ook bij mensen) zou men de regel dat er een isomorfie bestaat tussen gedragspatronen en vormen (*EWM:* 220-225) weliswaar kunnen beamen, alsook de regel dat door symbiose en ritualisatie het verband tussen evolutie en leren verklaard kan worden. Maar deze regels gelden vanzelfsprekend niet langer voor bewust en vrij, menselijk gedrag als zodanig.

anticipatie was dus verkeerd. Welnu, telkens wanneer zich zo'n geval voordoet, zeggen we dat de man zich *vergist* heeft. Maar in de hier gehanteerde terminologie zouden we echter moeten zeggen dat hij niet correct geanticipeerd heeft, en dat hij bijgevolg *geconditioneerd* gehandeld heeft, net zoals de hond die speeksel produceert, ook als hij geen eten krijgt. Want beiden, zowel de soms verstrooide man als de hond, hebben een onvolledige zekerheid over de werkelijkheidswaarde van hun waarnemingen. We neigen er echter toe om het gedrag van de man een *vergissing* te noemen en dat van de hond een *geconditioneerd gedrag*, omdat we ons laten misleiden door het feit dat we, in het geval van de hond, we deze hond bij de neus kunnen nemen als we dat zelf, 'vrij', willen doen. Als ik ga aankloppen aan de deur van de man en ik loop weg, komt hij toch de deur opendoen, en zal ik meer geneigd zijn om te zeggen dat hij door het kloppen *geconditioneerd* is. En als de bel van de hond van Pavlov rinkelt ten gevolge van een felle windstoot, zal ik daar geneigd zijn om te zeggen dat de hond zich *vergist* heeft. Besluit: op grond van de in het beschreven experiment van Holst en Middelstädt impliciete definitie van vrijheid, is er geen enkele reden om het gedrag van de mens en dat van de hond of de zweefvlieg met betrekking tot het vrij respectievelijk geconditioneerd karakter ervan, wezenlijk te onderscheiden.

(f) Vrije selectie

We kunnen echter wel anderssoortige verschillen onderkennen met betrekking tot de menselijke en de dierlijke 'vrijheid', namelijk wanneer we ze beide definiëren in termen van *selectieprocessen*. We kunnen daarbij immers opmerken dat de selectie die een denkend organisme doorvoert wanneer het anticipeert met betrekking tot een te stellen daad, hierbij een grote, tweevoudige 'winst' boekt vergeleken bij een 'niet-denkend' organisme. Het eerste winstpunt bestaat erin dat het (menselijk) denken het handelingsrisico voorkomt dat elk individueel lid van een groep dieren loopt wanneer deze groep zich (blindelings) in een handeling stort en zich zodoende aan een natuurlijke selectie 'prijsgeeft'. Het tweede winstpunt slaat op het feit dat het individuele denken het collectieve handelen vervangt. In een natuurlijk selectieproces immers, selekteert 'de natuur' een gedrag uit dat beantwoordt aan de eisen van de omgeving, en de natuur 'doodt' dan ook elk individu dat het gewenste gedrag niet voortbrengt. Met andere woorden: een hele groep probeert allerlei gedragingen uit (- louter *trial and error*) en alleen die individuen waarvan *de natuur* 'oordeelt' dat ze juist reageren, worden gespaard. Door zijn vermogen om te anticiperen op de gevolgen van mogelijke daden, hoeft een denkend organisme daarentegen niet aan *trial and error* te doen - tenminste: in de mate dat zijn anticipaties *correct* zijn. Want waar iemand zich op een (dramatische) manier vergist (- zie het voorbeeld met de pijp in I.3.C.2.*(e)*), wordt hij eigenlijk 'weggeselecteerd'. Anticipeert hij correct, dan vervangt zijn denken eigenlijk het ('gokkende') 'handelen' van een hele groep niet-denkende wezens. De graad van correctheid van het anticipatievermogen is dus afhankelijk van de kennis (van de natuur), en waar deze kennis ontbreekt, is een wezen overgeleverd aan *trial and error*.

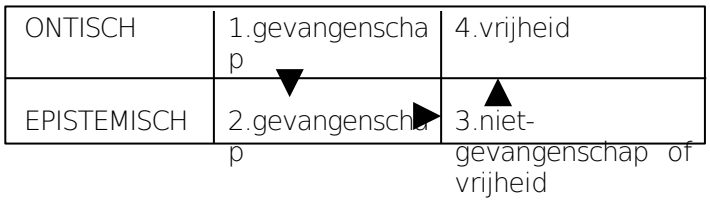
Maar dit is niet helemaal zo. Want bekijken we terug het voorbeeld van de zweefvlieg, dan zien we dat ook zij correct kan anticiperen, en dus kan 'denken' (- in de in deze proef impliciet bepaalde definitie van 'denken'). Zij heeft immers 'correct gedacht' als de op haar retina geregistreerde bewegingen 'overeenstemmen' met de 'verwachtingen' overeenkomstig haar motorische activiteit. Ze heeft met andere woorden een kennis in de vorm van: "als ik naar rechts (R) vlieg, zal mijn omgeving naar links draaien", en als ze effectief naar Rechts vliegt (- Motorische actie MR), zal ze haar omgeving naar Links (L) zien draaien (- Perceptie PL). De vlieg 'weet' dat ze correct handelt als PL volgt op MR, omdat in haar 'geheugen' (- dat zich eventueel in haar hele lichaam situeert) het patroon: "als MR, dan PL", *vertrouwd* is. Maar de vlieg

heeft ook het patroon “als ML, dan PR” in haar geheugen zitten. Het gevolg daarvan is dat als men haar kop omkeert, zodat op MR niet PL maar PR volgt, deze PR haar zal aanzetten tot een *hypercorrectie* omdat de afwijking door haar handeling alleen maar groter wordt. Men kan dit begrijpen door dit geval te vergelijken met de situatie waarin iemand door een portaal loopt waar een trede naar beneden is, terwijl hij er geen verwacht: precies doordàt hij er geen verwacht, is zijn ‘val’ des te harder, want hij ‘wil’ grond onder zijn voeten, en die ‘wil’ wordt groter naarmate hij geen grond voelt: hij zal dus zelf ‘duwen’ teneinde grond te kunnen voelen, want hij ‘acht’ het waarschijnlijker dat zijn voet wat te kort is dan dat hij zich (onbewust) vergist. Als men voor het eerst in een auto zou rijden waarin de stuurrichting tegengesteld werkt, dan kan het ook voorkomen dat men dit op een bepaald moment een ogenblik vergeet, en zal een gelijkaardige ‘hypercorrectie’ optreden. Deze actie gebeurt als een reflex, dus voordàt men aan het denken gaat, en bij paniek blijft het denken uit en zet de reflex zich door. Een organisme dat niet kan nadenken, zal vanzelfsprekend ‘in paniek blijven’. Op grond hiervan kan men dus het denken een “anticiperen (- wat de vlieg ook kan) in de tweede graad” noemen. In tegenstelling tot de vrijheid van het dier, bestaat de menselijke vrijheid in de aanwezigheid van de *keuze*mogelijkheid.[149]

Anderzijds kan men ook zeggen dat de mens daar waar hem kennis ontbreekt (- of waar zijn kennis onjuist is) zich gedraagt volgens *trial and error*. En in feite is dit (exploratief) gedrag, vreemd genoeg, wellicht bij uitstek aanwezig in het wetenschappelijk experiment.

(g) Alleen de onvrijheid is factisch

Alleen via het problematische komen de dingen tot ons bewustzijn, en gaan ze van onze wereld deel uitmaken. Wie nooit de ervaring van gevangenschap of beperking had, is zich van zijn vrijheid niet bewust. Pas wie gevangen wordt, realiseert zich dat hij voordien niet-gevangen was, en hij kan deze toestand van niet-gevangenschap “vrijheid” noemen. Hij was zich niet alleen van zijn vroegere vrijheid onbewust, maar ze *bestond* ook niet voor hem omdat ze niet problematisch was. Wij kunnen ons niet bewust zijn van datgene wat we nooit hebben gemist. Pas het heroverde kunnen wij als een verworvenheid beschouwen. Vrijheid is daarom pas manifest als ‘niet-gevangenschap’ (- en dus na het gekend hebben van gevangenschap). Ook het vrijheidsconcept moet aldus worden opgevat als ontstaan uit een ongeoorloofde inductie van het epistemische naar het ontische gebied: vrijheid is daar niets anders dan een afwezigheid, namelijk de afwezigheid van een problematische onvrijheid. Alleen het problematische is factisch. De toestand waarin de problemen opgelost zijn, ontleent zijn facticiteit aan het zich gemanifesteerd hebben van problemen, en is aldus een dubbele negatie, die enkel in zijn historiciteit aanspraak kan maken op relevantie. Schematisch:



(h) Vrijheid als creatieve act

Tenslotte kunnen we de vrijheid opvatten als een vrucht van verzaking, of: als een creatieve act.

149 Kant bedoelt eigenlijk hetzelfde met zijn maximen. Ons inziens is onze benadering duidelijker. Zie ook: stelling 31.1.

Als ik gevangen ben, kan ik mijn behoeften niet bevredigen, en ik noem dit: "onvrijheid". Vrijheid noem ik dan die toestand waarin ik mijn behoeften kan bevredigen. Nu ben ik echter genoodzaakt om mijn behoeften te bevredigen, op straffe van de dood. Indien ik mij dus vrij acht in het geval ik in staat ben mijn behoeften te bevredigen, gaat het dus om een noodzakelijke vrijheid: ik ben vrij om bijvoorbeeld te eten, maar tegelijk ben ik onvrij om niet te eten. Ik ben vrij om te eten maar tegelijk moét ik ook eten. Dit 'moeten' ontstaat door mijn onderwerping aan de wet die luidt: "Wie niet eet, sterft".

Het is duidelijk dat deze onderwerping pas dan een vrije act kan genoemd worden, op voorwaarde dat ik ze vrij bega. Met andere woorden: ben ik vrij om te kiezen of ik al dan niet zal eten? Ben ik vrij om mezelf te determineren tot de dood of tot het leven?

Hierbij moet het volgende opgemerkt worden: ik ben vrij om mezelf te determineren tot de dood (- namelijk door de zelfmoord), maar ik ben niet vrij om mezelf te determineren tot het leven (- bijvoorbeeld door te weigeren om te sterven aan een ongeneeslijke ziekte). In het eerste geval is het mijn kennis over de mogelijkheidsvoorwaarden tot het leven, gekoppeld aan mijn bekwaamheid om deze mogelijkheidsvoorwaarden teniet te doen, die mij in staat stelt tot de zelfmoord. In het tweede geval is het de discrepantie tussen mijn kennis over de mogelijkheidsvoorwaarden tot het leven en mijn bekwaamheid om deze mogelijkheidsvoorwaarden te scheppen, die mij verhinderen verder te leven. Met andere woorden: mijn vrijheid wordt gefundeerd op mijn mogelijkheid tot vernietiging, terwijl mijn onvrijheid wordt gefundeerd op mijn onmogelijkheid om aan de vernietigingsact te verzaken.

Merk op dat ik zodoende vrij ben om al dan niet te vernietigen. Dit betekent dat ik vrij ben in de mate dat ik verzaak aan mijn mogelijkheid om te vernietigen: verzaking maakt vrij.

Deze verzaking nu, kan ik een creatieve act noemen, zij het dat deze act gesteld wordt in het negatieve (- het 'laten leven', bijvoorbeeld), omdat ik in de verzaking effectief *gekozen* heb om niet tot vernietiging, die eveneens tot mijn keuzemogelijkheden behoorde, over te gaan. Aangezien mijn mogelijkheid om te handelen reëel is, betekent ook de verzaking een handeling en het is, in deze context, een creatieve handeling, in die zin dat ze vernietiging verhindert.

Ik determineer aldus mezelf tot het al dan niet vrij zijn, of: ik schep mijn eigen vrijheid. Anders uitgedrukt: wanneer ik verzaak aan het vernietigen, behoud ik mijn vrijheid om dat al dan niet te doen, wat betekent dat het niet-vernietigde vanaf dat moment binnen mijn vrijheid bestaat. Een exponent van deze feitelijkheid vinden wij terug in de kwestie van de zondeval.[150]

(i) Vrijheid en het vermogen om te spelen met de tijd

In zijn *Eticologie* schrijft Jaap Kruithof (1973:115) het volgende: *"Een belangrijk determinisme, in wetenschapskringen ontstaan, steunt op een veralgemening van het oorzakelijkheidsbeginsel. Al wat bestaat heeft een oorzaak waardoor het verandert.*

Verschijnselen kunnen in hun structuur en evolutie bepaald worden door wetten. Wetten duiden algemeen geldende verbanden tussen fenomenen aan. In de

150 Zolang de eerste mens het vertrouwen van God in hem niet schendt, leeft hij in het paradijs. Door te verzaken aan de verleiding, bewaart hij het vertrouwen in God. Eenmaal hij dit vertrouwen geschonden of beschaamd heeft, wordt hij uit het paradijs verjaagd: hij is dan niet langer vrij, omdat hij niet langer beschikt over de vrijheid om het verbod (/gebod) te onderhouden. Dit gebod, waarvan het onderhouden de trouw in God representeert, bestaat dan niet langer binnen zijn vrijheid. Zodoende heeft de mens zijn eigen vrijheid aldus vernietigd. Zie ook par. II.3.C.: *Existentiële Dissonantie.*

opeenvolging van gebeurtenissen kunnen antecedenten en consequenten onderscheiden worden. Waar een antecedent aanwezig is verschijnt noodzakelijkerwijze een bepaald soort consequent. Als een consequent optreedt, moeten alle voor dit fenomeen noodzakelijke antecedenten aanwezig zijn geweest. Wie beweert dat er vrije beslissingen bestaan, veronderstelt dat sommige decisies niet volledig afhangen van hun antecedenten, wat in strijd is met het causaliteitsbeginsel".

Merk echter op dat de mens niét onderworpen is aan dit determinisme en dat hij wél een keuze kan maken, en dit krachtens zijn vermogen om te 'néantiseren', wat samenvalt met zijn vermogen om te scheppen. Kruithof schrijft namelijk verder: *"Elke mens wordt steeds bepaald door de krachtigste streving van het ogenblik"* (- J. Kruithof, 1973: 115).

Welnu, wanneer een mens zich in een bepaalde situatie bevindt, met bepaalde antecedenten die aanleiding zouden geven tot een bepaald consequent, moet het feit in rekening gebracht worden **dat de mens dit consequent vermag te anticiperen.** Deze anticipatie nu, houdt niet alleen in dat hij in staat is om het gedrag dat hij krachtens deze antecedenten zou stellen, te kùnnen stellen, maar tevens houdt het in dat hij in staat is om deze specifieke consequent te weigeren. We geven een voorbeeld ter verduidelijking.

De mens kan zijn determinanten opheffen.

Stel dat ik als weggebruiker gedetermineerd word door de verkeersregels. Ik kom bij een spoorweg waar de hefbomen openstaan en het wit knipperlicht gaat. Volgens het verkeersreglement ben ik gedetermineerd om over te steken, maar ik blijf staan omdat er een trein in aantocht is. Dit betekent dat mijn drang tot levensbehoud het haalt op mijn gedetermineerd zijn als weggebruiker. Ik zal weliswaar niet plotseling àlle verkeersregels aan mijn laarzen gaan lappen door dit incident, ik val dus niet buiten dit determinisme, maar ik plaats mezelf er voor een ogenblik buiten op het moment dat ik besef (door het incident) dat mijn onderwerping aan deze determinatie op dat moment geen zin heeft en zelfs rampzalig zou zijn. Met andere woorden: **ik word me bewust van het feit dat mijn gedetermineerd zijn als weggebruiker een op grond van efficiëntie vrij gekozen gedetermineerdheid is. Immers, bij het inzicht dat de efficiëntie wegvalt, hef ik zelf de determinatie op.**

De mens kan wachten.

Aangezien Kruithof nu stelt dat waarden de laatste richtingbepalers zijn voor de mens, moet ik, in die optiek, en met betrekking tot dit voorbeeld besluiten, dat het mijn waardering voor mijn eigen leven is, die me ertoe brengt mijn gedetermineerd zijn als weggebruiker op te heffen, en dat het diezelfde waardering is die me ertoe gebracht heeft om deze (door de vrije wil geconditioneerde) gedetermineerdheid te aanvaarden. Elk gedetermineerd zijn is in laatste instantie een gedetermineerd zijn door de eigen vrije wil.

Maar wat meer is: met betrekking tot wat we zopas beweerden omtrent onze mogelijkheid tot anticipatie, die een mogelijkheid tot weigeren inhoudt, moeten we nog het volgende duidelijk stellen: wanneer ik op een bepaald moment door bepaalde antecedenten gedetermineerd word om tot bepaalde handelingen over te gaan, kan ik dankzij mijn anticipatievermogen, dat mij deze handelingen laat kennen voor ze plaatsgrijpen, weigeren om te handelen. Met andere woorden: ik kan weigeren om te handelen omdat ik voorzie dat de handeling waartoe ik gedetermineerd ben, in strijd is met mijn project, mijn plan, mijn geloof. Welnu, doordat ik kan weigeren, kan ik ook *wachten*, wat betekent dat ik gedurende een bepaalde tijd mijn handelingen met betrekking tot de specifieke situatie kan staken. Wachten nu, betekent dat er *tijd*

verstrijkt. En het verstrijken van tijd brengt met zich, krachtens het feit dat alles continu in verandering is, *dat ook de antecedenten die mij determineren, veranderen*. Welnu, precies krachtens mijn vermogen om te wachten, kan ik net dié situatie afwachten die mij gunstige antecedenten biedt, dit wil zeggen: antecedenten waarvan de consequenten na anticipatie gunstig (- dit wil zeggen: in overeenstemming met mijn vrije wil) blijken te zijn.

Het is evident dat een mens niet eeuwig kan wachten, en dat de antecedenten die hem zouden determineren niet in ijltempo en niet extreem veranderen, en bovendien is het zo dat ons anticipatievermogen beperkt is. Maar dit doet niets af aan de kern van de zaak, aangezien in principe de weigering reëel mogelijk is, en ze zich in de enorme complexiteit van veranderingen en de menigvuldigheid van handelingen en nuances van handelingen zo dikwijls kan herhalen, dat ze zodoende een zekere continuïteit krijgt die met ons bewustzijn zelf vereenzelvigd wordt. Vandaar: **ons bewustzijn en onze vrije wil is gelijk aan de continuïteit van onze weigering (te handelen) - de weigering die reëel is krachtens het samen bestaan van de discontinuïteit van onze handelingen met de continuïteit van de wereld van de gedetermineerde gebeurtenissen, en dit krachtens het vermogen van de mens om te 'spelen' met de tijd.**[151]

3. Het tekort van het Darwinisme

In de individuele keuzedaad wordt precies die mogelijkheid geactualiseerd die van het individu wordt afgedwongen door het externe, het probleem, en dit op straffe van de ondergang van dit individu.[152] Deze formulering omschrijft impliciet het individuele anticiperen of het denken in termen van het darwinistisch selectieproces. Verduidelijken we eerst wat we hiermee bedoelen.

In de ethologie wordt het gedrag van de lagere diersoorten als onberedeneerd en mechanisch verklaard, ook al lijkt het heel vernuftig: het efficiënt gedrag wordt daar toegeschreven aan een natuurlijk selectieproces: een groot aantal wezens hebben elk (voor specifieke situaties) verschillende reacties, waardoor ze zichzelf vernietigen, tenzij hun reactie ('toevallig') beantwoordt aan de situatie. We kunnen deze natuurlijke selectie hier "selectie door de groep" noemen, en analoog kunnen we dan het anticiperen of het redeneren de "selectie door het individu" noemen. Bij groepsselectie heeft niet het dier in kwestie, maar de hele verzameling van verschillend reagerende dieren, de inefficiënte reacties weggeselecteerd. Anticiperen of denken is, analoog, dus niets anders dan selecteren: het individu reageert beredeneerd of anticiperend als het inefficiënte reacties wegselecteert.

Merk nu op, dat geen van beide selectieprocessen hun bron vinden bij het individu of bij de groep: het genereren van een keuze door een individu, alsook het uitselekteren van de beste handeling binnen een groep, worden van dat individu of van deze groep *afgedwongen* door het externe.

Vergelijken we de selecterende natuur nu met een labyrint, dan is het de structuur van het labyrint die bepalend is voor wie of wat er door geraakt wordt en wie of wat niet. Maar dit betekent dat het resultaat van de gang door het labyrint reeds bij voorbaat vastligt, net zoals het resultaat van het correcte (be)redeneren bepaald is door de premissen. Vandaar is het 'verklaren' van de huidige wereld en van de mens middels het mechanisme van de "natuurlijke selectie" geen verklaring, maar betekent ze een *probleemverschuiving*. Of de mens nu geboetseerd wordt uit klei of uit natuur, maakt in wezen niets uit: zoals de klei niet verantwoordelijk is voor de vorm die eruit geboetseerd wordt, zo ook is de dode stof niet verantwoordelijk voor het labyrint dat

151 Zie onder meer par. II.2.F., waar het vrijheidsconcept verder uitgewerkt wordt, gerelateerd aan verantwoordelijkheid, determinisme en 'objectief kwaad'.

152 Voor een expliciete uitwerking van deze stelling, zie het tweede deel van deze verhandeling.

eruit geboetseerd wordt en waaruit niets anders had kunnen voortkomen dan datgene wat eruit voortgekomen is. Nog anders geformuleerd: of de Schepper nu boetseert met klei of met natuur maakt in wezen niets uit. Zijn 'onzichtbare hand' wordt noch zichtbaar noch ontluisterd door ontdekte 'natuurlijke selectieprocessen' omdat Zijn werk tenslotte een teleologisch karakter heeft, wat inhoudt dat we Hem pas 'aan het werk zien' in het eindresultaat zelf van Zijn schepping.

Het argument van het bestaan van het ‘toeval’, waarbij een toevalsgebeurtenis gedefinieerd wordt als “een gebeurtenis die aan de causaliteit ontsnapt”, houdt geen steek, aangezien, totdat iets anders bewezen is, moet aangenomen worden dat daar waar wij geen causale ketens waarnemen, het tekort schieten van ons waarnemingsvermogen en niet de afwezigheid van causale ketens daarvan de oorzaak is. Met betrekking tot eenzelfde werkelijkheid is het immers onmogelijk om aan te nemen dat sommige dingen onderhevig zouden zijn aan causaliteit terwijl andere dat niet zouden zijn.

Als we een mooi beeld zien, of een schilderij, dan zullen wij niet veronderstellen dat een toevallige samenloop van omstandigheden zoals hagel, regen, toevallige spatten kleurstof en dies meer het tot stand bracht; we zullen veeleer denken aan een bewuste schepper. Er is bijgevolg ook geen geldig argument dat het aannemelijker zou maken dat wij door toeval zouden bestaan, dan dat wij het werk zouden zijn van een bewuste schepper.[153]

153 We herinneren aan de ‘naïeve projectie’ van de positivisten, zoals behandeld in par. I.1.C.3.: Augustinus, Kant, Spinoza en Gödel wijzen er op dat geschapen dingen en dingen die door mensen gemaakt zijn, fundamenteel moeten worden onderscheiden.

4. Determinisme, teleologie, vrijheid en zin

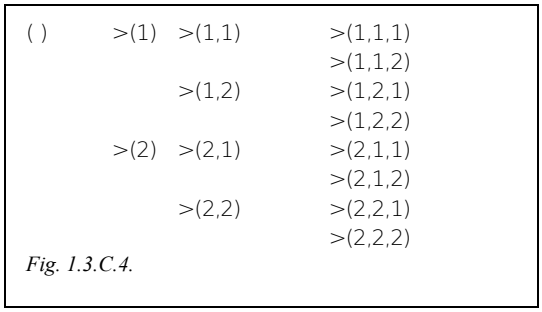


Fig. 1.3.C.4.

Beschouwen we opnieuw het darwinistisch mechanisme van de natuurlijke selectie, en veronderstellen we ter vereenvoudiging dat slechts één toestandsbeschrijving per tijdsmoment zou volstaan om de actuele situatie integraal voor te stellen, terwijl de differentiatie van het ene naar het andere moment een realisatie zou zijn van één van slechts twee (op dat moment nog niet geactualiseerde) mogelijkheden. Aldus verkrijgen we een eenvoudig schema in de vorm van een binaire boom waarbij elke knoop zich weer in een nieuwe tweesprong splitst. Benoemen we de knopen in de boom met een rijtje natuurlijke getallen, waarvan de lengte het tijdsmoment weergeeft. Dan krijgen we een schema dat er uitziet zoals in figuur I.3.C.4. weergegeven.

Stel nu dat de verschillende toestanden die zich geactualiseerd hebben de volgende zijn: ( ), (1), (1,1) en (1,1,1). Indien nu het mechanisme van de natuurlijke selectie verantwoordelijk is voor deze specifieke (ontische) realisaties van (epistemische) mogelijkheden, dan betekent zulks niets anders dan dat de (epistemische) mogelijkheden (2), (1,2), (2,1), (2,2) enzovoort, zich ontisch niet realiseerden en dus ontisch onmogelijk waren.[154] Dit betekent dat de toestand ( ) niet de *oorzaak* was van de toestand (1), doch andersom, dat het de toestand (1) is, die de overgang van ( ) naar (1) noodzakelijk gemaakt heeft. Met andere woorden: het zijn de epistemisch mogelijke, toekomstige toestanden die de huidige ontische toestanden in een specifieke evolutie drijven met *noodzaak*. Het is dus onjuist om te beweren dat ( ) de oorzaak is van (1). Correct is het te zeggen dat (1) de richting van ( ), namelijk naar (1) toe, noodzakelijk maakt. Zodoende worden alle huidige toestandsveranderingen in een specifieke richting gestuurd door de toestanden die zich in de toekomst zullen realiseren, wat wil zeggen dat de toekomst (niet de mogelijke, maar de actuele toekomst) het heden bepaalt.

Merk nu op dat dit mechanisme deterministisch lijkt, maar het is dat niet. Wij kunnen immers pas zeggen dat het toekomstige het verleden bepaald heeft, eenmaal het toekomstige zich gerealiseerd heeft en niet langer toekomst is, maar heden. Omdat wij de toekomst pas kunnen kennen op het ogenblik dat deze toekomst *heden* geworden is, kunnen we over deze toekomst slechts zeggen dat hij *ooit* heden zal geworden zijn, en dat we hem dus ooit *zullen* kennen. We kunnen de toekomst dus niet kennen, maar we kunnen wel anticiperen op het ogenblik waarop deze toekomst heden zal geworden zijn; we kunnen dus anticiperen op het ogenblik waarop we datgene wat vandaag toekomst is, zullen kennen. Wij kennen de toekomst niet, maar wij weten met zekerheid dat de toekomst *zal* gekend worden.

Teneinde het tegelijk bestaan én van een vast einddoel én van onze persoonlijke vrijheid te kunnen verklaren, nemen we onze toevlucht tot een metafoor uit de heilige

154 We wijzen er nogmaals op dat datgene wat niet gebeurd is op tijdstip *t*, na het vergaan zijn van dit tijdstip moet beschouwd worden als onmogelijk. Wat zich daarentegen voordoet op tijdstip *t*, moet nadien beschouwd worden als noodzakelijk. Immers: **niets is noodzakelijker dan het feit, en dit krachtens het feit dat het zich voordoet.** Houden we het hier bij een enkel voorbeeld: als het vandaag maandag is, dan *moet* het morgen dinsdag zijn. Deze noodzaak is echter niet absoluut: ze geldt **krachtens de afspraak** dat op een maandag een dinsdag volgt. Stel dat de dag van morgen uitgeroepen wordt tot een zondag, dan is het morgen ook zondag, de noodzaak krachtens de eerdere, nu gewijzigde, afspraak ten spijt. Het feit is steeds sterker dan de noodzaak, omdat ook de noodzaak geconstitueerd wordt door een feit (- bijvoorbeeld: een afspraak).

Schrift (- *Mt.* 13:8*; Mc.* 4:8*; Luc.* 8:5): *Er is zaad dat in de vruchtbare aarde valt, en er is zaad dat op de rotsen valt*. Wij weten nu, dat alleen het zaad dat in de vruchtbare aarde valt, zal ontkiemen. Het zaad dat daarentegen op de rotsen valt, sterft. Waar het zaad zal vallen, ligt niet vast: het zaad is vrij om te vallen waar het wil. Alleen zal op het einde der tijden geen sprake meer zijn van het zaad dat voor de rotsbodem koos, want het zal er allang niet meer zijn.

Een objectieve orde gebiedt dat alleen het zaad dat in de vruchtbare aarde valt, kan leven. Op het einde der tijden zal dus alleen het zaad dat aan deze orde gehoor bood, in leven zijn. Zo bekeken, kan men spreken van een determinisme en van een bestemming die pas kan bereikt worden middels het volgen van een welbepaald traject. In ons voorbeeld zou dit dan het horizontale traject zijn, gaande van ( ), over (1), (1,1), (1,1,1), (1,1,1,1) naar een eindpunt, (1,1,1,1,...,1), genaamd *omega*. Vanuit dit oogpunt, *moet* het zaad in de vruchtbare grond vallen, het heeft geen keuze - tenminste, *als* het wil blijven leven. De levens*wil* is dus de *conditie* voor deze verplichting. Maar we hebben nu eerder aangetoond dat vrijheid bestaat uit de mogelijkheid zichzelf te beperken (- zie onze derde stelling over vrijheid). Vrijheid is de capaciteit tot het aanvaarden van specifieke beperkingen (/condities /verplichtingen).

Bekijken wij de zaak daarentegen vanuit het ogenblik, dan merken wij dat er tegelijk niets is wat het zaad verplicht om in de vruchtbare grond te vallen; niets verhindert het zaad om op de rotsen neer te vallen: het zaad is vrij om voor de rotsbodem te kiezen. Maar doet het dat ook, dan kiest het zaad vrijwillig voor zijn eigen dood. Het zaad is aldus vrij om z'n eigen vrijheid te verwerpen. In ons schema zal dan gelden dat geen enkele van de aftakkingen van het horizontale traject dat naar *omega* voert, eenzelfde aantal natuurlijke getallen zal tellen als *omega* zelf: alle aftakkingen zullen eindigen vooraleer het einde der tijden zich heeft voorgedaan.

Stel nu eens dat om het even welke keuze naar het einddoel voer: zowel de keuze voor de rotsbodem als de keuze voor de vruchtbare grond. Welnu, dan zou de mogelijkheid om de eigen vrijheid te verwerpen ontbreken. Het bestaan van een einddoel *vereist* aldus de mogelijkheid dat het kan verworpen worden. Met andere woorden: **de participatie aan het einddoel vereist specifieke verplichtingen van de participanten.**

Wij kunnen ons een voorstelling maken van de noodzaak van de weg naar het punt *omega* toe, wanneer wij het horizontale traject in ons schema oprollen tot een spiraal. Alle aftakkingen krullen dan naar binnen toe, en ze 'botsen' met het spiraalvormige traject, zodat ze allen in een trechter terecht zullen komen die nergens anders tenzij in *omega* kan uitmonden, zoals voorgesteld in figuur I.3.C.4a.[155]

Tenslotte kunnen we hier nog een vergelijking maken met bepaalde intuïties op het wiskundige terrein. In zijn *Filosofie van de Wiskunde*, verwijst H.C.M. de Swart met betrekking tot de relatie tussen meetkunde en ethiek, via Imre Toth naar Aristoteles' ethische geschriften. Hoewel de Swart daarbij opmerkt dat deze *"gedachten van Aristoteles door de stand van zaken in de wiskunde inmiddels achterhaald zijn"* (- H.C.M. de Swart, 1989: 81),[156] toch het volgende citaat: *"In het bereik van de te verwezenlijken morele doeleinden is de mens vrij te kiezen tussen het goede en het kwade. Hetzelfde geldt ook voor het bereik van de Kunsten, waar het in onze macht ligt*

155 Vergelijk R. Coppitters (1964: 223): *"De mens is gedwongen [om] vrij te worden of zich te laten bevrijden, dàt is de dwangbuis waarin hij loopt. God is oneindig goed!"*

156 H.C.M. de Swart, *o.c.*: 43-46, verwijst ook naar een artikel van Freudenthal waarin Einstein geciteerd wordt met een constructivistische opvatting over de relatie tussen wiskunde en realiteit en waar hij zegt: *"(...) De axioma's zijn vrijwillige scheppingen van de menselijke geest (...)"*.

een ding of het tegengestelde te realiseren. Hoewel zowel het goede als het kwade realiseerbaar zijn, is slechts een goed doel in overeenkomst met de natuur, terwijl het slechte doel tegennatuurlijk is. (...) De opbouw van een tegennatuurlijke meetkunde is op zich niet onmogelijk, maar beschrijft een realisering van het kwade. De beslissing over de keuze van de principes is geen zaak van het demonstratieve denken, maar van de geest - deze zonderlinge intellectuele intuïtie, die in het kennisproces dezelfde rol speelt als de deugd in het bereik van het morele handelen" (- H.C.M. de Swart, 1989: 79-80).

Fig. I.3.C.4a.

Merken we tenslotte nog op dat het concept 'vrijheid' vandaag de dag vaak totaal geperverteerd wordt: wat voor vrijheid doorgaat, is in vele gevallen niets anders dan de willekeur welke het bestaan van de objectieve orde verwerpt, met de zelfvernietiging als gevolg (- zie ook stelling 3.4). De aan vrijheid inherente zelfbeperking daarentegen, wordt veelal met onvrijheid geïdentificeerd. Hoe het zo ver is kunnen komen is het verhaal van een waanzin die al even duistere gronden heeft als die van de afgoderij (- zie ook de derde voetnoot bij I.3.B.3).

Aangezien er talloze vrije individuen bestaan, moet de individuele vrijheid zichzelf noodzakelijkerwijze en in de eerste instantie beperken door het respect voor de vrijheid van de anderen. Met andere woorden: de vrijheid van de ene beperkt de vrijheid van de andere. We moeten echter inzien dat niet de vrijheid het einddoel van ons streven is: vrijheid staat in funktie van een doel. Vandaar formuleren we de stelregel dat *individuele* vrijheid in funktie *kan* staan van een *collectief* doel, en deze mogelijkheid actualiseert zich ook op het moment dat deze individuele vrijheid zichzelf in funktie daarvan beperkt. Wie kiest voor het actualiseren van deze mogelijkheid, zal dus de stelregel *dat het cognitieve moet worden in dienst gesteld van het objectief*

gewaardeerde,[157] onderschrijven. Hij neemt, met andere woorden, verantwoordelijkheid op voor zijn daden, of *geeft* zin aan zijn bestaan.

Samenvatting deel I.3.C.

Het toekennen van een rationaliteitsindex aan de filosofie is niet relevant: waar bijvoorbeeld de rekenkunde zich perfect rationeel noemt, komt haar rationaliteit in feite overeen met de mogelijkheid tot het naleven van de afspraken die de rekenkunde in kwestie constitueren; met andere woorden wordt zodoende het rationeel handelen binnen de rekenkunde identiek aan het gedetermineerd handelen. Een rationaliteit zoals die wordt voorgestaan door verschillende positivisten, is een gedetermineerdheid. Maar ten onrechte wordt hier abstractie gemaakt van het feit dat de filosofie niet rationeel kàn zijn in wetenschappelijke zin, aangezien het haar taak is haar eigen domein af te bakenen: zij is creatief waar wetenschap dat niet meer kan zijn. De irrationaliteit die door de positivisten wordt toegeschreven aan de filosofie is in wezen creativiteit of vrijheid. Betreffende die vrijheid nu, komen we tot vier stellingen: (1) vrijheid is steeds de vrijheid van een subject. (2) Dit is steeds keuzevrijheid. (3) Mijn vrijheid wordt geconditioneerd door de mate waarin mijn actie waarvoor mijn vrijheid een conditie is, determinerend is met betrekking tot al mijn andere acties. (4) Het identificeren van vrijheid met rationaliteit, waarbij rationaliteit geïdentificeerd wordt met gedetermineerd

157 J. Kruithof, 1973: 99, verwoordt het als volgt: *"Wie voorstander is van de idee dat het mogelijk is in de morele orde een objectief standpunt in te nemen, hoeft daarom niet naïef te zijn, d.i. te menen dat op ethisch terrein dezelfde soort objectiviteit bereikt kan worden als op cognitief gebied. Er is een fundamenteel verschil tussen de objectief-feitelijke en de objectief-morele wereld".* Andere nuanceringen vindt men op p. 33: *"We verwierpen zowel een extreem objectivisme als een radicaal subjectivisme en accentueerden dat het specifieke van de waardering moet gezocht worden in de relatie tussen een subjectief ingesteld-zijn en een aantal kenmerken van objecten die voor het menselijk streven relevant zijn".* Op pp. 347-348 toont Kruithof aan dat wetenschap, dus: cognitieve activiteit, nooit waardenvrij is. Bovendien merkt hij op: *"Het is niet waar dat alles wat buiten het strikt wetenschappelijk bewijsbare valt, compleet irrationeel is"* (p. 348), en dat wetenschappelijke disciplines bovendien beïnvloed worden door ideologieën (p. 349). Waarderingen zijn niet compleet arbitrair en onfundeerbaar (p. 350) en metawetenschappelijke waarden ontlenen hun zin pas aan het verantwoord-zijn aan de waarde van de wetenschapsbeoefening zelf (p. 351). Reeds bij het schetsen van het referentiekader van zijn werk, zegt Kruithof dat objectivering precies bestaat in het tegengaan van subjectiviteit en willekeur, maar direct merkt hij daarbij op: *"Betekent dit dat er inderdaad objectief-waardevolle dingen bestaan? Dat mag uit het voorgaande niet afgeleid worden. Het enige wat vaststaat is het feit dat in de waardering het subject deze objectiviteit in zekere mate poneert"* (p. 28). Ook bijvoorbeeld het begrip 'objectieve schuld' moet in die zin begrepen worden, dit is als 'objectieve schuldtoewijzing' (pp. 291-297), maar dat doet niets af aan het objectief karakter van de zaak, aangezien, in dit voorbeeld, ook sociale en persoonlijke schuld door hetzij anderen hetzij zichzelf toegewezen wordt. Merken we nog op dat Kruithof impliciet de intentie als beslissend criterium voor de daad erkent, en dat deze stellingname impliceert dat op grond daarvan het handelen en het gebeuren (- of de natuur en de niet-natuur) van elkaar onderscheiden worden. Kruithof schrijft namelijk met betrekking tot de discrepantie tussen wil en daad, dat er daden zijn die geen uitingen zijn van een intentie (pp. 171-172) en hij voegt er aan toe: *"als er geen keuze is, bevinden we ons niet op het niveau van de handeling"* (p. 172). We verdedigen deze stelling. Bij de bespreking van het criterium van de objectiviteit wordt bovendien benadrukt dat het gaat om een evolutie naar objectiviteit, die zich laat leiden door het onderzoek naar de intrinsieke kenmerken van de werkelijkheid zelf (p. 122).
In onze visie wordt de basis van de objectieve waardering gespecifieerd tot de 'externe orde', waaronder zowel de natuurwetten als de die van het geweten dienen te worden verstaan (- zie deel II van onze tekst): objectief waarderen is dan waarderen overeenkomstig de externe orde, dus: waarderen in functie van het einddoel, het punt *omega*, of het einde der tijden. Zie ook de vergelijking in de voetnoot bij par. II.1.C.6.: dat de ethische act gebaseerd is op een keuze welke de tijd transcendeert, drukt Kant uit door te zeggen dat iemand tot ethisch handelen bekwaam is in de mate dat hij bekwaam is om te handelen volgens maximes of leefregels die op specifieke, namelijk objectieve, waarderingen zijn gebaseerd.

handelen, impliceert een specifieke opvatting omtrent vrijheid, waarvoor geldt dat deze opvatting de mogelijkheid tot vrijheid uitschakelt terwijl ze de term, aldus ingebed in zijn specifieke definitie, laat bestaan. Verder wordt zodoende ook het begrip rationaliteit ten onrechte geponeerd. Wie vrijheid definieert als gedetermineerd handelen, ontkent de discrepantie tussen het ontische en het epistemische en sluit ethiek uit. In zo'n visie zou bijvoorbeeld ook datgene wat een zuurstofatoom doet als het zich verbindt met waterstof, 'rationeel' moeten heten. De subjectiviteit wordt hier ontkend. Maar reeds in de fysica werd duidelijk dat het buiten spel zetten van de waarnemer tot irrelevante resultaten leidt. Het concept 'vrijheid' kan ook beschouwd worden als volgend uit een ongeoorloofde inductie van het epistemische naar het ontische gebied: de ervaring van de gevangenschap gaat noodzakelijk vooraf aan het begrip van de vrijheid. Vervolgens kan ook de 'noodzakelijke vrijheid' onder de loep genomen worden, en daarbij kan men tot de verhelderende vaststelling komen dat de vrijheid gefundeerd wordt op de mogelijkheid tot vernietiging: men is namelijk vrij om daaraan te *verzaken*. Hieruit volgt tenslotte dat ik mezelf determineer tot het al dan niet vrij zijn. Want het niet-vernietigde bestaat binnen mijn vrijheid vanaf het ogenblik dat ik aan de vernietiging heb verzaakt. Verder beargumenteren we dat het darwinistisch verklaringsprincipe voor de natuurlijke ontwikkeling een scheppingsact niet in de weg staat. Kortom: het microreductionisme geeft geen adequaat wereldbeeld en ook de realist is een 'gelovige'.

I.4. De onmogelijkheid van een neutrale metafysica

Voor velen heeft de metafysica afgedaan. Heel wat positivisten, maar ook filosofen uit andere richtingen, reduceren de taak van de filosofie tot deze van een wetenschapsfilosofie. Voorbeeldig in dit opzicht is de definitie door Alfred North Whitehead, die de filosofie herleidt tot: *"De filosofie van de wetenschappen en de relaties of de nood aan relaties tussen de verschillende onderdelen van de kennis"* (- A.N. Whitehead, 1978: 1). Dit is meteen het door Tarner aangegeven onderwerp voor de lezingen waarbij Whiteheads *The Concept of Nature* de eerste reeks representeert. In zijn werk beperkt Whitehead zich tot de natuurwetenschappen. Hij beweert daarbij geen enkel metafysisch standpunt in te nemen. We trachten hier aan te tonen middels een bespreking van enkele basisintuïties van Whitehead, dat een metafysisch neutrale metafysica onmogelijk is.

Een eerste bedenking bij Whitehead betreft dus diens bewering dat zijn aanpak geen enkele metafysische stellingname impliceert. Hij is er namelijk van overtuigd dat de natuur onafhankelijk van het denken bestaat, omdat, zo zegt hij, over de natuur kan gedacht worden als over iets dat onafhankelijk van het denken bestaat. Want, aldus Whitehead: in de zintuiglijke waarneming zijn we ons bewust van iets dat geen denken is en dat onafhankelijk is van het denken (- A.N. Whitehead, 1978: 3).[158]

1. Whiteheads proposities

Voor alle duidelijkheid stellen we Whiteheads beweringen hierna schematisch voor:

(1) de natuur is datgene wat tot ons komt middels de zintuiglijke waarneming;

(2) in de zintuiglijke waarneming zijn we ons bewust van iets;

(3) datgene waarvan we ons in de zintuiglijke waarneming bewust zijn, is geen denken;

(4) datgene waarvan we ons in de zintuiglijke waarneming bewust zijn, is onafhankelijk van het denken;

(5) over de natuur kan gedacht worden als over iets dat onafhankelijk van het denken bestaat;

(6) de natuur bestaat onafhankelijk van het denken.

2. Een analyse van deze proposities

Vooreerst is het hiermee duidelijk dat Whitehead een uitdrukkelijk *objectivisme* voorstaat (- Whitehead 1978: 3: *"(...) nature is independent of thought"*). Omdat nu een objectivistische stellingname metafysisch tendentieus is, valt het niet te rijmen dat Whitehead hier onmiddellijk aan toevoegt: *"By this statement no metaphysical pronouncement is intended"* (- Whitehead 1978: 3). Analyseren we nu eerst de bovenstaande proposities.

Het is duidelijk dat bewering (1) niets anders doet dan het begrip natuur definiëren. Vandaar betekent (1): *de natuur is datgene wat tot ons komt middels de zintuiglijke waarneming.*

Het is ook duidelijk dat de beweringen (2), (3) en (4) niets anders doen dan de zintuiglijke waarneming definiëren. Vandaar betekenen (2), (3) en (4): *de zintuiglijke*

158 Letterlijk: *"Nature is that which we observe in perception through the senses. In this sense-perception we are aware of something which is not thought and which is self-contained for thought. This property of being self-contained for thought lies at the base of natural science. It means that nature can be thought of as a closed system whose mutual relations do not require the expression of the fact that they are thought about.*
Thus in a sense nature is independent of thought. By this statement no metaphysical pronouncement is intended".

waarneming is die activiteit waarin we ons van iets bewust zijn dat geen denken is en dat onafhankelijk van het denken is.

We herleiden nu de beweringen (1), (2), (3) en (4) tot twee definities van Whitehead, namelijk:

(d1): *de natuur (N) is datgene wat tot ons (bewustzijn) (B) komt middels de zintuiglijke waarneming (Z).*

(d2): *de zintuiglijke waarneming is die activiteit waarin we ons van iets bewust zijn dat geen denken is en dat onafhankelijk van het denken is.*

Merk nu het volgende op:

Indien er voor (d2) had gestaan: *de zintuiglijke waarneming is die activiteit waarin we ons van iets bewust zijn dat gelijk is aan de natuur,* dan waren (d1) en (d2) circulaire definities geweest.

Opdat (d1) en (d2) circulaire definities zouden zijn, volstaat het dat Whitehead zegt dat de natuur gelijk is aan *datgene dat geen denken is en dat onafhankelijk van het denken is.*

Welnu, precies dat besluit Whitehead in (6), en wel vanuit (5). Het is hier niet langer ons punt of hij dit terecht doet; het punt is dàt hij deze bewering doet. Want ze maakt (d1) en (d2) tot circulaire definities.

Vanzelfsprekend gaat het hier om impliciete definities. Ons punt is dat Whitehead de natuur en de zintuiglijke waarneming postuleert en dat hij de relaties tussen die twee 'aangeeft', echter zonder ze grondig te definiëren. Aldus verkapt hij als het ware het niet metafysisch neutraal karakter van zijn uitgangspunten.

3. Een tweede werkwijze

We kunnen ook op een andere manier te werk gaan om Whiteheads beweringen te doen wankelen. Merk immers op dat deze definities (d1) en (d2) de volgende impliciete vooronderstellingen inhouden:

(v1) Er bestaat bewustzijn.

(v2) Er bestaat iets dat geen bewustzijn is terwijl het toch bestaat.

(v3) Er bestaat zintuiglijke activiteit die datgene wat bestaat maar geen bewustzijn is, in het bewustzijn kan binnenbrengen.

Nu blijkt (v1) een evidentie waarvan men de waarheidswaarde middels introspectie kan controleren.

Maar met betrekking tot (v2) en (v3) moet opgemerkt worden dat deze vooronderstellingen die noodzakelijk zijn voor de zinvolheid van (d1) en (d2), volledig arbitrair zijn. Want dat iets *via de zintuiglijke waarneming* in ons bewustzijn komt (- veeleer dan dat het om een inbeelding zou gaan), kunnen wij zelf niet waarnemen; wij leiden dit slechts af op grond van ons *geloof* dat het iets zou betreffen dat ook buiten ons, op zichzelf bestaat. Insgelijks hebben wij geen echte geldige reden om te veronderstellen dat iets buiten ons en op zichzelf bestaat: we kunnen hier slechts 'argumenteren' dat het gaat om iets waarvan wij aannemen dat het via onze zintuigen (- en bijvoorbeeld niet door onze verbeeldingskracht) tot ons bewustzijn gekomen is; maar ook hier verkeren wij in het onvermogen om waar te nemen of dit wel degelijk het geval is. Zowel de natuur (- zijnde datgene wat buiten ons en op zichzelf bestaat) als de zintuiglijke activiteit (- zijnde die activiteit welke het op zichzelf bestaande in ons bewustzijn naar binnen brengt, en die dus borg staat voor de 'externe herkomst' van wat in ons bewustzijn belandt) worden *verondersteld* te bestaan. Beide worden ze middels elkaar gedefinieerd, maar wat ze vooronderstellen (- namelijk (v2) en (v3)) blijft volkomen hypothetisch.

4. Conclusie

(v2) en (v3) worden *verondersteld* waar te zijn. Dus kunnen (d1) en (d2) geen absolute waarheidswaarde hebben - (d1) en (d2) blijven volkomen hypothetisch. Algemeen: **Whiteheads impliciete vooropstellingen met betrekking tot zijn proposities hebben geen absolute waarheidswaarde**. **Whiteheads vertrekpunt - en dat is de kern van onze kritiek - is mogelijkerwijze verdedigbaar maar geenszins neutraal in metafysisch opzicht - het is objectivistisch en dus metafysisch 'gekleurd'.**

Ik wil hierbij nog iets opmerken. De manier waarop onze kritiek geformuleerd werd, kan de gedachte oproepen aan het soort van wiskundige stellingen waarvan blijkt dat ze tegelijk waar en onbewijsbaar zijn - stellingen waarvan het bestaan voorzien wordt door Gödel. Indien mijn kritiek op Whitehead deze gedachte zou oproepen, dan kon zulks het vermoeden wekken dat ik de beweringen van Whitehead beschouw als waar doch onbewijsbaar, terwijl zijn poging tot bewijs, het bewijs zelf zou vernietigen, maar niet de beweringen als dusdanig. Welnu, dit bedoel ik nu precies niet. Ik denk namelijk - maar dat is dan mijn persoonlijke visie, die ik hier niet verder wil verdedigen - dat het uitgangspunt van Whitehead niet "waar maar onbewijsbaar" is, doch, zoals ik reeds aanduidde, helemaal geen absolute waarheidswaarde kàn hebben. Whiteheads uitgangspunt is met andere woorden metafysisch gekleurd.[159]

*Samenvattend herhalen we de kern van Whiteheads beweringen die wij aldus onterecht achten: Whitehead definieert het concept 'natuur' middels het concept 'zintuiglijke waarneming', én hij definieert het concept 'zintuiglijke waarneming' middels de omschrijving "*die activiteit waarin we ons van iets bewust zijn dat geen denken is en dat onafhankelijk van het denken is"*, welke dan als de definitie van 'natuur' wordt aangenomen. Whitehead smokkelt dus via deze omweg de essentiële eigenschap van de natuur, namelijk: dat hij onafhankelijk van het denken bestaat, in zijn systeem binnen - onterecht, want middels circulaire definities.*

5. Gewaarwordingen en Waarnemingen

Een tweede bedenking betreft het belangrijke onderscheid dat Whitehead maakt tussen zintuiglijke gewaarwordingen (- *sense-awareness*) en waarnemingen (- *sense-perception*).[160] Laat ik het voorbeeld dat Whitehead zelf hanteert, gebruiken, en het volgende opmerken. Ik hou me voorlopig bij het voorbeeld. Later zal ik de theoretische kant van de zaak behandelen.

6. Waarnemen gaat vooraf aan gewaarworden

'Rood' kan onmogelijk een gewaarwording zijn, omdat men 'rood' pas ontdekt wanneer men ook andere kleuren gezien heeft. Het is pas in vergelijking met nog andere kleuren, dat het rood als zodanig zichtbaar wordt. Rood is dus geen gewaarwording, maar reeds het resultaat van de vergelijking van verschillende gewaarwordingen. Met een zuivere

159 Maar meteen moet ik hieraan toevoegen dat ik tevens geloof dat élk mogelijk uitgangspunt *noodzakelijk* een arbitrair karakter zal hebben. Het enige wat mij bij Whitehead stoort, is zijn bewering dat hij zich metafysisch neutraal opstelt. Ik geloof dat ik hier aangetoond heb dat zijn uitgangsbeweringen wel degelijk metafysisch gekleurd zijn.

160 A.N. Whitehead, 1978: 3-4 (- eigen vertaling): *"De natuur is datgene wat tot ons komt middels de zintuiglijke waarneming (**sense-perception**). In die zintuiglijke waarneming zijn we ons bewust van iets dat geen denken is en dat onafhankelijk is van het denken."* Whitehead komt dus tot de vaststelling *"(...) dat het feit van de zintuiglijke waarneming een factor bevat die geen denken is"*. En hij gaat verder: *"Ik noem deze factor 'zintuiglijke gewaarwording' (**sense-awareness**)"*. Zintuiglijke waarneming en gewaarwording onderscheiden zich bij Whitehead dus in het feit dat het eerste gedachten inhoudt en het tweede niet, wat duidelijk wordt waar Whitehead verderop zegt: *"Als de zintuiglijke waarneming (**sense-perception**) geen gedachten insluit, dan zijn de zintuiglijke gewaarwording (**sense-awareness**) en de zintuiglijke waarneming (**sense-perception**) één en hetzelfde"*. Hij ziet het eerste als een ingrediënt van het tweede: *"Dus bevat wat waargenomen wordt zeker geen andere zintuiglijke gewaarwordingen tenzij de zintuiglijke gewaarwording dewelke van deze waarneming een ingrediënt uitmaakt"*.

gewaarwording kan geen bewustzijn verbonden zijn van het object van die gewaarwording, dat is evident.[161] Gewaarwordingen zullen dus nooit iets anders zijn dan abstracties. Net zoals 'kleur' een abstractie is van de waarnemingen van verschillende kleuren, is 'rood' reeds een abstractie van verschillende waarnemingen (- namelijk van de waarneming van verschillende kleuren).

Indien het onderscheid tussen (zintuiglijke) waarnemingen en gewaarwordingen wordt ingevoerd, dan moet tevens aangenomen worden dat de gewaarwording een noodzakelijke veronderstelling is ter verklaring van de waarneming,[162] waarbij wij meer zekerheid hebben over de concreetheid van de waarneming dan over de concreetheid van de gewaarwording. Dit is op z'n minst gezegd een hachelijke situatie, aangezien aldus het minder concrete in de opbouw van deze natuurfilosofie aan de grondslag moet liggen van het meer concrete. Ik drijf deze bedenking hier niet verder door, maar kies voor een andere benadering met betrekking tot dit probleem, waarvan ik hierna een ruwe schets weergeef.

7. Een schets van ons alternatief

Whitehead stelt dat we denken middels begrippen, en dat de ultieme begrippen in ons denken noodzakelijk refereren naar de zintuiglijke gewaarwording, zoals bijvoorbeeld 'rood' (- A.N. Whitehead, 1978: 12).[163]

De begrippen in ons denken slaan, als ze ultiem zijn, op zintuiglijke gewaarwordingen, maar daarnaast corresponderen ze ook met woorden. Nu kunnen wij 'woorden' zintuiglijk gewaarworden, maar we kunnen ook de betekenis van woorden vatten. Concentreren we ons eerst op de vraag wat het betekent dat wij woorden zintuiglijk gewaarworden.

Als we woorden zien, en we beperken ons tot het zintuiglijk gewaarworden ervan, dan zien we ze in die zin, dat ze ons netvlies prikkelen. En eigenlijk beperkt zich de zintuiglijke gewaarwording hier tot het geprikkeld worden van de verschillende delen van ons netvlies door verschillende lichtintensiteiten. De gewaarwording betekent dus louter de gewaarwording door de lichtreceptoren op het netvlies van lichttonaliteiten en lichtsterkten. (We maken hier abstractie van het feit dat ons netvlies receptoren bevat die specifiek kleurgevoelig zijn; we beperken ons dus tot de gevoeligheid van de receptor voor lichtprikkels.) Kijken we bijvoorbeeld naar een zwart vlak (- een vlak dat geen licht weerkaatst) in het midden waarvan een witte cirkel afgebeeld staat, dan wordt ons netvlies nergens geprikkeld, tenzij in een centraal afgebakend en cirkelvormig gebied dat correspondeert met de witte cirkel in het gezichtsveld. Nu weten wij dat we de witte cirkel niet dromen, doch dat hij objectief aanwezig is, omdat hij weerstand biedt aan de *Rapid Eye Movements* (- afgekort: *R.E.M.*). Hiermee bedoelen we dat het volgende mechanisme werkzaam is: indien wij alleen maar kijken naar de afbeelding, met een stilstaand oog, dan komt het beeld van ons gezichtsveld volledig overeen met het beeld op ons netvlies: in de beide gevallen

161 Zie de voorgaande noot: waarneming en gewaarwording worden per definitie onderscheiden op basis van het al dan niet aanwezig zijn van het denken daarin.

162 Vergelijken wij deze problematiek met het probleem van het *Ding an sich* in Kant's transcendentaal idealisme: het ding wordt *verondersteld* te bestaan omdat wij het concept ervan behoeven om te kunnen denken, maar aan het al dan niet objectief bestaan van het ding als dusdanig is niets gelegen. Op dezelfde manier wordt de gewaarwording *verondersteld* als 'bouwsteen' van de waarneming. Wij stellen de zaken aldus voor, omdat wij de werkelijkheid slechts kunnen begrijpen in de mate dat wij hem als een constructie opvatten. Zouden wij hieruit echter besluiten dat de werkelijkheid ook een constructie *is*, dan zouden wij dezelfde fout maken als bepaalde interpretatoren van Carnap doen met het poneren van zijn experimenteel verificatiecriterium voor de ganse werkelijkheid.

163 Herhalen we dat wij het niet eens zijn met Whitehead dat 'rood' een 'gewaarwording' zou zijn: ons inziens is 'rood' reeds een 'waarneming'.

bevindt zich de witte cirkel exact centraal in het zwarte vlak. Wegens de *R.E.M.* zullen zowel ons gezichtsveld als ons netvliesbeeld er bij elke andere stand van onze ogen ook anders uitzien. Als onze ogen bijvoorbeeld naar rechts draaien, verschuift het beeld van de witte cirkel op de afbeelding naar links en op ons netvlies naar rechts, en *vice versa*.

Precies doordat de witte cirkel verschuift op het netvlies telkens als het oog beweegt, wordt het netvlies gewaarschuwd dat het iets ziet, meer bepaald iets dat niet meebeweegt met de beweging van het oog, iets dat dus los van de beweging van het oog en dus los van het oog zelf staat. Omdat de drang tot zelfbehoud *onwillekeurig* in elk organisme aanwezig is, want inherent is aan het organisme als dusdanig (- zonder de zelfbehoudsdrang zou het organisme immers geen organisme zijn), en omdat de beschreven toestand ondubbelzinnig wijst op de aanwezigheid van een aan het organisme externe instantie, krijgt deze externe instantie de betekenis van een bedreiging, en lokt ze aldus, dus nog steeds onwillekeurig, een reactie uit. Tussen haakjes: de proef van Holst-Middelstädt met de zweefvlieg in de roterende cilinder, illustreert dit in detail.[164] Nu wordt het organisme ook deze eigen reactie op zijn gewaarwording, gewaar. De aanvankelijke gewaarwording alsook de reactie daarop zijn dus beide onwillekeurig. Betreft het een motorische reactie die maakt dat het gehele organisme zich verplaatst van de witte cirkel (- de bedreiger) vandaan, en dus een vlucht, dan registreert het organisme deze vlucht (- zijn verplaatsing van de witte vlek weg), en ook deze registratie is onwillekeurig, want noodzakelijk voor de evaluatie van de efficiëntie van de reactie van het organisme.

Nochtans kunnen we onderscheidingen aanbrengen met betrekking tot de genoemde vormen van registratie: de loutere gewaarwording van lichtvlekken onderscheidt zich van de gewaarwording van de (onwillekeurige) reactie in de vlucht, en van de evaluatie van deze reactie, doordat de reacties, naarmate ze zich verder verwijderen van de 'oorspronkelijke' gewaarwording, telkens op meerdere gewaarwordingen betrekking hebben, waarbij het tevens zo is, dat al deze verschillende gewaarwordingen *met elkaar in verband blijken te staan*. Ze worden namelijk verbonden door hun allereerste aanzet: de zelfbehoudsdrang. **Middels een voorbeeld zullen we hierna aantonen dat de activiteit van het gewaarworden zelf, doelgericht is, zij het een heteronome doelgerichtheid (- het nagestreefde doel wordt aan het organisme opgelegd), terwijl, naarmate het gaat om gewaarwordingen van een hoger metaniveau (- gewaarwordingen van gewaarwordingen enzovoort), deze heteronomie, precies door de complexiteit van de gewaarwording, opgeheven wordt.**

164 Deze proef (1950) kadert in de ethologie en betreft de studie van de opto-motorische reactie bij insecten. Een zweefvlieg die wordt geplaatst in een vertikaal roterende cilinder met aan de binnenkant vertikale strepen, roteert met de cilinder mee omdat ze haar positie tegenover haar visuele omgeving constant wil houden. Ze vermijdt het aldus om in haar omgeving op te vallen; ze verschanst zich in haar omgeving, en ze weet dat ze hierin slaagt wanneer ze waarneemt dat het beeld op haar netvlies constant blijft. Het insect kan zich echter ook 'uit eigen wil' verplaatsen. In dat geval zal het omgevingsbeeld op haar netvlies zich wijzigen. De opto-motorische reactie blijft dan echter uit, wat er op wijst dat het insect de geregistreerde beeldwijzigingen verwacht en dus 'gewild' heeft. (- H. Gysels, 1993-'94: *"Wanneer zo'n insect zelf gaat bewegen in een stabiele omgeving, is het effect een beweging in een omgekeerde richting over het netvlies. Ondanks het feit dat het insect dit dus registreert, gehoorzaamt het dus toch niet aan de opto-motorische reactie, die het in feite zou moeten doen omkeren"*). Er is dus sprake van *feed-back*. De aanwezigheid van *feed-back* en verwachting bij zweefvliegen wordt nog duidelijker in de proef waarbij men de kop van het insect 180° draait: bij de minste beweging krijgt de vlieg op haar netvlies dan net de tegengestelde signalen als deze die ze verwacht. Dat ze inderdaad andere bewegingen op haar netvlies *verwacht* had, blijkt uit het feit dat ze tegen de feitelijke registraties reageert door dol rond te tollen.

Eerste stelling bij I.4.7.: Het is inherent aan het levend organisme dat het tot bewustzijn leidt.

Stel dat persoon *P* de eigenschap heeft naar macht te streven, dan betekent zulks dat het wereldbeeld van *P* door dit streven zal gepolariseerd worden, en wel als volgt: in de wereld van *P* zijn er dingen die zijn macht kunnen vergroten of kunnen tegenwerken. Als *P* bijvoorbeeld de persoon *Q* ontmoet, zal *P* er naar streven om van *Q* een medewerker aan z'n eigen machtsontplooiing te maken. Slaagt *P* daarin, dan fungeert *Q* als een helper van *P*: *Q* werd geïnstrumentaliseerd door *P*. Welnu, als *Q* handelingen stelt die de macht van *P* doen toenemen, kan men dan zeggen dat het doel van *Q* erin bestaat om de macht van *P* te laten toenemen? Aanvankelijk niet. Het doel van *Q* bestaat erin zichzelf te handhaven. Maar *P* heeft er voor gezorgd dat *Q* deze zelfhandhaving pas bereikt *middels* zijn medewerking met *P*. Wat voor *Q* een middelhandeling is, is voor *P* een doelhandeling. De handeling van *Q* heeft voor *P* tot doel de macht van *P* te vergroten, maar voor *Q* gaat het hier slechts om een nevenwerking van zijn handeling: de machtsvergroting ten voordele van *P* volgt slechts uit de handelingen van *Q* in de mate dat *Q* door *P* geïnstrumentaliseerd werd, in de mate dat *Q* een werktuig van *P* is geworden. Als *P* macht heeft over *Q*, dan zal, *ongeacht de bedoeling van Q*, de handeling van *Q in functie staan van* de macht van *P*, en dit krachtens de bedoeling van *P* en diens macht over *Q*. Het is de *wil* van *P*, gekoppeld aan zijn *macht* over *Q*, die het persoonlijk doel van *Q* tot een *objectieve doelhandeling* bij *P* kan maken: wat *P* ook maar wil, *P* kan er niet aan uit om bij het verwezenlijken van z'n eigen wil, handelingen te stellen die van die aard zijn dat ze tevens het doel van *Q* dienen.

Op precies dezelfde manier zorgt de zelfbehoudsdrang, die inherent is aan het levende organisme, dat partikuliere gebeurtenissen, zoals (zintuiglijke) gewaarwordingen, alhoewel ze op zichzelf geen doel hebben, niet anders *kunnen* dan het doel van het zelfbehoud te dienen, wat ze dan ook doen. Welnu, precies hierom kan men zeggen dat ze *in functie staan van* dat doel, zonder dat men moet eisen dat ze zelf die doelgerichtheid in hun handelen aanbrengen; dus zonder dat men moet eisen dat ze vrij handelen. Ze *worden* doelgericht gehandeld; hun handelingen worden doelgericht *gemaakt*; ze worden *noodzakelijk* medewerkers aan een doelgericht handelen, en dit is zo krachtens het feit dat hun activiteiten zich moeten onderwerpen aan een externe wil, in ruil voor hun zelfbehoud, zodat hun eigen doel (- het in leven blijven) bereikt wordt *middels* het dienen van andermans doel omdat de andere al macht over hen heeft.

De natuur heeft macht over ons, omdat het organisme waaraan wij onderhevig zijn, naar zelfbehoud streeft: ons 'eigen' streven wordt door dit streven dat ons aan zich onderwerpt, gedomineerd.

We herhalen nu dat metagewaarwordingen zich kwalitatief van gewaarwordingen onderscheiden doordat ze niet alleen het gewaargewordene gewaarworden, maar doordat ze bovendien de *verbanden* gewaarworden die tussen de verschillende gewaarwordingen en metagewaarwordingen aanwezig blijken te zijn. Nu is het subject van de gewaarwording (- eigenlijk zou men hier de term *object* moeten gebruiken), telkens niets anders dan die gewaarwording die boven de andere gewaarwordingen staat, en die ze aldus *synthetiseert:* zich bewust zijn van een gewaarwording betekent niets anders dan die gewaarwording gewaarworden. Datgene wat zich bewust is van de gewaarwording, is dus niets anders dan de gewaarwording van die gewaarwording zelf. Op grond van de hoger geponeerde stelling, namelijk dat de natuur macht heeft over het organisme, dat zich daarom uit zelfbehoud aan de natuur ondergeschikt maakt, moeten wij de *zelfbehoudsdrang* definiëren als datgene wat de gewaarwordingen polariseert en *synthetiseert*: de zelfbehoudsdrang *stuwt* dus als het ware de gewaarwordingen dusdanig

vooruit (naar hogere metaniveaus), dat ze bevredigd wordt (- met andere woorden: de natuur vereist van het organisme dat het dusdanig ageert.) De bevrediging bestaat hierin, dat de gerealiseerde gewaarwordingen behouden worden (- met andere woorden: de drang tot zelfbehoud wordt bevredigd), wat tegelijk meebrengt dat ze (eindeloos?) uitgebreid worden (- wat inhoudt dat steeds hogere metaniveaus vereist worden 'ter fundering' van de ondergeschikte - totdat het (kwalitatief alles overtreffende) 'zelfbewustzijn' bereikt wordt).[165]

Keren we nu terug naar ons voorbeeld met de personen *P* en *Q*. *P* kan *Q* dusdanig instrumentaliseren, dat de handelingen die door *Q* gesteld worden, het doel van *P* dienen. Dit sluit echter niet uit dat *Q* zich bewust is van deze feitelijkheid: *Q* kan namelijk inzien dat de handelingen die door hemzelf worden verricht met het oog op zijn zelfbehoud, als neveneffect hebben dat ze het doel van *P* ten goede komen. Hij kan zich van deze specifieke neveneffecten van zijn handelingen bewust zijn, zonder ze te willen. Maar hij kan ze ook niet uitsluiten, omdat zulks zijn eigen ondergang tot gevolg zou hebben. Wat *Q* ook doet: hij *moet* de neveneffecten van zijn handelingen tenminste *dulden*. Maar als *Q* intelligent genoeg is, kan hij ook *inzien* dat de *'neveneffecten'* van zijn handelingen eigenlijk de *noodzakelijke voorwaarde zijn voor zijn eigen bestaan*. Immers, indien *P* hem niet langer nodig had, dan was het ook met *Q* afgelopen. Stel nu dat er slechts één *P* zou bestaan, dan is het duidelijk dat *Q* er alle baat bij heeft om zich om die neveneffecten van zijn handelingen te bekommeren, en wel zo, dat hij ze niet alleen zal *dulden*, maar ook *nastreven* of *willen*. Met andere woorden: *Q* kan tot het inzicht komen dat het *willen* van die 'neveneffecten' identiek is aan het willen van zijn eigen zelfbehoud. Dit inzicht nu, kan er voor zorgen dat *Q* zich volledig identificeert met de 'neveneffecten' van zijn handelingen, zodat ze tot zijn *eigen streefdoelen* worden. Op dat moment heeft de wil van *Q* zich verenigd met de wil van *P*, en, *à la limite*, heeft *Q* zich verenigd met *P*.

Welnu: de *P* uit dit voorbeeld, is de natuurlijke zelfbehoudsdrang die in de organismen aanwezig is. De *Q* is het subject van de gewaarwording. Als het subject van de gewaarwording zijn wil verenigt met de wil die spreekt uit datgene wat hem drijft, dan wordt dit subject identiek aan het levensprincipe zelf. Met andere woorden: de *heteronomie* heeft hier plaatsgemaakt voor *autonomie*. Het 'gehandeld worden' heeft plaats gemaakt voor het 'handelen'. De *vrijheid* van het handelen is ontstaan. Het subject is ontstaan. Het *bewustzijn* is ontstaan. Met andere woorden: datgene wat kan *willen*, maar bij gevolg ook kan *weigeren* te doen wat het moet doen om te bestaan. Datgene wat bestaat met eigen instemming, datgene wat vrij bestaat. Vrijheid *is* bewustzijn.[166] En als we de beschreven gang van zaken nauwkeurig bekijken, merken we dat, even inherent aan het organisme als de zelfbehoudsdrang, de vrijheidsdrang is.

---

165 Immers, met het zelfbewustzijn is sprake van een 'oneindige' meta-gewaarwording, wat bijvoorbeeld blijkt in het voorbeeld van twee personen die elkaar 'zien', terwijl ze meteen beseffen dat ze door elkaar gezien worden, dat ze tevens beseffen dat ze beseffen dat ze door elkaar gezien worden - een proces dat principieel doorgaat *ad infinitum*.

166 Via een heel andere weg komt Henri Bergson tot het identificeren van het bewustzijn met de vrijheid, in het eerste hoofdstuk, getiteld: *La conscience et la vie*, van zijn werk: *L' énergie spirituelle*. Beknopt: in de ontwikkeling van het individu, maar ook in die van de soorten en in die van het leven in het algemeen, stelt men vast dat een wezen alle verworven handelingen systematisch automatiseert, terwijl de bewuste aandacht zich concentreert op het nog te verwervene, meer bepaald in het kritische keuzemoment: *"Qu' arrive-t-il quand une de nos actions cesse d' être spontanée pour devenir automatique? La conscience s' en retire. (...) Quels sont, d' autre part, les moments où notre conscience atteint le plus de vivacité? Ne sont-ce pas les moments de crise intérieure, où nous hésitons entre deux ou plusieurs partis à prendre (...)? Si conscience signifie mémoire et anticipation, c' est que conscience est synonyme de choix"* (- Bergson 1999:11).

Met andere woorden: **het is inherent aan het levend organisme dat het tot bewustzijn leidt.**

Tweede stelling bij I.4.7.: De bewustwording van de betekenis van een woord vraagt niet meer denkwerk dan de bewustwording van een zintuiglijke gewaarwording.

De begrippen in ons denken slaan, als ze ultiem zijn, op zintuiglijke gewaarwordingen, maar daarnaast corresponderen ze ook met woorden. Nu kunnen wij 'woorden' zintuiglijk gewaarworden, maar we kunnen ook de betekenis van woorden vatten, en het 'denken' waarop we ons beroepen teneinde de betekenis van woorden te vatten, is voor ons een welhaast even autonome activiteit geworden als het zien van rood. Bijvoorbeeld: het lezen van het woord 'rood' vergt van ons nauwelijks meer denkwerk dan het zien van de kleur rood. Dit wordt zelfs aangetoond in een proef waarbij men iemand een lange reeks woorden laat lezen, die elk een verschillende kleur betekenen, terwijl ze ook in verschillende kleuren geschreven zijn, maar dan in kleuren die niet corresponderen met de kleur die de betekenis uitmaakt van het betreffende woord. Men vraagt daarbij de lezer de kleuren van de woorden te zeggen, en men kan vaststellen dat hij alras de woorden leest in plaats van hun kleur te zeggen. Deze proef bewijst dat het in het bewustzijn brengen (- het in taal brengen) van een zintuiglijke gewaarwording, even inspannend voor het denken is als het in het bewustzijn brengen van de betekenis van een woord. Men mag dus concluderen dat het 'denken' waarop we ons beroepen teneinde de betekenis van het woord 'rood' te vatten, voor ons een welhaast even autonome activiteit geworden is als het zien van rood. Algemeen: **de bewustwording van de betekenis van een woord vraagt niet meer denkwerk dan de bewustwording van een zintuiglijke gewaarwording.**

Derde stelling bij I.4.7.: Het is zijn (mogelijke) betekenis die maakt dat een ding in ons bewustzijn verschijnt.

Nu zijn ook de woorden zelf entiteiten in onze zintuiglijke gewaarwording. Wegens de zopas genoemde feitelijkheid, mag het als een stelling gelden dat het onmogelijk is voor wie met een taal zeer goed vertrouwd is terwijl hij zich er midden bevindt (- hij participeert eraan), om een woord zintuiglijk waar te nemen en het tegelijk niet te lezen. Eenmaal we de betekenis ervan hebben gevat, lukt het ons niet meer om het woord 'koe' nog louter zintuiglijk gewaar te worden. Van het woord 'αληθεια' kennen we bijvoorbeeld de betekenis niet, maar als we het aantreffen in een tekst, kunnen we het niet zien (- gewaarworden) zonder te geloven dat het een woord is. Als we bovendien bijvoorbeeld nooit voordien een 'θ' aantroffen, en we zien deze 'θ' in een tekst staan, dan kunnen we vermoeden dat het om een letterteken gaat, maar geheel los van een tekstuele context, is deze 'θ' voor ons een tekening of zelfs alleen maar een vlek. In dat laatste geval zal de bewustwording van het feit dat we 'θ' zintuiglijk gewaarworden, simultaan met deze bewustwording, het begrip 'vlek', wat wil zeggen: 'niet-teken', oproepen. Met andere woorden: de zintuiglijke gewaarwording van 'θ' kan niet bewust zijn tenzij op een betekenisvolle manier. Maar meer nog dan dat: als we in een nederlandstalige tekst het woordje 'van' aantreffen, realiseren we ons niet meer dat het een woord is dat we lezen. We realiseren ons pas dat we met een woord te maken hebben als we het niet kunnen lezen, bijvoorbeeld 'αληθεια'. Om dezelfde reden wordt de zuivere melodie beter gehoord door een leek dan door een instrumentalist die het nauwelijks nog ongedaan kan maken dat hij bij elke toonhoogte de naam van een noot meedenkt (- innerlijk meezingt). Dit alles illustreert dat we ons van de louter zintuiglijke gewaarwording verwijderen in de mate dat we te maken hebben met meer betekenisdragende gewaarwordingen. Niet langer de zintuiglijke gewaarwordingen,

doch de betekenissen die de waargenomen dingen dragen, verschijnen in ons bewustzijn. En het is zelfs plausibel om te stellen dat het zonder meer de eigenschap van zijn (mogelijke) betekenisvolheid is, die het mogelijk maakt dat een ding in ons bewustzijn verschijnt.

Nu kunnen wij 'woorden' zintuiglijk gewaarworden, maar we kunnen ook de betekenis van woorden vatten. In het eerste geval *zien* wij slechts: er is alleen een spoor op ons netvlies; in het laatste geval zijn wij ons van dat spoor bewust, *kijken* wij dus, en *herkennen* wij wat we (per definitie) reeds kenden, maar *zien* doen we echter niet langer bewust: het *kijken* verdrijft het *zien* uit ons bewustzijn.

Omdat nu het 'denken' waarop we ons beroepen teneinde de betekenis van bijvoorbeeld het woord 'rood' te vatten, voor ons een welhaast even autonome activiteit is geworden als het zien van rood, en omdat het betekenisvolle zich aan het bewustzijn opdringt en het niet-betekenisvolle daaruit verjaagt, kunnen wij het woord 'rood' niet langer louter zintuiglijk gewaar worden: alle gewaarworden is voor ons onmogelijk geworden: het werd verdrongen door het gewaarworden van betekenissen.

Maar dat geldt nu dus ook voor het gewaarworden van een ding: we kunnen ons van een ding niet bewust zijn, tenzij binnen onze kennis. Zo zal een ding dat wij onmogelijk thuis kunnen brengen, zich voordoen als een vraag binnen een context van gedachten. Als we het aantreffen in een museum kunnen we onszelf al geruststellen omdat we het als 'kunstwerk' kunnen benoemen, maar als we het aantreffen op straat, zal het ons angst inboezemen omdat, en in de mate dat we het niet kennen. Het eindeloos luidop herhalen van een willekeurig woord waarvan de betekenis ons goed bekend is, zal, wegens het feit dat zodoende steeds hetzelfde hersenspoor dat die betekenis overdraagt, wordt aangesproken en op den duur niet meer geprikkeld wordt, resulteren in een relatief korte periode waarbij in het bewustzijn wel nog de klank gehoord wordt, terwijl de betekenis daarvan ons ontgaat. Al wie hier de proef op de som neemt, zal hierbij een relatief hevig angstgevoel ervaren.

Maar los daarvan kunnen we toch nog het woord blijven *beschouwen* als op tweeërlei wijzen ervaarbaar: met en zonder betekenis. In het eerste geval als dat bepaald woord, in het laatste geval als een geheel van lettertekens, meer bepaald: lettertekens die naast en achter elkaar, en dit in een welbepaalde volgorde, gepositioneerd zijn.

We kunnen met andere woorden een woord ook als een 'ding' bekijken: het woord ontdaan van zijn betekenis. Zo is het woord 'koe', als woord, een ding, namelijk een woord, en geen koe; maar een koe is geen woord, doch een dier.

Als een 'woord' geen betekenis draagt, zeggen we terecht dat het geen woord is. Zo is 'xxcvb' geen woord, maar een groep van letters. Dat deze letters in een welbepaalde volgorde naast elkaar staan, maakt ze niet tot een woord: om een woord te zijn, moet dit geheel in een woordenboek staan. Correcter: een lettergroep is pas een woord als hij een zinvol onderdeel van een zin kan zijn. Zodoende is 'xxcvb' als woord betekenisloos en dus geen woord.

Tenslotte nog een speculatieve bedenking: ook een zin ontleent zijn betekenis aan de tekst waarin hij kadert. Zo kan de zin: "Ooit liep er een kabouter door deze kamer", betekenisvol zijn in een specifieke tekst. Wij kunnen hier niet het 'woordenboek van de wereld' gaan raadplegen, want we beschikken slechts over heel voorlopige, hoogst onvolledige, foutenrijke en elkaar tegensprekende versies daarvan. Wij hebben uiteindelijk geen kennis van de werkelijkheid, doch alleen van onze werkelijkheidsbeelden.

En hier openbaart zich meteen de beperktheid van ons denken*: het denken verwijlt wezenlijk in een droomsfeer* (- de syntaxis en de semantiek, de theorieën en de verhalen), net zoals de logische bewerkingen binnen een zekere logica zich aan de

werkelijkheid onttrekken, en slechts hier en daar is het relevant, maar daarbij zijn wij ons niet eens bewust wààr wij dan wel relevant denken. Zodat het kaf hier van het koren gescheiden wordt door *een aan het denken externe instantie*.

Het 'denken' waarin wij vertoeven als we met zinnen omgaan is daarom hoogst inauthentiek of, anders gezegd, gelijkt eigenlijk meer op dromen dan op iets anders. Wat wij doen als we denken, is spelen met syntactische en semantische regels, waarbij we kunnen *hopen*, maar dan uitsluitend *hopen*, dat met de dingen die wij ons aldus verbeelden een mogelijke werkelijkheid overeenstemt. Welnu, ik geloof persoonlijk, en ik zal dit ook proberen hard te maken, dat pas op het moment dat wij het goede in het denken nastreven, dit denken relevant wordt. **Met andere woorden: om een hier nog niet geëxpliciteerde reden moet het goede het ultieme criterium zijn voor de waarachtigheid van het denken. Met andere woorden: het denken dat zich onderscheidt door zijn goedheidsgehalte, zal zich tevens onderscheiden door zijn waarheidsgehalte.**[167]

Samenvatting deel I.4.

Het door Whitehead gedefinieerde natuurconcept is geenszins aproblematisch. Het blijkt dat wat Whitehead voorheeft, namelijk: zich te beperken tot een gebied dat metafysisch neutraal is, niet mogelijk is. Dit blijkt reeds duidelijk uit de aanvang van Whiteheads werk. Hij definieert natuur middels waarneming en waarneming middels natuur. Hierdoor worden zijn definities willekeurig: hij neemt met andere woorden een specifieke stellingname in, en ontkent dus ten onrechte dat hij dit doet. Ook binnen het domein van de waarneming zelf duiken problemen op. Whitehead blijkt zich niet ten volle bewust dat de zuivere gewaarwording louter hypothetisch van aard is; net zoals Kants 'ding-op-zich'. Naar aanleiding van deze bedenking, formuleren we ook een alternatief. We betogen dat de waarneming voorafgaat aan de gewaarwording (sic), en dat het inherent is aan het levend organisme dat het tot bewustzijn leidt. Verder komen we tot de vaststelling dat de bewustwording van de betekenis van een woord niet meer denkwerk vraagt dan de bewustwording van een zintuiglijke gewaarwording. Het denken vertoeft wezenlijk in een 'droomsfeer': we hebben geen kennis van de wereld, doch slechts van ons 'wereldbeeld'. Om een hier nog niet geëxpliciteerde reden moet het goede het ultieme criterium zijn voor de waarachtigheid van het denken.

Conclusies bij het eerste deel

Vatten we even samen wat onze besluiten zijn met betrekking tot het materialisme, waarvan we vooral een hedendaagse vorm, met name in het model van Etienne Vermeersch, besproken hebben.

We herhalen hier eerst dat aan de oorsprong van het materialistische wereldbeeld een denkfout ligt: vanuit zijn leefwereld, die opgebouwd is uit 'elementen', veronderstelt de materialist verkeerdelijk dat alle dingen resulteren uit 'constructies' van eenvoudigere dingen of elementen. Vanuit die verkeerde veronderstelling gaat hij dan op zoek naar de meest eenvoudige elementen en naar de constructieprocessen waarvan hij hoopt dat ze hem zouden toelaten om – principieel – de werkelijkheid zelf te reconstrueren, of hem tenminste te begrijpen, wat dan zou betekenen: een inzicht

167 Een verwijzing naar Plato misstaat hier niet. We zien hoe het ware verbonden is met het schone, waar het criterium van de consistentie en de harmonie het haalt op dat van de experimentele verificatie in de wiskunde en in de fysica. Het samenvallen van het ware met het goede wordt verder uitgelegd in het licht van onze teleologie: alleen het goede zal uiteindelijk blijven bestaan, of: werkelijkheidswaarde blijken te hebben. Zie onder meer stellingen 17, 18, 88.4 en 89.6. Zie ook: de Swart 1989: 79 en 85, over G. Mannoury.

hebben in de algehele constructie waartoe hij de werkelijkheid gelooft te mogen herleiden.

De consequenties van deze opvatting zijn verregaand, zowel in ethisch als in cognitief opzicht. In vele gevallen is het zelfs zo, dat bepaalde ethische consequenties de motor zelf uitmaken van het materialistische wereldbeeld. Met zijn subjectiviteit, welke de materialist miskent omdat hij deze beschouwt als een louter contingent product van de materie, ontdoet hij zich van zijn ethische verantwoordelijkheid, wat uitmondt in de gevaarlijke neiging tot legitimering van primitief natuurlijke aandriften en constellaties, met een cultureel verval tot uiteindelijk gevolg. Vanzelfsprekend heeft ook de miskenning door de materialist van de christelijke grondslag van alle beschaving hiermee te maken.

De consequenties van het materialistisch wereldbeeld zijn niet minder desastreus op cognitief vlak: het materialistische denksysteem is één grote verzameling van zichzelf ondergravende stellingen of contradicties. De onhoudbaarheid van een 'wetenschappelijke metafysica' (- zie onze kritiek bij Whitehead) staat buiten kijf, en het 'wetenschappelijk' mensbeeld, zoals wij er hoger een ontleed hebben (- zie onze kritiek bij Vermeersch), heeft geen metafysische relevantie.

Van de contradicties binnen het fysicalisme kunnen we nog talloze voorbeelden oprakelen. De hier vermelde mogen volstaan om een algemeen beeld te geven van de kortzichtigheid van dit en van elk ander reductionisme dat tenslotte een simplificatie van de werkelijkheid betekent. In deze zin zijn vanzelfsprekend alle werkelijkheidsbeschrijvingen simplificaties, en het is dan ook onze overtuiging dat de toename van kennis alleen maar kan resulteren in de vernietiging ervan, namelijk op dat punt waar het woord werkelijkheid gaat worden. Maar dat is een discussie die we reserveren voor een ander werk. We kunnen hierover nog beknopt het volgende zeggen.

Omdat de veroordeling van de metafysica door bepaalde aanhangers van het Logisch Positivisme op grond van het feit dat metafysische uitspraken niet experimenteel verifieerbaar zijn, de overtuiging van de (na)maakbaarheid van de ganse werkelijkheid verkapt, is zij irrelevant. Met andere woorden: met betrekking tot Carnaps criterium van experimentele verificatie mag niet geëist worden dat het toepasbaar zou zijn op de *ganse* werkelijkheid. In zijn artikel, *Zin en Toeval* (1996), stelt W. Mielants daar het *principe van de logische perfectie* tegenover, dat de nadruk legt op de consistentie van de theorie, haar harmonie, haar esthetische kwaliteiten, waarvan G. Mannoury in zijn *Afscheidscollege* zegt: *"En deze schoonheid en deze bewonderende ontroering zijn* geen *schijn, want zij zijn mijn beleving zelf, zij* zijn *mijzelf, en dus voor nadere ontleding of helderder belichting niet vatbaar: de vlam verlicht zichzelve niet!"* (- H. de Swart, 1989: 85). Wij merken nu op dat de kwaliteit van de harmonie van een werk steeds een vrucht is van de uitdieping van haar harmonische *complexiteit*: historisch constateren we nu ook een blijkbaar noodzakelijke toename van de harmonische complexiteit in bijvoorbeeld de kunst. De muziekliefhebber stelt steeds hogere complexiteitseisen aan het werk in functie van de bevrediging van zijn esthetische verzuchtingen. Eenstemmigheid evolueert naar meerstemmigheid, uit de canon groeit de fuga, de latere schijnbare disharmonieën verhullen in werkelijkheid slechts complexere vormen van harmonie en op analoge manier evolueren het ritme en de klankkleuren naar de grootst mogelijke rijkdom van schakeringen. Het werk, de theorie of het wereldbeeld wordt complexer en men kan verwachten dat die complexiteit ooit een bepaalde limiet zal bereiken, na dewelke, bijvoorbeeld in de muziek, de 'toevallige' opeenvolging van geluiden zal kunnen ervaren worden als perfecte harmonie. Zoals men reeds de grootste natuurlijke wildernis kan ervaren als volmaakte schoonheid. Reeds in de muziek van onder meer Olivier Messiaen duikt dit –

als metafysisch gekarakteriseerd – element op. Op dat punt gekomen, kan men dan ook spreken van het samenvallen van het wereld- of werkelijkheidsbeeld met de werkelijkheid zelf: de kennis heeft daar zichzelf ingehaald en is dan schijnbaar in het niets verdwenen; de manier waarop het subject dan de werkelijkheid zal ervaren zal echter verrijkt zijn met de factor van de "volkomen aanvaarding" waarover de wiskundige Roger Hendrickx spreekt,[168] wat ook kan worden vertaald in: het volmaakte geloof. In deze context verschijnt dan de volgende profetie uit de heilige Schrift als volkomen aannemelijk: *"Want er staat geschreven: Verderven zal Ik de wijsheid der wijzen, en het verstand der verstandigen zal Ik verdoen."*[169]

Wij kunnen ons de werkelijkheid weliswaar voorstellen als een constructie, maar als wij aan metafysica wensen te doen – dit wil zeggen: als wij bereid zijn om de fundamenten van onze kennis in vraag te stellen – dan moeten we dieper graven: rest dus de vraag of wij ons de werkelijkheid dan anders kunnen voorstellen dan als een constructie, en hoe. En dit is dan ook de vraag die wij in het volgende hoofdstuk wensen te behandelen.

168 *Persoonlijke correspondentie*, 2 juni 1998. Met andere woorden: deze wat mystiek aandoende conclusie kadert in de volgende context. In de evolutie van bijvoorbeeld de muziek is een tendens merkbaar van complexiteitstoename: de aanvankelijke harmonieën voldoen op de duur niet meer om het oor te strelen, en specifieke dissonanten worden niet als disharmonisch ervaren, maar als 'superharmonisch'. Zo evolueert men naar een nieuwe muziek die op het ogenblik zelf van haar ontstaan slechts een minderheid kan bekoren. Men kan zich de vraag stellen waar deze evolutie zal eindigen. Welnu, in de hedendaagse muziek, zoals bijvoorbeeld bij Olivier Messiaen, wordt het disharmonische als een zelfs noodzakelijke onderstutting van de uiteindelijke volmaakte harmonie gezien, welke, wonder genoeg, blijkt samen te vallen met de klankenwereld van de natuur zelf. De muziekgeschiedenis blijkt een bepaalde weg afgelegd te hebben, eerst van de natuurlijke klankenwereld weg, op zoek naar meer harmonische en door mensen gecomponeerde klankbeelden, om vervolgens terug bij de natuurlijke klankenwereld te belanden, welke nu echter voor het eerst aan ons geopenbaard wordt als het summum van harmonie, wat bij uitstek door Messiaen wordt aangetoond waar hij het gezang van de vogelen centraal stelt in zijn werk. Zoals nu via de (noodzakelijke) 'omweg' van de kunst, het paradijs in de wereld heroverd wordt, zo ook zou het wel eens kunnen dat onze wetenschappen slechts een 'omweg' zijn die ons uiteindelijk tot een volkomen 'aanvaarding' van de gehele werkelijkheid zullen brengen, waar de hoogste kennis zal gelijk zijn aan het 'schouwen' waarover de mystici spreken. Deze waarheid wordt ook verwoord in R. Coppitters (1961: 151): *"De 'alledaagse' realiteit raakt de absolute abstractie in de paradox der uitersten"*.

169 *Corinthiërs*, 1:19. Met een verwijzing naar: *Jesaja*, 29:14: *"(...) daarom, zie, Ik ga voort wonderlijk met dit volk te handelen, wonderlijk en wonderbaar: de wijsheid van zijn wijzen zal tenietgaan en het verstand van zijn verstandigen zal schuilgaan"*.

II. Een christelijk geïnspireerde metafysica als alternatief

Inleiding

In het eerste deel van deze verhandeling hebben wij het werkelijkheidsbeeld van het hedendaagse materialisme besproken. Het belangrijkste en fundamentele kenmerk van dit werkelijkheidsbeeld ligt in de verkapte opvatting dat de werkelijkheid een constructie zou zijn. We hebben ook uitgelegd hoe de materialisten tot die opvatting gekomen zijn: zij hebben namelijk een naïeve projectie gemaakt van de menselijke, geconstrueerde wereld, naar de natuur en naar de totale werkelijkheid als zodanig. Alles in onze wereld is gefabriceerd, zo poneren zij, overigens geheel terecht, maar dan begaan ze een denkfout: ze gaan namelijk geheel overhaastig de *totale* werkelijkheid als een constructie benaderen. En dat ze dat doen, wordt geheel duidelijk in het feit dat zij het (al dan niet wetenschappelijk) ware identificeren met het maakbare. Die identificatie komt tot uiting in het waarheidscriterium van Carnap. Dit criterium bepaalt immers dat alleen die oordelen (wetenschappelijke) waarheidswaarde hebben, welke experimenteel kunnen geverifieerd worden. Omdat nu een experiment niets anders inhoudt dan het na-maken van een gebeurtenis, zullen alleen dié gebeurtenissen aan een experiment kunnen onderworpen worden (- en dus kunnen na-gemaakt worden), welke zelf maakbaar, of dus geconstrueerd zijn. De niet-maakbare gebeurtenissen daarentegen, zullen dan beschouwd worden als zijnde (wetenschappelijk) onbestaande. Met andere woorden: het hedendaagse materialistische waarheidscriterium beschouwt alles aan de werkelijkheid wat niet maakbaar is, als onecht, en wat er over gezegd wordt, als (wetenschappelijk) zinledig.[170] Als men deze stelling aandachtig bekijkt, dan lijkt het wel alsof de materialisten denken: "Wat wij niet zelf kunnen maken, kan ook niet bestaan". Men ziet nu duidelijk dat, volgens de materialisten, het niet-maakbare niet datgene is wat niet *kan* bestaan, maar veeleer datgene wat niet *mag* bestaan. De materialist erkent de werkelijkheid slechts in zoverre die (principieel) maakbaar is (door de mens). Met andere woorden: de materialist erkent slechts die werkelijkheid waarvan hijzelf, als mens, de God kan zijn. In het hedendaagse materialisme wordt het wereldbeeld aldus ten zeerste *verengd*. En, paradoxaal genoeg, werkt de op macht beluste mens zich zodoende in een wel zeer hulpeloze positie (- zie ook: *FR,* 5).

Zoals we hebben getracht aan te tonen in het eerste deel van deze verhandeling, heeft de materialistische principiële verenging van het wereldbeeld verstrekkende gevolgen, zowel op cognitief als op ethisch vlak. Voor een consequent doorgetrokken materialisme is ethiek kortweg onmogelijk want zinledig. De consequenties op het vlak van de kennis zijn, zo mogelijk, nog rampzaliger. Een zaak wordt pas gekend waar men het wezen ervan kent, en het wezen van een zaak valt samen met haar zin. Kennis is daarom kennis van zin; waar de zin miskend wordt, is kennis onmogelijk. Betreft het door mensen geconstrueerde zaken, dan is de zin evident; betreft het echter de geschapen dingen, dan vereist onze kennis daarvan het vertrouwen in de ultieme zinvolheid van de schepping. Elke (wetenschappelijke) ontdekking heeft aldus het

170 Ook de 'wetenschappelijkheid' wordt aldus verengd: een wetenschappelijke benadering is er dan een die de dingen beschouwt alsof zij slechts constructies waren.

geloof tot mogelijkheidsvoorwaarde, zoals ook Augustinus stelt, in zijn *De Trinitate*, XV, 2, 2, namelijk dat het verstand niets kan vinden wat niet eerst door het geloof gezocht wordt: *"fides quaerit, intellectus invenit"*. (- zie ook: I.1.C.1-4; I.1.C.7; I.2.B.1-4; I.3.B.1-21, en "II. (Grond)stelling 2.1").

De schromelijke 'vergissing' van het materialisme valt in zekere zin wel te begrijpen: de mens bekijkt de natuur met ogen die gevormd zijn door zijn eigen wereld. Onze wereld is een constructie, een maaksel uit reeds bestaande, natuurlijke elementen. Maar datgene wat 'des werelds' is, bestaat niet in de natuurlijke werkelijkheid: voor een vogel is een huis slechts een rots en zijn onze woorden betekenisloze geluiden. Onze wereld heeft slechts betekenis *voor ons*, hij bestaat slechts *voor ons*. Zo ook ziet een mens van de natuurlijke werkelijkheid slechts het wereldlijke: hij bekijkt de natuur alsof deze, net zoals zijn eigen wereld, slechts een constructie was. Maar dit is een denkfout: de natuur is immers niet op zijn beurt samengesteld uit elementen die ergens worden gevonden, zoals het hout waaruit de stoel gemaakt wordt, ergens wordt gevonden. Voor deze denkfout waarschuwen onder meer Augustinus, Kant, Spinoza en Gödel: zij benadrukken het strikte onderscheid tussen, enerzijds, het geschapene (- datgene wat 'gemaakt' is uit niets) en, anderzijds, het geconstrueerde (- datgene wat samengesteld wordt uit iets dat reeds bestaat).

Zoals gezegd, onderwerpt Carnap de (wetenschappelijke) zinvolheid van uitspraken aan hun experimentele verifieerbaarheid. Sommige positivisten eisen impliciet dat dit beginsel van toepassing is op de ganse werkelijkheid, terwijl het experiment enkel het maakbare kan betreffen. Hierdoor begaan ze de hier beschreven denkfout; zij veroordelen dan ook ten onrechte de metafysica. Zij achten de werkelijkheid (principieel) construeerbaar – door de mens, die zich aldus op de stoel van de Schepper waant. In het fysicalisme treffen wij een exponent van deze misvatting aan, welke ook zijn weerslag heeft op het mensbeeld, zoals aangetoond in I.3.B.[171]

171 We moeten hier vooraf een opmerking maken in verband met een belangrijk onderscheid met de visie van Martin Heidegger inzake deze problematiek. Eerst en vooral is het evident dat wij hier impliciet zinspelen op wat Heidegger de 'Seinsvergessenheit' noemt. Heidegger schrijft: *"Het zijnde wordt voorwerp, het zij voor het beschouwen (aanblik, beeld), het zij voor het maken, als productie en berekening. Het oorspronkelijk wereld wordende, de* fusis*, zakt nu af tot voorbeeld voor het afbeelden en namaken"*. Maar dan zegt Heidegger iets dat wij verwerpen, namelijk: *"Natuur wordt nu een bijzonder domein, onderscheiden van de kunst en van al het maakbare en planmatige. Het oorspronkelijk ontluikend zich-oprichten van de krachten van het heersende, het* phainestai*, als verschijnen in de grootse zin van de epifanie van de wereld, wordt nu tot aanwijsbare zichtbaarheid van voorhanden dingen. Het oog, het zien (...) wordt nu tot een louter aankijken. (...) Weliswaar is er nog steeds het zijnde (...) maar het zijn is eruit geweken. Het zijnde wordt slechts in de schijn van zijn bestendigheid gehouden, doordat het tot 'voorwerp' wordt gemaakt voor de eindeloze en sterk afwisselende bedrijvigheid"* (- M. Heidegger, 1997: 88-89). Heidegger stelt dus dat de 'afgang' onder meer daaruit bestaat dat men de natuur objectiveert en dat men hem daardoor gaat beschouwen als een bijzonder domein, onderscheiden van het maakbare. Ons inziens echter, resulteert de objectivering van de natuur niet in een visie op de natuur als op een van het maakbare onderscheiden werkelijkheid maar, precies andersom, gaan wij door de objectivering van de natuur, ook de natuur tot het maakbare rekenen, en verdoezelen wij aldus de oorspronkelijke kloof tussen het maakbare en het geschapene - wat vanzelfsprekend oneigenlijk is. Met andere woorden: precies door de objectivering van de natuur, reduceren wij de natuur (ten onrechte) tot een constructie, en dus tot iets dat niet wezenlijk onderscheiden is van onze wereld, die wél een constructie is. De objectivering maakt de natuur dus niet tot een bijzonder domein, maar ontzegt hem daarentegen zijn bijzonderheid, door hem te beschouwen als even maakbaar als onze wereld. We benadrukken dit, teneinde te voorkomen dat de lezer onze opvatting zou beschouwen als Heideggeriaans: onze visie is in de eerste plaats wezenlijk christelijk; hier en daar kunnen weliswaar schijnbare overeenkomsten bespeurd worden met de metafysica van Heidegger maar, zoals hier moet blijken, is dat grotendeels ten onrechte.

De natuurlijke werkelijkheid is helemaal geen constructie. Maar wat is hij dan wel? Er resten ons twee mogelijkheden: ofwel is de natuur ‘zijns zelfs oorzaak’ – dat is de opvatting van Spinoza – ofwel is hij geschapen, dit wil zeggen: gemaakt uit niets. Wij geloven dat dit laatste het geval is. De vraag rijst hoe wij ons deze mogelijkheid dan kunnen voorstellen.

Ons een voorstelling te maken van de geschapen werkelijkheid, is de opzet van het tweede gedeelte van deze verhandeling. We hebben het werkelijkheidsbeeld van het materialisme verworpen, maar daar houden we het niet bij, dat zou al te gemakkelijk zijn. We geven daarom een ander werkelijkheidsbeeld dat, ons inziens, niet alleen sluitender is, maar ook bevredigender: het is een werkelijkheidsbeeld waarvan de ‘verklaringskracht’ veel groter is, omdat het afrekent met zowel de cognitieve als de ethische problemen en paradoxen die het materialisme op de klippen laten lopen. Het probleem van het lijden is daarvan niet het geringste voorbeeld. Laten we hier reeds van start gaan met een verduidelijkend beeld dat onze voorstellingswereld moet ‘opentrekken’ voor onze ‘nieuwe’ benadering van de werkelijkheid.[172] Een meer gedetailleerde uitwerking en een cognitieve verantwoording daarvan volgt dan in de verdere ontwikkeling van dit tekstgedeelte.

Bach gebruikt voor de schepping van zijn Mattheus-passie, pen en papier. Hij geeft vorm aan materie. Die materie draagt deze informatie zonder besef. Pas voor een subject met zintuigen, geheugen en specifiek begrip heeft deze informatie zin, of: bestaat ze. Er bestaat geen Mattheus-passie zonder waarnemer. De Mattheus-passie is een geschenk van het ene subject aan het andere, en hij kan niet anders opgevat worden: de Mattheus-passie komt uit het niets, en is niets. Maar als geschenk komt hij tot leven.

Zo ook is de werkelijkheid op zichzelf niets: pas als geschenk, komt hij tot leven. Geschenk, van God, aan de mens.

Met zijn Mattheus-passie, die z’n eigen wezen uitdrukt, heeft Bach zichzelf aan ons gegeven. Bach is daarin geslaagd, niet door in het zonnetje te liggen, maar middels de zware tol van onverdroten arbeid, zelfbeperking en leed. Zijn geschenk is een offer. Met zijn werk heeft Bach zichzelf aan ons, zijn medemensen, geofferd. Zo heeft Bach bewezen dat wij voor hem bestaan: hij heeft ons erkend.

Zo ook is het geschenk dat de werkelijkheid is, het offer van Iemand, dat het wezen van die Persoon uitdrukt, en dat bewijst dat die Persoon ons erkent, of bemint.

Nu kan de minnaar zijn heil pas bereiken als hij zijn lot in de handen van de beminde legt. Hij moet dus het risico nemen afgewezen te worden. Dat wij Gods werkelijkheid kunnen afwijzen, bewijst Gods trouw aan de mens. Maar niemand kan de liefde afwijzen zonder zichzelf te schaden. Het leven verplicht ons daarom tot eeuwige liefde. Het wezen van het leven is offer: het bestaat pas als geschenk, als iets dat moet gegeven en doorgegeven worden om te kunnen bestaan. Het Lam Gods.[173]

Een stelling van Heidegger luidt, dat ik me pas bewust word van het krijt waarmee ik schrijf, op het ogenblik dat het breekt. Het bewustzijn vindt zijn oorsprong in het probleem. Onze aandacht voor de werkelijkheid wordt gewekt door zijn problematisch karakter.[174] De werkelijkheid doet lijden en daarom kunnen wij hem zien.

---

172 Vergelijk: *K*, §31: *"Geschapen naar Gods beeld en geroepen om God te kennen en lief te hebben, ontdekt de mens die God zoekt, bepaalde 'wegen' om tot de kennis van God te komen. Dit worden ook wel de 'bewijzen' van het bestaan van God genoemd (...)".* Het is in deze zin dat wij de in dit tweede gedeelte van onze tekst gepresenteerde metafysica opvatten.

173 Het Lam Gods symboliseert het liefdevolle, levenschenkende offer van God aan de mensheid, dat gevierd wordt in de heilige Eucharistie.

174 Zie de voetnoot bij deel II: (Grond)stellingen, stelling 2.1.2., (3).

Onze pijn is ons enige 'zintuig' dat gevoelig is voor de werkelijkheid als zodanig.[175] Nu schuwt elk levend wezen pijn. De pijn stuurt onze ontwikkeling in een specifieke richting. Wij gaan specifieke waarden huldigen, en daarop funderen wij onze waarheden, ons werkelijkheidsbeeld.

Van nature schuwen wij pijn. Toch 'foltert' Bach zichzelf om zijn Mattheus-passie te kunnen schrijven. Iets is dus waardevoller dan pijnloosheid: het offer. Want alleen door het offer van zichzelf, en dat is de liefde, wordt de dood overwonnen. Het offer kan pas bestaan als het doorgegeven wordt, en het verplicht de mens tot doorgave, en overleeft aldus al het sterfelijke. Onze onsterfelijkheid ligt in onze bereidheid tot liefde, waardoor wij pas echt mens worden. Geen grotere straf is denkbaar dan deze die wij onszelf toebrengen door aan onze kans tot mens-zijn te verzaken.

De werkelijkheid drukt Gods wezen uit: de liefde. Wij kunnen daaraan participeren door het ons aangeboden pad te volgen.

Problemen wekken onze aandacht, en wij worden ons bewust van iets dat extern aan onszelf bestaat. Door de problemen op te lossen, ontwikkelen wij ons bewustzijn en ons wereldbeeld, onze kennis. Onze kennis is gebaseerd op waarderingen, en vanaf een bepaald niveau zijn waarderingen bewuste, vrije of dus ethische daden. Uiteindelijk hangt ons wereldbeeld dus af van wat wij als ethische subjecten doen. Volgen wij het pad van de liefde, dan zal, in de liefde, ons wereldbeeld samenvallen met de werkelijkheid zelf.

De vlam verlicht zichzelve niet, zegt Mannoury (- H.C.M. de Swart, 1989: 85). En dat is ook het geval met de vlam van de kennis. Daarom is de ware kennis niet voor de geleerden. Die kennis is voor de armen van geest, voor de treurenden, voor de zachtmoedigen, voor hen die hongeren en dorsten naar gerechtigheid, de barmhartigen, de vredestichters en de vervolgden om der gerechtigheid wil (- zie ook de H. Schrift, Mattheüs, 5:1-12).

De werkelijkheid is geen constructie. Het is onze basisintuïtie dat alles wat is, noodzakelijk bestaat binnen de liefde. Niets kan bestaan als het niet binnen de liefde is. Vertalen we de term 'liefde' door de term 'erkenning'. Het gaat in de eerste plaats om de erkenning door én van subjecten. Het subject maakt zijn erkenningsact hard (- anders uitgedrukt: het subject geeft werkelijkheidswaarde aan zijn erkenning) door zich borg te stellen voor (- anders uitgedrukt: door te geloven in) de ander.

Dit zich borg stellen voor het zijn (/welzijn/heil) van de ander impliceert letterlijk dat het erkennende subject zichzelf als losprijs aan die ander schenkt. 'Zichzelf' wil zeggen: al datgene waarin het subject zichzelf realiseert, dit is: de daden van dat subject, inclusief (en niet in het minst) de bereidheid tot het dragen van andermans lasten, met andere woorden: arbeid en leed.

Precies de absolute beperkingen van de mens – die zich, onder meer, in de dood en in het lijden manifesteren – vormen ook de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden tot een absolute bekrachtiging van zijn intenties (/zijn 'zich borg stellen voor'/ zijn 'geloof in'): mijn aldus absoluut bekrachtigde erkenningsact (- die nooit voltooid kan zijn, en die zich aldus noodzakelijk ophoudt in de sfeer van het 'streven') realiseert het 'tot werkelijkheid worden van de ander' in mijn bestaan, waardoor ik bevrijd word uit mijn (aangeboren) solipsisme.

De gehele werkelijkheid is aldus een 'erkende werkelijkheid', een 'beminde werkelijkheid' of een 'in de liefde gedijende werkelijkheid'. In de eerste plaats gaat het hier om de liefde van het subject 'God', waaraan elk (menselijk) subject, krachtens zijn

175 Johannes-Paulus II (1984:2): *"(...) [suffering] is one of those points in which man is in a certain sense 'destined' to go beyond himself (...)"*

specifieke subjectiviteit en krachtens de specifieke externe condities van de wereld, kan participeren - zoals gezegd: middels het voltrekken van de erkenningsact. De voltooiing van de wereld 'komt tot stand voor mij (/voor ons)' via de navolging van Christus: merk op dat het hier niet (louter) een kennisact betreft, doch een existentieel engagement dat, zoals gezegd, zijn werkelijkheidswaarde en zijn kracht ontleent, precies aan de beperkingen die ons zijn opgelegd. Alleen het goede handelen (/het handelen in de liefde) heeft (ultieme) werkelijkheidswaarde. Het handelen waaraan het goede ontbreekt, heeft geen (ultieme) werkelijkheidswaarde. Het laatst genoemde moet tevens worden verstaan in het licht van het noodzakelijk teleologisch karakter (/het streefkarakter) van de ethische act. Wat geen vruchten afwerpt, vergaat niet alleen, maar zal ook nooit hebben bestaan. Anders gezegd: wat niet in (functie van) de liefde gedaan wordt, wordt (uiteindelijk) vergeefs gedaan (- zie de evocatie hiervan door Paulus: Corinthiërs I:13:1-13).

We zijn ons ervan bewust dat ons standpunt voorlopig nog duister kan lijken. In dit tekstgedeelte zullen we er dan ook naar streven om onze opvattingen middels een grondige analyse in een klaar daglicht te plaatsen. En we starten met een weergave van onze (grond)stellingen.

(Grond)stellingen

In wat volgt zullen we meermaals de term 'externe orde' gebruiken. Daar onder verstaan we een orde die buiten het subject bestaat en welke het subject moet respecteren in het belang van zijn eigen voortbestaan. Die orde omvat niet alleen de natuurwetten, welke bij veronachtzaming pijn veroorzaken of zelfs de dood, maar ze omvat tevens de ethische wetten, welke bij overtreding geestelijke pijn (- gewetenslast) veroorzaken. Gewoonlijk rekent men het geweten bij het innerlijke, maar het moet worden opgemerkt dat het subject ook de wetten waaraan het innerlijk onderhevig is, niet zelf en niet willekeurig bepaalt. Daarom moeten wij ook de wetten waarmee wij innerlijk geconfronteerd worden, tot de 'externe orde' rekenen.[176] De boze is diegene die de eenheid van de externe orde miskent: hij gelooft namelijk verkeerdelijk dat er geen verband bestaat tussen de natuurwetten en de ethische wetten, en hij wordt in dat geloof gesterkt door de ervaring dat, enerzijds, het kwaad hem materieel kan verrijken met het zogenaamde 'geluk van de bozen', terwijl, anderzijds, het goede hem veel moeite kan kosten, wat zich weerspiegelt in het gemene spreekwoord, dat de wereld aan de durvers is, of anderszins ook in de vele op Goethe's *Faust* geïnspireerde tragedies waarbij de mens door toedoen van het kwaad wereldse rijkdom verwerft - echter niet zonder dat het kwaad daarvoor de zwaarste tol eist, namelijk de ziel van de boosdoener.

Het is de bedoeling van de eerste paragraaf dat wij het bestaan van die externe orde aantonen. We beschrijven tevens hoe die externe orde de ganse werkelijkheid, die de onze is, draagt, én hoe die werkelijkheid tegelijk niet kan bestaan indien hij niet in het bewustzijn verschijnt. We doen dat teneinde te kunnen bewijzen dat de

176 In de atheïstische 'moraalwetenschap' wordt het geweten beschouwd als zijnde een product van louter interiorisering van (door de mens geproduceerde en dus intercultureel verschillende, relatieve, niet-absolute) sociale normen. Aan de basis van die opvatting ligt echter een denkfout, welke enigszins vergelijkbaar is met de denkfout die we bespraken in par. I.1.C.3.: net zoals natuurwetten en sociale wetten of verplichtingen in hun oorsprong volledig verschillen, zo ook hebben (sociale) normen en ethische wetten een andere oorsprong. Sociale gedragsregels zijn weliswaar vergelijkbaar met sociaal geïnduceerde morele normen, maar de oorsprong van de ethische wetten (- het geweten) is vergelijkbaar met die van de natuurwetten: het zijn geen menselijke constructies, maar wetten die inherent zijn aan de natuur of het wezen van de mens zelf. We komen hier later nog expliciet op terug.

werkelijkheid niet anders kan opgevat worden dan als een geschenk van God aan de mens.

Met het oog op het verduidelijken van het wezen van de werkelijkheid van de schenking - of: het offer - poneren we vooraf twee stellingen. De eerste stelling beschrijft de relatie tussen de liefde en het vertrouwen; de tweede stelling poneert de feitelijkheid van de goddelijke liefde. Pas daarna kunnen we van start gaan vanuit ons eerste uitgangspunt, dat een onmiskenbaar gegeven is, met name de feitelijkheid van de pijn.[177] De pijn fundeert het bewustzijn en bewijst het bestaan van de externe orde. De pijn is er niet om ons te kwellen maar, in tegendeel, om ons uit te nodigen tot deelachtigheid aan God's liefde.

(Grond)stelling 1. De liefde is pas mogelijk mits het vertrouwen.

In de act van het beminnen geeft de minnaar aan de beminde de macht om te beschikken over zijn eigen heil. Niemand ontkomt aan de wet dat het pas middels zo'n machtsafstand is, dat het heil bereikt kan worden. De liefde is pas mogelijk mits het vertrouwen.[178]

Iemand die aan een ander iets te koop aanbiedt, loopt geen enkel risico, omdat het voorstel een ruil betreft, terwijl de ruil beantwoordt aan het principe van de wraak: een oog voor een oog, een tand voor een tand. De aangesprokene die de koopwaar afwijst, beledigt de verkoper niet, omdat de verkoper zijn waar in dat geval behoudt, terwijl hij tevens verondersteld wordt het 'wraakprincipe' te huldigen als ultiem principe. Iemand die daarentegen een ander een geschenk aanbiedt, stelt zich kwetsbaar op, omdat de ander het geschenk ook kan weigeren, en zodoende de schenker kan beledigen. De belediging betekent letterlijk het 'leeg maken' van de ander, want zij zegt zoveel als: "u hebt mij niets te bieden; wat u mij aanbiedt heeft geen waarde; u bent zonder waarde; ik erken u niet". Wie een geschenk weigert, 'int' de erkenning van de ander, want het aanbod zelf bekrachtigt deze erkenning, maar door het aanbod af te wijzen, weigert hij zelf die ander te erkennen. Nu is het feit dat men door de ander niet erkend wordt, niet zonder gevolgen, en wel om die reden, dat het bestaan van een persoon gedragen wordt door de erkenning van de ander. Mijn bestaan wordt bekrachtigd doordat ik erkend word door de medemens, en het bestaan van de mens als zodanig wordt bekrachtigd doordat hij erkend wordt door God.

Het aanbieden van een geschenk gaat in tegen het wraakprincipe, tegen het economiciteitsprincipe, en tegen de 'lagere natuur' van de dingen. Dit gebaar nodigt uit tot het verwezenlijken van een hogere werkelijkheid – die van de liefde. Wie deze hogere werkelijkheid wantrouwt, zal vanzelfsprekend het geschenk afwijzen, want hij kent en erkent alleen de ruil. De liefde kan zich pas manifesteren in het vertrouwen, en het schenken van vertrouwen houdt in dat men z'n autonomie prijsgeeft: men komt pas in het 'bezit' van het hogere, door er deel van uit te maken, en dus door er zichzelf aan weg te schenken.

Deze 'schenking' vereist het maken van een 'sprong', namelijk een sprong uit het meetbare, uit het berekenbare, uit het zekere. Die sprong is tegelijk een sprong uit het verstarde, uit het eindige en uit het levenloze. Men moet als het ware z'n zekerheden teniet doen om er van verlost te kunnen worden; men moet sterven om te kunnen leven. Er is immers geen verandering mogelijk met behoud van datgene wat er voor het

177 In het hoofdstuk II.3. zullen we van een tweede uitgangspunt vertrekken, namelijk: de werkelijkheid van de waarneming.

178 Zie ook: van Velthoven 1988: 74: *"(...) ik kan mijn ontvangen, hoezeer het ook mijn act is, niet bewerken of veroorzaken (...)"*. Vergelijk: *K*, §27: *"(...) hij [de mens] leeft niet volledig volgens de waarheid, als hij die liefde niet volledig erkent en zich niet aan zijn Schepper toevertrouwt"*.

ogenblik van de verandering was.[179] Wie vertrouwen geeft, moet als het ware zijn lijfwachten wegsturen, want zij verhinderen niet alleen aan het kwade de toegang, maar ook aan het goede. Daarom ook moeten wij eerst sterven aan de wereld, vooraleer wij in de nieuwe wereld kunnen geboren worden (- zie: Joh. 12:24; Mat. 16:25; Marc. 8:35; Luc. 9:24 en 17:33). Wij kunnen ons het goede niet eigen maken zonder eerst aan het kwade te verzaken.

Het vertrouwen bevat nu zo'n verzaking, een opgave, of een offer. De liefde kan pas binnentreden bij wie dit offer brengen, bij wie zich kwetsbaar opstellen, bij wie zichzelf leeg maken van de 'lagere' principes, zoals het genoemde ruilprincipe, want dit lagere beschermt niet alleen het lagere, maar verhindert tevens dat het door het 'hogere' verrijkt wordt.

Maar misschien kan men introspectief de waarheid van deze stelling wel het beste inzien door zich een beeld te vormen van de onoverkomelijke moeilijkheid die gepaard gaat met elke liefdesverklaring onder mensen, en die erin bestaat dat men zichzelf letterlijk moet overwinnen, omdat men weet dat men kan afgewezen worden, en dat een afwijzing de integriteit van de persoon diep kan schenden, veel leed kan berokkenen of tot een levenslang engagement kan verplichten. Zoals gezegd komt dat alleen hierdoor, dat wij ons persoon-zijn aan ons erkend worden door de ander te danken hebben (- zie ook stelling 81).

(Grond)stelling 2. De goddelijke liefde toont zich aan ons als een vertrouwen, in het feit dat God z'n hele schepping binnen het bewustzijn van de mens heeft gelegd. Met andere woorden: de werkelijkheid is een geschenk van God aan de mens.[180]

Deze stelling is niet in strijd met stelling 1. Op het eerste gezicht kon dat wel zo lijken, omdat we gesteld hebben dat men het 'hogere' pas verwerft door er zichzelf aan weg te schenken; want hoe kan God zich dan wegschenken aan de mens, die het 'lagere' is? Welnu, het allerhoogste is de liefde: zij is per definitie 'het zich wegschenken aan', of het offer. Wanneer God zich aan de mens geeft, dan doet Hij dat weliswaar omwille van de mens, die het 'lagere' is, maar in de eerste plaats doet Hij dat krachtens zijn wezen, wat wil zeggen: omwille van de liefde. Het ligt in de aard zelf van de liefde, te offeren. En, anders dan de materiële goederen welke omwille van hun schaarste geruild worden, wordt de liefde gegeven omwille van haar onuitputtelijkheid.

We stellen dus dat de schepping, de mens inbegrepen, het geschenk is van God aan de mens. Als dat zo is, dan is het ook waar dat God door dit offer de mens vertrouwd heeft teneinde hem Zijn liefde te kunnen schenken. We moeten nu alleen nog aantonen dat de schepping God's geschenk aan de mens is. Dit bewijs omvat twee stappen: (1°) we moeten aantonen dat de werkelijkheid er niet zonder ons, bewuste wezens, kan zijn (- stelling 2.1., welke bewezen wordt middels stellingen 2.1.1. tot en met 2.1.5.), en (2°) we moeten tevens aantonen dat de werkelijkheid niet louter een

179 Zelfs in het materialisme wordt deze stelling erkend: Karl Marx verwoordt ze onder meer in de bekende uitspraak, dat men niet een nieuw huis kan bouwen als men niet eerst het oude afbreekt.

180 Vergelijk: *K*, §31: *"[De] 'wegen' om tot God te naderen hebben als vertrekpunt de schepping: de stoffelijke wereld en de menselijke persoon"*. En Paulus zegt: *"Van de schepping der wereld af wordt [Gods] onzichtbare wezen door de rede in zijn werken aanschouwd"* (- *K,* §32). Verder: *"[Deze] bewijzen van het bestaan van God kunnen de mens [...] voorbereiden op het geloof en hem helpen zien dat het geloof niet in strijd is met het menselijk verstand"* (- *K,* §35; zie ook §36). Zie ook: *FR*, 10, verwijzend naar Vaticanum II, dat *"Gods uitnodiging tot gemeenschap met Hem [...] de meest innerlijke waarheid"* noemt, alsook de conclusie in *FR*, 15: *"[...] de waarheid, die de openbaring ons laat kennen, is niet de rijpe vrucht of het hoogtepunt van een door verstand ontwikkeld denken. Ze verschijnt integendeel als iets onverschuldigds, wekt het denken op en verlangt om als uitdrukking van de liefde te worden aangenomen"*.

product is van onze subjectiviteit, met andere woorden moeten wij, onder meer, het solipsisme buiten spel zetten (- stelling 2.2.). Zijn die twee stappen bewezen, dan weten wij ook dat de werkelijkheid voor ons, bewuste wezens, bedoeld is, en dat hij aldus niet anders dan als een geschenk kan opgevat worden (- (grond)stelling 2). We bewijzen nu eerst stelling 2.1.

2.1. Er is geen werkelijkheid buiten alle bewustzijn om. Met andere woorden: het objectivisme is verwerpelijk.

Trachten we ons een wereld voor te stellen, een wereld zoals de onze, met wezens zoals wij: ze functioneren zoals wij, ze worden geboren, eten, werken, planten zich voort, verouderen en sterven. Maar dat doen ze allemaal zonder het te weten. Terwijl jij je zo'n wereld inbeeldt, bestaat die nog in jouw bewustzijn. Maar denk nu ook dat bewustzijn van jou, die toekijkt vanuit de hoogten, weg, en zeg mij: is het niet eender of zo'n wereld er al dan niet is? Meer nog: kàn zo'n wereld überhaupt bestaan?

Het antwoord op die vraag is duidelijk ontkennend: **een wereld waarvan niemand het bestaan zou beseffen, zou er ook voor niemand zijn: hij zou dus geen zin hebben. Omdat nu het wezen van de dingen ligt in hun zin, zou zo'n wereld ook niet bestaan.**[181]

In stellingen 2.1.1. tot en met 2.1.5. bewijzen we dat het wezen van de dingen ligt in hun zin. We zullen achtereenvolgens de dingen ondervragen, de wereld, de natuur en de bovennatuur. Tenslotte analyseren we ook de waarneming als zindragende activiteit. Schematisch:
Het object van de waarneming is geen ding maar een zin (- stelling 2.1.1.);
De ultieme zin is een gegeven zin, met name de liefde (- stelling 2.1.2.);
De gegeven zin heeft een einddoel, de dingen zijn wezenlijk beloften (- stelling 2.1.3.);
De voltooide zin is de trouw, niet de kennis (- stelling 2.1.4.);
De hoogste waarneming is die van de hoogste betekenis of zin; het meest zinvolle is het meest waarachtige (- stelling 2.1.5.).
Omdat het wezen van de dingen ligt in hun zin (- zoals bewezen wordt in stellingen 2.1.1-5), is een 'wereld zonder zin', of dus een wereld waarvan het bestaan door niemand beseft wordt, zelf onbestaande (- stelling 2.1.).

Laten we eerst stellingen 2.1.1-5 bewijzen.

2.1.1. Het object van de waarneming is geen ding maar een zin.

Het is aantoonbaar dat de dingen wezenlijk geen partikels zijn, maar wel betekenissen. Die betekenissen hebben een eeuwige oorsprong en zin. Zij ontsnappen aan de stof en zijn wezenlijk geestelijke zaken.

(1) De wereld is een menselijk bouwwerk.

Als wij iets maken, dan is het ontegensprekelijk zo dat wij dit doen door eenvoudigere dingen samen te stellen tot een complexer ding. Zo bijvoorbeeld kunnen we uit een stok en een steen, een hefboom maken. Onze complexe wereld is het resultaat van constructieprocessen uit eenvoudige(re) dingen. Wij kunnen de wereld begrijpen door hem te analyseren, wat betekent: door na te gaan uit welke bouwstenen hij opgebouwd werd, en hoe dat gebeurd is. Zo kunnen we mits wat analyse besluiten

181 George Berkeley (1710: sect. 22) bewijst deze stelling op een veel eenvoudigere wijze, en hij zegt dat ze *"(...) may be demonstrated with the utmost evidence in a line or two (...) It is but looking into your own thoughts, and so trying whether you can conceive it possible for a sound, or figure, or motion, or colour to exist without the mind or unperceived. This easy trial may perhaps make you see that what you content for is a downright contradiction"*. In functie van onze teleologische metafysica verkiezen wij echter een eigen bewijs, waarbij de tegenstelling 'materie-geest' volledig overstegen wordt, met name door het primautair stellen van de (bewuste, vrije, en dus ethische) act, terwijl Berkeley vooralsnog in een 'immaterialisme' vastzit.

dat bijvoorbeeld een huis samengesteld is uit bakstenen, en we kunnen ons ook voorstellen hoe een mens deze stenen de ene na de andere op elkaar gemetseld heeft. Zoals een huis, is ook onze hele wereld zelf een menselijk bouwwerk. Ook uit de analyse van de definities van alle (door mensen geconstrueerde) dingen blijkt dat met betrekking tot hun wezen abstractie dient gemaakt te worden van de materie waaruit zij zijn opgebouwd, en ook van hun vorm: enkel hun zin is relevant, en die zin is noodzakelijk verbonden met onze (doel)handelingen.[182]

(2) Gemaakte en niet-gemaakte dingen zijn strikt onderscheiden.

Dat de dingen opgebouwd zijn uit eenvoudigere dingen, geldt weliswaar voor onze wereld, en dus voor de dingen die door de mens gemaakt zijn, maar te geloven dat dit voor alle dingen geldt, ware een onterechte veralgemening.[183] Uit een stok en een steen kunnen we een hefboom maken, maar de stok en de steen zelf zijn vanzelfsprekend niet door mensen gemaakt. Zouden we ons hierbij de vraag stellen *wie* ze dan gemaakt heeft, dan gingen we opnieuw overhaast te werk, want deze vraag bevat reeds het vooroordeel dat ze *gemaakt* zouden zijn. Alles wat we over de stok en de steen kunnen zeggen, is dat ze er *zijn*, of, nog scherper uitgedrukt, dat we *aannemen* dat ze er zijn. Maar laten we hier nog stellen dat ze er zijn. De vraag die ons dan rest, luidt: hoe komt het dan dat ze er zijn? En dat is de vraag van Leibniz: waarom is er veeleer iets dan niets? (Zie ook de derde voetnoot bij stelling 83.3).

(3) Het geloof in de dingen vereist een geloof in hun eeuwige oorsprong.

We kunnen de geschiedenis van de stok of de steen nagaan. Zo viel de stok 'toevallig' van een boom, en de boom groeide omdat zijn boomsoort er 'toevallig' was. Maar ergens in deze teruglopende ketting kan men niet langer over toeval blijven spreken: weliswaar kan datgene wat er is, samengesteld zijn uit dingen die er voordien waren, maar uiteindelijk blijft er altijd *iets* over, terwijl *iets* niet kan gemaakt zijn of ontstaan zijn uit *niets*.

Wanneer wij geloven dat de dingen bestaan, dan moeten wij dus ook geloven dat er altijd al iets geweest is, namelijk datgene waaruit de dingen ontstaan zijn. Aldus moeten wij aannemen dat de oorsprong van de dingen eeuwig of oneindig is. Met andere woorden: de dingen worden niet begrensd door de tijd.[184]

(4) Het geloof in de dingen vereist het geloof in hun zin.

Nu hebben we echter geenszins beweerd dat de dingen er zijn omdat ze er altijd al geweest zijn: wel hebben we beweerd dat de dingen er zijn omdat er altijd al *iets* geweest is. Met andere woorden: de dingen *veranderen* of zijn veranderbaar. Vragen we ons nu af wat deze veranderbaarheid van de dingen betekent.

Een hefboom is een ander ding dan een stok, een steen, of een stok én een steen. Een hefboom verschilt hierin van een stok en een steen, dat hij een specifieke *constructie* van deze twee dingen is. En wat een constructie is, kunnen we pas begrijpen als wij de *zin* ervan kennen. Indien we de stok en de steen *naast* elkaar zouden leggen, dan zouden wij dit bezwaarlijk een echte constructie kunnen noemen.[185] Het is duidelijk dat een *ding* zijn betekenis en dus ook zijn *wezen* ontleent aan wat wij ermee kunnen doen, en dat heet: zijn *zin*. Aanvankelijk beschikken we dus over twee dingen, namelijk

182 Zo bijvoorbeeld is een stoel "een ding *dat dient om* op te *zitten*"; een auto is "een ding *dat dient om* ons snel mee te *verplaatsen*". Vanuit onze beperkingen, construeren wij in onze arbeid de wereld, welke niets anders is dan de som van al onze instrumenten, met andere woorden: ons 'gemeenschappelijk lichaam'.

183 Deze veralgemening werd gemaakt door bepaalde 'volgelingen' van Carnap, meer bepaald zij die het met betrekking tot Carnap's verificatiecriterium hebben over "zinledigheid" in plaats van over "wetenschappelijke zinledigheid". Zie onder meer de par.: I.1.C.3.

184 De tijd is slechts een voorwaarde die het mogelijk maakt dat wij de dingen *ervaren*.

185 We laten het artistieke hier gemakshalve even buiten beschouwing.

de stok en de steen. Leggen we die dingen naast elkaar, dan hebben we nog steeds diezelfde twee dingen. Van een verandering is pas sprake wanneer wij de stok en de steen zodanig samenstellen dat we daarmee een andere steen kunnen verplaatsten. Op dat moment zijn twee dingen, namelijk de stok en de steen, veranderd in een *nieuw* ding, namelijk een hefboom. Wat we met een hefboom kunnen *doen*, konden we niet doen met de stok of met de steen: de hefboom is een *nieuw ding* omdat hij ons *nieuwe handelingsmogelijkheden* geeft.

Wanneer we nu een hefboom hebben gemaakt, hebben we een nieuw ding gemaakt. Die aanvankelijke, 'materiële' objecten verdwijnen niet wanneer wij daaruit een hefboom maken, en ook komt er met de hefboom geen nieuw 'materieel' object bij. Maar indien wij naar de hefboom zouden kijken met ogen die niet in staat zouden zijn om een nieuwe zin waar te nemen, dan zouden we ook het nieuwe ding niet zien: wij zouden niet de hefboom zien, maar enkel de stok en de steen. Om het nieuw ding te kunnen zien, moeten we eerst de zin ervan zien, of kennen. Zolang de hefboom niet uitgevonden wordt, en dus zolang niemand van de hefboom gebruik maakt, wordt hij ook niet als zodanig (h)erkend en bestaat hij ook niet. Maar hetzelfde geldt met betrekking tot ons gebeurlijk vermogen om de stok en de steen waar te nemen, en zo ook de 'voorgangers' van de stok en de steen, en zo verder tot in het oneindige. Opdat wij een ding zouden kunnen zien, moeten wij de zin ervan kunnen zien. Wat wij in feite 'zien' als wij een ding zien, is niets anders dan de *zin* van dat ding voor ons: wij nemen geen 'naakte dingen' waar, maar wel *zin*. Anders gezegd: er is geen waarneming zonder zingeving of zin(h)erkenning. Nog anders gezegd: zonder zingeving of zin(h)erkenning zijn er geen dingen. *Als* wij geloven dat de dingen bestaan, *dan* moeten we geloven dat ze dienen voor iets dat er nog niet is. Waarneming zonder geloof is dus onmogelijk.

Ook hoger hebben wij ons, met betrekking tot de oorsprong van de dingen, uitgedrukt in de voorwaardelijke wijs: *als* wij geloven dat de dingen bestaan, *dan* moeten wij ook geloven dat er altijd al iets geweest is, namelijk datgene waaruit ze ontstaan zijn. Voegen we nu deze twee voorwaardelijkheden samen, dan kunnen we besluiten dat we geen geloof kunnen hebben in het bestaan van de dingen zelf, zonder tegelijk ook aan te nemen dat ze een oorsprong hebben én een zin. Met andere woorden: niemand kan ernstig beweren dat de dingen zonder oorsprong en zin, of dus 'toevallig', bestaan, omdat het aannemen van het bestaan van de dingen reeds het aannemen van hun oorsprong en zin insluit. Nog anders gezegd: **een ding zonder oorsprong of zin, bestaat gewoonweg niet. En zo ook is het toeval een onding.**

Wij erkennen het bestaan van een pijnstiller van zodra een stof als zodanig werkzaam is. Aspirine, aanvankelijk een distillaat uit de wilg - een stof die nu ook synthetisch geproduceerd wordt - kan beschouwd worden als een stof met een pijnstillende eigenschap. Maar zolang er geen wezens bestaan die pijn kunnen hebben, kan aan die stof ook niet die specifieke eigenschap toegeschreven worden. Lang vooraleer er dieren bestonden, groeiden er wilgen, en in niets verschilden zij van de huidige wilgen. Maar die voorhistorische wilgen hadden géén pijnstillende eigenschappen, gewoonweg omdat ze de pijn niet konden stillen, want er was geen pijn.

Wanneer wij pas nu de pijnstillende eigenschap van de wilg ontdekken, dan hebben wij die eigenschap eigenlijk 'uit het niets gehaald', net zoals wij de hefboom uit het niets gehaald hebben: wij hebben die dingen 'uitgevonden', of: 'uit het niets gevonden'. En dit ware onmogelijk geweest indien wij daarmee niet een bedoeling hadden gehad.

Het is onze bedoeling (- dit is: wat er nog niet was, wat nog in de toekomst besloten lag -) die ons het vermogen gaf om uit datgene wat er reeds was, iets nieuws te

puren. Immers, het nieuwe dankt zijn bestaan aan zijn zin, en die zin is datgene wat er nog niet is.

De pijnstiller dankt zijn bestaan aan zijn vermogen om pijn op te heffen, maar eenmaal de pijn verdwenen is, is ook zijn zin, en mét zijn zin de pijnstiller zelf, verdwenen. Hij is er als het nagestreefde maar, eenmaal bereikt, is hij er niet meer. Zijn bestaan situeert zich niet als een interval binnen de tijd, maar enkel als een werkelijkheid die in de toekomst ligt, of in het verleden. Hij bestaat binnen de spanning tussen toekomst en verleden, maar hij is nooit tegenwoordig. Zijn tegenwoordigheid laat zich niet anders vatten dan in de verwachting en in de herinnering.

En datzelfde lot delen alle dingen met de pijnstiller. Zij ontsnappen zowel aan een vaste materie als aan een concrete tijd. Zij laten op zich wachten of doen aan zich herinneren, maar tegenwoordig zijn ze nooit, behalve in onze verbeelding, welke ook letterlijk een ver-beeld-ing van de wezenlijk ongrijpbare want altijd veranderende werkelijkheid is. Het ding is object noch subject, is aanwezig noch afwezig, is mysterie waarvan wij alleen de zelfgemaakte afbeelding bezitten en de werking ondergaan.

(5) De dingen zijn onstoffelijk.

Nu kan het best zo zijn, dat wij het bestaan van een ‘nieuw’ ding aannemen, echter zonder dat wij de zin ervan *kennen*, omdat wij de zin ervan kunnen *ervaren*, en er dus kunnen of moeten in *geloven*.

De automobilist weet weliswaar een auto te bedienen, maar hij begrijpt vaak niet hoe een auto kan rijden. Iemand die niet begrijpt hoe het mogelijk is dat een vliegtuig vliegt, zou toch het vliegtuig kunnen nemen, bijvoorbeeld omdat dit zijn gezin kan redden. Wij telefoneren zonder ook maar enige kennis van die techniek, omdat telefoneren noodzakelijk en dus zinvol is. Wij *geloven* in het *bestaan* van auto, vliegtuig en telefoon, niet omdat wij deze dingen *kennen*, maar omdat ze *zinvol* zijn voor ons. Zonder deze en tal van andere dingen zouden wij honger lijden of sterven, en omdat we geloven in ons leven, geloven wij ook in de dingen die ons leven mogelijk maken. Wij hoeven ze niet te kennen, en wij *kunnen* ze ook niet allemaal kennen. Het volstaat dat wij hun *zin* inzien opdat wij van hun *zijn* overtuigd zouden zijn.

Anderzijds kunnen wij niet geloven in een auto die niet rijvaardig is, ook niet wanneer wij niet begrijpen waarom hij niet rijdt. Immers, met zo’n auto, waarvan ons begrip ons nochtans zegt dat hij rijvaardig zou moeten zijn, kunnen wij niets aanvangen. Wij verkiezen de auto die wij niet begrijpen maar die tenminste kan rijden. In die zin zijn wij, terecht want noodgedwongen, pragmatisch. De *zin* heeft het primaat op het *zijn*. De *bestemming* van een ding is wezenlijker dan het materiële ding zelf. Het *wezen* van een ding valt samen met zijn *zin*. Het *wezen* van een ding ligt in onze zingeving, en dus in de *toekomst*, meer specifiek in *onze* toekomst. Die toekomst situeert zich in ons streven, dat niet stoffelijk aanwezig is zoals wij geloven dat de dingen stoffelijk aanwezig zijn. De dingen hebben dus geen stoffelijke aanwezigheid. Ze bestaan niet zonder ons streven en ons zingeven. Wanneer wij geloven een ding waar te nemen, dan nemen wij een *zin* waar.

2.1.2. De ultieme zin is een gegeven zin: het is de liefde, die ook zin geeft aan het lijden en de dood.

We onderscheiden hier natuurlijke dingen van menselijke constructies. De laatsten ontspringen aan onze eigen zingeving en zijn bijgevolg uitputtend definieerbaar of kenbaar, terwijl de eersten samenvallen met een door ons niet gegeven maar wel ontvangen zin, zodat zij niet uitputtend definieerbaar en dus niet uitputtend kenbaar zijn. Ook met het leed en het kwaad ontvangen wij iets van de zin die ons overstijgt.

(1) De creatieve zingeving is geen willekeur.

We herhalen dat de dingen niet zomaar objectief of op zichzelf en los van ons bestaan: wanneer wij uit twee objecten een nieuw object maken, dan bestaat dit nieuwe object pas omdat het betekenisvol is voor ons, omdat het voor ons nieuwe handelingsmogelijkheden creëert. Het ontstaan van het nieuwe object heeft niets toegevoegd aan of afgenomen van het reeds bestaande, behalve dan *betekenis*. Waar wij het bestaan van dit nieuwe object aanvaarden, doen wij dat omdat wij zijn *betekenis erkennen*.

Toch is het ook niet zo, dat wij in volledige willekeur nieuwe dingen kunnen maken. Uit een stok en een steen kunnen wij weliswaar een hefboom maken, een gloednieuw ding dat er voordien niet was, en waarvan het bestaan afhankelijk is van onze zingeving. Of we kunnen er een aansteker van vuur uit maken, een weegschaal, of een katapult. Maar de stok en de steen staan ons niet toe er een kar uit te maken, een kledingstuk of een kast. De dingen die zich lenen voor de constructie van welbepaalde nieuwe dingen, zijn vaak heel specifiek. Het lijkt er dan op dat stenen *voorbestemd* zijn om verwerkt te worden tot huizen, en dierenhuiden tot kledij.

De meeste wetenschappers noemen deze gedachten creationistisch. Maar is het ook creationistisch om te denken dat man en vrouw voorbestemd zijn voor elkaar? In elk geval is het zo dat zij elkaar nodig hebben om het nageslacht te verzekeren. Welnu, als het wezen van een ding ligt in de (handelings)mogelijkheden die het voor ons creëert, dan zijn het ook wezenlijk die mogelijkheden die het ding creëren.

Het is de mogelijkheid om met meer gemak dan voordien lasten te verplaatsen, die de stok en de steen bestemmen tot hun 'huwelijk' tot hefboom. Het is de mogelijkheid om minder kou te lijden, die de dierenhuid bestemt tot zijn transformatie in kledij, en de steen tot zijn transformatie tot woning. Het is ook de mogelijkheid om zich voort te planten, die man en vrouw tot elkaar bestemt. En zoals wij niet hoeven te begrijpen hoe een telefoon werkt om zijn bestaan te erkennen, en er zelfs naar te verlangen, net zo min hoeven wij te begrijpen hoe de geslachtelijkheid werkt, om er naar te verlangen.

De begeerlijkheid van de telefoon zit reeds in de wereld ingebakken, dank zij zijn werkzaamheid, en hetzelfde geldt voor de geslachtelijkheid. Wat werkzaam is, wordt begeerlijk, ook al blijft het mysterieus en onkenbaar. De pels wordt begeerd als kledij omdat hij aan de mens de mogelijkheid biedt zich daarmee te kleden. De *noodzaak* van kledij *bestemt* de pels tot kledingstuk, net zoals de zwaartekracht de appel bestemt tot de val.

(2) De wetten van de wereld zijn naast beperkingen ook mogelijkheidsvoorwaarden.

Dat ons handelen door wetten *beperkt* wordt, beseffen wij maar al te goed. Maar wij moeten ook willen inzien dat het diezelfde wetten zijn die ons handelen *mogelijk* maken. Wetten zijn zoals wegen: elke weg beperkt onze reis maar maakt hem tegelijk mogelijk. Wie zich tot doel stelt om arts te worden, ziet tegelijk af van duizend andere beroepen. Elke keuze maakt talloze keuzemogelijkheden ongedaan, maar zonder die 'vernietiging' van de aanvankelijke vrijheden kan geen daad gesteld worden en is vrijheid totaal ondenkbaar. In de keuze manifesteert zich de vrijheid én heft ze zichzelf tegelijk op. Elke handeling is wezenlijk een keuze, elke keuze is een nemen én een prijsgeven (- zie ook I.3.C.2.(b) en (c)). Waar een mens zich belemmerd weet door wetten, moet de oorzaak daarvan gezocht worden in het feit dat hij de zin van deze wetten niet begrijpt. En dat is in de eerste plaats het geval met de wet van het lijden.

(3) Het lijden heeft zin.

Heel wat mensen geloven niet in het bestaan van God omdat Hij, zo beweren zij, zoveel lijden toestaat. Zij spreken over het zinloos lijden, en vaak antwoorden gelovigen

daarop dat het lijden een mysterie is waarvan wij de diepe zin niet vatten. Wij moeten ons hier echter enkele zaken goed inprenten.

Om te beginnen zou er nooit bewustzijn zijn, indien er ook geen lijden was. Heidegger heeft er op gewezen dat het bewustzijn ontspringt aan de negativiteit: men wordt zich pas bewust van het krijt waarmee men schrijft, op het ogenblik dat het breekt. Zolang er geen problemen zijn, komen de dingen waarin wij verwikkeld zijn, niet tot ons bewustzijn (- zie stelling 2.1).[186]

In wat volgt zullen we aantonen dat zonder het lijden, onze kennis nihil zou zijn (- zie II.1): wij zouden niet weten dat we bestaan; wij zouden verkeren in een eeuwige toestand van bewusteloosheid of slaap. Er zou geen streven zijn en geen zin, en daarom ook zouden de dingen er niet zijn. Om die reden is het lijden de mogelijkheidsvoorwaarde van het bestaan zelf. Want de pijn is wezenlijk met ons bewustzijn vervlochten. De pijn is datgene waarvan men zich niet kan distantiëren, terwijl men dat liever dan wat dan ook wil. In de pijn valt men samen met wat men niet wil, en tegelijk wordt men zich bewust van het feit dat men over een wil beschikt. Zonder de pijn zou de wil nooit geboren worden. De pijn maakt ons bewust van de wetten van de wereld. De kennis is de vrucht van het lijden.

(4) Het leed is noodzakelijk voor de manifestatie van de liefde.

Ook het kwaad wordt ons pas kenbaar gemaakt in het leed, meer bepaald in het zinloos lijden. Van zinloos lijden is sprake waar dit lijden ook vermeden kon worden - dus daar waar het lijden het gevolg is van iemands vrije keuze die ook anders had kunnen zijn. Zinloos lijden is daarom dat lijden dat aan mensen berokkend wordt met kwade bedoelingen - bedoelingen die niets anders dan het leed zelf op het oog hebben. Doordat hij vrij is, kan een persoon aan een ander kwaad doen en leed berokkenen. En bij uitstek de duivel is daartoe in staat. Het zinloos lijden maakt ons bewust van het bestaan van het kwaad.

Job was een heel godsvruchtig man, en voor zijn godsvrucht werd hij beloond door de Here, totdat de duivel tussenbeide kwam. Lucifer - wat betekent: 'lichtdrager', 'drager van het verstand', 'de intelligente', of 'hij die de kennis draagt' - sprak de Heer aan en zei dat het wel eens zo kon zijn dat Job's godvrucht slechts een product van conditionering was: "Job looft U slechts omdat Gij hem voor dat lof beloont", zo sprak

186 Ons inziens is het deze 'pijn' welke ook Heidegger beschrijft wanneer hij het heeft over 'strijd' of 'confrontatie', met name in par. 20 van M. Heidegger, 1997: 87-88: Heidegger verwijst eerst naar de Griekse interpretatie van het zijn – *"namelijk het vernemen van het zijn als* fusis *(...)",* waarbij hij opmerkt dat we dit niet mogen vertalen door 'natuur'. Heidegger's verklaring doet aan Hegel denken: *"(...)* fusis *betekent het onluikend zich-oprichten, het in zich verwijlende zich-ontvouwen."* Dit is een ontluikend heersen, aldus Heidegger, maar: *"Dit ontluikend heersen treedt echter pas uit de verborgenheid tevoorschijn, dat wil zeggen in het Grieks:* aleteia *(onverborgenheid) geschiedt, doordat het ontluikend heersen zich* ***door de strijd*** *waarmaakt als een wereld".* En dan citeert Heidegger Heraclitus: *"****Confrontatie <Auseinandersetzung>*** (in het Grieks staat er: ***polemos*** – n.v.d.a.) *is voor alles (voor al het aan-wezende) weliswaar verwekker (die laat ontluiken, voor allen echter (ook) heersende behoeder. (...) Wat hier* polemos *wordt genoemd, is een strijd die heerst voordat er sprake is van het goddelijke en het menselijke; het is geen oorlog op menselijke wijze. Het gevecht dat Heraclitus op het oog heeft, laat in het tegenover-elkaar het wezende voor het eerst uit-elkaar-treden, laat pas positie, stand en rang in het aanwezen intrede nemen. In een dergelijk uit-elkaar-treden openen zich kloven, afstanden, verten en voegen. In de confrontatie wordt wereld.* (- sicut – n.v.d.a.) *(De confrontatie scheidt niet en nog minder vernietigt ze de eenheid. Ze vormt deze, ze is verzameling (*logos*).* Polemos *en* logos *zijn hetzelfde.)"* (- n.v.d.a.: bepaalde passages werden door ons in vetjes gezet). Zie ook: deel II, hoofdlijnen bij het betoog; stelling 26.2.; voetnoot bij stelling 8.6.; voetnoot bij stelling 32; voetnoot bij stelling 72. Zie ook: Hegel 1973:125: *"(...) das Denken ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiednen* (- meer bepaald, en zoals de daaraan voorafgaande paragrafen duidelijk maken, onderscheidt het denken zijn eigen, op zichzelf staande gedachte van het werkelijk ding dat zij vertegenwoordigt en dat aan het denken zelf vreemd is)*, es ist das negative Wesen als einfaches".*

Lucifer: “de rede eist dat die liefde experimenteel gestaafd wordt: sta mij toe om alles wat Job bezit, voor eventjes weg te nemen, en Gij zult zien: uw dienaar zal U verwerpen”.

Lucifer, de ontrouwe en de wantrouwende, eist de *manifestatie* van de liefde, haar onomstotelijk bewijs. De liefde bewijst haar almacht pas als zij bestand blijkt tegen het lijden en de dood - de instrumenten van het kwaad die zij aldus aanwendt voor haar eigen manifestatie.[187] Eigenlijk is het de duivel die ons middels het leed en de dood het verstand van de wereld bijbrengt, teneinde ons met dit verstand uiteindelijk tot goddeloosheid te kunnen verleiden.[188]

In zijn groei leert de mens de wetten van de wereld kennen. Hij verwerft daardoor macht en inzicht. Maar God vraagt dat hij deze macht en dit verstand laat varen in de naam van de liefde. Liefhebben is daarom handelen tegen beter weten in; is kiezen voor God en dus tegen het wereldse, want niemand kan twee heren dienen. Het rijk Gods is niet van deze wereld en het is moeilijker voor een machtige om in het rijk Gods te komen dan voor een kameel om door het oog van de naald te kruipen. Immers, de wetten van de wereld worden door Lucifer gebruikt om de mens ten gronde te richten. De wetten van de natuur zijn nog pre-Luciferiaans of paradijslijk: in hun meedogenloosheid kunnen wij nog de orde bespeuren van de mateloze schoonheid van de engelenscharen.[189] Aan de wetten van de wereld (- welke van menselijke makelij zijn) daarentegen ontbreekt die orde en die trouw; zij zijn onvast, wispelturig,

187 Zie: Johannes-Paulus II (1984:11) met betrekking tot het lijden van de onschuldige (- *in casu* Job): *"It is apparent that God permitted this testing as a result of Satan's provocation. (...) And if the Lord consents to test Job with suffering, he does it* to demonstrate the latter's righteousness. *The suffering had the nature of a test"*. Merk hierbij op dat niet God deze test eist, maar wel de duivel, die daar immers 'recht' op heeft sinds de mens voor hem gevallen is. Zodoende is de mens zelf verantwoordelijk voor zijn 'onschuldig lijden' (- alsook voor het onschuldig lijden van Christus): na zijn ongehoorzaamheid, in de persoon van Adam, heeft hij immers de bewijslast voor zijn goede wil. Anders dan het oud-testamentische rechtvaardigheidsprincipe (- een rechtvaardige God eist dat zonde bestraft wordt) is het reeds in *Job* voorafgeschaduwde nieuw-testamentisch verlossings-perspectief op het lijden. O*.c.*: 13: Het 'waarom' van het lijden wordt beantwoord in relatie tot de openbaring van de goddelijke liefde. *"This answer has been given by God to man in the Cross of Jesus Christ (...) in this, love is manifested (...) it is salvific love"*, en hier spreekt de zin van het lijden *"in the dimension of Redemption"* (- die de dimensie van de rechtvaardigheid transcendeert). Het gaat hier bovendien niet om de redding van tijdelijk leed, maar om de redding van de eeuwige verdoemenis, door het kruisoffer (- *o.c.*: 14-15). Vandaar: *"Human suffering has reached its culmination in the Passion of Christ. And at the same time it has entered into a completely new dimension and new order:* it has been linked to love (...) *The Cross of Christ has become a source from which flow rivers of living water"* (- *o.c.*: 18): de mens kan voortaan participeren aan het lijden van Christus aan daardoor ook aan Zijn glorie: *"Thus each man, in his suffering, can also become a sharer in the redemptive suffering of Christ"* (- *o.c.*: 19). Zo zegt Paulus: *"I have been crucified with Christ, it is no longer I who live, but Christ [- who loved me and gave himself for me] who lives in me"* (- *o.c.*: 20). *"And in the Letter to the Philippians (...):'I can do all things in him who strengthens me'"* (- *o.c.*:23). Het is eigen aan Christus' verlossende lijden, dat het ons onophoudelijk tot deelneming en voltooiing uitnodigt (- *o.c.*: 24).

188 Vaak wordt de rede ten kwade aangewend, zoals wanneer Kaïn probeert met een leugen zijn misdaad te verbergen, aldus *EV*, 8: *"[zo] is het vaak gebeurd en gebeurt het nog wanneer de meest uiteenlopende ideologieën ertoe dienen om de gruwelijkste misdaden tegen de persoon te rechtvaardigen en te maskeren"*. Dit alles gebeurt uiteindelijk vanuit de wens om het leed definitief uit te roeien: *EV*, 15, spreekt van *"een cultureel klimaat dat geen enkele betekenis of waarde in het lijden vindt, maar dat het lijden liever ziet als het ultieme kwaad, dat koste wat kost uitgeroeid dient te worden"* - desnoods door te doden (- zie: *EV,* 23).

189 We kunnen ons de engelen (- de zuiver geestelijke wezens) 'voorstellen' middels de muziek. Terwijl symbolen veelal 'abstracte' tekens zijn welke 'concrete' dingen representeren, is de muziek zelf 'concreter' en oneindig veel 'stoffelijker' dan wat ze uitdrukt. Om die reden ook zijn de muziek en de wiskunde verwanten (- zie ook: deel III.5).

wisselvallig zoals de mensen, die ten prooi zijn aan de leugen van velerlei bekoringen. Het paradijs met zijn perfecte orde is door de strijd van goed en kwaad getransformeerd tot een slagveld waarin alleen de voortdurende waakzaamheid geboden is voor de dood die daar inbreekt als een dief in de nacht van de zonde.

2.1.3. De gegeven zin heeft een einddoel.

In tegenstelling tot de wetten van de wereld, zijn de natuurwetten absoluut trouw. Bekijken we nu het verschil tussen de dingen van de wereld en de dingen van de natuur.

(1) Er is geen menselijke zin zonder de gegeven zin.

Over de dingen van de wereld hebben we reeds gezegd dat zij geconstrueerd worden door mensen, met het oog op een bepaald doel, en dat hun wezen aldus gelegen is in hun zin. Wanneer wij hetzelfde zouden durven beweren over de natuurlijke dingen, dan zouden, zoals reeds gezegd, heel wat wetenschappers ons verwijten dat wij zodoende de creationistische toer opgaan. En daarmee bedoelen zij dat wij aan de dingen bedoelingen *toeschrijven* zonder dat ze die uit zichzelf ook hebben. Zo bijvoorbeeld zou het creationistisch zijn om te stellen dat het paard gemaakt is om de kar te trekken: wij schrijven dit doel aan het paard toe, maar eigenlijk is het paard misschien helemaal niet met die bedoeling geschapen, en werd het slechts 'toevallig' ontdekt als lastdier. Nochtans kunnen wij onmiddellijk tegenvoorbeelden geven van kwesties die tenminste tot nadenken stemmen.

Het is duidelijk dat de trein en de spoorweg, die *wereldse* dingen zijn, hun zin vinden in het transport, en ook dat ze met die bedoeling ontworpen werden. Maar even onmiskenbaar vinden man en vrouw, die *natuurlijke* dingen zijn, hun zin in de voortplanting. We herhalen: de vraag kan opduiken of ze ook met die bedoeling gemaakt zijn, en het antwoord kan bezwaarlijk luiden dat ze *toevallig* ontdekt hebben dat ze samen nakomelingen kunnen voortbrengen, en dat ze daarom aan reproductie zijn gaan doen, want *als* ze al iets ontdekt hebben, dan is het dat ze effectief aan reproductie doen.

De vraag naar *menselijke bedoelingen* kan hier niet relevant gesteld worden, aangezien de mens in het domein van het natuurlijke niet handelt, maar ondergaat. De vraag naar *zin* lijkt hier beter op zijn plaats, maar het gaat hier dan wel om een zin die niet door de mens gegeven is: de zin waarvan sprake, ligt in de natuur zelf al verankerd. Wij beoordelen de menselijke reproductie-activiteit als zinvol, en als criterium voor dat specifieke oordeel hanteren wij de *noodzaak* van het voortbestaan van de soort. Het is dank zij de reproductie-activiteit dat aan deze noodzaak tegemoet gekomen wordt.

Maar ook de noodzaak van het voortbestaan van de soort is niet 'objectief noodzakelijk': het is een oordeel, meer specifiek: een oordeel dat ons is ingegeven door de natuur, en dus iets dat wij veeleer ondergaan dan kiezen. Zelfs indien wij bewust zouden kiezen tegen het eigen soortbehoud, dan zouden wij daarin tegengewerkt worden door onze natuur, net zoals de hongerstaker door zijn natuurlijke honger tegengewerkt wordt.

Bovendien komt het ons voor dat wij een grotere misdaad begaan wanneer wij tegen een natuurlijke zin ingaan, dan wanneer wij ingaan tegen een zin die door mensen gegeven is, niettemin de 'noodzaak' van een natuurlijke zin uiteindelijk niet gegrond kan worden zoals dat wel het geval is met die van een menselijke zin. Wij kunnen het nut van een hefboom inzien en beargumenteren wanneer wij bijvoorbeeld een last moeten verplaatsen, maar argumenten voor het voortbestaan van onze soort kunnen wij niet echt geven: onder enig voorbehoud, lijkt ons bestaan genoeg te hebben aan zichzelf, of als intrinsiek waardevol ervaren te worden. Wij worden dus geconfronteerd met waarden en met zin van een niet-menselijke *oorsprong*, welke nochtans hun *bestemming* vinden bij de mens.

De mens *creëert* dus niet alleen waarden, maar hij *ontvangt* ook waarden, en hij *ervaart* ze ook als waardevol, hij wijst ze geenszins af, hij eigent ze zich gretig toe, hij is er zelfs aan verknocht met veel meer dan alleen maar met zijn argumenten. De ingeboren of *natuurlijke zin* die wij aldus ontvangen - in de eerste plaats de zin van ons eigen leven, de zin van onszelf - behoeft geen argumenten, wordt als vanzelfsprekend ervaren en als fundamenteel. Alle menselijke zingevingen zijn zelfs afhankelijk van de door ons ontvangen natuurlijke zin waarvan wij niet in staat zijn de oorsprong te achterhalen, want van zodra wij ons leven als zinloos ervaren, kan niemand ons nog (de zin van) de hefboom, de auto of de telefoon verkopen.

Het antwoord op de vraag of ook de natuurlijke zin, welke weliswaar een bestemming vindt, een *gegeven* zin is, moet nu duidelijk worden: indien beweerd wordt over de menselijke zingevingen dat zij zich verheffen boven de natuurlijke, in die zin dat zij bewust gegeven zijn, dan moet tevens in acht genomen worden dat de relevantie van de menselijke zingevingen afhankelijk blijft van de aanwezigheid van de natuurlijke, en dat het feit *of* de mens zin geeft, niet in de eerste plaats afhankelijk zal zijn van zijn wil, maar wel van de aanwezigheid van reeds gegeven, ingeboren of natuurlijke zin. Met andere woorden: wij kunnen zin geven omdat wij reeds zin ontvangen hebben. Zonder de *reeds ontvangen zin*, zou de mens niet tot zingeving in staat zijn. Dat wij zin kunnen geven berust enkel op het reeds aanwezig zijn van zin. Onze zingevingen danken hun wezen aan reeds aanwezige zin. Alles wat daarin waardevol is, is dat slechts dank zij de waardevolheid van het gegevene.[190]

(2) De oorsprong van alle zin is eeuwig.

Analoog aan de wet dat uit niets niet iets kan ontstaan, geldt nu ook dat uit de zinledigheid geen zin kan voortkomen. Als wij aannemen dat de dingen bestaan, dan moeten wij, zoals reeds gezegd, ook hun eeuwige oorsprong aannemen. Evenzo geldt dat als wij aannemen dat er zin bestaat, wij ook de eeuwige oorsprong van de zin moeten aannemen. Wij weten trouwens dat het wezen van de dingen gelegen is in hun zin: het is de zin van een ding die dat ding in het leven roept, en dat ding 'leeft' ook in functie van zijn zin, en op geen enkele andere manier. Het ding bestaat voor de zingever en voor de zinontvanger, ook als die zinontvanger het niet echt kent of doorgrondt. Het bestaan van een ding situeert zich in de leefwereld, of dus: binnen de handelingsmogelijkheden van de mens.

(3) De zin van alle zin is eeuwig.

Net zoals de dingen veranderen, verandert ook de zin. Dat de dingen van de wereld veranderen, wil zeggen dat ze vervolmaakt worden: de hefboom wordt geperfectioneerd tot een schop of tot een kraan. Onze hele wereld krijgt jaar na jaar een ander, complexer, volmaakter uitzicht. En zo ook wordt de zin vervolmaakt: aanvankelijk bedoeld om specifieke, primitieve noden te lenigen, wat heel zeker zinvol mag heten, verwerft de zingeving geleidelijk het vermogen tot een steeds 'positievere' doelgerichtheid die niet langer enkel wordt bepaald door het organische, zoals dat bijvoorbeeld het geval is waar wij op de vlucht zijn voor pijn. Zoals de stok en de steen ons bemiddelen om een hefboom te maken, zo bemiddelen ons de meer elementaire zingevingen voor de creatie van hogere vormen van zin. En omdat het wezen van de dingen ligt in hun zin, gaat deze hele zingevingsevolutie hand in hand met de evolutie van de wereld.

190 Vergelijk: *FR,* 31-33, waar gezegd wordt dat de mens niet alleen leeft, doch in de context van een gezin, een samenleving, een traditie. Veel vaker dan zelf verworven, komen onze waarheden van anderen die wij kunnen vertrouwen, vooral waar zij getuigen, zoals bij uitstek de martelaren doen, die zich op hun beurt toevertrouwen aan de persoon van Christus: *"In Jezus Christus, die de waarheid is, erkent het geloof aldus de laatste oproep die aan de mensheid wordt gericht, opdat zij dat wat zij ervaart als streven en verlangen, tot vervulling kan brengen"*.

De zin van de wereld is dus gelegen in de zin van de dingen en van de zingevingen die zich situeren in de zingever zelf, wiens activiteit op haar beurt een gegeven zin is. Waar het de wereld betreft, is de zingever weliswaar de mens, maar waar het de natuur betreft, welke aan de basis ligt van de menselijke zingeving, is de zingever bovenmenselijk. Net als de dingen, hebben ook de zingevingen een eeuwige oorsprong en een zin of een bestemming. Maar inzake de bovenmenselijke zingeving blijkt dit einddoel niet binnen de menselijke kennis te bevatten.

(4) De ware natuur van de dingen is geen constructie maar een belofte.

Kunnen wij de ware natuur van de dingen kennen? Waar wij de louter wereldse dingen beschouwen, kunnen wij die kennen in de mate dat wij hun zin verstaan en, technisch gezien, kunnen we ze kennen in de mate dat wij ook in staat zijn ze te maken. Maar dat geldt niet langer waar wij de dingen als natuurlijke gegevenheden op het oog hebben. Rudolf Carnap's logisch positivistisch criterium van de experimentele verifieerbaarheid ter beoordeling van de waarheidswaarde van uitspraken, is om deze reden niet alleen irrelevant inzake metafysische uitspraken, maar ook inzake uitspraken over de natuur is de toepassing van dit beginsel zonder meer roekeloos. Zo is de uitspraak: "Alle mensen zijn sterfelijk", principieel niet verifieerbaar en ook niet falsifieerbaar, wat hem zinledig zou maken (- HdS, 2001). Wetten vereisen immers veralgemeenbaarheid, en dus inductie. In dit opzicht verdwijnt hier, op de keper beschouwd, om deze reden zelfs het fundamentele onderscheid tussen het experimentalisme en het traditionalisme, aangezien beider waarheden of wetten resulteren uit de *veralgemening* van particuliere ervaringen. De natuurwetenschap moet daarom worden herschreven vanuit een specifieke metafysica die, zoals wij elders betogen, alleen kan gegrond zijn in een specifieke ethica.[191]

De natuur van de dingen ontsnapt aan ons technisch begrip, om de eenvoudige reden dat de natuurlijke dingen geen menselijke constructies en zelfs geen constructies zonder meer zijn. Het feit dat de dingen die wij zelf hebben ontworpen, samenstellingen zijn uit andere en meer elementaire dingen, geeft ons de pap in de mond om te gaan geloven dat àlle dingen constructies zouden zijn, of tenminste: dat ze zouden 'opgebouwd' zijn uit meer eenvoudige dingen. Aan deze denkfout, die 'inductie' heet, maakt het microreductionisme, dat mede aan de basis ligt van het fysicalisme, zich schuldig (- zie I.1.C.3). Ook het klassieke causaliteitsdenken zit met een gelijkaardige vorm van inductie opgescheept (- zie II.1.E). Telkens projecteert men daar de leefwereld in de natuur, op een welhaast archaïsche manier. De ware natuur van de dingen kunnen wij niet denken, tenzij vanuit de specifieke metafysica en ethiek die we in dit werk beknopt zullen belichten. Herhalen wij hier onze bevinding uit stelling 2.1.1. (4): "*Als* wij geloven dat de dingen bestaan, *dan* moeten we geloven dat ze dienen voor iets dat er nog niet is. Waarneming zonder geloof is dus onmogelijk". Het bestaan van de dingen is bijgevolg afhankelijk van wat zij ons beloven. De wezen van de dingen is aldus hun belofte-karakter. De dingen zijn wezenlijk 'beloften'.

2.1.4. De zin van het bestaan wordt voltooid door de trouw, niet door de kennis (- zie ook stellingen 6 en 31).

Sommige materialisten beroepen zich - overigens ten onrechte - op Rudolf Carnap om metafysische oordelen zinledig te noemen, en daarbij verengen zij de werkelijkheid tot die van de fysica. Een nadere analyse van het logisch positivistisch verificatieprincipe

191 Voor onze argumenten tegen het materialisme, zie het eerste deel van deze verhandeling. In onder meer de paragrafen II.1.F. en G. wordt betoogd dat waarheden noodzakelijk refereren naar waarden. Wij stellen daar dat de relevantie van waarden samenhangt met hun betekenis in een waardenstelsel. Wij betogen dat het christelijke waardenstelsel, waarin de ultieme waarde de liefde is, een uniek en absoluut karakter heeft.

leert ons dat uiteindelijk niet een feit, maar een act - meer bepaald de act van de naamgeving - er de grondslag van is. Want zonder de subjectieve betekenisgeving die aan de naamgeving inherent is, bestaan de dingen niet. Zinverlies volgt uit zonde of ontrouw, en voor het herstel van de ziel is een tegemoetkoming vanwege diegene wiens vertrouwen beschaamd werd, noodzakelijk.

(1) Het kortzichtige materialisme.

Zoals hoger betoogd, is onze werkelijkheid geen constructie uit elementaire bouwstenen. Herinneren we ons eerst dat de materialisten stellen dat alles bestaat uit materie en energie, die via een reeks toevallige veranderingen resulteren in het chaotisch en stuurloos geheel van onze huidige werkelijkheid. Een werkelijkheid waarin bovendien al datgene wat wij het 'geestelijke' noemen, te herleiden zou zijn tot even toevallige en overbodige bijverschijnselen van die energetisch-materiële werkzaamheden (- zie I.1).

De materialist noemt alles wat is wezenlijk stoffelijk omdat, zo zegt hij, alles wat is, uit stof samengesteld is. Zelfs de menselijke communicatie reduceert hij tot een beschrijving van het louter interactieve. "Indien een mededeling niet stoffelijk was", zo zegt hij, "dan kon je ze ook niet horen: wat gebeurt wanneer mensen met elkaar praten, is net hetzelfde als wat gebeurt tussen een zender en een ontvanger. En over een zender en een ontvanger kun je bezwaarlijk zeggen dat ze niet van stof zijn".

Nu zijn een zender en een ontvanger dingen, en we hebben er reeds op gewezen dat een ding niet van stof is, maar dat het wezen ervan ligt in z'n zin. Vraag je echter in de ingeslagen richting verder, en vraag je de materialist of bijvoorbeeld de ontvanger ook *begrijpt* wat je hem zegt, dan antwoordt hij: "De ontvanger begrijpt alles wat zijn *soft-ware* hem toelaat te begrijpen. Als hij zo gebouwd is dat hij kan reageren, dan getuigt zijn specifieke reactie van zijn gebeurlijk begrip. Want tot de aanwezigheid van 'begrip' wordt geconcludeerd op grond van niets anders dan de reactie. Alles wat wij kunnen controleren is het bericht en de reactie op het bericht. Is die reactie doeltreffend, dan kunnen wij besluiten dat de ontvanger het bericht begrepen heeft".

Maar hoe moeten wij deze doeltreffendheid dan begrijpen? Moet men daarbij denken aan bijvoorbeeld zelfbehoud? En de materialist antwoordt: "Als de zelfbehoudsdrang in de *soft-ware* ingebouwd werd, dan reageert de robot doeltreffend als hij handelingen stelt waarmee hij zichzelf beveiligt". En weet de robot ook dat hij dit doet? De materialist moet toegeven dat het bewustzijn en het zelfbewustzijn voorlopig problematische zaken blijven. Maar het woord 'mysterie' zal je hem niet horen uitspreken.

Maar ook om nog een andere reden, blijft de stof waaruit volgens de materialist alles samengesteld is, zeer problematisch. Het grote blijkt samengesteld te zijn uit kleinere eenheden, die op hun beurt weer uit nog kleinere elementen bestaan, en van de zoektocht naar het kleinste - de elementaire bouwsteen van de werkelijkheid - blijkt het einde nog niet in zicht. Integendeel: de zoeker belandt in het domein van de 'fysica van de kleine deeltjes', waar plotseling de vertrouwde grond onder de voeten verdwijnt. Met de quantumfysica is de materialist beland in een gebied van de werkelijkheid waar de logica die hem liet geloven dat alles uit elementaire stofdeeltjes is opgebouwd, niet langer geldig blijkt. Zijn zoektocht doet denken aan die van de alchemisten, of zelfs aan de avonturen van de legendarische koning Midas.[192]

192 Volgens de alchemisten evolueert alles, en dus ook elk gesteente, naar zijn volmaakte vorm. Goud beschouwen zij als de volmaaktste vorm van de gesteenten. Omdat alles uiteindelijk goud werd, geloofden zij door de versnelling van het evolutieproces, door de manipulatie van het soortelijk gewicht, en via nog tal van andere methoden, uit alle gesteenten goud te kunnen maken.
Het lachen verging de legendarische koning Midas nadat zijn wens, namelijk dat alles wat hij aanraakte in goud zou veranderen, in vervulling was gegaan, omdat hij moest vaststellen dat hem

Vanuit zijn beginselen veroordeelt de materialist ook de metafysica. Zo zegt hij - zich daarbij, overigens ten onrechte, vaak beroepend op Rudolf Carnap - dat de zinvolheid van uitspraken afhankelijk zou zijn van de experimentele verifieerbaarheid van hun inhouden, en dat metafysische uitspraken bijgevolg zinleeg zouden zijn.

(2) De onterechte veralgemening van Carnap.

Een uitspraak is pas wetenschappelijk als we zijn waarheid of onwaarheid principieel kunnen staven middels een experiment, zo beweert Carnap: gaat een uitspraak niet over concrete dingen, maar over metafysische aangelegenheden, dan is deze controle onmogelijk, en bijgevolg is zo'n uitspraak ook zonder wetenschappelijke inhoud.

Bepaalde interpretatoren van Carnap's verificatiebeginsel durven de genoemde 'onwetenschappelijkheid' te vervangen door 'zinledigheid', en zij zien daarbij blijkbaar een eigen vooroordeel over het hoofd, namelijk dat de werkelijkheid herleidbaar zou zijn tot de werkelijkheid van de fysica. Weliswaar is de werkelijkheid van de fysica een werkelijkheid die beantwoordt aan wetten die wij in de wereld geïnduceerd hebben op grond van ons technisch inzicht in de dingen. En de werkelijkheid kan weliswaar beschouwd worden als een totaliteit met een technisch karakter, maar dat neemt niet weg dat zo'n perspectief slechts één van de vele mogelijke perspectieven is. Naar gelang mijn perspectief op de werkelijkheid, verandert mijn werkelijkheidsbeeld: de zichtbare werkelijkheid is een 'product' van ons zien (- onze ogen en het licht); de hoorbare werkelijkheid resulteert uit onze gehoorszin. Vanuit onze bezitsdrang kunnen we de dingen ook indelen naar gelang ze het bezit zijn van bepaalde individuen, en vanuit ons esthetisch aanvoelen kunnen we ook alles rangschikken van lelijk naar schoon. Zo is een metafysisch perspectief een heel ander dan een fysisch perspectief. Dat de inhoud van een uitspraak niet (principieel) fysisch en dus niet experimenteel verifieerbaar is, impliceert geenszins de zinledigheid van die uitspraak, want aan een metafysische uitspraak beantwoordt geen fysische maar een metafysische werkelijkheid. Om de zinvolheid van metafysische uitspraken te testen, zou men een metafysisch experiment moeten kunnen opzetten, maar zo'n experiment kan zich nergens anders situeren dan in de metafysische wereld zelf.

(3) In den beginne was het Woord.

Bekijken we nu Carnap's criterium eens op een andere manier dan voorheen, aan de hand van een voorbeeld.

De waarheidswaarde en dus de zinvolheid van de uitspraak: "Het gewicht van deze steen is gelijk aan het gewicht van die andere steen", kunnen wij staven middels de act van het wegen, omdat wij daar in feite iets zeggen over gelijkheid inzake de act van het wegen: zonder de act van het wegen is het begrip 'gewicht' zinleeg. En wij kunnen pas ageren - in dit geval: wegen - als er een 'weger' is, en dat is een persoon. De 'weegschaal' is slechts een instrument in handen van die persoon. Zij registreert zelf niet: de registratie van het gewicht geschiedt pas van zodra de werking die de steen op haar uitoefent, geïnterpreteerd wordt door een persoon die daartoe in staat is omdat hij de weegschaal als een verlengstuk van zijn eigen hande(le)n heeft geconstrueerd. Met het instrument 'weegschaal', vervolmaakt de persoon zijn fysieke weegactiviteit die op zich bestaat in de *identificatie* van een specifieke gewaarwording (- de registratie van zwaarte) met een specifieke naam voor die gewaarwording (- 'licht', 'zwaar', 'onoptilbaar zwaar', enzovoort). De uiteindelijke grondslag van het experiment is aldus helemaal geen (principieel) verifieerbaar feit, maar is wel een *act*, namelijk de act van de identificatie van een gewaarwording met een naam: het is een *naamgeving*.

(4) Adam.

---

alleen nog de hongerdood restte.

Dat de steen vijf gram weegt, kunnen wij staven omdat wij overeengekomen zijn om aan een bepaalde steen, die wij bij ons hebben, de naam "één gram" te geven, en omdat wij enkele andere afspraken hebben gemaakt die er voor zorgen dat wij dezelfde namen gebruiken wanneer wij tellen, zodat wij de steen die "één gram" heet, kunnen vergelijken met elke andere, zonder dat wij ons daarbij vergissen, en zodat alle stenen (inzake hun gewicht) voortaan dezelfde namen zullen krijgen, ongeacht wie de wegingen uitvoert. Naast het feit dat allen zich aan dezelfde afspraken dienen te houden (- dit is: dezelfde namen dienen te gebruiken voor dezelfde dingen), dient alleen nog die eerste steen van één gram aanwezig te zijn. Die steen verbindt ons begrip "gram" met wat een gram werkelijk is. Wij zouden kunnen zeggen dat die *unieke steen* eigenlijk het lichaam is dat de geest, of de betekenis van de gram, draagt. Hij is de *belichaming* van de gram, en zonder die steen bestaat de gram niet, en kunnen wij ook niets wegen. Zonder die steen heeft geen enkele steen een gewicht; het is dank zij die ene steen, aan wie wij, door de act van de identificatie, een geest gegeven hebben, dat voortaan *alle* stenen een 'geest' of een gewicht hebben. Die steen staat *symbool* voor de gram, en dat betekent: samenvoeging, namelijk, in dit geval, van een object met een begrip of een geest.

De steen heeft zijn gewicht dus niet van zichzelf: het werd hem *toegekend* door de mens. Door een specifieke activiteit heeft de mens aan de steen een gewicht *geschonken*. Het gewicht van de steen is een gave van de mens aan de steen. De steen kan als het ware pas bogen op zijn gewicht doordat de mens het hem heeft toegekend. Hij heeft - weliswaar *binnen* de leefwereld van de mens - een dimensie gekregen die hij uit zichzelf niet had. De mens heeft de steen 'verheven' tot een (voor hem) 'bezield' of 'betekenisvol' object. Het gewicht van de dingen is aldus het resultaat van een menselijke scheppende activiteit, waarvan het wezen ligt in een specifieke identificatie van dingen met namen. Door *naamgeving* heeft de mens de objecten *verheven tot een hoger betekenisniveau*. En omdat objecten samenvallen met hun betekenis of zin, danken zij hun bestaan tenslotte volledig aan dat van de mens.

Op dezelfde manier, zoals wij verder zullen zien, dankt ook de mens zijn bestaan als mens aan Iemand die hem transcendeert. Want iets kan niet voortkomen uit niets, en niets kan zijn zonder zin. Het is de zin van de dingen die hun wezen in het leven roept, en die dus aan de oorsprong van de dingen ligt. **Er is geen oorsprong zonder bestemming, geen *alfa* zonder *omega*.** In tegenstelling tot wat wij ons gewoonlijk voorstellen in ons 'positief-wetenschappelijk' historisch denken, komen de dingen niet voort uit hun oorsprong (- als datgene wat er historisch aan voorafgaat -), maar wel uit hun bestemming, uit hun voltooiing, uit hun einde. Zo is alles wat is, om het met Aristoteles te zeggen, als het ware een zaadje van een reeds volgroeide boom - een zaadje dat zichzelf is, alleen maar omdat het *a priori* de bestemming heeft om tot een boom uit te groeien. Het volmaakte ligt aan de oorsprong van het nog onvolmaakte, en alleen het volmaakte is in staat om het nog onvolmaakte in het leven te roepen - als het ware uit 'niets', zo zou men denken, maar eigenlijk komt alles voort uit zijn voltooide betekenis.

(5) Object en subject vervlochten.

Een object ontstaat wanneer het wordt opgenomen als betekenis in een wereld van betekenissen. Een steen wordt een bouwsteen van zodra hij geïnterpreteerd wordt als een onderdeel van het gebouw dat men aan het bouwen is. Het gebouw wordt een huis van zodra het wordt beschouwd als een plaats om in te wonen. *Historisch* gezien, is er eerst de steen, pas daarna het gebouw, en tenslotte de woning. Maar *ontologisch* gezien, bestaat de woning vooraleer het gebouw bestaat, en het gebouw vooraleer de bouwsteen bestaat. Het gebouw ontleent zijn relevantie aan de woning, en de bouwsteen

ontleent zijn relevantie aan het gebouw, en uiteindelijk ook aan de woning - en tenslotte, vanzelfsprekend, aan de mens: aan zijn zingeving én aan de reeds in hem aanwezige, natuurlijke zin, welke zich het beste laat kennen in zijn natuurlijke noden. De woning ontleent haar uiteindelijke relevantie dus aan de mens, meer bepaald aan de specifieke menselijke nood zich te beschermen tegen weer en wind. Die uiteindelijke nood, of dat lijden, die pijn, waaraan uiteindelijk alle dingen hun betekenis en dus ook hun bestaan ontlenen, is bewustzijn. De werkelijkheid ontleent zichzelf aan het bewustzijn.

Het berust op een denkfout om de werkelijkheid los van het bewustzijn te viseren, te beschrijven of te willen verklaren. Maar dat is nu precies wat de objectivistische wetenschap doet: zij doet alsof de werkelijkheid als een object binnen het denken kan gevat worden zonder dat het denken als mede-constitutief element van die werkelijkheid moet worden beschouwd (- zoals trouwens ook benadrukt in het intuïtionisme van L.E.J. Brouwer met betrekking tot de wiskundige objecten). De objectivistische wetenschap zaagt de tak door waar ze zelf op zit.

(6) Het leven als geschenk.

Object en subject zijn geen zaken apart. Het object dankt zijn bestaan aan de zingeving van het subject, en het bestaat pas binnen het subject als zingevend en zindragend wezen. Op zijn beurt draagt ook het subject zichzelf niet: het bestaat bij de gratie van een hoger Subject, en binnen de erkenning en de zingeving van dat hogere. De uiteindelijke zingever, erkenner of drager van de werkelijkheid noemen wij 'God': Hij naar wie alles wat is, toe leeft; de bestemming van alles, en precies daardoor ook van alles de oorsprong. De werkelijkheid komt niet uit een verloren verleden, maar op elk 'ogenblik' ontspringt al datgene wat is aan het Eeuwige Zijnde - de Eeuwige Zin én de Eeuwige Oorsprong van alles.[193]

(7) De zonde en de kennis.

Het subject dat zich de vraag stelt naar zijn zin, is een subject dat de weg bijster is: het is het noorden kwijt, want de vraag die het stelt bevat een paradox, daar geen zijnde zonder zin kan zijn, omdat de zin voorafgaat aan het zijn (- zie: 2.1.1.(4)). Dat de zin van z'n zijn aan het bewustzijn van dat subject lijkt te ontsnappen, kan alleen hierdoor komen, dat dit subject een 'verkeerd' bewustzijn heeft: de ziel van dat subject verkeert in een toestand van vergissing. Die toestand is noodzakelijk het gevolg van een eigen activiteit van dat subject, waaraan de relevantie met betrekking tot de uiteindelijke zin ontbreekt. Wij zouden kunnen zeggen dat zo'n subject een daad heeft gesteld waardoor het zijn band met Diegene in wiens bestemming en dank zij wiens erkenning het bestaat,[194] miskent. Zo'n subject verkeert in een toestand van goddeloosheid, een toestand van zonde. De zonde ontneemt aan de zondaar de kennis van God.

(8) De erfzonde.

In een toestand van zonde verkeren nu alle subjecten. De heilige Schrift leert ons dat dit zo is omdat de eerste mens ons daarin is voorafgegaan: wij dragen zijn zonde, de zogenaamde 'erfzonde', met ons mee.

Stellen wij ons nu de vraag hoe de zonde van één enkele mens op àlle mensen kan overgaan; hoe het mogelijk is dat de schuld van één, de schuldenlast van velen wordt. En, daarmee samenhangend, hoe de aflossing van de schuld door één, de schuldenlast van allen weg kan nemen. En we zullen dadelijk ontdekken dat dit de meest voor de hand liggende vanzelfsprekendheid is.

---

193 Verhack, 2001: 59: *"Het zijn overkomt ons (...) als een overvloed waarin al het zijnde 'ademt en leeft'".*

194 In dit verband geeft Gerd Haeffner in zijn essay: *Gave, overgave, dankbaarheid*, als het ware een Godsbewijs vanuit de realiteit van de dankzegging. Zie: W. Derkse 1996: 54-74.

(9) Het prototype en de proto-act.

Om de zaken te kunnen begrijpen, moeten we eerst even teruggrijpen naar wat we gezegd hebben over de steen welke een 'ziel', namelijk een 'gewicht' krijgt, door toedoen van de mens, wat daarin resulteert dat meteen àlle stenen voortaan een gewicht hebben. Het wegen van om het even welk object is mogelijk dank zij het feit dat wij beschikken over één object dat wij als meeteenheid hebben aanvaard. Elke meetact moet kunnen worden uitgedrukt in eenheden, en de afgesproken meeteenheid is geen abstractie, maar een *feitelijk object* waaraan middels consensus de *betekenis* van een gram, een meter, of welke eenheid dan ook, werd *toegekend*. Van zodra we aan één object een gewicht hebben toegekend, wordt daardoor aan *alle* mogelijke objecten de werkelijkheid van hun gewicht toegekend. Het volstaat dat wij één meter hebben opdat wij van alle dingen zouden kunnen zeggen dat zij een lengte hebben. Zo ook volstaat het dat we aan één ding een naam geven opdat wij van alle dingen zouden kunnen zeggen dat zij een naam (kunnen) dragen. Het volstaat dat we aan één ding een betekenis geven, opdat alle dingen voortaan als betekenisdragend zouden kunnen beschouwd worden. Telkens is een specifieke 'sprong' noodzakelijk: het maken van een verbinding tussen, enerzijds, het aanvankelijk betekenisloze, het 'naakt object' en, anderzijds, onze betekeniswereld. Die verbinding wordt gemaakt in de naamgeving, die de oorspronkelijke erkenningsact is. De naamgeving identificeert een ding met een naam, maar omdat geen ding zonder betekenis bestaat, geeft de naamgeving aan het ding het leven. In de naamgeving, die de erkenning betekent, want het is de erkenning die tot de naamgeving uitnodigt, komen de dingen tot leven.

Door die naamgeving wordt het benoemde in kwestie erkend, of met die naam geïdentificeerd: de drager van de naam belichaamt voortaan de naam. Door aan één mens de naam 'mens' te geven, worden alle mensen tot mensen verheven. Die eerste mens moet er zijn opdat alle anderen er zouden kunnen zijn, net zoals wij over een steen van één gram moeten beschikken om de dingen te kunnen wegen. Die 'eerste steen' *belichaamt* de gram, en zo ook *belichaamt* die 'eerste mens' de mens.

Als men een mens onderzoekt en men komt tot de vaststelling dat een mens verstand heeft, dan slaat dit op alle mensen. Wat men kan vaststellen bij één mens, wanneer men hem, weliswaar in zijn hoedanigheid van mens, onderzoekt, slaat op willekeurig welke mens ook. Wanneer men vaststelt dat één mens, àls mens, zondig is, dan slaat dit op alle mensen. Stelt men vast dat men één mens, als mens, kan leren lezen en schrijven, dan kan men principieel alle mensen leren lezen en schrijven.

(10) Het erfkwaad.

Zoals er nu zin bestaat die wij niet zelf gegeven hebben, maar die daarentegen hetzij ingeboren, hetzij overgeleverd is, en die door ons dus enkel ontvangen wordt, zo ook bestaat er 'onzin' die wij niet zelf gegeven hebben, maar die wij ondergaan omdat hij aan ons overgeleverd werd, hetzij door andere mensen, hetzij door de natuur. Wij weten al dat de mens krachtens zijn vrijheid in staat is om aan zijn medemensen kwaad te berokkenen: hij kan in volle vrijheid het goede doen, maar evenzeer het kwade. Zo kan hij (goede) zin geven, en bijvoorbeeld een weegschaal maken, die later allen kunnen blijven gebruiken. Maar hij kan ook moordwapens maken - een 'onzin' die kan worden doorgegeven aan het nageslacht. Zowel als de zin verbonden is met het goede, is de 'onzin' verbonden met het kwade.

Wij kunnen het kwade begrijpen in het licht van zijn zinloosheidskarakter of zijn vernietigingskracht. In wezen zijn deze termen heel onterecht, want vernietigingskracht is eigenlijk geen *kracht*, net zomin als onzin een zin zou hebben. Maar wij stellen vast dat het kwaad wel kan doorgegeven worden. Het parasiteert daarbij op de natuur, niettemin deze een heel andere bestemming heeft.

Zo bijvoorbeeld kan het kwaad gebruik maken van de gewoontevorming, welke eigenlijk geen ander doel kan hebben dan het doen van het goede te vergemakkelijken. De beoefening van de deugden wordt een gewoonte waardoor zij zichzelf versterken, maar niemand kan verhinderen dat ook de ondeugden zich gretig van het voertuig van de gewoonte zullen bedienen. Het goede kan zich verankeren in de natuur, zoals dat bijvoorbeeld het geval is bij de bijen, wiens natuur volkomen overeenstemt met het goede werk dat ze verrichten, of zoals dat te zien is bij een mensenvolk, dat door het eeuwenlange, onverdroten en godsvruchtig verdragen van verdrukking, wijzer geworden is dan alle andere volkeren. Maar ook het kwaad kan zich van diezelfde natuur bedienen teneinde zich dieper in de wereld in te nestelen. Er zijn volkeren die van oudsher leven van roof en moord; brandstichten en stelen zijn als het ware hun tweede natuur geworden. Wanneer wij dergelijke vormen van kwaad vaststellen, valt het ons dan vaak heel moeilijk om daar tegen in te gaan. Soms moeten wij vechten tegen kwade gewoonten, verkeerde gebruiken of zelfs tegen natuurlijke neigingen, waarvan de ziekte niet de geringste is. Bij uitstek in de ziekte heeft een vorm van het kwaad zich heel diep in onze natuur verankerd. Zij treft individuen, maar de schuld daarvoor ligt niet bij de getroffenen, maar bij de zondige mens als dusdanig. Zo ook kunnen de ziekten van allen door de inspanningen van enkelingen overwonnen worden. Zoals de ‘eerste mens’ ons allen heeft besmet (met de zonde), zo heeft Christus ons allen daarvan bevrijd.

Cruciaal is hier dat telkens sprake moet zijn van een ‘belichaming’ van een (goede of kwade) ‘geest’ door een prototype, in een proto-act. Wij zijn weliswaar allen individuen, maar dat kunnen wij pas zijn omdat wij *deel hebben aan* het leven dat onze individualiteit overstijgt. Iemand is weliswaar verantwoordelijk voor wat hij zegt, maar dat hij *kan* spreken is niet aan hemzelf te wijten, maar aan zijn natuur, zijn cultuur en zijn opvoeding. En soms zegt hij goedbedoeld dingen die, objectief gezien, onwaar zijn - niet omdat hij wilde liegen, maar omdat hij onwetend was vanwege een onwetendheid die verankerd lag in diezelfde wereld waaraan hij zoveel te danken heeft.

Het genezende individu is weliswaar zichtbaar en kenbaar, maar de boosdoener verbergt zich dikwijls en zelfs als zijn kwaad te achterhalen en te genezen is, blijft hijzelf vaak buiten ons bereik of zelfs buiten ons vermoeden. Soms denken wij dan dat het kwaad vanzelf ontstaan is, als het ware door een toeval. Tegelijk nemen wij echter niet aan dat wij door toeval kunnen genezen: het vinden van geneesmiddelen, de verzorging, en het genezingsproces zelf vergen dikwijls grote persoonlijke inspanningen. Maar ook de ziekte wordt uitgelokt door een misstap, een onvoorzichtigheid of door wandaden waaraan wij niet persoonlijk schuldig zijn en die wij niet meer kunnen achterhalen - maar die niettemin wandaden zijn. Zo ook het lot van de dood, waarin wij delen door toedoen van de duivel.

(11) De Heiland.

De misstap van één mens kan de mensheid treffen, en de arbeid van één kan de genezing van allen bewerken. De arts vraagt aan de zieke niet dat hij de oorzaak van de ziekte zou begrijpen - meestal ontbreekt de patiënt daartoe de opleiding, de kennis of het bevattingsvermogen. Maar wil de patiënt genezen, dan moet hij wel de regels in acht nemen die de arts hem voorschrijft. Hij moet als het ware een weg opgaan die hij niet begrijpt, maar waarvan hij wel kan en mag verwachten dat hij genezing brengt. De arts neemt het zijn patiënt niet kwalijk dat deze niets afweet van chemie of van fysiologie, maar hij kan wel verwachten dat de patiënt zijn voorschriften volgt en de hem verschafte medicijnen inneemt. De arts heeft het op zich genomen om de ziekte van de patiënt te bestrijden, maar zijn inspanningen zouden helemaal vruchteloos blijven indien de patiënt niet bereid was om de hem opgelegde voorschriften in acht te nemen. De

eventueel bittere smaak van het medicijn kan nooit wedijveren met het ongemak van de ziekte die niet zal wijken als het medicijn niet wordt ingenomen. In het meest weerspannige geval kan de zieke zich voorstellen dat de arts hem wil vergiftigen. Staat het leven van de patiënt op het spel, dan zou een arts in het uiterste geval aan zijn patiënt diens wantrouwen kunnen vergeven door zichzelf ziek te maken en vervolgens het medicijn zelf in te nemen; op die wijze zou hij de effectiviteit van de therapie in hoogst eigen persoon demonstreren.

En dat is wat de Heiland deed. Christus verwacht niet dat wij de 'ziekte' van ons mens-zijn begrijpen. Maar geen mens is onwetend omtrent de onvrede met zijn lot, en dus is geen mens niet naar de Heiland op zoek. Deze vraagt geen kennis - vertrouwen en navolging volstaan. Hij gaat tot het uiterste, door zelf een sterfelijk mens te worden en vervolgens de dood te trotseren.

Ter vervollediging van onze stellingen over de zin van de dingen, volgt hier nog een stelling over de specifieke relevantie van de waarneming.

2.1.5. De meest waarachtige waarneming is de waarneming van de hoogste betekenispatronen.

(1) De waarneming is de spiegel van de ziel.

Onze stelling luidt dat het waarnemen in feite op een geloofsact berust. Verder tonen we aan dat wij verantwoordelijkheid dragen voor de werkelijkheid waarmee onze waarneming ons confronteert.

In het nederlandse woord 'waar-nemen' zitten de woorden 'waar' en 'nemen' vervat: het woord 'waarnemen' betekent zoveel als 'voor waarheid aannemen'. Als iemand beweert dat hij een beweging waarneemt, dan zegt hij eigenlijk dat hij die beweging 'als zijnde waar aanneemt'; hij zegt, met andere woorden dat hij *gelooft* dat er een beweging *is*.[195]

Een waarneming is een bijzondere vorm van geloof: om te beginnen gaat het om een *subjectief* geloof, dit wil zeggen: het geloof van een subject, *in casu* de waarnemer. Een waarneming bestaat niet onafhankelijk van een subject; het is een werkelijkheid die zich situeert binnen de activiteiten van subjecten; het is een (subjectieve) *act*.

Ook is een waarneming ondenkbaar zonder *object* van de waarneming. Wie waarneemt, neemt altijd *iets* waar. En de *aard* van de waarneming hangt nu samen met de aard van datgene wat waargenomen wordt én met het 'middel' waarmee de waarneming gebeurde, met andere woorden: de aard van de act wordt gedefinieerd op grond van de aard van het object van de act en op grond van de aard van het 'middel' van de waarneming. Maar deze vaststellingen zijn niet zonder meer probleemloos.

Als iemand een lichtsignaal waarneemt, zal hij zeggen dat hij gelooft dat er licht is, en hij zal zich verantwoorden door te verduidelijken dat hij het gezien heeft, wat wil zeggen dat hij het waargenomen heeft middels zijn ogen. Men kan immers ervaren dat het onmogelijk is om licht waar te nemen als men z'n ogen volledig afsluit. Ogen zijn blijkbaar een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het waarnemen van licht. Maar maakt dat feit ook dat men terecht kan beweren dat er echt licht *is* wanneer het *middels de ogen* werd waargenomen? Dat is duidelijk niet het geval. Iemand die opgesloten zit in een duistere kamer, en die hallucineert dat hij licht waarneemt, zal deze waarneming vanzelfsprekend toeschrijven aan zijn ogen, en als men hem dan zou

195 Dat is iets anders dan zeggen dat men gelooft dat er een beweging waar te nemen is: in dat geval zegt men eigenlijk *dat men gelooft dat men gelooft* dat er een beweging is, wat verwijst naar een metawaarneming: de waarneming van een waarneming, wat eventueel een gedachte of een herinnering genoemd kan worden. Maar we zullen het hier eerst hebben over de waarneming zelf, waarvan we dus gezegd hebben dat dit een geloof is.

zeggen dat er helemaal geen licht was, dan zal hij zich verdedigen met het argument dat hij het gezien heeft met zijn eigen ogen. Omdat wij de waarneming van licht hoedanook altijd toeschrijven aan onze ogen, kan de verwijzing naar onze ogen geen overtuigend bewijs vormen van de *realiteit* van het licht dat wij hebben waargenomen.

We kunnen hier besluiten dat de waarneming een geloofsact is en blijft, welke zich niet kan beroepen op gronden die sterker zouden zijn dan die waarneming zelf, zoals bijvoorbeeld het middel van de waarneming (- namelijk: een specifiek zintuig).

Hoe komt dat nu? Het antwoord is eenvoudig: wij *moeten* geloven in de waarneming omdat wij geen keuze hebben. En dat wij geen keuze hebben, toont zich het duidelijkste in onze waarneming van *pijn*: deze waarneming dringt zich aan ons op terwijl wij ze niet willen; met onze pijn vallen wij samen; wij verkeren in het totale onvermogen om ons daarvan te distantiëren, en dat is trouwens ook de definitie van pijn. Indien wij ons willekeurig van onze pijn konden bevrijden, dan ging het niet langer om pijn. Het feitelijk bestaan van pijn bewijst ons, mét de kracht van die pijn, dat wij niet anders kunnen tenzij in onze waarneming te geloven. Wij kunnen voor onszelf niet ontkennen dat we de pijn hebben die we effectief hebben, want de waarneming van pijn is tevens de waarneming van *onze* pijn, waarbij de pijn niet langer het object is dat tegenover de waarnemer staat: de pijn valt met de waarnemer zelf samen.

Hiermee is de kous echter nog niet af. Ter bekrachtiging van de werkelijkheidswaarde van de waarneming, wordt in laatste instantie haar overeenkomst met de inhoud van de waarneming van derden ingeroepen. Het 'negatief' argument dat hier wordt gebruikt, luidt, dat de kans op een 'collectieve hallucinatie' veel minder groot is dan de kans op een subjectieve hallucinatie.

Merk echter op, dat de vooronderstelling welke achter dit argument schuilt, bestaat in het *a priori* aannemen van een objectieve werkelijkheid, een 'op zichzelf staande' realiteit of, zoals Kant het noemde, het 'Ding an sich'.

Met deze kritiek beogen wij geenszins het solipsisme te propageren. Het 'Ding an sich' bestaat ons inziens 'echt', in die zin dat het zijn werkelijkheidswaarde ontleent aan, (1°), de subjectieve geloofsact, (2°), de collectieve geloofsact welke grondt in de gemeenschappelijke overtuigingen van de aan een specifieke natuur en wereld participerende subjecten - dus aan de natuurlijkheid en aan de intersubjectiviteit en, (3°), een 'objectieve werkelijkheid' die elke persoon afzonderlijk noodzaakt tot het stellen van de geloofsacten waarvan sprake in de twee voorafgaande punten.

De 'objectieve werkelijkheid' waarvan sprake ervaren wij niet zozeer in de vaststelling van algemene overeenkomsten inzake de verschillende subjectieve waarnemingen, maar wel in het verschijnsel van de subjectieve pijn, waarbij men, als subject, geconfronteerd wordt met een van de wil totaal onafhankelijke beleving die men in geen geval kan ontvluchten. Even 'onbewijsbaar' als de eigen subjectieve pijn, is de objectieve werkelijkheid, die zich aldus 'van binnen uit' aan ons bewustzijn manifesteert en zelfs als onontkoombaar opdringt. Wat de pijn ons leert inzake onze subjectieve relaties met het aan ons externe, dringt zich aan ons op met dezelfde urgentie als deze waarmee men zich van de pijn wil bevrijden. Met andere woorden: het feit dat het waargenomene niet zomaar kan afgedaan worden als een denkbeeld waarvan de werkelijkheidswaarde helemaal niet in het geding zou zijn, wordt bekrachtigd door een ander feit, namelijk: dat wij op grond van onze feitelijke constitutie klaarblijkelijk en zelfs onmiskenbaar in het totale onvermogen verkeren om tegenover de pijnbeleving onverschillig te staan. De werkelijkheid van het waargenomene is bijgevolg niet zozeer een 'objectieve realiteit', dan wel een '*aan ons opgedrongen* realiteit', een realiteit waaraan wij ons niet kunnen onttrekken, een realiteit waarmee wij in de diepste grond van ons wezen reeds in een fundamentele verhouding staan - een verhouding waarin wij

zelf een eigen aandeel hebben en waarvoor wij dus zelf verantwoordelijkheid dragen. Vandaar: *wij dragen zelf verantwoordelijkheid voor de realiteit waarmee onze waarneming ons confronteert.*

(2) Onze waarneming is de erkenning van onze verantwoordelijkheid voor de werkelijkheid.

Als je iets *waarneemt*, dan *geloof* je dat het waargenomene *bestaat*. Je kent werkelijkheidswaarde toe aan het waargenomene, of je erkent het. Tot die erkenning wordt je gedwongen door **de ultieme 'waarneming' van de pijn, waarin subject en object onafscheidelijk samenvallen. Het 'object' waaraan wij de naam 'pijn' geven, is tegelijk het 'subject': in de pijn nemen wij onszelf waar, onze eigen constitutie**. Elk waargenomen object werd afgeleid uit het ultieme waarnemings-'object' van de pijn, omdat het uiteindelijk de pijn is die ons onderricht inzake (de aard van) het aan ons externe. **Het ultieme object van onze waarneming is derhalve het subject zelf: de buitenwereld (- of: de externe werkelijkheid) is voor elk subject afzonderlijk een spiegel van zijn ziel**.

Dat wij er - verkeerdelijk - toe neigen om de buitenwereld te beschouwen als een 'vaste' en gemeenschappelijke werkelijkheid, volgt slechts uit het feit dat de attributen welke wij aan de buitenwereld kunnen toeschrijven, noodzakelijkerwijze gevormd worden door parameters die zelf ook onderdelen van die buitenwereld zijn. Met andere woorden: onze beschrijving van de buitenwereld *beperkt zich* tot een beschrijving die voor *elk* subject geldig is, of, nog anders gezegd: wij kunnen de buitenwereld slechts beschrijven in zoverre we er niet persoonlijk bij betrokken zijn. Maar nu is het precies onze persoonlijke betrokkenheid tot de buitenwereld, die de zin en dus ook het wezen van die buitenwereld bepaalt. Zodat, onvermijdelijk, alle mogelijke beschrijvingen van de buitenwereld *a priori* aan het wezenlijke daarvan voorbijgaan.

Zo zal de beschrijving van bijvoorbeeld de plaats van ontvangst van een gastheer 'objectief' kunnen verlopen bij afwezigheid van deze gastheer. Maar pas wanneer wij bij deze gastheer zelf te gast zijn, ervaren we de essentie van die plaats of die omgeving. Zijn wij te gast bij een gastvrije vriend, dan zal die omgeving ten dienste staan van zijn gastvrijheid: alle dingen zullen aangewend worden als middelen om het ons zo aangenaam mogelijk te maken. Zijn wij daarentegen te gast bij een vijand, dan zal ook de hele omgeving van deze gastheer er op gericht zijn om ons zijn vijandschap kenbaar te maken. Ook wanneer het in de twee gevallen telkens om precies dezelfde objecten en personen gaat, zal het hetzij de sfeer van vriendschap hetzij de sfeer van vijandschap zijn die uiteindelijk de betekenis van die hele omgeving zal polariseren in functie van die onderliggende maar bepalende attitude.

Het wezen van de dingen ligt immers in hun zin, in hun bestemming, in datgene waarvoor ze uiteindelijk gebruikt worden, en die zin wordt door de gebruiker bepaald. De gebruiker kan uit een stok een steun maken, maar ook een wapen. Hij kan bloemen gebruiken om het huis ermee op te fleuren, maar hij kan er ook gif uit bereiden. Middels telkens dezelfde zesentwintig lettertekens kan hetzij de vriendschap hetzij de vijandschap gediend worden; telkens hetzelfde alfabet is bij machte om duizenden uiteenlopende werelden te creëren. De *heilige Schrift* en *Also sprach Zarathustra* zijn 'opgebouwd' uit dezelfde zesentwinig *tekens*, maar de gelijkheid van deze tekens in de beide werken zijn vanzelfsprekend totaal irrelevant met betrekking tot de *betekenis* van elk van deze werken, aangezien de uiteindelijke betekenissen zich situeren in het uiteindelijke teken dat het boek zelf is, en niet in de betekenissen van de tekens die aan de basis liggen van de woord- en zinsvorming. De betekenis van een woord volgt *niet* uit de volgorde van de gebruikte lettertekens, zoals men verkeerdelijk zou kunnen denken, maar wel uit de *context* waarin dat woord zich tegenover alle andere woorden

aftekent. Meer nog: hetzelfde woord zal naar gelang de context van betekenis veranderen. Zo ook kan eenzelfde zin totaal verschillende betekenissen krijgen afhankelijk van zijn uiteindelijk gebruik. Pas de ultieme eindbestemming van de dingen bepaalt uiteindelijk hun betekenis en daarmee ook hun wezen.

Daarom ook nemen wij geen 'vaste' dingen waar, doch enkel 'tekens' of 'patronen' welke door onszelf moeten ingepast worden in grotere betekenisgehelen waarvan wij uiteindelijk zelf de architectuur zullen bepalen. Wat wij waarnemen zijn geen definitieve, vaste en onveranderbare werkelijkheden, maar veeleer tekens of dus *middelen* die ons ter beschikking staan voor de verdere opbouw van een werkelijkheid die de onze is. Iets waarnemen betekent daarom niet louter geloven dat iets is, want niets is definitief: iets waarnemen betekent veeleer aanvaarden dat iets gegeven wordt, aan ons, ter verdere ontwikkeling en inpassing in een werkelijkheid die de onze is. Waarnemen is wezenlijk het aanvaarden of het opnemen van verantwoordelijkheid voor de werkelijkheid. *Waarnemen is het erkennen van onze verantwoordelijkheid voor de werkelijkheid.* Daarom ook zal onze waarneming het zuiverste zijn, waar wij bereid zijn om ze als dusdanig op te vatten. Indien wij ons ten volle zouden bewust zijn van onze verantwoordelijkheid voor de werkelijkheid, dan zou de waarneming zelfs overbodig zijn, en dan zouden wij in staat zijn om enkel krachtens onze geest en los van onze zintuigen de werkelijkheid in onze geest te reconstrueren, aangezien de werkelijkheid wezenlijk een product van onze vrijheid is. Om die reden wordt het ook bevattelijk dat de heiligen of de niet door zondigheid beladen mensen, die dus voor zichzelf niets hoeven te verbergen, beschikken over een vorm van helderziendheid alsook over een zekere macht over de natuur van de dingen, welke hen toelaat om zogenaamde 'wonderen' te verrichten. Want door het feit dat deze heiligen hun wil volkomen verenigd hebben met de goddelijke wil, wat betekent dat zij de ultieme bestemming van alle dingen willen en dus ook 'zien', terwijl zij zich realiseren dat deze omega der dingen de enige ware of mogelijke bestemming is, kunnen zij ook het wezen en het mogelijke verloop van alle dingen kennen. Zij denken niet in fysicalistische of in constructivistische termen, maar wel in termen van 'gerechtigheid', want uiteindelijk zien zij dat, veeleer dan datgene wat wij de 'natuurwetten' noemen, het de gerechtigheid is die het ultieme verloop van de dingen bepaalt. Immers, net zoals waarheden specifieke vormen van waarderingen zijn, net zoals kwantiteiten specifieke vormen van kwaliteiten zijn, net zo zijn natuurwetten specifieke vormen van gerechtigheid (- zie ook stellingen 23, 26, 47, 73, 84 en 88).

(3) De meest waarachtige waarneming is de waarneming van de hoogste betekenispatronen.

We tonen aan dat de waarneming haar relevantie ontleent aan de hoogste betekenispatronen, en dat zij, bijgevolg, haar waarachtigheid ontleent aan onze participatie aan het goede, het ware en het schone, het einddoel van de werkelijkheid. Dat wij allen hetzelfde waarnemen, volgt uit het eenheidskarakter van dit einddoel. De voltooiing van de wereld in de liefde, zal die eenheid ook 'zichtbaar' maken.

De waarneming is allerminst een projectie van de buitenwereld via een lens op een doek: zo'n voorstelling van de zaken zou niet alleen simplistisch zijn, maar ze is bovendien totaal onjuist. Werkelijkheidsbeschrijvingen welke abstractie maken van de subjectiviteit, beperken zich tot een beschrijving van tekens middels tekens. Maar het teken ontleent zijn betekenis aan zijn hoogst mogelijke betekenis, die uiteindelijk mede door het subject aan dat teken wordt toegekend. Daarom laat de ultieme werkelijkheid zich niet beschrijven: wij dragen, elkeen voor zich, onze eigen werkelijkheid met ons mee, en tot een eenheid en een gemeenschappelijke beleving van dezelfde werkelijkheid kunnen wij pas komen indien wij allen onze wil vereenzelvigen met de wil van God, dit

wil zeggen: de wil van de Werkelijkheid zelf. Waarnemen is schuld bekennen en aanvaarden dat de werkelijkheid nog in aanbouw is, en positief ingaan op de uitnodiging tot de verdere ontwikkeling van de werkelijkheid naar zijn eindbestemming. In de mate dat onze waarneming dat *niet* is, is zij ook onwaarachtig. Dat wij het wezen van de werkelijkheid niet waarnemen, vindt zijn oorsprong in onze zondigheid, welke wij voor onszelf vooralsnog willen verbergen, waardoor wij tegelijk het ware wezen van de werkelijkheid niet in het vizier kunnen krijgen.

Onze waarneming is bijgevolg des te relevanter in de mate dat wij 'hogere' patronen (h)erkennen, terwijl het (h)erkennen van hogere patronen pas mogelijk is wanneer wij zelf mede de verwezenlijking van het einddoel van de werkelijkheid beogen. De relevantie van onze waarneming is daarom rechtstreeks afhankelijk van onze participatie aan het goede. De kennis wordt bepaald door de ethiek, en geenszins andersom, zoals de neo-positivistische moraalwetenschap ons wil laten geloven.

Het 'lagere' ontleent zijn relevantie aan het 'hogere', en dat is ook hier het geval: de ultieme betekenis van tekens wordt bepaald door het hoogst mogelijke betekeniskader. Het ultieme betekeniskader is noodzakelijk dat van het goede, het ware en het schone, dat geen verscheidenheid toelaat (- zie ook: de Swart 1989: 78-79 (- met betrekking tot Plato) en 85 (- met betrekking tot G. Mannoury)). Er zijn velerlei leugens, afzichtelijkheden of vormen van kwaad mogelijk, maar er is slechts één waarheid, één manier om het goede te doen, één schoonheid. Net zoals elk vraagstuk talloze foutieve uitkomsten heeft, doch slechts één ware oplossing. Daarom ook is de waarachtige waarneming uiteindelijk voor alle subjecten één en dezelfde waarneming, namelijk deze die ons confronteert met onze zondigheid, en met de plicht die wij dragen om de liefde te realiseren. De waarneming, hoewel voor elkeen van ons verschillend, maakt ons één in het licht van de uiteindelijke werkelijkheid. In de mate dat wij verder gevorderd zullen zijn op het pad naar de verwezenlijking van de liefde, zullen wij daarom ook innerlijk één worden, tot éénzelfde, groot Subject - God - buiten wiens wezen geen andere werkelijkheid meer mogelijk zal zijn. Met die ultieme waarneming zullen wij allen samenvallen: er zal geen onderscheid meer zijn (1°) tussen onze subjectiviteit en het 'object' van onze waarneming, en (2°) tussen alle subjecten onderling. De eenheid van het subject met het 'object' wordt, zoals wij hoger aangetoond hebben, reeds gerealiseerd in de pijn. Het is precies omwille van onze zondigheid, dat wij de eenheid met de werkelijkheid vooralsnog als pijn ervaren. Eenmaal gelouterd, zullen de pijn en de dood zich aan ons openbaren als de liefde. Christus was het, die ons op dit pad is voorafgegaan in de mysterieuze paradox van de kruisdood.

Samenvatting. Een ding maken betekent: het samenstellen uit eenvoudigere dingen. Onze hele wereld resulteert uit zo'n contructieprocessen en is op grond daarvan bevattelijk. De grondstof waaruit wij dingen maken, is echter zelf niet 'gemaakt', terwijl hij nochtans bestaat: alle dingen hebben een oneindige oorsprong. De dingen zijn wel veranderbaar: de hefboom is een ander ding dan de stok en de steen waaruit hij gemaakt werd. Maar als we de hefboom niet kennen, als we niet weten waarvoor hij dient, dan kunnen we hem ook niet zien: we nemen dan slechts de stok en de steen waar, en van een hefboom is geen sprake. Het wezen van de hefboom is dus zijn zin. De hefboom is een nieuw ding omdat hij ons nieuwe handelingsmogelijkheden biedt. Op de keper beschouwd nemen wij nooit 'dingen' waar, maar enkel 'zin'. Als wij geloven dat de dingen bestaan, dan moeten wij ook geloven dat ze dienen voor iets dat er nog niet is. Alle dingen hebben aldus een oorsprong en een zin; niets is er toevallig. We kunnen ook zin ervaren zonder die kennend te doorgronden, en dan geloven we in een zin, zonder die te 'kennen'. Maar niet alle grondstof leent zich tot de constructie van om het even wat: de dingen lijken daarentegen voorbestemd voor specifieke doeleinden. Dit lijkt creationisme, maar is het niet zo dat bijvoorbeeld man en vrouw voorbestemd zijn voor elkaar? Omdat het wezen van een ding ligt in de handelingsmogelijkheden die het voor ons creëert, zijn het, andersom, dus ook die mogelijkheden die het ding creëren. Het nakomelingschap bestemt man en vrouw voor tot elkaar; beschutting tegen kou bestemt

dierenhuiden voor tot kledij. Zo spruit alle begeerlijkheid voort uit werkzaamheid. De noodzaak van kledij bestemt de pels voor tot kledingstuk, net zoals de zwaartekracht de appel voorbestemt tot de val. Zo ook zijn de natuurwetten even behulpzaam als beperkend voor ons handelen. Zonder de wet van het lijden, zouden wij bijvoorbeeld nooit tot kennis of tot bewustzijn komen. Maar het leed heeft nog een andere en diepere zin: het maakt de manifestatie van de liefde mogelijk. Want in de volharding in het goede, alle leed ten spijt, overwint de liefde de natuur zelf.

Wereldlijke dingen zijn menselijke zinsconstructies, maar ook de natuurlijke dingen vallen samen met hun zin. Die natuurlijke zin is weliswaar niet door de mens gegeven, maar wij grijpen hem wel aan. Die zin wordt als vanzelfsprekend ervaren, en hij is ook het fundament van alle menselijke zingevingen: wie bijvoorbeeld zijn leven zinloos acht, zal zeker niet meer tot menselijke zingeving in staat zijn. Dat wij zin kunnen geven berust enkel op het reeds aanwezig zijn van (ontvangen) zin. Zoals uit niets niet iets kan ontstaan, zo ook kan uit de zinledigheid geen zin voortkomen. Als wij aannemen dat er zin is, dan moeten wij de eeuwige oorsprong ervan aannemen. Net zoals de dingen, evolueert ook de zin: de evolutie van de wereld is een zingevingsevolutie. En het einddoel is niet binnen onze 'kennis' te bevatten, want de gegeven zin, die de grond vormt van elke verdere zingeving, is geen menselijke constructie. Het fysicalistisch wereldbeeld, dat alles als geconstrueerd beschouwt, faalt om die reden. De materialist-fysicalist gelooft dat alles uit stof (en energie) is opgebouwd. Het ontgaat hem dat communicatie iets heel anders is dan interactie. Bovendien moet hij erkennen dat de fysica de fundamentele vragen onbeantwoord moet laten. Ten onrechte noemt hij die vragen inhoudsloos, want hij herleidt de werkelijkheid tot die van de fysica, waarin alles object is, het subject incluis. Nochtans bestaat er geen object zonder het subject; zelfs het gewicht van een steen is aan het subject te danken - het subject dat in staat is tot de act van het wegen, dit is: de identificatie van specifieke gewaarwordingen met specifieke namen, of de naamgeving, die de basis van het experiment vormt. Die naamgeving bestaat in het toekennen van een specifieke naam (- bijvoorbeeld: "één gram") aan een specifieke (- concrete, unieke) steen, welke dan die naam (- de gram) belichaamt of symboliseert. De mens heeft aldus aan de dingen een gewicht geschonken. Door naamgeving heeft de mens de objecten verheven tot een hoger betekenisniveau. En omdat een ding zijn zin is, dankt het zijn bestaan tenslotte aan de mens. Analoog heeft de mens zijn mens-zijn ontvangen van Iemand die hem transcendeert. De steen ontleent zijn zin aan het gebouw en tenslotte aan de mens die, op zijn beurt, zichzelf ontleent aan het bewustzijn waaraan hij participeert. Alles wat is, is als het zaad van het reeds volgroeide, zodat het volmaakte aan de oorsprong van het nog onvolmaakte ligt: alles komt voort uit zijn voltooide betekenis. Historisch gezien ligt de steen aan de oorsprong van het gebouw, maar ontologisch gezien ligt het gebouw aan de oorsprong van de bouwsteen. Zo ontleent alles zijn relevantie aan het hoogste: het bewustzijn en de liefde, zonder welke niets kan bestaan. De objectivistische wetenschap beschouwt de werkelijkheid als een object, los van het bewustzijn, wat een denkfout is. Wie zich de vraag stelt naar zijn zin, is de weg al bijster - hij is in zonde -, want wat is kan niet zonder zin zijn aangezien de zin het wezen is van het zijn. En in zonde verkeren wij nu allen door de zonde van de eerste mens. Want zoals de eerder genoemde steen de gram belichaamt, zo belichaamt de eerste mens de mens. Zoals wij zin hebben ontvangen, zo hebben wij ook 'onzin' ontvangen - dit is: het kwaad dat zich bedient van de voertuigen die voor het goede waren bestemd. Maar zoals één zieke allen kan besmetten, zo ook kan één genezer allen genezen. Zoals de eerste mens ons heeft besmet, zo kan de 'tweede Adam' ons genezen. En wij hoeven de arts niet te begrijpen, wij moeten hem enkel vertrouwen.

De centrale act in elke waarneming is een geloofsact, en dus een subjectieve act. Het karakter van de waarneming hangt ook af van het waarnemingsmiddel en het object van de waarneming. We kunnen niet anders dan in onze waarneming geloven, wat zich bewijst in de waarneming van pijn: er is een verband tussen de zekerheid die wij hebben over onze subjectieve pijn, en deze over de objectieve werkelijkheid zoals wij die ervaren. Het is aantoonbaar dat wij zelf verantwoordelijkheid dragen voor de realiteit waarmee onze waarneming ons confronteert. Waarneming is erkenning onder druk van de ultieme waarneming van de pijn, waarin waarnemer en waargenomene samenvallen. De pijn is onze leermeester inzake het externe, dat in feite een spiegel is van onze ziel, want het is onze persoonlijke betrokkenheid bij het externe, dat aan dat externe zijn zin of zijn wezen schenkt. De zin van iets wordt niet bepaald door de componenten van dat ding, maar wel door de context. Waarnemen is het erkennen van onze verantwoordelijkheid voor de werkelijkheid. De 'natuurwetten' worden gedragen door een alles overstijgende gerechtigheid.

De waarneming is relevanter naarmate zij berust op de erkenning van steeds hogere patronen. Die erkenning volgt rechtstreeks uit onze vereenzelviging met het einddoel van de werkelijkheid, of van onze

participatie aan het goede, het ware en het schone. Omdat dit einddoel één is, is ook de waarneming intersubjectief één. Na de voltooiing van de wereld, zal die eenheid zich ten volle manifesteren in de liefde.

We hebben nu aangetoond dat het wezen van de dingen ligt in hun zin. Daarmee is ook stelling 2.1. aangetoond, namelijk dat er geen wereld kan bestaan buiten alle bewustzijn om. Want de zin is noodzakelijk een zin *voor iemand* - die zich van die zin bewust is.
Teneinde nu (grond)stelling 2 hard te kunnen maken, rest ons nog het solipsisme buiten spel te zetten, wat we doen in stelling 2.2.

2.2. Het solipsisme is contradictorisch. Met andere woorden: het subjectivisme is verwerpelijk.

De opwerping dat men zich een wereld los van het bewustzijn zou kunnen denken, hebben we in wat vooraf ging reeds uitgebreid beantwoord. Maar het is nog steeds denkbaar dat de hardnekkige objectivist hiermee geen vrede neemt, en dat hij blijft beweren dat men zich een wereld kan indenken die louter functioneert, zonder bewustzijn. Dit is de vraag of het bestaan van een onbewuste wereld (- een automaat) mogelijk is.
Ook deze vraag hebben we reeds beantwoord in de stelling dat een machine geen bestaan heeft los van het subject. Immers, een machine bestaat pas als 'verlengstuk' van een subject.Een machine is een werktuig, een verlengstuk van ons lichaam, iets waarmee we iets kunnen doen. Zonder ons heeft de machine geen functie. Zonder ons is ze geen eenheid, want haar eenheid is een functionele eenheid, een eenheid in functie van ons handelen. Het bewijs gaven we eerder (- zie I.3.B.1, 2, 3, 5, 9 en 19).

Zonder ons, bewuste wezens, kan de wereld niet bestaan, ook niet als machine. Zonder bewustzijn zou alles chaos zijn, en nog minder dan dat, want de term 'chaos' ontleent zijn betekenis aan zijn opponent, 'orde'. Zonder bewustzijn was er geen wereld. Zonder bewustzijn was er niets.

Dat het bestaan van de wereld van het bestaan van ons bewustzijn afhankelijk blijkt, kan ook de volgende vraag doen rijzen: Heeft elk bewustzijn z'n eigen wereld die, mét dat bewustzijn, komt en gaat? Een wereld die tijdens de slaap in een droomwereld verandert en waarvan de echtheid terugkeert bij elk ontwaken? En is dat ontwaken dan 'echt'? Een wereld die niet gedeeld wordt met (die van) anderen, maar waarin ook die anderen slechts bestaan bij de gratie van dat ene bewustzijn dat noodzakelijk het mijne is?

Dit solipsisme kan echter met gemak naar het land van de sprookjes worden verwezen: (1°) het loochenen van andermans bestaan impliceert zijn erkenning, want de loochenaar moet eerst diegene wiens bestaan hij loochent, erkennen, en (2°) de 'droom' van mijn bewustzijn biedt weerstand aan mijn wil: in de beleving van 'mijn' pijn, roep ik de ander om hulp.

De wereld is niet de zoveelste kamer van mijn eigen huis; mijn woonstede zelf blijkt een kamer in het huis van de wereld. Wat in mijn bewustzijn woont, blijk ik met anderen te delen. En de vraag rijst of ook dat bewustzijn zelf alleen maar het mijne is.

Ik zie wat jij ziet; we zien beiden hetzelfde, zij het elk vanuit een eigen perspectief en met eigen ogen. Het geziene is hetzelfde, de ogen verschillen. Maar ook het zien is hetzelfde.

Het geziene - als beeld - behoort niet aan de kijker toe: het bestaat, ook als een ander kijkt, ook wanneer het een ogenblik lang niet wordt bekeken. Ook het zien valt niet onder het bezit van slechts één kijker. Ik ervaar mijn zien niet als louter het mijne, want waar ik het met anderen deel, wordt mijn stuk er niet minder om. Ons bewustzijn is slechts het onze in de zin dat het ons gegeven is.

En het lichaam dan? Zijn bijvoorbeeld de ogen particulier? Zijn mijn ogen de mijne?

Mijn ogen zijn de mijne of ze zijn dat niet, omdat ik er mee samenval waar ik kijk. Maar ze zijn slechts particulier in de mate dat ik ze mij kan toeëigenen: geen blinde kan zijn ogen dwingen tot zien; het al dan niet 'hebben' van (ziende) ogen constitueert ons tot zienden of blinden: ook onze ogen zijn alleen maar de onze in die zin dat ze ons *gegeven* zijn.

Anders uitgedrukt: ogen zijn pas echt ogen als ze zien. Met het verlies van het zicht, verliezen wij de essentie van onze ogen, en dus onze ogen zelf. Maar het zicht is niet het onze, want wij kunnen het verliezen, geheel buiten onze wil. Het zicht, en dus het wezen van onze ogen, zijn een gave, geen bezit. En dat geldt voor ons hele lichaam: ons lichaam is slechts het onze in de zin dat het ons gegeven is.

Tot hier toe toonden we aan dat de werkelijkheid noodzakelijk binnen het bewustzijn bestaat, maar het is even waar dat ons bewustzijn niet de oorzaak is van de werkelijkheid. Indien men dat zou veronderstellen, dan verviel men in solipsisme, en we toonden juist aan dat het solipsisme contradictorisch is.

Een tweede argument voor de huidige stelling 2.2. bestaat in het feit dat wij pas tot bewustzijn komen door de pijn, terwijl het ook zo is, dat wij zelf de pijn niet en nooit zullen veroorzaken, omdat de pijn per definitie datgene is waarmee wij samenvallen tegen onze wil in. Dit tweede argument zullen wij verder uitdiepen waar wij de stelling zullen verdedigen dat de pijn aan de oorsprong van het bewustzijn ligt.

2.3. Besluit: bekrachtiging van (grond)stelling 2: de werkelijkheid is een geschenk van God aan de mens.

Volgens stelling 2.1. kan de werkelijkheid niet buiten het bewustzijn bestaan; zonder ons bewustzijn is er geen werkelijkheid, net zoals er zonder de ontvanger geen boodschap is. Maar tegelijk is, volgens stelling 2.2., de werkelijkheid van *buiten* ons afkomstig, net zoals de boodschap, die ons iets mededeelt dat we voordien niet wisten. Wanneer ons nu iets in de schoot valt dat van elders komt, terwijl het van die aard is dat het zonder ons geen betekenis heeft (- en dus niet bestaat), dan kunnen we het niet anders opvatten dan als iets dat voor ons *bedoeld* is: de werkelijkheid is dus een geschenk van God aan ons.[196]

Hoofdlijnen van het betoog

Teneinde onze stelling - dat het wezen van de werkelijkheid Gods liefde is - metafysisch hard te kunnen maken, onderzoeken we in dit tweede deel de werkelijkheid vanuit twee verschillende uitgangspunten: een eerste keer vanuit de introspectieve ervaring van het leed, een tweede keer vanuit de zintuiglijke waarneming.

Een onderzoek van de introspectieve ervaring van het lijden leert ons dat zij ons confronteert met de 'binnenkant' van het externe: het leed confronteert ons met een 'externe orde'. In **de pijnervaring** immers, vallen subject en object perfect samen, aangezien pijn kan gedefinieerd worden als datgene waarvan men zich wil doch niet kan distantiëren: ik ben de pijn die ik heb - mocht dit niet het geval zijn, dan ging het immers niet (langer) om pijn. Mijn pijn kan ik pas in twijfel trekken op straffe van nog meer pijn en uiteindelijk de opheffing van mijn bestaan.[197]

196 Stel bijvoorbeeld dat je de enige mens bent die kan lezen; op een bepaald ogenblik vind je een brief in je bus. Als je de brief niet zelf geschreven hebt, moet je besluiten dat hij voor jou bedoeld is.

197 Het is ons inziens een schromelijke vergissing vanwege bepaalde voorstanders van euthanasie, wanneer zij argumenteren dat de opheffing van het bestaan ook de opheffing van het lijden bewerkt.

Met dezelfde zekerheid nu, kunnen wij, via zijn negatieve ervaring, de werkelijkheidswaarde van **de wil** grondvesten, want de ervaring van het lijden duldt geen twijfel, terwijl de lijdende zekerheid heeft over het feit dat hij zijn lijden niet wil.

We kunnen nu de volgende niveaus van bewustzijn onderscheiden, welke beurtelings elkaar genereren waar zij problematisch worden: het voelen, het denken, het willen en **het kiezen.** Uit het problematisch voelen, ontstaat het denken (- Heidegger: ik word me pas bewust van het krijt waarmee ik schrijf, op het ogenblik dat het breekt). Uit het problematisch denken ontstaat het willen (- ik zie de overkant van het water en wil daar geraken). Uit het problematisch willen ontstaat het kiezen (- ik kan vandaag willen snoepen, terwijl ik morgen de tandpijn die ik heb, niet wil; de tegenstrijdigheid van het willen volgt namelijk uit het bestaan van de tijd; ik kan hier pas aan ontsnappen als ik kies voor gezonde tanden, wat impliceert dat ik voortaan niet meer 'wil' snoepen). Pas met het kunnen 'kiezen' beschikken we over een mogelijkheidsvoorwaarde tot ethisch handelen.

Terwijl in het eerste deel van deze verhandeling het fysicalisme – een vandaag succesrijk maar even gevaarlijk mens- en wereldbeeld dat de menselijke heteronomie[198] miskent – aan kritiek onderworpen werd, leggen wij hier de nadruk op het aanvaarden van onze heteronomie als mogelijkheidsvoorwaarde tot het geluk. In functie van een tegemoetkoming aan de materialisten (/fysicalisten), werden deze opvattingen in contrast geplaatst met de basisintuïties van het hedendaagse fysicalisme.

Nadat we de werkelijkheidswaarde van de eigen pijnervaring aangetoond hebben, kunnen we ons ook de vraag stellen naar de werkelijkheidswaarde van **de pijn van derden**, die wij immers niet zelf ervaren, en die we dus probleemloos kunnen ontkennen.[199] En zo belanden we bij een kerngedachte.

De liefde bestaat slechts waar ze zich effectief manifesteert (- innerlijk en/of uiterlijk). Wanneer God aan Lucifer de toestemming moet geven om Job te laten lijden, is Hij hem dit verplicht krachtens Lucifers argument, namelijk dat Job gebeurlijk godsdienstig is omdat hij daar wel bij vaart. Pas waar Job God blijft aanbidden ondanks het feit dat hij daarvoor wordt gestraft in plaats van beloond, bewijst hij de waarachtigheid van zijn liefde tot God. Welnu, het is pas wanneer wij gestraft worden voor onze liefde voor de medemens, dat zich deze liefde ook kan manifesteren als waarachtig en onbetwistbaar. Het lijden is de noodzakelijke voorwaarde voor (het zich manifesteren van) de liefde. De erkenning van de medemens kan zich pas manifesteren in ons engagement.

Nu zijn onze menselijke **beperkingen** (- lijden en dood) tevens de **mogelijkheidsvoorwaarden** voor het zich kunnen manifesteren van de absolute erkenning van de ander. Anders uitgedrukt: precies de **onvolkomenheid** van ons bestaan, maakt de **volmaakte** liefde mogelijk.

In het hoofdstuk II.3. volgt **een onderzoek naar het wezen van de waarneming**, in functie van onze strijd tegen het materialisme, het positivisme, het sentiëntisme[200] en meer van dergelijke stromingen die het devies "eerst zien en dan

Deze vergissing kan echter niet worden ingezien als men zich niet realiseert dat zowel voor de pijnervaring als voor de ervaring van pijnloosheid, een levend subject vereist is.

198 De mens is (/handelt) *heteronoom* waar hij zich moet onderwerpen aan wetten die hij niet zelf gesteld heeft. Waar hij zijn eigen wetten maakt, is (/handelt) hij *autonoom*.

199 Deze uitspraak lijkt absurd, maar de realiteit toont ons dagelijks dat hij alles behalve overbodig is. Indien wij immers de pijn van derden ernstig zouden nemen, dan zouden wij ons onafgebroken inzetten voor het verminderen van al dat leed, zoals we dat meestal ook doen wanneer het onszelf treft.

200 Voor de materialist is de werkelijkheid uitsluitend stoffelijk, de positivist neemt enkel datgene wat bewezen kan worden als werkelijkheid aan en in de sentiëntistische ethiek heeft het pijncriterium het primaat, wat tot een miskenning van het intrinsiek waardevolle leidt, zoals dat bijvoorbeeld het geval

geloven" in het schild voeren. We stellen immers vast dat wij pas kunnen waarnemen wat wij al **kennen**. Enerzijds komen we tot de vaststelling dat de zin het primaat heeft op het zijn, anderzijds zien we ook dat wij pas datgene kunnen kennen en kunnen waarnemen, dat **recht** heeft op bestaan (- zie ook stelling 73).

Onze zoektocht naar **ethische objectiviteit** levert ons het inzicht op dat wij met zekerheid het bestaan van een objectieve, externe orde kunnen kennen, al ligt het niet in ons vermogen om de grondslag van deze orde op een andere manier te kennen tenzij doorheen de liefde. Nogmaals worden wij ons hier van het bestaan van de orde bewust via de problematisering ervan, namelijk in onze confrontatie met **wanorden**, wat wij ook het 'kwaad' kunnen noemen.

Verder onderzoeken wij het wezen van het denken en dat van de taal.

We trekken dan onze conclusies. We zullen zien dat zowel de introspectie als de waarneming ons tot eenzelfde besluit omtrent het wezen van de werkelijkheid nopen.

is waar men gelooft euthanasie te kunnen rechtvaardigen omdat deze handeling de pijn zou wegnemen - wat vanzelfsprekend onzin is.

II.1. Een eerste uitgangspunt: een analyse van de introspectieve ervaring van het lijden

Inleiding

Het bewustzijn is ontstaan uit de negativiteit - aldus Heidegger. Pas het problematische van ons zijn, brengt ons tot het besef van dat zijn. De moeder van het voedsel en van de jacht was de honger. De kou, de vermetelste bouwmeester. Met de zware arbeid van de landbouw, werd de lente geboren, en de tijd van de oogst, en de vruchtbaarheid der aarde. De vermetele beheersing van het gevaarlijke vuur schiep de rijkdom van het hout; de kunstige bouw van het vlot schiep de waterwegen. Het geduldige temmen van het paard ontwierp de ruiter. Het aardewerk stichtte de kunst en de breekbaarheid. Het smeedwerk, het wapen - de vader van de techniek. De techniek, die de vader van alle dingen werd genoemd.

De dood en zijn gruwelen schiepen oog en oor. En het oog schiep het licht, en het oor de wereld der geluiden. Het gevaar baarde de vlucht, de vlucht de verten en de verten de onverdrotenheid van het zoeken. De angst smeedde het plan, het plan de heerschappij. Onmacht lokte verzet uit, verzet werd macht. Uit pijn werd vreugde gesmeed, uit ruis muziek, uit stenen beelden, uit klanken woorden. Uit de oerpijn, onze hele wereld. Rest de vraag wie van deze pijn de verwekker is.

Kan iets worden verwekt zonder pijn? Is een gevolg denkbaar zonder oorzaak, een beweging zonder stoot, een warmtebron zonder vuur? Is het denkbaar dat een kaars licht geeft doch niet opbrandt, dat een wezen leeft doch niet sterft, dat iemand loopt doch niet moe wordt? Omdat niets kan voortkomen uit het niets, vooronderstelt elke zaak een voorganger die zich aan zijn nazaat offert. Dit offer, door de ontvanger nog ervaren, is de pijn.

Ik *ben* de pijn die ik *heb*, omdat ik mij daarvan niet kan distantiëren, want indien ik mij kon distantiëren van mijn pijn, dan gold hij niet langer als pijn. Pijn is per definitie datgene waarvan men zich niet kan losmaken, en precies dàt maakt het pijnlijke uit van de pijn. Pijn is de naam die wij geven aan datgene waarmee wij onherroepelijk samenvallen. Anders dan datgene waarmee wij ons identificeren, bijvoorbeeld door het in het bezit van onze handen of van onze voorstellingen te nemen, wordt de pijn ons gegeven, wij kunnen hem niet weigeren, ons tegenstribbelen haalt niets uit, hij is er onwillekeurig - omdat wij hem zelf zijn. Onze pijn is ons Zelf.

De ervaring dat wij met ons Zelf samenvallen, is de zuiverste existentiële ervaring, de meest pijnlijke. Zij lokt een verzet uit vanuit de aard van haar eigen wezen, in de vorm van een niet-willen: het Zelf wil zichzelf weer kwijt, en even pijnlijk als de ervaring van het Zelf, is dan ook de ervaring van het niet-willen van de pijn, die samenvalt met de wil om zichzelf te ‘verliezen’.

Diegene die “ik” zegt, is de manifestatie van een offer. Met dat offer val ‘ik’ samen. Ik kan het niet weigeren omdat ik het geworden ben sinds ik ben. Er is geen ander ‘ik’-zijn mogelijk tenzij het ‘ik’-zijn dat met het offer samenvalt. Het ‘ik’ is de vrucht van een offer, en de pijn waarmee het ‘ik’ samenvalt, is daarom het besef van plicht. Plicht tot offerschap. Deelgenoot zijn van de keten van offer en plicht tot offer, waarbuiten geen zijn mogelijk is, waarbinnen alle zijn zich ophoudt. Alle zijn houdt zich in het leven op. Het leven dat offer is en plicht. Het leven, het geschenk dat men niet kan weigeren zonder zichzelf geweld aan te doen. Maar ook het geschenk dat men zich nimmer toeëigent: het geschenk dat geschenk blijft, en dat enkel in het eeuwig

doorgegeven worden zijn bestemming vindt. De uitnodiging die zichzelf in de aanvaarding bestemd heeft, zodat elke aanvaarding van een nieuwe uitnodiging zwanger wordt. Dit is het Zijn: het Leven, het zich Voortplanten, het zich vereeuwigen van het Offer. Op het altaar, op de berg Sion, staat het Lam. Het offert zijn wezen, zijn bloed dat wordt gedronken, het levenswater: *Hic est fons aqu[a]e vit[a]e procedens de sede Dei+ Agni. (Dit is de bron van levend water, opwellend uit de troon van God en van het Lam).*

"In twaalf stralen klatert het water neer in het porfieren bekken van de fontein van het leven".[201] Het maakt de aarde vruchtbaar, die zich aan de eeuwige lente offert, waarin het hemelse Jeruzalem schittert, in het Licht van de heilige Geest. Alle volkeren der aarde, opgestaan uit alle tijden van de mensheid, worden verenigd in de aanbidding van het mysterie van het leven, dat het mysterie van het offerschap is. In deze Openbaring verenigen zich de Alfa en de Omega.

Het zijn waarmee wij samenvallen, het leven, datgene waarvan wij ons niet kunnen distantiëren zonder onszelf te verliezen, onze gehele eigenheid, hebben wij voorzien van de naam 'pijn'. Omdat de naam de klank is die de ziel met de wereld verbindt, ketent de oernaam 'pijn' ons Zelf aan de stof: in de naam van de pijn worden wij lichaam; wij worden stof in de naam van het zelf, in de naam van het leven.

Het zelf vraagt om leven, manifesteert zich in de wording, in de ontwikkeling van de pijn, die de woonstede is van de ziel. Het beschouwen van de pijn als louter pijn, is een gevolg van onvolmaaktheid, onontlokenheid. Pas in de ontginning van de pijn, komt het Leven tot ontwikkeling. De pijn verwijst naar een schuld, de schuld naar een offer, het offer naar het mysterie, het mysterie brengt tot aanbidding, wat wil zeggen: vervolmaking, want aanbidding is zuivere liefde.

Niets vermag te bestaan buiten de liefde om, die het volmaakte goede is. Het goede omvat alle handelen dat kracht heeft van bestaan. Het niet op het goede gerichte handelen, heeft geen kracht van bestaan, geen zin, geen toekomst, geen bestemming, geen thuiskomst: het zal daarom zijn alsof het er nooit was. Wat niet uit liefde werd gedaan, zal nooit gevolgen dragen. Enkel wat in de liefde gedijt, bestaat. Een wezen dat de liefde miskent, werpt niet alleen een schaduw, doch wordt ook een schaduw van zichzelf, omdat allen uit de liefde zijn voortgekomen, en uit de liefde niets tenzij de liefde voortkomen kan.

Daarom draagt elk wezen een oerschuld die pas middels het liefhebben kan worden ingelost. De wereld waarin een wezen zich bevindt is van die aard, dat hij tot liefde uitnodigt en bijna daartoe dwingt, omdat de liefde het wezenlijke van elk wezen is. Behalve God, is alleen de mens tot liefde in staat. Is een gruwelijkere straf denkbaar dan zelf te verzaken aan de mogelijkheid tot mens-zijn? Het nog niet tot ware liefde ontloken zijn wordt als een schuld ervaren, die de gestalte krijgt van een onvoltooide wereld die met al zijn talen om het engagement van het wezen smeekt. De wereld prikkelt het wezen tot opstanding en tot ontplooiing, en doet zich voor als een veelheid aan problemen (- pro-ballein), ob-jecten, voor-werpen, dingen waarvan de mens losstaat en waartoe hij wordt uitgenodigd ze te benaderen. Deze problemen wekken zijn bewustzijn. Eerst in de vorm van de fysieke pijn, die een reactie eist, die tot beweging aanzet, die tot nadenken stemt, die wakker maakt. Het bewustzijn ontstaat, waarbinnen zich de liefde kenbaar maakt, vermomd als wereld. Aan het bewustzijn schenkt zich de liefde als losprijs, door zich op te stellen als onmogelijk buiten dat bewustzijn bestaande. Met zijn bewustzijn, geeft Zij het wezen de macht over Haar, want aldus

201 Aldus dicht de Gentse Van Eyck-kenner kanunnik A.L. Dierick in: A.L. Dierick, 1972, in de tekst bij afbeelding 17.

omvangt het wezen Haar in de gedaante van de wereld. En het denkende wezen, de mens, beseft dat er buiten het bewustzijn niets kan zijn, omdat niets zin kan hebben dat niet door een bewustzijn wordt begrepen. In de wereld heeft de liefde aan de mens de macht gegeven over Haar Wezen, net zoals de liefhebbende die zijn lot in de handen van de geliefde legt. Het bewustzijn van de wereld, het feit de wereld binnen zijn bewustzijn te begrijpen, is een teken van het vertrouwen van de liefde in de mens, is een teken van de oneindige trouw van God aan de mens: *Ecce Agnus Dei qui tollit p[e]cc[at]a mu[n]di. (Zie het Lam Gods dat de zonden van de wereld wegdraagt)*.

Indien alles gehuld was in een volstrekte duisternis, dan zouden de grenzen van ons lichaam, de grenzen van de kosmos zijn. Het licht schenkt ons het zien van onze ogen, en daarmee ook een besef van wat onszelf overstijgt. In het zien, kunnen wij ons met al het geziene vermeerderen, verrijken.

Maar zelfs in die volstrekte duisternis, ware ons lichaam reeds een 'licht'. Naast ons gehoor en onze reuk- en smaakzin, konden wij reeds tasten en, zodoende, middels eenvoudige aanrakingen, datgene waarvan wij verschillen, in onze ziel naar binnen brengen. De ruimte die door het lichaam wordt ingenomen, is als het ware reeds een 'verlicht' deel van de kosmos. Ons lichaam is daarom niet slechts datgene wat onszelf met de kosmos verbindt maar, meer dan dat, worden wij door ons lichaam ook verbonden met het licht dat daar schijnt.

Het licht maakt dingen zichtbaar die wij anders niet zouden kennen. Maar dit kennen ware eigenlijk louter een blind aftasten van de kosmos, indien er niet nog een ander 'Licht' was, dat ons de zin van de wereld toont. En dat Licht is het Leven. Reeds de levenskracht waarover het lichaam beschikt, maakt ons deelgenoot aan de zin van de wereld (/de werkelijkheid).

Onze benadering incalculeert *a priori* het problematisch karakter van het materialistisch wereldbeeld waarmee wij vandaag opgescheept zitten, en waarin de orde van de werkelijkheid werd geperverteerd. Het hogere wordt daar namelijk als een product - of nog erger: als een bijproduct - van het lagere opgevat. Het leven is daar niet meer dan een uitzonderingstoestand van het levenloze; de geest, haast een afvalproduct van het lichaam; God, een ziekelijke creatie van de geest.

Het is nu onze overtuiging dat het lagere uit het hogere stamt: het levenloze is 'het nog op leven wachtende', het nog niet gerealiseerde leven; het leven is de mantel van de geest; het lichaam, de tempel van de ziel;[202] alles gedijt tenslotte in de liefde van de genadige God.

In deze benadering dragen wij deze overtuiging mee, haar behoedend voor de arglist van een wereldbeeld dat zich als wetenschappelijkheid vermomt, door haar niet meteen prijs te geven. We wagen ons aan een 'beschrijving' van de wereld, waarbij we, heel voorzichtig, het voor velen 'vanzelfsprekend' geworden materialisme de klank uit de stem trachten te ontnemen.

Tenslotte vervolledigen we onze beweging, waarin we nu de zin van het lijden centraal stellen: het leed en de dood, onze absolute beperkingen, maken de absolute liefde mogelijk.

A. De Externe Orde

202 De overschatting van de techniek brengt een geringschatting van de mens met zich: het leven wordt bestudeerd alsof het slechts een mechanisme was, en zo ook de mens. Dit terwijl zelfs de hoogtechnologische mechanica slechts een nabootsingspoging is van enkele oppervlakkige manifestatievormen van het leven. Zie ook M. Wildiers, 1988.

Hoger hebben we de externe orde reeds beschreven als datgene wat zich onafhankelijk van het subject situeert, zowel in de uiterlijke als in de innerlijke wereld, respectievelijke als natuurwetmatigheid en als ethische wet (- zie: II: *(Grond)stellingen*). We zullen nu het wezen van de externe orde verder onderzoeken. Om te beginnen kunnen we vaststellen dat we ons van die externe orde bewust worden door de feitelijkheid van het lijden. Meer nog: ons bewustzijn zelf is te danken aan de feitelijkheid van het lijden. In de pijn wordt het offer ervaren waaraan wij ons bewustzijn te danken hebben; we vallen er mee samen in het leven. Aan het leven is het doorgeven ervan inherent. Beschouwen we nu eerst de realiteit van het lijden: de pijn en het problematisch karakter van het bestaan.

Stelling 3. Het leed is de mogelijkheidsvoorwaarde voor bewustzijn en werkelijkheid.

We zullen nu aantonen dat de zin van het lijden erin bestaat, het bewustzijn van de werkelijkheid, en dus de werkelijkheid zelf (die immers pas binnen het bewustzijn kan bestaan) mogelijk te maken, en meteen trachten wij te beschrijven hoe het wezen van de werkelijkheid met dat van de pijn verbonden is. Dit 'bewijs' zal in verschillende stappen verlopen.

Beschouwen we nu eerst de gegeven werkelijkheid van de pijn, of het probleem: datgene waarmee wij geconfronteerd worden; datgene wat in ons niet alleen de ontdekking van de wereld maar, nog meer dan dat: zijn bestaan, mogelijk maakt. De pijn en het probleem zijn, met andere woorden, manifestaties van de externe orde. Ze zijn tevens de condities voor ons bewustzijn van de werkelijkheid en dus ook voor de werkelijkheid zonder meer, zoals hierna wordt aangetoond.

Zonder problemen waren er geen probleemoplossingen, geen gedachten. En zonder het denken was er geen kennis, geen bewustzijn. Maar een wereld die in geen bewustzijn aan het licht kwam, ware zonder zin, want die ware er voor niemand. Wat zijn derhalve problemen?

Een toestand die we aanvaarden, zien we niet als een probleem: zo'n toestand deert ons niet, lokt geen verzet uit, en komt ook niet in ons bewustzijn aan het licht. Opdat iets tot bewustzijn zou komen, moet het eerst een verzet uitlokken - er moet *iemand* zijn die zich verzet. Het bestaan van problemen vereist vooreerst mijn eigen bestaan: het bestaan van het subject is een mogelijkheidsvoorwaarde voor het bestaan van het probleem. Zonder ons, bewuste wezens, was er geen sprake van problemen. En ook het omgekeerde geldt: zonder problemen bestonden we niet, want we waren ons dan van niets bewust.

We weten dat problemen zich situeren in ons bewustzijn, maar als we hun wezen willen vatten, moeten we ons afvragen wat hun oorsprong is: hoe komen problemen in ons bewustzijn terecht? Waar komen ze vandaan? De hier volgende beknopte analyse aan de hand van een voorbeeld, toont onomwonden aan dat het probleem zijn oorsprong *buiten* het bewustzijn heeft, én dat het om meer gaat dan om louter een 'obstakel': de pijn brengt mij de kennis van mijn handeling bij, en dringt mij ook een niet te versmaden oordeel op over de kwaliteit van die handeling.

Als ik mijn hand verbrand, heb ik pijn, en daar kan ik niet aan uit: buiten mijn wilsbeschikking, en zelfs buiten mijn besef, bestaat er een 'wet', een 'regelmaat' of een 'orde' die feilloos maakt dat ik pijn voel als ik mijn hand in het vuur steek. Tegen mijn wil, want ik wil geen pijn, en tegen mijn besef, want ook als ik tijdens mijn slaap door vuur verrast word, word ik wakker met pijn. Het lijkt er dus op dat deze 'wetmatigheid' de dingen beter 'kent' dan ikzelf ze ken. Met andere woorden: de reden waarom ik pijn voel is niet dat ik *kennis* heb van het feit dat ik mijn hand in het vuur stak, maar mijn kennisname van de pijn zorgt er wel voor dat ik kennis neem van deze daad én van de

verwerpelijkheid ervan. De pijn brengt mij de kennis van mijn handeling bij, en dringt mij ook een niet te versmaden oordeel op over de kwaliteit van die handeling.

3.1. Objectieve oordelen zijn mogelijk.

Omdat het oordeel over een handeling een uitspraak is met betrekking tot de gevolgen van die handeling, kan het oordeel objectief heten waar blijkt dat deze gevolgen door hun drager niet kunnen gewild worden.

Omdat ik geen brandwonden *kan* willen, zal ik het oordeel: "vuur veroorzaakt brandwonden bij aanraking", objectief noemen. De wil van de dader met betrekking tot de gevolgen van zijn handelingen is aanvankelijk een wens (- bijvoorbeeld: ik wens geen pijn), en aldus slechts een 'gedroomde wil', terwijl een 'externe wet' (welke zich *opdringt* als pijn) het noodzakelijk maakt dat de betrokkene een verbinding maakt van het gedroomde met het werkelijke op straffe van het niet in vervulling gaan van diens wens: de betrokkene moet aldus rekening houden met de 'opdringerigheid' van het werkelijke.[203]

Het Externe verhindert de wens van het subject niet, doch onderwerpt de *realisatie* daarvan wel aan de externe realiteit. Op die wijze worden de handelingen van de dader door een externe instantie gecoördineerd, en belangrijk hierbij is, dat, zodoende, het handelende subject kennis neemt van de externe orde, wat betekent dat hij tot de vorming van objectieve oordelen 'veroordeeld' wordt. Aldus wordt het subjectieve oordeelsvermogen (- het denken) door het externe gevormd.

Tegelijk - maar daar zullen we later op terugkomen - wordt het subject via deze 'omweg' in de gelegenheid gesteld tot het kennis nemen van doelstellingen die zijn subjectiviteit overstijgen. Tot deze doelstellingen behoort, bijvoorbeeld, zijn eigen wezen (- zoals eerder gezegd, is het eigen wezen een probleemoplossende activiteit -), dat middels de pijn door het externe beschermd wordt en tot zelfrealisatie wordt 'veroordeeld'.

3.2. De miskenning van de externe orde 'buiten ons', schaadt (of doodt) ons lichaam.

Pijn verplicht mij er toe, de externe orde te leren kennen én haar te benutten, op straffe van mijn eigen ondergang. Die 'orde' dwingt mijn respect af en mijn respect bestaat er in dat ik mij van haar bewust word. Handel ik zo, en schik ik mij naar haar, dan helpt ze me zelfs 'vooruit'. Doch dit is veel meer dan een spel.

Problemen blijken van buiten het bewustzijn afkomstig. We trachten ze op te lossen door de externe orde te ondervragen, te leren kennen, en er op te anticiperen. Men zou nu kunnen geloven dat men aldus de natuur aan zich onderwerpt, maar eigenlijk is het tegendeel het geval: de natuur onderwerpt ons op straffe van lijden en dood. Je kan oogsten als je zaait op vruchtbare grond, en je kan deze orde ontdekken en voortaan op vruchtbare grond zaaien. Maar heb je hiermee de natuur aan jou onderworpen? Het is duidelijk veeleer andersom: de natuur heeft jou gedwongen om op vruchtbare grond te zaaien, want hij dwingt je ook te oogsten, omdat hij je dwingt te eten, omdat hij je dwingt een probleem te maken van de honger, want honger is pijn.

De vergissing van wie geloven de natuur te onderwerpen, berust op een vijandigheid tegenover de natuur. Door zich de natuur als vijand voor te stellen, wordt

203 Merk op dat wij de 'wil' strikt dienen te onderscheiden van de 'wens'. Het *willende subject* respecteert de 'externe orde', wat betekent dat het bereid is om de consequenties van zijn intenties, welke door de 'externe orde' geponeerde condities zijn, te dragen. Het *wensende subject* daarentegen miskent de 'externe orde': het gewenste is bijgevolg wat onmogelijk relevant gewild kan worden aangezien het wensende subject het gewenste zou willen realiseren zonder de bereidheid om de daartoe door de 'externe orde' opgelegde weg te gaan. De wens vooronderstelt vanwege het wensende subject een 'droom', meer bepaald de droom van een werkelijkheid waarin de 'externe orde' buitengesloten wordt, wat (zelf)bedrog impliceert.

elke aanpassing daaraan als een verschalking opgevat. Evenzeer onjuist is het, de natuur als een zorgzame moeder te beschouwen. De natuur is noch vriend noch vijand, doch heerser en onderwerper. Aristoteles noemt de natuur datgene waarvan wij afhankelijk zijn, terwijl hij zelf zonder ons kan bestaan. Het enige waar wij kunnen op rekenen, en dat is dan ook niet niets, is de oneindige trouw van de natuur (- zie deel I, *Inleiding* en II.3.E). Wij zijn 'vrij' om de natuurlijke orde te weigeren, maar zo'n weigering wordt dan ook betaald met de dood, die het absolute onvermogen tot vrijheid impliceert.[204]

3.3. De miskenning van de externe orde 'binnen ons', schaadt (of doodt) onze ziel.

Zou men aan een groot aantal mensen de vraag stellen of zij zouden willen verder leven in een staat van totaal en uitkomstloos onbewustzijn, onverschilligheid zou het antwoord zijn, ofwel het zich verlaten op de wensen van de nabestaanden voor wie men zeker geen last wil zijn. Hieruit blijkt andermaal dat het leven in funktie moet staan van hetzij het eigen bewustzijn, hetzij dat van een ander - zoniet is het zonder zin. Doch als dit zo is, moeten we ons, consequent, de vreemd aandoende vraag stellen waarom we er dan voor terugschrikken om een mens die noch aanverwanten noch kennissen heeft, om te brengen.

Stel dat ik een eenzame zwerver tijdens zijn slaap en pijnloos zou ombrengen. Niemand zou daar kennis van hebben, behalve ikzelf, zijn moordenaar. Ik zou zelfs mijn geweten kunnen sussen met het excuus dat de zwerver even goed had kunnen omkomen door de hand van de natuur, bijvoorbeeld in gevolge een ongeval. Als men in rekening brengt dat ook het vertikken om (bijvoorbeeld medische) hulp te bieden, doodslag kan zijn, ziet men alras dat moord niet zo zeldzaam is. Net zomin als de intentie, is de handeling noodzakelijkerwijze volledig manifest: of het ogenschijnlijke niet-handelen eigenlijk handelen is, kan, behalve de betrokkene, niemand uitmaken.[205] Daarom is elke handeling noodzakelijk een doelhandeling; elke handeling is teleologisch.[206]

We zagen dat het leven pas zin heeft als het in functie staat van een bewustzijn. Door iemand buiten het bewustzijn van elkeen om te brengen, zou derhalve niemand worden geschaad, omdat niemand zich van aangebrachte schade bewust zou zijn - behalve de dader. Het bewustzijn van deze dader, noemen we zijn geweten.[207]

---

204 Het Aristotelisch natuurconcept moet echter verworpen worden: de afhankelijkheidsrelatie tussen bewustzijn en natuur is immers wederzijds; buiten alle bewustzijn om kan ook de natuur niet bestaan. Merk hierbij op, dat het 'ik' niet met het bewustzijn mag geïdentificeerd worden, net zomin als het mag geïdentificeerd worden met de natuur. In het 'ik', de identiteit, vallen 'stukjes' bewustzijn samen met 'stukjes' natuur, en dit volgens een welbepaalde orde. Het subject en het object vallen samen in het moment van het lijden: ik *ben* de pijn die ik *heb*, omdat ik mij er niet kan van distantiëren.
Met betrekking tot aanpassing en verzet kan tenslotte nog de volgende vraag rijzen: de dood kan pas een straf heten voor het verzet, als het leven als een beloning voor de aanpassing wordt opgevat. Zou men daarom de zaak niet kunnen omkeren, en aldus het leven beschouwen als een straf voor onderwerping, de dood als een beloning voor verzet? En indien wel: welke is dan de 'hogere orde' die de orde van de natuur daadwerkelijk (- want door eigen wilsbeschikking) aan zich onderwerpt? Deze problematiek komt later aan bod.

205 Zo bijvoorbeeld kan iemand (passief) moorden door te verzaken aan zijn plicht om zijn medemensen hulp te bieden; de waarheidswaarde van het excuus dat hij de nood van de ander niet zou opgemerkt hebben, ontsnapt vaak aan elke externe controle, net zoals (bijvoorbeeld) het intentionele.

206 Alleen de actor kent de inhoud van zijn handeling omdat deze inhoud met de voor derden uiteindelijk onkenbare *doelstelling* van de actor samenvalt. Indien wij het wezen van de handeling definitorisch beperken tot haar doelstelling, kunnen we daaruit besluiten dat elke handeling een doelhandeling is. Anders uitgedrukt: elke 'handeling' waaraan de doelstelling vreemd is, is slechts een 'gebeurtenis'.

207 In het tweede hoofdstuk, getiteld: *Conscience and truth,* van de encycliek van 6 augustus 1993, getiteld: *Veritatis Splendor*, wijdt paus Johannes-Paulus II enkele paragrafen aan het geweten: *"The relationship between man's freedom and God's law is most deeply lived out in the 'heart' of the person, in his moral conscience. As the Second Vatican Council observed: "In the depths of his conscience man detects* ***a law which he does not impose on himself****, but which holds him to obedience. (...) For man has in his heart* ***a law written by God****. To obey it is the very dignity of man;*

3.4. De Externe Orde fundeert het Subject.

3.4.1. Het kwaad ligt in de miskenning van de externe orde.

Het is nu duidelijk dat het slechte geweten van de moordenaar gelijk is aan het bewustzijn van het feit dat men zichzelf boven de natuur heeft gesteld. We herinneren eraan dat het laatste excuus waarop een dader zich beroept, de idee is dat, even goed als hijzelf, de natuur het slachtoffer had kunnen doden. Immers, noch het slachtoffer zelf, noch eender wie anders is zich bewust van beschadigingen, en wat niet in een bewustzijn bestaat, bestaat kortweg niet. Het bewustzijn waarin zich de daad heeft voltrokken, is dat van de dader zelf, en wat de dader uiteindelijk tot zijn daad gebracht heeft, is de idee dat hijzelf, beter dan de natuur, kon oordelen over wat moest gebeuren. Op dat moment heeft hij zichzelf beschouwd als een manifestatie van de externe orde.

Voor zo iemand kan de last van het geweten bijgevolg niets anders zijn dan zijn besef dat hij de externe orde uitgeschakeld heeft. Immers, wanneer men gelooft het ingrijpen van de externe orde niet meer nodig te hebben, erkent men haar niet langer, en heeft men haar ook uitgeschakeld voor zichzelf.[208]

3.4.2. De straf voor de misdaad, is de toestand van 'probleemloosheid' of zelfverlies.

Het gevolg van het uitschakelen van de externe orde is, dat men 'probleemloos' wordt. Want problemen komen van buiten ons bewustzijn daarin terecht, en eenmaal men het externe ontkent, kunnen zich dus ook geen problemen meer voordoen: ze worden dan miskend en ongedaan gemaakt middels 'pijnstillers', (zelf)begoocheling of (zelf)verblinding.

Als een gevolg van het uitschakelen van de externe orde, zal de moordenaar alles wat problematisch is, systematisch vernietigen. Hij zal dat niet alleen met betrekking tot zijn moord doen, maar, precies omdat hij de externe orde eens en voorgoed heeft ontkend, zal hij niet anders kunnen dan blijvend zo te handelen. Ook in situaties die hij met anderen deelt, en die door deze anderen wél geproblematiseerd worden. Zijn

according to it he will be judged (- cf. Rom*. 2:14-16)". (...) (par. 54). (...) Saint Bonaventure teaches that "conscience is like God's herald and messenger (...). This is why conscience has binding force". Thus it can be said that conscience bears witness to man's own rectitude or iniquity to man himself but, together with this and indeed even beforehand, conscience is* the witness of God himself, *whose voice and judgment penetrate the depths of man's soul, calling him* fortiter et suaviter *to obedience. (...) (par. 58). Saint Paul (...) speaks of "conflicting thoughts" (...) (cf.* Rom *2:15). The term "conflicting thoughts" clarifies the precise nature of conscience: it is a* moral judgment about man and his actions, *a judgment either of acquittal or of condemnation, according as human acts are in conformity or not with the law of God written on the heart. (...) The judgment of conscience is a* practical judgment, (…) *which applies to a concrete situation the rational conviction that one must love and do good and avoid evil. This first principle of practical reason is part of the natural law; indeed it constitutes the very foundation of the natural law, inasmuch as it expresses that primordial insight about good and evil, that reflection of God's creative wisdom which, like an imperishable spark (*scintilla animae), *shines in the heart of every man. (...). Conscience thus formulates* moral obligation *in the light of the natural law (...) (par. 59). (...) Consequently* in the practical judgment of conscience, (…), the link between freedom and truth is made manifest. *(par. 61). (...) Jesus alludes to the danger of the conscience being deformed when he warns: "The eye is the lamp of the body. So if your eye is sound, your whole body will be full of light; but if your eye is not sound, your whole body will be full of darkness. If then the light in you is darkness, how great is the darkness!" (*Mt *6:22-23). (par. 63). (...) "He who does what is true comes to the light" (*Jn *3:21). (par. 64).*

208 Vergelijk: Thomas van Aquino (1947: I, Q17, A1): *"Voluntary agents (...) have it in their power to withdraw themselves from what is so ordained, wherein consists the evil of sin (...). (...) on the other hand virtuous deeds are (...) being obedient to the order of the divine intellect".* Zie ook L. Heyde (1995:121) over Kant's situering van het kwaad in het kader van de universaliteitseis van de zedenwet in zijn intentionalistische ethiek: *"Moreel slecht is deze gezindheid die de eigen partikulariteit stelt boven de universele eis van de zedenwet. Het kwade ligt met andere woorden in de wil om een uitzondering te zijn, terwijl voor de anderen de regel geldt".* Verder: *"Het is* perversio*: omkering van de morele orde"* (Heyde 1995: 124).

voortdurende confrontatie met het feit dat diegenen met wie hij samenleeft de dingen problematiseren waar hij ze zelf niet meer als problematisch kàn erkennen, maakt de last van zijn geweten uit. Want problemen zijn de voorwaarde voor het bestaan, en waar men met de anderen niet langer de problemen deelt, deelt men met hen ook niet langer het bestaan. De moordenaar, of diegene die zich krachtens zijn daden boven de externe orde verheven acht, valt ten prooi aan een lot dat erger is dan de dood: hij valt onherroepelijk in absolute eenzaamheid. Pas hierdoor, door dit gemis aan verbondenheid met de anderen, krijgt hij kennis van de waarde van deze verbondenheid met de anderen: een band die gesmeed wordt door een externe orde. Hij kan zijn breuk met de totaliteit pas herstellen, indien hij eerst zijn daad als een beschadiging van die orde erkent. Doet hij dat niet, dan rest hem niets anders dan te volharden in de ontkenning van die orde, wat betekent: de volharding in de absolute eenzaamheid.

3.4.3. De moordenaar miskent zijn daadkracht, en zo ook zijn bestaan.

Immers, het bestaan vereist de erkenning van de externe orde als *conditio sine qua non* voor de erkenning van het eigen bestaan, want de ontkenning van de externe orde impliceert het verwerpen van elke verantwoordelijkheid, daardoor de totale deproblematisering van alles, en daardoor de vernietiging van het subject.

3.4.4. De miskenning van de externe orde is geen vergissing, maar een bewuste daad.

Met betrekking tot het voorafgaande, merken we hoe de externe orde niet door de vergissing ontkend wordt, maar door de bewuste daad. De bewuste daad betreft iemands vrije keuze tot het al dan niet erkennen van die orde. Hoe die orde er precies uitziet, is hier een irrelevante vraag. De moordenaar, het voorbeeld bij uitstek van diegene die de externe orde miskent, hoéft niet te weten wat de natuur zou hebben beslist over zijn slachtoffer, indien hij het niet zelf had gemaakt: dat hij de moord gepleegd heeft, getuigt, veeleer dan van zijn onwetendheid, precies van het tegendeel: zijn pretentie het te weten.

De kern van de zaak zit hem dus in het feit dat hij een mogelijk bewustzijn, namelijk het bewustzijn van zijn slachtoffer na het tijdstip van de moord, indien hij deze niét had gepleegd, ongedaan heeft gemaakt.

Vandaar moeten we de voordien geformuleerde minimale mogelijkheidsvoorwaarde voor het (zinvolle) bestaan herdefiniëren: van (zinvol) bestaan is sprake, niet slechts op voorwaarde dat het gaat om een bestaan in een bewustzijn, maar, veel scherper dan dat: op voorwaarde dat het gaat om een *mogelijk* bestaan in een bewustzijn.

Merk nog op dat ook een ‘goed’ geweten mogelijk is.

Nu wordt de diepte (- de rijkdom) van het subject geconstitueerd door de bereidheid waarmee dit subject verantwoordelijkheid opneemt. Anders uitgedrukt: men bestaat meer, naarmate men meer bereid is om verantwoordelijkheid op zich te nemen. Immers, het aanvaarden van verantwoordelijkheid betekent niets anders dan het zich ter harte nemen van de mogelijke bestemmingen van dingen of personen - het zich borg stellen voor hun lot of, nog anders gezegd: het geloof in hun goedheid, waardoor zij, middels deze liefdevolle benadering, aan het goede gaan participeren. Meer hierover later.

Samenvatting. Zonder bewustzijn was er geen wereld; zonder bewustzijn was er niets. Er is meer dan wijzelf: het externe toont zich en vertoont een specifiek patroon dat zich binnen ons bewustzijn manifesteert. Pijn verplicht mij er toe de externe orde te leren kennen en haar te benutten op straffe van mijn eigen ondergang. Niet wij onderwerpen de natuur aan ons, maar de natuur onderwerpt ons op straffe van lijden en dood. Via de pijn worden wij onderricht, verwerven wij kennis van en kunnen wij participeren aan doelstellingen die onze subjectiviteit overstijgen. Ons handelen is teleologisch, dit wil

zeggen: gericht op de externe orde. Wie deze transcendentie miskent, belast zijn geweten en vernietigt zichzelf; wie ze erkent, neemt verantwoordelijkheid op en ontplooit zichzelf. Van zinvol bestaan is sprake op voorwaarde dat het gaat om een mogelijk bestaan in een bewustzijn.

B. Het transcendent transformatieproces

Het probleem binnen ons bewustzijn komt van buiten, maar omdat we pas bestaan dank zij het probleem, bevinden we ons steeds *binnen* het probleem. Omdat het externe zich pas als probleem manifesteert dank zij het verzet van onze identiteit, bevindt het probleem zich steeds *binnen* het 'ik'. Het 'ik' valt dus samen met het probleem.[209] Wat is de relatie tussen het 'ik' en de externe orde?

Stelling 4. Het subject is wezenlijk verbonden met de externe orde in een transformatieproces.

Het probleem zelf is het zich bewust zijn van een externiteit, welke niet aanvaard wordt, waarbij het verzet wordt uitgelokt door een externe orde, die vanwege het subject, en op straffe van diens zelfverlies, een specifieke actie eist. In feite is het aldus de externe orde die het subject *gebruikt* in funktie van een specifieke bewerking van het externe. De externe orde verandert met andere woorden zichzelf middels het subject, en wel zo, dat het subject zich precies daardoor kan manifesteren. Zo begrepen kan men dus niet zeggen dat de externe orde het subject zonder meer onderwerpt: het enige wat de externe orde van het subject eist in ruil voor zijn voortbestaan, is zijn medewerking aan een transformatieproces. Dit transformatieproces wordt door de externe orde gedirigeerd, maar komt uiteindelijk (ook) het subject ten goede.[210] Het maakt het mogelijk dat het subject zich manifesteert, doch leidt het deze manifestatie in een door de externe orde bepaalde richting. Zoals de rivier de vis toelaat om te zwemmen, maar dan wel daar waar zij stroomt, zo laat de externe orde het subject toe zich te manifesteren, maar dan wel binnen een actiepatroon dat door die externe orde wordt bepaald.

4.1. Het 'ik' is een bewust streven, bepaald door de externe orde.

We herhalen: de subjectieve transformatie heeft het karakter van een probleemoplossende activiteit, en het is met deze specifieke activiteit dat het 'ik' samenvalt. Het 'ik' is, aldus begrepen, niet een massief, niet een energetisch potentieel, niet een solide en onveranderlijke identiteit, maar een *bewuste activiteit*, gedreven door de angst voor zelfverlies of, positiever uitgedrukt: gedreven door zijn manifestatiedrang, in een door de externe orde bepaalde richting. Op deze richting kan het 'ik' anticiperen, maar het einddoel blijft hem vaak onduidelijk, niettemin het 'ik' beschikt over een geweten, een geluksdrang, en het vermogen om liefde te geven en te ontvangen.

Merk op dat het 'ik' participeert aan het bewustzijn zonder over de totaliteit van dat bewustzijn te beschikken, net zoals een vis zwemt in de totaliteit van het water, terwijl hij in dat water slechts op één plaats tegelijk kan zwemmen. Maar zoals het water geen deel uitmaakt van het zwemmen van de vis, maakt het bewustzijn geen deel

209 Vergelijk ook met wat reeds in de inleiding tot deel II.1. aan bod kwam: pijn is per definitie datgene waarvan men zich niet kan distantiëren; het is datgene waarmee wij onherroepelijk samenvallen.

210 In de encycliek *Laborem Exercens* (1981) onderscheidt Johannes-Paulus II de 'objectieve' en de 'subjectieve dimensie' van de arbeid. De eerste betreft het soort werk en de productiviteit, de tweede betreft de arbeidende mens zelf. Omdat de mens van God de opdracht kreeg om de aarde te onderwerpen (- zie: *Genesis*), en zo het beeld van zijn Schepper te zijn, is de mens zelf het einddoel van de arbeid waarin hij zichzelf als mens verwerkelijkt: de arbeid verandert niet alleen de natuur, maar hij verandert vooreerst de arbeider zelf; arbeid maakt de mens meer mens (- *o.c.*, §9.3). Zo is de vooruitgang (- de 'objectieve dimensie' of het 'uiterlijke' transformatieproces) pas goede zaak, op voorwaarde dat ze de 'subjectieve dimensie' (- de menselijke waardigheid) niet in de weg staat (- *o.c.*, §10.4).

uit van het ‘ik’: ook zonder de vis is er water, en dus de mogelijkheid tot zwemmen. Ook zonder het ‘ik’ van de solipsist is er bewustzijn, want behalve *mijn* bewustzijn, *hier en nu*, is er ook mijn *mogelijk* bewustzijn, bijvoorbeeld morgen, of *uw* (mogelijk) bewustzijn, of dat van de middeleeuwer of dat van een man uit de tweeëntwintigste eeuw of, tenslotte, dat van God.[211] Wat geldt voor de natuur, namelijk dat wij van hem afhankelijk zijn, geldt ook voor het bewustzijn. De natuur manifesteert zich slechts (zinvol) indien dit binnen (de manifestatie van) een (mogelijk) bewustzijn gebeurt. Zo ook geldt het omgekeerde: de manifestatie van het bewustzijn is afhankelijk van de manifestatie van de natuur.[212]

4.2. Alle wezens zijn onderling verbonden door de externe orde, middels het transformatieproces.

Meer specifiek: bewustzijn en natuur, subject en object, roepen elkaar op, en de spanning tussen de twee wordt mogelijk gemaakt door de aanwezigheid van een specifiek, van buiten gegeven transformatieproces waaraan behalve het ‘ik’, alle wezens participeren.

Behalve de mogelijke wezens - zoals: mijn toekomstig ‘ik’; een onbekende in het jaar 2998 en God -, participeren aan dit transformatieproces ook deze wezens die slechts een ‘mogelijk bewustzijn’ bezitten - zoals elke foetus - en ook deze die het bewustzijn van andere wezens mogelijk maken - zoals de ganse *‘great chain of being’*.[213]

---

211 Hiermee lopen we echter vooruit op onze gedachtenontwikkeling, vandaar moeten we deze laatste these vooralsnog tussen haakjes plaatsen.

212 Plaatsen we deze opvatting eens in een nog andere context. John Locke's empirisme vertrekt van een op een mechanicistisch wereldbeeld gebaseerde 'corpusculaire filosofie', een atomisme waarbij het impuls (- de botsing) het cruciale fysische gebeuren is. Zoals uitgedrukt door Robert Boyle, gelooft men dat het *zijn* van de wereld en zijn *verschijnen* discrepant zijn. Locke definieert de dingen aan de hand van hun primaire eigenschappen (- vorm, massa, beweging). Vervolgens verklaart George Berkeley (1710) dat de hypothese 'materie' overbodig is voor een wereldverklaring, en hij stelt dat ideeën (- gewaarwordingen, afbeeldingen, dingen) het enige object zijn van ons bewustzijn.
Ons inziens komt bij een nadere analyse van deze opvattingen echter een bijzondere misvatting aan het licht. Men lijkt namelijk te vergeten dat de term 'gewaarwording' (- of: 'idee') slechts *a posteriori* gepostuleerd wordt als hypothese ter verklaring van dat wat men gewaar wordt. Anders uitgedrukt: uit de aanwezigheid van het object in de geest, wordt (onterecht) besloten dat dit ding in de geest naar binnen gekomen is. Uiteraard is het ding in de geest niet vanzelf ontstaan, en evenmin wordt hier een droombeeld bedoeld. Maar de denkfout van de empiristen, inclusief Berkeley, bestaat erin dat zij als vanzelfsprekend een *passief subject* en een *actief object* vooronderstellen. Dit terwijl men even goed kan stellen dat het subject de gewaarwording *doet*, of de idee *maakt*. Het subject is immers actief betrokken bij de 'ontdekking' van het object; het subject maakt zich het object eigen, knipt het uit z'n oorspronkelijke context en plaatst het in de nieuwe context van *zichzelf*, dit wil zeggen: de context van *z'n eigen doelen*. De idee komt dus niet tot stand zonder een subjectieve activiteit. Bij het zich vormen van ideeën *interageert* het subject met de wereld, in die zin dat het de wereld in z'n eigen plannen tracht in te passen of hem inzet voor z'n eigen noden. Anders uitgedrukt, schenkt het subject op die manier 'zin' aan de wereld. Ons inziens wordt de kloof tussen subject en object overstegen door van de subjectieve *activiteit*, welke zelf deelt in de *activiteit* van God, het uitgangspunt van het denken te maken.

213 Benadrukken we hierbij dat wij aan de natuur en, kortom, aan al datgene wat het bewustzijn en, tenslotte, de liefde mogelijk maakt, geen intrinsieke waarde mogen toekennen. (We verwijzen hier naar het door Augustinus gemaakte onderscheid tussen 'uti' (- 'gebruiken') en 'frui' (- 'genieten'): alleen God mag worden genoten, al het andere dient te worden gebruikt). Wel achten wij dit alles waardevol in zijn ‘aan het voltooiingsproces van de liefde participerende’ hoedanigheid. Want niet anders en niet eerder tenzij door het doel, kan de weg naar het doel als zodanig bestaan. Het doel komt weliswaar later in de tijd, maar het is niettemin noodzakelijk prioritair in de ontologische orde. Hiermee verwijzen we naar onze kritiek op eng-materialistische en reductionistische wereldbeelden die, ons inziens, geheel ten onrechte, geloven hun gelijk hard te kunnen maken met, bijvoorbeeld, de evolutietheorie zoals die zich sinds Darwin heeft ontwikkeld.

Stelling 5. De externe orde is oneindig.

De transformatie waarover hier sprake, betreft zowel het subject als de externe orde: het subject wordt door de externe orde getransformeerd en, zodoende, transformeert de externe orde zichzelf, echter zonder zelf anderssoortig te worden, want de orde blijft wat ze is, terwijl alleen haar manifestaties transformaties ondergaan.

We kunnen nu echter ter verduidelijking een vergelijking maken, waarbij we het subject gelijkstellen aan het deel, en de externe orde aan het geheel, en waarbij we de onderlinge relatie tussen deel en geheel belichten. Om te kunnen vatten wat dit transformatieproces betekent, moeten we drie stappen zetten.

5.1. De elementen van een verzameling worden geconstitueerd door een (gemeenschappelijke) specifieke eigenschap.

In een eerste stap beperken we ons tot de puur wiskundige relatie tussen deel en geheel. We zeggen dat de delen, de elementen van een geheel of een verzameling, tot elementen van die verzameling geconstitueerd worden op grond van een specifieke eigenschap die ze gemeenschappelijk hebben. De verzameling koeien is de verzameling van alle elementen die de eigenschap van het koe-zijn bezitten. Het volstaat dat een element de eigenschap van het koe-zijn bezit, opdat het tot de verzameling van de koeien zou behoren.

5.2. We kunnen het deel niet begrijpen, als we het niet beschouwen als een deel van het geheel.

In een tweede stap beschouwen we een complexere relatievorm tussen het deel en het geheel, en we nemen als voorbeeld van een verzameling een (mensen)gemeenschap, waarvan de elementen de burgers zijn. In dit geval is het echter niet zo, dat het volstaat de eigenschap van het burger-zijn te hebben, om tot de gemeenschap te behoren, want de eigenschap van het burger-zijn constitueert een element pas tot een element van de gemeenschap nadàt de gemeenschap de eigenschap van het burger-zijn mogelijk heeft gemaakt. Met andere woorden: een bijkomende voorwaarde opdat een verzameling een gemeenschap zou kunnen genoemd worden, is de eis dat, naast het feit dat de eigenschap de verzameling constitueert, het gemeenschap-zijn tevens de voorwaarde is voor het zich kunnen realiseren van de betreffende eigenschap. En hiermee herinneren we aan Hegel's uitspraak: *das Wahre ist das Ganze*. Nog anders: we kunnen het deel niet begrijpen, als we het niet beschouwen als een deel van het geheel; we kunnen de eigenschap van het burgerschap niet begrijpen, als we deze eigenschap niet zien als zijnde mogelijk gemaakt door de feitelijkheid van de gemeenschap.

5.3. Het subject heeft zijn eindigheid te danken aan de oneindigheid van de externe orde.

In een derde stap beschouwen we een nog complexere relatievorm tussen het deel en het geheel, waarbij we het geheel gelijkstellen aan het geheel van de tijd, en het deel gelijkstellen aan een tijdsfragment. We noemen een tijdsfragment eindig, omdat dit fragment gevolgd wordt door (het begin van) een nieuw tijdsfragment. Het is immers pas vanuit een volgend tijdsfragment, dat men zich kan vergewissen van de eindigheid van het voorgaande. En het is omdat men kan anticiperen op het zich voordoen van een volgend tijdsfragment, dat men zich over de eindigheid van het huidige fragment kan uitspreken vooraleer de beëindiging ervan zich werkelijk heeft voltrokken. Tevens is het hierbij duidelijk, dat de zekerheidsgraad van die uitspraak, relatief is aan de correctheidsgraad van de anticipatie, en dus rechtstreeks afhankelijk is van het zich al dan niet effectief voordoen van het volgende fragment. Bekijken we echter het geheel van de tijd, dan kunnen we met zekerheid zeggen dat dit geheel oneindig is, aangezien dit geheel, op straffe van *contradictio in terminis*, per definitie niet meer zàl gevolgd

worden door een ander tijdsfragment. Weliswaar kan men dit standpunt 'finitistisch' noemen, maar een andere relevante benadering is niet mogelijk indien men op een relevante manier over het 'geheel' van de tijd wil kunnen spreken.

Het moet nu duidelijk zijn, dat de eigenschap van eindigheid, die het fragment kenmerkt, geconstitueerd wordt door de eigenschap van oneindigheid die het geheel kenmerkt. Met andere woorden: het fragment heeft zijn eindigheid te danken aan de oneindigheid van het geheel. Zo heeft het subject zijn eindigheid te danken aan de oneindigheid van de externe orde. Nog anders: indien een externe orde geponeerd wordt (- en we moeten die orde erkennen vanuit onze ervaring, zoals hierboven werd aangetoond), en tevens wordt de eindigheid van het subject erkend, dan moet tevens erkend worden dat de externe orde oneindig is.

Stelling 6. De mens bereikt zijn doel niet door kennis maar wel door moreel goed gedrag (- zie ook stellingen 2.1.4. en 31).

Het transformatieproces waarvan sprake, is aldus per definitie niet bevattelijk of niet kenbaar als dusdanig of in zijn geheel. Het is ons enkel kenbaar op de manier waarop een weg ons kenbaar is: we kunnen de weg feilloos volgen, terwijl we niet weten waar hij heen leidt. Maar de wetenschap waar de weg ons heen voert, heeft geen relevantie, precies omdat deze weg ons 'vanzelf' naar het doel leidt. Dit doel is niet *a priori* het onze, maar *wordt* het onze, namelijk doordat we de weg volgen. De weg *schenkt* ons het doel, dat we niet door anticipatie erop, maar door gevolgzaamheid (- ethisch handelen) deelachtig worden.

Stelling 7. Het transformatieproces verandert het wezen van het subject.

Op die manier wordt het subject verrijkt met méér dan wat het oorspronkelijk was, want indien het enkel om een anticipeerbaar of kenbaar doel ging, dan zou hierdoor het subject slechts datgene verwerven wat het reeds (potentieel, namelijk: in de vorm van een gekend iets) in zich had. Het transformatieproces is op deze wijze wezenlijk méér dan louter de actualisering van potenties: het betreft een door specifieke handelingen gedragen wezensverandering van het subject.

Samenvatting. We bestaan pas doordat het bestaan problematisch is: we zijn ons bewust van een externiteit die eisen stelt en uitnodigt. Gaan wij hier op in, dan transformeren wij de wereld in onze arbeid, en zo transformeren wij meteen onszelf. De externe orde verandert zichzelf middels het subject en wel zo dat het subject zich precies daardoor kan manifesteren. Op deze transformaties kunnen wij echter niet anticiperen middels onze kennis: deze volgt op ons handelen, omdat dit laatste scheppend van aard is.

C. De facticiteit van geluk en ongeluk

Het probleem, waarmee wij samenvallen, brengt, behalve het probleem zelf, tevens het bestaan van de externe orde in ons bewustzijn. De externe orde verschijnt in ons bewustzijn, en dus in elk probleem, als een dynamische orde, een transformatieproces, waarbij de orde zelf intact blijft, terwijl de subjectieve component van het probleem wordt uitgenodigd om een bepaalde 'weg' op te gaan. De 'wegwijzers' en het 'doel' zijn ons onbekend, tenzij in de feitelijkheid van de intentie en het geluksstreven. Starten we hier met het vaststellen van de feitelijkheid van geluk en ongeluk.

Stelling 8. Het feit dat mensen bezorgd zijn voor de gevolgen van hun daden, ook als die na hun dood komen, getuigt van een realiteit die de tijd transcendeert.

Herinneren we ons Socrates' woorden na het ledigen van de gifbeker, wanneer hij aan Crito vraagt of deze aan Aesclepius de haan die Socrates hem nog schuldig is, wil terugbezorgen. En vragen wij ons hierbij af, welke realiteit deze bekommernis van de stervende kan gronden. Want of Aesclepius z'n haan terugkrijgt of niet: daarvan zal een

dode Socrates niet meer wakker liggen. En wat doet bijvoorbeeld een man die z'n laatste krachten opoffert aan een werk dat hem zal overleven? Of wat bezielt iemand die er voor zorgt dat z'n goede naam ook na zijn dood zal blijven? Wat bezielt iemand die sterft opdat een ander zou kunnen leven? Immers, geen van allen zullen ze zich ooit kunnen verlustigen in de consequenties van hun eerlijkheid of van hun heldendaden, aangezien deze consequenties *post mortem* plaatsgrijpen.

In stelling 49 wijzen we erop dat het ethische handelen de tijd transcendeert, doordat het kan bewerkstelligen dat het verleden verandert krachtens een herinterpretatie die gelegen is in een ethische attitude, zoals dat bijvoorbeeld het geval is in het berouw, of in het opnemen van schuld voor daden waarvoor men, op de keper beschouwd, niet verantwoordelijk kan gesteld worden. In stellingen 29 en 30 wijzen we op de mogelijkheid van de identificatie met anderen, welke zich in z'n authenticiteit bewijst door middel van offers, dit wil zeggen: door middel van daadwerkelijke handelingen waarin men z'n energie of z'n hele wezen steekt. Beschouwen we hier deze problematiek vanuit de optiek waarbij we ons afvragen wat het betekent dat iemand gelukkig is.

8.1. De stervende heeft zijn (on)geluk te danken aan zijn herinneringen.

Stel je twee personen voor. Beiden hebben ze dezelfde leeftijd, en beiden weten ze dat ze nog hooguit enkele dagen te leven hebben. Ze liggen samen, vergeten door God en heel de wereld, in de afdeling voor de stervenden in een kliniek. Ogenschijnlijk hebben ze beiden hetzelfde te verwachten: nog enkele uren leven, en dan de dood. Stel bovendien dat ze beiden 'ongelovig' zijn, in die zin dat ze verstandelijk niet kunnen aannemen dat hun bestaan met het intreden van de dood niet definitief beëindigd zou zijn. Geen van beiden heeft, met betrekking tot wat komen moet, redenen om zich gelukkiger te achten dan de andere. En toch is de ene een tevreden en gelukkig mens, terwijl de andere ontevreden en ongelukkig is. Stellen we ons nu de volgende vraag: hebben deze twee hun geluk of hun ongeluk te danken aan hun herinneringen? Of hebben ze hun (on)geluk te danken aan hun verwachtingen? Dit laatste kan niet het geval zijn, tenzij het geluk iets is dat het verstand zou te boven gaan, dit wil zeggen: het geluk zou irrationeel zijn. Ze moeten hun (on)geluk dus te danken hebben aan hun herinneringen.

8.2. De (on)gelukkig makende herinneringen zijn de nagalm van intenties.

Maar het verleden is voorgoed voorbij, op de sporen die het in de herinnering achterliet, na. En die sporen kan niemand naspeuren, tenzij diegene die ze in z'n geheugen heeft. Met andere woorden: voor de uiterlijke wereld, waarin zich allerlei dingen manifesteren, maakt het verleden van de stervende helemaal niets uit, omdat zijn contact met de uiterlijke wereld zo goed als verbroken is. Alleen zijn innerlijke wereld blijft over, en de stervende realiseert zich dat z'n innerlijke een afspiegeling van z'n daden is, maar meer nog dan dat, realiseert hij zich dat zijn innerlijke wereld essentieel is, terwijl de uiterlijke wereld z'n relevantie heeft verloren. Aan de stervende doet zich de uiterlijke wereld voor als een afspiegeling van de innerlijke, als een schaduw van de ware (innerlijke) gestalten. De uiterlijke wereld bevat nog de consequenties van zijn handelen: de kinderen die hij ter wereld bracht, zijn werken en al zijn andere realisaties. De innerlijke wereld bevat enkel de nagalm van zijn intenties, en deze nagalm doet zich nu als essentieel aan hem voor.

8.3. Iemands dankbaarheid slaat op de *intentie* van de weldoener.

Wat is de nagalm van iemands intenties? Intenties hebben betrekking op daden. Daden worden verricht omwille van hun gevolgen. De relevantie van de gevolgen van daden staat of valt met de impakt die ze hebben op derden. Vragen we ons nu af of deze

impakt betrekking heeft op de intenties van de actor of louter op het effect van deze daden in het energetisch-materiële domein, en nemen we daartoe een voorbeeld ter verduidelijking.

Stel dat ik honger heb, en ik heb een appel. Lora heeft ook honger, maar ze heeft geen appel. Ik deel de appel met haar. Een halve appel is niet genoeg om de honger te stillen, en dus kan het mijn intentie niet zijn dat ik de honger van Lora stil. De dankbaarheid van Lora is er dan ook niet omwille van het louter energetisch-materieel gevolg van mijn schenking, want haar honger is niet gestild. Mijn intentie kon alleen hieruit bestaan, dat ik aan Lora mijn intentie kenbaar maakte. En de dankbaarheid van Lora slaat dan ook op mijn intentie, en niet op de consequenties daarvan, want hoe goed mijn intentie ook moge zijn. Want aan het feit dat een halve appel onvoldoende is om de honger te stillen, kan ik niets verhelpen. Indien ik Lora's honger wel had kunnen stillen, dan ware mijn intentie immers niet 'beter' geweest dan nu het geval is. Met betrekking tot het al dan niet verzadigen van onze honger, heb ik dus geen verdienste; ik heb enkel verdienste met betrekking tot mijn intentie. Omdat mijn verdienste zich beperkt tot mijn intentie, zal de dankbaarheid van Lora dus zowel in het eerste als in het tweede geval op mijn intentie slaan. Men kan iemand niet dankbaar of ondankbaar zijn voor feiten waaraan hij niets kan verhelpen. Wanneer wij daarentegen voedsel vinden op een belt, dan zullen wij geen gevoelens van dankbaarheid koesteren jegens de verkwisters; we zullen de rijkdom misschien wel beschouwen als een toeval. Met de halve appel verzeker ik Lora ervan dat ik haar honger had gestild als ik dat had gekund.[214] Vandaar:

8.4. De goede intentie is de wil om het goede te realiseren.

Meer expliciet: de goede intentie is een dubbele negatie*, welke inhoudt dat ik geen wenselijke mogelijkheden onbenut zal laten. Dit betekent: in acht genomen het noodzakelijkerwijze teleologisch karakter van het handelen, zal ik 'goed' handelen.*

Ons voorbeeld toont aan dat de nagalm van iemands intenties niet gelegen is in de energetisch-materiële consequenties daarvan, maar in het beaamd worden van die intenties door diegenen tot wie ze gericht worden. In zijn beaming brengt de ander het feit in rekening of ik effectief gestreefd heb naar goede consequenties, maar of ik in deze opzet ook slaagde, is voor de beaming zelf principieel irrelevant. In dit opzicht heeft deugdzaamheid bijgevolg niets te maken met macht. De deugdzaamheid bedient zich echter wel van het energetisch-materiële, maar ook wanneer dit energetisch-materiële tekort schiet, kan ze zich blijven manifesteren; desnoods beperkt ze zich tot het elkaar toewensen van goede dingen. Met die beperking dat de wens slechts relevant is indien de middelen tot de daadwerkelijke schenking van het toegewenste ontbreken, én indien aan diegene die de wens uitspreekt, vertrouwen kan geschonken worden. Zo bijvoorbeeld verwijst de verzadiging van de honger in de evangelische vermenigvuldiging van de broden en de vissen naar de verzadiging van een andere dan de louter energetisch-materiële honger; in het domein van het ethische zal het al dan niet aanwezig zijn van energetisch-materiële substraten immers een louter bemiddelende funktie hebben, een tekenwaarde.

Het (on)geluk van de twee stervenden uit ons voorbeeld, zal dus betrekking hebben op hun innerlijke wereld, en deze innerlijke wereld heeft betrekking op de innerlijke wereld van derden. **De stervenden achten zich dus (on)gelukkig op grond**

214 De materie ontleent haar zin aan het feit dat zij drager is van (1°) goddelijke imperatieven (-bijvoorbeeld natuurwetten), (2°) menselijke tekens. Wanneer een kind een geschenk krijgt, wordt het vooral door het object daarvan in beslag genomen. Eens volwassen, zal de symboolwaarde primeren in dat geschenk, dat dan ook kan vervangen worden door het uitspreken van een wens. Naarmate wij ouder worden, boet het louter materiële van de wereld aan betekenis in: de (vergankelijke) wereld wordt steeds meer drager van betekenisgevingen, symbool en, uiteindelijk, het draagvlak van de (onvergankelijke) liefde. Zie ook (grond)stelling 2.1.1.

van hun verleden intenties die een definitief en onherroepelijk karakter hebben gekregen middels de daden krachtens welke ze zich voor de (waarheids)waarde van deze intenties borg hebben gesteld. Met andere woorden: **het (on)geluk wordt geconstitueerd door daden, maar in laatste instantie zijn deze daden slechts de bekrachtigingen van intenties.** Nog anders uitgedrukt:

8.5. Daden wegen intenties, intenties constitueren het (on)geluk.

Uit de voorgaande beschrijving blijkt dat de toestand waarin een individu verkeert - en we hebben ruwweg twee extreme toestanden onderscheiden en die respectievelijk 'geluk' en 'ongeluk' genoemd - afhankelijk zal zijn van de (verleden) intenties van dit individu. Het relateren van deze toestand van het individu aan zijn verleden intenties kan echter pas gejustifieerd worden, wanneer dit individu, behalve met zijn (on)gelukstoestand, tevens samenvalt met zijn intenties. Met andere woorden: indien we een enkeling verantwoordelijk achten voor de toestand waarin hij verkeert, moeten we tevens aannemen dat hij deze toestand zelf bewerkstelligd heeft, en bovendien moeten we aannemen dat de deficiëntie (- met betrekking tot de daden) van deze enkeling (- een deficiëntie waarvoor niet hijzelf, maar de natuur 'verantwoordelijk' is) geen rol speelt in het bereiken van het (on)geluk. Nog scherper gesteld, kunnen we zeggen dat het hier moet gaan om een één-éénduidige relatie tussen, enerzijds, de intenties van de mens en, anderzijds, zijn lot: **indien we de enkeling verantwoordelijk achten voor de toestand waarin hij verkeert, dan kunnen we deze achting pas rechtvaardigen op voorwaarde dat we kunnen aantonen (1°) dat er voor de enkeling een toestand bestaat die, ondanks de deficiëntie van de enkeling, door hemzelf bewerkstelligd werd (- het is, anders uitdrukt, zijn eigen schuld of verdienste), en (2°) dat de enkeling noodzakelijkerwijze samenvalt met precies die toestand en met geen andere (- anders gezegd: iemand wint wel onverdiend de loterij, maar niemand wordt onverdiend (on)gelukkig).** Dit betekent dat wij moeten kunnen aantonen dat de enkeling zijn eigen toestand schept, terwijl hij hierin door niets of door niemand belemmerd wordt, wat wil zeggen dat mogelijke belemmeringen van zijn wil irrelevant moeten geacht worden met betrekking tot het bereiken van zijn toestand.

Betreft de eerste voorwaarde (- zie hierboven), moeten we de notie van de **wil** of de **intentie** invoeren teneinde daaraan te kunnen voldoen. Het niet bereiken van het gewilde impliceert immers niet de afwezigheid van de wil of van de intentie. Voor een justificatie van het invoeren van het concept van de wil, verwijzen we naar later (- zie ook stelling 10). Betreft de tweede voorwaarde kunnen we geen andere argumenten aanvoeren, tenzij empirische, meer specifiek: subjectief empirische. Dit is een (grond)stelling:

8.6. Het verband tussen intenties en geluk is introspectief verifieerbaar.

Concentreren we ons nu op de vaststelling dat de toestand waarin we ons bevinden, gelukkig of ongelukkig kan genoemd worden, en dat onze intenties goed of kwaad kunnen zijn. Welk criterium maakt dit strikte dualisme feitelijk?

In onze relatie tot de natuur ontdekken wij dingen die we 'goed' en 'slecht' noemen, en daar betekenen deze termen zich in funktie van hun werking met betrekking tot onze behoeften en dus met betrekking tot onze autonomie: 'goed' is wat onze behoeften bevredigt, of wat ons onafhankelijkheid geeft (- namelijk ten opzichte van de natuur), 'slecht' noemen wij datgene wat ons behoeftig of heteronoom maakt: goed en kwaad hebben hier te maken met het **ontische**. Met betrekking tot onze amorele daden spreken wij over 'goede daden' als wij efficiënte daden stellen, en over 'slechte daden' als wij ons vergissen: goed en kwaad hebben hier te maken met het **cognitieve**. Met betrekking tot onze morele daden spreken wij over 'goede (of: slechte) daden' als ze uit

‘goede (of: slechte) intenties’ resulteren, en over ‘goede (of: slechte) intenties’ kunnen wij enkel met betrekking tot onszelf oordelen vellen: in dit strikt subjectieve domein spreken we van het **ethische**.

Vatten we eerst het voorafgaande samen. We startten met de vaststelling dat een bestaan zonder bewustzijn onmogelijk is. Al wat bestaat, bestaat *binnen het licht van het bewustzijn*, zoals fenomenologen dat uitdrukken. Dit bewustzijn hoeft hier niet samen te vallen met het bestaande: het bestaande is immers een fragment van het geheel, en kan slechts als deel van het geheel begrepen worden - het geheel waarin zich dat bewustzijn situeert; het geheel dat de tijd transcendeert. Zo moeten we beamen dat stenen die miljarden jaren oud zijn, zo lang geleden reeds bestonden, precies omdat ze nu bestaan in ons bewustzijn, en wel specifiek in de vorm van ‘mogelijk bestaande dingen’, dit wil zeggen: hetzij als stenen die we nu waarnemen en waarvan we de ouderdom niet kunnen loochenen zonder dat ons denken inconsistent wordt, hetzij als stenen die mogelijkerwijze, doch niet noodzakelijk, hetzij via de rechtstreekse waarneming, hetzij onrechtstreeks, via het denken, in het bewustzijn verschijnen. Als een ooggetuige mij een verhaal doet, bestaat het in het licht van mijn bewustzijn. Doch wanneer hij dit verhaal verzwijgt, bestaat het niet in het licht van mijn bewustzijn, maar wel in het licht van zijn bewustzijn. Ik kan er bijgevolg nooit toe besluiten dat iets wat niet bestaat in mijn bewustzijn, ook onbestaande zou zijn, omdat ik slechts participeer aan een bewustzijn dat zich uitstrekt buiten mijzelf, in de ruimte, maar ook in de tijd, hetzij in het verleden, hetzij in de toekomst. Met andere woorden: het bewustzijn, waarbinnen alles is wat is, behoort niet tot mezelf, maar ik behoor daarentegen tot het bewustzijn,[215] en dit bewustzijn bestaat niet, zoals ik kan veronderstellen dat dit met mezelf het geval is, binnen de tijd, maar daarentegen bestaat de tijd binnen het bewustzijn.

Alles wat bestaat, bestaat binnen het licht van het bewustzijn. Dat bewustzijn nu, manifesteert zich pas in het probleem, zodat wij slechts aan dat bewustzijn participeren in de mate dat het een bewustzijn van problemen betreft.[216] Het bestaan van het ‘ik’ valt dus samen met het bestaan van het probleem. Het ‘ik’, of het probleem, bevat in zich noodzakelijk het bewustzijn van het bestaan van de externe orde, die verschijnt als een transformatieproces waaraan het ‘ik’ participeert, terwijl dit proces tevens de mogelijkheidsvoorwaarde is voor het bestaan van het ‘ik’. De relatie tussen het ‘ik’ en dit proces is zo, dat het ‘ik’ zich in dienst kan stellen voor het zich voltrekken van het proces, terwijl het proces op zijn beurt ten dienste staat van de ‘ik’-transformatie. Welke handelingen het ‘ik’ daarbij moet stellen, wordt introspectief duidelijk door de

215 Toch is het ook zo, dat het bewustzijn steeds een persoonlijk bewustzijn is, want een bewustzijn is onmogelijk zonder object, doch ook zonder subject is het ondenkbaar. Het bewustzijn waaraan wij participeren is derhalve het bewustzijn van God.

216 De mogelijke opmerking dat een winnaar van de loterij daarvan probleemloos kennis zou nemen, is misleidend want naïef-realistisch. Het kennis nemen van iets is feitelijk, precies omdat het uiteindelijk verbonden is met het geconfronteerd worden met problemen, in dit geval onrechtstreekser dan in het geval waarbij iemand uitwijkt om niet overreden te worden. Ook het winnen van een loterij wekt via anticipatie en herinnering het probleembewustzijn, want geld kan bepaalde zaken deproblematiseren. Onze stelling wordt nog het beste geïllustreerd middels de experimentele waarnemingspsychologie, waar wordt vastgesteld dat het uitschakelen van het effect van de *R.E.M. (- Rapid Eye Movements)* bijna onmiddellijk resulteert in het niet meer naar het bewustzijn doorstromen van het netvliesbeeld. Is er wel *R.E.M.*, dan zal het beeld bewust blijven; beweegt ook het object, dan neemt de alertie nog meer toe. De aandacht voor het object groeit in die mate dat het problematischer is; onze biologische constitutie is immers gericht op zelfbehoud en zorgt er voor dat wij ons wapenen tegen mogelijke bedreigingen. Ook voor complexere reacties vormen deze oerreflexen de uiteindelijke mogelijkheidsvoorwaarde. In de filosofie zelf dan, kennen wij het voorbeeld van de fenomenoloog Martin Heidegger: ik word me pas bewust van het krijt waarmee ik schrijf, op het ogenblik dat het breekt.

feitelijkheid van, ten eerste, het (on)geluk, ten tweede, de eigen (goede of kwade) intenties en, ten derde, de relatie tussen de eigen (goede of kwade) intenties en het (on)geluk.

Wat geluk of ongeluk is, kan niemand expliciteren: het geluk of het ongeluk kunnen zich niet in de taal manifesteren, maar tegelijk zijn ze volmaakt manifest in de ervaring zelf van het gelukkig of ongelukkig *zijn*. Niemand kan zijn eigen geluk of ongeluk bewijzen, maar niemand kan voor zichzelf ontkennen dat hij gelukkig of ongelukkig is als hij dat is. Hetzelfde geldt voor de intenties: het goede of slechte gevolg van een daad zegt in principe niets over de intenties, aangezien hetzij onze deficiëntie, hetzij onze listigheid, kunnen zorgen voor een totale discrepantie van de twee.[217] Vandaar:

8.7. De eigen intentie wordt gekend door de eigen daad.

Meer expliciet: ons geluk hangt niet af van de manifestatie van onze intenties, niettemin onze intenties op hun manifestatie gericht zijn. Toch moet ieder voor zichzelf uitmaken of zijn intenties al dan niet vermeend waren, en de enig mogelijke proef op de som is hier vanzelfsprekend de eigen daad: we kunnen de waarachtigheid van de eigen intenties slechts meten en kennen via ons handelen.

Precies omdat intenties gericht zijn op gevolgen, zal ons handelen noodzakelijkerwijze steeds een streving zijn om de discrepanties tussen beide zoveel mogelijk op te heffen. Als ik bijvoorbeeld intentie *A* koester, daad *A'* stel, en in plaats van gevolg *A''*, gevolg *B* bekom, dan zal ik, indien mijn intentie waarachtig was, alles in het werk stellen om daad *A'* zodanig bij te schaven, dat hij tenslotte resulteert in gevolg *A''*. Dit is een cognitieve activiteit, en ik ben ertoe verplicht op straffe van de onwaarachtigheid van mijn intentie *A*. Maar dit betekent meteen **dat de waarachtigheid van mijn intentie niet losstaat van mijn daad, maar zich precies middels mijn daad in zijn waarachtigheid realiseert.**[218] Intenties die niet gevolgd worden door daden die zichzelf bijsturen aan de hand van de informatie die hun gevolgen opleveren, zijn spoken. Het wezen van de intentie ligt dus in de realisatie ervan, welke een streefkarakter heeft, dat zich noodzakelijkerwijze in een daadkarakter moet vertalen. Maar de gevolgen van mijn daden zijn enkel voor mezelf relevant: waar ze een veroordeling inhouden, is deze veroordeling slechts voorlopig in de mate dat ik mijn daden kan corrigeren. Pas wanneer de gevolgen van mijn daden definitief geworden zijn, dit wil zeggen: onherstelbaar, bijvoorbeeld in gevolge het intreden van mijn dood, zou een eigen definitief oordeel in principe mogelijk zijn.

8.8. Ethiek is een streven waaraan het kennen ondergeschikt is.

Meer expliciet: het goede en het kwade zijn geen toestanden die moeten nagestreefd worden, maar ze zijn kwaliteiten van streefhandelingen, aan welke op hun beurt cognitieve acties ondergeschikt zijn.

Iemand is goed door het goede na te streven, en wat hem hierbij stuurt, is het zich al dan niet manifesteren van dit goede. Het blijvend streven ondanks alle 'tegenslagen' (-het uitblijven van de gewenste gevolgen), maar een streven dat zich niettemin door deze tegenslagen laat onderrichten, kan op zich als een goede kwaliteit bestempeld worden, en dan nog met die beperking dat zo'n oordeel alleen relevant door de betrokkene kan worden geveld, waarbij de relevantie noodzakelijkerwijze afhankelijk zal zijn van de daadwerkelijke **actiebereidheid** van het strevend individu in kwestie.

217 Meer bepaald is het immers ook mogelijk dat goede bedoelingen gevolgd worden door ongewenste handelingen, of dat goede intenties voorgewend worden middels misleidende 'resultaten'.

218 Anders gezegd: de goede bedoeling ontslaat mij geenszins van de goede daad, want ze kan pas een be-doel-ing genoemd worden waar ze in betrekking staat tot een realisatie, een waar-maken.

Stelling 9. Geluk is, per definitie, die toestand die we willen; ongeluk is, per definitie, die toestand die we niet willen.

We kunnen ons dus de vraag stellen: hoe is het mogelijk dat zich in deze betekenis een toestand van ongeluk kan voordoen? Het zich voordoen van mijn ongeluk impliceert immers dat ik op het ene moment een toestand wil die ik op het andere moment niet wil. Nog anders uitgedrukt:

9.1. De ongelukkige is diegene die iets wil dat hij niet kàn willen.

Stelling 10. De ervaring van het lijden dwingt ons tot de erkenning van het bestaan van de wil.

Over de wil hebben we het elders uitgebreider. Beperken we ons hier tot een eenvoudige bepaling: wie het bestaan van het lijden erkent, en daartoe is elkeen gedwongen op straffe van zijn eigen dood, moet ook het bestaan van de wil erkennen, want de ervaring dat men het lijden niet wil, ondanks zijn facticiteit, is, als wilservaring, even direct als de ervaring van het lijden zelf.[219]

Stelling 11. Uit de negativiteit van het voelen, komt het denken voort, en uit de negativiteit van het denken, komt het willen voort.

Met de wilsvrijheid betreden we nu een gebied dat het louter epistemische overtreft: het gebied van het ethische. Zoals het (ontisch) probleem de deur opent naar het bewustzijn (- het cognitieve), zo zal datgene wat problematisch is in het denken, de deur openen naar het ethische (- het voluntieve, het willen). De pijn leidt tot het bewustzijn (- dat zich van de pijn distantieert, namelijk door zich de afwezigheid van pijn voor te stellen), en het bewustzijn leidt tot de wil (- die zich van het bewustzijn distantieert, namelijk door zich een ander bewustzijn voor te stellen).

Stelling 12. Het handelen slaat de brug tussen de externe en de interne of subjectieve werkelijkheid van het bewustzijn.

Keren we, met betrekking tot deze problematiek even terug naar het mensbeeld van Aristoteles. Hij noemt de mens ook een dier (- *zoön*) dat qua *bewegings*principe, namelijk dat van de voortplanting, niet verschilt van de andere dieren, maar in tegenstelling tot de dieren, beschikt de mens wel over een *handelings*principe. Dit handelen veronderstelt moreel bewustzijn (- met betrekking tot: de keuze van de juiste middelen in funktie van het doel), dat zich situeert in het verstand (- *nous*), dat zelf een natuurlijk gegeven is, zodat natuurlijke rationaliteit en dus ook praktische filosofie mogelijk zijn. Dat handelen nu, definieert Aristoteles, in zijn *Politika I*, als volgt: *"alle handelingen waarvan de mens het principe is en waarover hij (dus) meester (*kurios) *is, kunnen zowel gebeuren als niét gebeuren, en het hangt van de mens af, of ze gebeuren of niet, aangezien hij meester is over hun zijn en niet-zijn"* (- H. de Ley, 1994: 43).

Nemen we nu bovendien het onderscheid tussen *notitia* en *cogitatio* in acht. Dan kunnen we het *voelen*, het *denken* en het *willen* op een rij plaatsen en wordt het intelligibel dat vanuit de negativiteit van het eerste, het tweede ontspringt, vanuit de negativiteit van het tweede, het derde. Want enkel in het *voelen in zoverre dit problematisch is*, kan het *denken* geboren worden, namelijk als *bewustzijn van*, als *notitia* van deze pijn. Uit deze *notitia* wordt dan de *cogitatio* geboren als een *negativiteit van de notitia*: ik heb de *notitia* van pijn, maar in een tegenbeweging oppert zich de *notitia* van pijnloosheid, die niet reëel is op dat moment, doch enkel in de

219 In zijn werk in dialoogvorm, *De libero arbitrio*, fundeert Aurelius Augustinus het bestaan van de wil op de feitelijkheid van het geluksstreven. In boek I, XII, 25 stelt Augustinus aan zijn vriend Evodius voor: *"Je zou bij jezelf eens na kunnen gaan of je geen eindeloos gelukkig leven wil"* - waarop het antwoord: *"Ik geef toe dat wij niet kunnen ontkennen dat wij een wil hebben"* (- Augustinus 1994: 46). Daarentegen steunen wij hier het bestaan van de wil op de feitelijkheid van de pijnervaring, daar wij geloven dat wij hieromtrent een veel grotere zekerheid hebben.

verbeelding bestaat, aan het bewustzijn vanuit de verbeelding (- het geheugen), met de bedoeling om de condities die het realiseren van deze verbeelding bewerken, via het handelen aanwezig te maken. Op dat moment echter, wordt de aanvankelijk passieve *notitia* geactiveerd door z'n (verbeeld) negatief dat naar de handelingsmogelijkheden refereert, en gaat het over in een *cogitatio*. En het is duidelijk dat deze *cogitatio* zich van de *notitia* onderscheidt doordat hij (binnen de verbeelding) een relatie tot het handelen gerealiseerd heeft, wat het *willen* betekent. Het object van het *willen* is het tegengestelde van datgene wat men noodgedwongen (door de pijn) en dus *passief* in z'n bewustzijn heeft. Datgene waarvan men zich bewust wordt (- namelijk: pijn), roept de herinnering aan de pijnloosheid op, en het verbeelde gevoel (van pijnloosheid) wil het werkelijke gevoel (van pijn) verdringen en wordt daartoe verwezen naar het handelen dat de brug slaat tussen de externe werkelijkheid en de interne subjectieve werkelijkheid die men in z'n bewustzijn heeft.

Stelling 13. Uit de negativiteit van het willen, komt het kiezen voort.

We kunnen nu zelfs verder denken in dezelfde lijn, en ons afvragen of het *willen* problematisch kan zijn en, vanuit z'n negativiteit, een nog hoger niveau kan uitlokken. Dit is inderdaad het geval, en dit uit zich in het bijzonder met betrekking tot het probleem van het ongeluk: waar men iets wil dat men 'tegelijk' niet wil (- wat mogelijk is doordat ons willen zich in de tijd verspreid bevindt en dus veranderlijk is), manifesteert zich het ethisch bewustzijn en oppert zich een ethische *keuze* welke in relatie staat tot respectievelijk geluk of ongeluk. Vandaar:

Stelling 14. Men kan willen wat men niet wil, omdat men op verschillende momenten kan *kiezen* omtrent hetzelfde (- bijvoorbeeld omtrent het geluk).

Verduidelijken we dit nu. Op het eerste gezicht lijkt het dat het ongeluk, zoals hier beschreven, zich enkel kan voordoen ingevolge een vergissing. Maar indien we dit zouden aannemen, zouden we tevens moeten aannemen dat wij voor ons ongeluk niet zelf verantwoordelijk zouden zijn, aangezien we geen verantwoordelijkheid dragen voor onze deficiëntie. Met betrekking tot het ongeluk kan er dus geen vergissing in het spel zijn: als zich het ongeluk voordoet bij een persoon, dan heeft deze zijn ongeluk gewild: hij heeft gewild wat hij niet wil.

Stelling 15. Het ongeluk resulteert uit de ontkenning van de eigen heteronomie.

Herinneren we eraan, dat het willen zich uitstrekt over de tijd, en dat het bekrachtigd wordt door daden. Ik kan bijvoorbeeld maandag zoetigheden willen, terwijl ik dinsdag de tandpijn die ik heb, niet wil, en dit terwijl ik nochtans weet dat het eten van zoetigheden tandpijn veroorzaakt. De moeilijkheid hier is deze, dat het willen van bepaalde dingen (- bijvoorbeeld gezonde tanden) het doen en laten van specifieke dingen (- bijvoorbeeld niet snoepen) impliceert, terwijl het doen en laten van specifieke dingen, het doen en laten van andere dingen uitsluit, en dit krachtens het feit dat elke daad een keuzedaad is. Met andere woorden: indien ik werkelijk gezonde tanden *wil*, dan snoep ik niet. Op het moment dat ik toch snoep, getuig ik krachtens deze daad van het feit dat ik geen goede tanden wil, maar zoetigheden: de gezonde tanden zijn slechts een *wens*, dit wil zeggen: iets dat men verlangt zonder de consequenties van de realisatie van dat verlangen te erkennen, en dus: zonder de orde te erkennen die verbiedt dat zich de twee gewenste zaken beiden voordoen. Goede tanden én snoep zijn onverzoenbaar krachtens de externe orde. Dit betekent dat ik de keuze waarvoor ik gesteld word, misken: ik misken het bestaan van de externe orde die deze keuze verplichtend maakt. Met andere woorden: ik weiger te kiezen, namelijk voor datgene wat ik wil. Datgene wat ik wil, doet zich als een mogelijkheid aan mij voor, maar ik neem deze mogelijkheid niet te baat. Ik weiger dus datgene wat ik wil. Ik ontken *de*

impliciete wet dat ik moet kiezen. Merk nu op, dat het wezenlijke van het handelen zit in het kiezen (- het realiseren van bepaalde actiemogelijkheden dat tegelijk het uitsluiten van andere actiemogelijkheden impliceert (- zie I.3.C.(b) en (c)). Dat ik niet wil wat ik wil, betekent dus dat ik weiger te *handelen*, terwijl ik wil *zijn*. Ik ontken zodoende *de wet dat mijn zijn door mijn handelen gedragen wordt*. Niet te willen wat ik wil, betekent dus het negeren van de mogelijkheidsvoorwaarden van de wil (- dit zijn: de voorwaarden die gesteld worden aan het *kunnen* van mijn *willen*). Dit betekent het ontkennen van de voorwaardelijkheid van mijn macht. Met andere woorden: **het ongeluk resulteert uit mijn ontkenning van mijn uiteindelijke heteronomie.**

In dit verband spreekt Kant zich in andere termen over hetzelfde uit. Dat de ethische act gebaseerd is op een keuze welke de tijd transcendeert, drukt hij uit door te zeggen dat iemand tot ethisch handelen bekwaam is in de mate dat hij bekwaam is om te handelen volgens maximes of leefregels die op specifieke waarderingen zijn gebaseerd. Ons inziens is het plausibel om het tijdstranscenderende karakter van het ethische handelen te benadrukken, wat Kant slechts impliciet doet. Door dit specifieke karakter in de verf te zetten, wordt trouwens ook het door hem wél 'tijdstranscenderend' genoemd moment van de bekering begrijpelijker met betrekking tot de problemen die dit onderwerp voor sommige denkers heeft meegebracht. We denken hier meer specifiek aan J. Plat (1978: 379-417), waar deze zich afvraagt hoe een eenmaal bekeerde ziel dan kan terugvallen in het kwade. Afgezien van het feit dat het omgekeerde (wanneer dus de bekeerde 'voor eens en voor altijd' bekeerd zou blijven) de ziel onvrij zou maken, zodat de betreffende persoon niet langer 'mens' zou zijn, kan aan onze tweede tegenwerping hier duidelijkheid verschaft worden door het opvatten van de ethische act als tijdstranscenderend. In nog andere bewoordingen: ons inziens kan Kant's stelling, namelijk dat de bekwaamheid tot ethisch handelen kan gelijkgeschakeld worden met de bekwaamheid tot het handelen volgens maximes, verklaard worden middels het hier voorgestelde schema. Ons schema verklaart namelijk hoe het kwaad (het ongeluk) zich kan voordoen, met name: doordat wij tegenstrijdige keuzen kunnen maken, precies doordat onze keuzehandelingen zich verspreiden in de tijd. Welnu: de reden waarom het volgen van maximes het eumorele handelen waarborgt, ligt in hun tijdstranscenderend karakter. Met andere woorden: als ik mijn handelingen stuur volgens maximes, dan voorkom ik dat mijn keuze (voor het goede) verdeeld wordt over verschillende tijdsmomenten, waardoor tegenspraken in mijn beslissing(en) voorkomen worden.

Augustinus spreekt in verband met het probleem van het ongeluk niet van een 'externe orde' maar van een 'eeuwige wet': *"De eeuwige wet (...) heeft onwrikbaar vastgesteld dat het verdienstelijke in de vrije wil ligt, maar in het uiteindelijke geluk de beloning en in het ongeluk de straf. Wanneer wij dus beweren dat mensen door hun wil ongelukkig zijn, bedoelen we niet dat ze ongelukkig willen zijn, maar dat zij in een wilstoestand verkeren die onvermijdelijk tot gevolg heeft dat zij ongelukkig zijn, zelfs tegen hun wil in"* (*De libero arbitrio*, boek I,XIV,30; Augustinus 1994: 51). Om twee redenen is Augustinus hier ons inziens te onduidelijk: vooreerst lijkt hij twee soorten van 'wil' te poneren; wij lossen dit op door de wil te onderscheiden van de wens. Ten tweede heeft Augustinus het over een belonende en bestraffende wet, waar wij middels het begrip 'externe orde' pogen duidelijk te maken dat, en waarom, het in eerste instantie onze subjectieve keuze zelf is die het ongeluk veroorzaakt, meer bepaald als een miskenning van de externe orde zelf. Iets wensen is namelijk iets willen zonder met de werkelijkheid rekening te willen houden.[220]

220 Ernst Bloch zegt: *"willen wordt integenstelling tot het speelse en fantaserende wensen begrepen als de energieke motor van een doelgerichte en effectieve praxis"* (- van Velthoven 1988: 73). Ons inziens

Stelling 16. Er is geen autonomie mogelijk zonder heteronomie.[221]

Dat de mens heteronoom is, doet echter niets af aan zijn autonomie: de mens is autonoom met betrekking tot zijn handelen, maar tegelijk is hij heteronoom met betrekking tot z'n zijn. Omdat z'n zijn door zijn handelen gedragen wordt, wordt z'n zijn dus gedragen door zijn autonomie, maar tevens kent z'n zijn een heteronome kant: de *mogelijkheid* tot handelen, wordt aan de mens *gegeven* door de natuur (de externe orde), en per definitie is de mens *afhankelijk* van de natuur. Deze gang van zaken is niet minder consistent dan de wet dat de beperkingen tevens de mogelijkheidsvoorwaarden vormen. **De heteronomie van de mens (- zijn onderworpenheid aan externe wetten -) is de mogelijkheidsvoorwaarde voor zijn autonomie. Ik kan pas *beschikken* over mezelf, indien ik niet *volledig* van mezelf ben, want indien ik met mezelf zou *samenvallen*, indien ik mezelf *volledig* zou hebben, zou ik vanzelfsprekend niet meer kunnen *beschikken*.**[222]

Samenvatting. Geluk en ongeluk zijn feitelijke toestanden, bijvoorbeeld voor een stervende. Dat deze begaan blijft met de consequenties van zijn daden na zijn dood, werpt licht op de realiteit van zijn intenties, die immers het tijdelijke transcenderen. De stervende realiseert zich dat zijn innerlijke wereld essentieel is, terwijl de uiterlijke wereld zijn relevantie heeft verloren. Zo ook ontsnappen geluk en ongeluk aan de perken van de tijd. Problematisch is het ongeluk, aangezien het een toestand is die men niet wil. Toch heeft men er voor gekozen, als men ongelukkig is. Kiezen onderscheidt zich immers van willen, daar het fundamenteler is: men kan bijvoorbeeld niet én willen snoepen én goede tanden willen; men moet kiezen, dit wil zeggen: het niet samengaan van de twee (gezondheid en lust) erkennen als een door de externe orde gestelde wet. De mens is autonoom met betrekking tot zijn handelen, maar tegelijk is hij heteronoom met betrekking tot z'n zijn; immers, de mogelijkheid tot handelen wordt hem gegeven door de externe orde. Tegenover de externe orde zijn wij aldus heteronoom. Zonder de erkenning van deze heteronomie, verwerven wij geen autonomie.

D. Het Licht van de Externe Orde

Alles wat bestaat, bestaat binnen het licht van het bewustzijn. De participatie aan het bewustzijn gebeurt noodzakelijk in het probleem, dat tevens een bewustzijn van de externe orde bevat: een proces dat het 'ik' met bewustzijn verrijkt, mits het 'ik' zich laat leiden door zijn kennis inzake het geluk, of datgene wat het 'ik' kan willen. ***Het ongeluk immers, kan niet gewild worden, aangezien het een willen en een niet-willen tegelijk, of dus een contradictie van het willen, impliceert****. Het problematische van dit soort wilstoestand, opent de deur naar het ethische, waarin de wil overstegen wordt door de kennis van de*

---

vindt dit onderscheid zijn eigenlijke criterium in de kwestie van de bekwaamheid van het betreffende subject om de gegeven werkelijkheid te aanvaarden, en dus in het door van Velthoven aldaar behandelde probleem van de dankzegging. Dankzegging wordt ons inziens mogelijk en 'noodzakelijk' waar het geschenk de erkenning van de ander inhoudt. Niettegenstaande de totale onafhankelijkheid van de Schepper tegenover zijn schepping en schepselen (- F.P. Siegfried, *Creation*, in: *The Catholic Encyclopedia*, Volume IV), erkent de Schepper zijn (totaal afhankelijk) schepsel door het te scheppen en zodoende 'aan zichzelf' te geven, wat voor het schepsel niet meer bevattelijk is, tenzij als wet: als (eigen, vanzelfsprekende) 'verplichting' tot dank in de aanvaarding van de gegeven werkelijkheid.

221 Vergelijk: *FR*, 80: *"Omdat de geschapen wereld zichzelf niet voldoende is, leidt iedere illusie van autonomie, die de essentiële afhankelijkheid uit het oog verliest, waarmee ieder schepsel, inclusief de mens, voor God staat, tot conflicten die de rationele zoektocht naar de harmonie en de zin van het menselijk bestaan te niet doen. Ook het probleem van het zedelijk kwaad - de meest tragische vorm van het kwaad - wordt in de Bijbel behandeld, hetgeen ons leert dat dergelijk kwaad niet van een of ander gebrek in de materie afkomstig is, maar een wonde is die is toegebracht door de ongeordende uitoefening van de menselijke vrijheid".*

222 Ook Heidegger wijst hier op. Zie: Verhack, 2001: 16: *"De autonomie van het Dasein is niet totaal. [Ze] steunt (...) op een heteronoom moment (geworpenheid) en (...) op een extatisch moment van uit handen geven van zichzelf, als mogelijkheidsvoorwaarde van deze autonomie"*. Voor George Berkeley is dat noodzakelijk heteronoom moment het godsgeloof, zodat hij dan ook kan zeggen dat *"(...) de atheïst geen innerlijke beweegredenen heeft om te gehoorzamen (...)"* (- Urmson 2001: 113). Zie ook de laatste voetnoot bij stelling 4.1.

externe orde. Immers, zoals het ontisch probleem het bewustzijn wekt, wekt het probleem binnen het bewustzijn de wil, en wekt het probleem binnen de wil de erkenning van de externe orde.

Stelling 17. Alleen de goede handelingen, dit wil zeggen: die handelingen die geschieden overeenkomstig de externe orde, hebben kracht van bestaan. De boze is het slachtoffer van zijn eigen kwaad.

Zoals alles noodzakelijkerwijze bestaat binnen het licht van het bewustzijn, bestaat achtereenvolgens alles noodzakelijk binnen het licht van de wil, en vervolgens bestaat alles noodzakelijk binnen het licht van de externe orde. Met andere woorden: wat niet binnen het licht van de externe orde bestaat, bestaat niet. Als ik, bijvoorbeeld, een handeling stel met het oog op een doel, en op een ander moment stel ik een handeling met het oog op een tegengesteld doel, dan hebben deze handelingen geen kracht van bestaan, omdat ze niet geschieden in het licht van de externe orde, die per definitie vrij is van inconsistenties. **Aangezien nu het goed en het kwaad gemeten worden middels de handelingen, zullen alleen de goede handelingen, dit wil zeggen: die handelingen die geschieden overeenkomstig de externe orde, kracht van bestaan hebben**.[223] De slechte handelingen, of die handelingen die niet verlopen overeenkomstig de externe orde, zijn geen handelingen, doch gebeurtenissen: dingen die worden ondergaan, dingen waaraan men onderworpen is, met andere woorden: het lijden.

Bijgevolg zal diegene die niet handelt overeenkomstig de externe orde, louter ondergaan, en onderworpen zijn. Hij zal niet bestaan in het licht van de externe orde, terwijl hij van die externe orde toch kennis heeft krachtens de feitelijkheid van het probleem waarmee zijn identiteit samenvalt. De ontkenning van de externe orde gebeurt door de actor, en de gevolgen hiervan worden door diezelfde actor ondergaan, zodat de actor tegelijk de oorzaak en de gedupeerde van zijn lijden is. De vrijheid, de verantwoordelijkheid en de angst van het subject vallen hier samen.

Stelling 18. Alles bestaat in het licht van de externe orde. Wat zich aan de externe orde, aan de Wet, tracht te onttrekken, vergaat, net zoals tekens vergaan die geen betekenis dragen.

De mens verkeert alleen maar in de waan dat hij het is die de natuur aan zich onderwerpt. In werkelijkheid wordt hij door de natuur aan die natuur onderworpen. De zogenaamde heerschappij over de natuur, is een aanpassing aan de natuur, op straffe van de ondergang van de mens (- zie stelling 4). De natuur is zoals een labyrint met één ingang en één uitgang. Bij de ingang zit de mens, bij de uitgang ligt zijn voedsel. Als hij in leven wil blijven, zal hij de weg moeten volgen die door het labyrint bepaald wordt. Hoe spitsvondig de mens ook is: hij blijft aan het labyrint onderworpen. Slaagt hij er in om de uitgang te vinden, dan noemt hij dit een overwinning. Maar in feite is hij reeds op voorhand de speelbal van het labyrint.

Zoals een labyrint is elk probleem: het wordt door de mens opgelost, maar nooit beheerst, aangezien de mens *a priori* de gedupeerde van het probleem is. Lost hij het niet op, dan gaat hij ten onder. Lost hij het daarentegen op, dan volgt hij hierbij precies die weg die hij ook volgen moét. Met andere woorden: de weg die de mens aflegt, is de enig mogelijke. Volgt hij een andere, dan betekent zulks zijn dood. Om die reden is elk handelen onderworpen aan een externe wet. Alleen als de mens aan deze wet beantwoordt, kan hij zichzelf redden. Tegelijk echter, maakt deze wet dat de mens bestaat.

---

223 De theoloog Helmut Thielicke zegt in verband met het eschatologisch mysterie van het christendom: *"It rests on a irresolvable tension between time and eternity (...) To seek a timeless solution (...) would mean looking for that which lasts, searching for those things that can be accepted as of 'permanent' validity (...)"*. (A. E. McGrath 2001: 635).

Alles bestaat in het licht van het bewustzijn, maar bovendien bestaat niets buiten de externe orde. Alles bestaat in het licht van de externe orde. Wat zich aan de externe orde, aan de wet (namelijk: de wet die zich in onze confrontatie met de externe orde kenbaar maakt), tracht te onttrekken, vergaat, net zoals tekens vergaan die geen betekenis dragen. De wet constitueert het geheel, zoals de constituante de staat constitueert, en wat afwijkt van de wet, valt buiten het zijn, omdat elk zijn een gemanifesteerd zijn is, terwijl elke manifestatie enkel krachtens de externe orde of de wet kan geschieden.

Stelling 19. Het goede noemen we de kwaliteit van het handelen dat volgens de Wet geschiedt. Dit specifieke *streven* binnen het handelen blijft aan de kennis van derden onttrokken - het kan alleen introspectief worden gekend (- geweten -) of gewild.

De mens zelf nu, valt samen met het probleem, en in zijn probleemoplossende activiteit doet hij niet alleen partiële, want bijzondere, kennis op over de wet (- die hem door de externe orde wordt opgedrongen -), maar wordt hij hierdoor ook getransformeerd. Het goede noemen we de kwaliteit van het handelen dat volgens de wet geschiedt, maar het is onderscheiden van het 'juiste' handelen, aangezien de wet zich niet binnen onze kennis manifesteert. Zoals de probleemoplossende *activiteit* de *kennis* van het probleem overbodig maakt, want transcendeert (het probleem wordt vernietigd door de probleemoplossing), zo ook maakt het goede handelen de (per definitie onmogelijke) kennis van de wet overbodig. Zoals de probleemoplossing de kennis van het probleem overbodig maakt, zo ook maakt de gevolgzaamheid aan de wet (- het goede handelen -) de kennis van de (goede) intenties overbodig: het *streven* binnen het handelen blijft uiteindelijk aan de kennis van derden onttrokken - het kan alleen introspectief worden gekend (- geweten -) of gewild.[224]

Terwijl het goede handelen geluk brengt, is het ongeluk niet onmogelijk: het kan immers bestaan krachtens het bestaan van de tijd, die de gelegenheid biedt om de eigen heteronomie te ontkennen. Deze laatste is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het autonome handelen dat, als ethisch handelen, verschijnt als de hoogste vorm van handelen. **Zoals uit het problematische *voelen* het *kennen* ontstaat, ontstaat uit het problematische *kennen*, het *willen*, en uit het problematische *willen*, het *ethisch handelen* of het handelen volgens de (wil van de) wet.** Deze zijnsvormen manifesteren zich telkens vanuit de negativiteit van hun lagere vormen, en de negativiteit heeft dan ook tot doel de hogere zijnsvormen uit te lokken, tot uiteindelijk het handelen strookt met de wet. Op dat moment wordt de discrepantie tussen zijn en bewustzijn opgeheven.

Stelling 20. Zijn en Bewustzijn impliceren elkaar.

We kunnen niet zeggen dat een gemeenschap gelijk is aan een verzameling van burgers, als we niet tevens meteen het feit in acht nemen dat er zonder de gemeenschap geen sprake kan zijn van burgers: de eigenschap van het burgerschap wordt immers mede door de gemeenschap geconstitueerd. Anders gezegd: een gemeenschap heeft burgers nodig om een gemeenschap te kunnen zijn, maar tegelijk heeft de burger een gemeenschap nodig om burger te kunnen zijn. Hiermee herinneren we aan onze redenering in stelling 5.2. In stelling 5.3. bekeken we een nog complexere relatievorm tussen het deel en het geheel: tenzij we het deel beschouwen als deel-van-het-geheel, kunnen we over het deel niet op een relevante manier spreken.

De bewustzijnsproblematiek moeten we analoog zien: we moeten het bewustzijn namelijk beschouwen in relatie tot het zijn. Hierbij mogen we echter niet vervallen in de aloude fout van, enerzijds, het subjectivisme en, anderzijds, het objectivisme - twee

224 Hierbij geldt het willen als de stelligste vorm van het weten of het kennen. Zie G. Mannoury, 1924: 63: *"(...) er is geen stelliger en zuiverder weten dan willen (...)"*.

strekkingen die, indien ze consequent worden doorgetrokken, resulteren in respectievelijk het solipsisme en het materialisme. Het zal aan elke *insider* duidelijk zijn dat de keuze voor één van deze opponenten uiteindelijk arbitrair is. Het eerste standpunt huldigt de volstrekte autonomie, maar een heteronomie dringt zich op waar het externe botst met de 'wil' of de 'voorstellingen' van het subject dat daardoor in een impasse geraakt en aan zelfverlies gaat leiden, totdat het uiteindelijk zichzelf moet prijsgeven aan een 'wanorde' die steeds meer terrein verovert. Het tweede standpunt huldigt een principiële heteronomie (- men moet wetten volgen die men niet zelf gesteld heeft -), welke 'overwonnen' moet worden middels de 'kennis' (van die wetten). Het subject dat zichzelf materieel geconstitueerd acht, ziet zichzelf aldus geobjectiveerd; het valt onherroepelijk steeds weer buiten zichzelf - dit is de zelfreferentieproblematiek.

De fenomenologie heeft pogingen ondernomen om aan deze impasse te ontkomen middels het poneren van het primaat van de subject-objectrelatie zelf, waaraan ze de naam 'intentionaliteit' heeft gegeven. Haar constructie van een *Lebenswelt* bleef echter danig problematisch, gezien exacte criteria daarvoor uitbleven, zoals aangetoond in stelling 30. We zullen de bewustzijnsproblematiek hier dan ook op een nog complexere wijze moeten benaderen, maar deze benaderingswijze zal ons tenslotte toelaten om tot een eenvoudige slotsom, tot helderheid te komen.

Men moet zich de zaken trachten voor te stellen aan de hand van onze redenering in stelling 5 met betrekking tot de relatie tussen het geheel en het deel. Op die wijze wordt het bevattelijk hoe tegelijk het zijn door het bewustzijn, en het bewustzijn door het zijn wordt geïmpliceerd, zonder dat de twee volkomen samenvallen. Zoals er pas van een staat sprake kan zijn als er eerst burgers zijn, terwijl tegelijk het burgerschap het bestaan van een staat vereist, zo ook is er geen zijn mogelijk zonder bewustzijn, terwijl tevens het omgekeerde, bewustzijn zonder zijn, onmogelijk is. Zoals ook de burger en de staat, hebben het zijn en het bewustzijn geen enkele bestaanswaarde, tenzij in relatie tot elkaar. We kennen talloze analoge voorbeelden, onder meer in de fysica, van begrippenparen die noodzakelijk onderling gerelateerd worden op straffe van irrelevantie, denk aan de tweelingen van tijd en ruimte of aan de onzekerheidsrelatie van Heisenberg. Maar door de beide componenten te relateren aan elkaar, kan het niveau waarop ze zich bevinden overstegen worden; met andere woorden: het is pas vanuit een hoger abstractieniveau dat deze componenten hun intelligibiliteit prijsgeven.[225]

De werkelijkheidswaarde van zo'n hoger abstractieniveau kan bovendien niet in twijfel getrokken worden, zonder dat de werkelijkheidswaarde van de onderliggende niveaus teniet gedaan wordt.[226] Het 'laagste' niveau immers, betreft precies het strijdperk voor het leven zelf, waarin de externe orde onafwendbaar toeslaat middels het probleem, in eerste instantie met de pijn en de dood - wat zich laat verwoorden in de *struggle for life*, de drang tot zelfbehoud en soortbehoud, tegenover welke zich noch 'bewust' noch 'onbewust' levende wezens kunnen wapenen aangezien deze drang prereflexief is, of: door de externe orde aan het organisme zelf meegegeven als de meest

225 Voor een beter begrip verwijzen we naar *S:* 3.8.1-2, waar de metafoor ter sprake komt als een taalvorm die tot het openen van een hoger abstractieniveau noopt, wil men hem kunnen begrijpen. Bij uitstek in de filosofie van Jan Helderman, 1997, geldt de relatie als fundamenteel concept, als bouwsteen van de werkelijkheid (p. 3): *"Begrijpen is (...) altijd het waarom begrijpen. (...) De bout past bij de moer (...), de vacht bij de kou (...). Dat zien van samenhang is pas echt begrip (...)"*. Zoals verder in deze tekst zal blijken, geloven wij hier echter nog een stap verder te moeten gaan: de werkelijkheid wordt geconstitueerd, noch door essenties, noch door relaties, maar door ethische - dus: bewuste en vrije - activiteiten. De relaties tussen de dingen verklaren wel hun technische samenhang, maar de ultieme zin komt pas aan bod waar wij processen aanwenden in functie van onze liefde tot subjecten.

226 Zie: *S:* 3.8.1-2, over de relevantie van de metafoor, alsook: Bauwens 2000 (- over een subjectivistische wiskunde).

fundamentele richtinggevende impuls voor het handelen (dat met betrekking tot het prereflexieve nog een louter 'gebeuren' is).

Het burgerschap en het staatsschap zijn begripsconstructies; pas in de staatkundige activiteit die met onze leefwereld samenvalt, komt hun relevantie aan het licht. Zo ook zijn het zijn en het bewustzijn begripsconstructies die hun relevantie ontlenen aan een activiteit die de beide vooronderstelt doch overstijgt, want op zijn beurt door de beide moet voorondersteld worden. Anders gezegd: zoals burgerschap en staatsschap de activiteitsrelaties *binnen* de staat vooronderstellen, zo ook vooronderstellen bewustzijn en zijn de activiteitsrelaties *binnen* het geheel dat zowel bewustzijn als zijn omvat. Nog anders uitgedrukt: het zijn (alles wat is of gebeurt) en het (door het vrije bewustzijn gestuurde) handelen vooronderstellen een vorm van activiteit die aan de basis ligt zowel van het gebeuren (het zijn) als van het handelen (het bewustzijn).

Stelling 21. Zijn en Bewustzijn ontspringen aan het Leven zelf.

Hoe kan men zich deze 'primordiale' activiteit voorstellen? Het is duidelijk dat, als men er van uitgaat dat het *subject* aan de basis ligt van het *handelen*, terwijl de *externe orde* aan de basis ligt van het *gebeuren*, dat de *activiteit* waarvan sprake, zowel het subject als het externe zal overstijgen. We moeten, met andere woorden, een activiteitsprincipe aanvaarden dat zowel het subjectieve handelen als het natuurlijk geordende gebeuren overstijgt. Merk op, dat we dit bewegingsprincipe niet poneren als een *deus ex machina*, maar wel als een *conditio sine qua non*, een principe dat aanvaard wordt op straffe van het verwerpen van de basiscondities van ons bestaan zelf. Dit activiteitsprincipe is noodzakelijkerwijze een probleemgenererend principe. Anders uitgedrukt: het is een principe dat zichzelf onophoudelijk negeert om aldus aan de eigen beperking te ontkomen. Tijdelijk, want elke nieuwe synthese achterhaalt onherroepelijk zichzelf en dwingt van zichzelf telkens weer een nieuwe antithese af. We zouden dit principe kunnen voorstellen als een golf, wiens evenwichtsstreven pas als geheel wordt bevredigd, terwijl ze in elk van haar fragmenten binnen de tijd in een toestand van 'onrust' of van 'beweging' verkeert. In haar totaliteit gesommeerd, is de golf in rust, is ze tot niets gereduceerd, maar precies haar uitgebreidheid in de tijd, maakt dat zij, in elk fragment van de tijd, 'leeft', namelijk voor ons, die zich eveneens voordoen als een fragment van diezelfde tijd. Hiermee werd gezegd dat wij ons deze primordiale activiteit het best kunnen voorstellen als het leven. We doelen echter niet op het enge concept uit de biologie, maar op wat we hier zouden kunnen omschrijven als de levende werkelijkheid van zowel ons eigen zijn als dat van de wereld. Tot hier toe hebben we dit principe reeds belicht middels de metafoor van het offer (- zie deel II, inleiding). Verwijzen we ook naar onze analyse van het levensprincipe, in het hoofdstuk II.1.F. Het intelligibel maken van dit principe zal pas mogelijk worden vanuit het ethische, zoals we in het hoofdstuk I.2.G. hebben gezien.

Dat het vooropstellen van zo'n primordiaal levensprincipe een noodzaak is, willen we hier nog beknopt aantonen middels het volgende voorbeeld. Onder meer Etienne Vermeersch geeft de volgende bijzondere maar ons inziens ongeoorloofde interpretatie aan Spinoza, waardoor hij hem ook naar zijn hand zet: *"Een consequentie van het spinozisme die door Spinoza zelf niet werd getrokken is de volgende. Wanneer men stelt dat zowel de materiële als de geestelijke wereld volwaardige uitingen zijn van de godheid, dan suggereert men dat de godheid op een volledige wijze in de materiële wereld is uitgedrukt en daaruit kan de conclusie worden getrokken dat een 'geestelijk' attribuut overbodig is en dat men dus de werkelijkheid (de godheid) kan zien, als niets anders dan een oneindige materiële wereld"* (E. Vermeersch, 1993)

Onze kritiek is de volgende: vergelijkt men, bij wijze van voorbeeld, een ding met de definitie van dat ding, dan kan men zeggen dat deze definitie het ding op een volwaardige wijze uitdrukt. Dit betekent echter niet dat de definitie het ding overbodig maakt. De reden daarvoor is, dat de definitie het ding uitdrukt in een andere wereld dan de wereld waarin het ding bestaat. Om over te kunnen gaan van de definitie van het ding naar het ding zelf, moet men beschikken over de wereld van het ding. *Tenzij* men aanneemt dat er geen discrepantie bestaat tussen het epistemische en het ontische. In dat geval moet ofwel het epistemische herleid worden tot een onderdeel van het ontische (wat resulteert in realisme), ofwel moet het ontische herleid worden tot een onderdeel van het epistemische (idealisme), ofwel moeten beide, zowel het epistemische als het ontische, herleid worden tot een derde wereld, bijvoorbeeld de wereld van het handelen (pragmatisme). Spinoza echter, wil zo'n reductie niet doorvoeren. Vandaar zegt hij dat God zich zowel in het materiële als in het geestelijke uitdrukt. Hij zegt echter niet dat God zich uitdrukt in het materiële, en via het materiële in het geestelijke, dat dan een onderdeel daarvan zou zijn. Het is dan ook onjuist om de voorgestelde reductie door te voeren. Ook zijn en bewustzijn zijn *verschillende* manifestaties van dezelfde werkelijkheid (- zie ook de voetnoot bij I.3.B.7).

Samenvatting. Alleen de goede handelingen, dit wil zeggen: die handelingen die geschieden overeenkomstig de externe orde, hebben kracht van bestaan. Omdat het kwaad en het ongeluk resulteren uit een contradictie van de wil, hebben ze geen kracht van bestaan, en betekenen ze niets anders dan afwezigheid of gebrek. Het gebrek resulteert aldus uit de miskenning van de externe orde, die hier als de Wet kan omschreven worden: alleen het handelen volgens deze Wet situeert zich binnen de werkelijkheid, omdat deze Wet de werkelijkheid zelf constitueert. Wat op alles het primaat heeft, is derhalve het handelen volgens de Wet, het ethische handelen. Zoals uit het problematische Voelen het Kennen ontstaat, ontstaat uit het problematische Kennen het Willen en uit het problematische Willen ontstaat het ethische handelen of het handelen volgens de Wet (- de externe orde).

E. Causaliteit

Stelling 22. Causaal denken is verengd denken.

Zijn en bewustzijn kunnen enkel relevant *in relatie tot elkaar* gedacht worden. Zoals burger en staat elkaars 'oorzaak' zijn, zo geldt dat ook voor zijn en bewustzijn. Het is nu duidelijk dat de 'causaliteit' buiten welke we klaarblijkelijk niet kunnen denken, het denken tegelijk beperkt, want het houdt geen rekening met de bijzondere relatie tussen deel en geheel die we hoger besproken hebben (- zie stelling 5.2). Terwijl het causaal denken de relatie tussen oorzaak en gevolg slechts in één richting maakt (- de oorzaak wordt namelijk verondersteld het gevolg te bepalen en niet andersom -), blijkt het in de werkelijkheid vaak zo te zijn dat het geheel mede het deel constitueert, of dat het doel mede de richting bepaalt van wat er aan voorafgaat.[227]

Oorzaken en gevolgen zijn er niet 'op zichzelf': ze moeten door ons onderscheiden worden in een stroom van gebeurtenissen. Wanneer wij nu, in een stroom van gebeurtenissen, oorzaken en gevolgen onderscheiden, dan definiëren we die zodoende zelf. We grenzen ze af, net zoals we dat doen met de 'dingen', namelijk: zoals het ons het beste past. Want de 'dingen' zijn geen op zichzelf staande entiteiten, maar door ons als entiteiten erkende of gedefinieerde fragmenten uit een stroom van

227 In I.2.B.2.(b)., zagen we dat bijvoorbeeld lichaamscellen, behalve door hun componenten (bijvoorbeeld: moleculen), ook bepaald worden door het lichaam waar ze deel van uitmaken, aangezien hun betekenis en dus hun wezen voor een groot stuk ligt in de functie waarmee het lichaam hen bekleedt. In I.3.B.7. hebben we opgemerkt dat men tegen de wetten van de oorzakelijkheid niet kan zondigen, en dat men ze daarom ook terugvindt in elke (menselijke) activiteit. Maar de fysische beschrijving van causale ketens is wezenlijk blind voor de geestelijke werkzaamheid welke deze causale ketens naar haar hand zet, omdat de geestelijke doelstellingen zich niet in de louter fysische wereld manifesteren.

gebeurtenissen.[228] Net zo is er geen sprake van oorzaken en gevolgen totdat wijzelf die onderscheiden of definiëren. Enkele voorbeelden: wij noemen een appel een 'ding', terwijl de appel slechts een door onszelf afgezonderd fragment is uit een gebeurtenis welke als een eindeloos groeiproces kan worden omschreven. De appel komt voort uit een bloesem, en zelf verandert hij uiteindelijk in een nieuw appelboompje dat bloesems draagt. Het gaat hier om een continue verandering, een cyclische metamorfose, welke wij opdelen in fragmenten zoals het ons goed uitkomt.

Het gewicht van onze inbreng inzake het bepalen van oorzaken en gevolgen komt het duidelijkst naar voren bij gebeurtenissenstromen met een cyclisch karakter, namelijk als het probleem van de kip en het ei. Maar ook bij lineaire of eenmalige evoluties zijn wij het die de grenzen trekken. Zo onderscheiden zich de blinde gokhandelingen van de gerichte probeerhandelingen (*trial and error* of *gissen en missen* - totdat een beoogd doel wordt bereikt) op grond van het vooraf bepalen van specifieke doelstellingen. Ziehier een voorbeeld.

Waar (1°) twee gokkers, beurtelings dobbelend, om het eerst een aas beogen, onderscheidt zich hun activiteit van (2°) de probeerhandelingen van een enkeling die een aas beoogt, enkel op grond van de verschillende doelstelling. Op het eerste gezicht lijkt de doelstelling in beide gevallen identiek: zowel de gokkers als de enkeling werpen *totdat een aas wordt gegooid*. Maar het belang van de verschillende definiëring van deze activiteit in elk van de beide gevallen blijkt bij een nadere analyse van de respectievelijke doelstellingen: (1°) de gokkers stellen zich (elk apart) tot doel om *als eerste* dat aas te gooien; (2°) voor de enkeling daarentegen is het gooien van een aas het einddoel.

Welke factoren kunnen nu in elk van deze gevallen genoemd worden als de 'oorzaken' met respectievelijk (1°) winst (in het geval van de twee gokkers) en (2°) het gooien van een aas (in het geval van de proberende enkeling) tot gevolg?

(1°) Het winnaarschap (van het gokspel) wordt bepaald door de spelregels zelf (en dus door een specifieke conventie). Het opgooien zelf veroorzaakt het winnaarschap niet, maar het behoort wel tot de mogelijkheidsvoorwaarden van het spel. Dat het gokspel een winnaar heeft, wordt veroorzaakt door het spel, maar dat de winnaar persoon *P* is en niet persoon *Q*, heeft geen oorzaak, en dit om de heel eenvoudige reden dat *P* en *Q* zich als mogelijke winnaars onderling in niets onderscheiden; in het licht van het spel zijn *P* en *Q* identiek, want onderworpen aan dezelfde regels. Met andere woorden: de doelstelling bepaalt uitsluitend *dat* er een winnaar is - onbepaald wie - en dat is het unieke 'gevolg' van het spel; daarom is het irrelevant om het differentiëren van de 'oorzaak' te beogen. Hier wordt het ‘medezeggenschap’ van het doel uitgeschakeld, wat hier op neerkomt, dat de activiteiten die tot het doel kunnen leiden, ontdaan worden van de kracht van hun intentionaliteit: doordat men krachtens de gemaakte afspraken, welke het spel constitueren, slechts om de beurt mag werpen, heeft het geen enkele zin om *individueel* te ‘trachten’ naar het doel, of om het *individueel* te ‘proberen’ bereiken; men kan geen enkele relevante intentionele inspanning leveren. De spelers kunnen zich een doel *wensen*, terwijl ze tegelijk beseffen dat ze, behalve hun instemming met het spel, zelf geen enkele inbreng hebben in het bereiken van dat *gewenste* doel; met andere woorden, dat ze het doel niet op een relevante manier kunnen *willen*.[229] De winnende

228 Zie ook de voetnoot bij par. I.3.B.4.: de essentie van een ding bestaat pas binnen de handelende existentie van het subject.

229 Omdat nu, het weze herhaald, het 'willen' de sterkste vorm van 'weten' is (G. Mannoury, 1924: 63), zal dit 'doel' volledig onkenbaar blijven en dus ook onbestaande zijn. Wie een kansspel wint, beseft dat het ultieme doel hem ontsnapt is, en hij zal de (vaak onweerstaanbare) neiging hebben om het spel te hervatten. Deze 'onverzadigbaarheid', eigen aan de gokker, volgt rechtstreeks uit het illusoir karakter van zijn 'doel'.

speler heeft dan het gevoel dat zijn triomf door een ander gewild werd; de verliezer heeft het gevoel dat hij door iemand werd afgewezen. Het spel creëert als het ware een ‘verborgen beslisser’ aan wiens macht men zich moet onderwerpen teneinde kans te maken op zijn ‘sympathie’.

(2°) Het gooien van een aas (door de enkeling) wordt bepaald door de intentie van deze enkeling: hij gooit immers tot hij dat resultaat verkrijgt, ook al kan dat principieel lang duren.

Samenvattend: om redenen die we verduidelijkt hebben in stelling 2.1., kan de werkelijkheid niet relevant worden beschouwd los van het (met intenties geladen) subject. Omdat de dingen niet als dingen op zichzelf bestaan, maar zich steeds verhouden tot het subject, mogen ook de (veronderstelde) relaties tussen de dingen niet op zichzelf, en dus niet causaal, beschouwd worden: zij staan in een fundamentele relatie tot het subject en tot de subjectieve intentionaliteit, wat betekent dat ze in de eerste plaats bestaan binnen het (doelgerichte) streven van het subject.

We zullen nu via drie wegen (achtereenvolgens in stellingen 22.1., 22.2. en 22.3.) aantonen waarom het oorzakelijkheidsdenken een verengd denken is, dat steunt op een denkfout die aan de basis ligt van het objectivisme. In stelling 22.4. bespreken we de verdere interactie tussen de dader of de veroorzaker en het gevolg van zijn daad. We doen dit teneinde vervolgens (namelijk in stelling 23) de ontische primordialiteit van het ethische op het causale aan het licht te kunnen brengen.

22.1. Het formuleren van wetten als objectieve wetten (wetten met uitsluiting van het subject) is ethisch ongeoorloofd.

Zoals we uitvoerig hebben pogen aan te tonen in het eerste deel van deze verhandeling, resulteert het objectivisme in een onwaarachtig werkelijkheidsbeeld. Van objectivisme is sprake waar men gelooft de werkelijkheid op een relevante manier te kunnen beschrijven vanuit de positie van een buitenstaander. Vanuit die positie worden wetten geformuleerd die vanzelfsprekend evenzeer onwaarachtig zijn. Laten we nu aan de hand van een voorbeeld eens een zogenaamde 'objectieve wet' van naderbij beschouwen en concreet aanduiden waar precies het euvel zich situeert.

Beschouw de wet: *"Als het regent, dan word ik nat"* (*). We merken duidelijkheidshalve vooraf op, dat de ik-persoon in dit oordeel probleemloos vervangbaar is door een willekeurig object, met andere woorden: dat hij dus als object beschouwd wordt. Qua relevantie is ons voorbeeld dus niet onderscheiden van het volgende voorbeeld: *"Als het regent, dan wordt de straat nat"*.

Op het eerste gezicht lijkt er met deze 'wet' niets aan de hand te zijn. Dat we hier echter, als beschrijver van deze werkelijkheid, ten onrechte de positie van een volkomen buitenstaander hebben ingenomen (- wat betekent dat we ten onrechte abstractie hebben gemaakt van de subjectieve betrokkenheid -), houdt hier heel concreet in, dat het subject feitelijk betrokken is in deze wet, doch *verzwegen* wordt. Dat het subject hier effectief verzwegen wordt, manifesteert zich duidelijk op het ogenblik dat dit subject ingrijpt en, zodoende, deze schijnbaar objectieve wet verandert of bijstuurt: *"Als het regent, en als ik mijn paraplu openmaak, dan word ik niet nat"*. Dit geval, waarbij het subject ingrijpt, maakt meer bepaald duidelijk dat de aanvankelijke formulering van de wet, namelijk in het oordeel (*), foutief is, en dat de waarachtige formulering als volgt moet luiden: *"Als het regent, **en als ik niets onderneem**, dan word ik nat"* (**). Het hier in vetjes gedrukte zinsdeel wijst op de principiële subject-betrokkenheid, ongeacht het feit of de activiteit van het subject zich al dan niet manifesteert. Ter verduidelijking: de activiteit van het subject manifesteert zich niet waar het subject niets onderneemt dat voor een 'buitenstaander' principieel controleerbaar is. Wij benadrukken echter dat ook in dit

geval sprake is van (principiële) subjectbetrokkenheid omdat het subject (principieel) beschikt over de mogelijkheid om in te grijpen. Onze zienswijze impliceert dus dat ook het geval (**) (principieel) volgt uit een vrije keuzedaad van het subject. Met andere woorden: er bestaat geen 'schuldig noodlot' dat het subject zou kunnen verlossen van de verantwoordelijkheid voor het zich voltrekken van een 'wet' zoals beschreven in het oordeel (*), omdat de wet (*) de subjectbetrokkenheid onterecht verzwijgt en ze dus impliceert. In nog andere bewoordingen: een wet zoals geformuleerd in het oordeel (*), manifesteert zich niet: ze bestaat slechts als mogelijkheid, en of deze mogelijkheid zich al dan niet actualiseert, is en blijft principieel afhankelijk van een vrije keuzehandeling van het (aldaar verzwegen) subject. In wezen bestaat er aldus niet één wet, maar wel bestaan er (principieel) twee mogelijkheden: (1°) *"Als het regent, en ik onderneem niets, dan word ik nat"*; (2°) *"Als het regent, en ik maak mijn paraplu open, dan word ik niet nat"*. Welke van deze twee mogelijkheden zich zal manifesteren, is, zoals gezegd, volledig afhankelijk van een vrije keuzedaad van het betrokken subject.

Deze waarheid wordt nog duidelijker in een geval met direct ethische implicaties, en laten we hier zo'n voorbeeld geven.

"Elk levend wezen moet eten om in leven te kunnen blijven". Indien ik objectivist was, dan zou ik hier spreken van een 'natuurwet', dus een 'objectieve wet'. Het is *niet aan mezelf gelegen* dat wie niet eet, sterft, want ikzelf heb deze 'natuurwet' niet ingevoerd. Maar stel nu dat mijn buurman aanbelt en zegt: "Mijnheer, ik heb niets te eten, en ik vrees dat ik zal verhongeren". Ik antwoord: "Het is inderdaad een wet dat wie niet eet, sterft. Maar wat wilt u dan? Ik heb deze wet niet gemaakt, en ik kan ze ook niet veranderen. Als ik kon, waarde buurman, dan zou ik die wet meteen veranderen."[230]

Zo te zien, treft mij geen schuld. De natuurwet is immers het werk van God. Ik kan het niet helpen dat de wet "wie niet eet, verhongert", waar is. Dat deze wet waar is, is niet mijn verantwoordelijkheid.

Maar op dezelfde manier kan nu ook een moordenaar redeneren. Hij geeft iemand een messteek en het slachtoffer sterft. De moordenaar gelooft zich te kunnen verontschuldigen middels het volgende antwoord: "Er is nu eenmaal de wet dat wie bloed verliest, sterft; de wet dat mensen kwetsbaar zijn. Ik ben niet verantwoordelijk voor het bestaan van die wet. Als ik kon, geloof me, dan zou ik ze veranderen".

Waarom gaat de redenering van de moordenaar niet op? Omdat de zaak niet is of hij al dan niet verantwoordelijk is voor het *bestaan* (het waar-zijn) van die wet, maar wel is de zaak dat hij medezeggenschap (want kennis en keuzevrijheid) heeft over het zich al dan niet *manifesteren* van die wet. Hij zorgt er namelijk voor dat die wet zich *voltrekt*, en wel door een vrije daad te stellen.

Om dezelfde reden zorg ik ervoor dat de wet: "Wie niet eet, sterft", zich voltrekt, namelijk door aan mijn buurman voedsel te weigeren. Dat maakt mij verantwoordelijk voor het zich manifesteren van die wet.

Ik ben dus niet verantwoordelijk voor het *waar zijn* van een wet (welke slechts een '*mogelijkheid*' is), maar als ik *kennis* heb van de waarheid, en ook de mogelijkheid om *vrij* te handelen (te *kiezen*), dan ben ik wel verantwoordelijk voor het zich *manifesteren* van die wet.

De wet: "wie niet eet, verhongert", lijkt objectief waar. Het is echter totaal immoreel om die wet als een objectieve wet *voor te stellen*, precies omdat mijn

230 Lucifer stelde dit trouwens voor aan Christus in de woestijn: hij vroeg zich af waarom Christus niet alle stenen in broden veranderde teneinde zo de honger uit de wereld te helpen. In Dostojevski's grote roman veroordeelt de grootinquisiteur Christus trouwens een tweede keer omdat hij niet inging op dat voorstel. De reden wordt ons duidelijk in het commentaar van Rabbi Akiba. Zie: II.2.G.

voorstelling mijn *kennis* daarvan impliceert, terwijl mijn kennis, mijn *betrokkenheid* impliceert, en mijn *verantwoordelijkheid*, en dus mijn *plicht* om de hongerige te spijzen en om het zich *manifesteren* van die wet te belemmeren.

Wie aan zijn hongerige buurman antwoordt: "ik ben niet verantwoordelijk voor het waar-zijn van de wet: "wie niet eet, sterft", spreekt inderdaad de waarheid, maar hij spreekt slechts de halve waarheid. Welnu, dat doen ook de objectivisten. Zij maken abstractie van hun *betrokkenheid* (subjectieve betrokkenheid) bij het gebeuren, van hun *kennis* van het gebeuren, en van hun *vrijheid* tot handelen (kiezen). In feite is deze 'halve waarheid' een ontzaglijke leugen, zoals het voorbeeld met de hongerige buurman duidelijk maakt.

Met andere woorden: onze *kennis* van de zogenaamde 'objectieve' wetten, veroordeelt ons tot de *verantwoordelijkheid* over het zich al dan niet manifesteren van de waarheden die deze 'wetten' bergen. Wij moeten derhalve alle zogenaamde 'objectieve' wetten herformuleren tot ethische wetten, willen wij in waarheid wandelen.

Zo bijvoorbeeld moet de wet: "wie niet eet, sterft", herschreven worden als: "Wie niet verhindert dat iemand verhongert, doodt/moordt".

Als mijn buurman aanbelt met de woorden: "Mijnheer, ik heb niets te eten en ik vrees dat ik zal verhongeren", dan vraagt hij eigenlijk: "Wilt u verhinderen dat ik sterf?", of: "Zult u mij doden?" Als ik antwoord dat ik niet de wet: "wie niet eet, sterft", zelf heb gemaakt, dan antwoord ik eigenlijk: "Wanneer ik u dood, dan is dit niet mijn schuld".

Met andere woorden: Het zich beroepen op de 'objectiviteit' van de wet, verkapt eigenlijk het *afschuiven van de schuld* op een 'niemand' (namelijk: de 'natuur'), en dit is de weigering tot het opnemen van de eigen verantwoordelijkheid. Dit impliceert de miskenning van de eigen kennis en vrijheid.

De moordenaar is diegene die zichzelf totaal onvrij acht, en het aldus ook is. Door zijn specifieke keuzedaad, veroordeelt de moordenaar zichzelf aldus tot de absolute onvrijheid, wat gelijk staat aan de weigering om verantwoordelijkheid op te nemen.

Zo is het geloof aan 'objectieve wetten' in feite terug te voeren tot de weigering van verantwoordelijkheid en vrijheid, de weigering van *schuld*.

Het is, meer bepaald, de erfzonde, het reeds-schuldig-zijn, wat hier miskend wordt. Met andere woorden: de natuur (de werkelijkheid) verschijnt aan ons als objectief, onverbiddelijk, fataal, noodlottig of onverantwoord (onethisch) ingevolge het feit dat we onszelf niet bereid achten om schuld te bekennen, verantwoordelijkheid op te nemen of vrij te zijn. We hebben zodoende onszelf opgesloten in een 'noodlottigheid'.

Het is, met andere woorden, ongeoorloofd om de werkelijkheid/natuur voor te stellen als a-moreel, dus als buiten het ethische staande. We moeten daarentegen (- als we de waarheid nastreven -) alle 'wetten' herschrijven als 'ethische wetten', dit wil zeggen dat we ons in onze werkelijkheidsbeschrijvingen rekenschap moeten geven van onze kennis en van onze vrijheid (kennis is vrijheid en is actiebekwaamheid).

Nu is het objectiviteitsdenken allang 'ingeburgerd'. Hoe spelen we het dan klaar om onszelf zo te bedriegen inzake onze vermeende zoektocht naar waarheid? We gebruiken daartoe enkele zeer handige (maar tegelijk de geloofwaardigheid ondermijnende) knepen. In de eerste plaats schuiven we de schuld van ons af door slachtoffers (zondebokken) te zoeken, zoals 'het lot' of 'de natuur'. Dit mechanisme heet 'projectie'. We projecteren namelijk onze subjectiviteit in objecten, dit wil zeggen in niet-subjecten. Als ik iemand met een steen verwond, kan ik zeggen dat niet ikzelf de schuldige ben, maar wel de steen; het is 'immers' de steen die het slachtoffer verwondt en niet ikzelf.

Sla ik iemand met mijn vuist, dan kan ik de schuld geven aan die vuist, die 'immers' gecontroleerd zou worden door allerlei omstandigheden. Op die manier misken ik de band tussen mijn wil en mijn daden, ik misken kortweg mijn eigen wil (of vrijheid) en het enige wat ik kan doen, is: 'wensen' (- zie stelling 15 voor het verschil tussen 'wensen' en 'willen' -), en dat is 'dromen'. Ik snij mezelf van de realiteit af (- althans: ik *acht* mezelf afgesneden van de realiteit) en daardoor kom ik ook effectief terecht in de leugen; ik val buiten de waarheid, ik ben 'dood' (- immers: het 'kwaad' heeft geen werkelijkheidswaarde).

Ook in de andere richting kan analoog geredeneerd worden: het 'laten gebeuren' is evenzeer handelen als het 'zichtbaar actief' handelen (- kennen is handelen).

Doordat we aldus 'projecteren' - namelijk onze subjectiviteit en, mét onze subjectiviteit, ook onze schuld - in 'dingen', gaan we spreken over 'oorzaken' die echter geen 'veroorzakers' zijn, doch 'blinde oorzaken': we gaan geloof hechten aan 'veroorzakende (dus: handelende) *dingen'*, wat een zeer wanstaltige manier van denken veronderstelt welke, jammer genoeg, algemeen beoefend wordt. Kortom: het geloof in 'objectieve' wetten sluit een belangrijk deel van de waarheid buiten, en is aldus leugenachtig. Het deel van de waarheid dat aldus buitengesloten wordt, is: de subjectbetrokkenheid, meer bepaald de subjectieve kennis en de keuzevrijheid, de wil en dus de *verantwoordelijkheid*.

Het objectivisme is een verantwoordelijkheidsvluchtende werkelijkheidsvoorstelling. Het laat toe dat ik aan mijn hongerige buurman antwoord dat er nu eenmaal een objectieve wet bestaat die hem zal doden, die hem veroordeelt, terwijl ik eigenlijk zelf diegene ben die dat doet. Krachtens de *feitelijkheid* van de mogelijkheid van de menselijke kennis en van zijn vrijheid, is er de *verplichting* (- wil men in waarheid handelen -) tot het vervangen van de 'als natuurwetten geformuleerde' wetten door 'ethische wetten', namelijk *wetten waarbij het eerste lid van de oorzaak-gevolgrelatie noodzakelijk het kennende en vrije subject als relevante factor bevat*.

22.2. Oorzakelijkheidswetten zijn mogelijkheden welke hun manifestaties danken aan subjecten. Subjecten op hun beurt veroorzaken niet doch ze actualiseren oorzakelijkheidskettingen.

Het causaliteitsdenken is verwant aan het entiteitsdenken en het is in hetzelfde bedje ziek - dat is, beknopt gezegd, wat we in deze paragraaf willen verduidelijken.

Kant sprak over het 'ding-op-zichzelf', dat we niet kunnen kennen. Het 'ding-op-zichzelf' heeft geen relevantie, maar we kunnen het wel *denken* vanuit praktische overwegingen: we veronderstellen dat aan hetgeen we waarnemen (het fenomeen, het verschijnsel, dat wat verschijnt) een entiteit ten grondslag ligt welke het fenomeen als het ware 'veroorzaakt', en op die manier wordt het fenomeen 'verklaard'. Maar deze 'verklaring' is even circulair als die van de zwaartekracht welke de valbeweging 'veroorzaakt'. De zwaartekracht wordt geponeerd teneinde de valbeweging te kunnen 'verklaren' en zo ook wordt de entiteit geponeerd teneinde het 'fenomeen' te kunnen 'verklaren', maar beide 'verklaringen' zijn uiteindelijk niet fundamenteel, in die zin dat ze slechts hypothetische begrippen invoeren. Het gaat dan om circulaire en dus onwaarachtige verklaringen (schijnverklaringen), net zoals dat bijvoorbeeld het geval was in de vroegere biologie, waar een bepaald gedrag werd verklaard middels een hypothetisch instinctbegrip, terwijl het begrip op zijn beurt werd verklaard middels het corresponderende gedrag.

A priori wordt in de beschreven gevallen gezocht naar een 'externe' oorzaak welke datgene veroorzaakt wat men willens nillens waarneemt of kent, wat betekent dat men vooronderstelt dat de dingen welke gekend worden, niet door zichzelf gedragen worden of niet hun eigen grond zijn, doch slechts een soort van 'voorkomen' zijn, een

soort masker, waarmee dieper liggende, waarachtigere doch verborgen dingen ons aanspreken of zich aan ons voordoen. Specifiek bij Kant geldt dat onze waarnemingsactiviteit en de activiteit van ons denken zelf (mede-)verantwoordelijk zijn voor de manier waarop de dingen aan ons verschijnen. Onze waarnemingsactiviteit en de activiteit van ons denken vormen dan noodzakelijkerwijze een factor in het proces waarbij fenomenen tot stand komen, en dus een oorzakelijkheidsfactor. In andere bewoordingen: het oorzakelijkheidsdenken is terug te voeren tot de idee dat er een discrepantie bestaat tussen, enerzijds, de zijnden en, anderzijds, onze kennis van de zijnden. Nog anders gesteld: onze kennis van de zijnden valt niet samen met de zijnden zelf, die echter wel moeten verondersteld worden te bestaan teneinde te kunnen verklaren dat we ueberhaupt kennisinhouden hebben. Immers, indien onze kennisinhouden toe te schrijven waren aan onszelf, dus aan onze kennende activiteit, en niet aan een aan onszelf externe instantie, dan zou onze kennis ook niet relevant zijn: het zou geen kennis zijn doch inbeelding of droom, het zou slechts gaan om een zelfgefabriceerde wereld in een solipsistisch subject. Het oorzakelijkheidsdenken *lijkt* dus een *conditio sine qua non* voor de relevantie van de kennis.

Maar in de bovenstaande redenering schuilt een denkfout. We kunnen deze denkfout aan het licht brengen middels een analogie. We zullen het oorzakelijkheidsdenken vergelijken met het entiteitsdenken. Immers, ook het entiteitsdenken wordt begrond door een denkfout van dezelfde orde. We zullen eerst de denkfout welke het entiteitsdenken grondt aan het licht brengen. Daarna zullen we aantonen dat de denkfout in het oorzakelijkheidsdenken van dezelfde orde is, waardoor ook zij aan het licht zal komen.

Het is dus onze stelling dat precies dezelfde redenering als deze hoger in de tekst, verantwoordelijk is voor de begronding van het entiteitsdenken: wanneer het waarnemend subject bepaalde van zijn waarnemingen groepeert tot één samenhangend geheel, dan zal het niet voor al die fragmentarische waarnemingen afzonderlijk gaan zoeken naar aparte en onsamenhangende oorzaken, maar dan zal het daarentegen veronderstellen dat ook aan het feit dat het ertoe neigt om die fragmenten tot een geheel te verenigen, een *externe* eenheid ten grondslag ligt. Het subject gelooft immers te ervaren dat niet alleen de vele indrukken, doch ook de eenheid of het patroon dat deze indrukken verenigt, tot haar waarnemingen behoren. Op de keper beschouwd - en dit is niet onbelangrijk - is het zelfs zo, dat de waarneming van het geheel, de eenheid of het patroon, voorafgaat aan de waarneming van de afzonderlijke 'fragmenten' van dit patroon. Met andere woorden, en zoals reeds uitvoerig uiteengezet (- zie de paragrafen I.4.5., I.4.6. en I.4.7.), gaan 'waarnemingen' noodzakelijk vooraf aan 'gewaarwordingen', wat inhoudt dat 'ongekleurde' (- dit wil zeggen: door het subject of door de activiteit van de waarnemer ongekleurde) gewaarwordingen niet kunnen bestaan, en dat de relevantie van een waarneming afhankelijk is van de grootte of de omvattendheid van de betekenispatronen welke aan die waarneming ten grondslag liggen. Nog anders uitgedrukt: de veronderstelde entiteiten welke onze waarnemingen begronden, hebben meer werkelijkheidswaarde in de mate dat zij omvattender gehelen vormen, en dus in de mate dat zij meer betekenis dragen (voor het subject).

Zo bijvoorbeeld wordt onze waarneming van een kronkeltje relevanter wanneer we het weten te interpreteren als een deel van een groter geheel waartoe het behoort, en dat bijvoorbeeld een landkaart is: pas de waarneming van de landkaart als zodanig, maakt de waarneming van het kronkeltje relevant: het kronkeltje krijgt bijvoorbeeld de betekenis van (de afbeelding van) een welbepaalde straat in een stad. Zoals details vaak pas dan zichtbaar worden wanneer we ook het geheel zien, zo ook ontlenen alle

waarnemingen hun relevantie aan hogere betekenispatronen. Zonder de erkenning van betekenis vanwege het subject, kan er van waarneming geen sprake zijn.

Maar tevens staat die betekenis niet en nooit los van het subject. Zo bijvoorbeeld is een tekst zonder lezer geen tekst, een geluid is geen geluid zonder een toehoorder, het licht is pas licht in zijn uitwerking op bijvoorbeeld onze ogen of op het bladgroen van bepaalde planten. De waarneming is niet een proces in één enkele richting, namelijk van het externe naar het interne van onze ziel, maar ze vergt een tweerichtingsverkeer, ze vergt namelijk ook een specifieke, betekenis-erkennende of betekenisgevende activiteit vanwege de waarnemer zelf. Het (waargenomen) ding bestaat dus helemaal niet op zichzelf: het komt pas tot stand in een specifieke wisselwerking tussen het externe en het interne, tussen een vooralsnog onbepaald zijnde (dat in feite nog geen zijnde is maar slechts een 'mogelijk zijnde') en een bewustzijn. En hetzelfde geldt eigenlijk voor het bewustzijn, dat immers niet zonder bewustzijnsinhouden kan zijn: ook het bewustzijn is een 'mogelijk-zijnde'. Deze twee 'mogelijke zijnden' worden pas door hun onderlinge interactie 'reële zijnden'; pas door hun interactie komen zij aan het licht, manifesteren ze zich.

Samenvattend kunnen we zeggen dat het foutief is om te veronderstellen dat er entiteiten op zich zouden bestaan. Het entiteitsdenken is een grove simplificatie. Er zijn geen entiteiten zonder identiteiten of subjecten. En op analoge wijze is het oorzakelijkheidsdenken een grove simplificatie: het is niet alleen zo dat er geen oorzaken zijn zonder gevolgen (zodat pas in het licht van een bepaald gevolg iets als de veroorzaker van dat gevolg kan verschijnen), maar tevens zijn er ook, enerzijds, geen oorzaken en gevolgen zonder, anderzijds, identiteiten of subjecten.

Nu is het evident dat de oorzakelijkheid dient waargenomen te worden, met andere woorden: dat ze aan het licht moet komen teneinde te kunnen bestaan. Dat is, zoals we gezien hebben, ook het geval met 'entiteiten': op zichzelf kunnen ze niet bestaan, ze hebben een subject nodig om over te gaan van 'mogelijk zijnde' tot 'actueel zijnde' (om hier dankbaar gebruik te maken van de terminologie van Aristoteles). Met betrekking tot het oorzakelijkheidsdenken zijn hier, meer bepaald, drie logische mogelijkheden: (1°) ofwel worden én de oorzaak én het gevolg direct door het subject waargenomen; (2°) ofwel wordt de oorzaak door het subject waargenomen en wordt het gevolg verondersteld; (3°) ofwel wordt het gevolg door het subject waargenomen en wordt de oorzaak verondersteld. Beschouwen we nu eens de eerste van deze drie logische mogelijkheden.

Oorzaak en gevolg worden *beide* door het subject waargenomen waar bijvoorbeeld een subject vanuit een interne (wils-)beweging een bepaalde fysieke handeling (bijvoorbeeld een bepaalde beweging) verricht welke het meteen ook als zodanig (namelijk middels zijn interne tijd-ruimtelijke lichaamsperceptie) registreert. In dat geval lijkt het erop dat het subject zelf kan waarnemen (controleren) hoe oorzaak en gevolg met elkaar verbonden zijn. Maar in werkelijkheid is dat slechts schijn: het subject ervaart wel dat de beweging welke tot stand komt, de gewenste beweging is, en dat er dus een gevolg is dat beantwoordt aan wat het subject zelf wilde veroorzaken, maar *hoe* precies die twee onderling verbonden zijn, weet het subject allerminst. Een baby beweegt vanzelf, vanuit het levend-zijn, aanvankelijk totaal ongestuurd, en hij leert zijn bewegingen te controleren middels *feed-back*: de baby *ontdekt op geheel toevallige momenten* dat een bepaalde beweging overeenkomt met een bepaalde intentie. De baby tracht zich te herinneren wat hij precies gedaan heeft op het ogenblik dat hij erin geslaagd is om zijn speeltje te grijpen, teneinde dit succes naar willekeur te kunnen herhalen. Hij verbindt een bepaald intern en *passief* gevoel van zijn 'daad' met een bepaald resultaat, net zoals iemand die voor het eerst leert te typen op een

beeldcomputer met blinde toetsen, tracht te onthouden welke toetsen overeenstemmen met het verschijnen van bepaalde lettertekens op het scherm. Hij leert de machine te bedienen, maar tegelijk blijft hij volkomen onwetend omtrent de werking van die machine. Met andere woorden: hoe oorzaak en gevolg onderling verbonden zijn, weet hij helemaal niet. Hij weet alleen *feitelijke* verbindingen tussen bepaalde oorzaken en bepaalde gevolgen te *ontdekken* en te aanvaarden of te onthouden. En nu komt het:

Indien de baby kon redeneren, dan zou hij de volgende gedachtengang dienen te maken: ikzelf *veroorzaak* het vastgrijpen van mijn speeltje niet, maar ik *ontdek* wel dat ik kan *beschikken* over reeds bestaande (mogelijke) oorzakelijkheidsverbanden welke ik kan *actualiseren*. Met andere woorden: ikzelf kan niets veroorzaken, maar ik kan wel kiezen voor het zich voordoen - beter gezegd: voor het zich actualiseren, voor het werkelijk-worden - van bepaalde gebeurtenissen (oorzaak-gevolg-gehelen). Deze keuzedaden situeren zich niet op het niveau van de interactie (dat is het niveau dat wij veronderstellen onder louter 'dingen') maar wel op het ethische (dit is: het bewuste en vrije) niveau. Het voorbeeld in stelling 22.1. indachtig, waar wij moeten beslissen of de wet: "wie niet eet, sterft", zich zal voordoen met betrekking tot onze buurman, merken we het volgende op: door niet te verhinderen dat deze wet zich actualiseert, stellen wij een ethisch geladen daad - wij vermoorden onze buurman. Wij 'veroorzaken' zelf niet, maar wij 'kiezen' of 'beslissen' wel: deze keuzedaad is niet fysisch doch ethisch.

Vandaar: zelfs in het geval waar wij dus zowel oorzaak als gevolg direct intern waarnemen, kunnen we over het verbonden-zijn van specifieke oorzaken met specifieke gevolgen helemaal geen kennis opdoen. Wij zijn, met andere woorden, niet zelf de veroorzakers van bepaalde gevolgen, maar dat zich specifieke kettingen van oorzaken met daarbij horende gevolgen voordoen, kan wel door ons (door ons ethisch kiezen) beslist worden. Wij veroorzaken dus nooit werkelijkheid: onze inbreng blijft beperkt tot onze beslissing of bepaalde mogelijke werkelijkheden zich al dan niet actualiseren. En in feite staan we aldus volkomen buiten de werking zelf van de werkelijkheid, en blijft onze inbreng zuiver ethisch. De mens heeft, met andere woorden, geen enkele macht, tenzij de macht van de vrijheid. Hij kiest uit het bestaande, hij kan en hij mag dat doen, en op die wijze ontvangt hij ook werkelijkheid, maar hij veroorzaakt zelf op geen enkele wijze werkelijkheid.[231]

Aangezien dit nu geldt voor de eerste logische mogelijkheid, geldt dit ook voor de resterende twee mogelijkheden. De relevantie van zijn werkelijkheid ligt telkens bij het ethisch handelende subject.

22.3. Het oorzakelijkheidsdenken berust op een denkfout die het deelt met het logisch positivisme, namelijk de opvatting dat de werkelijkheid een constructie zou zijn.

In stelling 22.1. zagen we dat het ethisch gezien niet geoorloofd is om wetten te formuleren als objectieve wetten waarbij het subject buitengesloten wordt. Waar we dat toch doen, schuiven we de 'schuld' van de veroorzaking in de schoenen van een ding, terwijl een ding geen schuld kan dragen - maar intussen hebben wij die 'schuld' van ons afgeschoven. Dat is duidelijk een vervalsing van het werkelijkheidsbeeld. In stelling 22.2. zagen we dat het causaliteitsdenken eenzelfde denkfout deelt met het

231 Deze problematiek duikt acuut op inzake het probleem van lichaam en ziel, en meer bepaald inzake het probleem van de wil. Een kritiek vanwege het materialisme luidt dat het tot stand komen van een (fysieke) beweging onder de invloed van een wilsact, een minimale energetische aanzet vergt, die aldus nooit immaterieel kan zijn. Ons tegenargument wordt in deze tekst verduidelijkt: alle energie en beweging zijn reeds voorhanden in het leven zelf, dat spontaan, vanuit zichzelf, 'in beweging' is. Voor een subject dat voor een keuze komt te staan, zou het trouwens meer energie kosten om niet te kiezen dan om dat wel te doen, en ook in die zin is de mens tot (keuze)vrijheid veroordeeld (- zie ook: J. Bauwens, 2000, §46: *De idee, de wil en de daad*).

entiteitsdenken: evenmin als entiteiten, hebben oorzakelijkheidswetten een bestaan los van identiteiten of subjecten. Een subject is bovendien niet in staat om als veroorzaker op te treden: het kan niet veroorzaken, het kan alleen beslissen of een *mogelijke* oorzakelijkheidsketting al dan niet *geactualiseerd wordt*. Met andere woorden: zonder toedoen van het subject, worden geen oorzakelijkheidskettingen geactualiseerd, en gaan alleen de aan de gang zijnde oorzakelijkheidskettingen op een volledig gedetermineerde manier hun eigen gang (dit wil zeggen: de 'beweging' welke aan de gang is, houdt zichzelf in stand). Pas door toedoen van het (bewuste en vrije) subject, kunnen mogelijkheden die door de (bestaande) 'beweging' ingesloten worden, geactualiseerd worden. Om dat nogmaals met een voorbeeld duidelijk te maken: de violist die uit zijn instrument muziek te voorschijn tovert, verandert de bestaande oorzakelijkheidskettingen in geen enkel opzicht: hij wendt ze alleen op een specifieke manier aan, en hij is daartoe in staat omdat hij kan beslissen welke van de ontelbare mogelijkheden (die door de 'beweging' ingesloten worden) zich zullen actualiseren of realiseren. Hij is daartoe in staat omdat hij in staat is om zijn lichaam te besturen (met andere woorden: het (menselijk?) 'leven' geeft hem deze mogelijkheid), terwijl hij tevens alle dingen tot 'verlengstukken' ('instrumenten') van zijn lichaam kan maken. Merk op dat het (menselijk?) 'leven' hier impliciet gedefinieerd wordt als die specifieke 'plaats' in de werkelijkheid waar het subject een bepaalde 'beslissingstoegang' over de werkelijkheid krijgt, en onder 'beslissingstoegang' dient dan verstaan te worden: het vermogen om mogelijkheden te actualiseren, of dus de keuzevrijheid.

In deze derde verduidelijking zullen we de denkfout in het causaliteitsdenken vergelijken met een denkfout binnen het positivisme, teneinde aldus op een derde manier de denkfout die aan de basis ligt van het causaliteitsdenken te verhelderen.

De bedoelde denkfout in het positivisme werd reeds behandeld in de paragraaf I.1.C.3. Samenvattend: omdat in het logisch positivisme het ultieme criterium ter bepaling van de (wetenschappelijke) waarheidswaarde van uitspraken bestaat uit het experiment (met andere woorden: de principiële experimentele verifieerbaarheid is het criterium), dat de reconstrueerbaarheid van (een bepaald facet van) de werkelijkheid vooronderstelt, wordt daarbij *a priori* de werkelijkheid opgevat als een constructie - wat een geheel arbitrair en onterecht uitgangspunt is. Omdat nu het oorzakelijkheidsdenken het geconstrueerd karakter van de werkelijkheid vooronderstelt, wordt in dat denken dezelfde fout gemaakt als in het logisch positivisme.

Rest ons hierbij nog één verduidelijking te maken. Het oorzakelijkheidsdenken vooronderstelt dat de werkelijkheid het karakter heeft van een constructie. Dit impliceert dat het oorzakelijkheidsdenken zijn relevantie verliest van zodra blijkt dat de werkelijkheid geen constructie is. Immers, opdat het denken in termen van oorzaken en gevolgen (waarbij specifieke oorzaken voorafgaan aan specifieke gevolgen) zinvol zou kunnen zijn, moet eerst aangenomen worden dat toekomstige gebeurtenissen principieel anticipeerbaar zijn. Maar toekomstige gebeurtenissen kunnen pas anticipeerbaar zijn indien zij *op een specifieke manier 'opgebouwd'* worden uit voorafgaande gebeurtenissen, en pas dan kan er sprake zijn van 'oorzakelijkheid'. Dat toekomstige gebeurtenissen uit voorafgaande gebeurtenissen *opgebouwd worden* zonder meer, is aldus reeds geïmpliceerd, en in dat geval wordt dus geïmpliceerd dat de werkelijkheid het karakter heeft van een constructie. Vandaar: het oorzakelijkheidsdenken veronderstelt dat de werkelijkheid een constructie is, en omdat dit werkelijkheidsbeeld onwaarachtig is, is het oorzakelijkheidsdenken zelf onwaarachtig.

22.4. Het causaliteitsbegrip moet subjectbetrokken zijn.

Een ander probleem inzake het causaliteitsdenken is de relatie oorzaak-gevolg, zoals reeds besproken in stelling 5.2. Om nu te ontkomen aan de beperkingen van het causale denken, moeten we een complexere vorm daarvan introduceren. Immers, *V (=Veroorzaker)* veroorzaakt G_V *(= Gevolg - van de veroorzaker)* niet zonder dat G_V expliciet àls door *V* veroorzaakt begrepen wordt.

Het 'verklaren' van bijvoorbeeld G_V, zou dan bestaan in het achterhalen van *V*, dus: het integreren van het 'deel' G_V binnen het 'geheel' van *V* en G_V. Ik verklaar dat Felix een kater is en geen haan, door Felix te beschouwen als de zoon van Albert de kater en Albertina de poes, waarbij het concept 'zoon' de relatie tussen Felix en zijn ouders oproept, of Felix plaatst in een groter geheel binnen hetwelke hij als kater niet langer problematisch is (- zie ook: *S:* 502-504). Maar oorzaak en gevolg zijn aldus zowel in *V* als in G_V aanwezig: de staat is oorzaak van de burger, en de burger van de staat, en beide zijn ze evenzeer elkaars gevolg. Elk verklaringsprincipe ontleent met andere woorden zijn (beperkte) relevantie aan de (beperkte) vraagstelling. Zo weten we dat een historische verklaring in feite weinig fundamenteel is: ze neemt aan dat iets verklaard wordt op het moment dat het als 'opvolger in de tijd' van een 'voorganger' beschreven werd. Merk op dat het klassieke oorzakelijkheidsdenken eigenlijk vrede neemt met een dergelijke historische beschrijving. Waar de vraagstelling of de problematisering daarentegen fundamenteler van aard is, geldt dit verklaringsprincipe niet langer.

Het probleem binnen ons denken zou er ofwel niet, ofwel ten onrechte zijn, indien het niet ontsprong aan het existentiële waarvan het denken slechts een deel is. Dat fundamentele probleem (anders uitgedrukt: het ontisch fundament van het probleem) ontspringt aan het probleemgenererend principe zelf, namelijk daar waar de externe orde zelf het subject tot aanpassing *dwingt*. Op dat (fundamenteel) niveau overstijgt het probleem het louter epistemische, en zal het *handelend* subject als factor in de calculus van de probleemoplossing zelf moeten verrekend worden. Passen we dit hierna toe, dan bekomen we een causaliteitsbegrip dat blijvend aan het subject gerelateerd wordt, dat inherent is aan dat subject, op straffe van trivialiteit met betrekking tot de fundamentele vraagstelling. We zullen hierbij tot de volgende stelling komen - en deze stelling maakt de relevantie van dit hoofdstuk uit:

Stelling 23. De moraliteit is ontisch primordiaal op de causaliteit.

Met andere woorden: de waardering is de drager van de werkelijkheid. Immers, het *handelen* (dat de moraliteit grondt) heeft een fundamenteler zijnskarakter dan het (oorzakelijkheids)*denken*. Nog anders: het ethische grondt het ontische én het epistemische.[232]

23.1. Onze kennis van de uitwendige werkelijkheid refereert noodzakelijk naar onze lichamelijke en geestelijke ervaringen.

Keren we eerst even terug naar de *Lebenswelt*. De relaties tussen de mens en zijn omgeving zijn in de eerste plaats fysische, fysiologische, en psycho-sociale relaties. De genetisch primordiale relaties tussen het 'eigen' lichaam en de omgeving, dienen als

232 Een analoog probleem is de relatie tussen de moraliteit en de wet, wat we eerder behandelden in: *S:* par. 1.19.5.: *De ethische dimensie van de wet*. We zullen later expliciet terugkomen op de stelling die het primaat geeft aan het ethische op de epistemische; ze kan hier vereenvoudigd voorgesteld worden als volgt: elke waarheid heeft een waarheidswaarde, maar van een waarde kan men niet zeggen dat ze waar of onwaar is (- zie ook stelling 31, over de relaties tussen kennis, waarheid en ethiek). Wil men desondanks de waarden baseren op 'waarheden' (wat de atheïstische moraalwetenschap tracht te doen), dan bevindt men zich vanzelfsprekend in een vicieuze cirkel, waarbij in de praktijk uiteindelijk normen naar voren komen die verkapt arbitrair zijn, zoals we reeds hebben opgemerkt in par. I.2.B.5.: *Ethische implicaties van het empirisme*.

parameter voor de voorstelling van meer afgeleide verbanden. De afstand tussen die twee bomen daar telt vier stappen. De stap, de fysieke, lichamelijk voelbare, ervaarbare verplaatsing, dient als uiteindelijke parameter voor ons begrip van eender welke 'afstand'. Een meet- of waarnemingsinstrument, hoe complex ook, dankt zijn relevantie aan het feit dat het uiteindelijk gerelateerd is aan lichamelijke ervaringen. Wat niet aan de lichamelijke ervaring gerelateerd kan worden, kan ook niet be-*grepen* worden. Het is omdat wij onze identiteit kunnen projecteren op bijvoorbeeld een berg, dat we deze berg als een *Gestalt*, een entiteit los van zijn omgeving, kunnen waarnemen, onderscheiden, en benoemen. Het is omdat wij kunnen horen, dat we trillingen binnen bepaalde golflengten geluiden kunnen noemen.[233] Het is omdat we kunnen zien, dat we bepaalde, op zich chaotische fysische verschijnselen als licht beschouwen. De hele werkelijkheid ontleent zijn geuren en kleuren, zijn gedifferentieerdheid en uiteindelijk ook zijn zin, aan onze lichamelijkheid, onze zintuiglijkheid, en, uiteindelijk, onze behoeftigheid. Het is onze behoeftigheid die de werkelijkheid polariseert.[234] Elke ervaring, elke waarneming verwekt op zijn beurt een specifieke geestelijke toestand, welke zich oriënteert zowel rond de ervaring van fysieke pijn als van geestelijke pijn, en dat zijn beide introspectief kenbare toestanden, welke waarschuwen voor een grens in de fysische, respectievelijk de geestelijke wereld. De wereld maakt zich pas kenbaar aan het subject, in zoverre dat subject wezenlijk betrokken is bij de wereld.

Beschouwen we nu het verschijnsel van de causaliteit binnen ons denken in relatie tot onze lichamelijkheid.

23.2. Het oorzakelijkheidsdenken volgt uit de onterechte inductie van de subjectieve wil in de dingen.

Over inductie hebben we het reeds eerder gehad: waar de mens zijn geconstrueerde wereld projecteert op de ganse werkelijkheid, verwisselt hij verkeerdelijk het geschapene met het geconstrueerde, met een foutief wereld- en mensbeeld tot gevolg (- zie I.1.C.3). Hier zien we andermaal hoe inductie het denken parten kan spelen. Ons oorzakelijkheidsdenken is het resultaat van een inductief proces, waarbij wij het feit dat wijzelf krachtens onze wil veranderingen kunnen veroorzaken, projecteren op externe entiteiten. Aldus induceren wij onze subjectieve mogelijkheid om te willen en te handelen in de wereld van de objecten en gebeurtenissen. Een causaliteitswet kan daarentegen pas relevant geformuleerd worden als een ethische wet, of een wet waarin ook de subjectieve handelingsmogelijkheden in rekening gebracht worden. Waar dat niet gebeurt, wordt de feitelijke subjectieve handelingsmogelijkheid onterecht verzwegen, want kennis impliceert schuld: ook het bewuste niet-ingrijpen is een vorm van handelen.

23.2.1. Het oorzakelijkheidsdenken is een afgeleide van de existentiële betrokkenheid van het subject bij de externe orde. Deze existentiële betrokkenheid is de (subjectieve) waardering.

Vooraleer men sprak over causale verbanden in de natuur, sprak men over causale verbanden met betrekking tot het menselijk handelen.[235] Nemen we als voorbeeld de ervaring van het 'feit' dat mensen die niet eten, verhongeren, die gestalte krijgt in de uitspraak: *als ik niet eet, verhonger ik.*

De eerste grond van dit 'feit', is het feit dat het **lijden**, hier in de vorm van het verhongeren, gemeden wordt. Omdat men het lijden kàn mijden (althans in dit geval), wat betekent dat men met betrekking tot het lijden kan **handelen**, verschijnt het

233 Voor een explicitering van dit voorbeeld, zie par. I.3.B.14.a.: *Vermeersch' cultuurbegrip.*

234 Vanzelfsprekend moeten we de term 'behoeftigheid' hier breed opvatten (- incluis de 'behoefte aan zin').

235 Zo stelt ook George Berkeley *"(...) dat de enige begrijpelijke causale werking de werking is die we kennen als we zelf handelen (...)"*. Overigens: *"Berkeley ontkende dat ook maar iets een causale werking had in de fysieke wereld, die op basis van zijn analyse in essentie alleen uit ideeën bestond"*. (Urmson 2001: 52 en 75). Wij geloven dat de goddelijke wetten als oorzakelijkheidsverbanden vastliggen in de werkelijkheid, terwijl het de mens is die ze krachtens zijn vrije wil al dan niet kan actualiseren, wat zijn onvervreemdbare verantwoordelijkheid is (- zie stelling 22.2).

verhongeren als een **sanctie**, en daardoor ook verschijnt de uitspraak: *ik moet eten* als een **wet**. Hierbij is het lijden **extern**, het handelen is **intern** of afhankelijk van een bewuste keuze, en de wet **verbindt**, namelijk in de verbinding van het lijden met het handelen, **het externe met het interne**. Deze verbinding van het externe met het interne moet nu aanvaard worden door het interne (het subject) op straffe van het zich opnieuw manifesteren van het lijden (het externe), aan dit interne (het subject) in een nieuwe gedaante, namelijk als sanctie. Naast de wet verschijnt aldus de **plicht** tot het handelen gevolgzaam aan de wet. In de plicht zien wij de noodzaak van een welbepaald handelen in, en dit welbepaald handelen ontleent zijn noodzakelijkheidskarakter aan het feit dat wij het lijden niet willen. Met andere woorden: indien wij het lijden zouden aanvaarden, dan zou het niet verschijnen als een sanctie, en zou elk handelen volledig arbitrair zijn, want niet door het ultieme criterium (van het lijden) gestuurd worden. Er zou verder geen verbinding kunnen tot stand komen tussen het externe en het interne, omdat niets daartoe zou nopen (er zou immers geen plicht zijn), met het gevolg dat er niet eens een wereld tot stand zou komen.

23.2.2. De (subjectieve) waardering (dit is dus: de existentiële betrokkenheid van het subject bij de externe orde) wordt veroorzaakt door de feitelijkheid van het lijden.

De wet: *ik moet eten om niet te verhongeren*, drukt een positieve waardering (*ik moet*) van een bepaalde handeling (*eten*) uit, en onder deze positieve waardering schuilt een negatieve waardering (*ik mag niet*) van een andere bepaalde handeling (*niet eten*), terwijl deze laatste handeling op haar beurt negatief gewaardeerd wordt omdat er een lijden (*het verhongeren*) uit volgt.

Zodoende is er eerst het **lijden**, vervolgens een **negatieve waardering**, namelijk van dat lijden, en tenslotte een **positieve waardering**, namelijk van het niet-lijden, dat aldus als een negativiteit in het bewustzijn komt. Maar precies dank zij het bewustzijn van het niet-lijden, kan dit niet-lijden benoemd worden en in rekenschap gebracht worden in de calculus: *ik waardeer het niet-lijden positief en dus waardeer ik het eten positief*. Met andere woorden kan zodoende een handeling geselecteerd worden die het lijden uitschakelt - een handeling die dus het karakter heeft van een 'plichtsvervulling'.

23.2.3. Er is geen oorzakelijkheidsdenken mogelijk zonder de subjectieve (keuze)vrijheid.

Beschouwen we nu de uitspraak: *als ik niet eet (= V* van *Veroorzaker), dan verhonger ik (=G_V* van *Gevolg - van de veroorzaker)*, of : *als V, dan G_V*. Merk op, dat deze *als-dan-constructie*, die een causaliteit in de werkelijkheid ***induceert***, slechts relevant is indien ik hetzij voor *V*, hetzij voor *niet-V* kan **kiezen**. Immers, indien ik niet kon kiezen voor hetzij *V*, hetzij *niet-V*, dan had de wet: *als V, dan G_V*, niet de minste relevantie voor mij. Deze wet, *als V, dan G_V*, is relevant, enkel en alleen omdat ik kan kiezen tussen *V* en *niet-V*, want *V* en *niet-V* staan, volgens de wet *als V, dan G_V*, met elkaar in relatie. Met andere woorden: de causaliteit ontleent haar relevantie en dus ook haar wezen, aan de feitelijkheid van mijn subjectieve handelen. Waar het subjectieve, vrije keuzehandelen ontbreekt, kan er zodoende geen sprake zijn van causaliteit.[236]

23.2.4. Een *waar* oorzakelijkheidsverband betekent niet een *objectief* verband, maar wel een door het subject (op straffe van zijn lijden en zijn dood, en dus:

236 Enkele voorbeelden van causale formules die irrelevant zijn doordat het subject geen keuze kan maken met betrekking tot de voorwaarde, zijn de volgende: “Als ik niet besta, kan ik niet eten”, en: “Als ik hetzij eet, hetzij niet eet, voel ik me ziek”. In de formule: “Als het regent, word ik nat”, *lijkt* het alleen maar zo te zijn dat het subject geen keuze heeft met betrekking tot de voorwaarde, en wel omdat deze formulering hier eigenlijk foutief is. We behandelen dit geval verderop in deze stelling. Zie ook stelling 22.1.

op straffe van de ondermijning van zijn bestaanscondities) *aanvaard* en dus *gekend* verband.

In stelling 23.2.3. bespraken we een oorzakelijkheidsverband dat we 'relevant' kunnen noemen omdat de oorzaak een 'veroorzaker' is: een subject dat beschikt over keuzevrijheid. Maar waar ligt dan de relevantie van een 'objectieve' oorzaak-gevolgrelatie, dat wil zeggen: een oorzaak-gevolgrelatie waarbij de oorzaak geen veroorzaker en dus geen vrij subject is, maar een 'ding' dat niet door een subjectieve wil bestuurd wordt?

Het is evident dat de relevantie van de beschreven oorzaak-gevolgrelatie ligt in onze **kennis** van die relatie, en dus in het geformuleerd-zijn van deze relatie in een **wet**.

Verder is het evident dat de relevantie van onze kennis ligt in onze **handelingsmogelijkheden** met betrekking tot die kennis, want een toename van kennis betekent een afname van risicovol handelen en dus een toename van **vrijheid**.

De vraag of er 'objectieve' verbanden bestaan tussen de dingen, *in casu*: tussen bepaalde 'oorzaken' en hun 'gevolgen', is evenmin zinvol te beantwoorden als de vraag of het 'ding-op-zichzelf' bestaat, want deze vraag oppert zich pas binnen een objectivistisch werkelijkheidsbeeld. Van zodra van het objectivisme wordt afgezien, blijkt de kloof tussen de (in het objectivisme vermeende) 'werkelijke' oorzakelijkheidsverbanden en onze wetten welke deze verbanden uitdrukken (met andere woorden: onze kennis van die werkelijkheid), een hersenschim te zijn geweest. Want de zijnden ontlenen hun relevantie, hun zin (voor ons) en dus hun wezen uiteindelijk exclusief aan onze handelingsmogelijkheden.

Vanzelfsprekend wordt aldus niet uitgesloten dat wij steeds weer nieuwe zin kunnen *vinden*, zodat onze kennis wezenlijk *zoekend* moet blijven, zoals Augustinus zegt (- zie: Gilson 1949: 37-39). Dit wezenlijk zoekend karakter van onze kennis kan nu het best worden uitgedrukt door het in de ontdekte (oorzakelijkheids)wetten zelf als een factor op te nemen. Zo bijvoorbeeld kunnen we deze factor opnemen in de wet: *"Als het regent, dan word ik nat"*, door hem als een mede-oorzaak te beschouwen, en wel als volgt: *"Als het regent, **en ik onderneem niets**, dan word ik nat"*.

De vraag luidt nu of wij het recht hebben om deze factor onvermeld te laten. In stelling 22.1. werd aangetoond dat wij dat recht niet hebben, aangezien onze kennis, welke onze keuzevrijheid impliceert, ons tot verantwoordelijkheid veroordeelt. Het is ethisch ontoelaatbaar om deze factor over het hoofd te zien omdat de wet slechts een *mogelijkheid* formuleert welke zich pas krachtens een vrije wilskeuze al dan niet zal *verwerkelijken*. Toelaten dat van deze factor abstractie gemaakt wordt, betekent *a priori* aannemen dat het niet-ingrijpen van het subject, ondanks zijn kennis, als een niet-handelen kan worden beschouwd. Daar tegenover staat dat wij onze schuld aan onze kennis danken: *"Indien gij blind waart, zoudt gij geen zonde hebben; maar nu zegt gij: Wij zien; daarom blijft uw zonde"* (*Joh*. 9: 41).

Algemeen geformuleerd: noemen we *O (=Oorzaak)* de oorzaak van G_O *(=Gevolg - van de Oorzaak)*, en $W_{O>G}$ de Wet, namelijk: *als O, dan* G_O.

Binnen het objectivisme zal nu een onderscheid gemaakt worden tussen, enerzijds, het *werkelijk bestaan van* de causale relatie tussen *O* en G_O en, anderzijds, de *waarheid van* de wet $W_{O>G}$, en wel in die zin dat de relatie tussen die twee opnieuw zal geformuleerd worden in termen van oorzakelijkheid, namelijk als volgt: *als (als O, dan* G_O*), dan* $W_{O>G}$, wat betekent: de causale relatie tussen *O* en G_O moet *werkelijk bestaan*, opdat de wet $W_{O>G}$ *waar* zou zijn. Die formulering is geldig binnen het objectivisme, want het tweede lid van de implicatie is van epistemische aard en dus zwakker dan het eerste lid, dat van ontische aard is. Maar aangezien het geen zin heeft om vanuit onze kennis te spreken over het 'zijnde-op-zichzelf' (- zie hoger), moeten wij besluiten dat de

waarheid van de wet $W_{O>G}$, niets anders kan betekenen dan dat wij deze relatie tussen O en G_O **kennen**, dat betekent dat we ze als zinvol en als **verplichtend** beschouwen in functie van onze vrijheid.[237]

23.2.5. De causaliteitswet wordt aanvaard wegens het existentieel verband tussen niet-kennen en lijden, of tussen kennis en leven.

Zoals hoger gezegd, drukt de wet, $W_{O>G}$, een mogelijkheid uit. Of zich deze mogelijkheid ook zal realiseren, hangt af van een subjectieve ingreep, die echter ook feitelijk is in het geval waar het subject er bewust aan verzaakt om in te grijpen, want ook het bewuste niet-handelen is een vorm van handelen (- zie hoger).

Zoals ik moet eten om niet te verhongeren, waarbij het *verhongeren* de sanctie is voor het niet-eten dat de wet: *"eet!",* overtreedt (- zie stelling 23.2.1.), zo moet ik gevolg geven aan de wet: *"ken!",* op straffe van het *niet-kennen*. Van de eerste wet (namelijk: *"eet!"*), kan ik zeggen dat ze haar relevantie ontleent aan de feitelijkheid van het lijden (waarbij het lijden per definitie niet gewild wordt door een tot handelen in staat zijnde subject), terwijl de tweede wet (namelijk: *"ken!"*) haar relevantie ontleent aan de feitelijkheid van de onwetendheid (het niet-kennen). Voor het subject is de onwetendheid even problematisch als het lijden en, net als het lijden, moet zij geschuwd worden. Immers, wij nemen willens nillens kennis van de causale relatie tussen onwetendheid en lijden.

23.2.6. Via het lijden verbindt de kennis het interne met de externe orde, wat de mogelijkheidsvoorwaarde is voor (de participatie van het subject aan) de werkelijkheid.

Het **kennen** van de relatie tussen O en G_O is een subjectieve activiteit welke inhoudt dat het subject de **verbinding *maakt* tussen het externe** (namelijk de 'werkelijkheid': *als O, dan* G_O) **en het interne** (namelijk de wet: $W_{O>G}$).[238]

Hoger zagen we dat de verbinding tussen het externe en het interne tot stand komt krachtens een wet: omdat men het lijden kàn mijden, wat betekent dat men met betrekking tot het lijden kan **handelen**, verschijnt het verhongeren als een **sanctie**, en daardoor ook verschijnt de uitspraak: *"Ik moet eten"*, als een **wet**. Hierbij is het lijden **extern**, het handelen is **intern** of afhankelijk van een bewuste keuze, en de wet **verbindt**, namelijk in de verbinding van het lijden met het handelen, **het externe met het interne**. Deze verbinding van het externe met het interne moet nu aanvaard worden door het interne (het subject) op straffe van het zich opnieuw manifesteren van het lijden (het externe), aan dit interne (het subject) in een nieuwe gedaante, namelijk in de gedaante van de sanctie. Naast de wet verschijnt aldus de **plicht** tot het handelen gevolgzaam aan de wet.

Met andere woorden: het lijden noopt tot kennis (van de wet), en deze kennis is bindend voor het subject: ze is niet zomaar een feitelijke beschrijving van uitwendige toestanden, maar ze is wezenlijk gebiedend. En dat geldt nu voor àlle kennis: zij berust

237 Reeds David Hume moest besluiten tot de niet-aantoonbaarheid van een objectieve causale band tussen oorzaak en gevolg. Hij besluit dat wij het bestaan van causaliteit aannemen op grond van de 'wet der gewoonte'. Hier ligt nu een groot verschil met onze eigen opvatting: wij aanvaarden de causaliteit niet op grond van gewoontevorming, maar vanuit onze existentiële betrokkenheid bij de externe orde die ons bestaan zelf draagt, en die ons, op straffe van lijden en dood, geen keuze laat: wij doen het vanuit het inzicht in onze (existentiële) plicht. Er bestaat dus als het ware reeds een 'pact' tussen het subject en de externe orde, nog voor het subject daar kennis van heeft. In het volgende gedeelte zullen wij deze problematiek relateren aan de zogenaamde 'erfzonde' (- zie stellingen 2.1.4. (7)-10, 39, 56, 61en 82).

238 De Wet $W_{O>G}$ wordt hier als intern bestempeld, omdat ze zich hier bevindt binnen de kennis van het subject: het aanvaarden van de waarheid van de externe wet is voor het subject een interne plicht geworden. Zie ook hoger.

noodzakelijk op specifieke waarderingen; met andere woorden: het ware heeft noodzakelijkerwijze ethische gronden.

Met betrekking tot onze kennis van wetten kunnen we analoog redeneren als volgt: omdat men de onwetendheid kàn mijden, wat betekent dat men **al dan niet kan kiezen voor de kennis**, verschijnt de onwetendheid als een **sanctie**, en daardoor ook verschijnt de uitspraak: *"Ik moet kennen"*, als een **wet**.[239]

De wet: *"Ik moet eten"*, onderscheidt zich op een bijzondere manier van de wet: *"Ik moet kennen"*. De eerstgenoemde wet wordt mij opgedrongen door de natuur: het lijden en de dood **verplichten mij natuurlijkerwijze** tot de erkenning ervan, zelfs op een voorbewust niveau. In de laatstgenoemde wet daarentegen is sprake van een **ethische verplichting**: het **kennen** is een subjectieve activiteit: het subject ***maakt*** een verbinding tussen het externe en het interne. Het subject moet deze verbinding maken op straffe van het zich opnieuw manifesteren van de onwetendheid in de gedaante van de sanctie: (een voorbode van) het lijden. Naast de wet verschijnt aldus de **plicht** tot het kiezen voor het al dan niet kennen, waarbij de wet moet gevolgd worden dat het niet-kennen het lijden veroorzaakt (precies omdat we zelf de wet ontworpen hebben dat het kennen gericht is op het beheersen van het lijden). Met andere woorden: indien wij het niet-kennen zouden aanvaarden, (wat impliceert dat we ook het lijden zouden moeten aanvaarden), dan zou het niet verschijnen als een sanctie, en zou de keuze tussen al dan niet kennen, en dus ook de kennis zelf volledig arbitrair zijn, want niet door het ultieme criterium (van het lijden) gestuurd worden. Er zou verder geen verbinding kunnen tot stand komen tussen het externe en het interne, omdat niets daartoe zou nopen (er zou immers geen plicht zijn), met het gevolg dat er niet eens een ware wereld, want ook geen wereld zonder meer tot stand zou komen. (Vergelijk: stelling 23.2.1).

In nog andere bewoordingen: het niet-kennen verschijnt als een sanctie omdat we het niet aanvaarden; we aanvaarden het niet-kennen niet omdat het ons doet lijden; indien het niet zo was dat niet-kennen deed lijden (- maar het is daarentegen een wet dat onwetendheid leed veroorzaakt), dan zou niets ons tot kennis verplichten (- terwijl wij daarentegen feitelijk de plicht tot kennis aanvaarden); dan zou er geen kennis zijn, want geen plicht tot kennis; en dan zou er geen wereld zijn, aangezien de kennis het interne met het externe verbindt.

23.2.7. De kennis van de externe orde is noodzakelijk onvolkomen: zij heeft een voorlopigheidskarakter maar zij evolueert naar volkomenheid toe.

Causaliteitswetten ontlenen hun relevantie aan hun subjectbetrokkenheid: ze hebben zin omdat ze deel uitmaken van de kennis van het subject en, zodoende, in relatie staan tot ons handelen en tot onze vrijheid. We wezen er reeds op dat deze kennis verplichtend is, maar tevens wezenlijk zoekend.

Ik zal dus de wet: $W_{O>G}$, steeds als voorlopig moeten blijven beschouwen omdat, in het geval dat $W_{O>G}$ onwaar is, mij dit per definitie door het aan mij externe duidelijk gemaakt wordt.

Kennis is daarom nooit gebaat met een correspondentiecriterium (dat uit het objectivisme stamt) maar zij moet worden beschouwd als een ethische act (een keuzedaad) welke kadert in een specifieke actiegerichtheid van het vrije subject. Kennis heeft met andere woorden niet zozeer betrekking op 'de' werkelijkheid, doch zij veronderstelt reeds een specifiek werkelijkheidsbeeld. Dit werkelijkheidsbeeld wordt niettemin gevormd door het externe (de vergissing), en ontleent daaraan zijn evolutie, die we precies daarom en met absolute zekerheid een evolutie naar het objectieve toe kunnen noemen. Onder dit objectieve moet dan verstaan worden: het bereiken van

239 In het hoofdstuk II.1.A. wezen we er al op dat het er op lijkt dat de wetmatigheid de dingen beter 'kent' dan het subject zelf ze kent.

datgene wat gewaardeerd wordt. En het gewaardeerde is de beheersing van het lijden – althans tot op zeker hoogte.

23.2.8. De subjectieve handelingsmogelijkheden zijn de voorwaarden voor de mogelijkheid van de wet.

We zullen nu aantonen, dat niet alleen het tot stand komen van een wet met betrekking tot de natuur, maar ook haar evolutie, bepaald wordt door onze handelingen, en dat daardoor elke wet met betrekking tot de natuur, hoe objectief ze ook mag lijken, de subjectieve component noodzakelijkerwijze bevat.

We zagen hoe in de wet: *als ik niet eet, verhonger ik*, of: *als V, dan* G_V, het lid *V* veranderbaar is omdat wij hetzij voor *V*, hetzij voor *niet-V* kunnen kiezen, terwijl de wet zelf onveranderlijk blijkt. Stellen we nu echter een wet waarin het subject niet betrokken lijkt, en waarin dus het eerste lid onafhankelijk van onze subjectiviteit geconstitueerd wordt, bijvoorbeeld: *als het regent, word ik nat*, of: *als R, dan N*.

Het feit dat het regent is hier niet van onze vrije keuze of van ons handelen afhankelijk, en ook de causale relatie tussen regenen en nat worden blijkt aan ons handelen onttrokken te zijn. Nochtans maken wij deel uit van de wereld waarin de wet *als R, dan N* geldt, want indien dit niet het geval was, dan konden we deze wet nooit formuleren. We maken dus van deze wereld deel uit als waarnemer, maar ook als potentieel handelend wezen: de wereld waarin de wet *als R, dan N* geldt, is immers geen film die we zitten te bekijken, maar hij wordt geconstitueerd door de bouwstenen die ook onszelf constitueren: we maken er volkomen deel van uit.

Maar als het zo is, dat we tot de door ons beschreven wereld behoren, dan behoort ook onze beschrijving daartoe, en is deze beschrijving onderhevig aan dezelfde 'wetten' waaraan de door ons beschreven wet onderhevig is. Met andere woorden bestaat er noodzakelijkerwijze een pertinente interactie tussen de door ons beschreven wereld enerzijds, en de beschrijving van deze wereld anderzijds. Meer specifiek met betrekking tot ons thema, kunnen we zeggen dat onze 'wet' interageert met datgene wat ze uitdrukt.

Wanneer ik bijvoorbeeld niet akkoord ben met de wet: *als het regent, word ik nat*, dan kan ik, krachtens het gezegde, niettemin ik er niet over te beslissen heb of het al dan niet regent, en of regen al dan niet nat maakt, beslissen hoe deze wet (welke slechts een *mogelijkheid* uitdrukt), zich actualiseert, namelijk krachtens het feit dat ik behoor tot de wereld waartoe mijn wet behoort, of: krachtens mijn interactie (en die van mijn wet) met die wereld. En ik kan de wet aanpassen aan mijn verlangen om niet nat te worden, en stellen: *als het regent, en ik gebruik een paraplu, dan word ik niet nat*.

Merk nu op, dat deze laatste wet geen verkrachting is van de eerste: het is veeleer andersom. Want waar ik de wet *als het regent, word ik nat* formuleerde, deed ik alsof ik buiten de door mij beschreven wereld viel. De formulering waarin ik rekening houd met het feit dat ik wel tot die wereld behoor, is dus exacter, en luidt: *als het regent, én ik gebruik geen paraplu, dan word ik nat*.

Nu is het echter zo, dat mijn handelingsmogelijkheden (- de mogelijkheden die mij toelaten om een wet, geformuleerd alsof ik buiten de wereld stond waarop ze van toepassing is, aan te passen) legio zijn, en dus onkenbaar. Een exacte formulering van de wet zou dus luiden als volgt: *als het regent, én ik gebruik geen paraplu, én/of ik ga niet schuilen in een huis, én/of ik draag geen regenjas, én/of..., dan word ik nat*. De voorwaarden die vervuld moeten zijn opdat de wet volmaakt zou zijn, zijn precies die handelingsmogelijkheden van mij, die beslissend zijn voor het zich verwerkelijken van mogelijkheden. En in de mate dat mijn handelingsmogelijkheden onuitputtelijk zijn, zal de wet ook onformuleerbaar of onbestaande zijn.

23.2.9. Elke wet ontleent haar relevantie aan haar ethische dimensie.

Om de onformuleerbaarheid van de wet te vermijden, kunnen wij nu het beste afstand doen van een objectieve formulering, **en de wet schrijven in de vorm van een morele wet**, zoals we gedaan hebben in ons eerste voorbeeld: *"Ik **moet** iets ondernemen teneinde niet te verhongeren/ niet nat te worden, etcetera"*. Wat in deze formulering tot uiting komt is het hoofdkenmerk van de ethische wet: zij vergt namelijk een voortdurende inzet van het subject, ze stelt ons voor opgave die nooit af is (- zie: P. Moyaert 1998), in het bijzonder in de imperatief: "Bemin!", waardoor God zich kenbaar maakt.

Samenvatting. Ons oorzakelijkheidsdenken is het resultaat van een inductief proces, waarbij wij het feit dat wijzelf krachtens onze wil veranderingen kunnen veroorzaken, projecteren op externe entiteiten. Aldus induceren wij onze subjectieve mogelijkheid om te willen en te handelen in de wereld van de objecten en gebeurtenissen. Een causaliteitswet kan pas relevant geformuleerd worden als een ethische wet, of een wet waarin ook de subjectieve handelingsmogelijkheden in rekening gebracht worden. Waar dat niet gebeurt, wordt de feitelijke subjectieve handelingsmogelijkheid onterecht verzwegen, want kennis impliceert schuld: ook het bewuste niet-ingrijpen is een vorm van handelen.

F. Leven

In het voorgaande hoofdstuk hebben we kunnen zien hoe het (causaal) denken of het bewustzijn aan het zijn gerelateerd wordt middels een activiteit binnen de *Lebenswelt*: ons zijn is in de eerste plaats een activiteit, en in deze activiteit raken het zijn en het bewustzijn elkaar als werkzaamheden die, zoals vroeger reeds opgemerkt, zowel het zijn als het bewustzijn overstijgen.

Het concept 'activiteit' werd hier in een noch actieve noch passieve zin gebruikt: het omvat zowel het handelen als het gebeuren. Teneinde meer duidelijkheid te kunnen scheppen in de zaak, zullen we echter genoopt worden om met betrekking tot deze activiteit bijzondere onderscheiden aan te brengen. Cruciaal hierbij is het al dan niet aanwezig zijn van bewustzijn. Op zijn beurt, refereert 'bewustzijn' naar 'identiteit' en 'verantwoording' (- 'intersubjectiviteit'). De weg die we in onze analyse zullen volgen, vertrekt noodzakelijkerwijze bij het probleem in zijn meest fundamentele vorm: de pijn of het lijden. We bevinden ons daar op een prereflexief maar toch reeds biologisch niveau, en we trachten vooreerst het biologisch mechanisme te relateren aan de hier opgezette metafysische structuur, om vervolgens het ethisch niveau te onderzoeken. Tenslotte zullen we ons gedwongen weten om vanuit het ethische de daaronder liggende niveaus te belichten.

Stelling 24. Het leven is ondefinieerbaar met de klassieke middelen.

Eerst tonen we aan, dat een levend wezen niet kan gedefinieerd worden zonder het concept ‘wording’. Vervolgens tonen we aan dat de werkzaamheid van de ‘wording’ pas kan gedefinieerd worden middels het concept ‘levend wezen’. We besluiten daaruit tot een *petitio principii*: de klassieke definities van het leven falen.

Vertrekken we van het mensbeeld zoals geschetst door Jaap Kruithof: *“**De mens is een organisch wezen, een organisme. Alle organismen bezitten volgende kenmerken. Ze zijn in staat te ordenen, d.i. bepaalde nieuwe elementen op een of andere manier op te nemen, te verwerken, d.i. in het eigen geheel te integreren, en erop te reageren.** Ten tweede kan ieder organisme zich als structuur gedurende een bepaalde periode, binnen zekere omstandigheden, handhaven, d.i. bepaalde aanwezige plus gevormde relaties constant houden. Ten derde kan het organisme levende wezens van dezelfde soort buiten zichzelf produceren (voortplanting)”* (J. Kruithof, 1973: 1-2).

Beperken we ons hier tot het tekstfragment in vetjes, en vragen we ons hierbij het volgende af: wàt onderscheidt nieuwe van oude elementen? Men zou kunnen antwoorden dat nieuwe elementen die elementen zijn die, in de orde van de tijd, het

laatst toegevoegd werden aan de 'oude' elementen, welke beschouwd worden als deel uitmakend van dat wezen. Verder zijn er elementen die nog **niet** behoren tot dat wezen, wat betekent dat deze elementen er in de toekomst kunnen toe gaan behoren, krachtens het kenmerk, aan het wezen toegeschreven, dat het *"in staat is nieuwe elementen op te nemen"*. Maar als dat zo is, dan geldt evenzeer dat het wezen verandert van inhoud: waar het zoëven alleen maar *a*, *b* en *c* bevatte, zal het straks *a, b, c* en *d* bevatten. Dit betekent dat er een moment geweest is waarop het wezen alleen maar *a* en *b* bevatte, en een moment waarop het wezen alleen maar *a* bevatte: een moment dus waarop het wezen met *a* identiek was. Maar nu zijn er vele *a*'s in het heelal aanwezig. Niet alle *a*'s echter zijn in staat om nieuwe elementen op te nemen. Indien zulks wel het geval was, dan zouden er wellicht geen enkelvoudige elementen meer bestaan. Een wezen kan dus niet iets zijn dat samenvalt met datgene wat het **is**. Een wezen is dus noodzakelijk iets dat samenvalt met datgene wat het blijkbaar **wordt**.

Men kan zich dan de vraag stellen hoe het komt dat die werkzaamheid van het **worden** aanwezig is op sommige plaatsen in de ruimte, namelijk daar waar wij geloven dat zich wezens bevinden, terwijl op andere plaatsen dat **worden** er niet is. Deze vraag wordt klaarblijkelijk als volgt beantwoord: "Het **worden** is daar waar het wezen is. Het wezen maakt dat er **worden** is". Met andere woorden: **worden** wordt verklaard met **wezen**, en **wezen** wordt verklaard met **worden**. Aldus is de uitspraak: *"Alle organismen bezitten volgende kenmerken. Ze zijn in staat te ordenen, d.i. bepaalde nieuwe elementen op een of andere manier op te nemen (...)"* niet de weergave van een kenmerk van een wezen, maar een *petitio principii*: **"Een wezen bevat de opgesomde kenmerken, waarvoor geldt: het geheel van die kenmerken is gelijk aan dat wezen"**. De klassieke definitie van een levend organisme faalt dus.

Stelling 25. Het wezen van het organisme is zijn streving.

Nu zou men, vanuit de bovenstaande definitiepoging, de nadruk kunnen leggen op de term '**kenmerken'**, en dat zijn 'dingen die wij, waarnemers, kennend merken of waarnemen'. We stellen dus dat wij waarnemingen doen, en we veronderstellen dat deze waarnemingen iets te maken hebben met elkaar. Vanuit die veronderstelling, noemen we onze waarnemingen **kenmerken van *iets***. Aldus is het in werkelijkheid onze veronderstelling zelf die dat ***iets***, dat wij een ***wezen*** noemen, construeert via het veronderstellen van een onderlinge verwantschap tussen onze afzonderlijke waarnemingen waarvoor wij eenzelfde iets (namelijk de veroorzaker van deze verwantschap) de oorzaak achten. Deze 'veronderstelling' of 'achting' echter, is een activiteit van **ons** wezen, die we zouden kunnen benoemen als een **scheppende activiteit**. Het object van deze activiteit is een wereld waarin onderscheiden bestaan die terug te voeren zijn tot onderscheiden in wezens en niet-wezens. Wij scheppen met ons bewustzijn aldus een wereld met wezens en niet-wezens. De grondslag voor deze scheppende activiteit kan niet elders liggen tenzij in een noodzaak of in een behoefte, welke we een menselijk kenmerk zouden kunnen noemen: de behoefte tot het scheppen van een wereld waarin onderscheid gemaakt wordt tussen wezens en niet-wezens, kan nergens anders berusten tenzij in de behoefte om zichzelf als een wezen te ervaren. Dit betekent dat de behoefte aan zelfbewustzijn aan de basis ligt van de behoefte aan bewustzijn, die op haar beurt aan de basis ligt van de behoefte aan het bestaan van wezens (én daarmee samengaand van niet-wezens), die op haar beurt aan de basis ligt van de behoefte aan het bestaan van objecten (én daarmee samengaand van niet-objecten). Die behoefte aan het bestaan van dingen "buiten zichzelf" bestaat krachtens het feit dat het bestaan van "zichzelf" onvoorwaardelijk relatief is aan het bestaan van een "niet-zichzelf", zodat de uiteindelijke behoefte deze is aan het bestaan zonder meer. De behoefte om te bestaan, de wil om te bestaan, "***wordt gekenmerkt"*** door een

onophoudelijke, eindeloze, **scheppende activiteit**. Het **zijn** verschilt zodoende in niets van het **willen-zijn**. Omdat het **willen-zijn** geen **zijn** kan zijn (indien het een **zijn** was, dan zou het niet meer hoeven te **willen**), **zijn** wij ook niet: we zijn 'slechts' een **willen-zijn**, dit wil zeggen: een **bijna-zijn**, en dus een **niet-zijn**, maar dan wel een **niet-zijn** dat poogt zich van z'n **niet-zijn** te verwijderen, alsof het er onophoudelijk door gekweld wordt. Het kan deze kwelling niet teniet doen, het kan alleen maar **vluchten** voor deze kwelling, en de vlucht (het **worden**) is het enige wat soelaas kan geven: het **worden** is **het zich storten in de vergetelheid van z'n eigen niet-zijn.**[240] Maar misschien kunnen we dit op een positieve manier uitdrukken...

Vooreerst tonen we aan **dat de waarheid wordt gedragen door een waarde en niet andersom.** Vervolgens tonen we **dat waarden niet willekeurig zijn** maar dat ze hun universaliteit ontlenen aan het feit dat de mens, als behoeftig wezen dat zich in een groep bevindt, geconfronteerd wordt met de natuur, en breder: met de 'externe orde'.[241]

Stelling 26. De waarde heeft het primaat op de waarheid (- zie ook stelling 2.1.4).

Het bewijs voor de stelling dat een waarheid in funktie staat van een waarde, en niet andersom, kan beknopt geïllustreerd worden middels een analyse van het Salomonsoordeel (- zie H. Schrift, Koningen, 3: 16-28). Voor een tweede illustratie kunnen we verwijzen naar Aristoteles' definitie van 'bewijs'.

26.1. De ethische act bewijst de waarheid.

De probleemstelling in het Salomonsoordeel is de volgende: twee vrouwen maken elk aanspraak op het moederschap en dus op het bezit van één kind. Het kind kan ofwel aan de eerste ofwel aan de tweede vrouw worden toegekend.

Op het eerste gezicht zijn er twee oordelen mogelijk, maar Salomon velt een oordeel op grond van de anticipatie van de reële consequenties van die twee gevallen: (1) als het kind wordt toegekend aan de echte moeder, dan zal de onechte moeder zich beroepen op de onbewijsbaarheid van het recht van de ander; (2) als het kind wordt toegekend aan de onechte moeder, dan zal de echte moeder zich echter *niet* beroepen op de onbewijsbaarheid van het gelijk van de ander.

Salomon stelt voor het kind in twee te hakken, dus te doden, omdat zodoende het probleem van de (on)bewijsbaarheid opgeheven wordt. In zijn wijsheid beseft hij namelijk dat het probleem van de (on)bewijsbaarheid voor de echte moeder secundair

240 Onze hier weergegeven 'ervaring' is geenszins uniek. Voor Heidegger, 1929, is "ek-sisteren" letterlijk "buiten-staan", en dit 'buiten-het-Zijn-staan' is een 'binnen-het-Niets-staan'. De mens nu, die het Zijn verstaat, wil dit Niets te buiten kunnen gaan, en dat maakt het wezen van zijn transcendentie uit. (H. J. Störig, 1972, deel II: 257-258). Ook de angst voor dit Zijn en de vlucht in de vergetelheid die de onpersoonlijkheid van de wereld biedt (- en die de gelaakte *Seinsvergessenheit* is -), komt ter sprake, onder meer in: M. Heidegger, 1977: 184: *"Das Aufgehen im Man und bei der besorgten 'Welt' offenbart so etwas wie eine* Flucht *des Daseins* vor ihm Selbst *als eigentlichem Selbst-sein-können*". Zie ook: M. Heidegger, 1953, 20: Heidegger bepaalt daar het zijn als de 'bestendigheid', enerzijds in de zin van de *fusis*, 'het in-zich-staan als ont-staande, anderzijds als de *ousia*, 'het verwijlen', en dan bepaalt hij: *"Niet-zijn betekent dus: uit deze in zich ont-stane bestendigheid treden:* eksistastai – *'Exstentie', 'existeren' betekent voor de Grieken juist: niet-zijn",* en dit *"bewijst opnieuw de vervreemding tegenover het zijn en van een interpretatie ervan die oorspronkelijk sterk en welomschreven is"* (pp. 89-90). Reeds bij W.F. Hegel, 1807, is het Zijn een Willen-Zijn, want een Proces: de wereld is een manifestatie van de Godheid. Met A.N. Whitehead heeft dit procesdenken zich dan verder gerationaliseerd - maar hiermee zijn we reeds een heel eind verwijderd van onze 'ervaring' die hier slechts als 'Stimmung' aan bod komt.

241 Op natuurlijk niveau valt de 'externe orde' samen met de natuur: datgene wat zich aan ons manifesteert via onze zintuigen. Op ethisch niveau moeten we spreken van een 'externe orde' welke kwalitatief veel meer omvat dan datgene wat wij verstaan onder 'de natuur'; zij omvat namelijk ook datgene wat wij introspectief kunnen waarnemen of kennen.

is. En, inderdaad: op zijn voorstel reageert de echte moeder met het impliciete antwoord: “Het is haar kind, niet het mijne”. De ware moeder staat haar kind liever af dan het te laten doden. Voor haar is het probleem van de (on)bewijsbaarheid secundair: het is een middel, maar waar het faalt, moet het verworpen worden.

Merk nu op, dat de echte moeder een strikt onderscheid maakt tussen *bewijsbaarheid* en *waarheid*: voor haar is de waarheid niet afhankelijk van de *bewijsbaarheid*, maar van de *waarde* (die het kind voor haar heeft).

Dit verhaal toont sluitend aan wat de primauteit van de waarde op de waarheid betekent. Een 'waarheid' die niet ten dienste staat van een waarde, is zelf waardeloos.

26.2. Het existentiële heeft het primaat op het epistemische.

Een tweede illustratie kan gegeven worden middels Aristoteles’ definitie van bewijs, met daarbij een referentie naar Heideggers notie van 'probleem'.

Het leveren van een bewijs voor X betekent het volgende: *(1°) Men zoekt naar een bewijs voor X, indien X problematisch is*. Heidegger stelt namelijk dat het bewustzijn ontstaat vanuit de negativiteit: ik word me pas bewust van het krijt waarmee ik schrijf, op het moment dat het breekt.[242] Ik word me van mijn vrijheid pas bewust op het moment dat ik ze verlies. Maagpijn herinnert me eraan dat ik een maag heb. Het problematisch karakter van iets, is een voorwaarde voor het verschijnen ervan in mijn bewustzijn. *(2°) X bewijzen, komt erop neer X te plaatsen in een context van niet-problematische of (reeds) gedeproblematiseerde en dus aanvaarde dingen, op zo’n wijze dat het aanvaardbaar wordt dat X uit deze (reeds) aanvaarde dingen volgt, waarbij dit ‘volgen uit’ betekent dat X in deze (reeds) aanvaarde dingen zelf al begrepen ligt.*[243] *Met andere woorden: het bewijs van X, deproblematiseert X.*

Nu is een probleem het resultaat van een act die door de mens wordt gesteld. Deze act bestaat erin dat de mens iets tot een probleem **maakt**, dit wil zeggen: hij weigert een bepaald feit (een gebeuren) te aanvaarden en **schept** zodoende een discrepantie tussen het feitelijke en het wenselijke, waar deze twee gebieden voordien samenvielen. Het oplossen van het probleem bestaat er dan in, deze discrepantie op te heffen middels zijn **handelen**, waardoor het wenselijke tot het feitelijke wordt. Merk op dat dit handelen niet aanvangt bij de probleemoplossing, maar reeds bij de probleem**stelling** die een probleem**schepping**[244] is.

Tenslotte moet opgemerkt worden dat de activiteit van het bewijzen (het deproblematiseren) en de activiteit van het problematiseren geen activiteiten zijn die elkaar opheffen, maar activiteiten die behoren tot eenzelfde proces waarin de mens zich deeltjes van het gebeuren toeëigent: in de problematisering en de probleemoplossing maakt de mens een stukje natuur tot een stukje van zijn wereld door het te veranderen,

---

242 Ook reeds Hegel ziet in de ‘negativiteit’ een bron van ‘leven’ of *“de motor van het geschieden”*, zoals R. Heiss het uitdrukt in: R. Heiss, 1976: 21.

243 Conf. Aristoteles, *Topiques*, in: J. Brunschwig, 1967: 1-2: *“Un raisonnement déductif est une formule d’ argumentation dans laquelle, certaines choses étant posées, une chose distincte de celles qui ont été posées s’ ensuit nécessairement, par la vertu même de ce qui a été posé. C’est une démonstration lorsque les points de départ de la déduction sont des affirmations vraies et premières, ou du moins des affirmations telles que la connaissance qu’ on en prend naissance par l’ intermédiaire de certaines affirmations premières et vraies; c’ est au contraire une déduction dialectique lorsqu’elle prend pour points de départ des idées admises. Sont vraies et premières les affirmations qui emportent la conviction, non pour une raison extérieure à elle, mais par elles-mêmes (devant les premiers principes des connaissances, en effet, il n’ est plus légitime de se poser encore la question de leur pourquoi: chacun d’eux, pris en lui-même, doit être totalement convaincant); sont des idées admises, en revanche, les opinions partagées par tous les hommes, ou par presque tous, ou par ceux qui représentent l’opinion éclairée, et pour ces derniers par tous, ou par presque tous, ou par les plus connus et les mieux admis comme autorités.”*

244 Dit kan vanzelfsprekend ook een ‘probleemaanvaarding’ zijn; het accent ligt steeds bij het subject.

en in het bewijs integreert hij een stukje in zijn wereldbeeld door het te aanvaarden. In de beide gevallen wordt zodoende zijn wereld, ten koste van de natuur, omvattender, of, anders gezegd: zijn greep op de dingen, zijn macht, neemt toe.

Of het in dit proces ofwel om een veranderen ofwel om een aanvaarden gaat, wordt bepaald door een **dynamische factor**: ik kan mijn wonen problematiseren en mijn probleem oplossen door een huis te bouwen, maar het feit dat het regent, kan ik slechts verklaren, en, vanuit mijn verklaring, aanvaarden. Ik kan mijn greep op de dingen uitbreiden en, zodoende, het gebied van het veranderde uitbreiden, zodat dit gebied het gebied van het te verklarene opslorpt. **De dynamiek van dit proces zit in het feit dat de veranderingen de verklaringen overbodig maken. Eens ik een doel bereikt heb, hoef ik mijn afstand tot dat doel niet langer te verklaren, omdat deze afstand in de realisatie van het doel opgeheven werd.**

Stelling 27. Waarden zijn absoluut krachtens de absolute eisen die de externe orde stelt.

We tonen nu aan dat waarden niet willekeurig zijn, maar universeel en absoluut, en dit omdat de externe orde, krachtens welke wij, als levende wezens, en breder nog als ethische wezens, bestaan, absolute eisen stelt.

Wat betreft de natuurlijke eisen, is het evident dat ons bestaan als levende wezens door natuurlijke condities gedragen én dus ook beperkt wordt: wie, bijvoorbeeld, niet eet, kan niet in leven blijven.

Een 'verlengstuk' van deze natuurlijke condities toont zich ook in het sociale leven: een groep wordt geconstitueerd middels specifieke afspraken, welke een antwoord vormen op het 'dwingende' economiciteitsprincipe. Efficiënte behoeftebevrediging vergt immers groepshandelen: de groepsnormen staan in funktie van de behoeftebevrediging en binden ons krachtens de realiteit van onze behoeften. Uiteindelijk zijn groepsnormen aldus bindend op straffe van lijden en dood. Omdat we feitelijk in groep leven en samenwerken, hebben we zodoende (tenminste een deel van) het leven van anderen in onze handen. Op grond daarvan eigent de groep zich het recht toe om groepsleden die zich niet houden aan haar normen (welke de groep constitueren en zodoende de behoeftebevrediging van de groepsleden 'verzekeren') als een gevaar voor het zelfbehoud en voor het soortbehoud te beschouwen.[245] De sociale normen (de moraal) zal dus door deze natuurlijke feitelijkheid geconstitueerd worden, en zal noodzakelijkerwijze de gedaante aannemen van een prestatiemoraal.[246]

Welnu, precies omdat we gedwongen zijn (op straffe van lijden en dood) om onze behoeften absoluut te erkennen, zijn we ook gedwongen om bepaalde waarden (die met de bevrediging van die behoeften corresponderen) als absoluut te erkennen. Wie wil leven moét de waarde van voedsel erkennen. **De waarde van voedsel lijkt relatief ten opzichte van diegene die wil leven, maar precies omdat wij diegenen zijn die willen leven, is de waarde van voedsel voor ons absoluut**. Ons bestaan lijkt ook relatief en zelfs contingent in het geheel van de kosmos, maar omdat wij met ons bestaan samenvallen, meer bepaald omdat de werkelijkheid niet los van het bewustzijn kan bestaan, is het absoluut. We kunnen ons niet veroorloven het standpunt van een externe,

245 Vanzelfsprekend is dit een simplificatie, want de efficiëntie van bepaalde normen kan in vele gevallen in vraag gesteld worden en zelfs negatief beoordeeld worden - zie bijvoorbeeld Ivan Illich over tegendoelmatigheid -, maar we houden het bij dit eenvoudig voorbeeld.

246 We merken hierbij wel op dat het begrip 'prestatiemoraal' hier niet in de gemene zin van het woord mag geïnterpreteerd worden: het begrip 'prestatie' staat hier in betrekking tot de relatie mens-natuur: het presteren moet hier opgevat worden als het handelen in funktie van het vergroten van onze onafhankelijkheid ten opzichte van de natuur.

zogenaamde objectieve waarnemer te prefereren boven het standpunt waarin we feitelijk staan.[247]

Samenvatting. Een wezen kan niet iets zijn dat samenvalt met wat het is: het wordt*. De essentie van een wezen is* streven, willen-zijn, scheppende activiteit*. Nu worden waarheden gedragen door waarden (ze hebben een waarheidswaarde). Waarden zijn van waarderingen (activiteiten) afhankelijk. Omdat levende wezens absolute behoeften hebben (behoeften die hun zijn constitueren), zijn er voor levende wezens ook absolute waarden (en absolute waarheden).*

G. Ethisch Leven

Stelling 28. Krachtens z'n handelen constitueert elkeen z'n eigen werkelijkheid (- zie ook stelling 86).

Alvorens over te stappen naar onze analyse, verduidelijken we hoe het transcendentaal idealisme van Kant overwonnen kan worden, dit wil zeggen: hoe we vanuit de door Kant geponeerde 'negativiteit' tot een 'positiviteit' (de 'ethische werkelijkheid') kunnen komen.

Herinneren we ons eerst de passage uit Kants *Kritik der reinen Vernunft* welke bij de tweede druk wegviel: *"Ik versta echter onder het transcendentaal idealisme van alle verschijningen het leerstelsel volgens hetwelke we hen allemaal louter als voorstellingen en niet als dingen-op-zichzelf zien, en dienovereenkomstig zijn tijd en ruimte slechts zintuiglijke vormen van onze aanschouwing, geen bepalingen die op-zich bestaan of voorwaarden van objecten als dingen-op-zichzelf"* (I. Kant, 1974). Zo bijvoorbeeld aanvaard ik dat een stoel bestaat, alleen maar omdat ik dit moet aanvaarden teneinde een verklaring voor mijn waarneming van de stoel te kunnen geven. Zijn bestaan-op-zichzelf is dus iets wat gedacht moet worden, niet iets wat is.

Het is onze stelling dat we de veronderstelling van het *Ding-an-Sich* maken op basis van twee feiten: (1°) we veronderstellen *mogelijkerwijze* het bestaan van de andere (mens)-*an-Sich*, wat betekent dat we de ander *kunnen* erkennen, en (2°) we projecteren deze veronderstelling met betrekking tot personen, op dingen.

Wat betreft het '(1°)', kunnen we de ander al dan niet erkennen. Is die erkenning er niet, dan beschouwen we de ander als een 'ding', bijvoorbeeld als zijn gebruikswaarde. Maar in dat geval zien we ook de dingen als functies van het 'ik': we verkeren dan in de contradictorische toestand van egoïsme en solipsisme (- zie ook stelling 2.1).

Wat betreft het '(2°)': de solipsist heeft geen enkele grond om het bestaan van de dingen-*an-Sich* te erkennen: hij projecteert slechts zichzelf in de dingen.[248] Op die manier komt men echter tot een fundamenteel verkeerde werkelijkheidsbeschouwing,

247 Zie ook de paragrafen 1.1.C.4., 1.2.B.1., 1.3.D.19 en stelling 2.1. Of dan ook normen een absoluut karakter zullen krijgen, is een andere kwestie, omdat het verband tussen behoeften en waarden van een andere orde is dan het verband tussen waarden en normen: behoeften en waarden staan met elkaar in een dwingend verband, terwijl normen uit waarden voortspruiten op grond van conventies én ervaringen. Hoe behoeften en waarden in een dwingend onderling verband staan, hebben we boven aangetoond. Normen spruiten voort uit waarden op grond van overleg met betrekking tot ervaring. (Een gesimplificeerd voorbeeld: eens we het er, noodgedwongen, over eens geworden zijn dat voedsel waardevol is, kunnen we een strategie uitdokteren om aan voedsel te geraken en, bijvoorbeeld, tot de conclusie komen dat dit doel kan bereikt worden middels arbeid, waarna we het er over eens kunnen worden dat arbeid de norm is).

248 Verwijzen we naar analoge projecties, gemaakt vanuit de *Lebenswelt* naar de natuur als dusdanig. Zo bijvoorbeeld veronderstellen we (verkeerdelijk) het bestaan van krachten op grond van de ervaring dat we als subject kracht kunnen uitoefenen; of we beschouwen de werkelijkheid (verkeerdelijk) als een constructie, omdat ook onze menselijke wereld het resultaat is van een constructie; of we geloven (op een verkeerde manier) in het bestaan van entiteiten ingevolge de feitelijkheid van onze identiteit; of we geloven (verkeerdelijk) in het bestaan van oorzaken en in het oorzakelijkheidsdenken, ingevolge onze ervaring dat we zelf dingen kunnen veroorzaken.

want zij is beperkend en beperkt. Wanneer wij geloven in het bestaan van de dingen, dan kunnen we dat pas op een volkomen manier doen vanuit onze erkenning van de ander: als we geloven in het bestaan van de andere (mens)-*an-Sich*, dan kunnen we ook geloven in het bestaan van de dingen, in die zin dat wij ze in functie van onze 'erkenning van de ander' kunnen erkennen. Negatief (en dus strikt) uitgedrukt: wie niet gelooft in het bestaan van de andere (mens)-*an-Sich*, kàn ook niet betekenisvol geloven in het bestaan van dingen.

De mogelijke erkenning van het bestaan van de andere (mens)-*an-Sich* wordt pas geactualiseerd middels het (bewuste en vrije, of dus: ethische) handelen, met andere woorden: middels de keuze (voor de ander). We zullen in de volgende stelling opmerken dat het ethisch karakter van het handelen niet bewezen kan worden, aangezien steeds kan verondersteld worden dat het om een geconditioneerd handelingspatroon gaat, ofwel om een ongestuurde handeling - tenzij de betrokkene door zijn keuze zelf het tegendeel bewijst: het goede manifesteert zich voor derden waar de weldoener handelt ondanks het feit dat hij daarvoor bestraft wordt. De actor zelf heeft altijd ondubbelzinnig kennis met betrekking tot de ethische kwaliteit van zijn handeling, omdat hij zijn eigen intenties kent door introspectie, en als vormen van actiebereidheid die bekrachtigd worden door zijn streefhandelingen. Bovendien is de kennis van derden met betrekking tot de ethische kwaliteit van iemands handelingen irrelevant met betrekking tot hun geluk, terwijl intentie en geluk binnen het subject zelf aan elkaar gerelateerd zijn.

Vandaar onze conclusie: omdat de *mogelijkheid* van de erkenning van het ding-*an-Sich* afhankelijk is van de *feitelijkheid* van de erkenning van de andere (mens)-*an-Sich*, terwijl deze feitelijkheid zich realiseert krachtens de wil van het subject zelf, heeft het subject bijgevolg de ultieme beslissingsmacht over wélke werkelijkheid voor hem zal gelden. Met andere woorden: **krachtens z'n handelen constitueert elkeen z'n eigen werkelijkheid**.

Waar de werkelijkheid gemeen is aan velen, is hij minder essentieel en minder relevant met betrekking tot het geluk; waar hij daarentegen subjectiever is, is hij essentiëler en pregnanter met betrekking tot het geluk, echter zonder hierbij z'n werkelijkheidswaarde te verliezen; het enige waaraan de voor het geluk relevante werkelijkheid inboet, is aan bewijsbaarheid voor derden. De relevante werkelijkheid zal met andere woorden zijn relevantie allerminst ontlenen aan zijn bewijsbaarheid; zijn feitelijkheid zal daarentegen niet betwijfeld kunnen worden tenzij op straffe van de miskenning van de eigen individualiteit, de eigen wil en verantwoordelijkheid, en het eigen geluk of ongeluk.

Hiermee wezen we op een nieuwe component: naast de externe orde, of de wet, en het probleem, of het subject, onderscheidt zich de mogelijkheid tot erkenning door het subject van andere subjecten als subjecten-*an-Sich*. Deze mogelijkheid actualiseert zich middels een specifiek handelen, het ethisch handelen. Een subject dat deze mogelijkheid niet benut, erkent noch de ander, noch de externe orde, aangezien de mogelijkheid tot de erkenning van de externe orde, van de feitelijkheid van de erkenning van de ander afhankelijk is. De slagzin die dit gebald uitdrukt, namelijk: "het egocentrisme wordt pas overwonnen als eerst het egoïsme overwonnen werd", komt terug in ons verdere betoog.

Stelling 29. De niet-geconditioneerde waardering manifesteert en bewijst zich noodzakelijk in het offer van de wereld (- zie ook II.2.H).

Eerst formuleren we de vraag naar de mogelijkheid van het altruïsme, en daartoe onderscheiden we vooraf twee domeinen welke elk geconstitueerd worden door specifieke relaties (- zie*: a). Op grond van de aldus bekomen begrippelijke struktuur zullen we vervolgens het geluk van de bozen kunnen definiëren*

(- zie: *b), en de mogelijkheid van het altruïsme kunnen aantonen (-* zie: *c* en *d). Tenslotte volgt een conclusie en een samenvatting (-* zie: *e).*

(a) In stelling 28 hadden we het reeds over het onderscheid tussen de erkenning van het *Ding-an-Sich* en de erkenning van de andere (mens)-*an-Sich*, waarbij we vaststelden dat beide relatief zijn aan elkaar: om het *Ding-an-Sich* te kùnnen erkennen, moet men eerst de andere (mens)-*an-Sich* effectief erkennen. Het gaat hier om twee domeinen: het eerste domein wordt geconstitueerd door de mens-ding-relaties - in het algemeen: de relaties tussen mens en natuur - en we noemen dit het fysieke domein (- afgekort: *FD*); het tweede domein betreft de relaties tussen de mensen onderling, wat we het intersubjectiviteitsdomein (- afgekort: *ID*) noemen.

Aan de relaties binnen het *FD* kunnen we nu het statuut van 'natuurwetten' toekennen. In het *ID* daarentegen, komen de relaties tussen mensen onderling tot stand middels afspraken (en dus, onder meer, op grond van trouw (- zie II.4)), en we kunnen daar opnieuw twee soorten van afspraken onderscheiden, die we aldus 'meta-afspraken' kunnen noemen. Binnen deze meta-afspraken onderscheiden we opnieuw twee soorten. De eerste soort meta-afspraken betreft die afspraken die enkel en alleen het *ID* betreffen (- afgekort: *a-ID*), zoals bijvoorbeeld de uitspraak: *"Ik beloof dat ik je zal helpen in nood"*. De tweede soort meta-afspraken binnen het *ID* betreft die afspraken die zowel het *ID* als het *FD* betreffen (afgekort: *a-IDFD*), zoals bijvoorbeeld de uitspraak: *"Als je je afspraak nakomt, geef ik je een stuk taart"*.

Het probleem dat zich hier stelt, is dat van het primaat met betrekking tot deze twee soorten meta-afspraken. In geval van *a-IDFD*, wordt de link tussen het *ID* en het *FD* gelegd door de mens: de mens gebruikt hier dus de macht die hij heeft over het *FD*, om de afspraken binnen het *ID* te bekrachtigen; hij sanctioneert om aldus de relaties binnen het *ID* te conditioneren; zodoende verwerft hij macht in het *ID*, via de koppeling van zijn macht over het *FD* aan de door hem gemaakte afspraken. In geval van *a-ID* moet men zich nu afvragen of dit geval wel kan bestaan los van het *FD*, en deze vraag is nu precies de vraag naar het bestaan van de mogelijkheid van een (onbaatzuchtige) liefde: het altruïsme.

(b) Met betrekking tot het welbekende verwijt, dat wordt samengevat in de uitspraak *"het geluk van de bozen"*, en dat slaat op onrechtmatig bekomen voordeel vanwege bedriegers - een uitspraak die aanklaagt dat niet de gevolgzaamheid aan de wet maar daarentegen de sluwheid en het kwaad lonend zijn - moet opgemerkt worden dat de daarin voorkomende termen 'geluk' en 'bozen' elk tot een ander domein behoren, wat deze uitspraak dan ook irrelevant maakt. We verduidelijken dit hierna.

De 'bozen' zijn diegenen die de afspraken niet naleven, in die zin dat ze de bestaande wetten (zijnde de wetten van het *FD* en de *a-ID*) afbreken door er (gebruik makend van de 'instemming' van anderen) wijzigingen in aan te brengen in funktie van wat ze 'geluk' noemen. Ze bedienen zich van het mechanisme dat we *a-IDFD* hebben genoemd, om aldus macht te verwerven over anderen, om dus anderen te conditioneren, dit wil zeggen: hen te onderwerpen aan wetten en hen zo te reduceren tot een stuk (manipuleerbare) natuur. Als men hier dan spreekt over het 'geluk' van de bozen, slaat deze term 'geluk' dus op een *geluksgevoel* dat zijn oorsprong vindt in het welslagen van dit *a-IDFD*-mechanisme. Met andere woorden heeft dit 'geluk' niets gemeenschappelijks met het geluk dat thuishoort in het domein van het *a-ID*.

Hier rijst de voorgaande vraag aldus in een meer uitgekristalliseerde vorm, namelijk: bestaat er een "geluk" dat onafhankelijk is van het *FD*? Met andere woorden: is er een geluk denkbaar dat niet berust op een positief *a-IDFD*-mechanisme, dit wil

zeggen: een geluk dat niet berust op een positieve sanctionering? En het is duidelijk dat we hiermee de vraag gesteld hebben die Lucifer stelde aan God met betrekking tot Job.

(c) Hiermee direct samenhangend, keert de vraag in haar vroegere vorm terug: bestaat er een onbaatzuchtige liefde?

Vooraf geldt de stelling, dat iets niet in de uitwendige wereld bestaat als het zich niet manifesteert. In deze context betekent zulks dat de onbaatzuchtige liefde pas bestaat als ze zich manifesteert, en deze manifestatie houdt in dat er een handeling geschiedt, waarbij het uitgesloten wordt dat er baatzucht in het spel is, terwijl diezelfde handeling zich moet situeren in het *ID*.
Nu rijst het vroegere probleem van de onuitschakelbaarheid van het *FD*. Immers, de mens *is* deels natuur, en al zijn handelingen, al zijn afspraken, hebben nillens willens betrekking op het *FD*. Dit probleem is evenwel niet onoplosbaar: het *FD* zelf biedt immers de mogelijkheid tot het leveren van de vereiste condities voor het bewijs, mits het positieve *a-IDFD*-mechanisme geperverteerd wordt.[249]

Concreet: als God de mens, die Hem in het *ID* liefheeft, straft in het *FD*, en de mens blijft Hem in het *ID* liefhebben, dan bewijst de mens hierdoor het bestaan van de onbaatzuchtige liefde, want zijn liefdevolle handelen getuigt krachtens zichzelf van zichzelf, terwijl het bewijst onafhankelijk te zijn van een *a-IDFD*-mechanisme. Bovendien kan de mens ervaren dat God hem liefheeft, en wel doordat God de natuur gebruikt als teken van Zijn liefde voor de mens, en Hij gebruikt de natuur op zo'n wijze, dat conditionering uitgesloten is, want in plaats van positieve, zijn er negatieve sancties in het *FD*.

Met betrekking tot *Job* is de metafoor daar trouwens heel duidelijk: het paradijs waarin Job leeft, en dat geconstitueerd wordt door het wederzijdse vertrouwen tussen God en de mens (aangezien God de mens er niet van verdenkt dat hij Hem liefheeft om voordeel te krijgen in het *FD*, is er vertrouwen), wordt geschonden door Lucifer die de mogelijkheid belicht dat Job alleen maar uit is op voordeel in het *FD* terwijl zijn liefde alleen maar kon voorgelogen zijn in funktie daarvan. God is dus, krachtens de interventie van Lucifer, verplicht om vanaf dat moment de door Hem geschapen band tussen het *FD* en het *ID* te perverteren (een opheffen van deze band zou immers het contact tussen God en de mens ongedaan maken). Deze toestand zal noodzakelijk moeten voortduren totdat zich de onbaatzuchtige liefde helemaal gemanifesteerd heeft, en concreet betekent dit dat de mens, wil hij bestaan in de onbaatzuchtige liefde tot God in het *ID*, hij alles uit het *FD*, incluis zijn eigen leven, zal moeten opofferen aan de liefde.

(d) Belichten we dezelfde problematiek nogmaals vanuit een andere hoek. Wat Job doet wanneer hij zich neerlegt bij de almacht van God, lijkt weliswaar irrationeel, maar waarom zou hij 'rationeel' handelen? Is de rationaliteit (in acht genomen dat daaronder in deze context zou moeten verstaan worden dat Job verzet biedt) dan het ultieme? Immers, het bestaan zelf is 'irrationeel' (in diezelfde betekenis), en dat verduidelijkt God als Hij Job eraan herinnert dat hij er zonder Hem niet eens zou geweest zijn. Wat is de rede (nog steeds in diezelfde betekenis) trouwens anders tenzij een menselijk maaksel dat hij, net als het bijgeloof, vaag houdt om het te beschermen tegen desintegratie? Als er sprake is van rationele methoden, beduidt zulks immers niets anders dan methoden die berusten op ultieme conventies, wat impliceert dat rationaliteit

249 De mens wordt niet beloond, maar integendeel gestraft voor zijn liefde. Deze liefde kàn bijgevolg niet bestaan uit geconditioneerde daden. Het leed is aldus de tol die sinds Lucifers optreden voor de liefde dient betaald te worden.

(in deze zin) samenvalt met ‘gedetermineerdheid’, zodat het rationele handelen hier betekent: dit handelen dat zich schikt naar wat het geval is. Indien nu Job weerstand zou bieden aan God, zou zijn rationaliteit niet langer ‘rationeel’ zijn, want zo’n handelen zou ingaan tegen het principe van de rationaliteit zelf.[250] Nochtans is de hier volgende redenering aannemelijker: Job heeft niet het recht om te eisen dat hij door de natuur beloond zal worden voor zijn goede daden. Er is immers geen causaal verband tussen het domein van het morele en het domein van de natuur. Men kan zich voorspiegelen dat men de natuur naar z’n hand zet door aan natuurkunde te doen. Maar door het morele handelen bevindt men zich in het morele domein, niet in het natuurlijke. We duidden er hierboven op dat in de uitspraak “het geluk van de bozen”, de termen ‘geluk’ en ‘bozen’ elk tot een verschillend domein behoren: ‘geluk’ slaat op macht en rijkdom, terwijl ‘bozen’ slaat op corruptie en verraad. Het essentieel verschil tussen beide bestaat hierin dat macht en rijkdom abstracties zijn van dingen uit het *FD*, terwijl corruptie en verraad geen abstracties maar activiteiten zijn met gevolgen op fysiek vlak. Nu sanctioneren mensen elkaar, wat betekent dat ze middels het invoeren van sancties relaties leggen tussen beide domeinen. Maar los van die afspraken die de sancties constitueren, *zijn* die relaties niet feitelijk. Het creëren van zo’n relaties middels afspraken kan weliswaar gedragsregulatief werken, maar het betreft in die gevallen alleen maar menselijk opportunisme en schijnmoraliteit, want niet het ethisch handelen, doch de conditionering zal hier de handelingen dirigeren. Vandaar het volgende besluit.

Indien God de natuur als sanctor van de morele mens had aangesteld, dan zou zulks betekend hebben dat Hij de mens geconditioneerd had om Hem lief te hebben. Precies om aan de mens te kunnen openbaren wat liefde is (en liefde is niét geconditioneerd, want dan zou het geen liefde zijn), kan Hij hem hierin dus niet sanctioneren, en moét Hij hem tonen (een ‘moeten’ in gevolge de rationaliteit, zijnde Lucifer) dat er geen absoluut sanctionerend verband kan zijn tussen het *FD* en het *ID*. De enige manier waarop God aan de mens duidelijk kan maken dat Hij hem bemint, dus de enige manier waarop God getuigenis kan afleggen van Zijn liefde voor de mens, is dus die van de negatieve sanctie. Immers, de positieve sanctie zou liefde onmogelijk maken, want door conditionering uitlokken, terwijl onverschilligheid helemaal niets zou verduidelijken. Het toelaten van de negatieve sanctie (- de 'straf'), is in dit licht aldus te begrijpen als Gods enige resterende mogelijkheid om de kwade trouw van de duivel te veroordelen en Zijn liefde voor de mens kenbaar te maken, alsook om hem tot wederzijdse liefde uit te nodigen zonder dat zich het probleem van de conditionering stelt.

(e) Er is aldus wel degelijk een verschil tussen de liefde met een kleine en deze met een grote ‘L’; het bestaan van een verschil wordt door de rede in vraag gesteld.[251] De vraag wordt positief beantwoord door een daad (vanwege Job) die de rede transcendeert; het rede-transcenderende karakter van deze daad kan niet ontkend worden op grond van de condities van detrivialisering. Nogmaals samenvattend: sinds Lucifer (de rede) aan God een bewijs gevraagd heeft voor de liefde (met een grote ‘L’) van Job voor God (namelijk door tegen te werpen dat Jobs vroomheid gebeurlijk geconditioneerd was - het is immers niet moeilijk om God te dienen als men door God in de watten gelegd

250 Wie onder bedreiging tot liegen aangezet wordt, handelt rationeel wanneer hij liegt, maar ook wanneer hij weerstand biedt. Door te liegen kan hij zichzelf beschermen; door weerstand te bieden kan hij bijvoorbeeld een ander redden. De conditie voor rationaliteit is niet de inhoud van de redenen tot handelen, maar hun aanwezigheid zonder meer: rationeel handelen respecteert het laatste doel van de handelingen. Hetzelfde doet Job wanneer God hem eraan herinnert dat zijn leven van Hem afhankelijk is.

251 Zie de metaforiek in het boek *Job*, waar Lucifer - de ‘verlichter’ of de rede - om een bewijs vraagt.

wordt) moet God aan Lucifer (aan de rede) de ultieme ‘test’ (namelijk de test ter verificatie van het bestaan van de liefde met grote ‘L’) toestaan. Die test bestaat er dan in, zoals beschreven wordt, dat Job niet langer in weelde leeft, maar daarentegen op de vaalt belandt. Job doorstaat de test, want wanneer hij klaagt, en God toont zijn almacht, onderwerpt hij zich.

Stelling 30. Het lijden is de poort tot de liefde.

De realiteit van het lijden vormt een prangend probleem inzake geloofskwesties: als God bestaat, zo verwijt men de religie, waarom staat Hij dan toe dat er (zoveel) leed is in de wereld? God is dus niet almachtig en dus is God niet God. Op dit punt is communicatie zeer moeilijk geworden. Vandaar de noodzaak van een tegemoetkoming, in de zin van een metafysische tegemoetkoming. Eerst verklaren we het ethisch handelen als het opnemen van verantwoordelijkheid; vervolgens wordt herinnerd aan het lijden als de ontmoetingsplaats van kennen en zijn; tenslotte wordt het uiteindelijk verband tussen leed en liefde beschreven.

Sinds Kant weten we dat we het *“Ding an Sich”* niet kunnen kennen. Ook de fenomenologen zetten het tussen haakjes (*'einklammern'*): het doet er niet toe of het bestaat; de werkelijkheid valt immers noch in het subject noch in het object te zoeken (beide standpunten monden uit in hetzij subjectief idealisme, hetzij objectief materialisme en bieden geen uiteindelijk antwoord). Daarom plaatst de fenomenologie de relatie tussen subject en object centraal, met andere woorden: de *‘Lebenswelt’*. Maar ook hier rijzen talloze bezwaren: de *Lebenswelt* van de blinde is anders dan die van de ziende, deze van de Australopithecus is niet die van de mens van onze tijd, met andere woorden: de *Lebenswelt* faalt als referentiepunt, als plaats waar authentieke communicatie mogelijk zou zijn. Wat rest er dan nog?

Herinneren we er eerst aan dat de grondvraag van de wijsbegeerte deze is van de relatie tussen kennen en zijn. Dit probleem is pas oplosbaar indien beide (het zijn én het kennen) uitgedrukt worden in termen van handelen.

Doch dit is nog niet specifiek genoeg. Immers, de werkelijkheid 'gebeurt', zegt Whitehead (- zie: D.W. Sherburn, 1961: 3-90), er is een voortdurende verandering, hetzij een aftakeling ('entropie'), hetzij een wording ('negentropie'[252]). Maar - en hiermee komen we terug op het probleem van de relatie tussen ontologie en metafysica - **het handelen onderscheidt zich van het gebeuren... op voorwaarde dat wij dat zelf willen**. Wie zichzelf beschouwt als gedetermineerd, is gedetermineerd. Wie gelooft dat hij kan handelen, handelt. Alleen de laatst genoemde begeeft zich op het terrein van de ethiek. De eerst genoemde zal elk handelen tot een gebeuren herleiden, en hij ziet niet in dat het (economisch, sociaal, enz.) marktmechanisme amoreel is (niét immoreel maar àmoreel). Het zich begeven op het terrein van het ethische is een **daad**, een daad die een mens vermag te stellen krachtens het feit dat hij beschikt over **bewustzijn**: het vermogen om vermogens te blokkeren, het vermogen om te weigeren (- zie verder), het uitoefenen van macht over krachten waaronder hij op het vlak van de natuur anders onderworpen zou zijn. Ethisch handelen is daarom macht uitoefenen. Mét die macht, dient zich de verantwoordelijkheid aan (het kunnen ter verantwoording geroepen worden, het kunnen geconvoceerd worden), zodat men opnieuw kan kiezen tot het al dan niet opnemen van de zich aanbiedende verantwoordelijkheid en men zodoende hetzij immoreel hetzij eumoreel[253] handelt. En nu rijst de vraag: wàt is, deze optiek in acht genomen, het referentiepunt?

252 Deze term werd ingevoerd door Pierre Teilhard de Chardin als een samentrekking van het begrip 'negatieve entropie' - het verschijnsel dat de activiteit van het leven fundeert en dat Teilhard opponeert aan het verschijnsel 'entropie' (- zie: C. Cuénot 1967: 184: *"Neg-entropie: entropie van tegengesteld teken, met andere woorden een kwantiteit die afneemt als de waarschijnlijkheid van een stelsel toeneemt. Het leven, dat informatie schept en een overwinning van het onwaarschijnlijke is, vormt een typerend voorbeeld van negentropie"*).

Herinneren we nogmaals aan het grondprobleem van de filosofie, de verhouding tussen kennen en zijn, en het uitdrukken van de twee in termen van handelen, dat als oplossing naar voren werd geschoven. Maar herinneren we tevens aan de ontische primordialiteit van de waarde op de waarheid. Welnu, hieruit kunnen we leren, en we zullen die stelling nader toelichten, dat er effectief een toestand is waarin het kennen en het zijn samenvallen: het lijden, de pijn (Levinas spreekt over de genieting, maar we verwerpen die oplossing, (1°) omdat pijn en genot niet complementair zijn: afwezigheid van pijn impliceert niet noodzakelijk genot en omgekeerd; (2°) omdat, *Job* indachtig, niet het genot maar wel het lijden cruciaal is als criterium in de beschreven 'test').

De pijn is dus om tweeërlei redenen het referentiepunt bij uitstek en het vertrekpunt voor ethiek en metafysica. Vooreerst vallen in de pijn het zijn en het kennen samen: als ik pijn 'heb', kan ik niet anders tenzij me met mijn pijn te identificeren (immers, indien dit niet zo was, dan was er ook geen sprake van pijn: de essentie van pijn is precies dat men zich ermee moét identificeren): ik bén mijn pijn. Tegelijk echter kén ik ook mijn pijn, want als ik pijn 'heb', is niets mij meer in het bewustzijn dan die pijn (en tegelijk is dat de essentie van pijn, anders beschreven dan, als datgene dat niet uit het bewustzijn te bannen is. Immers, indien pijn uit het bewustzijn te bannen was, dan was het geen pijn meer).

Ten tweede fungeert het verschijnsel 'pijn' als (sinds Lucifers protest in *Job*: de noodzakelijke) mogelijkheidsvoorwaarde voor de liefde met een grote 'L'. Misschien kunnen we hier beter het begrip 'empathie' gebruiken. Tevens kunnen we verwijzen naar de arbeid. We trachten dit hier in het kort duidelijk te maken.

Als ik een ander zie die lijdt, en ik ben subjectief idealist, dan zal, krachtens mijn filosofische opvatting, niets mij ertoe nopen om de ander van zijn lijden te verlossen, en zeker niet, als dat mogelijk is, of geïmpliceerd wordt, om het kruis van de ander op mijn eigen schouders te nemen. Immers, als subjectief idealist is de ander een schim voor mij - hoeveel te meer dan zijn lijden.

Als objectief materialist zal ik het lijden van de ander evenmin erkennen als mijn eigen lijden: pijn zal voor mij een toestand zijn die mij in verwarring brengt, die mij uitschakelt, die mij ten prooi gooit aan een entropie die ik krachtens mijn overtuiging moet erkennen. Mijn pijn zal mij ertoe brengen alles in het werk te stellen om die weg te nemen, zoals trouwens al mijn activiteit erop gericht is om de natuur waaraan ik onderworpen ben, stelselmatig aan mij te onderwerpen.

Maar ik kan ook anders aankijken tegenover het lijden, namelijk als tegenover een mogelijkheid: het lijden van de ander biedt mij de mogelijkheid dat ik het op mijn schouders neem. En als ik dat doe, en in de mate waarin ik dat doe, wordt de ander een ontische werkelijkheid in mijn wereld. Immers, zo ontmoet ik de ander niet langer als object, maar als ontisch aan mij gelijke, en dit op straffe van het ontkennen van de werkelijkheid van mijn pijn. De eigen pijn kàn niet ontkend worden omdat het haar essentie is. **Zodoende is het in het gebied van het ethische (meer specifiek: door het dragen van het kruis van de ander) dat zich de metafysische problematiek (de metafysische incommensurabiliteit van kennen en zijn) oplost; ze wordt overstegen. Ziedaar een kerngedachte van onze metafysica die, zoals duidelijk blijkt, grondt in een ethiek.**

253 Een handeling wordt *moreel* genoemd wanneer ze het domein van goed en kwaad betreft, *immoreel* wanneer ze moreel negatief of afkeurenswaardig is, *eumoreel* wanneer ze moreel positief of goed is, en *amoreel* of *extramoreel* wanneer ze zich buiten het domein van het morele situeert. (Volgens: J. Kruithof, 1973: 80, schema 22.)

***Samenvatting stellingen 28-30**. Het handelen constitueert het zijn, namelijk als (al dan niet op straffe van lijden en dood) 'verplichte' erkenning. Waar de erkenning beloond wordt, kan ze de subjectieve inbreng niet bewijzen, zoals Lucifer opmerkt met betrekking tot de godsvrucht van Job. Pas waar de erkenning (de liefde) bestraft wordt, manifesteert ze zich als authentiek. De pijn is om twee redenen het referentiepunt bij uitstek en het vertrekpunt voor ethiek en metafysica. Allereerst vallen in de pijn het zijn en het kennen samen. Ten tweede fungeert het verschijnsel pijn als mogelijkheidsvoorwaarde voor de liefde met een grote 'L'. Een waar oordeel zegt iets dat strookt met de waarneembare werkelijkheid. Het oordeel kan de waarneming pas vervangen middels het in acht nemen van de regel dat men niet mag liegen. Het veronachtzamen van de waarheid maakt bijgevolg het spreken betekenisloos; anders uitgedrukt: de waardering (voor de waarheid) is een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het (zinvol) bestaan van de talige werkelijkheid en van de werkelijkheid zonder meer. Het goede is absoluut en teleologisch; het wordt gerealiseerd door de ware vrijheid, die de juiste beantwoording is van de wet, in verzaking, verantwoordelijkheid en trouw.*

Stelling 31. Zonder het goede is er geen waarheid (- zie ook stellingen 2.1.4, 6 en 54).

We zullen eerst aantonen dat een propositie haar waarheid dankt aan een correcte weergave van een correcte waarneming, waarbij men telkenmale moet beschikken over de mogelijkheid om het ware van het onware te onderscheiden (- zie*: a), alsook over de bereidheid om de waarheid te spreken: het wezen van de taal is bijgevolg afhankelijk van het gesproken worden van de waarheid (-* zie: *b). Vervolgens tonen we aan dat het feit of men de waarheid waardeert, afhankelijk is van het feit of men de ander intrinsiek waardeert of erkent (-* zie: *c). Nog een voorwaarde is dat men God erkent, zoniet dreigt men een toren te bouwen die tot instorten gedoemd is (-* zie: *d). We concluderen dat de waardering het Zijn grondt (-* zie: *e). In 31.1 en in 31.2 tenslotte, gaan we in op het wezen van goed en kwaad en op dat van de vrijheid.*

(a) Op subject-object niveau beschouwen we vooreerst waarneming en propositie met betrekking tot waarheid.

We zeggen dat iemand kennis heeft als hij ware uitspraken doet. Ware uitspraken zijn in de eerste plaats uitspraken, dit wil zeggen: afbeeldingen van dingen en concatenaties van dingen in de werkelijkheid naar proposities die bestaan uit namen (conventionele associaties van dingen met geluiden - later met schrifturen) die syntactisch worden verbonden volgens een conventionele methode.

Zo'n afbeelding, of een propositie, is in een eerste (orale) fase, een geheel van hoorbare klanken. Bij een waarneming, van bijvoorbeeld een stoel, ziet men de stoel en heeft men bij gevolg een beeld van de stoel in het geheugen. (We maken hier (voorlopig) een vereenvoudiging).

Het maken van een propositie omtrent een stoel is nu niets anders dan het aanwezig roepen van dit geheugenbeeld van de stoel, zonder dat hij werkelijk zichtbaar is, door de visuele indruk van de stoel op het oog te vervangen door een auditieve indruk van de propositie op het oor, en dit volgens conventionele regels die door 'iedereen' getraind worden.

Een propositie wordt waar genoemd als hetzelfde beeld dat ze via auditieve weg oproept, ook wordt opgeroepen als men kijkt. Ik maak dus een ware propositie als ik zodoende de conventies in acht neem. Maar er is een tweede, nog belangrijkere voorwaarde voor het waar zijn van mijn propositie.

(b) Op intersubjectief niveau beschouwen we vervolgens propositie en communicatie met betrekking tot waarheid.

Mijn propositie mag namelijk niet gelogen zijn. Dit betekent concreet, dat ik in staat ben om ware en onware proposities te maken. En dat is het verschil met waarnemingen: ik kan geen onware waarnemingen doen (ook hieraan zijn condities verbonden, maar die zijn van een andere orde). Nu komen we bij het cruciale punt van de discussie.

Voor het onderscheiden van reële waarnemingen (zintuiglijke beelden waaraan 'reële' objecten beantwoorden) en louter inbeeldingen (zintuiglijke beelden waaraan geen 'reële' objecten beantwoorden), stellen de epistemologen een (veronderstelde) monitor in het brein verantwoordelijk. Immers, zowel de inbeeldingen als de reële waarnemingen bedienen zich van dezelfde neurale circuits in de hersenen.[254]

Indien iemand nu een propositie hoort, dan kan zijn monitor enkel de echtheid van de propositie controleren, terwijl hij in het ongewisse blijft omtrent het feit of er aan de propositie iets in de werkelijkheid beantwoordt, tenminste tot op het moment dat hij de waarheid van de propositie gaat controleren (namelijk door de waarneming waaraan de propositie, indien zij waar was, zou beantwoorden, zelf te gaan doen).

Nu is het zo, dat het maken van proposities gejustifieerd wordt op grond van de grotere efficiëntie die ze mogelijk maken: men kan spreken over het verleden, over het afwezige, en men kan afstanden in tijd en ruimte overbruggen.

Die efficiëntie staat echter in funktie van diegene die spreekt. Ze staat echter niet noodzakelijk in funktie van diegene die kennis neemt van de proposities, aangezien het onware proposities kunnen zijn.

In het laatste geval is het vertrouwen van de toehoorder in de spreker cruciaal met betrekking tot de efficiëntietoename in de intersubjectieve communicatie.

Dit betekent dat de taal een mes is dat langs twee kanten snijdt: ze is slechts *mogelijkerwijze* bevorderlijk voor de intersubjectieve communicatie. Elkeen beschikt over een monitor die ware waarnemingen van inbeelding kan onderscheiden, maar of er aan proposities ware waarnemingen beantwoorden, kan een toehoorder niet weten, totdat hij dit controleert.

Indien elke toehoorder nu elke propositie naar zijn waarheidswaarde zou controleren, dan zouden proposities geen enkele zin hebben. Proposities bevorderen de intersubjectieve communicatie dus enkel op voorwaarde dat ze niet altijd hoeven gecontroleerd te worden, met andere woorden dat ze betrouwbaar zijn. Vanaf het moment dat mensen proposities gaan gebruiken ter bevordering van hun individuele macht in plaats van ter bevordering van de intersubjectieve communicatie, hebben deze proposities hun oorspronkelijke reden van bestaan verloren; ze zijn in dat opzicht zinloos geworden.

Met andere woorden: **de zinvolheid van de taal is rechtstreeks afhankelijk van het spreken van de waarheid.**

(c) Op ethisch niveau beschouwen we waarheid en waardering. In een gemeenschap waar de leugen vrij spel heeft, is de taal zinloos en kan ze enkel nog een (gevaarlijk) spel zijn. De waarde van de taal (als bevorderaar van de efficiëntie van de intermenselijke communicatie) is afhankelijk van het gewaardeerd worden van de regel: "Gij zult niet liegen". De waarheid (die altijd wordt uitgesproken in de taal) is dus afhankelijk van het waarderen van de waarheid. En het waarderen van de waarheid is afhankelijk van het waarderen van de ander.

De waarheid is dus rechtstreeks afhankelijk van de waardering voor de medemens als intrinsiek waardevol wezen.

Brengen we ons nu in herinnering dat de taal een communicatieve, intersubjectieve, intermenselijke aangelegenheid is.

Ze kan de intermenselijkheid alleen maar bevorderen indien de taalparticipanten elkaar als intrinsiek waardevol beschouwen.

In het andere geval is ze niet alleen overbodig, maar ondermijnt ze haar eigen betekenis die efficiëntie is.

254 We doen hier geen uitspraak over het al dan niet gegrond zijn van deze theorie.

De leugenaar nu, betrekt de efficiëntie van zijn taal enkel en alleen op zijn eigen persoon. Hiermee neemt hij dus deel aan het ondermijnen van de taal als relevant communicatiemiddel. Als zodoende de taal haar zin verliest en in plaats van een hulp een gevaar gaat worden, zal het vanzelfsprekend zijn dat ze zal verdwijnen. Het voortbestaan van de taal is totaal afhankelijk van het respect voor de intrinsieke waarde van de ander.

Waar mensen de taal gebruiken om zichzelf te verrijken ten koste van de gemeenschap, met andere woorden: waar ze middels de taal de vernoemde 'monitor' van anderen gaan manipuleren, zullen zij de taal afbreken.

(d) Als we ons bovendien herinneren dat mensen als Descartes, maar ook reeds Thomas, Augustinus en Aristoteles niet spraken over zo'n 'monitor' maar over 'God' of een 'licht' zoals dat van de zon (ter onderscheiding van ware waarnemingen van inbeeldingen), kunnen we de metaforiek van de toren van Babel begrijpen:

Waar mensen aan God gelijk willen zijn (dit betekent: waar ze die 'monitor' of 'God' manipuleren in hun eigen voordeel), zullen ze elkaar niet langer begrijpen, zullen ze wartaal spreken voor elkaar, en zal hun taal, die er aanvankelijk voor gezorgd heeft dat ze hogerop kwamen, hun ondergang bewerkstelligen. In nog andere bewoordingen: als we mogen stellen dat de bouw van de toren van Babel de leugen in de wereld bracht, dan mogen we aannemen dat voordien taal en waarheid samenvielen, en dat de taal, evenals de waarheid, één was. Pas met de bouw van de toren kwam een einde aan de eenheid van de taal (de Babyloniërs begonnen namelijk 'vele verschillende talen' te spreken) zodat een kloof ontstond tussen taal en waarheid (het niet-één-zijn van de taal is namelijk het kenmerk bij uitstek van de leugen).

Het is meer dan duidelijk dat dit proces zich vandaag op ruime schaal manifesteert op het toneel van de wereld. In reklame, media en handel, maar ook in de menselijke microrelaties desinformeren mensen elkaar met een ongedroomde vindingrijkheid. Het manipuleren van de waarheid wordt belangrijker geacht dan de waarheid zelf.

Maar zodoende heeft de taal ook haar schoonste tijden gehad. Op straffe van de totale ondergang van de samenlevingen, zal zij gedoemd zijn te verdwijnen. En met haar de kennis en de waarheid. Zo staat er geschreven: *Verderven zal ik de wijsheid der wijzen, en het verstand der verstandigen zal ik verdoen* (H. Schrift, Corintiërs, 1:19).

Met andere woorden: **een derde voorwaarde voor zinvol taalgebruik is de erkenning van God.**

(e) Kants categorische imperatief indachtig, concluderen we dat het Waarderen het Zijn constitueert.

In dit licht kan de categorische imperatief van Kant verduidelijkt worden. Het gebod: "Gij zult niet liegen", is een categorische imperatief, niet omdat, indien iedereen zou liegen, het *liegen* onmogelijk zou worden, maar omdat dan het spreken (van de waarheid) onmogelijk zou worden. Het spreken van de waarheid is nu echter de *conditio sine qua non* opdat het spreken als dusdanig zijn relevantie zou kunnen behouden. Met andere woorden: **het *respect* voor de waarheid constitueert het *bestaan* van de taal.** Merk op dat hier zodoende een werkelijkheid afhankelijk is van een (positieve) waardering. (Zie ook stelling 138).

31.1. Het goede is absoluut en teleologisch; het kwaad is uiteindelijk niet-zijn.

31.1.1. Het goede is verwant met het schone.

In de inleiding tot deel II hebben we aangetoond hoe men zich de werkelijkheid kan voorstellen als hij geen constructie is. In dat verband legden we een relatie tussen de werkelijkheid van het schone en die van het goede. Dat verband willen we hier opnieuw belichten.

In (grond)stelling 2 zagen we hoe het wezen van de werkelijkheid ligt in zijn zin, in zijn bestemming: de dingen zijn betekenissen die een betekenaar vereisen, en een einddoel. Van zodra wij aannemen dat de dingen werkelijk bestaan, moeten wij ook hun zin erkennen. Omgekeerd, worden de dingen pas binnen de erkenning van hun zin geboren. De wereld is een menselijke zinsconstructie, als het ware gebouwd 'bovenop' de natuur. De natuur op zijn beurt is een zins-'constructie' van bovenmenselijke oorsprong. Door onze natuurlijke verbondenheid met onze wereld kunnen wij de natuur leren kennen, maar we kunnen hem niet bevatten, omdat wij deel uitmaken van wat we aan onze kennis pogen te onderwerpen. Ons leven is een geschenk van God aan ons, en het bestaat ook slechts als geschenk, net zoals bijvoorbeeld de Mattheus-passie van J.S. Bach. Dat werk bestaat niet objectief; het is er alleen maar dank zij een specifieke intersubjectiviteit, als een geschenk van het ene subject aan het andere. Middels zijn werk heeft Bach zichzelf aan ons gegeven: wat wij horen wanneer wij de Mattheus-passie beluisteren, zijn niet louter geluiden: het is muziek, dat wil zeggen: taal. En in die taal spreekt Bach zelf ons toe. Wanneer wij zodoende schoonheid ervaren, is dat toe te schrijven aan Datgene dat Bach er toe bracht om zich onverdroten te bekwamen in het bezingen ervan. Het beluisteren van de Mattheus-passie laat ons participeren in die schoonheid en brengt ons in grote bewondering. Het lijkt erop dat wij zodoende niets nuttigs verrichten, maar deze activiteit is ontegensprekelijk 'goed': zij is waardevol op zichzelf; zij is intrinsiek waardevol; zij heeft geen ander doel tenzij zichzelf; zij is zelf doel; in haar zijn de handeling en het doel ondeelbaar verenigd. Die bewondering valt perfect samen met haar zin, of dus met haar wezen. In die bewondering wordt de voltooiing van de schepping 'voorvoeld'. De Mattheus-passie is een venster op het Einde der Tijden, net zoals het Lam Gods van de gebroeders Van Eyck, en nog andere werken van grote meesters.

Het is zonder meer 'goed' om te vertoeven in een toestand waarin de kloof tussen het wenselijke en het feitelijke is opgeheven. Precieser verwoord: wij voelen dat het goede daar is, waar het wenselijke met het feitelijke samenvalt.

De wenselijkheid van de Mattheus-passie spreekt voor zich, want zijn schoonheid overvalt ons. Dit *lijkt* alleen maar vanzelfsprekend: het wezen van de aanbidding is ons pas kenbaar geworden door de bovenmenselijke inspanningen die Bach zich, bij het tot stand brengen van dit magistrale kunstwerk, voor ons getroost heeft: Bach maakt ons deelachtig aan een werkelijkheid waartoe wij op eigen kracht en verdienste geen toegang hebben. Bach laat ons delen in de vrucht van zijn persoonlijke inspanningen en van zijn genade. De genade die Bach te beurt valt, deelt hij, in zijn Mattheus-passie, met ons.

Zo brengt elk kunstwerk meer licht in de wereld. Het kunstwerk leent ons de oren of de ogen van de begenadigde, zodat wij meer horen en zien dan alleen datgene wat onze eigen oren en ogen kunnen horen of zien. Het kunstwerk verheft: het brengt ons dichter bij de voltooiing van de wereld, dichter bij het paradijs; het maakt die heerlijkheid zichtbaar die onze door zonden verzwakte geest in zichzelf niet vermag te schouwen.

En wat het kunstwerk bij uitstek doet, dat doet ook elke goedbedoelde menselijke inspanning en arbeid: middels onze arbeid heroveren wij steeds weer nieuwe stukjes van het paradijs om ze met anderen te delen. En ook dit is goed. Het goede is er, zoals de bestemming er is: nog niet helemaal verworven, maar toch reeds binnen ons

gezichtsveld. Het streven naar het goede valt met het goede zelf samen, omdat onze strevende arbeid het goede in onze werkelijkheid naar binnen brengt.

Het goede is het door allen gedeelde en begeerde; het is daarom allerminst arbitrair. Het goede heeft een zeldzaamheid zoals het goud, want elk nieuw goed wordt door allen bewonderd. Het overtuigt zoals de waarheid en de schoonheid overtuigen, alsof wij wat betreft die dingen een ingebouwd en feilloos oordeelsvermogen, een kompas hadden. Zoals wij niet kunnen zeggen wat precies een kunstwerk schoon maakt, zo ook ontbreken ons de uiteindelijke argumenten om een goede zaak te gaan verdedigen of om een goed werkstuk af te leveren. Maar niettemin missen wij die argumenten niet: indien zij er al waren, dan waren zij overbodig.

De innerlijke verwantschap van het goede met het schone blijkt ook uit onze spreekwoordelijkheden: van iemand die iets kwaads verricht, zeggen wij dat het *lelijk* is wat hij doet, en wij spreken van *schoon*-menselijkheid waar mensen het goede doen.

31.1.2. Het goede is een genade.

Het goede is niet willekeurig: preferenties hebben zelfs een absoluut goed tot mogelijkheidsvoorwaarde. Het is aantoonbaar dat het goede alleen uit het goede zelf kan voortkomen.

Zoals hoger gezegd, komt het ons voor dat wij als het ware een kompas hebben voor het goede, zoals wij ook een aanvoelen hebben voor het schone, en daarbij zijn argumenten overbodig. Maar met deze vaststelling staan we nog geen stap verder, want het is slechts een aanvoelen: in heel wat gevallen is er discussie over het goede, zoals ook over het schone. In verband met het schone, sprak Immanuel Kant over het *smaakoordeel*. Wat de ene schoon vindt, vindt de andere lelijk. En over smaken valt niet te twisten, dat is een zaak van preferenties. Is nu ook het goede een zaak van preferenties?

Laten we hier echter niet van stapel lopen. Want is het schone schijnbaar een zaak van smaak, dan nog kan men zich de vraag stellen waarom en in hoeverre hier smaak in het spel is. We weten bijvoorbeeld dat iedereen smaak vindt in voedsel, in zoverre die ‘smaak’ samenvalt met datgene wat de honger stilt. Omdat mensen niet kunnen zonder voedsel, mag de smaak in die specifieke betekenis van ‘het stillen van de honger’ absoluut genoemd worden. Vanzelfsprekend zijn er mensen die bijvoorbeeld geen volkorenbrood lusten, maar dat zal wel een zaak van preferenties zijn: na amper drie dagen vasten, leren ze alras het brood opnieuw te appreciëren. Hun bijzondere ‘smaak’ of ‘preferentie’ blijkt niets anders dan een symptoom van overprikkelde smaakpapillen. Zo zijn er mensen die een specifieke smaak hebben voor welbepaalde, meestal steeds nieuwe, landschappen, terwijl ze de eigen geboortestreek lelijk vinden. Of mensen die inzake literatuur, muziek of schilderkunst, hun persoonlijke eisen onbewust laten bepalen door een jacht op steeds nieuwe prikkels. En ik geloof dat wij in dergelijke gevallen niet langer mogen spreken van gezonde smaak: het gaat hier duidelijk om een verslaving aan het ‘smaken’ zelf. Zo zijn er mensen die eten, niet om de honger te stillen, maar omdat zij graag eten. En mensen die zich inspannen om verliefd te worden, niet omdat ze iemand graag zien, maar omdat ze houden van het gevoel verliefd te zijn. Het vraagt geen betoog dat in al deze gevallen het schone allang van het toneel verdwenen is: daar zoekt de mens niet langer het schone, hij zoekt slechts zichzelf, zijn genot. Het kunstwerk verheft, en die verheffing geeft een specifieke voldaanheid die zich in het fysieke manifesteert als een genot, maar het nastreven van dat genot op zich, is alles behalve verheffend: het is verslavend.

Merk nu het volgende op. Dat het schone kan *verworden* tot een zaak van smaak, heeft als specifieke mogelijkheidsvoorwaarde het bestaan van de *absolute smaak*, het bestaan van levenskrachtig voedsel. Met andere woorden: zonder de fundamentele behoeften, zouden preferenties ondenkbaar zijn: preferenties vegeteren op het fundament van de behoeften, die een absoluut karakter hebben. De denkfout die hier

kan gemaakt worden bestaat erin, dat wij zouden geloven dat het feit dat wij allen een persoonlijke smaak hebben, te wijten zou zijn aan het feit dat wij het schone zelf zouden voortbrengen. Maar geen mens veroorzaakt zijn eigen honger - scherper gesteld: geen mens kan zijn behoefte aan voedsel ongedaan maken, tenzij door ze te bevredigen. Zoals wij niet zelf het stillen van onze honger veroorzaken omdat wij niet beschikken over het feit dat wij niet zonder voedsel kunnen, zo ook veroorzaken wij niet zelf ons verrukt worden door het schone, want ook onze behoefte aan het schone is absoluut. Wij zoeken het schone niet uit eigen beweging, maar vanuit een aangeboren drang of noodzaak. Zouden wij deze behoefte niet bevredigen - wat wij in mindere of in meerdere mate altijd doen - dan zou een deel van onszelf ondervoed geraken of zelfs afsterven.

Als wij ons dus afvragen of het schone een zaak is van persoonlijke smaak, dan moeten wij op onze hoede blijven voor de sluipende mogelijkheid van een specifieke pervertering van onze gevoelswereld, welke ons in de verslaving aan het voelen zelf, ongevoelig maakt voor datgene wat principieel het gevoel teweeg brengt. De preferentie mag de behoefte kleuren, maar zij mag ons niet doen vergeten dat de behoefte in beginsel *extern* is aan ons. Het schone is geen eigen verzinsel: het is een absoluut *gegeven*. Het ontspringt niet aan onze eigen dromen, hooguit wordt het door onze dromen vertekend. Net zoals ons leven zelf, ontspringt het buiten ons, onafhankelijk van onze wil en van onze verbeelding. Het schone wordt ons door Iemand gegeven, het is in de eerste plaats een *geschenk*. Het goede komt tot stand zoals een geschenk tot stand komt: in het geven en het dankbaar aanvaarden zelf. En wij kunnen ons daarvan vergewissen wanneer wij ons nogmaals ernstig bezinnen over de schoonheid van bijvoorbeeld de Mattheus-passie: zoveel schoonheid konden wij nooit uit onszelf teweeg brengen of zelfs maar fantaseren; deze schoonheid is een geschenk van Bach aan ons.

Welnu, hetzelfde is nu het geval met betrekking tot het goede. Wij hebben een soort kompas voor het goede, en waar onze ‘smaken’ uiteen lopen, moeten wij dat veeleer wijten aan de verstoringen van ons kompas zelf, dan aan een vermeende meervoudigheid van het goede. Zoals onze smaakpapillen overprikkeld kunnen geraken en zoals wij verslaafd kunnen geraken aan specifieke prikkels, zodat we zelfs niet meer in staat zijn om te oordelen wat al dan niet voedzaam is, zo ook kan ons oordeelsvermogen aangaande het goede aangetast worden. Zo is het mogelijk dat iemand het goede houdt voor datgene waarvoor hij beloond zal worden: hij houdt dan niet van het goede zelf, maar van de beloning. Of, erger nog, kan het zijn dat iemand het goede identificeert met datgene wat anderen zullen goedkeuren bij hem, en opnieuw mist hij hier vanzelfsprekend zijn doel. Alleen waar iemand het goede doet *ongeacht* de gevolgen daarvan voor zichzelf, manifesteert zich het goede als zodanig. De duivel wist dit toen hij de Heer vroeg om Job’s godsvrucht op de proef te stellen, alleen handelde Lucifer uit kwade trouw en in de hoop dat Job door de knieën zou gaan (- zie ook stelling 29).

Het goede komt tot stand vanuit het goede zelf: waar conditioneringen of argumenten in het spel zijn, kan weliswaar een uiterlijke en ontegensprekelijke gelijkenis waarneembaar zijn tussen, enerzijds, handelingen die vanuit het goede ontspringen en, anderzijds, handelingen die slechts omwille van de gevolgen gesteld worden. Maar ook in die gevallen is het goede er niet. En hetzelfde kan vastgesteld worden met betrekking tot het kwaad: bepaalde gebeurtenissen kunnen doen denken aan het kwaad, maar mogen daarmee niet geïdentificeerd worden wanneer zij zich niet als intentionele acten kenbaar hebben gemaakt. En evenmin als het *ogenschijnlijk* goede een applaus verdient, verdient het *ogenschijnlijke* kwaad het om betreurd te worden.

Het goede komt dus tot stand uit de goede *daad*, dat wil zeggen: uit de bewuste, vrije *keuze* voor het goede, zoals het zich aan onszelf kenbaar maakt. Het goede is de volledige *aanvaarding* van het *gegeven* goede, en die aanvaarding bewijst zich in de adaptatie van dat goede in al ons doen en laten. In het goede handelen, zijn wij dus eigenlijk *instrumenten* van het goede, weliswaar vanuit onze eigen vrije keuze. Wij *kiezen* voor het goede, en dàt wij dit doen, veruitwendigt zich in al onze andere daden. Het zijn niet onze daden die gekleurd worden met het goede maar, in tegendeel: het goede kleedt zich met onze handelingsmogelijkheden aan.

31.1.3. Het kwaad is wezenlijk het op zichzelf gerichte.

Het kwaad is datgene wat op zichzelf gericht is. Zo verhouden zich goed en kwaad tegenover elkaar zoals vreugde en lust. Het kwaad is wezenlijk wat zich ontkoppeld heeft van zijn doel, maar ook van zijn oorsprong.

Wij hebben een soort kompas voor het goede: onrecht grijpt ons aan, los van elk eigenbelang, en wij weten precies hoe wij moeten handelen teneinde iemand kwaad te berokkenen, terwijl het tegelijk veel moeilijker is om het goede te doen. De reden daarvoor ligt in het feit dat het kwaad een *vernietigende* activiteit is, terwijl het goede altijd *constructief* is. Het is moeilijker om iets op te bouwen dan om iets te vernietigen. Het kwaad is daarom geen bouwwerk,[255] maar het is ook *niet niets*. En hier dienen we enkele dingen te verduidelijken met betrekking tot het wezen van het kwaad.

Het kwaad is geen bouwwerk, maar te denken dat het kwaad alleen maar de afwezigheid van het goede zou zijn, ware naïef. Soms vraagt het ingenieuze inspanningen om het goede kapot te maken. Om een gebouw plat te leggen, moet men zich eerst bekwamen in het construeren van een bom. Bedrog in het algemeen vergt vaak een scherpe geest en een grote behendigheid. Het kwaad bedient zich van de dingen waarvan de zin of het wezen in het goede gelegen is. Wat de boze eigenlijk doet, is niets anders dan het aanwenden van de dingen tegen hun doeleinden, of dus tegen hun wezen in. Maar welk doeleinde dient het kwaad dan?

Het antwoord is even eenvoudig als mysterieus: het kwaad heeft geen doel, geen bestemming, geen zin: het is op niets buiten zichzelf gericht; het is *op zichzelf gericht*.[256]

We hebben hoger gezegd dat de vervoering die wij ervaren wanneer wij een kunstwerk beschouwen, gericht is op de schoonheid ervan. Dit terwijl, anderzijds, ook een pervertering van deze vervoering mogelijk is, namelijk door ze af te wenden van het schone, en ze op de vervoering of op het genot zelf te richten: het genot met geen andere bedoeling dan te genieten. *Wat is nu het wezenlijke verschil tussen die gerechtvaardigde vervoering en de verslaving?*

In de vervoering ervaren wij de waarachtigheid van de schoonheid van het kunstwerk. Onze vervoering dient als het ware om ons ervan bewust te maken dat hetgeen wij zien, werkelijk schoon is. Zoals het gevoel dat onze ogen te beurt valt wanneer wij een blauwe kleur zien, dient om ons te zeggen dat iets werkelijk blauw is.

---

255 Vergelijk: Thomas van Aquino (1947: I, Q49, A3): *"There is no first principle of evil, as there is one first principle of good (...) nothing can be essentially bad (...) evil can exist only in good as in its subject (...) evil always lessens good, yet it never wholly comsumes it (...) nothing can be wholly and perfectly bad (...)[Aristoteles:] 'If the wholly evil could be, it would destroy itself' (...)[There is no first principle of evil] because the very nature of evil is against the idea of first principle".*

256 Dit op niets buiten zichzelf gericht zijn, is eigenlijk blindheid. L. Heyde (1995:128) geeft ter verduidelijking van het begrip van het kwaad een treffende vergelijking van Plotinos: *"Plotinos vergelijkt de moeilijkheid om het kwaad te begrijpen met het eigenaardige dat vastkleeft aan het zien van de duisternis. Om de duisternis te zien, moet het licht zich terugtrekken, anders kan de duisternis niet intreden. Maar, hoe iets zien als er geen licht is? (...) Er is maar één mogelijkheid om de duisternis te zien, namelijk niets meer te zien, dus: niet te zien. Het zien van de duisternis bestaat in het niet zien".*

Het zien van blauw kan ons enig genot verschaffen, maar indien wij zouden blijven stilstaan bij het genieten van het blauw omwille van zichzelf, dan zouden onze ogen genotsorganen worden in plaats van informatiekanalen omtrent de werkelijkheid. Zouden wij al onze zintuigen en organen op deze manier gebruiken of perverteren, dan zou ons organisme niet lang overleven, want het zou van de buitenwereld afgesneden worden. En wat voor onze zintuigen geldt, geldt ook voor onze gevoelens en voor onze gedachten: indien wij ze niet gebruiken voor datgene waarvoor ze dienen, maar enkel voor ons eigen genot, dan verliezen ze hun zin, die er in bestaat ons binnen de werkelijkheid te houden of in leven te houden. En uiteindelijk geeft een levenloos organisme ook geen genot meer: de perversie heeft geen toekomst, geen zin, geen wezen; zij is ten dode opgeschreven. Zoals de vis die niet langer de zin inziet van het water, en die zich aan land begeeft, ten dode opgeschreven is, zo ook is de mens zonder toekomst waar hij die innige verbondenheid van zijn ingeboren zin met de zin van de wereld miskent.

Het kwaad dient geen enkel doeleinde. Het slaagt er wel in om de dingen van hun zin te ontdoen, maar slechts voor een korte tijd: de dingen *weigeren* als het ware om een ander 'doel' te dienen dan het doel waartoe ze voorbestemd zijn. Deze weigering is zo sterk in de dingen aanwezig, dat ze zich als het ware 'zelfmoorden' wanneer zij zich van hun bestemming losgekoppeld weten. Vanzelfsprekend komt dat doordat het wezen van de dingen nergens anders dan in hun bestemming ligt, zoals aangetoond in (grond)stelling 2.

Het doen van het kwaad heeft als basis niets anders dan de *verwerping* van de zin die de dingen in zich dragen. De boze treedt eigenlijk op zoals een dief: iemand die zich toeëigent wat niet aan hem toebehoort. Of zoals een godslasteraar, die de door God in de dingen gelegde zin miskent. Zoals iemand die de dingen zelf mét hun zin vervloekt en geen respect wil opbrengen; iemand die weigert lof te brengen; een moordenaar van de betekenis, iemand voor wie niets onaantastbaar is.

De boze acht zichzelf God: hij acht zich soeverein en geen verantwoording verschuldigd. Hij gelooft los van alles en iedereen te kunnen bestaan, en alle dingen naar eigen willekeur te kunnen aanwenden. Hij handelt tegen beter weten in, net zoals de liefhebbende, maar dan wel in de tegenovergestelde richting. Hij heeft geen argumenten voor het kwaad, hij heeft voor het kwaad *gekozen* zonder meer. Hij wil macht voor zichzelf, maar het enige wat zijn macht hem toelaat te bereiken, is de uiteindelijke vernietiging van zichzelf. Ook wanneer hij een wereldheerser wordt, of een Faust, is en blijft het enige wat zijn macht uiteindelijk kan bewerken, de dood van zijn eigen ziel.

De boze kan mensen dingen laten doen die zij zelf niet willen, maar zodoende *handelen* die mensen ook niet: ze worden geïnstrumentaliseerd, geconditioneerd, gegijzeld. Daarom ontbreekt aan datgene wat ze in die toestand verrichten de (goede of kwade) intentie, de zin en het wezen. De instrumenten van de boze machtige, ook al zijn dat mensen, missen aldus per definitie hun eigen wezen, wat hen tot *spoken* reduceert. De werkelijkheid van de boze machtige is daarom een schijnwerkelijkheid, welke oplost in het niets van zodra de machthebber verdwijnt. Net zoals de roes van de dronkaard verdwijnt van zodra de drank uitgewerkt is. Wat onder de heerschappij van het kwaad staat, staat buiten de werkelijkheid. Het kwade is het onware; behalve met het schone, is het goede ook verbonden met het ware. Wie zich aan het kwaad onderwerpt, vernietigt de betekenis van zijn bestaan en aldus ook het wezen van zichzelf (- zie ook II.3.E).

Het paradoxale van het hele mysterie, in zoverre we het als een probleem kunnen benaderen, ligt verscholen in de harde waarheid dat, uiteindelijk, aan de grondslag van het kwaad, een *persoon* ligt. Dit is geen boze God, maar een schepsel dat van bij het

prilste begin zijn Schepper verwerpt. En de naam van dat schepsel is Lucifer. Het woord ‘duivel’ betekent dan ook letterlijk: ‘tegenstrever’, of: ‘verwerper’.

31.1.4. Het kwaad is de verwerping van het wezensfundament.

We vragen ons af hoe het kwaad tot stand kon komen, niettemin het kwaad ongelukkig maakt, terwijl elkeen van nature het geluk nastreeft (- zie ook II.1.C. en stellingen 64-68, 84 en 85).

We hebben tot nog toe iets gezegd over het goede, en hoe het tot stand komt. Ook hebben we iets gezegd over het kwaad. De vraag rest hoe het kwaad tot stand kan komen. Want, in tegenstelling tot het goede, maakt het kwade ongelukkig, terwijl geen weldenkend mens zijn eigen ongeluk kan willen. Dat mensen nochtans vaker hun ongeluk blijken te zoeken, komt doordat zij misleid worden.

Reeds de eerste mens, Adam genaamd, zocht zelf zijn ongeluk niet: hij werd misleid door Eva, zijn wederhelft. Ook Eva heeft nooit bewust haar ongeluk gezocht: op haar beurt werd zij misleid door een engel, meer bepaald een gevallen engel, die de satan wordt genoemd. En de satan dan? Wie of wat heeft Lucifer misleid? Hoe is hij ooit ten val kunnen komen?

Vanuit onze cultuur zijn wij allen in mindere of in meerdere mate vertrouwd met het beeld van de duivel. Wij kennen hem als de aartsvijand van de mens. Nog voor de schepping van de mens, waren de engelen de meest geprivilegieerde wezens; als zuiver geestelijke wezens met een goede natuur, waren zij God het meest nabij. Toch verschilden ze nog van hun Schepper; ze waren als het ware voorbestemd om hun Schepper eeuwig te bejubelen. Kwaad zouden zij niet verrichten, want zij waren verstandig, en met dat verstand zagen zij in dat het goed was zoals het was. Jaloers hoefden zij niet te zijn: geen schepsel stond dichter bij God dan zij zelf. En toen schiep God een wezen naar zijn eigen beeld en gelijkenis; een wezen dat Hem zou loven - niet zoals de engelen, die met dit doel gemaakt waren, maar op een veel volmaaktere manier: als de mens God zou loven, dan zou hij dit doen *in volledige vrijheid*. En uit klei boetseerde Hij de mens, aan wie Hij opdroeg te heersen over de aarde. Hij plantte de boom des levens en de boom van goed en kwaad, en verbood de mens van de boom van goed en kwaad te eten. De trouw van de mens manifesteerde zich in het vrijwillig onderhouden van dit gebod.

Omdat nu de mens geen hulp kon vinden die bij hem paste, maakte God uit een helft van de mens, de vrouw.

De slang, *het listigste van alle dieren des velds*, verleidde de vrouw om van de boom te eten, waarvan de vruchten niet de dood zouden veroorzaken, maar de kennis die de mens gelijk zou maken aan God - zo beweerde de slang. En Eva at en gaf ook haar man te eten. Daardoor kregen zij kennis, maar meteen ook kennis van hun naaktheid, want ze konden nu zichzelf ook kennen zoals alleen God hen mocht kennen: ze zagen hoe zij gemaakt waren. En daarom schaamden ze zich. Om zich niet meer te hoeven schamen, restte hen voortaan alleen nog de leugen: ze trachtten voor zichzelf te verbergen hoe zij gemaakt waren, en ze maakten zich daarom schorten van vijgebladeren. En de Heer stelde de ontrouw van de mens vast, want Hij zag dat de mens schorten had gemaakt om de kennis van zichzelf voor zichzelf te verbergen. Maar precies dat verraadde de menselijke ontrouw jegens de Schepper die hem verboden had van de kennis te eten. De Heer vervloekte de slang, en Hij verjoeg de mens uit de hof van Eden, en Hij liet de boom des levens bewaken door de Cherubs met een flikkerend zwaard opdat de mens niet ook daarvan zou eten en in eeuwigheid zou leven.

Genesis toont ons de listigheid van de duivel. Om te beginnen toont Lucifer zich niet als de opperste intelligentie, maar als een nederig kruipdier. Als opperste intelligentie vertelt hij aan de mens een leugen waarvan deze de betekenis niet kan bevatten: de duivel suggereert namelijk dat een waarheid (kennis) boven een waarde

(trouw aan God, of: geloof) kan staan; de mens die tot dan toe nooit deze waarde heeft moeten missen, *kent* ze ook niet: hij gehoorzaamt de satan en stort zich in zijn ongeluk: met de ontrouw jegens God, is ook zijn oorspronkelijke *natuur* geschonden, en daarom delen al zijn nakomelingen in deze schade welke zich uit in onwetendheid, lijden en dood.

God laat de mens echter niet in de steek, maar belooft hem te zullen verlossen. Hij zendt zijn Zoon, die ook "de tweede Adam" wordt genoemd, voor het zoenoffer. Vooraleer Christus zijn taak aanvat, gaat hij gedurende veertig dagen vasten en bidden in de woestijn, waar ook Hij door de listige satan op de proef gesteld wordt, tot driemaal toe.

31.1.5. De overwinning op het kwaad gebeurt noodzakelijk via het lijden en de dood.

We behandelen de vraag waarom God het kwaad toelaat (- zie ook stelling 66.1). Het is onze stelling dat het kwaad wezenlijk ontrouw is, en dat het daarom pas overwonnen kan worden door het te dulden.

Keren we even terug naar de verzoeking van Christus door de satan in de woestijn. Wanneer Dostojevski, in zijn parabel van de grootinquisiteur (- in: *De Gebroeders Karamazov* -), Christus op aarde laat terugkomen, werpt de grootinquisiteur Hem in de gevangenis. Als reden hiervoor voert hij aan dat Christus tijdens zijn verblijf in de woestijn niet is bezweken voor de verleidingen van de satan. Want bijvoorbeeld door het veranderen van stenen in brood had Hij alle hongerigen aller tijden kunnen voeden, en had Hij, kortom, het lijden uit de wereld geholpen. Als reden waarom Christus hieraan verzaakte, voert Rabbi Akiba aan dat God de armen niet voedt *"om ons aan de verdoemenis te laten ontkomen"*. En Emmanuel Levinas commentarieert: *"Men kan niet sterker uitdrukken hoe onmogelijk het voor God is om de plichten en verantwoordelijkheden van de mens op zich te nemen"*.[257]

Merk op dat deze redeneringen eigenlijk overbodig zijn. Want hoe kan Christus ooit ingaan op de verleidingen van de satan wanneer diezelfde satan de mens heeft verleid tot ongehoorzaamheid aan Hem? Christus' gehoorzaamheid aan de duivel zou vanzelfsprekend meteen de verdrijving van de mens uit het paradijs als een onrecht doen gelden. En vervolgens zou de menselijke ongehoorzaamheid aan God hierdoor gerechtvaardigd worden, en ook de jaloezie van de satan zou aldus gerechtvaardigd worden: God's rijk zou tot het rijk van de satan worden. Het is duidelijk: alleen al omdat het de satan is die voorstelt om het menselijk lijden teniet te doen, kan en mag dit niet gebeuren, en *moeten* het lijden en de dood het deel van de mens blijven.

Maar laten wij nu eens veronderstellen dat een niet nader te noemen persoon aan God de vraag zou stellen waarom Hij de satan vrij spel liet in het paradijs, toen deze de mens verleidde tot ongehoorzaamheid aan Hem.

Het antwoord zou echter voor de hand liggen: indien God had verhinderd dat de mens verleid werd tot ongehoorzaamheid, dan zou de menselijke gehoorzaamheid geen echte gehoorzaamheid, want geen gehoorzaamheid in volle vrijheid geweest zijn.

Welnu, die niet nader te noemen persoon in onze denkbeeldige historie, kon duidelijk niemand anders geweest zijn dan de satan zelf: de satan die Christus in de woestijn voorstelde om het lijden uit de wereld te bannen, kon aan God hebben voorgesteld dat Hij zou verhinderen dat de mens door hem verleid werd.[258] Wat hier

257 E. Levinas, *Signature*, in: *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, A. Michel, Paris 1963, pp. 323-327, in een vertaling van Ad Peperzak (*Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas, gekozen en ingeleid door Ad Peperzak*, Ambo, Baarn 1982 (oorspr.: 1969).

258 Laten we nu eens veronderstellen dat de satan dit aan God zou hebben voorgesteld, nog voor de zondeval van de mens. De satan zou bij God aangeklopt hebben, en gezegd hebben: *"Kijk eens, ik ben van plan om de mens te verleiden tot ongehoorzaamheid jegens U. Om voor de hand liggende*

andermaal aan het licht komt, is: dat het kwaad noodzakelijk een *persoonlijke* oorsprong heeft, dit wil zeggen: dat aan de basis van het kwaad noodzakelijkerwijze een persoonlijke vrije wilsbeslissing ligt.

Omdat kwaad in wezen steeds ontrouw is, kan het kwaad er niet zijn als niet eerst het goede er is, of de trouw. Daarom is het kwaad geen opponent van het goede: het kwaad bestaat steeds *binnen* het goede, *binnen* de relatie van trouw, *binnen* de liefde. De ontrouw van de ene partij in een relatie is ook principieel niet bij machte om de trouw van de andere partij te breken: de trouwe partij kan, alles ten spijt, in haar trouw volharden, en zolang zij dat doet, blijft zij geloofwaardig voor de ontrouwe partij, en blijft zij een uitnodiging tot verzoening en herstel. Indien de ontrouw van de ene partij, het afbreken van de trouw van de andere zou bewerkstelligen, dan zou deze laatste hierdoor haar eigen zwakte en oneigenlijkheid bevestigen. Een relatie van trouw is immers geen commerciële relatie, waarbij men aan elkaar iets geeft omdat men er evenveel voor terugkrijgt, en waarbij het als gewettigd ervaren wordt dat als de ene iets terugneemt, de andere dat ook mag doen. Het welgemeende 'huwelijk' (de wederzijdse trouwbelofte) geldt daarom tot de dood, en niet tot een van de beide partijen tot ontrouw overgaat. Indien men de ontrouw van één partij als een gewettigde grond voor een definitieve scheiding zou aanvaarden, dan zou men zodoende de liefde reduceren tot niets meer dan een commerciële aangelegenheid. Anderzijds moet hieraan ook toegevoegd worden dat het ware huwelijk niet kan voltrokken worden door mensen in een menselijke eredienst, maar dat het zich noodzakelijk enkel en alleen in het hart van de mens kan voltrekken, onttrokken aan elke controle van derden. Zo zal een vrouw die zorg draagt voor een kind dat het hare niet is, in haar hart toch moeder zijn, en misschien veel meer dan sommige zogenaamde 'echte' of biologische moeders (- zie: *Koningen* 3:27). Herinneren we ons in dit verband nog dat Christus de woorden afwijst van diegenen die hem tijdens zijn prediking daarop attent willen maken dat zijn broers op hem wachten: zijn broers, dat zijn immers niet zijn bloedverwanten maar zijn broeders 'in het hart' (- zie: *Mt*. 12:46-49).

Het kwaad wordt dus niet overwonnen door er tegen te vechten, maar, in tegendeel, door het te dulden. God zelf gaf hiertoe het voorbeeld waar Hij duldde dat de duivel de eerste mens in verleiding bracht. Dat het kwaad zijn deel eist, komt hierop neer, dat aan de liefde gevraagd wordt dat zij eerst de vuurproef van het kwaad doorstaat vooraleer zij - van de boze - erkenning kan afdwingen. Met andere woorden: opdat de liefde gevrijwaard zou blijven van het kwaad of van de inmengingen van de duivel, dient zij aan de duivel haar kracht te bewijzen.

Het best komt dat tot uiting in het boek *Job:* daar eist de duivel van God dat aangetoond wordt dat Job's godsvrucht niet geconditioneerd wordt door het feit dat Job daarvoor beloond wordt. De duivel vraagt daarom aan de Heer om Job te mogen 'straffen' voor het goede dat hij doet: als Job dan nog trouw blijft aan de Heer, zal bewezen zijn dat zijn liefde waarachtig is; maakt de 'straf' hem echter ontrouw, dan zal

---

redenen raad ik U aan om te verhinderen dat hij ongehoorzaam wordt: Gij kunt niet meer verhinderen dat hij naar mij moet luisteren, want Gij hebt hem geschapen als een vrij wezen; maar Gij kunt wel verhinderen dat ik hem aanspreek". Het is duidelijk dat de satan, zodoende, God in verleiding zou hebben gebracht tot het stellen van een daad (namelijk: verhinderen dat de satan de mens verleidt) waartoe hij niet uit eigen beweging zou zijn gekomen, aangezien Hij ook de engelen als vrije wezens geschapen had, die dus vrij beschikken over hun eigen daden. Door in te gaan op satan's verleiding, zou God zijn eigen beslissingen afhankelijk hebben gemaakt van de beslissingen van de duivel, wat dus betekent dat God zich zou hebben laten chanteren of domineren door de duivel. Om die reden zou het in tegenstrijd zijn met de almacht van God, wanneer Hij de zondeval onmogelijk had gemaakt. Tegelijk ware dat ook in strijd geweest met de volmaakte liefde van God voor zijn schepselen, want liefde betekent trouw, en de trouw die God van de mens verlangt, is een wedertrouw, want God zelf is ook trouw aan zijn schepselen.

de duivel bewezen hebben dat Job's liefde geconditioneerd was - door de beloningen van zijn Schepper - en dus onwaarachtig was.

Samenvattend: het kwaad kan niet voorkomen worden omdat het noodzakelijk ontspringt aan de vrijheid van een persoon. Teneinde de liefde te kunnen veilig stellen voor het kwaad, moet zij het enige argument van de kwade ontkrachten, en moet zij dus ook de boze overtuigen van haar waarachtigheid, wat pas mogelijk is door het aanvaarden van de 'omweg' van het lijden en de dood.[259]

Tenslotte zou men zich nog de vraag kunnen stellen naar het wrede lot van Lucifer en de gevallen engelen, die door eigen toedoen tot in de eeuwigheid verdoemd zouden zijn. Wij weten immers dat de duivel een 'onmisbare' functie heeft vervuld in het heilsplan van God, net zoals trouwens Judas, die Christus verraden heeft. Welnu, wellicht zal blijken - maar dat is een vermoeden op grond van onze eigen metafysica - dat, eenmaal de wereld verlost zal zijn, mét de oude wereld ook de duivel voorgoed verdwenen zal zijn. Met andere woorden: omdat alleen het goede het ware is, en het kwaad geen recht van bestaan heeft en ook geen werkelijkheidswaarde, zal in de ware of de voltooide werkelijkheid blijken dat er geen kwaad en geen duivel *is*.

Desalniettemin is er in onze werkelijkheid wél een kwaad en een duivel, getuige de feitelijkheid van het lijden en de dood. Wij kunnen de dood noch het lijden bewijzen, maar wij vrezen ervoor, wij schuwen het en wij kunnen van nature niet anders dan het bestaan ervan erkennen. Laten we nu eens wat nader ingaan op die werkelijkheid van het kwaad die eigenlijk geen echte werkelijkheid kan zijn, terwijl hij toch niet te ontkennen valt.

31.1.6. Het kwaad moet worden verduurd in de tijd maar het heeft geen eeuwigheidswaarde.

Het kwaad kan bestaan door de list: het is namelijk zelf bedrog. We onderzoeken de essentie van dit bedrog, die te maken heeft met de ontkenning van de zinvolheid van het bestaan (- zie ook stellingen 84 en 85).

Iedereen streeft naar het geluk en naar het goede, en dat het kwaad kan geschieden, is alleen hieraan te wijten dat de duivel gebruik maakt van de list: het kwaad verbergt zich in de wereld, en in plaats van zijn kwalijke gevolgen te tonen, draait het de mens een rad voor de ogen. Dat de duivel hierbij een ongehoorde vindingrijkheid aan de dag legt, mag blijken uit wat volgt.

Het goede wordt beloond en het kwade wordt gestraft - uiteindelijk. Maar beloning en straf kunnen lang op zich laten wachten; in principe komen zij pas op het einde der tijden. De verleiding is daarom groot, dat mensen zich gaan concentreren op de consequenties van hun daden in de *huidige* wereld.

In dit ongeduld beschouwen zij bijvoorbeeld de natuurlijke lust als een parameter voor het handelen. In de natuur is het weliswaar zo, dat bijvoorbeeld gezonde activiteiten lust verschaffen, terwijl ongezonde activiteiten, met de ziekte, onlust brengen. En niet zelden zal, in het economisch handelen, een bedrieger meer winst maken dan een eerlijk man. De liefde zelf heeft bijvoorbeeld geen enkel nut, zodat een werelds ingesteld iemand makkelijk kan argumenteren dat liefde blind is en verslindend, en dat het daarom beter is dat mensen handel drijven met elkaar in plaats van zich aan elkander op te offeren. De 'goede herder' die zijn hele kudde achterlaat om

259 Merken we tenslotte nog op wat bepaalde heiligen over de zin van de zondeval gezegd hebben, en wij verwijzen naar de Katechismus van de Katholieke Kerk (- § 412): Leo de Grote zei *"dat wij door de onuitsprekelijke genade van Christus een groter goed ontvangen dan wat wij door de afgunst van de demon verloren hadden"*. Thomas van Aquino wijst er op *"dat niets zich ertegen verzet dat de menselijke natuur na de zonde tot een hoger doel bestemd is: God laat immers toe dat er kwaad geschiedt om er een groter goed uit te doen ontstaan"*. En in *Rom*. 5, 20, staat: *"Waar de zonde heeft gewoekerd, werd de genade mateloos"*.

één verloren schaap terug te zoeken, runt in puur rationeel opzicht een verlieslatende zaak. Zo ook lijkt de werkgever van de 'arbeider van het laatste uur' tegen de redelijkheid in te handelen en kan zijn oordeel in louter economische termen en zelfs in termen van rechtvaardigheid vaak niet begrepen worden. Het altruïstisch gedrag dat observeerbaar is waar de liefde heerst, en dat een vanzelfsprekendheid is binnen de wereld van het goede, wordt binnen een louter rationalistisch kader hetzij als zwakheid, hetzij als waanzin van de hand gedaan. Kortom: **het goede valt niet samen met het natuurlijke.**

Dit betekent weliswaar niet dat het natuurlijke identiek zou zijn aan het kwade: waar de kat de vogel verslindt, voltrekt zich een proces dat geen uitstaans heeft met het ethische. De kat verslindt de vogel, bijna zoals de ene molecule zich met de andere verbindt - volgens louter natuurlijke wetten (- haar gedrag is *amoreel*, niet *immoreel*). Maar waar de mens ten tonele verschijnt, en optreedt als rentmeester van de schepping, zoals hem bij het begin van de wereld is opgedragen, kan hij een nieuwe orde in de voordien natuurlijke orde induceren, die het vermag om de oude wetten van de natuur door andere te laten domineren. Zo zullen binnen de context van bijvoorbeeld een familie, de dieren 'tam' worden, en de kat, de hond en de vogel niet langer elkaars natuurlijke rivalen zijn. Weliswaar heeft de vrede tussen de huiskat en de parkiet helemaal niets te maken met een vermeende toename van ethisch inzicht van deze beesten, maar dat neemt niet weg dat zij de nieuwe orde respecteren: de nieuwe, menselijke wetten blijken *sterker* dan de natuurlijke en vermogen het deze laatste te onderwerpen: de kat 'verkiest' voortaan de menselijke boven de natuurlijke wetten. Zo is het geen fabeltje wanneer gezegd wordt dat op het einde van de tijden, wanneer de hele natuur gehumaniseerd en zelfs vergoddelijkt zal zijn, er vrede zal bestaan tussen de wolf en het lam, zoals geschreven staat. En zoals het roofdier getemd zal worden, en de menselijke wetten zal volgen in plaats van de natuurlijke, zo ook zullen de goddelijke wetten, de natuurlijke overheersen, en zal zelfs de dode stof niet langer ontsnappen aan de wil van het goddelijke. De overwinning op de dood zal volgen uit de overtuigingskracht van het goede, zodat ook al datgene wat behoorde tot het 'kwade', door de wetten van de liefde zal opgeslorpt worden en uiteindelijk daarvan ten dienste zal komen te staan.

Dit alles zal te wijten zijn aan de overmacht van de liefde en aan de overtuigingskracht en de almacht van haar wetten. De dieren en de dode stof zullen weliswaar 'geconditioneerd' worden door de wetten van de liefde, maar met de mens is het anders gesteld: alleen de boze zal geconditioneerd worden; de goede daarentegen, dus hij die zich de liefde heeft eigen gemaakt, zal onder de beperkingen die de liefde hem oplegt geenszins lijden, omdat dit precies de beperkingen zullen zijn die hij zichzelf reeds heeft opgelegd vanuit zijn inzicht, en waarmee hij aldus reeds heeft ingestemd. De uiteindelijke onmogelijkheid van het kwaad zal slechts diegenen deren die het kwaad willen, maar voor alle anderen zal deze uiteindelijke en volledig door de liefde 'gedetermineerde' of voltooide werkelijkheid, precies die werkelijkheid zijn waar zij altijd vurig hebben naar verlangd (- zie ook stelling 88.4).

De goeden, die in de huidige wereld het kwaad te verduren hebben omdat zij zichzelf toewijden aan een leven dat zich in de sfeer van het 'streven' ophoudt, en die aldus lijden aan de wereld omdat datgene wat zij wensen én willen in strijd is met datgene wat nog aan de gang is, en die zich dus in een toestand van onbehagen, ongemak, verzuchtingen en nog onvoldane verlangens ophouden, zullen op het einde der tijden de vrede van de voltooiing van hun verzuchtingen kennen. De kwaden daarentegen, die in de huidige wereld de wind in de zeilen hebben omdat zij profiteren van de voorlopige overmacht van het kwaad, zullen op het einde der tijden de toestand

meemaken waaronder heden de goeden te lijden hebben. Alleen zal er voor deze kwaden geen enkel vooruitzicht meer zijn dat hun (kwade) verzuchtingen ingelost zouden worden en dat de wereld naar zijn eerdere toestand zou terugkeren: de onvrede waarin zij zullen bestaan, zal daarom eeuwig duren.

Dit alles heeft nu te maken met het teleologisch karakter van de werkelijkheid: wij maken niet alleen deel uit van een proces waarvan de zin op voorhand gegeven is, maar tevens is het zo, dat ons huidig bestaan volkomen aan deze uiteindelijke zin ontspringt. Waar wij die zin ontkennen, en de dingen naar ons toe trekken, plegen wij niet alleen diefstal, maar ook roofbouw op ons eigen wezen. En uiteindelijk kan dit bezwaarlijk de bedoeling van een mens zijn. Daarom moeten wij het bestaan van het kwaad, welbepaald als het 'werk' van een listig persoon, heel ernstig nemen.

31.1.7. Het goede realiseert zich door gevolgzaamheid, het wezen van de deugdzaamheid.

Een mens moet zijn bestemming - de aan hem gegeven zin - aanvaarden, wil hij zinvol bestaan. Hij kan die zin vervullen door de deugdzaamheid.

Omdat het wezen en de oorsprong van de werkelijkheid in zijn zin ligt, en omdat alleen uit de liefde werkelijkheid kan voortkomen, daar alleen de liefde scheppingskracht heeft, is het goede het einddoel van alle dingen. In het einde, dat de liefde is, die tevens het begin is, valt het goede samen met het schone en het ware. Het kwaad, het lelijke en het bedrieglijke zijn werkelijkheden die 'vermageren' naarmate de tijden ten einde lopen. Met andere woorden: hun eigenlijke onwerkelijkheid, hun illusoir karakter, komt geleidelijk maar met absolute zekerheid aan het licht. Het kwaad verdwijnt zoals sneeuw voor de zon (- zie ook stelling 88.4).

Wij vinden een soort van voorbeeldige afspiegeling van de evolutie van de werkelijkheid ook terug in de persoonlijke groei van elk individu. Elke mens is een mysterieuze eenheid van zijn lichaam en zijn ziel. Het leven is een arbeidend proces waarin systematisch alle lichamelijke krachten (moeten) opgebruikt worden ten bate van het zielsleven. Waar wij lui zijn en niet arbeiden, waarschuwt ons het onbarmhartige en aanhoudende voorbijtikken van de tijd, dat wij niet bij de pakken kunnen blijven zitten omdat het lichaam nu eenmaal niet bestemd is om eeuwig te blijven voortleven. Precies doordat wij verouderen, doordat onze tijd beperkt is, doordat wij fysiek in de richting van de dood evolueren, worden wij ons bewust van de verplichting om onze fysieke krachten te transformeren naar een werkelijkheidsniveau dat aan de tand des tijds vermag te ontsnappen: het leven van de ziel wacht totdat het door het lichaam gevoed en opgebouwd wordt (- zie ook stelling 47).

Het zaadje dat in de aarde valt, heeft geen andere keuze dan zich te transformeren tot een boom. Verzaakt het hieraan, dan sterft het; verkiest het daarentegen om niet te sterven, dan moet het zichzelf transformeren, veranderen tot iets dat kan overleven. Een andere weg is er niet, omdat het zaadje voorbestemd is om boom te worden.

Zo ook is de mens voorbestemd tot een hoger leven dan het aardse. Hij verschilt hierin van het zaadje, dat hij dit groeiproces en deze transformaties *bewust* kan meemaken. Het zaadje weet misschien niet dat het leeft, dat het boom wordt, en dat zijn lentebloesems een hemelse ode brengen aan zijn Schepper. De mens daarentegen kan zijn Schepper in zijn volle bewustzijn loven, en dat bewuste lof geeft hem de kans om aldus te delen - niet alleen in de heerlijkheid van de schepping, maar tevens in de heerlijkheid van de Schepper.

Dat God aan de mens deze fantastische kans heeft gegeven, heeft echter één 'nadeel', en dat is dat de mens, omdat hij bewust en vrij is, zich ook kan verzetten tegen zijn bestemming. Ook al was dit geenszins de bedoeling, toch blijft het een

mogelijkheid. En van die mogelijkheid maakt de duivel, als eeuwige tegenstrever van het goede, gretig gebruik.

Teneinde goed te leven, kan de mens zich, desgewenst als tegengif tegen de listen van de duivel, vasthouden aan de deugden, die de gaven zijn van de heilige Geest: wijsheid, inzicht, raad, sterkte, kennis, vroomheid en ontzag voor God. Zij brengen overeenkomstige vruchten voort, zoals de Katholieke Kerk ze beschrijft (- *K*, §1804v): liefde, vreugde, vrede, geduld, vriendelijkheid, goedheid, trouw, zachtheid, ingetogenheid, bescheidenheid, matigheid en kuisheid.

31.2. Ware vrijheid is de juiste beantwoording van de door de wet gegeven vrijheid, en is daarom verzaking, verantwoordelijkheid en trouw.

31.2.1. Vrijheid in de wereld is slavernij van de ziel.

Eerst behandelen wij wat de wereld onder 'vrijheid' verstaat. Het zal blijken dat wereldse vrijheid met eigenlijke vrijheid geen uitstaans heeft, doch enkel een lokmiddel is waarmee mensen anderen aan zich binden.

Wij kunnen ons de vrijheid voorstellen als een goed dat wij begeren, en waarvan we nooit genoeg kunnen krijgen. Maar eigenlijk is vrijheid helemaal geen positief gegeven; het is een *negatief* begrip: het gaat veeleer om een *afwezigheid*. Want wij voelen ons vrij in de mate dat wij *niet* gebonden zijn, in de mate dat we *geen* schulden hebben, in zoverre we *on*afhankelijk zijn. Indien er geen lijden was, dan was er ook geen vrijheid: vrijheid is de *afwezigheid* van (een bepaald soort) leed. Dat men nooit genoeg vrijheid heeft, betekent daarom eigenlijk niets anders dan dat het aantal belemmeringen waarmee wij in ons leven te maken krijgen, eindeloos is (- zie ook: I.3.C.2. en I.2.C).

Wij kunnen ons vervolgens de vraag stellen welke die belemmeringen zijn, of ze (allemaal) ophefbaar zijn, en of het wel wenselijk is naar de opheffing van elke soort van belemmering te streven.

Om te beginnen moet deze laatste kwestie negatief beantwoord worden, en laten we dit hier voorlopig aantonen middels een eenvoudig voorbeeld. Stel dat je je vrij wil kunnen verplaatsen over een groter gebied dan aanvankelijk het geval is. Die vrijheid kan je verwerven met een auto. Wil je echter een auto, dan moet je die kopen, en om aan geld te geraken, moet je werken. Dat je moet werken, betekent echter dat je je vrijheid aan banden moet kunnen leggen. Wil je dus meer vrijheid inzake het eerste, dan moet je bereid zijn om je vrijheid inzake het andere op te offeren. Nu kan je weliswaar je werk ervaren als een belemmering, maar zou je ook die belemmering willen uitschakelen, dan kon je ook nooit autorijden.

Je kan dus niet elke belemmering willen opheffen, want ook met vrijheid wordt gemarchandeerd. Het enige wat je kan doen, is: een keuze maken tussen specifieke belemmeringen: je ruilt de ene vrijheid tegen een andere, of, negatief en correcter uitgedrukt: je ruilt het ene ongemak tegen een ander.

Nu moeten wij hier geen doekjes om winden: inzake handel drijven, is de ene mens vermeteler dan de andere. De markt van vrijheden waarvan wij deel uitmaken, wordt beheerst door een minderheid van lieden die niet van gisteren zijn: het merendeel van de gevoerde transacties draait *a priori* in hun voordeel uit. Zo immers werd de markt door hen geconstrueerd. Om een voorbeeld te ontlenen aan de filosoof Ivan Illich die enkele jaren geleden inzake deze problematiek furore maakte: wil je autorijden om zodoende tijd te besparen en meer vrije tijd voor jezelf over te houden, dan moet je, althans als normale burger, eigenlijk veel meer uren van je tijd opofferen aan het verdienen van zo'n auto, dan dat hij je kan laten besparen. Autorijden wordt pas tijdsbesparend als je een inkomen hebt dat een flink stuk hoger ligt dan dat van de gemiddelde burger.

De auto blijkt bij nader toezien niets anders te zijn dan een instrument dat (vrije) tijd ontsteelt aan de lagere inkomensklasse, om hem vervolgens aan de hogere inkomensklasse cadeau te doen. In het algemeen wordt de doorsnee-mens op die manier van zijn vrijheid beroofd, terwijl de heersende klasse zich vrijer maakt. Uitgerekend het streven van de meerderheid naar meer vrijheid is het werktuig waarmee heersers die meerderheid aan zich onderwerpen. Het streven naar vrijheid werkt dus vaak contraproductief.

Daar komt nog bij, dat wij meestal niet beseffen dat dit de gang van zaken is: wij zijn ons allerminst van deze slavernij bewust. We kopen auto's, computers, boeken, fitness-tuigen, geneesmiddelen, onderwijs, huizen, grond, kunst en wat niet al meer, en we doen dit in de volle overtuiging dat aldus onze vrijheid toeneemt en onze belemmeringen slinken. Maar in feite zijn we op die manier bezig met onszelf zodanig aan banden te leggen, dat wij geen uur vrije tijd meer overhouden en dat we onszelf afstompen in plaats van ons te verrijken met onze arbeid. Arbeid bevrijdt weliswaar, maar hij doet dat alleen als wij het juiste doel van ons werk niet uit het oog verliezen. Wie de arbeid slechts als een middel ziet, zet zichzelf onder druk en geraakt overspannen. De ironie van het lot wil dat zo iemand ertoe neigt om zich ook in zijn vrije tijd bloot te stellen aan uitbuiting, dit keer via de middelen die hij uit frustratie meent te moeten consummeren.

31.2.2. Wereldse vrijheid vereist de aanbidding van het gouden kalf; ware vrijheid is niet te koop.

We verduidelijken het begrip van het gouden kalf, en het verband tussen, enerzijds, de werkelijkheid van het gouden kalf en, anderzijds, de wereldse zowel als de waarachtige vrijheid.

Wat wij tot nog toe gezegd hebben over vrijheid, betreft vanzelfsprekend een welbepaalde vorm van vrijheid, namelijk *wereldse* vrijheid. Het is dat soort van vrijheid waarop we ons maar al te dikwijls verkijken, terwijl er nochtans een anderssoortige, waarachtige vrijheid bestaat in het leven. Het winnen van de waarachtige vrijheid vraagt slechts één beperking, en dat is het verzaken aan de wereldse vrijheden. Maar dit moet goed genuanceerd worden, want het is, anderzijds, helemaal niet zo, dat de wereld helemaal slecht is en dat wij aan de wereld volledig moeten verzaken.

In feite heeft de 'wereldse' vrijheid slechts weinig met vrijheid te maken: het gaat daar veeleer om illusies van vrijheid, welke bij nader inzien betrekking hebben op gebondenheid aan goederen waaraan wij van nature helemaal niet gebonden waren - goederen aan welke wij ons hebben laten binden. Kenmerkend voor die 'wereldse' vrijheid is, dat zij niet ontspringt vanuit de natuurlijke vrijheidsdrang, en dus niet vanuit een wezenlijk lijden: zij wordt daarentegen geboren uit een *illusie* van lijden. Om daarvan een voorbeeld te geven, het volgende.

Kou is een wezenlijk lijden, en het kunnen dragen van warme kledij wordt daarom terecht ervaren als vrijheid: de warme kledij bevrijdt ons van de kou, en van onze voortdurende gebondenheid aan de haard.

Het is niet nodig om merkkledij te dragen, teneinde zich van de kou verlost te weten. Nu is het echter een feit, dat heel wat mensen zich ongelukkig voelen wanneer zij geen merkkledij kunnen dragen. Zij hebben weliswaar geen kou, en ze zijn dus bevrijd van de kou, maar toch voelen ze zich helemaal niet vrij: een ander lijden dan de kou heeft bij hen de bovenhand gehaald, getuige het feit dat sommigen liever een weinig gemakkelijk zittende broek van een gekend merk dragen dan een comfortabele en merkloze broek.

Dit nieuwsoortige lijden, dus deze nieuwsoortige behoefte - en daarmee ook de nieuwsoortige vrijheid - wordt *gefabriceerd*, evenals het product dat deze behoefte kan bevredigen.

Het bevreemdende aan deze zaak is nu, dat het nieuwe fabricaat in wezen niets anders is dan een *naam* - het zogenaamde *'merk'* of *'merkteken'*, en dat het bevredigen van deze nieuwe behoefte enkel en alleen bestaat in het dragen van die naam, of dat merkteken.

Het merkteken in kwestie kan echter pas gedragen worden door diegene die de kledij *koopt* waarop dat teken *vastzit*, en het *vasthechten* van een specifiek merkteken op een kledingstuk, is een *heilige zaak*, dit wil zeggen dat deze activiteit enkel geoorloofd is aan diegene die over het *recht* beschikt om dat te doen. Namaak, wat hier betekent: het verkopen van kledij met een merkteken waarvan men niet de eigenaar is, is *taboe:* het is een *strafbaar feit*, wat betekent dat de *macht* van een maatschappij *borg* staat voor de *eerbiediging* van deze heiligheid.

De nieuwe, door mensen gecreëerde behoefte, in dit geval: de behoefte om een bepaald merkteken te dragen, is dus een *illusie*, en aldus een soort van *bedrog*, want zij zorgt ervoor dat er meer ongeluk in de wereld komt: zij maakt mensen ongelukkig zolang ze het merkteken niet dragen, wat wil zeggen: zolang zij niet betaald of *geofferd* hebben aan het merk. Het merk dringt zich op als heilig en eist een tol of een offer van de mens aan het merk. Het is overigens verontrustend dat de staat zich borg stelt voor de eerbiediging van het merkteken.

Nu kan men opwerpen dat niemand verplicht is om merkkledij te dragen, en dat is ontegensprekelijk zo, in die zin dat wie geen merkkledij draagt, niet wettelijk gestraft kan worden. Maar de macht van het merkteken situeert zich op een ander en veel subtieler niveau.

Wie eraan verzaakt te offeren aan het merkteken, moet voortdurend weerstand bieden tegen de verleiding van de reklame - het middel bij uitstek waarvan het merkteken zich bedient om mensen aan zijn macht te onderwerpen. Het merkteken geeft ergernis, want de niet-drager ervan staat bloot aan het voortdurende aandringen van de slogans. Het is ons bekend dat de druppel doorheen de steen boort, niet door zijn kracht, maar door de niet aflatende herhaling van zijn val. Wie weigert te offeren aan het merkteken, staat dus bloot aan de meest gesofisticeerde folterpraktijken.

Bovendien krijgt al wie weerstand biedt aan het merkteken met nog een ander leed te kampen, dat het eerste verveelvoudigt: hij wordt uit de gemeenschap buitengesloten. Immers, hoe illusoir de werkelijkheid van het merkteken ook is: het lijden dat het veroorzaakt, en dat aanvankelijk als onwerkelijk wordt aangevoeld, gaat zich geleidelijk vasthechten aan en verweven met de natuur van de mens, zodat het in een quasi reëel lijden overgaat waaraan slechts grote uitzonderingen nog weerstand kunnen bieden. Ik verklaar dit eerst even nader.

Aanvankelijk strikt het merkteken slechts de zwaksten onder de mensen, namelijk zij die zogezegd 'modebewust' leven. Maar eenmaal het merendeel van de mensen het merkteken aanbidden, stoten zij al diegenen uit die dat weigeren te doen. Tot de uitgestotenen behoren meestal, maar niet noodzakelijk, de armen, want de aanbidding van het merkteken is een dure zaak. Maar ook diegenen die het merkteken vrijwillig miskennen, worden uitgestoten. Zij worden beschouwd en behandeld als 'achterlijk' omdat zij 'geen oog hebben voor' de 'waarde' van het merkteken. Zij waarderen het merkteken niet, zij aanbidden het merkteken dus niet, en daarom worden zij uitgestoten. Zij worden letterlijk verketterd. Het valt hen nog moeilijk om menselijke contacten te leggen, terwijl het hebben van contacten nochtans een natuurlijke, menselijke behoefte is. Zo stellen we tot onze verbijstering vast: wat aanvankelijk een illusoir lijden was, is geleidelijk maar zeker een reëel lijden geworden.

Het merkteken heeft macht verworven over een deel van onze natuur, en zeggingskracht over onze handelingsmogelijkheden. Wie het merkteken niet aanbidt,

moet tevreden zijn met minder. En in de praktijk betekent dat dan ook: véél minder, en zelfs: bijna niets. Wie het merkteken niet aanbidt, krijgt geen toegang tot de wereld. Het merkteken heeft het monopolie verworven over de wereld. De wereld is eigendom geworden van het merkteken, dit wil zeggen dat de wereld in handen is gevallen van het illusoire, het onwerkelijke, datgene wat geen wezen heeft, maar dat er, bevreemdend genoeg, toch heel voelbaar en onomstreden is. Welnu, die machthebber zonder wezen die de wereld regeert, is niemand minder dan de duivel, hier in de vorm van het gouden kalf (- zie ook: II.3.E).

31.2.3. Het goede vereist het verzaken aan het wereldse: "Wie niet voor Mij is, is tegen Mij".

We verklaren waarom de mens geen twee heren kan dienen, met andere woorden: waarom het goede noodzakelijk het verzaken aan het wereldse vereist.

Uit de voorafgaande beschouwingen kunnen wij concluderen dat de toegang tot de wereldse vrijheden voorbehouden is aan de dienaren van het gouden kalf. We zullen deze stelling hier nader analyseren en beargumenteren.

De wereldse vrijheden zijn, zoals uiteengezet, de vrijheden die ons werden aangepraat, en ze berusten op behoeften welke ons werden aangepraat in de listen van de wereld. Biedt men echter weerstand aan deze verleidingen, dan wordt men geconfronteerd met het ontnuchterende feit dat de wereld in handen van de duivel is, en dat bijgevolg alleen zijn dienaren er de toegang toe hebben.

Onder de dienaren van het gouden kalf moeten dus worden verstaan: diegenen die bereid zijn om offers te brengen tot het verkrijgen van het 'merkteken' welke hen in staat zal stellen om meer wereldse macht te ontwikkelen.

Gebeurlijk zal men zich hierbij de vraag stellen of het wereldse bezit dan noodzakelijkerwijze het dienaarschap van het gouden kalf impliceert. Met andere woorden: is de duivel in een mens aanwezig in de mate dat hij over geld beschikt? En het antwoord op deze vraag is niet eenvoudig te geven, maar de nu volgende argumenten kunnen ons alles behalve geruststellen omtrent deze zaak.

Wij nemen allemaal aan dat moord des duivels is: het doden van een medemens is een absoluut kwade handeling. Ook weten wij dat wij dingen kunnen veroorzaken, alleen al door bepaalde dingen na te laten. Wie niet ingrijpt om een ander te redden, terwijl dat nochtans binnen zijn vermogen ligt, begaat evenzeer doodslag als diegene die een ander krachtdadig van het leven berooft. Het enige verschil tussen de eerste en de tweede vorm van moord ligt hierin, dat de handeling van de eerste moordenaar gecamoufleerd wordt. Maar dit doet niets af van de ernst van zijn daad, welke evenzeer de dood van een ander tot gevolg heeft. Moord, actief of passief, blijft moord. Wanneer bovendien de moordenaar zijn slachtoffer niet persoonlijk kent, kan het hem weliswaar 'makkelijker' vallen om tot doodslag over te gaan, maar ook dat verandert niets aan de ernst van zijn daad. Zelfs indien iemand *weet* dat hij door het stellen van of het verzaken aan een bepaalde act iemand vermoordt die hij zelfs niet fysiek zal ontmoeten, dan kan die daad hem onverminderd als moord aangerekend worden - hier omtrent is niet de minste twijfel mogelijk. Het is immers niet door minder bloedig te werk te gaan bij doodslag, dat doodslag minder erg wordt. Toch blijken heel wat mensen dit zo te ervaren, en dat komt door het jammerlijke feit dat men het kwade vaak afkeurt op grond van de weerzinwekkendheid ervan (- dit is: de *oppervlakkig* esthetische verwerpelijkheid), in plaats van op grond van zijn *ethische* verwerpelijkheid (- waaraan een *diepe* esthetische verwerpelijkheid vastzit welke de ziel pijnigt). Tenslotte is het ook zo, dat de moord op één mens evenzeer moord is als de moord op een heel volk. Tot zover enkele vooropstellingen die wij in het geheugen dienen te bewaren. We gaan nu over tot de kern van de zaak.

Wij weten namelijk ook dat miljoenen mensen alom ter wereld sterven, bijvoorbeeld door gebrek aan voedsel, omdat zij niet beschikken over voldoende geld om de nood van de honger te lenigen. Door het feit dat wij dit *weten*, weten we meteen ook dat wij, die over meer geld beschikken dan nodig is om in leven te blijven, tenminste enkelen van die hongerlijders van de dood kunnen redden. Doen wij dat echter niet, dan *laten* wij mensen sterven waar zij gered hadden kunnen worden, door ons. Telkenmale wanneer wij het nalaten om iemand van de hongerdood te redden, terwijl wij daartoe nochtans over de middelen beschikken, begaan wij een moord. Zolang mensen van honger sterven, terwijl wij over - voor onszelf onnodig - geld beschikken om dat te voorkomen, zijn en blijven wij niets minder dan moordenaars.

Aangezien voortdurend mensen van honger sterven, heeft elk *onnodig* persoonlijk bezit de niet verkeerd te verstane betekenis van persoonlijk moordwapen. Over het al dan niet nodig zijn van bezittingen kan nu enige discussie rijzen. Maar het volgende staat onwrikbaar vast: onnodig zijn die bezittingen welke illusoir zijn: het zijn de 'merktekens' waarover wij het hoger hebben gehad.

Zo moeten wij tot het weliswaar verrassende besluit komen dat precies die merktekens die ons de toegang geven tot de wereld, tegelijk de bewijsstukken zijn welke ons persoonlijk aansprakelijk maken voor moord. De dienaren van het gouden kalf zijn aldus mensenmoordenaars, en de wereld is aan hen: de wereld is de thuis der moordenaars. Want, zoals gezongen wordt in het *Ein deutsches Requiem* van Johannes Brahms: *"Wir haben hier keine bleibende Statt"*.

31.2.4. Het schuldbesef bewijst het bestaan van vrijheid en van verantwoordelijkheid.

Het begrip 'vrijheid' kan niet relevant beschouwd worden los van het begrip 'verantwoordelijkheid'. Zelfs diegene die zijn verantwoordelijkheid ontvlucht, verantwoordt zich hiervoor en getuigt daardoor ongewild toch van zijn vrijheid. We tonen aan hoe zich onder bepaalde algemeen geaccepteerde geplogenheden het moorddadige gouden kalf verbergt.

Alles samen genomen, moeten wij dus vaststellen dat de mens geconfronteerd wordt met de hoger geschetste fundamentele keuze waar hij niet omheen kan: hij kiest voor de wereld of voor God, een tussenweg is er niet, evenmin als er een tussenweg is tussen moord en naastenliefde.

Maar dat wij *moeten* kiezen, houdt vanzelfsprekend ook in dat wij *kunnen* kiezen. Dat wij veroordeeld zijn tot vrijheid, kan daarom geen enkele negatieve bijklank hebben.

Bovendien kan iemand niet veroordeeld worden als hij niet eerst vrij is: wie niet vrij is, ondergaat zijn veroordeling zoals hij ook de daad omwille waarvan hij veroordeeld werd, *onderging* en niet *beging*. Wie onvrij is, kan geen gewetenswroeging kennen, omdat hij niet anders had kunnen 'handelen'. En het feit dat wij gewetenswroeging kunnen hebben, bewijst de realiteit van onze vrijheid en van onze verantwoordelijkheid.

Het *schuldgevoel* bewijst de *schuld*, en daarom bestaat er geen discrepantie tussen de schuld en het schuldgevoel, net zoals er geen discrepantie bestaat tussen de pijn en het pijngevoel. De wereld - die des duivels is - wil ons zo'n discrepantie aanpraten, wat terecht een van de sluwste listen van het kwaad kan genoemd worden. Immers, als wij ons kunnen voorliegen dat de schuld die wij gewaar worden geen echte schuld is, maar slechts een schuld-*gevoel*, terwijl aan gevoelens, en zeker in deze context, met veel gretigheid de eigenschap van 'onbetrouwbaarheid' wordt toegeschreven, welke mogelijkheid rest ons dan nog om tot inkeer te komen?

Op analoge wijze kunnen wij onszelf laten geloven dat verantwoordelijkheid slechts een verantwoordelijkheids-*gevoel* is, zodat wij onszelf kunnen ontslaan van onze

plichten, die dan slechts plichts-*gevoelens* zouden zijn. En zo worden uiteindelijk ook goed en kwaad gereduceerd tot amper meer dan een zaak van gevoelens of van persoonlijke meningen. Zelfs het leven wordt herleid tot een levens-*gevoel*, en de kwaliteit van het leven wordt alras afhankelijk geacht van de manier waarop het ervaren of aangevoeld wordt. Schrikwekkende overtuigingen, zoals deze dat het leven het niet waard zou zijn om geleefd te worden wanneer niet aan bepaalde arbitrair vooropgestelde kwaliteitsnormen voldaan wordt, krijgen steeds meer invloed en uiteindelijk stelt men tot zijn verbijstering vast dat van zodra deze meningen door een goddeloze meerderheid gedeeld worden, de staat aan niemand nog een strobreed in de weg legt om bijvoorbeeld de moord op ongeboren leven toe te staan en zelfs te financieren (- zie ook: stellingen 56-58).

Inzake de fundamentele ethische keuze waarvoor wij allen gesteld worden, is iets als een 'tussenweg' een wanbegrip. Alleen het kwaad kan zo'n wanbegrip ernstig nemen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit het palaveren over wanneer men al dan niet tot abortus mag overgaan. Men gelooft dat men er in slaagt om moord te verkopen, en men bedient zich daarbij van de meest verwerpelijke middelen: men verdedigt daar niet zelden dat men het slachtoffer vermoordt omwille van diens eigen belang: aangezien, zo argumenteert men, het beter is dat iemand niet leeft, dan dat hij pijn moet lijden. Indien dit argument hout sneed, dan ware het dus beter dat alle mensen zelfmoord zouden plegen. De realiteit toont ons echter dat alleen uitzonderingen daar zo over denken - tenminste, als we nog zouden aannemen dat mensen die zelfmoord plegen daar goed hebben over nagedacht.[260]

De ware motieven die achter deze drogredenen schuilgaan zijn echter nog minder fraai. Men wil abortus plegen omdat men *liever een gezond kind* wil dan een gehandicapt kind, wat eigenlijk betekent: *liever een dood kind* dan een gehandicapt kind. Of omdat men helemaal geen kind wil: in dat geval moet een mens vermoord worden om het wangedrag van zijn moordenaar te maskeren, wat het reinste cynisme is. Nu, dat er moordenaars bestaan is een heel spijtige zaak, maar dat de hele maatschappij de bereidheid aan de dag legt om hen in de hoger geschetste leugenachtigheden te steunen, is ronduit griezelig.[261]

De kwestie van het 'merkteken' (- zie ook: stelling 31.2.2), de eigenlijke basis van de economie, heeft tal van dergelijke tentakels. Wij weten dat bijvoorbeeld de oorlog in sommige gevallen het verlengstuk is van de economie: de oorlog wordt dan gevoerd in het teken van de economie, en dus in het teken van het 'merkteken' dat, zoals wij hoger zagen, de mens op zijn eigen verzoek en enkel krachtens zijn eigen offer - het merkteken kost immers veel geld - tot moordenaar merkt. Het merkteken lokt aldus die specifieke oorlog uit, teneinde de eigen macht veilig te stellen, en in die oorlog die een exponent van het merkteken is, wordt de moord niet alleen niet langer verdoezeld:

260 Opvallend genoeg vindt men zelfmoordenaars met een relatief veel hogere frequentie onder materieel gefortuneerden dan onder bijvoorbeeld hongerlijders.

261 Toen in België iemand zich tegen de aan het parlement ter stemming voorliggende abortuswet verzette - en van wijlen koning Boudewijn kan bezwaarlijk gezegd worden dat hij de geringste onder de Belgen was - bleken voor een keer alle Belgen ongelijk voor de wet, maar dan wel in het nadeel van de vorst, want prompt en met algemene instemming werd hij door de regering gek verklaard en zodoende buiten spel gezet voor de duur van de moordende en onherroepelijke beslissing. Deze zaak haalde het wereldnieuws: niet de kwestie dat een volk instemde met de moord op ongeboren kinderen, maar dat een vorst zich daartegen durfde te verzetten. Sommigen applaudisseerden weliswaar, maar in een mum van tijd verdween het moordplan uit het nieuws zoals veegsel onder een vloerkleed. Een meute moordenaars heeft zichzelf gewettigd en geen haan die er nog naar kraait. Hier blijkt trouwens ook de absurde gedachte van de 'zelfwettiging'; inzake de ultieme wetten is de mens noodzakelijkerwijze heteronoom (- zie ook stellingen 15, 16, 33, 34, 44, 47-50, 53, 64, 65, 69, 72, 73, 81, 83-89, 99, 105.1, 122, 123, 125, 138-144 en 148).

hij wordt open en bloot tentoon gespreid en slaagt er nu zelfs in om zich als een *plicht* te profileren: de perversiteit van het cynisme heeft zich hier zodoende tenvolle gemanifesteerd.

Maar meer verborgen dan de directe doodslag, en toch niet minder kwaadaardig, is het geïnstitutionaliseerde geweld, het geïnstitutionaliseerde onrecht, de diefstal en het verraad die zich vreemd genoeg heel eerbare plaatsen en rangen hebben weten te verwerven in de maatschappijen van vandaag. Aan die plaatsen en rangen blijkt bovendien meer achting en waarde gegeven te worden dan aan wat mensen feitelijk doen. Mensen benoemen zichzelf (meestal via anderen die in een gelijkaardig parket vertoeven) tot halfgoden en eisen vervolgens op grond van de aldus verkregen titels alle eer en macht op, zonder dat zij voor hun daden aan ook maar iemand verantwoording verschuldigd zijn: hun naam alleen al - want ook deze namen zijn 'merktekens' - produceert het deelhebben aan wereldse macht, of aan het rijk van de satan. Ik geloof dat, tenzij voor mensen die algeheel blind zijn, hier alle verdere uitweidingen totaal overbodig zijn.

31.2.5. Vrijheid vergt bevrijding of opvoeding tot vrijheid. Opvoeding is noodzakelijk opvoeding tot vrijheid.

Opvoeding is opvoeding tot vrijheid, en dus: bevrijding. Dit vergt veel meer dan het aanleren van probleemoplossingsmethoden, en dus veel meer dan louter 'spelen'.

Voor een groot stuk hebben het vrijheidsgevoel en dus ook de vrijheid te maken met de opvoeding. En opvoeding betekent bewustmaking en bewustwording. Bewustwording nu, is per definitie de bewustwording van tekorten: het is ondenkbaar dat iemand weet wat hij heeft, als hij niet geconfronteerd wordt met de mogelijkheid dat hij het *niet* zou hebben. We herinneren ons de stelling van Heidegger: ik word me pas bewust van het krijt waarmee ik schrijf, op het moment dat het breekt. Willen wij aan een kind kennis en kunde bijbrengen, dan kunnen wij dit pas doen door dat kind te confronteren met zijn onwetendheid en met zijn onkunde: het bewustzijn van zijn onwetendheid en van zijn onkunde moet het kind danig 'frustreren', dat het spontaan tot de adaptatie van kennis of tot het aanleren van specifieke vaardigheden overgaat.

Mensen die honger, ziekte, gevaar of verdrukking hebben overleefd, beschikken over een levensvreugde waarvan anderen de grond niet kunnen vatten. Zij zijn geneigd om middels verhalen hun ervaringen aan die anderen over te dragen, maar de praktijk leert ons dat dit niet volstaat. Totaal ondoeltreffend wordt het pas wanneer de geschiedenisleraren de te verhalen ervaringen niet zelf beleefd hebben. En als zij die op de koop toe uit de boeken halen, wordt het onderricht een lachertje dat niets meer om het lijf heeft dan een oefening van het verbaal geheugen.

Hiermee wil zeker niet gezegd zijn dat elkeen alles wat hij onderricht persoonlijk ervaren moet hebben, maar enkele fundamentele ervaringen zijn absoluut noodzakelijk voor opvoedelingen, wil er van hen meer terecht komen dan alleen maar praatmachines.

De tendens om aan opvoedelingen de verwerking van informatie zo gemakkelijk mogelijk te maken, druist vierkant in tegen het principe dat de kwaliteit van de resultaten recht evenredig zal zijn met de opgewekte frustraties, en dus met het kaliber van de moeilijkheden die in het leerproces overwonnen dienen te worden. Een mens is immers noch geheel noch gedeeltelijk een koele informatiemachine die, op het ogenblik dat van hem oordelen en beslissingen verwacht worden welke uiteindelijk het geluk van hemzelf en van zijn medemensen moeten dienen, zomaar tot de toepassing van gestockeerde instructies kan overgaan. De bekwaamheid tot het vellen van oordelen en tot het nemen van beslissingen vereist niet alleen intellectuele bekwaamheden, maar doet een beroep op talloze andere capaciteiten welke zich met het intellectuele moeten integreren tot een eenheid, die wij de *persoonlijkheid* noemen.

Een eenzijdige ontwikkeling daarentegen wreekt zich onvermijdelijk in soms verregaande vormen van aan de schizofrenie verwante toestanden, zoals men die vandaag, anno 1999, kan vaststellen in de internationale politiek van de westerse alliantie, maar ook in de huidige binnenlandse Belgische politiek: de mistoestanden zijn er vergelijkbaar met die in een gekkenhuis: men weet niet meer of men er moet om schreien of om lachen.

Opvoeding tot vrijheid houdt daarom niet alleen de opvoeding tot de intellectuele vrijheid in, welke zich vooral vertaalt in de behendigheid inzake de omgang met *tekens*, maar zij betreft ook en vooral de opvoeding tot de vrijheid van oordelen (kiezen) en van handelen, wat men veeleer een behendigheid inzake de omgang met *betekenissen* zou kunnen noemen.

Wie zich beperkt tot de wereld van de tekens, ont-werkelijkt zijn werkelijkheid en vertoeft alleen maar in een *spel*. Het spel heeft echter geen betekenis buiten zichzelf: het is op zichzelf gericht en deelt aldus in het lot van de zonde. Zowel aan het spel als aan de zonde ontbreekt het perspectief op ultieme doeleinden in de werkelijkheid: beiden zijn ze afgesneden van de realiteit waarop ze nochtans vegeteren.

Toch ontwaart men hier niet zelden misleidende en vernietigende omkeringen, waarbij specifieke, op zichzelf staande tekenwerelden dermate bezwerend werken dat zij in staat blijken om ‘straffeloos’ de rest van de werkelijkheid aan zich ondergeschikt te achten en daarover ook macht uit te oefenen. Een van de meest sprekende en bovendien heel actuele voorbeelden in dit verband komt aan het licht waar tegen wil en dank het bestaan ontkend wordt van personen die niet in staat zijn hun identiteit te bewijzen. Er is in dat opzicht slechts weinig veranderd vergeleken bij het middeleeuwse *“quod non est in scriptis, non est in mundi”*. Betekenissen worden hier aan louter tekens ondergeschikt geacht. De werkelijkheid werd aan het spel onderworpen. Een exponent daarvan toont zich in het schijnbare gemak waarmee men oorlogen aangaat.

De verwaarlozing van de betekenis van het teken - wat neerkomt op de miskenning van het feit dat het teken niet bij machte is om de betekenis volledig te vatten - reduceert de werkelijkheid tot een waanbeeld ervan. Hetzelfde gebeurt in de eenzijdige opvoeding, die bijgevolg alles behalve bevrijdend kan werken. Een volwaardige opvoeding tot vrijheid houdt in de eerste plaats de erkenning in van de mens als een volwaardige persoonlijkheid, geïntegreerd in de wereld en in de natuur. Zo'n opvoeding zal zich bijgevolg niet beperken tot het aanleren van behendigheden of kunstjes, maar zij moet gebaseerd zijn op een waarachtige dialoog, en dit niet alleen inzake het woord maar ook inzake de daad.

31.2.6. Bevrijding vergt geduld: dit is meesterschap over de tijd.

Absolute vrijheid is een onding, want onze beperkingen zijn tevens onze mogelijkheidsvoorwaarden. Voor een groot stuk wordt onze vrijheid bepaald door ons vermogen tot het dragen van leed: ook al kunnen wij de loop der dingen niet wijzigen, toch kunnen wij de goede omstandigheden afwachten dank zij ons bewustzijn, ons vermogen tot afstand-nemen.

Zoals hoger gezegd, komt onze vrijheid neer op de vrijheid tot het maken van een welbepaalde, fundamentele keuze. Wij kunnen namelijk de *mogelijkheid* tot het opnemen van de volle verantwoordelijkheid over ons doen en laten hetzij realiseren, hetzij van ons afschuiven of ontkennen.

Van dieren is het bekend dat zij gedetermineerd 'handelen': zij worden volledig gestuurd door hun aard, door *releaser*-mechanismen, kortom: door interne en externe omstandigheden. Het dier maakt perfect deel uit van het systeem waarin het zich bevindt, in die zin dat het met dit systeem een eenheid vormt: dezelfde wetten die het systeem determineren, determineren ook het gedrag van het dier. Met dezelfde vanzelfsprekendheid waarmee de ekster haar nest bouwt, rijt zij een mezenjong uiteen,

en met dezelfde vanzelfsprekendheid waarmee een spin haar web spint, verorbert ze haar partner: het dier heeft geen keuze te maken, het is niet vrij, het 'handelt' niet, het ondergaat slechts een natuurlijk gebeuren.

De mens daarentegen heeft de keuze tussen twee zaken. Hij kan de verantwoordelijkheid voor zijn doen en laten afschuiven op omstandigheden, en volhouden dat hij hierin niet van het dier verschilt. In dat geval echter, moet opgemerkt worden dat een mens die zo te werk gaat, zich zodoende niettemin *verantwoordt* voor dit afschuiven van verantwoordelijkheden. En hiermee geeft hij impliciet toe dat hij tot het afleggen van verantwoording in staat is, en dat hij zich bewust is van wat hij doet; dat hij afstand kan nemen van wat hij doet; dat hij dus niet helemaal gebonden is aan zijn handelingen. Met andere woorden: waar een mens zich verantwoordt voor het feit dat hij *nooit* verantwoordelijkheid draagt, begaat hij een contradictie. In dat geval maakt hij bijgevolg de verkeerde keuze. Het alternatief, de juiste keuze, bestaat er dus in dat de mens verantwoordelijkheid opneemt voor zijn handelen.

Weliswaar zijn er altijd omstandigheden die de menselijke vrijheid aan banden leggen. Wij beschikken bijvoorbeeld niet allemaal over de vrijheid om het wereldrecord polstokspringen te breken, alleen al omdat wij daartoe niet voldoende begaafd zijn: onze natuur legt onze mogelijkheden aan banden. Niemand is zo vrij dat hij onbemiddeld zou kunnen vliegen of eeuwig zou kunnen leven. Niemand is absoluut vrij. Absolute vrijheid immers, zou eveneens contradictorisch zijn: indien onze vrijheid in niets zou beperkt worden, dan zou hij ook door geen enkele handeling worden beperkt, en dan zou er, met andere woorden, geen verschil meer zijn tussen, enerzijds, de wens of de wil en, anderzijds, het gewenste of het gewilde.[262] Indien ik op de maan zou willen zijn, dan zou mijn gedachte aan mijn aanwezigheid op de maan, tot onmiddellijk gevolg hebben dat ik daar zou zijn. Mijn wens tot onbeperkte *bewegingsvrijheid* zou resulteren in het totale onvermogen om mij nog te kunnen *bewegen,* aangezien elke beweging, of elke andere handeling, op zich een beperking van mijn wens zou inhouden. Welbeschouwd zou dan in het opgeheven zijn van de kloof tussen droom en daad, de werkelijkheid zelf in het niets verdwijnen, want onbetrouwbaar worden. De werkelijkheid is immers niets anders dan de bewaarder van de sporen van alle gebeurtenissen, terwijl het de gebeurtenissen zijn die onze handelingen beperken en ze tegelijk ook mogelijk maken. Kortom: wanneer een subject zou beschikken over een onbeperkte vrijheid, dan zou het zichzelf hierdoor buiten de werkelijkheid plaatsen; het zou zichzelf in dezelfde beweging vernietigen.

Omstandigheden beperken onze vrijheid, maar zij zijn noodzakelijk, want zij zijn werkelijkheid. Dat wij ons niettemin onafhankelijk kunnen maken van omstandigheden, dat wij ons ervan kunnen bevrijden, toont zich in het feit dat wij er met ons bewustzijn afstand kunnen van nemen. En dat de wereld van ons bewustzijn niet van de rest van de werkelijkheid afgesneden is, mag blijken uit het volgende: niettemin omstandigheden ons beperken, zijn wij in staat om te *wachten* op die omstandigheden die passend zijn voor het waarborgen van het welslagen van onze plannen. Het vermogen tot afstand nemen toont zich het meest expliciet in ons wachten, en de bekwaamheid tot wachten illustreert ons meesterschap over datgene waarvan wij op het eerste gezicht zouden denken dat het meesterschap heeft over ons. Wij spreken in dit verband over de deugd van het *geduld*, dat in elke verstandelijke beweging een onmisbare en fundamentele factor vormt (- zie ook I.3.C.2.(i)).

Nu is het wachten of het dulden een vorm van lijden. Over het lijden hebben wij hoger gezegd dat het de basis uitmaakt van alle kennis (- zie ook stellingen 3 en 41). Hier zien wij dat het lijden tevens aan de basis ligt van elke mogelijkheid tot vrij

262 Voor het onderscheid tussen 'wensen' en 'willen', zie ook: stelling 15.

handelen, en dus aan de basis van de menselijke bevrijding. Het verband tussen kennis en vrijheid was ons voordien reeds duidelijk, maar hier mag andermaal blijken dat de vrijheid zich niet tot de kennis beperkt, én dat zij om de genoemde redenen ook in het handelen aanwezig kan zijn.

Samenvattend: de vrijheid is nooit absoluut; haar beperktheid is inherent aan de werkelijkheid; dat zij beperkt is, is de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor de vrijheid. Maar ook die beperkingen zijn niet absoluut, en dit krachtens ons bewustzijn, meer bepaald: ons vermogen tot lijden, dat zich inzake de vrijheid laat kennen als het geduld. In wezen is het geduld het vermogen van de mens om te spelen met de tijd, dit wil zeggen dat het geduld die deugd is die aan de mens een bepaald meesterschap over de tijd schenkt. Het geduld bevrijdt ons van de tijd. Die bevrijding is slechts gedeeltelijk wanneer wij slechts een deel van de tijd beschouwen. Maar zij is volledig wanneer wij het geheel van de tijd overschouwen in het perspectief van zijn doelgerichtheid.

31.2.7. Vrijheid is de trouw aan de Wet die de werkelijkheid draagt.

Er is geen vrijheid zonder gebod (/verbod). We onderzoeken het wezen van het gebod, en zijn verband met vrijheid, macht en trouw.

In (grond)stelling 2.1.1. en 2.1.2. hebben wij verdedigd dat het bestaan van de dingen, en ook het bestaan van de zin van de dingen, ondenkbaar is wanneer wij niet aannemen dat er reeds gegeven dingen en dus reeds gegeven zin bestaat. Hetzelfde geldt nu inzake de vrijheid: dat wij onze vrijheid kunnen vermeerderen, is te danken aan het feit dat wij reeds over vrijheid beschikken, dus dat vrijheid steeds gegeven vrijheid is.

Meer bepaald kan er nooit sprake zijn van vrijheid, indien er niet eerst een gebod (/verbod) bestaat. Indien alles geoorloofd zou zijn, dan zou de vrijheid, welke in wezen steeds de vrijheid is om te handelen, hetzij gevolgzaam aan een gebod, hetzij tegen een gebod in, zich niet kunnen manifesteren of dus niet bestaan.

Vrijheid ontstaat waar aan een subject door een ander subject een gebod is gegeven dat niet *mag* maar niettemin wel *kan* overtreden worden. Het gebiedende subject weerhoudt zich er zodoende van om diegene aan wie het gebiedt, te conditioneren in zijn handelingen of te instrumentaliseren. De gebieder ziet er van af zich de macht toe te eigenen die hij zich nochtans had kunnen toeëigenen door de ander geen keuze te laten inzake de uitvoering van het gebod. De gebieder geeft aldus macht aan de gebodene; hij schenkt aan de gebodene het recht om macht uit te oefenen die principieel alleen aan de gebieder toebehoort; hij geeft aan de gebodene diens vrijheid, wat betekent dat hij hem *erkent*.

Het gebiedende subject is daarom het erkennende subject. Door het geven van een gebod, onderscheidt de gebieder zich van de alleenheerser. Met het gebod, geeft hij aan de ander erkenning en vrijheid. De ander dankt zijn vrijheid aan de gebieder, aan de macht die de gebieder hem zodoende geschonken heeft. De gebieder heeft aan de gebodene uiteindelijk een stuk van zichzelf geschonken, en hiermee heeft hij hem het persoonlijk bestaan gegeven, dat zich situeert binnen de werkelijkheid van de beide subjecten.

Deze bijzondere act van het gebieden berust op een *suprarationele* houding van de gebieder tegenover de gebodene - een ingesteldheid die zich niet laat verklaren binnen de menselijke redelijkheid, en waaraan wij de naam *'trouw'* hebben gegeven. Alleen het vertrouwen in de ander kan iemand tot de erkenning van de ander brengen, welke zich uit in het schenken van vrijheid aan de ander, en dit vertrouwen manifesteert zich in het geven van een gebod. Het gaat dus om een gegeven vrijheid, welke 'onzichtbaar' aanwezig is in het onderhouden van het gebod, en 'zichtbaar' in de overtreding ervan.

De vertrouwensband kan aldus niet anders bestaan tenzij in de voortdurende spanning die teweeg gebracht wordt door het feit dat hij op elk ogenblik berust in de handen van de vrijheid van de ander, zodat hij willekeurig wanneer kan verbroken worden. In principe kan de gebroken trouw niet worden hersteld, want hij berust precies op het geloof dat hij niet zal geschonden worden: waar de trouw geschonden wordt, blijkt, door dat feit, dat hij niet echt was - niet alleen op het moment van de schending, maar ook in de hele tijdspanne die daaraan voorafging.

Het gebod dat de ene persoon aan de andere schenkt, is zoals een wet die een nieuwe werkelijkheid tussen die twee personen creëert en constitueert - een werkelijkheid waarvan de zin en dus ook het bestaan in de handen ligt van diegene die vertrouwd wordt. In volle vrijheid beschikt de vertrouwde over de mogelijkheid om die werkelijkheid hetzij te accepteren, hetzij ongedaan te maken. Waar hij die werkelijkheid teniet doet door het gebod te overtreden of het vertrouwen te schenden, stelt hij de gebieder teleur: hij ontneemt aan de gebieder de werkelijkheid waarin deze geloofde. Maar omdat de vrijheid van de gebodene een vrucht was van die specifieke werkelijkheid van de gebieder (die, meer bepaald, de erkenning van de gebodene inhield), zal ook deze vrijheid hierdoor teniet gedaan worden.

De authentieke vrijheid is dus een gave van een oorspronkelijk subject aan een ander, 'bijna-subject', dat precies daardoor wordt opgenomen in een intersubjectieve vertrouwensband, waaraan het zijn eigen persoonlijkheid en subjectiviteit dankt. Onze vrijheid is als het ware het 'bewijs' van onze subjectiviteit, maar tegelijk geldt dat wij dit bewijs niet kunnen voeren zonder tegelijk het vertrouwen van de ander te schenden en daardoor onze vrijheid en onze subjectiviteit teniet te doen. Onze vrijheid is, met andere woorden, een waarheid die niet bewezen *mag* worden omdat zij niet bewezen kan worden zonder daardoor zichzelf ongedaan te maken. Wij kunnen hierin een ethische variant herkennen op het befaamde theorema van Gödel. Zoals het teken het betekende niet kan vatten, zo ook kan de manifestatie van een realiteit deze realiteit niet vatten - en wat meer is: waar zich deze realiteit niettemin poogt te manifesteren, betekent deze manifestatie meteen de vernietiging van deze realiteit. Vandaar kunnen we zeggen dat we hier te maken hebben met een werkelijkheid die zich niet *mag* manifesteren.

We herkennen hier een eigenschap van het heilige of het goddelijke, waarop om de hoger geschetste redenen het taboe rust van de onuitspreekbaarheid. Jahweh is Diegene wiens naam niet mag genoemd worden en Diegene van wie geen afbeeldingen mogen gemaakt worden. Hij is ons slechts kenbaar als Gebod, als Wet.

Principieel, is het geschonden vertrouwen onherstelbaar, en heeft de mens aldus mét zijn overtreding van Gods gebod, aan zichzelf de vrijheid ontnomen. Pas in het Nieuwe Verbond dat God met de mens aangaat in zijn Zoon, zullen de zaken een keer nemen.

31.2.8. Onze vrijheid is de vrijheid tot het ontvangen van Gods vergeving.

Het kwaad of de ontrouw is het misbruik van de vrijheid. We onderzoeken hoe God ons in de werkelijkheid tegemoet komt met de uitnodiging om de vertrouwensband te herstellen.

Vrijheid is dus allerminst ongebondenheid, zoals men aanvankelijk zou kunnen denken. Vrijheid is daarentegen precies het tegenovergestelde. De vrijheid is de getuige van een band; de vrijheid is de verzegeling van een vruchtbare gebondenheid waarvan zij de vruchten waarborgt op voorwaarde dat zij niet misbruikt wordt.

Onze vrijheid *mag* niet worden misbruikt omdat hij niet *kan* worden misbruikt, want door zijn misbruik heft hij zichzelf op. En precies dat is gebeurd bij het begin van de schepping: de mens heeft Gods vertrouwen in hem geschonden, waardoor hij zichzelf heeft verwezen naar een wereld van verregaande onvrijheid en lijden tot in de dood.

In het christendom nu, wordt deze schade hersteld, meer bepaald door de kracht van de liefde. De liefde was er reeds bij het begin van de schepping, want Jahweh heeft de mens in zijn liefde geschapen. Maar die eerste liefde manifesteerde zich niet, en hoefde zich ook niet anders te manifesteren dan in het werk van de schepping zelf. Net als de vrijheid van de mens, bleef zij 'onzichtbaar' en 'onbewijsbaar'.

Op het ogenblik dat de mens Gods vertrouwen in hem schond, kwam hierin verandering: de menselijke vrijheid manifesteerde zich, deed hierdoor zichzelf teniet, en wierp de mens in de afgrond van de wereld. Het taboe was geschonden, het 'onzichtbare' was 'zichtbaar' geworden, het 'onbewijsbare', werd 'bewezen geacht'. Maar wat wij zagen was angstwekkend, en wat wij geloofden bewezen te hebben, bleek niet langer te bestaan. De mens zag zijn naaktheid, en verwierf een goddelijke kennis die hem tot niets kon dienen.

Vanaf dat moment werd ook van de liefde van God gevraagd dat zij zich zou bewijzen, als het ware als een soort van 'tegengif' tegen de bewezen maar vernietigde, menselijke vrijheid en persoonlijkheid. En zo geschiedde het.

God bewees zijn liefde voor de mens door hem voor te gaan in zijn mogelijke terugkeer naar het paradijs via de zich manifesterende liefde. Elders hebben wij uitgelegd dat de liefde zich pas manifesteert als zij zich als ongeconditioneerd bewijst, wat inhoudt dat zij zich ondanks haar 'bestraffing' recht moet kunnen houden. Die 'bestraffing', met andere woorden: het lijden, *moest* aldus in de wereld komen teneinde de mens te kunnen verlossen van zijn schuld, want voortaan was hij het aan zichzelf verplicht om zijn liefde tot God te bewijzen (- zie ook stelling 66.1).

Om die reden ook kan voortaan alleen nog het leed aan de mens zijn oorspronkelijke vrijheid teruggeven: in het vermogen tot het persoonlijk dragen van leed, getuigt men van de kracht van de liefde in zijn persoon, en wordt het geschonden vertrouwen hersteld.

Onze vrijheid, welke principieel een *gegeven* vrijheid is, kan ook worden *teruggegeven*, want zo groot is de kracht van de liefde. En wij moeten hierbij denken aan het fenomeen van de *vergeving*, dat net als de trouw, van een *suprarationele* aard is. Net als de trouw, kan de vergeving niet rationeel verantwoord worden in de wereld, en zal men haar steeds aanzien als een zwakheid ofwel als een domheid. Dat christenen niettemin hun heil niet buiten de vergeving kunnen vinden, maakt dat zij onvermijdelijk te lijden zullen hebben van de wereld. Want de natuur plooit zich niet naar de vergeving; hij heeft er geen oog en geen hart voor, zoals hij ook blind is voor de liefde. De natuur is nu eenmaal natuurlijk en niet bovennatuurlijk: hij 'wacht' als het ware 'af' wat de mens ervan terecht zal brengen, en geeft hem daartoe de grondstof, maar ook niets meer dan dat. Hij geeft hem de zekerheid dat zijn daden niet vervalst zullen worden, zoals het schrijfbord aan de schrijver de zekerheid geeft dat zijn lettertekens, eenmaal daarop gevormd, niet zullen veranderen in andere tekens - maar meer dan dat doet de natuur niet: de rest moet van de bovennatuur komen, en dat is een zaak van *genade*, met andere woorden: *vergeving*.

Alleen de vergeving blijkt nu nog in staat om de mens te bevrijden, en de menselijke vrijheid houdt voortaan niets anders meer in dan een *bevrijding* - van het kwade.

Samenvatting deel II.1.

Bij de aanvang van dit tweede tekstgedeelte dat een christelijke metafysica voorstelt, hebben we de werkelijkheid beschouwd als een geschenk van God aan de mens: de werkelijkheid is een uitnodiging van God aan de mens tot participatie aan de liefde.

De werkelijkheid komt tot ons via twee wegen: enerzijds van binnenuit, anderzijds van buitenuit. Tot hier hebben we de eerste weg onderzocht, vertrekkend vanuit de introspectieve ervaring van het lijden. In het volgende hoofdstuk zullen we de tweede weg onderzoeken, vertrekkend vanuit de zintuiglijke waarneming.

We kunnen ons werkelijkheidsonderzoek via de eerste weg beknopt samenvatten als volgt.

Niemand kan de feitelijkheid van het lijden ontkennen: dat we lijden, kunnen we weliswaar niet bewijzen, maar we kunnen het evenmin loochenen omdat we samenvallen met onze pijn. We ervaren pijn doordat we met de werkelijkheid interageren, en we kunnen die pijn pas minimaliseren door ons aan te passen aan de werkelijkheid zoals die dat blijkbaar van ons eist: we zeggen dan vaak dat we de werkelijkheid naar onze hand zetten, maar zodoende *worden* we als het ware zelf door de werkelijkheid gevormd.

Lichamelijke pijn stuurt onze kennis omtrent de werkelijkheid bij, en vormt ons verstand. Maar er is ook geestelijke pijn. Evenmin als de lichamelijke, is de geestelijke pijn bewijsbaar. Maar ze kan evenmin ontkend worden. Zoals de lichamelijke pijn onze kennis bijstuurt, zo ook stuurt de geestelijke pijn ons geweten bij.

Het goede, dat het geluk bewerkstelligt, ligt in het handelen overeenkomstig de externe orde, en daarom ook is het goede gelijk aan het ware, en aan het Zijn. Het kwade, dat ongelukkig maakt, ligt in de miskenning van de externe orde, en is daarom ‘ter dood veroordeeld’.

De opvatting dat het hogere voortkomt uit het lagere, in plaats van andersom, steunt op een denkfout, die zich ook weerspiegelt in het oorzakelijkheidsdenken. Daarom moet het oorzakelijkheidsdenken plaats ruimen voor een complexer denken, met name het teleologisch denken. Het is trouwens aantoonbaar dat de moraliteit ontisch primordiaal is op de causaliteit.

Essentieel in het teleologisch denken, is het *streven*, dat bewijsbaar het wezen van het leven uitmaakt. En zoals de dingen hun bestaan danken aan het leven, en uiteindelijk aan de goddelijke liefde, zo ook dankt het leven zijn bestaan aan het ethische leven: het hogere fundeert het lagere.

Het kwaad, dat in wezen het wantrouwen is, tracht nu het goede te dwarsbomen: Lucifer eist van God een bewijs voor Job’s niet-geconditioneerde liefde, door hem te laten straffen voor het goede. Daarom kan zich de liefde in de wereld pas verwerkelijken via de weg van het lijden en de dood. Dit is ons inziens dan ook de kern van de christelijke heilsleer.

II.2. Het leed en de ziel

Inleiding

Waar we in de paragraaf II.1. uitgingen van de introspectieve ervaring van het lijden dat, met het absoluut karakter van onze wil, het objectief karakter van onze oordelen begrondt, diepen we in deze paragraaf II.2. de relatie tussen het leed en de ziel verder uit, teneinde zodoende meer licht te kunnen werpen op wat wij de 'externe orde' hebben genoemd.

Om te beginnen willen we aantonen dat het niveau van het handelen fundamenteler is dan het ontische of het epistemische niveau (II.2.A.). Omdat onze beperkingen een absoluut karakter hebben, dragen onze handelingen, welke zich aftekenen tegen de achtergrond van deze absolute beperkingen, een even absoluut karakter (II.2.B.). De kracht van de christelijke metafysica bestaat nu hierin, dat zij aan onze absolute beperkingen zelf (zijnde het lijden en de dood) de betekenis verschaft van de mogelijkheidsvoorwaarden voor hun eigen overstijging, meer bepaald in de liefde, het offerschap of het 'lijden terwille van' (II.2.C.). Het wezen van de (onsterfelijke) ziel kan gefundeerd worden op de specifieke activiteit van het christelijke engagement (II.2.D. en II.2.E.), waarbij het opnemen van verantwoordelijkheid de betekenis krijgt van het (mede-)stichten van absolute werkelijkheid (II.2.F en II.2.G). We bespreken de consequenties hiervan met betrekking tot onze wereld, zodat het wezen en de zin van het lijden in de wereld aan het licht kunnen treden (II.2.H en II.2.I.).

A. Het Handelen heeft het primaat op het Denken en op het Zijn

Een oud zeer van de klassieke metafysica's bestaat erin dat zij gedoemd blijken om de werkelijkheid voor te stellen als gepolariseerd teneinde hem enigszins verklaarbaar te maken. Reeds de oudste kosmologen hingen de theorie aan van de 'eenheid der tegengestelden' om de (later door Leibniz gestelde) vraag "waarom er iets is en niet veeleer niets", bevredigend te kunnen beantwoorden. Immers, over tegengestelden kan men zeggen dat ze elkaar uiteindelijk opheffen, zodat de som van alle dingen in feite het niets is: zo wordt het niets *geïdentificeerd* met het Al, waarbij dit Al dan het karakter van een illusie krijgt. Vooral in het Oosterse denken - bijvoorbeeld in het Hindoeïsme en in het Boeddhisme - kreeg de opvatting van de werkelijkheid als één grote illusie (*'maya'*), vrij spel. Vanzelfsprekend wordt hierdoor de ethische dimensie van het bestaan in de kiem gesmoord: voor wie gelooft in reïncarnatie (wedergeboorte) en in de wet van het *'karma'* (de individuele schuld) heeft bijvoorbeeld de naastenliefde geen zin, want elke hulp aan de naaste ontneemt aan deze naaste de mogelijkheid om zijn eigen schuld uit te boeten. Daar is geen ethiek maar slechts het individuele najagen van het *eigen* heil: "elkeen zijn eigen geluk, naar eigen verdienste", zo luidt daar het devies, en de werkelijkheid verwordt er tot een spel, een handel gefundeerd op het principe van de ruil.

Hier tegenover staat dat het christelijke geluk, dat bestaat uit het nastreven van het geluk *voor de ander*, wel een ethische dimensie bestrijkt: het christendom neemt de werkelijkheid ernstig. Vanzelfsprekend is dit pas mogelijk als de metafysische theorie van de 'eenheid der tegengestelden' verworpen wordt: de werkelijkheid is niet herleidbaar tot het niets, maar het 'doet er toe' dat er iets is, of dat we er zijn - met andere woorden: voor de christen heeft het bestaan zin.

In de Westerse atheïstische metafysica's heeft men op dit vlak de kool met de geit willen sparen: men weigert de werkelijkheid als een illusie te beschouwen maar tegelijk

blijft men opgescheept zitten met de noodzaak tot polarisering van de werkelijkheid. Het probleem werd 'opgelost' door alles te reduceren, hetzij tot subject (subjectivisme, idealisme, solipsisme), hetzij tot object (objectivisme). En van deze laatst genoemde reductie is het zogenaamde 'wetenschappelijke' denken vaak nog steeds de gijzelaar. Mettertijd groeide het inzicht dat dit perspectief op de werkelijkheid onhoudbaar was: zo trachtte men de subject-objecttegenstelling te overstijgen in het fenomenologisch wereldbeeld: net zoals in het empirisme, wordt het Zijn losgelaten, en beperkt men zich voortaan tot de 'verschijnselen'. Maar een nieuw probleem komt naar voren: de verschijnselen interageren op een ordentelijke, en dus vaak voorspelbare manier, zodat een 'onkenbare' werkelijkheid 'achter' de verschijnselen dan toch 'erkend' moet worden. De empiristen moeten het concept 'materie' poneren, maar Berkeley (1710: sect. 7-9, 25-29 en 32-36) merkt op dat dit concept overbodig is: men kan de orde immers even goed verklaren middels de directe tussenkomst van God.

Ons inziens kan deze metafysische malaise niet verdwijnen wanneer men haar vanuit de metafysica zelf tracht op te lossen. Denk aan Mannoury, die zegt dat de vlam zichzelve niet kan verlichten. Met andere woorden: men moet aan de metafysica een poot geven om op te staan, wat betekent: de metafysica moet ingeplant worden in een domein dat haar overstijgt en omvat, en dat is ons inziens een specifieke ethiek. Immers, de (metafysische) *waarheden* zijn op hun beurt slechts specifieke *waarden* - binnen een ethiek. Zo kunnen wij wel relevant spreken over waarheidswaarden (waarheidscriteria), doch niet over waarden die waar of onwaar zouden zijn.

Dit komt nog duidelijker aan het licht wanneer wij een andere 'polariteit' bekijken, met name deze welke het bestaan opdeelt in, enerzijds, wat is (het *Sein*) en, anderzijds, wat nagestreefd wordt (het *Sollen*). Ons bestaan speelt zich immers af in de tijd en, meer bepaald zoals Henri Bergson het in navolging van Augustinus beschrijft, als een 'duur' waarvan de herinnering en de verwachting de wezenlijke componenten vormen en waarbij ons bewustzijn zich concentreert in het keuzemoment - de vrije, en dus ethische, activiteit (- zie: Bergson 1999 (1919): 1-28). Nu willen heel wat materialisten het *Sollen* reduceren tot het *Sein*, waardoor zij de specificiteit van het ethische domein miskennen. G.E. Moore, die op basis van zijn ethisch intuïtionisme overtuigd was van de onherleidbaarheid van ethische tot epistemische uitspraken (hij geloofde, met andere woorden, dat het goede onbewijsbaar is), heeft deze onterechte reductie de 'naturalistische drogreden' ('naturalistic fallacy') genoemd, gefundeerd op linguïstische argumenten. Onze argumentatie (- zie stelling 33.2.) verschilt daarvan enigszins en in elk geval verwerpen wij de stelling dat het ethische en het ontische radicaal gescheiden zouden zijn. Ons inziens is het ontische een deelgebied van het ethische: subject en wereld worden onderling verbonden middels de mogelijkheid tot het doen van het goede zoals deze zich in de praxis aan ons opdringt. De hongerige vraagt mij een boterham, en niet dat ik zijn toestand in kaart breng (- waar zijn toestand in kaart gebracht wordt, geschiedt zulks enkel relevant in funktie van het lenigen van zijn honger).

Stelling 32. Via de overwinning van het egoïsme, wordt het egocentrisme overwonnen.[263]

De stelling dat pas de (existentiële) overwinning van het egoïstische handelen ons de ervaring kan geven dat het (in het epistemische gebied te situeren) egocentrisme een onwaarachtig werkelijkheidsbeeld oplevert, is een specifieke toepassing van onze stelling dat het handelen het primaat heeft op het denken en op het zijn.

263 We gebruiken de termen 'egoïsme' voor het aanduiden van de ik-gerichtheid binnen de praxis en 'egocentrisme' voor het aanduiden van de primauteit van het 'ik' binnen het epistemische gebied.

Cruciaal voor het denken van de mens, is zijn lijden.[264] De pijn is, per definitie, dàt moment in de *Lebenswelt*, waar kenner en gekende, denken en zijn, samenvallen. Dat geldt onherroepelijk voor het individuele lijden dat wij niet kunnen ontkennen zonder met leven op te houden. Maar het geldt *als een mogelijkheid* ook met betrekking tot het lijden van anderen: waar ik het lijden van anderen erken, en van deze erkenning **getuigenis afleg** door (tegen het economiciteitsprincipe in) het op mij te nemen, zal deze act **'de ander' van mogelijkheid tot werkelijkheid maken** in mijn wereld. Mijn ervaringswereld is subjectief, maar mits deze specifieke erkenning van het objectieve lijden, wordt het mij mogelijk om, krachtens de tol die ik er effectief voor betaal in mijn ethisch handelen, de intersubjectiviteit binnen te treden en mij met (het lot van) de ander te verenigen. Merk op dat het precies **door het bestaan van het lijden** is, dat mij deze mogelijkheid gegeven wordt. Want ook hier geldt dat beperkingen tegelijk mogelijkheidsvoorwaarden zijn. Het probleem gaat vooraf aan het bewustzijn, dat het probleem oplost, en dat zich verder *bewust* beweegt in het probleemloze, waar het voordien het probleemloze nooit had kunnen kennen. Niemand zal de meerwaarde van het bewustzijn betwisten, maar men moet inzien dat men slechts via het lijden tot bewustzijn kan komen. Op dezelfde manier is het op zich nemen van andermans lijden de mogelijkheidsvoorwaarde tot het overstijgen van de eigen individualiteit. Anders gezegd: het is via de overwinning van het egoïsme, dat het egocentrisme overwonnen wordt, en niet andersom.[265] Dit verband tussen 'denken' en 'doen' willen wij hier belichten. Het kennen is niet alleen een vorm van handelen, maar **aan elk kennen gaat een handelen vooraf** - een handelen dat, per definitie, een sprong is in het ongewisse, een *trial* met de mogelijkheid van een *error*.[266]

264De primordialiteit van het lijden op het genot volgt uit de Heideggeriaanse stelling dat het bewustzijn ontspringt aan de negativiteit: het genot vooronderstelt het lijden en niet andersom: genot ontstaat waar leed wordt weggenomen (zoals bijvoorbeeld Sigmund Freud aantoont in zijn theorie van de 'Erregung' in zijn bespreking van het zogenaamde 'lustprincipe'), net zoals pas sprake kan zijn van vrijheid in de zin van 'niet-gevangenschap', of dus met de ervaring van de gevangenschap als determinant.

De reden waarom wij het lijden, en bijvoorbeeld niet het plezier, als uitgangspunt kiezen, werd anderszins ook eerder duidelijk gemaakt: *"Levinas spreekt over de genieting, maar we verwerpen die oplossing, (1°) omdat pijn en genot niet complementair zijn: afwezigheid van pijn impliceert niet noodzakelijk genot en omgekeerd; (2°) omdat, "Job" indachtig, niet het genot maar wel het lijden cruciaal is als criterium in de beschreven 'test'"* (- zie stelling 30). Betreft dit laatste, herinneren we eraan dat pas middels de onthouding van een beloning (dit is de introductie van het lijden) kan uitgemaakt worden of een handeling omwille van zijn intrinsieke waarde gesteld wordt. Dit laatste is het geval indien de afwezigheid van beloning geen invloed heeft op het wezen van de handeling. In het andere geval (waar dus de handeling zich wijzigt in gevolge het wegnemen van de beloning) is sprake van een (door de beloning) geconditioneerde handeling: een handeling met een middelwaarde. Dit uitgangspunt is van belang omdat het lijden zijn ethische relevantie pas kan krijgen waar het geïntroduceerd wordt binnen het intersubjectieve domein (- zie onder meer stelling 29).

Merken we nog op dat we de term 'lijden' hier niet noodzakelijk in de psychologische betekenis moeten begrijpen, al kan deze psychologische betekenis, als een exponent van de filosofische, vaak verhelderend zijn. Later definiëren we het lijden dan ook als het *ondergaan* van een gebeuren: dit kan zowel slaan op datgene wat wij ervaren als pijn, als op datgene wat wij ervaren als genot (- zie ook: *S:* hoofdstuk 18, noot 3 en 1.16.2.: 377-378).

265 Het kind verlaat zijn egoïsme niet op grond van alleen maar inzicht, doch op grond van ervaringen. De verstokte solipsist is niet tot andere gedachten te brengen tenzij via existentieel inzicht of ervaring. Het egoïsme is niet ‘onjuist’ in de theoretische zin, maar het is existentieel ‘fout’. Echt inzicht dienaangaande kan een theorie alleen niet geven. Zij put daarentegen uit de praxis.

266 Wat betreft dit laatste punt merken wij op dat een verwijzing naar het ‘archetype’, de oervorm, in *Oedipus Rex*, waar gesteld wordt dat het bestaan wezenlijk tragisch is, onterecht zou zijn: volgens Karel Boullart, 1990, zit hem de tragiek van het bestaan in het feit dat wij niet kunnen weten wat wij moeten doen om 'goed' (namelijk 'het beste') te doen, omdat onze kennis onvolledig is en we bovendien geen zekerheid hebben over de adequaatheid ervan. We kunnen ons dus vergissen in dat

Stelling 33. Het ethische wordt niet omvat door het epistemische.

Indien het *Sein* en het *Sollen* niet discrepant zijn, bestaat er geen andere ethiek dan de 'socio-moraal' die zoekt naar een oplossing voor het probleem van *het geluk van de bozen*.[267] Moraal zal dan een mechanisme zijn dat de regels die een efficiënte maatschappelijke samenwerking moeten waarborgen, in funktie van het minimaliseren van dit *geluk van de bozen* (en *het ongeluk van de goeden*), "wat strakker aantrekt" middels het gebruiken van sociale en andere druk.

Indien er daarentegen wel een discrepantie bestaat tussen *Sein* en *Sollen*, met andere woorden: indien het ethische niet omvat wordt door het epistemische, kan ethiek beschouwd worden als een apart domein, naast het domein van het feitelijke, met een waardenproblematiek die niet reduceerbaar is tot een waarheidsproblematiek.

Zoals hoger gezegd, geloven wij dat daarentegen ook **de waarheidsproblematiek tot de waardenproblematiek behoort**: de waarheid heeft een waarheidswaarde, en 'bewijzen', indien ze zich beroepen op enige werkelijkheidswaarde, situeren zich niet in het epistemische domein, doch in het domein van het **handelen** (waartoe weliswaar het kennen behoort): ik *bewijs* het bestaan van deze boterham (het '*Ding an sich'*) door hem op te eten (- het getuigenis), waarbij het irrelevant is om het '*Ding an sich'* nog anders te willen definiëren dan als "datgene wat ik kan opeten" (- want het wezen van een ding valt samen met zijn zin; zie stelling 2.1.1.), en waarbij ik tot dit 'bewijs' *gedwongen* word *op straffe van* lijden en dood (verhongeren).

We tonen meteen de feitelijkheid van de discrepantie tussen *Sein* en *Sollen* aan, en we doen dit door aan te tonen dat bij de transpositie van een oordeel in de '*Sollen*-vorm' naar een oordeel in de '*Sein*-vorm' er onvermijdelijk een factor verloren gaat. Deze factor noemen we het '**ethisch moment**'. We zonderen dit moment af, en we concluderen dat het al dan niet feitelijk zijn van ethiek gelegen is in het al dan niet erkennen van de ander als evenwaardig met mezelf (- stellingen 33.1 en 33.2). Het *bestaan* van ethiek is met andere woorden afhankelijk van een *handeling* (- namelijk: een specifieke *erkenning*). Goed en kwaad (wat moet, wat niet mag) worden dus niet arbitrair bepaald. Evenmin is 'het goede' bewijsbaar. Maar we kunnen wel aantonen dat er argumenten bestaan die de keuze voor 'het goede' en dus voor de specifieke handeling die ethiek doet ontstaan, ondersteunen. Evenmin als het bewijs voor het bestaan van het *Ding an sich*, liggen deze argumenten in het louter epistemische, doch in het domein van het handelen (meer specifiek: in het domein van het 'ondergaan', het 'ervaren'). Concreet: het egocentrisme, het cognitief egoïsme of het solipsisme worden pas overwonnen nadat eerst het egoïsme (in het domein van het handelen) overwonnen werd (- zie ook stelling 32). En in een volgende beweging wordt deze 'ervaring' binnen het epistemische afgebeeld. Hieraan te verzaken gebeurt op straffe van het ontstaan of het vergroten van de kloof tussen redenen en drijfveren (- een bijzonder probleem dat we verder apart zullen behandelen).

Ons pleidooi voor ethiek is een pleidooi voor een specifieke convivialiteit, die zich onderscheidt van een samenwerking op grond van een economische noodzaak,

---

'goede', omdat onze kennis deficiënt is. Deze tragiek moeten we aanvaarden omdat hij tevens noodzakelijk is, want een volledige en adequate kennis van de werkelijkheid ware behalve ondenkbaar ook onmogelijk: zo'n kennis zou impliceren dat we niets meer kunnen doen, omdat we niets meer kunnen 'verkeerd' doen, wat een totale voorspelbaarheid van alle gebeuren en handelen zou impliceren, met andere woorden: het bestaan zou zich in zijn nucleus reeds voltrokken hebben vanaf het moment dat het aanvangt. Wij distantiëren ons van deze tragiek die aan het atheïstisch concept van ethiek eigen is, en die gelijk te stellen is met de 'plantrekkerij' van Pilatus, gevat in zijn befaamde uitvlucht: *"Quod est veritas?"*

267 Het 'geluk van de bozen' slaat op het gewin ingevolge oneerlijk handelen.

namelijk in het feit dat ze zich oppert als een mogelijkheid waarvan het in onbruik blijven virtueel bestraft wordt met een wezenlijk verlies aan 'levenskwaliteit' dat op zijn beurt grondt in het verlies van een hogere werkelijkheidsdimensie. We trachten **een specifieke convivialiteit als de (objectief) hoogste preferentie** te profileren, waarbij we aantonen dat het alternatief uitmondt in een vicieuze 'machtscirkel', een energierovend en doelloos, schadelijk rad (- stellingen 33.2.1-3).

33.1. Uitspraken over het goede zijn impliciete beloften.[268]

Volgens Moore zijn uitspraken over het goede steeds synthetisch, nooit analytisch. In de uitspraak dat het goede datgene is wat begeerd wordt, is het begeerd worden niet bevat in het goede.[269] Het goede is ondefinieerbaar, zo stelt Moore: we kunnen een definitie geven, doch deze blijft normatief en dus circulair.[270]

---

268 Zie ook het *abstract* van deze verhandeling voor een tweede linguïstische benadering hiervan.

269 Nu stelt Kant dat *a priori*-oordelen analytisch zijn. Kants criterium ter onderscheiding van analytische en synthetische oordelen bestaat in het feit of het predikaat aan het subject al dan niet iets toevoegt. Zo bijvoorbeeld zou Kant beamen dat in de uitspraak: *"Een vrijgezel is een ongehuwde man",* het predikaat niets toevoegt aan het subject, terwijl dit wel gebeurt in de uitspraak: *"Deze vrijgezel is dertig jaar oud".* Onze kritiek op deze stelling van Kant luidt, dat hier een exacter criterium mogelijk is, namelijk het feit of al dan niet in de propositie zelf, de conventie, krachtens welke een uitspraak waar is, gemaakt wordt. Zo stel ik dat in de uitspraak: *"Een vrijgezel is een ongehuwde man",* de betekenis van het subject met die van het predikaat geïdentificeerd werd *in een verleden conventie*, terwijl in de uitspraak: *"Deze vrijgezel is dertig jaar oud",* deze conventie in de propositie zelf gemaakt wordt (- zij dit evenwel op basis van experimenten en eerdere conventies). De analyse van een propositie steunt dus nooit op het *principium contradictionis*, doch steeds op *conventie (en waarneming)*. En, zoals gezegd: voor analytische oordelen betreft het een conventie die van kracht was *voor* de propositie zelf van kracht was, terwijl bij synthetische oordelen de conventie *door de propositie zelf* gemaakt wordt. Trouwens, de conventie vormt ook voor het *principium contradictionis* zelf de grondslag. (N.B.: dit principe wordt geanalyseerd in een voetnoot bij de paragraaf I.2.B.4 alsook in stelling 34.1). Op grond van ons nieuw criterium kan ik dus ook de door Kant 'analytisch' genoemde oordelen 'synthetisch' noemen: ze worden immers ook *samengesteld* of *gemaakt*, namelijk in *verleden* proposities die 'conventies' heten. Maar meer dan dat, laat dit nieuwe criterium toe, om Moore's uitspraak met betrekking tot het goede, te vertalen tot de uitspraak dat met betrekking tot het goede wellicht geen conventies mogelijk zijn waarmee iedereen zal instemmen.

270 Moore's stellingname impliceert dat ook analytische uitspraken mogelijk zijn. Dit hebben we weerlegd middels onze kritiek op Kant (- zie de voorgaande voetnoot). We kunnen dus zonder verlies Moore's uitspraak herleiden tot de stelling van de uiteindelijke ondefinieerbaarheid van het goede.
Is 'goed' definieerbaar? Elke definitiepoging blijkt weer ideologisch of normatief gekleurd. (Voor de egoïst is het goede datgene wat hemzelf goed uitkomt. Voor de legalist geeft de wet het recept voor het goede. De individualist zal het individu, en de nationalist de staat als eindwaarde poneren. Voor de utilitarist is het goede identiek aan het nuttige en hij maakt een nutscalculus om 'het beste' te berekenen. En ga zo maar door). Opvallend hierbij is, dat 'het goede' telkens berekend wordt op grond van *waarderingen*: een of andere eindwaarde bepaalt de calculus. Uiteindelijk kunnen we in al die opvattingen twee hoofdrichtingen onderscheiden. Een **eerste richting** gelooft dat ook waarderingen juist of onjuist zijn: we kunnen met andere woorden 'bewijzen' dat het *redelijker* is om bijvoorbeeld het totale nut als dé eindwaarde te kiezen. Of dat er bijvoorbeeld een categorische imperatief bestaat die de ethische rede oriënteert. Een **tweede richting** gelooft daarentegen dat alle aangevoerde bewijzen uiteindelijk waarderingen zijn, want berusten op argumenten, en argumenten verwijzen opnieuw naar waarderingen: waarderingen van behoeften en belangen, maar ook preferenties, voorkeuren, wensen, afkeer, en dergelijke meer. De zaken zijn hier niet meer zo eenvoudig, want wiéns behoeften, belangen en wensen moeten in de calculus betrokken worden? De mijne? De onze? Ook die van de dieren en de planten? En waarom dan wel? Verzorgen we bijvoorbeeld de planten alleen maar omdat we ze nodig hebben? Erger nog: helpen we elkaar omdat we op onze beurt zonder andermans hulp niet kunnen? Zijn we solidair omdat we ons willen verzekeren tegen de tijd dat we zelf van anderen afhankelijk zullen zijn? Bestaat er zoiets als een altruïsme dat uiteindelijk niet uit eigenbelang gepraktiseerd wordt?
De problemen zijn hier legio. De vraagstukken moeilijk oplosbaar. Zoveel mogelijk gegevens moeten in rekening worden gebracht: fysiologische, psychologische, sociobiologische, economische, en ga zo maar door. Iemand van de **eerstgenoemde richting** zal zeggen dat elk altruïsme teruggaat op

Nu is het goede een algemene uitdrukking voor dat handelen of voor dat (geïnterpreteerd) gebeuren (want ook interpreteren is handelen), dat op grond van bepaalde criteria goedgekeurd zal worden. Het goede is dus voorwaardelijk goed, dit wil zeggen: uitspraken over het goede zijn impliciete voorspellingen.

Welnu, omdat we de uiteindelijke toekomst niet kunnen kennen om die reden dat we de samenhang van alles niet kunnen kennen, kunnen we met betrekking tot ons handelen geen exacte voorpellingen doen. Wel kunnen we, en dit is belangrijk, het uiteindelijke *willen*. Betreft de kennis: volkomen kennis ware pas mogelijk mits alles gedetermineerd was, wijzelf incluis. Maar het gedetermineerd zijn zou ethisch handelen onmogelijk maken. Vandaar moet het opvatten van ethiek als het kunnen onderscheiden van juist en onjuist handelen, verworpen worden omdat deze opvatting ethiek aldus impliciet onmogelijk acht op straffe van contradictie. Vandaar het belang van de *wil*: **kennen we het doel niet, dan kunnen we het toch willen, en ons handelen zo richten, dat het aan die wil tegemoet komt. Het zwaartepunt ligt dan niet langer in het kennen, maar in de intentie, in het willen, dat door handelingen bekrachtigd wordt.** Uitspraken over het goede zijn dus impliciete **beloften** (- zie het voorbeeld in stelling 33.2).[271]

33.2. Het *Sollen* is niet tot het *Sein* herleidbaar.[272]

We zullen nu aantonen waarom we een imperatief (een van onze drie oordeelsvormen) niet zonder betekenisverlies kunnen herleiden tot een bevestigend oordeel in de toekomstige tijd (een voorspelling). Hierbij zullen we het 'ethisch moment' ontdekken, en omschrijven waarom het onmogelijk is om het Sollen *tot het* Sein *te herleiden. Daartoe herleiden we drie soorten van oordelen tot één enkele soort, en vervolgens tonen we aan dat een oordeel zijn waarheidswaarde ontleent aan argumenten.*

Beschouwen we eerst drie soorten van oordelen, namelijk: de gewone (bevestigende of ontkennende) oordelen, zoals: "het regent", de imperatieven, zoals: "morgen moet je studeren!" en de vragen, zoals: "wat is dat ding?" Wij nemen hier de relevantie van onze oordelen in acht: hun waarheidswaarde. En doen we dat, dan zien we dat oordelen hun relevantie ontlenen aan argumenten die al dan niet geëxpliciteerd worden.

De waarheidswaarde van **het bevestigende oordeel**: "het regent", stoelt op een reeks uiteenlopende argumenten. Als iemand oordeelt dat het regent, dan kan ik hem geloven, en is mijn argument voor de waarheidswaarde van zijn oordeel, een geloofsargument. Toch een argument, want ik kan bijvoorbeeld aanvoeren dat de spreker mij nog nooit belogen heeft. Ik zal dus mijn paraplu meenemen wanneer ik naar buiten ga. Mijn argument kent aan de waarheidswaarde van het oordeel dat het regent, een bepaalde waarschijnlijkheidsgraad toe. Ik ben er niet zeker van dat het regent, maar

symbiose en beantwoordt aan het economiciteitsprincipe van het ego. Waar een ego zichzelf fysiek opoffert, blijft hij hieraan vasthouden mits een kleine accentverschuiving: hij legt het egoïsme bij de genen, die een onderlinge strijd voeren waarbij de besten zegevieren. En zo is het maar goed ook, besluit hij, want op die manier zorgt de natuur tenslotte het best voor zichzelf.

Iemand van de **tweede richting** denkt er anders over: hij gelooft dat echt altruïsme bestaat. Altruïstisch gedrag, zegt hij, is geen door de mens of door de natuur berekend egoïsme, maar is een morele *daad*: een daad die kan gesteld worden doordat wij bewustzijn hebben, en empathie: de mogelijkheid om andere wezens of dingen te waarderen en te verzorgen, ook als we ze zelf niet nodig hebben, ook als ze onze zwakkeren zijn. En we kunnen dat doen als we tot intrinsiek waarderen in staat zijn.

271 Van onze intentie kunnen onze handelingen getuigenis afleggen, en dit *enkel* krachtens het bestaan van het lijden, zoals wij hebben betoogd. Zij die aan het 'kennen' blijven vasthouden, noemt D. Sölle *"Pilatussen (...), die steeds weer zeggen: 'wat is trouwens waarheid? Dat kun je toch nooit weten. Daarvoor is alles veel te gecompliceerd'"*, en over deze Pilatussen zegt zij: *"(...) deze mensen relativeren de gerechtigheid en de waarheid omdat zij tegen elke prijs leed willen vermijden"* (D. Sölle, 1990*:* 147).

272 Het omgekeerde geldt echter wel. Zie ook: stellingen 33.2 en 105.

ik acht het waarschijnlijk op grond van mijn argument. Indien ik, op het moment dat iemand zegt dat het regent, zelf naar buiten kan kijken, dan kan ik me middels mijn eigen waarneming vergewissen van de waarheidswaarde van het oordeel: ik doe het experiment door een poging te ondernemen om het oordeel te falsifiëren, en mijn poging mislukt. Indien ik het niet zie regenen, zal mijn falsificatiepoging lukken: ik zal namelijk een argument vinden dat het oordeel weerlegt, en zeggen: "het regent niet, want ik zie het niet regenen". Toch zal ik nog steeds niet besluiten dat het oordeel van de ander een leugen is, want een van ons beiden kan zich in zijn subjectieve waarneming vergist hebben. We kunnen dan trachten om onze waarneming te optimaliseren, bijvoorbeeld door het venster te openen en met de hand te voelen of er nattigheid vliegt. Met een bepaalde graad van waarschijnlijkheid kan ik tenslotte bij mezelf een oordeel vellen over het oordeel van mijn informant, en dit doe ik middels argumenten, die op hun beurt hun waarheidswaarde uiteindelijk ontlenen aan het experiment.

Een opmerking: wil een argument relevant zijn, dan moet het prijsgegeven worden aan de openbaarheid, wat betekent dat in principe elkeen in de mogelijkheid moet gesteld worden om het te weerleggen, want alleen zo wordt de kwaliteit van argumentaties gemaximaliseerd. Toch betekent zulks nog steeds geen absolute zekerheid, want ook collectief bedrog, bijvoorbeeld in gevolge taboe, angst of een algemeen verspreid irrationeel systeem, blijft tot de mogelijkheden behoren. Zo zou men zich bijvoorbeeld een geïdealiseerde apologie kunnen indenken, met een Socrates die het met zijn aan het publiek geopenbaarde argumenten niet won tegen dat publiek, omdat de massa zich schaamde voor de waardeloosheid van haar eigen argumenten: het ultieme 'argument' ware dan de macht van het redeloze dat aan de waarheid elke waarde ontzegt, of die de waarheid doodt. In dit bijzondere geval merkt men op, dat de ideale openbaarheid nooit bereikt kan worden. In Socrates' geval beperkte ze zich tot de Atheense burgers. Indien wij, meer dan 2000 jaar later, daarover oordelen, veroordelen we de openbaarheid van toen en erkennen we een waarheid die zich in de toenmalige openbaarheid niet bleek te hebben kunnen manifesteren. Op onze beurt maken we ons wellicht schuldig aan gelijkaardige bekrompenheden, wanneer wij bepaalde oordelen uitspreken. Descartes' *morale provisoir* is in deze context waardevol.

Vooraleer we overgaan tot de volgende oordeelsvorm, bekijken we nogmaals een bijzonder geval van gewone oordelen, namelijk **een bevestiging in de toekomstige tijd**, bijvoorbeeld: "Morgen *zal* het regenen". Het is duidelijk dat ook hier argumenten kunnen aangevoerd worden die de waarheidswaarde van het oordeel in kwestie zullen bepalen. De weersvoorspelling berust uiteindelijk op verleden experimenten of ervaringen waaruit bepaalde conclusies worden getrokken, net zoals dat het geval is wanneer een vertrouweling mij zegt dat het regent. De voorspelling is vaak minder zeker dan het oordeel over een directe waarneming, maar volledige zekerheid wordt nooit bereikt: het gaat steeds om gradaties van waarschijnlijkheid.

Beschouwen we nu de relevantie van de imperatieven en de vragende zinnen. Bekijken we eerst **de vragende zin**, en merken we op dat we elke vraag zonder verlies aan inhoud kunnen herleiden tot een imperatief. Zo betekent de vraag: "Wat is dit ding?", precies hetzelfde als de imperatief: "Zeg mij wat dit ding is!" Immers, elke vraag wordt door iemand gesteld aan iemand, met de hoop op een correct antwoord. Vragen die zich niet tot derden richten, zullen iemand tot nadenken verplichten, of zijn uitingen van verwondering. "Hoe is de wereld toch ontstaan?", kan betekenen: "Onderzoek hoe de wereld ontstaan is!", of: "Niemand weet hoe de wereld ontstaan is". Vanzelfsprekend is deze opsomming niet exhaustief.

Rest nu nog **de imperatief**, bijvoorbeeld: "Morgen moet je studeren!", en hiermee zijn we beland bij de kern van de zaak.

Indien we, zoals we ook met betrekking tot bevestigende oordelen hebben gedaan, rekening houden met de waarheidswaarde van deze imperatief, dan kunnen we hem zonder verlies omzetten in een gewoon bevestigend oordeel, dat luidt: "Morgen *zal* je studeren". Verduidelijken we de hier achter liggende analyse middels het incalculeren van de impliciete argumenten die de relevantie van dit oordeel genereren, dan ziet het geheel er als volgt uit.

Wanneer ik zeg dat je morgen zal studeren, doe ik een voorspelling, net zoals iemand die zegt dat het morgen zal regenen. Voor de weersvoorspelling zijn er argumenten, dat is duidelijk. Wat zijn nu de argumenten voor de voorspelling dat je morgen zal studeren? Het zijn de volgende:
(1°) overmorgen heb je examen en:
(2°) je hebt nog niet gestudeerd voor het examen.
(3°) Ik neem aan dat er een verband bestaat tussen studeren voor een examen en slagen in dat examen, in die zin dat het niet-studeren het niet-slagen impliceert, terwijl:
(4°) ik aanneem dat ook jij dit verband aanvaardt.
(5°) Bovendien neem ik aan dat het jouw intentie is om te slagen in het examen van overmorgen, bijvoorbeeld omdat je mij dit gezegd hebt.

De analyse kan weliswaar varianten kennen, maar we houden ons hier aan de boven geschetste versie, met de opgesomde vijf argumenten. Wanneer ik voorspel dat jij morgen zal studeren, dan beroep ik mij op de vijf opgesomde argumenten.

Laten we nu aannemen dat het vijfde argument het meest cruciale is: indien een van de andere vier argumenten irrelevant zou blijken, dan spreken we veeleer van een vergissing of van een onwetendheid. Welnu, het vijfde argument, namelijk dat het jouw intentie is om te slagen, geeft aan mijn voorspelling dat je morgen zal studeren, zijn waarheidswaarde: ze geeft aan mijn voorspelling *een zekerheidsgraad die niet geringer is dan de zekerheid die ik heb over het feit dat het jouw intentie is om te slagen*. Immers, een intentie wordt pas bekrachtigd middels de *daden* die van deze intentie de consequenties uitmaken, zodat bijvoorbeeld van iemand die een bepaalde intentie pretendeert te hebben, doch niet handelt overeenkomstig deze intentie, men kan oordelen dat hij eigenlijk niet wil wat hij pretendeert te willen: zijn vermeende *wil* is slechts een *wens*.[273]

Samenvattend en besluitend: de zekerheidsgraad van mijn voorspelling dat je morgen zal studeren, is even groot als de zekerheidsgraad die ik heb met betrekking tot het bestaan van jouw intentie om te slagen. Wanneer ik je ernstig neem, en ik maak deze voorspelling (bijvoorbeeld in de vorm van het bevel), dan doe ik niets anders dan je herinneren aan de argumenten die de relevantie uitmaken van jouw oordeel dat je wil slagen. Uiteindelijk herinner ik je aan het feit dat ik, aangezien ik dezelfde argumenten erken, je ernstig neem, je *vertrouw*. Mijn bevel is een uiting van mijn vertrouwen in jou, en ik beveel niets anders dan wat ik, krachtens jouw mededeling aan mij, *geloof* wat jij wil. Volg je mijn bevel niet op, dan beschaam je mijn vertrouwen in jou, dan bewijs je me dat je niet waard bent door mij vertrouwd te worden.

Maar bekritiseren we nu het bovenstaande, en vragen we ons af of de omzetting van het bevel, de *Sollen*-zin, naar de voorspelling, een *Sein*-zin, werkelijk gebeurt zonder betekenisverlies, met andere woorden: of er bij zo'n omzetting geen argumenten

273 Als ik zeg dat ik rijk wil zijn, dan moet ik aannemen dat ik het eerst wil *worden*, en dan moet ik tevens bereid zijn om op de ene of andere manier *daden* te stellen die mijn verrijking tot gevolg hebben. Doe ik daarentegen niets, dan gaat het niet om een intentie maar louter om een *wens*. En de relevantie van een wens beperkt zich tot de droomwereld.

verloren gaan. Welnu, we moeten opmerken **dat het boven genoemde, *zesde argument*, dat luidt: "Ik heb je vertrouwd, als je mijn vertrouwen beschaamt, handel je onethisch", na de omzetting niet behouden werd.** En hier vinden we het cruciale, ethisch moment terug, namelijk in een argument dat refereert naar een bestaand vertrouwen waarvan het verbreken niet anders gesanctioneerd wordt dan door het verbreken van een bijzondere verbondenheid tussen de betrokkenen, het verbreken van een (vrijwillig gevormde) eenheid.

Deze vrijwillig gevormde eenheid met anderen ontstaat vanuit de 'absolute' vrijheid om z'n eigen vrijheid te beperken vanuit de waardering van de toestand van eenheid met anderen. En het is duidelijk: indien men deze vrijheid ontkent, dan ontkent men het bestaan van ethiek. Erkent men daarentegen deze vrijheid, dan erkent men het bestaan van ethiek.[274]

Merk op dat het cruciale moment binnenin dit cruciale moment, bestaat in het feit dat het (in dit geval) eumorele handelen[275] een *creatie* is van een individu. Met andere woorden: voor diegene die geen ethiek *maakt*, bestààt er ook geen ethisch handelen.[276] En hetzelfde geldt met betrekking tot de immoraliteit: wie het vertrouwen van een ander beschaamt, wetende dat daaraan geen andere sancties verbonden zijn tenzij het onmiddellijke, gekende gevolg van zijn act dat bestaat uit het uiteenvallen van de eenheid die de andere tot stand bracht, *creëert*, krachtens zijn act, de immoraliteit. Aldus belandt elkeen krachtens z'n eigen daden, die uiteindelijk manifestaties zijn van zijn feitelijke intenties, hetzij in een eumorele, hetzij in een immorele wereld.

Op dit punt moeten we echter een belangrijke opmerking maken: de eumorele wereld is niét de wereld waarin geen kwaad aanwezig zou zijn, in tegendeel: de eumorele wereld is die wereld waarin het kwaad als dusdanig onderkend wordt. Zo zal in een immorele wereld geen kwaad als dusdanig onderkend worden, en precies deze afwezigheid van een *streven* naar het 'goede', zal maken dat de wereld door de betrokkenen als amoreel, en hijzelf door derden die wel naar het goede streven, als immoreel gekend wordt.

We wijzen er aldus tevens op dat het al dan niet aanwezig zijn van 'objectief' goed en kwaad irrelevant is met betrekking tot ethiek,[277] terwijl het wel relevant is of men zich bij het bestaan van het kwaad al dan niet neerlegt, wat refereert naar het mogelijkerwijze actualiseren van gewenste mogelijkheden: **het streven**. De erkenning van het kwaad àls kwaad en het goede àls goede, is een act waarvoor wij verantwoordelijkheid dragen. We zijn, met andere woorden, **verantwoordelijk** voor het kwaad dat we niet als zodanig **erkennen**. Deze verantwoording zijn we verschuldigd tegenover diegenen die op straffe van lijden en dood wel genoodzaakt worden om het betreffende kwaad als zodanig te erkennen: **de lijdenden**.

---

274 In deel III wordt andermaal en anderszins het verband verklaard tussen het indicatieve en het imperatieve. Dit verband bestaat krachtens de afhankelijkheid van al het indicatieve van het imperatieve (- uiteindelijk: de goddelijke wet). Zie ook het *Abstract*.

275 'Eumoreel' betekent 'moreel goed'.

276 Met andere woorden: hij erkent het niet als deel uitmakend van zijn eigen wereld, zoals bijvoorbeelde de dief zijn daad (- de diefstal) niet beschouwt als een kwaad omdat hij de werkelijkheidswaarde van de eerlijkheid miskent: in zijn eigen wereld bestaat die waarde niet, en hij beschouwt de eerlijken al dwazen. Maar zo verarmt hij ook z'n eigen wereld, die een waanwerkelijkheid wordt, afgesneden van het waarachtige. (Zie onder meer: stellingen 17, 18, 28, 64-68, 78 en 86).

277 Beknopt kunnen we concluderen dat goed of kwaad een actor behoeven, hetzij buiten ons, hetzij in onszelf. In dat laatste geval zal onze goed- of afkeuring haar relevantie enkel ontlenen aan onze bereidheid om de mogelijkheden te benutten om krachtens ons handelen de afgekeurde situatie te kunnen veranderen. Dan met die beperking dat desondanks de goed- of afkeuring zijn relevantie blijft behouden in alle gevallen, omdat onze actiemogelijkheden ons uiteindelijk nooit volledig bekend zijn.

Aangezien waarderingen de werkelijkheid gronden (het betreft waarderingen die hetzij van onszelf, hetzij van anderen afgedwongen worden op straffe van lijden en dood), is de bereidheid tot het opnemen van verantwoordelijkheid constituerend voor iemands werkelijkheid. In de mate dat ik meer verantwoordelijkheid opneem, besta ik meer.

Teneinde dit laatste te verduidelijken, vatten we hierna beknopt ons ontologisch uitgangspunt nogmaals samen. Daarna zullen we de kwestie van een specifieke convivialiteit beknopt schetsen.

33.2.1. Op straffe van pijn en dood(sangst) moet het subject zijn soevereiniteit opgeven en handelen.

Om tot deze stelling te komen, vertrekken we van de relatie tussen het 'ik' en het andere. In een tweede stap (- stelling 33.2.2) beschouwen we de relatie tussen het 'ik' en de ander. In een derde stap (- stelling 33.2.3) zien we hoe de werkelijkheid van de ander ons het recht op preferenties ontneemt door het preferentiële tot een onderdeel te maken van het gebied van de waarderingen.

Kant noemt het een schande voor de filosofie om het bestaan van het *Ding-an-Sich* op louter geloof te baseren. Behalve de voorstelling van het *Ding-an-Sich*, moet het *Ding-an-Sich* zélf verondersteld worden te bestaan opdat *bestaan* (en dus niet: *veronderstelling van bestaan*) zonder meer mogelijk zou zijn, want het zelfbewustzijn is meteen het bewustzijn van het externe, omdat de innerlijke ervaring afhankelijk is van de ervaring van buiten ons bestaande dingen.

In de fenomenologie wordt het bestaan van een objectieve wereld overbodig geacht; het vertrekpunt is voortaan de *Lebenswelt*. Doch deze is veranderlijk en subjectief, en dus niet exact bepaalbaar: het is geen bruikbaar criterium.

We herbeginnen en we starten bij het subject, het 'ik'. We verwerpen Descartes' *Cogito ergo sum*, maar we erkennen het *Ik heb pijn, dus ik besta*. Immers, de pijn die ik voel, is altijd *mijn* pijn, en hij wordt gedefinieerd als *datgene wat er is, ook als ik het niet wil*: het object dat perfect - want per definitie - weerstand biedt aan (de wil van) het subject.

Maar hiermee zitten we nog steeds in het subject gevangen: alleen *mijn* pijn is (door mij) voelbaar en onuitschakelbaar (zonder dat hij ophoudt pijn te zijn). Ik *ben* de pijn die ik *heb*.

Toch ontdekken we hier meteen een mogelijkheid om buiten het subject te stappen. In de pijn immers, vallen het *hebben* en het (identiek) *zijn* (met/) van het object samen, waarbij het zo is dat ik eigenlijk *bezeten word* door de pijn die ik zeg te *hebben*. De pijn is dus tegelijk intern, want situeert zich in mijn subject, en extern, want duldt geen weerstand vanwege mijzelf - wel te verstaan: zonder op te houden 'pijn' te zijn (zoals gedefinieerd). Weerstand is niettemin mogelijk, maar dan op voorwaarde dat het subject zijn (ingebeelde) souvereiniteit verlaat, en een compromis aangaat met de externe wereld, wat betekent dat het subject moet handelen, wil het zich bevrijden van zijn pijn, wil het zijn pijn "tot een extern object maken" (dit wil zeggen: "ongedaan maken").

Onze eerste stelling luidt dan dat ik, *op straffe van pijn en dood(sangst)*, de souvereiniteit van mijn subject-zijn moet opgeven, wat betekent dat ik (nog steeds: op straffe daarvan) moet handelen. Hoé ik moet *handelen* (om mijn pijn op te heffen) wordt vanzelfsprekend eveneens mede bepaald door externiteiten.

33.2.2. Waar ik afzie van de eigen preferenties in functie van de behoeftebevrediging van derden, accepteer ik de waarde van de ander als primordiale preferentie.

Tot hier toe hebben we nog geen derden betrokken in de zaak. Het ging nog louter om het subject, het externe en de banden tussen die twee: het gebeuren en het specifieke handelen waartoe het subject

veroordeeld is op straffe van zijn eigen ondergang. Beschouwen we nu de relatie tussen subjecten onderling.

Ik *voel* de pijn van *een derde* niet zoals ik mijn eigen pijn voel: ik neem daarvan alleen kennis, die echter onzeker is, want de ander kan mij *verschalken* met geveinsde pijn - een probleem dat ik niet heb ten opzichte van mijn eigen pijn. Ik verkeer dus in de mogelijkheid om de pijn van derden te ontkennen, zonder dat ik mij daarbij schuldig maak aan solipsisme.

Men kan zich daarbij dan de volgende vraag stellen: heb ik daarenboven *altijd* een goede reden om de pijn van een derde te erkennen en hem te helpen middels specifieke (alweer: door het externe bepaalde) handelingen? Met andere woorden: heb ik een goede reden om (levensnoodzakelijke) behoeften van derden te bevredigen (én daarbij het geringe maar toch denkbare risico te lopen verschalkt te worden)? Nog anders: moet ik de ander in dat geval vertrouwen?

Men kan antwoorden (1°) dat samenwerking een economische noodzaak is voor elk individu. In die zin kan een moraal bestaan als een mechanisme dat de regels die zo'n samenwerking moeten waarborgen "strakker aantrekt", zodat bijvoorbeeld "het geluk van de bozen" geminimaliseerd wordt. Het is duidelijk dat in dat geval het subject derden ziet als onderdelen van het instrument dat 'maatschappij' heet, en waartoe ook hij, partieel, behoort. '(Maatschappelijke) samenwerking' is dan een specifiek handelen in funktie van de zelfhandhaving, net zoals het verzorgen van een pijnlijke wonde dat is. En tevens wordt de maatschappij hier beschouwd als een soort 'tweede natuur', door de mens geschapen - een natuur die zich voedt met een gedeelte van onze menselijkheid, want we offeren elk een deel van onze eigen tijd en moeite op om deze ‘tweede natuur’ in stand te houden.

Maar men kan ook antwoorden (2°) dat convivialiteit onze 'beloning' is voor onze samenwerking. Met andere woorden: een (economische) noodzaak *kan* hier plotseling intrinsiek gewaardeerd worden, en de mens heeft de mogelijkheid, doch niet de (strikte) verplichting hiertoe. Hij is er alleen toe verplicht *op straffe van het verlies aan het soort van 'voldoening' dat zo'n waardering hem kan schenken.* Deze mogelijkheid kan het individu betreffen en de hele maatschappij. Aangezien het gaat om een mogelijkheid waarvan de niet-realisatie slechts virtueel bestraft wordt, terwijl hiervoor geen argumenten voorhanden zijn die een dwingende kracht kunnen uitoefenen, is het hoogst onwaarschijnlijk dat deze specifieke realisatie een algemene regel, een maatschappelijke wet zou kunnen worden. Vooral de mogelijke actualisering ervan door het individu belangt ons hier aan. En elk individu zal zelf beslissen over zijn al dan niet positieve houding hier tegenover. Wel kunnen ons inziens argumenten gegenereerd worden die de plausibiliteit van zo'n model in het licht stellen.

Gezien vanuit het standpunt van diegene die conviviaal leeft, kan men zeggen (1°) dat de schaarste (de behoefte) de mogelijkheidsvoorwaarde is voor de economie; (2°) dat schaarste de mogelijkheidsvoorwaarde is voor (niet-economische) convivialiteit; (3°) dat de economie de (feitelijke) mogelijkheidsvoorwaarde is voor een niet-geperverteerde convivialiteit (dit is: niet op winst gebaseerd).

We verduidelijken de drie bovenstaande uitspraken: (1°) indien er geen behoeften waren, dan was er geen behoefte aan handel drijven; (2°) indien er geen behoeften waren, dan was er geen mogelijkheid tot het verlenen van hulp of het verstrekken van zorgen los van elk ruilprincipe; anders gezegd: er ware dan geen mogelijkheid tot het uitdrukken van intrinsieke waardering, en dus was er ook geen intrinsieke waardering; (3°) Aangezien het ruilprincipe feitelijk is, kan men handelingen stellen **die hier tegenin gaan**, en wel op twee tegengestelde manieren: (a) men kan ruilen met het oog

op louter winst, en zo ontstaat een geperverteerde economie: het *nemen* zonder er iets voor terug te geven, de diefstal; (b) **men kan ook geven zonder er iets voor terug te eisen**.

In dit laatste geval benadeelt men, economisch gezien, mogelijkerwijze zichzelf, namelijk in geval men zodoende z'n eigen behoeftebevrediging onmogelijk maakt. Maar **waar men hierbij slechts afziet van eigen preferenties** (bijvoorbeeld: snoep) **in funktie van de behoeftebevrediging van derden, benadeelt men zichzelf niet, doch prefereert men door deze act de convivialiteit boven elke andere preferentie.**

Hierna willen we onderzoeken of het dan niet zo is, dat de intrinsieke waardering van de ander, '(zo) objectief (mogelijk) gezien' het verdient om de 'hoogste preferentie' te zijn.

33.2.3. De hoogste machtsuitoefening bestaat in de erkenning van de ander.

Herinneren we ons eerst aan de hand van een voorbeeld hoe preferenties en waarderingen zich onderscheiden. Voedsel heeft voor mij een waarde: ik moet eten, anders sterf ik. Maar of ik oosterse dan wel westerse maaltijden gebruik, doet er niet toe: die keuze is preferentieel.

Stel nu het volgende, schoolse voorbeeld. Ikzelf en persoon *P* hebben elk een auto nodig. *P* heeft geen geld, en ikzelf heb genoeg geld om voor elk van ons beide een auto te kopen. Ik prefereer echter een limousine die precies het dubbele kost van een gewone auto. Ofwel kan ik mijn limousine kopen en *P* in de kou laten staan, ofwel kan ik afzien van mijn preferentie en voor elk van ons een gewone auto kopen. In het laatste geval echter, zie ik *ogenschijnlijk* van mijn preferentie af, want eigenlijk is ook deze laatste keuze preferentieel: ik prefereer namelijk om aan *P* te schenken wat hem waardevol is, boven de preferentie die ik zonder *P* zou gehad hebben voor een limousine. De behoefte van *P* heeft het voor mij mogelijk gemaakt dat een keuze van preferentiële aard, een waardering werd. Met andere woorden: indien de behoeftige *P* er niet geweest was, dan was mijn keuze voor hetzij een gewone auto, hetzij een limousine, van louter preferentiële aard geweest, maar **nu de behoeftige *P* er is, is deze keuze waarderend van aard geworden. Immers, zowel het kiezen voor (a) een auto voor elk van ons, als voor (b) een limousine voor mezelf en niets voor *P*, drukt, eenmaal de behoeftige *P* aanwezig is, een waardering uit ten opzichte van *P*.**

Waarderingen nu, zijn constructief en hebben te maken met zelfbehoud en soortbehoud, alsook met de anticipatie daarop. Preferenties daarentegen zijn veeleer gericht op genot of op macht, welke zowel constructief als destructief kunnen zijn. **Nu kan macht zich pas relevant manifesteren indien deze zich vertaalt in het bevredigen van eigen en/of andermans behoeften**, want macht betreft de beheersing door zijn bezitter van de actiemogelijkheden van derden. **De positieve waardering (erkenning) van de ander is daarom de meest directe weg tot de manifestatie van macht** (op een relevante manier). Want waar preferenties in funktie staan van machtsverwerving, zal het een omweg zijn ter manifestatie van deze macht, indien daaraan de voorrang gegeven wordt boven de erkenning van de (behoeftigheid van de) ander. Met andere woorden: het zich manifesteren van macht kan niet groter zijn dan waar ze zich direct vertaalt in waardering.

B. Onze Werkelijkheid is even absoluut als onze Beperkingen

Vooraleer over te gaan tot de thematiek van het lijden en de dood, nog de volgende schets. We gaven reeds een beknopte aanzet tot een 'andere' metafysica, middels welke we hier onze werkelijkheid absoluut willen funderen (- stelling 34). Daartoe maken we de volgende gedachtengang. We benadrukten het feit dat het sinds Kant irrelevant werd om nog naar een 'grond' van de werkelijkheid te zoeken. Hierna zullen we eerst

aantonen dat het onmogelijk is om zich te verheffen boven de door Kant aangegeven denkvormen (- stelling 34.1). Vervolgens tonen we aan dat men pas kritiek kan formuleren tegen het objectivisme, indien men zich schuldig maakt aan hetzelfde euvel waaraan dit objectivisme ten prooi is (- stelling 34.2). Verder zien we hoe het heil van de fenomenologie beknot wordt door de vaststelling dat de *Lebenswelt* subjectief en historisch is, en bijgevolg geen afdoend referentiekader kan vormen voor ons denken. De fenomenologie heeft bovendien een conflictmijdend karakter (- stelling 34.3). De 'ideale Lebenswelt' bestaat slechts als project (- stelling 34.4). Uit dit alles volgt de bekrachtiging van stelling 34 (- namelijk in stelling 34.5).

Stelling 34. Onze werkelijkheid is even absoluut als onze beperkingen.

34.1. Een onware conclusie van Kant.

Kant, met wie de filosofie kritiek wordt, pleit voor een empirisch-geconditioneerd gebruik van de rede: alleen God zou die louter speculatief kunnen gebruiken. Hij zegt dat de beperkingen van ons denken tevens zijn mogelijkheidsvoorwaarden zijn. De *a priori*-mogelijkheidsvoorwaarden zijn noodzakelijk voor het kennen, zoals de kategorieën noodzakelijk zijn voor de ervaring. Maar verder beweert Kant dat we ons boven al die denkvormen kunnen verheffen, want we kunnen analytische oordelen uitspreken: oordelen waarbij het predikaat in het subject vervat zit en die dus geen ervaringskennis behoeven, die enkel berusten op het *principium contradictionis*, aldus Kant.

We zien echter dat Kants stelling, dat we ons boven al die denkvormen kunnen verheffen, foutief is. Immers, ze berust op de stelling dat analytische oordelen geen ervaringskennis behoeven, een stelling die op haar beurt berust op de stelling dat het *principium contradictionis* geen ervaringskennis behoeft. Het volstaat deze laatste stelling te weerleggen, wat we hierna doen. (Zie ook de eerste voetnoot bij stelling 33.1).

34.1.1. Het principium contradictionis behoeft ervaringskennis

Het *principium contradictionis* (*pc*) zegt niét dat een boom niet tegelijk een beuk en een berk kan zijn, maar zegt alleen maar dat iets niet kan geacht worden tegelijk zichzelf en niet zichzelf te zijn, wat uitgedrukt moet worden als volgt: "Iets kan niet tegelijk X en niet-X zijn".

Het is belangrijk het verschil hiertussen op te merken, en wel om de volgende reden:

Als je zegt: *dit is geen beuk*, dan geloof je dat dit geen beuk is, omdat je (1°) *waarneemt* dat het bijvoorbeeld een berk is, én (2°) omdat je *overeengekomen bent* (- namelijk in de loop van het leerproces met betrekking tot het benoemen van de waargenomen dingen) dat de doorsnede van de verzameling van de objecten die *berken* genoemd worden, met de verzameling van de objecten die *beuken* genoemd worden, een lege verzameling is.

Anders gezegd, gaat aan de uitspraak: *dit is geen beuk*, een denkproces vooraf dat we uiteengezet hebben in een voetnoot bij I.2.B.4. We besloten dat het *pc* wanneer het gerelateerd wordt aan de werkelijkheid in plaats van louter aan het domein van de uitspraken, zinleeg is. Het *pc* is zinvol, *enkel en alleen indien diegene die haar hanteert, het van kracht zijn van de gemaakte overeenkomsten erkent.* Laten we dit hierna nogmaals verduidelijken:

Het *pc* (- *principium contradictionis*) zegt dat het oordeel $\neg\ (A \& \neg\ A)$ altijd **waar** is.

Eenvoudigheidshalve gaan we er van uit dat *"A"* slaat op een uitspraak van de vorm: "Dit is een *A*" (- of nog: "*A* is het geval"), terwijl *"¬ A"* slaat op een uitspraak van de vorm: "Dit is geen *A*" (- of nog: "*A* is niet het geval"). Het *pc* betekent dus dat de zaak

in kwestie (- namelijk het aangewezene, of: "dit", dat we hier identificeren met "*A*") niet tegelijk wel en niet het geval kan zijn.
Twee bemerkingen vooraf:
(1) Het oordeel in kwestie, namelijk: ¬ *(A&¬ A)*, betreft een verkapte onbekende, namelijk het aangewezene, werkelijke ding waar het om gaat, en dat aangeduid wordt door het aanwijzend voornaamwoord "dit" in de respectievelijke uitspraken: "dit is een *A*", en: "dit is geen *A*", welke we geïdentificeerd hebben met, respectievelijk, *A* en ¬ *A*. Het *pc* betekent de onmogelijkheid van twee tegengestelde toestanden, die echter zelf **onbekend**, want **onbenoemd**, blijven.
(2) Teneinde de toestand in kwestie **bekend** te maken, dient deze benoemd te worden of een **naam** te krijgen. De beide uitspraken: "dit is een *A*", en: "dit is geen *A*", krijgen betekenis of worden relevant wanneer wij de onbekende, *"A"*, vervangen door een naam. Immers, van zodra wij dat doen, gaat met het aanwijzend voornaamwoord "dit" een aangeduid **ding in de werkelijkheid** corresponderen.
Wat betekent nu het waar-zijn van het *pc*?
Het **waar-zijn** van het *pc* betekent het volgende: wanneer men in de formule van het *pc* de onbekende *"A"* vervangt door een willekeurige naam (- die dus slaat op een ding in de werkelijkheid), dan verkrijgt men een (controleerbaar) **feit** in de **werkelijkheid**. Dit feit betreft nu specifiek het (controleerbare) al dan niet overeenkomen van de naam met het aangewezen ding ("dit"). Bij de controle gaat men specifiek na of de naam welke aan het aangewezen ding werd toegekend, overeenstemt met de werkelijke naam van het ding, dit wil zeggen: met de naam welke binnen het geheel van de (al dan niet bewuste maar dan toch controleerbaar in het woordenboek te boek gestelde) 'conventies' die de taal constitueren, aan het ding gegeven werd.
Met andere woorden:
dat het *pc* **waar** is, betekent dat het zijn geldigheid fundeert op zijn **toepasbaarheid** in de werkelijkheid.
NB: Waar deze eis van 'toepasbaarheid in de werkelijkheid' niet gesteld wordt, mag men niet spreken over 'waarheid' maar slechts over 'geldigheid'. En in dat geval is de formule in kwestie niets meer dan een 'spelregel', relevant binnen het spel zelf maar zonder band met de werkelijkheid. De noodzaak van dit onderscheid tussen 'waarheid' en 'geldigheid' blijkt in gevallen waar abstractie gemaakt wordt van het relevantiedomein van de betreffende uitspraken, want daar blijkt het *pc* inhoudsloos. Een voorbeeld: de bewering, dat de uitspraak: "een accusatief is niet tegelijk rood en niet-rood", altijd waar is, is zelf zinledig, want kleuren hebben geen betekenisvolle relatie met grammaticale zinsdelen. Merk ook op dat wij hier aan de termen 'geldigheid' en 'waarheid' andere betekenissen gegeven hebben dan deze die ze in de gangbare logica hebben (- in de logica slaat de 'geldigheid' van een uitspraak op 'het altijd waar-zijn' ervan). Vandaar de noodzaak om nieuwe termen in te voeren welke het hier aangeduide probleem kunnen benoemen. Maar deze kwestie moet voor een apart onderzoek gereserveerd worden.
Wij moeten dus besluiten dat het *pc* moet gefundeerd worden door zijn toepasbaarheid in de werkelijkheid.
Hoe kan dat gebeuren?
De onbekende in de formule representeert een willekeurige uitspraak, en die slaat op een willekeurige toestand; in onze vereenvoudigde versie slaat hij op een willekeurige naam.
Elke naam die in de plaats van die onbekende kan ingevuld worden, heeft betrekking op een ding in de werkelijkheid.
De naam *"¬ A"* slaat niet op een ding in de werkelijkheid; hij slaat op de negatie van een werkelijk ding, en een negatie van een werkelijk ding is geen werkelijk ding.

Wanneer ik de onbekende, *A*, vervang door bijvoorbeeld 'de verzameling van de berken', dan kan ik pas tot het oordeel ¬ (berk&¬ berk) komen via de verzameling van bijvoorbeeld de beuken (*B*), en dan nog wel op voorwaarde dat ik mij ervan kan verzekeren dat geldt: $(A \cap B) = \phi$.
De fundering van het *pc* komt dus als volgt tot stand:
(1) We definiëren ondubbelzinnig de verzameling van de berken en de verzameling van de beuken, en wel als volgt: we identificeren de naam "beuk" met een specifiek gedefinieerde groep van specifieke aanwijsbare eigenschappen en we doen hetzelfde met de naam "berk", waarbij we ervoor zorgen dat de doornede van de aldus gevormde verzamelingen leeg is. (°)
(2) Uit het feit dat de doorsnede van de beide verzamelingen leeg is, kunnen we nu in de formule ¬ (berk&beuk), 'beuk' vervangen door '¬ berk', want dat is een verzwakking en dus een geldige afleiding. (*)
Vervangen we in die redenering nu nog de namen door onbekenden, dan krijgen we:
¬ *(A&B)* [de waarheid hiervan wordt verzekerd door onze afspraken zelf: zie (°)]
$(A \cap B) = \phi$ [de waarheid hiervan wordt verzekerd door onze afspraken zelf: zie (°)]
¬ *(A&¬ A)* [wegens (*)]
Merken we nu het volgende op:
De fundering van het *pc* is slechts zo sterk als de zwakste schakel in deze fundering.
Wat is de zwakste schakel in de fundering van het *pc*?
De zwakste schakel in de fundering van het *pc* situeert zich in de kwestie van de **identificeerbaarheid** van specifieke namen met specifieke dingen in de werkelijkheid.
Die identificeerbaarheid zou pas een probleemloze zaak zijn indien de werkelijkheid niets anders ware dan gewoonweg een verzameling van werkelijke dingen. Met andere woorden: indien het objectivisme een absoluut werkelijkheidbeeld gaf, dan zouden geen problemen rijzen inzake de identificeerbaarheid van specifieke namen met specifieke dingen in de werkelijkheid, en dan zou ook de fundering van het *pc* geen zwakke schakel hebben. Maar het is feitelijk dat hier wel een groot probleem rijst, en wel het volgende: de zogenaamde 'dingen' in de werkelijkheid bestaan niet los van hun waarnemer.
Met andere woorden: de werkelijke 'dingen' presenteren zich niet aan ons als keurig omlijnde eenheden. Onze waarneming is daarentegen een activiteit welke, uit het geheel van de werkelijkheid, eenheden of dingen gelooft te ontwaren en 'uitknipt' of 'onderscheidt'.
Onze benoeming van de dingen kent de dingen slechts in zoverre zij door onze namen kunnen gevat worden.
Dat betekent dat onze namen de dingen vereenvoudigen, en dus groeperen. Anders verwoord: met onze naamgeving slagen wij er niet in om de uniciteit van de dingen te vatten, wat inhoudt dat wij aldus geen vat meer kunnen hebben op het concrete ding: wat wij kennen, is slechts een abstractie.
Laten we dit nu verbinden met het **belangrijke** onderscheid tussen essenties en eigenschappen:
Essenties liggen in de werkelijkheid;
Eigenschappen zijn relatief aan de kenner en liggen binnen onze kennis.
Het onderscheid loochenen tussen essenties en eigenschappen, betekent het onderscheid loochenen tussen het menselijke construeren en het goddelijke scheppen. Alleen het door de mens gemaakte of maakbare is kenbaar; de werkelijkheid is slechts kenbaar voor de mens in zoverre hij door hem (re)construeerbaar is.
Conclusie:

Omdat het *pc* gefundeerd is op een redenering, waarvan de zwakste schakel zich situeert in de aangeduide reductie van 'essenties' tot 'eigenschappen', moet men de specifieke voorwaardelijkheid van het *pc*, welke uit deze reducties volgt, altijd in het oog blijven houden en blijven onderstrepen. Het *pc* is voorwaardelijk waar, meer bepaald: het *pc* is slechts waar, *relatief aan* bepaalde afspraken en conventies.
Heel summier en algemeen kunnen we dit punt ook terugvinden in onze stelling: "De negatie van een uitspraak heeft geen waarheidswaarde, enkel een geldigheidswaarde" (- zie ook de voetnoot bij I.2.B.4).

Uit onze redenering volgt vanzelfsprekend tevens dat ook het oordeel *"A=A"*, niet zonder ervaring en conventies kan gevormd worden, en dus synthetisch is. De identiteit (*"A=A"*) komt namelijk pas door de ervaring van de ware werkelijkheid zelf tot ons bewustzijn en tot onze kennis: we ervaren de werkelijkheid meer bepaald als oneindig trouw, en dit in tegenstelling tot de droom (- zie ook stellingen 3.2., 68, 100; de inleiding tot het eerste deel en de inleiding tot deel II.1.; I.3.B.6. en II.4.).

Middels stelling 34.1.1. wordt aldus stelling 34.1. bewezen. De conclusie van Kant, namelijk: dat we ons oordelen kunnen vormen die geen ervaringskennis behoeven, is dus onwaar.

34.2. De fenomenologische kritiek op het objectivisme maakt zich schuldig aan hetzelfde euvel waaraan dit objectivisme ten prooi is.

We bewijzen deze stelling door aan te tonen dat de fenomenologische redenering omtrent oorzaken en voorwaarden een contradictie bevat.

In W. Coolsaet, 1992: 45 en 1993: 31-47 wordt een uiteenzetting gegeven van Rudolf Boehm's "stelling van het grondverschil". Het gaat daar om het onderscheid tussen "fundament" (of: "noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde") en "oorzaak" (of: "voldoende voorwaarde"). Het maken van dit onderscheid wordt namelijk beschouwd als een wezenlijk element in de weerlegging van het objectivisme vanuit fenomenologische hoek.

Het punt is hier dat de fenomenoloog, wanneer hij dit onderscheid wil maken, vooreerst het bestaan van oorzaken moet erkennen. Maar dat is in strijd met de fenomenologie zelf, want oorzaken kunnen slechts gedacht worden te bestaan in een objectivistisch wereldbeeld, terwijl het precies dat wereldbeeld is dat door de fenomenologie verworpen wordt.

Met andere woorden: de fenomenoloog bestrijdt het ontisch statuut van een (epistemische) wet (- bijvoorbeeld een causaliteitswet), maar gebruikt tegelijk deze wet om deze strijd te voeren. En hier bijt de slang zichzelf in de staart.

34.3. De ‘Lebenswelt’ is subjectief, historisch en conflictmijdend (- zie ook *S:* 1.14.2).

Voor de fenomenoloog is de 'alledaagse ervaring' eigenlijk het objectieve en absolute uitgangspunt van de realiteit. We hanteren een voorbeeld ter verduidelijking van het probleem.

Stel eens dat alle mensen bijziend zouden zijn. Op een bepaald moment wordt de bril uitgevonden, en alras gaat iedereen brillen. Immers: met bril ziet men beter dan zonder, zo leert de 'alledaagse ervaring'. Vanzelfsprekend rijst hier de vraag: wàt zal de fenomenoloog als alledaagse ervaring en dus als objectief en absoluut uitgangspunt voor het beschouwen van de werkelijkheid bestempelen: de bijziendheid die aan alle mensen aangeboren is, ofwel het kijken middels een bril, want het is dezelfde alledaagse ervaring die ons leert dat men er beter aan doet te brillen?

Bevat de stelling van de fenomenologie niet de ontkenning van de menselijke onvolmaaktheid wanneer ze er van uitgaat dat de 'alledaagse ervaring' het uitgangspunt moet zijn voor het beschouwen van de realiteit?

Nu is het een feit dat bepaalde mensen niét bijziend zijn, en beter geen bril dragen, terwijl anderen wel bijziend zijn en beter een bril dragen. Dit betekent dat het gebruik van de bril voor sommigen een verbetering van het zien betekent en voor anderen niet. Wanneer we nu merken dat we middels een microscoop sommige dingen beter kunnen zien, dan is het (nog steeds) de(zelfde) alledaagse ervaring die ons dat leert. Met andere woorden: is het kijken middels een microscoop dan geen alledaagse ervaring, dan kan men toch bezwaarlijk ontkennen dat het tot onze alledaagse ervaringen (in dit geval zijn dat zelfs zekerheden) behoort, dat het gebruik van de microscoop ons toelaat om bepaalde dingen beter te zien. Vandaar de vraag: wàt moet men hier als 'alledaagse ervaring' beschouwen: de ervaring dat het gebruik van de microscoop nuttig is, of de ervaring dat het gebruik van de microscoop geen alledaagse ervaring is?

Blijft men er desondanks van uitgaan dat de alledaagse ervaring het objectieve uitgangspunt is van waaruit men de werkelijkheid moet bekijken, dan kan men ook nog wijzen op het feit dat in dit geval de fenomenologie noodzakelijkerwijze subjectief moet zijn. Met andere woorden: mijn blinde vriend zal een andere fenomenologie hebben dan mijn kreupele vriendin, en nog een andere fenomenologie hebben Australische inboorlingen of Indianen of onderdanen van het rijk van de Gouden Horde in de vroege middeleeuwen. Mijn fenomenologie als arbeider, zal niet de fenomenologie zijn van de geleerde.

Vandaar: gesteld dat men dan al een criterium zou formuleren ter onderscheiding van alledaagse en wetenschappelijke ervaringen, blijft de subject-gebondenheid van de ervaringen problematisch voor het formuleren van een fenomenologie. Ofwel leidt deze fenomenologie tot een erkenning van een 'elk zijn waarheid'-theorie, ofwel gaat ze uit van een ideaal menstype dat bovendien niet in evolutie is.

Samenvattend: (1°) de fenomenologie ontkent de menselijke onvolmaaktheid; (2°) de fenomenologie is subjectief; (3°) Uit die twee, volgt: àls de fenomenologie aanspraak maakt op een statuut van uiteindelijke objectiviteit, veronderstelt of eist ze het bestaan van een 'volmaakte mens'; (4°) vandaar: de fenomenologie is wezenlijk conflictmijdend.

34.4. De ideale ‘Lebenswelt’ is een project.

Nochtans is het concept van een ideale *Lebenswelt* niet helemaal uit den boze: men kan zich immers zo'n ideale *Lebenswelt dénken*. Ter verduidelijking, het volgende.

Terecht wees Edmund Husserl er op, dat in talloze gevallen de wetenschappen hun 'probleembasis' vergeten zijn en autonoom zijn beginnen te woekeren, zodat theorieën niet langer in funktie van de praxis stonden, maar een eigen leven gingen leiden. Als oplossing stelt Husserl dan voor, om de wetenschappen terug te voeren naar datgene waaruit ze gegroeid zijn, namelijk de *Lebenswelt* (- zie: *EWM:* 116-117). En daar rijst de vraag of er dan een 'statische' *Lebenswelt* denkbaar is en, daarmee samenhangend, de vraag naar de mogelijke absoluutheid van de wetenschappen, de mogelijke absolute zin daarin.

Wijzen we er nog op dat zo'n 'probleemvergetelheid' niet alleen in het epistemische domein bestaat, maar dat ze zich eveneens afspeelt op louter bio- of fysiologisch terrein. Denk bijvoorbeeld aan de medische problematiek omtrent essentiële hypertensie: een ambtenaar wordt door z'n baas op de vingers getikt en, *totaal irrelevant met betrekking tot de situatie*, scheidt z'n bijnierschors een grote hoeveelheid adrenaline af, waardoor z'n spiertonus verhoogt, z'n hart sneller gaat

kloppen en z'n hele stofwisseling zich voorbereidt op, hetzij de (fysieke) vlucht, hetzij de (fysieke) aanval. Daar het voor de ambtenaar ondenkbaar is om tot (fysieke) daden over te gaan (dat zou hem immers z'n job kosten), moet hij zich dus 'beheersen', wat concreet betekent, dat hij zich moet neerleggen bij de discrepantie tussen zijn fysieke reacties en de sociale verwachtingen. De agressie die hij ontwikkelt, is de agressie van een lichaam in primitieve levensomstandigheden - een agressie die ooit een gepaste uitlaatklep vond in de vlucht of in de strijd, maar die op kantoor 'ingetoomd' wordt en op de lange duur tot essentiële hypertensie kan leiden.

Zoals uit dit voorbeeld moet blijken, zijn het dus niet alleen de wetenschappen die zich vervreemd hebben van de *Lebenswelt*, maar is er ook sprake van een vervreemding van de *Lebenswelt* van vandaag de dag tegenover die van 'ooit'. *Maar het feit dat de* Lebenswelt *van vandaag de dag, ziekten zoals essentiële hypertensie meebrengt, bewijst dat Husserl het bij het rechte eind heeft wanneer hij ergens een 'ideale'* Lebenswelt *veronderstelt te bestaan.*

Een term die hier misschien op zijn plaats is, luistert naar de naam *vervreemding*. Gezien de *problemen* die bepaalde situaties meebrengen, mag men terecht over *vervreemding* spreken, en niet over louter *verandering* of *evolutie*. Tenzij men de stelling zou verdedigen (en ik vrees dat we daartoe verplicht zijn) dat er steeds sprake is van *probleemverschuivingen*. Zo heeft de hedendaagse ambtenaar geen last meer van aanvallende wilde dieren, maar in de plaats daarvan wordt hij belaagd door een anderssoortige stress. Het lijkt wel een noodlottigheid.[278] Om tenslotte in de mogelijkheid te kunnen verkeren om al dan niet een zin in de geschiedenis te kunnen onderkennen, zou men eerst moeten beschikken over strikt relevante parameters om uit te maken of wij er vandaag beter van af zijn dan onze voorvaderen (met andere woorden: de vraag naar de feitelijkheid van 'vooruitgang'), alsook over een exacte kennis van het verleden.

34.5. Besluit: bekrachtiging van stelling 34: Onze werkelijkheid is even absoluut als onze beperkingen.

De vaststelling nu, dat men zich een 'ideale *Lebenswelt*' kan *denken*, is een mogelijkheid die ons echter gegeven wordt in een negativiteit: wij kunnen ons namelijk een wereld voorstellen waar het (zinloze) lijden afwezig is. Vandaar kunnen we hieruit reeds besluiten dat, ook al kunnen we geen zekerheid verwerven in het formuleren van de werkelijkheid, wij desondanks in het totale onvermogen verkeren om ons eigen lijden te ontkennen, aangezien het lijden wezenlijk datgene is waarvan men zich niet kan distantiëren op straffe van (nog meer) lijden en dood. Met andere woorden: onze 'grenzen', die lijfelijk voelbaar en kenbaar zijn in het lijden, constitueren ons denken over de werkelijkheid én constitueren de werkelijkheid als dusdanig.

Dat wat betreft de eerste stap van onze redenering. In een hierna volgende stap hebben wij de mogelijkheid van het subject om het lijden van derden, tegen het economiciteitsprincipe in, op de eigen schouders te nemen, geïdentificeerd met de mogelijkheid van het subject om *middels zijn daden* (namelijk: het al dan niet actualiseren van deze mogelijkheid) een *mogelijke werkelijkheid* te actualiseren. Het betreft dié werkelijkheid waarin het subject het solipsisme én de twijfel omtrent het bestaan van zijn medewerkelijkheden volmaakt wégneemt, en dit precies krachtens de

278 Bij uitstek Ivan Illich betoogt dat de veronachtzaming van het ethische inzake het gebruik van onze middelen, deze middelen wezenlijk ontkracht en zelfs contraproductief maakt. Zie onder meer: Ivan Illich, *Energy and Equity*, Marion Boyars, London 1973; *Medical Nemesis - The Expropriation of Health*, Marion Boyar, London 1975; *Right to Usefull Unemployement*, Marion Boyars, London 1978 en *Tools for conviviality*, Illich, 1973.

combinatie van (1°) de gedwongen aanvaarding van de eigen beperktheid door toedoen van het onmiskenbare lijden, en (2°) de daad van het op zich nemen van het leed van anderen waarmee het subject de tol betaalt die geëist wordt binnen de perken van zijn realiteit, om de ander als evenwaardig aan zichzelf te erkennen. Als je bijvoorbeeld stelt dat het waardevol voor je is om niet te lijden, en je neemt het lijden van een ander op je schouders, dan erken je krachtens deze daad de evenwaardigheid van de ander aan jezelf, precies omdat het lijden de enige en ware maatstaf is die je werkelijkheid begrenst (- zie ook: stellingen 29 en 30). De erkenning (van de ander) gebeurt hier middels een daad die de kenact overstijgt én overbodig maakt. Met andere woorden: het getuigenis overtreft in kracht het argument.[279] We herinneren in dit verband aan onze stelling: *de veranderingen (die ik aanbreng) maken de verklaringen overbodig, want, eens ik mijn doel bereikt heb, hoef ik mijn afstand tot dat doel niet langer te verklaren omdat deze afstand in de realisatie van het doel, mét het doel zelf opgeheven werd* (- zie de slotzin van stelling 26.2).

Bekijken we nu eerst eens op een meer expliciete manier het probleem van het lijden in het denken, vooraleer de volgende stap in onze redenering te zetten.

C. De absolute overstijging van de werkelijkheid door het christelijke 'lijden terwille van'

Wij betogen (1°) met betrekking tot **het lijden in het denken**, dat de existentiële ervaring van het lijden een absolute mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor de relevantie van het denken over het lijden (- stelling 35). Verder tonen we aan dat het wilsconcept gefundeerd wordt middels het criterium van het lijden (- stelling 36). Een onderzoek van de hand van Edward Schillebeeckx maakt duidelijk dat enkel het christendom bekend is met het concept van het 'lijden terwille van' (- stelling 37). (2°) Met betrekking tot **de relatie denken-lijden** stellen we vast dat in de meeste wereldbeschouwingen deze relatie zeer problematisch is (- stelling 38). Het poneren van een specifieke relatie tussen leed en schuld (of het aanvaarden van de erfzonde) is de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het oplossen van deze problematiek (- stelling 39); meer bepaald de relatie tussen het leed en de kwade intentie moet erkend worden (- stelling 40). Dit leidt ons tot de conclusie dat de ervaring van het lijden noodzakelijk is voor de relevantie van het denken zonder meer (- stelling 41).

1. Het Lijden in het Denken

We hebben er reeds op gewezen dat het egocentrisme pas overwonnen kan worden mits eerst het egoïsme overwonnen wordt (- stelling 32). Dit betekent dat het handelen ontisch voorafgaat aan het denken, tenminste als dit denken aanspraak wil kunnen maken op enigerlei relevantie. Ook in het denken over het lijden, toont zich de discrepantie tussen denken en handelen op een pregnante manier, maar tevens komt ons het denken daar tegemoet als een meervoud aan *mogelijkheden* die wij, in het denken-als-handelen, al dan niet kunnen actualiseren. Concreter: in het denken over het lijden kunnen wij al dan niet op een afstand blijven staan tegenover dit lijden. Hier bestaan vanzelfsprekend gradaties, maar als we de uitersten nu eens bekijken, dan stellen we vast dat we, enerzijds, een houding kunnen aannemen waarbij we in het denken over dat lijden abstractie maken van de *realiteit* van dat lijden, terwijl we, anderzijds, kunnen denken over het lijden terwijl we ons de realiteit ervan *realiseren*. Hiermee is dan ook gezegd dat het denken de (zoals we verder zullen zien: 'verfoeilijke') *mogelijkheid* biedt om het object van ons denken niet tot zijn recht te laten komen. Een dergelijke

279 Binnen het rationele argumenteert men en zet men zijn gelijk op het spel; in het getuigenis daarentegen zet men zijn bestaan zelf op het spel. Ons inziens is het argument (slechts) een beperkt getuigenis, net zoals het denken (slechts) een beperkt gebied van het handelen beslaat.

afstandelijkheid, die in de wetenschap positief gewaardeerd wordt als 'objectiviteit', is ons inziens één van de twee doorslaggevende factoren in het zich actualiseren van de menselijke wreedheid. De tweede factor is de menselijke autoriteitsgevoeligheid. Wordt de afstand tussen de actor en de gevolgen van diens daad groter, hier in de zin van: abstracter, dan zal de *feed-back* navenant zijn ("uit het oog is uit het hart"). Welnu, een toename van (vermeende) 'objectiviteit' gaat hand in hand met een toename van de abstraheringsgraad. Bovendien werkt de autoriteitsgevoeligheid (*"Befehl ist Befehl"*) de verantwoordelijkheidsvlucht bij de uitvoerder van het bevel, en de minimalisering van de *feed-back* bij de bevelhebber zelf, in de hand (- zie *S:* 1.20).

Stelling 35. Alleen de lijdende kan relevant over het lijden denken.

Dat we kunnen denken over het lijden zonder dat we ons de realiteit van dat lijden realiseren, is niets meer dan een bijzonder geval van onze mogelijkheid om met ons denken te spelen, met andere woorden: onze verbeelding, waartoe dromen en wensen behoren. Het fantaseren, of breder: het creëren, is eigenlijk een tegengestelde activiteit van de hier besprokene. In het scheppende denken, denken we dingen die er (nog) niet zijn. In het 'vernietigende' denken daarentegen, maken we abstractie van dingen die er zijn.[280] Relevant in deze context is het feit dat het ontkennen van realiteit rampzalige gevolgen heeft voor de actor (bijvoorbeeld: abstractie makend van het feit dat ik niet kan vliegen, spring ik in de afgrond), terwijl het fantaseren van realiteit mij de mogelijkheid biedt om deze fantasieën, middels mijn handelen, eventueel in realiteit om te zetten. Elders wijzen we er op dat men evenwel het onderscheid moet blijven maken tussen de menselijke scheppingen enerzijds, en de natuur anderzijds (- zie II, Inleiding en *S:* 1.11.3[281]). Een door de mens geconstrueerd spel is niet irrationeel maar houdt nochtans geen verband met de realiteit, tenzij dan in die realiteit waarvan dat spel in functie staat. Het spelen gebeurt binnen de werkelijkheid en niet andersom (- dit wil zeggen: de werkelijkheid kan geen gespeelde werkelijkheid zijn, en hierbij herinneren we ons Chesterton's gezegde: *"The madman is not the man who has lost his reason. The madman is the man who has lost everything except his reason"* (De Dijn 2000: 16)).

Het lijden gaat ontisch vooraf aan het denken over het lijden (en analoog gaat de dood ontisch vooraf aan het denken over de dood) - tenminste: als we een relevant denken beogen, een denken dat geen spel, geen fantasie is. Dit impliceert dat wie geen leed ervaren heeft, niet anders tenzij spelend kan denken over het lijden. Maar omdat, zoals we reeds hebben besproken, het lijden constitutief is voor het denken *tout court*, volgt hieruit dat de lijdenservaring van het subject constitutief is voor de relevantie van zijn denken.

Maar: wàt is lijden? Tot nog toe zijn we tot de bevinding gekomen dat het lijden kan uitgedrukt worden als het *bewust* beleven van een *gebeuren* (dat, in tegenstelling tot het handelen, niet *gewild* wordt).

Stelling 36. Het lijden bewijst het bestaan van de wil.

We merken hierbij op, dat het bestaan van de wil aldus noodzakelijk geïmpliceerd wordt door het onafwendbare criterium van het lijden (- zie *S:* 1.12.1, 1.12.4 en 1.12.11). Met andere woorden: wie het bestaan van het lijden erkent (en daartoe is

280 Zie bijvoorbeeld het geval waarbij iemand abstractie maakt van de 'externe orde' (- zie stelling 3.4.1). De zaken worden hiermee vereenvoudigd voorgesteld, want de twee denkvormen kunnen, in een complexere situatie, allianties aangaan met elkaar zodat, wat er uitziet als scheppend, eigenlijk vernietigend kan zijn en andersom.

281 Het betreft hier een onderscheid waarvan de noodzaak ook duidelijk wordt in *S*, 1.26.2, waar we naar aanleiding van een bespreking van de Russell-paradox het belang van het onderscheid tussen essenties en eigenschappen hebben aangeduid: een belang én met betrekking tot het denken, én met betrekking tot de realiteit. Zie ook: stelling 34.1.1.

elkeen gedwongen op straffe van zijn eigen dood), moet het bestaan van de wil erkennen, *want de ervaring dat men het lijden niet wil (terwijl het er effectief is) is, als wilservaring, even direct als de ervaring van het lijden zelf*. Zo komen we tot de vaststelling dat we hier een gebied kunnen verduidelijken dat het epistemische overtreft, en dat we **het ethische** kunnen noemen: **wat ontisch (en in de *notitia*) problematisch is, opent de deur naar het epistemische (het denken), en wat in het denken problematisch is, opent de deur naar het ethische (het willen). De pijn leidt tot het bewustzijn (dat zich van de pijn distantieert, namelijk door zich de afwezigheid van pijn voor te stellen), en het bewustzijn leidt tot de wil (die zich van het bewustzijn distantieert, namelijk door zich een ander bewustzijn voor te stellen). Tenslotte volgt uit het problematische willen, het kiezen – het eigenlijke ethische** (- zie ook stellingen 10 en 11)**.**

Stelling 37. Alleen het christendom kent het lijden 'terwille van'

37.1. Schillebeeckx' Historiek van het Lijden in het Denken

In dit hoofdstuk zullen we gebruik maken van de leidraad die geboden wordt in E. Schillebeeckx, 1977 (afgekort: *GL*): 614-664. Schillebeeckx beschrijft verschillende praktijken die tot doel hebben het lijden te overwinnen.

Vooreerst het **manicheïsme**, waaraan hij een uitzonderingspositie toekent, aangezien het dualistisch is: goed en kwaad hebben een verschillende oorsprong, zijn verschillende machten én tweelingbroers bij *Zoroaster* (God als *coincidentia oppositorum*), en later echt twee gescheiden beginselen. Het kwaad, het lijden moet zodoende niet verklaard worden, want het is er *tout court*. Schillebeeckx noemt dit beginsel amoreel: *"Want, als zowel het goede als het kwade beide teruggaan op een afzonderlijke absoluut eerste oorzaak, is er geen enkele reden of grond meer te vinden, waarom men het ene beginsel boven het andere zou verkiezen"* (*GL:* 616). Verder geëvolueerd, "verzinnebeeldt het *manicheïsme* aldus de grote emancipatiestrijd van het mensdom tot vrijmaking van het goede" middels ascetisme. In het *Jaïnisme* is de ziel in het lichaam gekerkerd en koopt ze zich vrij door boete: vrijwillig aanvaard lijden, naast: niemand pijnigen. En God wordt hier ondenkbaar geacht, precies omdat er lijden in de wereld is: goed en kwaad zijn natuurlijk (*GL:* 621).

Voor **joden** is lijden een straf voor de zonde van de mens. Zondig is wat krom of onjuist is, en dat heeft vanzelfsprekend onjuiste gevolgen (namelijk: het lijden). Vandaar wordt het *onschuldig lijden* hét probleem van de joden: ze gaan op zoek naar 'verborgen' zonden die het zouden veroorzaken. Zonde en straf (lijden) worden weggenomen door het berouw. In het hellenistisch jodendom is lijden een leerschool van wijsheid. Onzinnig lijden van onschuldigen is het probleem van het onrecht. Er rest de jood alleen nog het desondanks rotsvaste geloof. Schillebeeckx meent dat *Job "eindigt op een wat te gemakkelijk happy end"* (*GL:* 622). Er is protest bij Jeremia *"die over de lijdende rechtvaardige spreekt als over een argeloos lam dat ter slachting geleid wordt* (*GL:* 623). Het probleem wordt niét opgelost. Lijden wordt dan maar als een teken van uitverkorenheid beschouwd. En martelaarschap moet bewijzen *"dat godsgeloof sterker is dan de dood en leven na de dood opent"*. Het lijden wordt gerelateerd aan een doel in plaats van aan een oorzaak (of zonde), namelijk: in de gunst van God te staan. Z'n vijand beminnen betekent martelaarschap. *"Als zodanig scheidt de dood de mens van God (ps. 6,5), terwijl de martelaar zijn leven geeft voor God. Dàt zou de contradictie zijn, die de godgelovige niet kan accepteren, die contradictie zou de inzet voor een goede zaak tot een illusie maken. Niet het lijden, maar het geloof in God was de bron van het Joodse verrijzenisgeloof, dat pas aan het einde van het Oude Testament wordt beleden. De gelovige is 'in Gods handen' (Wijsh. 3,1-9)"* (*GL:* 624).

Pas buitenbijbels is sprake van een rechtvaardig oordeel dat alles weer in evenwicht brengt. Voor Maïmonides en Thomas van Aquino is lijdend bestaan nog altijd beter dan niet bestaan. *"Heilbrengend lijden is als het ware de ziel van het Joodse volk (...). De Jood weigert 'bovennatuurlijke' verklaringen te geven voor het rationeel niet te begrijpen lijden, hij heeft het lijden wel religieus leren te verwerken"* (*GL:* 625).

Het Griekse denken. Zowel de Ilias als Pindaros (*"...een mens is de droom van een schaduw..."*) zijn pessimistisch. Het lijden is natuurlijk. Aeschylos: *"Wijsheid is het kind van Leed..."* De staat streeft naar leefbare menselijkheid. Plato: *""Het is erger ongerechtigheid te bedrijven, dan onrechtvaardig te moeten lijden" (een adagium, dat de eerste Petrusbrief in christelijk perspectief heeft uitgewerkt)"* (*GL:* 627). Voor de Grieken is de deugd, niet de voorspoed de zin van het leven. Dit in tegenstelling tot de Joden, die rechtvaardigheid aan voorspoed koppelen. Voor de Griek is het lijden vergankelijk, maar de deugd blijft. Voor Aristoteles is het kwaad een 'niet-zijnde'. De cynici predikten onthechting en verachtten wie er niet aan toe kwam. Voor de Stoa is de wereld *"de beste onder alle werelden"*; het lijden moet manhaftig gedragen worden, desnoods wordt het door de zelfmoord overwonnen. *"De kritische vraag bij deze wijsheid van de Stoa is: als het lijden dan een vorm van illusie is, is deze illusie dan zelf geen kwaad? En waarom hebben mensen dan zo'n hekel aan wat ze zich inbeelden aan pijn te voelen? Neemt men dan het lijden wel au sérieux?"* (*GL:* 633). De epicuristen zoeken de onverstoorbaarheid of tevredenheid. Echt leed is alleen de begeerte. Ook het medelijden is hier een deugd. De Grieken accepteren het lijden dus, en geven er een zin aan.

De romeinse *virtus* is niet de deugd maar de manmoedigheid, de volharding in het gevecht voor het goed van de staat. De wereld is vijandig, het lijden is een gegeven, en de romein streeft naar rechtvaardige *humanitas*. Vergilius is begaan met andermans lijden en noodlot en vraagt naar het waarom van de *labor improbus*. Maar optimistisch klinkt het *"per aspera ad astra"*: het leed verheft de mens, arbeid adelt, moeilijkheden zijn uitdagingen en: eind goed, alles goed.

Voor de **hindoe** is élke godsdienst een pad naar het heil; en elk mens heeft z'n eigen weg, naar gelang zijn *karma*, en eigen innerlijke wetten (*dharma*). Onthechting (*moksha*) leidt tot het onvergankelijke zelf (*atma*), dat een manifestatie is van het (al dan niet theïstisch op te vatten) Zijn (*Brahman*): de zelfrealisatie. Het heelal is begoocheling (*maya*), het lijden incluis. *"Lijden is als het wezen der dingen waarin de dieren, om te kunnen leven, elkaar opvreten. Het offer was een soort identificatieproces met de werkelijkheid, tevens een manier om haar in bedwang te houden ten voordele van de offeraar"* (*GL:* 636-637). Eros en Thanatos zijn perspectieven op éénzelfde realiteit. Derhalve kan men het lijden niet objectief kennen. Vrijwillig lijden is daarom zinvol. Lijden volgt uit identificatie met de (illusoire) verschijnselen (- het lichaam lijdt, niet het 'zelf'), en houdt op middels het vinden van Brahman. Voor de hindoe is de praxis wezenlijk: het engagement getuigt van de onthechting, en dit alles binnen het kastensysteem. Anderen pijnigen kan het gevolg zijn van dharma-verplichtingen, maar dat gebeurt ongewild (- zie Krishna die Arjuna overtuigt te strijden); in principe moet men geweldloos zijn (*ahimsa*). Lijden is geen kwaad op zich, maar noopt tot ontleding van de situatie. De hindoe zoekt gelijkmoedigheid tegenover genot en lijden. *"Het eigen hindoe-inherente gevaar is metterdaad de verschuiving van de zelfonteigening naar indifferentisme en zich neerleggen bij de status quo. (...) vooral het hedendaagse hindoeïsme reageert tegen de verkeerde interpretatie dat het bestaan in deze wereld een illusie zou zijn. Wie profiteert van een escape-houding? Noch God, die souverein vrij is, noch de wereld, want de vlucht van een individu in louter personalistisch heil verlost de wereld niet van het lijden. Dan zou er in de enkeling iets zijn dat noch van God noch*

van de wereld is! Het is dan een vlucht van een illusoir, niet-bestaande Ik uit een illusoire slavernij naar een illusoire, niet-bestaande wereld, als het hoogste goed dat dit illusoire wezen zou najagen. Dan is er slavernij noch bevrijding noch zoeken naar waarheid" (*GL:* 637).

In het **boeddhisme** staat het lijden (*dukkha*) als de meest universele ervaring centraal. Er is lijden inherent aan het levensproces, lijden vanuit het vergankelijkheidsbesef en de afstand tot het begeerde, en lijden vanuit de menselijke natuur. Maar het ego dat lijdt, bestaat niet (of: is *anatta*, 'niet-ik'), zegt Boeddha. Het enige blijvende is *atman* en na de dood ben ik eeuwig *nirwana*. Het lijden bestaat, maar er is geen lijdende. De mens is een verandering die enkel zijn geest op de levensstroom kan richten. Dé weg is een geconditioneerde wording in de oorzakelijkheidketen: een zich neerleggen bij. Oorzaak van het lijden is het verlangen (*tanha*) naar een substantieel object; doch dit bestaat niet. We kunnen het lijden beëindigen door het nirwana te realiseren (- men kan het niet beschrijven), namelijk door de verlangens uit te doven middels wijsheid, ethisch gedrag en geestelijke discipline. De Bodhisattva keert, bij het nirwana gekomen, terug uit solidariteit of medelijden, om zich eerst over het heil van anderen te ontfermen.

Het lijden in het **christendom**. *"Het nieuwe testament geeft geen speculaties over hét probleem van hét lijden, bezint zich evenmin op het feit van de lijdende mens, alleen over het voor christenen schokkende feit van hun vervolging. De aandacht is geconcentreerd op de 'lijdende christen'. We kunnen dan ook, althans direct, in het nieuwe testament geen oplossingen zoeken voor het probleem van de 'lijdende mens'; dit probleem wordt er gewoon niet gesteld. Enkele algemene perspectieven zijn er wel te vinden"* (*GL:* 638). Waar God verschijnt, moeten het kwaad, het lijden en de dood wijken. De Kerk geneest. Jezus maakt geen link tussen lijden en zonde, al is het andersom wel mogelijk (- zonde brengt lijden). En Jezus neemt het lijden van anderen op zich. Het kwaad wordt overwonnen door gehoorzaamheid aan God, niet door menselijke kracht. *"Wie met menselijk geweld een rijk van vrede-zonder-tranen wil oprichten, noemt Jezus 'een satan' (Mc.8,27-33; zie ook Mt.4,1-12; Lc.4,1-13; Mc.1,13)"* (*GL*: 639). *"Lijden als feitelijke implicatie van de algehele inzet terwille van de zaak der gerechtigheid én als aanklacht tegen ongerechtigheid (zodat men niet ongeloofwaardig wordt door zelf naar wapens van ongerechtigheid te grijpen) is Jezus' bevrijdingsweg. Lijden wordt in het nieuwe testament dan ook gezien als de geboorteweeën van een nieuwe tijd van echte vrede en gerechtigheid. (...). Juist in het lijden dat men (...) om het lijden te overwinnen zelf moet ondergaan, ligt volgens het nieuwe testament de verlossende én tenslotte echt bevrijdende betekenis van het lijden. (...) (Men is dan) deelgenoot in Jezus' verlossend lijden"* (*GL:* 639). Schillebeeckx behandelt het martelaarschap van de christenen en citeert Tertullianus: *"het bloed der christenen is het zaad dat het christendom in de oudheid zijn verspreiding gaf"* (*GL:* 640). Men ziet *"lijden als conflictsituatie in de strijd om de waarheid"* (*GL:* 641). Schillebeeckx plaatst de leer van Augustinus (- de mens is gevallen uit het paradijs maar wordt door God verlost) hier tegenover die van de griekse Ireneüs (- de mens is, onvolmaakt geschapen, steeds op weg naar het paradijs). Beide convergeren in de woorden van Augustinus: *"de liefde beleefd te hebben, weegt niet op tegen het lijden van de scheiding: het wonder van gelééfd, bestaan te hebben. De rest wordt aan God toevertrouwd. Tegenover het lijden argumenteert men niet (...)"* (*GL:* 641). Maar het moet een zin hebben, aangezien ook God zelf het lijden op zich nam.

Het *eigen* lijden wordt onderscheiden van het 'lijden *terwille van'*. Dat laatste krijgt een positieve, reactionaire betekenis. *"Lijden op zichzelf wordt een 'symbool'"* (*GL:* 641-642). Schillebeeckx verwijt de theologen dat hun stelling dat God het lijden

"slechts toelaat met het oog op het goede (...) een nietszeggende uitvlucht is voor een theoretisch niet meer te plaatsen, ervaren werkelijkheid" (*GL:* 642). (...) *"Het gevaar ligt dan voor de hand dat men in God zelf een strijd plaatst tussen God én God: tussen zijn algemene wil, die louter het goede wil, en de noodzakelijkheid van het kwaad in een eindige wereld. Het begrip "op grond van een hoe dan ook noodzakelijke fataliteit tot toelaten genoopt te worden" noemt I. Kant zonder meer ondenkbaar "voor het hoogst zalige Wezen". Later wordt de dood een noodzakelijk bestanddeel van de verzoening van de zondige mens met God, die zijn goddelijke eer verdedigt. (...) Allerlei beelden (...) worden later binnen een 'sluitend' rationeel systeem gebracht, waardoor de kritische kracht van Jezus' kruisdood tevens ontkracht en 'getemd' wordt (...): de eer van God, zoals theologen zich deze eer voorstellen, wordt door lijden en bloed gewroken. (...) Het lijden (...) wordt geïntegreerd door ontkrachting van zijn kritische kracht: mystiek van het lijden ter bestendiging van de kerkelijke en maatschappelijke 'bestaande orde'"* (*GL:* 643).

De **islam**. *"Voor de Moslims is het feit, dat jodendom en christendom uit elkaar zijn gegaan (...) er dan ook het bewijs voor dat beide de ene, onvervalste godsopvatting hebben vertroebeld. De Koran wil die éne godsopenbaring presenteren zonder corruptie en deviaties (...)"*(*GL:* 644). Het lijden is door God gewild en zijn almacht duldt geen twijfel. *"Daarom zoeken mohammedanen naar de vele wijzen waarop lijden zinvol kan passen in Gods bedoelingen"* (*GL:* 644). Enerzijds is lijden een straf voor zonde, anderzijds is het een toetssteen voor het ware geloof. En: *"Lijden is echter ook een manier om andermans boosheid te weerstaan"* (*GL:* 644). Onderwerping is hét gebod. *"Dit 'predestinatiegeloof' neemt alle zorg voor het eigen persoontje weg.(...) Het agnosticisme van de inhoud schept een personalistische vertrouwensrelatie tot God, waardoor de godgelovige tot alles in staat is.(...) Er lijkt vanuit zo'n godsgeloof geen 'maatschappijkritische' kracht uit te gaan, in de zin van een maatschappijverbetering. (...) God beproeft niemand boven diens eigen draagvermogen (l.c.). Wel komt hierbij zo iets als: ieder voor zichzelf en God voor allen, dit is: niet de lasten van anderen dragen"* (*GL:* 644). Het lijden wordt opgelost doordat in het hiernamaals de balans in evenwicht gebracht wordt. Wel heeft men de plicht om menselijk lijden te verlichten. *"De Islamgemeenschap moet Gods barmhartigheid weerspiegelen"* (*GL:* 647). Alleen defensieve en heilige oorlog is geoorloofd. Voor de islam heeft Christus' dood geen bijzondere betekenis; trouwens: iemand die op hem geleek werd gekruisigd, niet hijzelf. Waar Christus het kruis koos, koos Mohammed de weg naar het succes. Waar de vrije wil dreigt ontkend te worden, reageert een moslimschool hiertegen. Soefisten (vanaf de achtste eeuw) lijden vrijwillig, omdat pijn de mens gevoelig maakt voor God. Met betrekking tot de opvolging ontstond na drie broedermoorden een schisma waarbij de vermoorde als universeel bemiddelaar, voorspreker van de zondaars, werd gezien.

In de **Verlichting** wordt de wereld weer beschouwd als *"de beste aller denkbare werelden"*. Het lijden wordt verklaard en dus weggedacht, alsof het gezichtsbedrog was. Pope *(- An essay on Man)*: *"All partial evil, universal good (...) one truth is clear: whatever* is*, is* right". De verzoening is als het ware voor alle eeuwen gegeven in de *harmonia praestabilita.* Het komt er slechts op aan zich van deze eeuwige verzoening bewust te worden. God is de rechte rede. Voltaire reageerde hiertegen. Later wordt de theoretische onmacht van de rede erkend. Voor Kant is *"elke poging om God te rechtvaardigen 'erger dan de aanklacht' tegen God"* (*GL:* 647-648).

Marxisme. Marx keert Hegel om (dialectisch idealisme wordt materialisme). Hij noemt de dialectiek een wetenschappelijke hypothese *"op basis van observatie en analyse, waarin de beweging van de geest een weerspiegeling is van de beweging van de werkelijkheid, d.i. voor Marx steeds het historisch wordingsproces"* (*GL:* 652). De

werkelijkheid is dialectisch. Het denken dat er een afspiegeling van is, is eveneens dialectisch. En de methode van denken is ook dialectisch. Dialectiek wordt geïdentificeerd met wording. Aan de basis van de werkelijkheid ligt een rationele logica, maar ook een strijd (dit is: een dialectiek) op leven en dood. De synthese is een plotse kwalitatieve omslag. Zo ook met betrekking tot de menselijke (maatschappelijke) praxis: eigenbelang zal ooit omslaan in solidariteit. *Sein* en *Sollen* zijn voor Marx (historisch-dialectisch) identiek. Marx acht een empirisch-objectieve wetenschap van de geschiedenis als totaliteit mogelijk: het wetenschappelijk socialisme.

Veel lijden wordt veroorzaakt door onze (kapitalistische) maatschappijvorm, bijvoorbeeld in de vervreemding. De meerwaarde die aan de werknemers toekomt, maar naar de kapitalisten gaat, trekt de waarde van het produkt scheef. Die meerwaarde is echter niet de winst, maar de bijkomende kosten die verhaald worden op het feit dat in het kapitalisme de arbeid herleid wordt tot een handelsartikel. Nu is die meerwaarde het cijfer dat het menselijk lijden weergeeft. De oorzaken van dit lijden kennende, kan men ze dus ook overwinnen door de economische condities te veranderen middels revolutie, die enkel kan geleverd worden door de arbeidersklasse. Maar... revolutie veroorzaakt lijden (klassenstrijd). *"Deze visie impliceert in de praktijk wel dat wie tegen het communisme is, tegen de waarheid is en tegen waarachtige menselijkheid"* (*GL:* 660). Fundamentalisme komt tegenover ketterij te staan. Na de revolutie zal de godsdienst (die opium is voor en van het volk) overbodig worden, omdat de oorsprong ervan, het lijden, dan verdwenen is. Schillebeeckx: er is echter meer lijden dan maatschappelijk lijden, en de oorsprong van godsdienst is niét het lijden. *"Marx heeft nergens bewezen dat godsdienst een weerspiegeling van economische factoren is en niet veeleer een gegeven dat aan het menszijn zelf, tout court - zij het binnen concrete situaties - ontspringt. Het menszijn is niet uitgeput in zijn tot nu toe reeds gerealiseerde verschijningsvormen. Elk overhaast oordeel over het wezen van de mens is 'on-historisch'.* (...) *Sluit de marxistische visie op godsdienst niet een antropologische reductie in? (...)"*(*GL:* 660).

In een nabeschouwing stelt Schillebeeckx vast dat het lijden theoretisch alsook in de praxis werd aangepakt door de oorzaken ervan aan te wijzen en op te heffen: waar zonde oorzaak is, komt de oplossing door niet te zondigen, waar begeerte oorzaak is, door deze te overwinnen. Verschillende religies en visies mogen elkaar niet in het haar zitten aangezien ze allemaal hetzelfde, het opheffen van leed, nastreven. De 'maakbaarheid' van onze wereld dringt tot ons door. Culturen waar de kritische rede overheerst, aanvaarden het lijden makkelijker, terwijl de godsdiensten luider protesteren, vooral met betrekking tot onschuldig lijden. Rationalisten neigen het lijden illusie te noemen. *"Niet voor niets is de Verlichte rede de moeder van onze westerse bourgeoisie"* (*GL:* 662). Het lijden heeft echter ook rationeel ondoorzichtige dimensies, bijvoorbeeld wat betreft het probleem van de dood. Uit Epicurus' en nadien Kant's opmerking wordt besloten dat de theoretische rede faalt met betrekking tot het lijden. Men moet *"blijvend leren te luisteren naar het eigen verhaal van lijdende mensen"* (*GL:* 664). De ongelovige wordt geconfronteerd met een antropodicee (hij is zelf verantwoordelijk), maar hij maakt zich immuun: niet God, maar de ander is oorzaak van het kwaad en wordt zondebok of vijand. Men streeft naar een betere wereld, maar *"Daarbij schijnt men zich niet te realiseren dat de zo verhoopte, betere aardse toekomst van komende generaties althans voor de generaties die nu leven evengoed een hiernamaals betekent (...) Daaruit blijkt dat de 'grote weigering', het 'grote alternatief' of de 'radicale revolutie' al evenmin een plausibele oplossing zijn voor de ergernis die de menselijke lijdensgeschiedenis voor ons metterdaad is"* (*GL:* 664).

37.2. Kritiek bij Schillebeeckx' Historiek.

Starten we met een opmerking bij het jongste citaat hier boven. Waarom kent Schillebeeckx geen waarde toe aan de solidariteit met de komende generaties? Voor de ongelovige moét zich de solidariteit situeren in het heil van het nageslacht, en het geloof in een reële toekomst spreekt het altruïsme geenszins tegen. Is het niet het geluk van de (eindige) mens dat hij zich kàn *identificeren* met de anderen (bijvoorbeeld met zijn kinderen)? Zoals Augustinus opmerkt, betaalt men graag met het lijden voor het geluk te hebben bestaan. Dit lijden betreft niet alleen het fysieke lijden, maar ook het geestelijke, bijvoorbeeld in de vorm van de angst voor de dood.

Daarentegen: in de meer recente tekst, getiteld: *Voor medemens of God? Zin en onzin rond de 'werken van barmhartigheid'*, legt Schillebeeckx een - ons inziens - al te sterke nadruk op het tweede gebod in relatie tot het eerste. Bij het slot van dat artikel citeert Schillebeeckx Sint-Thomas (- *Summa Theologiae* II-II, q.30,a.4,ad I.): *"Armen helpen is daarom een beter offer en God meer welgevallig dan direct God zelf een offer brengen",* die ter verantwoording van deze uitspraak zelf verwijst naar *Hebreeërs* 13:16: *"Vergeet ook nooit elkaar goed te doen en te helpen, want dat zijn de offers die God welgevallig zijn"*. Schillebeeckx wijst erop dat vandaag zich het tweede gebod van het eerste lijkt afgescheurd te hebben, getuige de *seculiere* mensenrechtenverklaring**.** Dit opent volgens hem *"de mogelijkheid van grensoverschrijding naar een ook religieuze of theologale humanisering van de mens"*. Schillebeeckx waarschuwt dat de naastenliefde pas doeltreffend is als ze bedreven wordt omwille van de naaste zelf en niet omwille van het eigen zielenheil, en in die zin zegt hij ook dat christenen *"wel iets te leren hebben van de seculariteit"*. Verder verwijt Schillebeeckx aan sommige christenen dat ze het eerste gebod aan het tweede opponeren: dat doen ze onterecht, zegt hij, want er is geen sprake van een reductie van het eerste tot het tweede gebod: het eerste impliceert het tweede, en hij argumenteert: *"Anders kan ik het 'zalig prijzen' van het geven van een glas water aan een dorstige niet begrijpen. Het 'ter wille van God' kan het 'ter wille van' de noodlijdende mens enkel versterken en niet devalueren"*. Onze opmerking hierbij is deze, dat in Schillebeeckx' logica het gevaar over het hoofd wordt gezien dat in een geseculariseerde barmhartigheid het goed van de mens (- dat alleen God kent) kan verwisseld worden met datgene wat de mens goed *acht* voor hem. En een voor de hand liggende illustratie hiervan is het (vooral door kardinaal J. Ratzinger aan de kaak gestelde) kwaad van het sentiëntisme, waarbij het geluk geïdentificeerd wordt met de afwezigheid van leed (- zie ook de voetnoten bij I.2.A.1, alsook: I.2.B.5 en stelling 136)
.

Betreft zijn veroordeling van het manicheïsme, bewijst Schillebeeckx dat hij de primordialiteit van het ethische op het epistemische (én op het ontische) niet erkent: hij maakt abstractie van wat het Salomonsoordeel ons openbaart (- zie: stelling 26.1, alsook: *S:* 1.25.1): het goede doen is voor hem dàtgene doen waarvoor men beloond zal worden door een instantie die zelf van dat goede handelen verschillend is. Wij geloven daarentegen dat het goede handelen afdoende en overtuigend lonend is op zichzelf: voor wie dit niet het geval is, bestaat er niet zoiets als ethiek, en hij zal veeleer geconditioneerd handelen, zoals de hond van Pavlov, of zoals Lucifer het mogelijk achtte bij Job vooraleer hij in diens handen viel. Het probleem is alleen dat het goede niet bepaald wordt door de mens (- zie hoger).

Wat betreft zijn visie op het jodendom, onderstreept Schillebeeckx daar het probleem van het onrecht. Dat hij het slot van Job *"een wat te gemakkelijk happy-end"* noemt, getuigt hier dan weer van zijn laken van het buigen voor macht.

Waar Schillebeeckx met betrekking tot de Stoa reageert met de vraag: *"als het lijden een vorm van illusie is, is deze illusie dan zelf geen kwaad?"*, laat hij de hond in

z'n staart bijten. Immers, waar de Stoicijnen het kwaad een illusie noemen, reduceren ze het ethische tot het epistemische. Dit is echter niets anders dan de bevestiging van een filosofische stellingname, waarbij het epistemische als ontisch primautair op het ethische geldt. Een bijzonder griekse stellingname trouwens, want de griek geloofde in het wezenlijk rationeel karakter van de kosmos - de term zegt het zelf. Hierna nog vragen of de illusie zelf geen kwaad is, is vragen of het (on)redelijke of (on)juiste niet te herleiden is tot het ethische. Deze vraag miskent het feit van de specifieke stellingname van de Stoa in kwestie.

Met betrekking tot het lijden in het christendom besluit Schillebeeckx: dat het lijden een zin moét hebben, aangezien ook God zelf het lijden op zich nam. Dit is weliswaar een *theologisch* argument, maar in *metafysisch* opzicht is dit een hoogst wankele redenering.[282]

De zin van het lijden *terwille van*, kunnen we echter niet betwijfelen, en hiertoe verwijzen we naar het boek *Job* (- zie ook stelling 29).

Waar Schillebeeckx aan de Islam een tekort aan maatschappijkritische kracht verwijt, moet opgemerkt worden dat bij uitstek de Islam een godsdienst van de gemeenschap is, waarbij elkeen de heilige plicht heeft voor zijn naaste op te komen en te zorgen. De uitspraak: *"Wel komt hierbij zo iets als: ieder voor zichzelf en God voor allen, dit is: niet de lasten van anderen dragen"*, is dan ook onterecht.[283] Wij zien niet in hoe dit te rijmen valt met het citaat op dezelfde bladzijde, dat *"de Islamgemeenschap Gods barmhartigheid moet weerspiegelen"*.

Betreft Schillebeeckx' kritiek op het Marxisme, waar hij zegt dat *"elk overhaast oordeel over de mens 'on-historisch' is"*, moet opgemerkt worden dat het zich weerhouden van een oordeel een groter kwaad is dan het vellen van een oordeel op het moment dat de omstandigheden een oordeel vereisen: de mens moét risico's nemen, *wil* hij leven, en of zijn oordeel het best mogelijke was, kan hij niet *a priori* uitmaken: er rest ons enkel *trial and error*.

2. De Relatie Denken-Lijden

Stelling 38. In heel wat wereldbeschouwingen zijn theorie en praxis inzake het lijden discrepant.

Vertrekkend vanuit het aangehaalde historisch overzicht met betrekking tot het denken over het lijden, kunnen we zien dat het lijden niet per definitie als problematisch ervaren wordt, althans niet door de theoreticus. Maar tevens moeten we de aandacht vestigen op het feit dat een relevant spreken over het lijden de lijdenservaring vooronderstelt, zoals deze trouwens voor het relevante denken *tout-court* vooropgesteld wordt (- zie stelling 35). Met andere woorden: waar het lijden niet problematisch geacht wordt te zijn bij de theoreticus, impliceert dit geenszins dat het dit in werkelijkheid niet zou zijn. In heel wat wereldbeschouwingen bestaat er een duidelijke discrepantie tussen theorie en praxis inzake het lijden.

Stelling 39. Onze verantwoordelijkheid verplicht ons tot het aanvaarden van de erfzonde.

Alleen zijn er vormen en gradaties van lijden, en blijkt de ervaring van het lijden in sterke mate beïnvloed te worden door cultureel gedeelde opvattingen van bijvoorbeeld religieuze aard. Deze opvattingen tenderen er meestal naar het lijden te rechtvaardigen of te deproblematiseren. Opnieuw kan men zich afvragen of diegene die door het lijden

282 Ter verduidelijking: het argument in kwestie is geldig binnen de theologie omdat daar het woord Gods geldt als onbetwistbaar uitgangspunt.

283 Met betrekking tot de belangrijke plaats van het gemeenschapsleven in de Islam, verwijzen we naar H. de Ley, *Arabische Denkers in de Middeleeuwen* (syllabus 1992-'93).

geplaagd wordt, in staat is om die opvattingen te delen. Dat niet-lijdenden de mening toegedaan zijn dat lijden bijvoorbeeld door zonde veroorzaakt wordt, is begrijpelijk. *Maar merk op dat het zomaar geven van schuldverklaringen van het lijden, zodoende afbreuk doet aan de solidariteit en aan de rechtvaardigheid. Het zondebegrip zou immers niet bestaan indien er geen lijden was, wat betekent dat het lijden ontisch voorafgaat aan het zondebegrip. Nochtans, zonder leed ware er geen werkelijkheid. Indien wij het leed met de zonde verbonden achten - en dat doen we als we verantwoordelijkheid opnemen voor de onvolmaaktheid van de wereld - dan verplichten we ons tot het aanvaarden van de erfzonde als realiteit.*[284]

284 Zonder dit laatste zouden we kunnen aannemen dat aldus het zondebegrip zijn ontstaan dankt aan de combinatie van: (1°) de feitelijkheid van het lijden, (2°) het oorzakelijkheidsdenken, (3°) de ethisering van de werkelijkheid. Het '(1°)' is evident: we leven in een wereld waarin (per definitie ongewenst) lijden is. Het lijden wordt spontaan geproblematiseerd, en men gaat zoeken naar de oorzaak ervan, vanuit de wens van een wereld-zonder-lijden. Deze oorzaak wil men vinden bij een subject, omdat indien de oorzaak in de natuur zelf zou gelegen zijn, het onmogelijk was om deze ter verantwoording te roepen en "tot andere gedachten te brengen" of te 'straffen' en aldus te conditioneren; men wil dus dat de oorzaak een 'schuld' is. Uit de beschuldiging van 'het gebeuren' nu, volgt vanzelfsprekend de koppeling van elk gebeuren aan een subjectieve activiteit, want als men ervan uitgaat dat de wereld perfect zou moeten zijn, zal elke 'ordeverstoring' bij een subject moeten gezocht worden. Voor elk kwaad moet dus iemand de schuld dragen, en de schuld ligt dan in het handelen in strijd met de 'wet', wat 'zonde' wordt genoemd. Aldus wordt het lijden gekoppeld aan de zonde. Merk op dat hier de wens dat iemand verantwoordelijkheid zou dragen voor elk gebeuren - dus: **de wens dat niets zou geschieden zonder zin** - deze koppeling veroorzaakt. Merk op dat punt '(3°)' het gevolg is van de inductie van sociaal veroorzaakt lijden in een sociale context, naar een puur fysische context. Bijvoorbeeld: in een sociale context kan men vaststellen dat iemand die zich niet aan de regel houdt een ander geen kwaad te berokkenen, hierdoor kwaad veroorzaakt bij een ander, en dit op een bewuste manier, wat betekent dat de dader aansprakelijk is voor wat hij deed. Wanneer nu dit sociaal mechanisme geprojecteerd wordt in het louter fysische, zal de lijdende mens er toe neigen om iemand aansprakelijk te stellen voor bijvoorbeeld het feit dat er een appel uit een boom op zijn hoofd valt. Wanneer het niet meer gaat om een spiritistische cultuur waarin de boom gepersonifieerd wordt of waarin andermans geesten een uitwerking kunnen geacht worden te hebben op derden, zal het slachtoffer niemand anders tenzij zichzelf aansprakelijk kunnen stellen voor het voorval, aangezien hij het enige bewuste wezen is dat bij de affaire betrokken is. Omdat dit slachtoffer nu niet gehandeld heeft op het moment zelf dat de appel van de boom viel, zal hij moeten zoeken naar een oorzaak in zijn verleden handelingen. Aangezien er nu enkel met betrekking tot het sociale een onderscheid kan gemaakt worden tussen eumorele en amorele daden, zal het een handeling moeten betreffen met betrekking tot het al dan niet nagevolgd hebben van sociale regels. Het slachtoffer zal dus zichzelf beschuldigen, en wel in een verleden handeling, meer specifiek met betrekking tot een sociale regelovertreding, een zonde. Hierdoor wordt het schuldbewustzijn gevoed, met de neiging tot onderwerping tot gevolg. Om hiervan enkele actuele voorbeelden te geven: er heerst nog steeds een dergelijk irrealistisch schuldbewustzijn met betrekking tot handicaps, ziekten of misstappen: men schaamt zich ervoor, niettemin men er niets mee te maken heeft, en men wordt niet zelden sociaal uitgerangeerd of gemeden alsof men zelf iets kwaads had bedreven. Maar zo ook is het een vergissing om een storm, een aardbeving, de dood, of om het even welk natuurlijk gebeuren, een kwaad te noemen: dergelijke gebeurtenissen staan totaal los van het sociale en van het ethische en zijn slechts feiten. De weigering zich neer te leggen bij feiten kan enkel zin hebben in het geval men van plan is deze aan z'n macht ondergeschikt te maken. Maar dit behoort slechts tot het ethische in zoverre het de betrokkenheid op derden betreft. Als het regent, worden we nat, en een dak bouwen is een ethisch geladen daad tegenover diegenen die er kunnen onder schuilen, niet tegenover de regen zelf. In de relatie mens-natuur is er geen sprake van ethiek, (- terug gebruiken we het begrip 'natuur' in de aristotelische zin: datgene zonder welk we niet kunnen, terwijl het zonder ons kan bestaan; we kunnen namelijk niet datgene convoceren dat onpersoonlijk is; elders zullen we deze visie nuanceren (- zie ook: *S,* onder meer: hoofdstuk 4.5.2. en stelling 22.1.)), tenzij we de feitelijkheid van de erfschuld in rekening brengen (- zie verderop). De kerk wijdt het objectieve kwaad aan de macht welke de duivel sinds de zonde van Adam, en met diens toestemming, kreeg over de mens. Vandaar: *"Ontkennen dat*

Stelling 40. Het ware lijden wordt veroorzaakt door de kwade intentie.

Het probleem van het lijden kan niet liggen in het lijden zelf, aangezien het lijden onvermijdelijk is, terwijl het absurd is om het onvermijdelijke te betreuren, zoals de oosterse Brunton het uitdrukte. Is het dan anders met betrekking tot wat men doet of gedaan heeft? Is het zinvol om eigen verleden daden te betreuren? Dit is duidelijk een andere kwestie: het evalueren van eigen verleden handelingen is immers zinvol met betrekking tot toekomstige handelingen. Hoe anders zouden wij in de mogelijkheid verkeren om onze toekomstige handelingen te richten, indien we niet in staat waren om onze verleden handelingen te evalueren? En hoe zou iemand in staat zijn om z'n verleden handelingen te evalueren, tenzij doordat ze hem ergens tekenen. Ik spreek niet over juiste of onjuiste handelingen, omdat de categorie van het (on)juiste ingesloten wordt door die van het ethische. Immers: wat 'onjuist' is, veroorzaakt vertraging of onvermogen en zodoende ook lijden. Het omgekeerde is niet het geval.

Vandaar moet men twee soorten van leed onderscheiden: (1°) het leed dat onvermijdelijk en dus niet betreurenswaardig is, en (2°) het leed dat te vermijden is.

Men zal hier opmerken dat wij hier spreken over *het betreuren van het leed*, dus: over het lijden omwille van het lijden. Welnu, precies omdat énkel het vermijdbaar leed betreurenswaardig is, lijden wij niet terecht omwille van het leed zelf, maar omwille van het *veroorzaakt worden* van het leed. Niet de steen die tegen ons hoofd terecht komt, doet ons lijden, maar wel het besef dat iemand hem met opzet geworpen heeft. Immers, de kern van de zaak ligt hier, dat, zoals reeds vermeld, de steen die per ongeluk tegen ons hoofd terecht komt, ons enkel leed bezorgt omdat het sociaal mechanisme waarin lijden met handelen verbonden is op zo'n wijze dat het handelen schuld en het lijden straf impliceert, geïnduceerd wordt naar een gebied waar het irrelevant is. De klacht van de mens tegenover de natuur is absurd (- zie: *Job*); enkel de convocatie van de ander heeft zin (en veroorzaakt relevant leed of leed *tout-court*). Immers, wie zijn verstand gebruikt, zal zich neerleggen bij het onvermijdelijke.

40.1. Absurd en zinvol lijden met betrekking tot de historiek.

Keren we nu terug naar de manier waarop de mens over het lijden nagedacht heeft in de loop van de geschiedenis, dan kunnen we, met onze bevindingen in het achterhoofd omtrent het onderscheid tussen absurd en zinvol lijden, daar nieuwe conclusies uit trekken.

Waar in het manicheïsme het kwaad als een absolute eerste oorzaak beschouwd wordt, gaat het niét, zoals Schillebeeckx schrijft, om een amoreel beginsel. Het dualisme van de manicheïst moet immers begrepen worden als een dualisme binnen het epistemische. De manicheïst vergist zich weliswaar waar hij het kwaad (bijvoorbeeld de dood) een kwaad noemt, maar hij vergist zich niét waar hij dit vermeende kwaad, naast het goede, in een God, als *coincidentia oppositorum* situeert, op voorwaarde dat deze God begrepen wordt als de natuur, waarin de verschijnselen per definitie én beperkingen én mogelijkheidsvoorwaarden zijn. Het is pas door de personificatie van die natuur, dat de mens ten prooi wordt aan verwarring, want zodoende gaat hij ook aan dàt kwaad dat men bezwaarlijk relevant kan betreuren, een ethische dimensie toekennen. De manicheïst begaat dus de beschreven vergissing van de inductie van mens-mensverhoudingen naar mens-natuurverhoudingen, maar hij corrigeert z'n opvatting gedeeltelijk door aan dat kwaad een oorsprong toe te kennen die niet herleid

---

de mens een gewonde, tot het kwaad geneigde natuur heeft, geeft aanleiding tot ernstige dwalingen op het gebied van de opvoeding, het sociaal handelen en de zeden. (...) Deze dramatische situatie van de wereld [die sinds de erfzonde verkeert in een staat van zonde], 'die [daardoor] geheel in de macht van de boze ligt' maakt van het leven van de mens een strijd [zonder ophouden]", die ons, samen met Gods genade, helpt om de eenheid in onszelf te herstellen (- *K:* 97:407-409).

wordt tot het goede. In de goddelijke tweeling wordt de 'goede helft' aldus niet met de verantwoordelijkheid voor het kwaad besmet. En in dit dualisme is in de kiem reeds plaats voor het onderscheiden van twee soorten van lijden, dus voor het onderscheiden van lijden, enerzijds, en lijden omwille van het leed, anderzijds.

Vanuit onze bevindingen wordt het duidelijk dat het denken over het lijden in het jodendom geïmpliceerd wordt door een specifiek wereldbeeld, namelijk een met een in God gepersonificeerde of met God geïdentificeerde natuur, waarbij deze God zowel het goede als het ware, en zodoende ook de concatenatie van de twee, namelijk het rechtvaardige, vertegenwoordigt. Immers, de jood beschouwt het leed sowieso als een straf voor zijn zondigheid; hij kan het leed als dusdanig niet verdragen als een macht die aan zijn wilsvrijheid ontsnapt. En waar hij bij gevolg geconfronteerd wordt met het probleem van het onschuldig lijden, zal hij, omdat hij aan dit wereldbeeld wenst vast te houden en trouw te blijven, dit toeschrijven aan het feit dat hij de wegen Gods niet kent. Hij veronderstelt, met andere woorden, een begrip dat het zijne te boven gaat, of een macht die de macht van het kwaad te boven gaat. Vandaar is hij gedwongen tot een totale overgave, tot het erkennen van de totale transcendentie van God, tot een afstand nemen van het begrijpen zelf. De jood geeft aldus liever zijn kennis prijs dan zijn vrije wil. En omdat het bestaan van de vrije wil afhankelijk is van het bestaan van een gebod of verbod, gelooft hij in de wet, de Thora, die hij met het opperwezen identificeert.

De geciteerde uitspraak van Plato (*"Het is erger ongerechtigheid te bedrijven, dan onrechtmatig te moeten lijden"*) impliceert reeds een begrip van een soort kwaad waaromtrent het onzinnig is te treuren. Het bedrijven van ongerechtigheid veroorzaakt immers betreurenswaardig leed, want dit leed was middels het zich houden aan de deugd te vermijden, terwijl het onrechtvaardig lijden niet betreurenswaardig is voor het slachtoffer zelf, in de mate dat het onvermijdelijk wordt geacht, dit wil zeggen: in de mate dat het reeds geschied is. Vanzelfsprekend zal het betreuren van de kwade intentie bij de berokkenaar van het leed zinvol zijn.

Dit laatste soort leed wordt ook bedoeld door hindoes en boeddhisten, wanneer dezen een eveneens bij de Grieken gepredikte *ataraxia* voorstaan.

Christenen onderscheiden zich van hen, doordat ze een empathie ontwikkelen die niet alleen betrekking heeft op de eigen persoon en zijn relatie tot de kosmos, maar bovendien op de ander. De hindoe, bijvoorbeeld, zal het hem door anderen aangebrachte leed dulden zonder zich in te spannen om de veroorzaker van dit leed tot besef te brengen van wat hij doet (tenzij dan in de *Bhakti*-stromingen). De christen daarentegen heeft het kwaad als wezenlijk intentioneel (enkel mogelijkerwijze aanwezig in iemands bedoeling) begrepen. Tenminste daar, waar hij zich voor de justificaties van zijn goede intenties niet op beloningen moet beroepen. De problemen die de uiteenlopende kerken nog maken met betrekking tot 'onverdiend lijden' moeten daarom worden verklaard vanuit hun onbegrip van de authentieke praktische wijsbegeerte die men als het jonge christendom zou kunnen omschrijven.

In het Verlichtingsdenken wordt het lijden verklaard en weggedacht, zegt Schillebeeckx. Welnu, als we hier de twee door ons onderscheiden vormen van lijden bekijken, dan kunnen we stellen dat de Verlichting de eerste vorm van lijden *terecht* heeft verklaard en weggedacht: zij heeft de wijsheid het onvermijdelijke niet te betreuren, goed begrepen. Maar wat betreft het door mensen veroorzaakte leed, zit ze met haar verklaringsprincipe duidelijk in een impasse, die uitmondt in het vraagstuk van de sociale rechtvaardigheid: moet en kan men vermijden (middels het ontwikkelen van bepaalde instituties) dat mensen elkaar nog onrechtmatig behandelen? Of zou het welslagen in zo'n opzet de mens uiteindelijk beroven van zijn moraliteit, dit wil zeggen: van zijn vrijheid om, behalve kwaad, nog goed te doen? Het marxisme is een poging tot

definitieve institutionalisering van het goede, en ook het ideaal van Levinas wijst in die richting.

Stelling 41. Ook inzake het lijden heeft het existentiële het primaat op het epistemische.

Een voorlopige conclusie met betrekking tot de relatie denken-lijden, luidt, dat we pas relevant kunnen denken over het lijden wanneer we in de situatie zijn dat we leed ondervinden. Bovendien gaat de relevantie van het denken, ongeacht het object van het denken, op de ervaring van het lijden terug. Zo zal de overwinning van het egoïsme noodzakelijkerwijze voorafgaan aan de overwinning van het egocentrisme.

Ter overwinning van het egoïsme moet de vrije wil verondersteld worden te bestaan. Vanuit de negativiteit echter, kan men aan de lijve ondervinden, namelijk wanneer men lijdt, dat men dit lijden niet wil. Zodoende zal in de ervaring van het lijden, waar subject en object, kenner en gekende, volmaakt versmelten, het begrip van de vrije wil (zij het in de negativiteit) geboren worden binnen het denken. (En mét het begrip van de vrije wil, ook het begrip van het ethische).[285]

Nu moeten twee vormen van lijden onderscheiden worden: het relevante en het zinloze lijden. Het zinloze lijden betreft het betreuren van het onvermijdelijke. Het zinvolle lijden betreft het betreuren van vermijdbaar leed, en deze treurnis wordt gerechtvaardigd doordat ze refereert naar een intentie en niet naar het leed zelf. De reden waarom, zoals uit de historiek blijkt, mensen door de eeuwen heen dit onderscheid niet hebben weten te maken, ligt in een vergissing waarvan de essentie uitdrukbaar is in de projectie van een mechanisme dat weliswaar relevant is met betrekking tot het sociale, maar niet direct met betrekking tot de relatie mens-natuur. De vergissing van deze onterechte projectie of inductie heeft een schuldbewustzijn tot gevolg bij mensen die beïnvloed worden door bepaalde explicaties van het leed. Het opnemen van zo'n schuld is evenwel de voorwaarde tot de voleindiging van de wereld.

Tenslotte rijst met betrekking tot de overwinning van het vermijdbare leed het vraagstuk van de sociale rechtvaardigheid, waar omtrent vooral de extreme oplossingen van, enerzijds, christendom en liberalisme en, anderzijds, Verlichtingsdenken (marxisme) elkaar bevechten, of beter: mét elkaar een spanningsveld in het leven roepen waarin deze fundamentele problematiek in volle actualiteit blijvend in het licht staat.

D. Lijden, Genot en Vreugde, of: het Probleem van de Ziel

Stelling 42. Het bewijs van de discrepantie tussen vreugde en genot is meteen het bewijs voor het bestaan van de ziel.

In eenvoudige bewoordingen: door aan te tonen dat vreugde iets anders is dan genot, toont men het bestaan van de ziel aan. Immers, als er vreugde mogelijk is ondanks pijn, kan die vreugde zich niet in het lichaam situeren.

In stelling 40 hebben we het onderscheid gemaakt tussen twee vormen van leed, met name het onvermijdelijke en het vermijdbare. We zagen dat enkel de laatstgenoemde vorm relevant is, aangezien deze afhankelijk is van een persoonlijke intentie. Lichten we hier dit onderscheid nogmaals toe via een heel andere weg. We kunnen namelijk het lijden opponeren aan het genot, maar we kunnen het ook opponeren aan de vreugde. In stelling 42.2. bewijzen we dat deze opposities wezenlijk discrepant zijn en niet uit louter terminologische of epistemische specificaties resulteren. Uit deze stelling volgt dat vreugde mogelijk is ondanks pijn. Daaruit volgt dat de vreugde zich niet 'situeert' in het

285 In stellingen 12 en 13 wordt verklaard hoe het problematiseren van het 'voelen', het 'denken' voortbrengt (Heidegger), en hoe het problematiseren van het 'denken', op analoge wijze het 'willen' voortbrengt. Waar tenslotte het 'willen' problematisch wordt (omdat ik op moment M1, A wil, terwijl ik op moment M2, $\sim A$ wil), krijgt het handelen een ethisch karakter in de keuze-act.

lichaam. Omdat er een 'gebied' moet zijn waar zich de vreugde 'situeert' - en dat gebied noemen we de ziel - wordt zodoende het bestaan van de ziel bewezen (- stelling 42.3). In stelling 42.1. tonen we vooraf aan dat de ernst (met andere woorden: de werkelijkheidszin) een ethische imperatief is. (- zie ook II.5.E en stellingen 67 en 68).

42.1. De ernst is een ethische imperatief.

Als je vriend zich heeft bezeerd bij het houthakken of tijdens een gevecht, en hij toont je zijn wonde en klaagt, kan je hem moed inspreken met de woorden: "Verman je, je moet het niet willen voelen!" - tenminste, als hij dit al niet uit zichzelf doet. Deze houding representeert de romeinse *virtus* (- de deugd van de dapperheid). Maar stel nu eens dat je vriend lijdt omdat hij iemand gedood heeft: heeft het dan nog zin om hem zo te bemoedigen of om zijn leed als kleinzerig van de hand te doen? Voor romeinse en griekse militairen was ook dit een onderdeel van de *virtus*, getuige de antieke tragedies, en ook vandaag nog zijn soldaten geneigd om dit als dapperheid te beschouwen, getuige de oorlogsmedailles. De reden hiervoor ligt in het feit dat bij het voeren van oorlog **het bestaan gereduceerd wordt tot een spel**, waarin het doden van de vijand een op grond van vooraf bestaande regels toegelaten speldaad kan zijn: de werkelijkheid wordt onderdeel van een spel in plaats van andersom. Eenzelfde mentaliteit vindt men ook op andere terreinen, zo bijvoorbeeld in de economie of in de wetenschappen: de geneeskunde 'speelt haar spel' en het bestaan onderwerpt zich eraan, leven en dood incluis. Dit is nu enkel mogelijk omdat *a priori* een rechtvaardiging voor het statuut van het spel in kwestie werd geformuleerd. In het geval van oorlog, zal deze voorgesteld worden als een noodzakelijk spel. Het noodzakelijkheidskarakter zal zich opdringen en overtuigen, zodat de primordialiteit van het spel op de realiteit zal aanvaard worden. De vraag rijst hier in hoeverre de mens, vanuit zijn erfzondigheid, in een spel verwikkeld zit en daaraan vaak de voorrang verleent boven de werkelijkheid. Maar waar dit het geval is, is het ook duidelijk dat élk lijden mogelijkerwijze als irrelevant moet afgedaan worden, zoals bijvoorbeeld Spinoza dat voorstaat in zijn *Ethica.* Waar echter het spel noodzakelijk zou blijken voor de werkelijkheid (bijvoorbeeld in de oorlog), zou het onvermijdelijk en dus niet betreurenswaardig zijn. Maar merk hierbij op **dat het toekennen van het primaat aan, hetzij de werkelijkheid, hetzij het spel, een fundamentele keuze van het betrokken subject vereist - een keuze waarin dit subject zichzelf in ethische zin definieert:**[286] indien men de werkelijkheid als fundamenteel speels opvat, dan verliest het streven naar het opheffen van het leed z'n relevantie. Indien men daarentegen het streven naar het opheffen van leed als zinvol wenst te beschouwen, dan moet men het geschetste onderscheid tussen onvermijdelijk en vermijdbaar lijden handhaven.

42.2. Genot en vreugde zijn wezenlijk discrepant.

Het handhaven van het onderscheid tussen vermijdbaar en onvermijdelijk leed zal impliceren dat wij de tegendelen van elk van deze twee vormen van leed zullen onderscheiden: enerzijds is dat, met betrekking tot het onvermijdelijk leed, het genot. Anderzijds, met betrekking tot het vermijdbare leed, is dat de vreugde. Zoals beide vormen van leed onderling verschillen, zo ook verschillen onderling het genot en de vreugde.

286 Met betrekking tot het aantonen van het wezenlijk subjectgebonden karakter van ethiek, Zie: I.3.B en C, II.1.G, II.2, II.4.B, alsook: *S:* onder meer de hoofdstukken: 1.3., 1.4., 1.6., 1.8., 1.13., 1.15., 1.16., 1.21., 1.24. en 1.26.

42.3. Omdat vreugde mogelijk is ondanks pijn, situeert zij zich buiten het lichaam - in de ziel.

De mogelijkheid van de vreugde ondanks de pijn, bevestigt een gebied van het menszijn dat voordien afwezig was of tenminste in een sluimering verzonken. In dit nieuwe gebied bestaan dingen zoals vreugde en verdriet. Ze onderscheiden zich van genot en leed, en kunnen er niet mee samenvallen, zoals dat bij een Spinoza wél het geval is. Spinoza immers, heeft het goede en het kwade tot het juiste en het onjuiste gereduceerd, en schakelde hiermee het gebied van het ethische uit. Dat hij desalniettemin zijn theorie zo en niet anders formuleerde, getuigt van een ethische daad bij hemzelf - een daad die wij, vanuit ons nieuw perspectief onmogelijk als eumoreel kunnen bestempelen (- zie II.2.E).

Waar we er eerst toe gekomen waren om het lijden als het moment bij uitstek te beschouwen waarin subject en object, kenner en gekende, samenvallen, moeten we, nu we twee fundamenteel onderscheiden vormen van lijden onderscheiden hebben (en dit op grond van onze wil om het lijden als bestrijdbaar te beschouwen), meteen ook twee momenten onderscheiden waarin zich deze discrepante vormen van lijden situeren - momenten die we eveneens discrepant zullen moeten achten.

Betreft het lijden als tegenpool van het genot, kunnen we beknopt zijn: het situeert zich in het lichaam. Elk fysiek levend wezen streeft naar maximaal genot en naar minimaal leed. De natuur zelf zorgt zo voor het voortbestaan van de zelfbehoudsdrang; minder creationistisch uitgedrukt: wezens die het onderscheid tussen genot en leed niet (langer) kennen, kunnen zich niet (langer) oriënteren op het leven, dat ze binnen de kortste keren dan ook verliezen. Iemand die zich verlustigt in brandwonden terwijl hij levensnoodzakelijke spijzen verafschuwt, is geen lang leven beschoren.

Maar iets analoog geldt met betrekking tot het voortbestaan van dat tweede domein waarin het verdriet en de vreugde moeten gesitueerd worden. We toonden aan dat het verdriet en de vreugde er effectief zijn op straffe van het irrelevant worden van onze streving naar de opheffing van leed. Dat gebied, waarin zich het verdriet en de vreugde situeren, valt niet samen met het lichamelijke. Enerzijds kàn dat niet, omdat z'n inhoud discrepant is met de inhoud van het lichamelijke. Anderzijds moet dit gebied toch verondersteld worden werkelijk te bestaan, zoals aangetoond. Evenwel, laten we dit nogmaals opmerken, bestaat dit gebied niet per definitie bij élk individu: het bestaat enkel bij diegenen die het leed beschouwen als te bestrijden en, navenant, de vreugde als te bevorderen. In dit gebied situeren zich vreugde en verdriet, maar ook bijvoorbeeld het schuldbesef en het geweten. Dit gebied noemen we de ziel.

Zo kan een moordenaar schuldbesef hebben over zijn daad indien hij deze als een misdaad beschouwt, zelfs wanneer anderen hem goedkeuren. Een oorlogssoldaat kan geëerd worden omwille van het verslaan van de vijand, en toch aangedaan worden door schuldbesef, maar het is ook mogelijk dat hij helemaal geen schuldbesef koestert. Maar een soldaat die de 'dapperheid' om te doden miste, en aan wie om die reden eretekens worden ontzegd, zal géén schuldbesef kennen omdat hij zijn keuze reeds moreel verantwoord heeft voor zichzelf, terwijl diegene die naar eerbewijzen streeft, op zichzelf betrokken, louter economisch en dus amoreel gelooft te kunnen handelen, hierbij abstractie makend van het morele en dus van het intersubjectieve.

Stelling 43. De discrepantie tussen genot en vreugde werpt licht op het mind-body-problem.

De stelling 42 maakt duidelijk hoe een analyse van het ethische licht werpt op het probleem van lichaam en ziel. Betreffende de vermeende tegenstelling tussen lichaam en verstand (intellect) rijzen geen problemen: het verstand kan beschouwd worden als

een puur fysieke funktie (- zie ook: stelling 106): zoals het spijsverteringsstelsel autonoom bepaalde fysieke processen regelt, zoals een zintuig bepaalde facetten van de leefwereld registreert, zo ook regelt het intellect een huishouding die in geen enkel opzicht niet-fysiek van aard hoeft te zijn. Zelfs de communicatie tussen individuen kan opgevat worden als een louter fysiek gebeuren, zoals we dat duidelijk inzien waar het om niet-menselijke communicatie gaat. We hebben elders de mogelijkheid tot het formuleren van een louter fysicalistische visie uitgetest, en we toonden aan hoe men tot een relatief bevredigende, louter empirisch gesteunde theorie zou kunnen komen van 'moraal' (- zie *S:* 1.10.9).[287]

Maar dit is niet het punt, want ook de fysica reduceert de wereld tot een specifieke afbeelding ervan binnen een vast jargon, net zoals de foto een panorama vastlegt. De filosofie moet ons inziens niet in de eerste plaats streven naar het afbeelden van de werkelijkheid, maar wel naar het bemiddelen van het afbeeldingsproces zelf - een activiteit die enkel als een kritiek, dit wil zeggen als een ondervragen van de kwaliteit van de reeds gemaakte afbeeldingen, z'n gading kan vinden. De beperkingen van het afbeelden zelf moeten aan het licht gebracht worden. **Het is dus *mogelijk* om de wereld en zichzelf te herleiden tot louter fysica, als men dan tenminste abstractie maakt van de fundamentele ontoereikendheid van de grondvesten, maar het is *onmogelijk* om te ontkennen dat de werkelijkheid kan verrijkt worden middels de subjectieve inbreng.**

Zo zal Spinoza, waar hij de zielsroerselen 'aandoeningen' noemt, die hij wil beheersen met zijn rede, in werkelijkheid niets anders doen dan z'n 'ziel' doden. De ethische mens daarentegen is diegene die zich niet neerlegt bij de onbestrijdbaarheid van het leed, die daarom het bestaan van zijn vrije wil en zijn mogelijkheid tot handelen accepteert, verantwoordelijkheid op zich neemt, en aan zijn werkelijkheid een ethische dimensie *geeft*.

Dat de werkelijkheid *op zich* zo'n ethische dimensie mist, kan hier bezwaarlijk als een tegenargument gelden, want de werkelijkheid op zich heeft bijvoorbeeld ook geen zichtbaarheid; daarvoor moeten er eerst ogen zijn. Het is toch niet omdat de zichtbaarheid voortspruit uit het bestaan van onze ogen, dat wij over de zichtbaarheid van de wereld zouden moeten oordelen dat zij irreëel zou zijn? En toch is dit de houding van diegenen die de ontische primordialiteit van het epistemische op het ethische verdedigen.

Eerst maken we een analyse van het *mind-bodyproblem* aan de hand van een synthese van Jerome Shaffer (- 43.1). Dan volgen enkele kritische bedenkingen bij deze synthese (- 43.2). Tenslotte betogen wij dat de ziel de drager is van de ethische imperatief en het fundament van onze werkelijkheid (- stelling 44).

43.1. Het Mind-Bodyproblem volgens Shaffer.

Ter inleiding, de volgende synthese.[288] Shaffer onderscheidt en bespreekt een drietal benaderingswijzen van het probleem:

(1) Bij een '**benadering in de derde persoon**', zeggen we dat iets bewustzijn heeft als het reageert op prikkels. Daarbij is het bewustzijn 'inwendig' (bijvoorbeeld het pijngevoel), de reactie 'uitwendig'. De vraag luidt hier of men uit een specifiek gedrag

287Het voorbeeld bij uitstek van het feit dat een theorie, teneinde coherent en redelijk acceptabel te zijn, puur fysicalistisch kan zijn, wordt gegeven door E. Vermeersch in zijn *Epistemologische Inleiding tot een Wetenschap van de mens* (- zie deel I), alsook, en hier dan wel in een extreem simplisme, in diens esthetica waarin het schone eenvoudigweg gereduceerd wordt tot *"het bestaan van een evenwicht tussen informatie en redundantie"* (- zie deel I).

288 Zie J. Shaffer, 1968, in: O. Hanfling, (Ed.), 1972. (Bij de verwijzingen naar deze tekst wordt hier de afkorting *'FPPh'* gebruikt).

met zekerheid de aanwezigheid van een (specifiek) bewustzijn kan afleiden. Shaffer ontkent dat.[289]

(2) Het materialisme kent de **'identity theory'**: bepaalde mentale inhouden zijn identiek met bepaalde fysieke toestanden.[290] Maar ook deze theorie verwerpt Shaffer, want in vele gevallen is daar sprake van een dualisme van de taal, niet van een dualisme in de werkelijkheid. Met betrekking tot de onderhavige problematiek schrijft Shaffer dat het absurd is om het geestelijke te willen localiseren.[291]

(3) Het **'psychofysisch interactionisme'** stelt dat lichaam en bewustzijn met elkaar corresponderen op grond van wederzijdse causaliteit.[292] Hier worden twee theorieën onderscheiden:

(3a) **'Psychofysisch parallelisme'**: er is geen oorzakelijkheid, enkel overeenkomst tussen lichaam en ziel.[293] Men erkent wel causaliteit tussen fysische toestanden onderling en tussen psychische toestanden onderling, doch niet tussen de twee, zoals bij twee klokken die gelijklopen zonder onderling oorzakelijk verbonden te zijn. Met Hume, kan men hier opwerpen dat de oorzaak tenminste een noodzakelijke voorwaarde moet zijn.[294] Maar Shaffer verwerpt dit, wijzend op de verwarring tussen noodzakelijke en voldoende voorwaarden.[295] Verder is de verhouding lichaam-geest niét

---

289 Shaffer: *"But what is it to feel pain? On the third-person account it is just to behave in these ways under these circumstances, or at least to be disposed so to behave. That is all that is observable in principle, and so that is all that is involved in feeling pain".* Maar verder: *"The feeling may produce the disposition to behave, but we cannot say they are identical, nor even that the one is a necessary or sufficient condition for the other (...) The difficulty with this attempt to bolster the third-person account is that it makes the cause a part of the definition of 'sensation', and the proposition that every sensation has a cause becomes a tautology. But it is clearly not a tautology that every sensation has a cause; it is an empirical hypothesis (...) I conclude then, that such third-person accounts will not give us a correct account of mental events such as sensations. There seems to be a purely contingent connection between such mental events and this causal antecedents, their behavioural effects, and even behavioural dispositions. And therefore the third-person account, as broadened, still will not do as an analysis of consciousness (...)"* (- *FPPh:* 4-5).

290 *"It is the theory that thoughts, feelings, wishes, and the rest of the so-called mental phenomena are identical with, one and the same thing as, states and processes of the body (and, perhaps, more specifically, states and processes of the nervous system, or even of the brain alone). Thus the having of a thought is identical with having such and such bodily cells in such and such states, other cells in other states"* (*FPPh:* 6).

291 *"(...) it* ***makes no sense at all*** *to locate the occurence of a thought at some place within the body (…) The fact that it makes no sense at all to speak of mental events as occurring at some point within the body has the result that the identity theory cannot be true". En verder: "If mental events had location in the brain, there should be some means of detecting them there. But of course there is none. The very idea of it is senseless"* (*FPPh:* 12-13).

292 *"(...) psychofysical interactionism. It holds that (1) states of consciousness can be causally affected by states of the body and (2) states of the body can be causally affected by states of the consciousness; thus the mind and the body can interact"* (*FPPh:* 14).

293 *"Psychophysical parallelism accepts the fact of correlation but denies that there is any direct causal action between the mental and the fysical; there is mere correlation"* (*FPPh:* 15).

294 Hume: *"If the first object had not been, the second never had existed either"* (D. Hume, 1978, sec. 7, pt. 2).

295 *"But this is refuted by the existence of 'back-up systems' which ensure that if a result is not brought about in one way then the same result will be brought about in another way; (...) so the cause is not a necessary condition for the effect. (...) The best we can say is that to call one event the cause of the other is to say that the first is a sufficient condition for the second, in the sense that if the former occurs, then, given the circumstances, the latter must occur. But such an account does not get us anywhere, for we would still have to say what kind of 'must' is involved here. It is obviously not the logical 'must', which states that the occurrence of the former logically entails the occurrence of the latter. The most that can be said is that it is the causal 'must', which brings us back where we began. And that is pretty much where the analysis of causality is at present time"* (*FPPh:* 16-17). Toekomstige research kan ons hier niet vooruit helpen, want: *"we will still be left with the basic*

analoog aan die van de twee klokken, aldus Shaffer: deze hypothese klopt niet omdat, bijvoorbeeld, bij iemand die gewekt wordt door alarm, de waarneming van de alarmbel geen oorzakelijke, voorafgaandelijke toestand heeft in zijn geest.[296] Daarop ontwikkelde Malebranche (17de eeuw) zijn theorie van het occasionalisme: als het alarm gaat, zorgt **God** ervoor dat de geest het hoort. De parallelist aanvaardt niet dat het afgaan van het alarm zelf de oorzaak is van het feit dat de geest het hoort, omdat lichaam en geest 'te verschillend' zijn. Nochtans, aldus Shaffer, is ijs dat verwarmd wordt ook zeer verschillend van water of van gas, terwijl men daar wél causaliteit aanvaardt. De houding van de parallelist kan misschien verklaard worden als volgt: hij voelt dat er een soort *intelligibele connectie* zou moeten zijn tussen oorzaak en gevolg, dat men in staat zou moeten zijn om in de oorzaak zelf de komst van het gevolg te kunnen waarnemen, dat het gevolg op een of andere wijze in de oorzaak aanwezig zou moeten zijn. Bijvoorbeeld bij Spinoza die de interactie tussen geest en lichaam loochent.[297] Hume echter wees erop dat deze voorstelling van oorzakelijkheid onwaar is: de oorzaak kan ons niets zeggen over het gevolg; we kunnen slechts inductie toepassen van een (op ervaring gebaseerde) wet der gewoonte.

(3b) '**Epifenomenalisme**': het fysische veroorzaakt mentale toestanden maar niet andersom.[298] Waarom niet andersom? De epifenomenalist gelooft dat de wetenschappen ooit alle psychische verschijnselen op louter fysische gronden zullen kunnen verklaren. Immers, in het verleden bleken geesten en dergelijke nooit oorzaak te zijn van fysische processen (zoals bijvoorbeeld ziekten); andere hypothesen, met fysische verklaringsgronden, boekten wel resultaten. Hetzelfde geldt voor gedachten: ze zijn louter bijproducten van het fysische.[299] Maar hier wijst Shaffer op een paradox: het is immers absurd te stellen dat de evolutie van de mensheid eender zou verlopen zijn zonder het denken.[300]

Het psychofysisch interactionisme aanvaardt verder dat ook het mentale het fysische kan beïnvloeden. Hét probleem is hier duidelijk: we kunnen experimenteel

---

difference in type between some sort of mental event on the one hand and some sort of physical event on the other. And that would still leave us with the problem how such different sorts of events could affect each other" (*FPPh:* 17).

296 *"But it is completely inexplicable why that correlation should occur, whereas in the case of the two clocks it was entirely explicable why the correlations should occur"* (*FPPh:* 18).

297 *"Van dingen die niets met elkaar gemeen hebben, kan de ene niet de oorzaak zijn van de andere"* (B. de Spinoza, 1979, deel 1, stelling 3).

298 *"(...) epiphenomenalism, the theory that there is a causal connection, but that it goes one way, from the physical to the mental but not from the mental to the physical. Mental states (...) are nothing but by-products (...) of physical processes (...)"* (*FPPh:* 15).

299 *"(...) the sensation is merely a **by-product** of a chain of physical events (...) Similarly for my thought that [e.g.] it is too dark to read, which ostensibly causes me to turn on the light. (...) the thought itself has no effects, just as it is an illusion that mental events have effect, just as it is an **illusion** that the moving hands of a clock cause the clock to strike the hour"* (*FPPh:* 21).

300 *"Since his view [namelijk die van de epifenomenalist] is that mental events have no consequences, the epiphenomenalist would have us believe that the whole of human history would have developed in just the way that it did even if there had never been a single thought, feeling, sensation, decision, or other mental event. Everything would have gone on just the same, even if everyone had always been completely unconscious. Even our language (...) and (...) all the verbal interchanges which represent our discussions about the very existence and nature of mental events would have occurred. If there had never been a mental event, men still would have believed in their existence, or if belief itself is a mental phenomenon, men still would have spoken and acted as if there were mental events! (...) They [namelijk: the thoughts] are, in the words of a twentieth century epiphenomenalist, George Santayana, 'a lyric cry in the midst of business' and a cry which could in no way affect the course of business"* (*FPPh:* 21-22). Een bijzonder gevolg hiervan: *"(...) if epiphenomenalism turns out to be true, then this expression of ordinary language is simply false; plain men might continue to use it but they would always be wrong when they did"* (*FPPh:* 23).

onderzoeken of fysische gebeurtenissen bepaalde psychische toestanden veroorzaken omdat we de reacties kunnen observeren maar, omgekeerd, kunnen we niet onderzoeken of psychische toestanden reacties kunnen teweeg brengen, want het staat ons vrij om die alsnog te wijten aan fysische oorzaken waarvan de psychische toestanden alleen maar begeleidende verschijnselen zouden zijn.[301]

In een ander artikel vergelijkt Shaffer de werking van de 'geest' met die van machines, en hij schetst de problematiek van het Turing-criterium[302] die we reeds behandelden in I.3.B. Shaffer gelooft dat een machine zelfs kan geprogrammeerd worden om humoristisch te zijn. Machines kunnen gevoelens simuleren, maar kunnen ze die ook bewust hébben? Watanabe verwerpt dit op grond van *common-sense*, maar zijn stelling blijft onbewijsbaar. Shaffer wijst er op dat àls machines bewustzijn hebben, het *mind-machine-problem* analoog is aan het *mind-body-problem*, namelijk: *"How are the mental events related to the machine?"*[303]

43.2. Kritiek op Shaffers benadering.

43.2.1. Betreft de benadering in de derde persoon.

Een benadering in de derde persoon faalt omdat er een zuiver contingente band bestaat tussen het bewustzijn, z'n oorzaken en z'n effecten, aldus Shaffer. **Vanuit onze metafysica geven we een andere verklaring voor dit falen.** Bewustzijn immers, is per definitie zelfbewustzijn. Als ik bewust ben, ben ik steeds bewust van mezelf. Ben ik me bewust van een boom, dan nog bevat dit bewustzijn in de eerste plaats een component van mijn zelf. Het is immers mijn zelf dat uitmaakt of de boom waarvan ik mij bewust ben al dan niet ingebeeld is. In de mate dat ik mij verlies in een object, ben ik onbewust. Maar met elk object dat in mijn bewustzijn verschijnt, ga ik een dialoog aan waarin ik mij beurtelings verlies en terugwin: ik *meet* het object als het ware af aan mijn zelf, met andere woorden: mijn zelf is het criterium ter *beoordeling* van het object. Deze beoordeling omvat nu vanzelfsprekend ook het *bestaan* van het object in kwestie. En met *bestaan* wordt bedoeld: *handelen* en *behandeld worden*. Betreft het *behandeld worden*: ik *onderga* de natuur in de mate dat ik in het bestaan van mijn zelf van de natuur afhankelijk ben. Ik *word* dus *gedwongen* om het bestaan van de natuur te erkennen in die mate waarin het bestaan van mijn zelf daarvan afhangt. Betreft het *handelen*: ik kan aan een object al dan niet een bestaan toekennen, namelijk door het een naam te geven. Dit is mogelijk krachtens het feit dat ik mezelf als een identiteit

---

301 *"For example, suppose we produce the consciousness of pain which is followed by a wince; how could it be known that it was the **mental** event of feeling pain rather than the brain events concomitant with the consciousness of pain which produced the wince?[...]"* (*FPPh:* 24).

302 Shaffer verwijst hierbij naar (1) A.M. Turing, *Computing Machinery and Intelligence*, *Mind* 1950: 433-460, (2) T. Marill, *Human Factors in Electronics, Transactions of the Institute of Radio Engineers,* 1961, (3) Edmund C. Berkeley, *The Computer Revolution*, New York, 1962, (4) Patrick J. McGovern, *Computers and Automation*, sept. 1960, (5) D.M. Mackay, *Mindlike Behavior in Artifacts, Britisch journal of the Philosophy of Science,* vol. 2 (1951): 105-121, en verder naar werk van: (6) W. Ross Ashby, (7) Michael Scriven, (8) Ulric Neisser, (9) Silvan S. Tomkins en Samuel Messick, (10) Hilary Putnam, (11) Satosi Wanatabe.

303 Michael Scriven stelt hier voor, om de machine te verplichten de waarheid te spreken, en haar dan te vragen of zij inderdaad bewustzijn heeft. Shaffer: *"The trubble with this is that it begs the question by assuming that the machine will understand the question in the sense we intend. (...) So whether the machine understands our question in our sense or not itself depends upon the prior question whether it had feelings itself. If it has not had feelings then it does not even understand what we mean when we ask it if it has feelings. The real question is whether the machine could understand our question"* (*FPPh:* 30-31). Dat kunnen we omtrent (menselijke) derden evenmin weten, argumenteert Scriven. Maar Shaffer verwerpt dit argument: men mag geen abstractie maken van het feit dat machines qua oorsprong, samenstelling en vorm van derden sterk verschillen.

ervaar (dus: dat ik zelfbewust ben), terwijl ik in staat ben (krachtens de naamgeving) om mijn identiteit te projecteren op een object, zodat het zodoende als een entiteit gestalte krijgt. Herinneren we wat dit betreft onder meer aan onze opmerkingen met betrekking tot *essentie* en *existentie* (- zie: I.3.C.2.(8°), alsook: *S:* 1.6.3.: 117-118): de essentie van een object *volgt* ontisch op de handeling van het subject: het ding existeert (als essentie) pas *binnen* de (handelende) existentie van de mens. Omdat bewustzijn nu per definitie zelfbewustzijn is, kan er alleen sprake zijn van bewustzijn omtrent het bestaan van het zelf. Het 'zelf' dat ik toeken aan een steen waarin ik een wapen zie, is wezenlijk afhankelijk van mijn toekenningsactiviteit. Op het moment dat ik een beter wapen vind, zal ik de steen links laten liggen, en hem niet langer als een entiteit beschouwen: hij vormt dan enkel nog een deel van het geheel, dat een geheel aan mogelijkheden is. Anders is het gesteld met 'de ander': gezien de existentiële gelijkenis van de ander met mij, verkeer ik in de *mogelijkheid* om aan de ander al dan niet een zelf toe te kennen, of: om het zelf van de ander al dan niet te erkennen. Mijn eigen pijn kan ik niet loochenen, op straffe van (uiteindelijk) mijn eigen dood, maar de pijn van de ander kan ik wel loochenen. Daarentegen *kan* ik de pijn van de ander ook erkennen en, krachtens mijn handelen, deze erkenning bekrachtigen als waarachtig, in de mate ik mijn handelen richt op het opheffen van de pijn van de ander, desnoods via het opofferen van mijn zelf (namelijk in de act van het lijden voor de ander). Belangrijk hierbij is, dat ik met betrekking tot de waarachtigheid of de zin van deze specifieke activiteit nooit relevant kan tegengesproken worden door derden. Als de Nazi's in een concentratiekamp een spelletje spelen met de joden waarbij ze de helft van hun aantal willen liquideren, terwijl ze de joden zelf laten beslissen wie tot de (on)gelukkigen zal behoren, dan kan niemand het Asveer kwalijk nemen dat hij in de plaats van Simeon tegen de muur gaat staan, want wie hier tegenin zou brengen dat Asveer geen zekerheid heeft over het bestaan van Simeon, heeft zich reeds schuldig gemaakt aan een contradictie: hij heeft immers het bestaan van Asveer als een zekerheid aanvaardt. **Die afwezigheid van elke mogelijkheid om de erkenning van Simeon door Asveer te bekritikeren zonder zelf slachtoffer te worden van z'n eigen kritiek, legitimeert de waarachtigheid en de zin van de erkenning van de ander** (- in dit geval van Simeon door Asveer) (- zie stelling 78).

43.2.2. Betreft de identity theory.

Betreft de *identity theory* moeten we eerst en vooral opmerken dat, waar het bewustzijn geïdentificeerd wordt met *veranderingen* in het lichaam, men impliciet reeds een onderscheid gemaakt heeft tussen het lichaam en de veranderingen waaraan het krachtens de ingenomen stelling onderhevig zou zijn. Welnu, de erkenning dat het lichaam onderhevig zou zijn aan veranderingen betekent in wezen niets anders dan de erkenning dat iets niet-lichamelijks (namelijk de verandering) het lichamelijke veroorzaakt. Het is duidelijk dat het probleem hier van puur linguïstische aard is en teruggaat op de neiging om een werkelijkheid te identificeren met een predikaat (iets wat is). Het zou, met andere woorden, in dit geval tenminste even logisch zijn om in plaats van bijvoorbeeld een fysicalisme, een (subjectief) idealisme aan te hangen, want het hemd is nader dan de rok. Bijgevolg zou zodoende niet het bestaan van het bewustzijn, maar het bestaan van het lichaam in twijfel getrokken kunnen worden. Men kan er immers van uitgaan dat het lichaam in de eerste plaats een concept is binnen ons bewustzijn, waarbij verondersteld wordt dat er een werkelijkheid buiten dat bewustzijn aan beantwoordt. Het is niet alleen zinloos om, zoals Shaffer opmerkt, het bewustzijn te willen lokaliseren in het lichaam, maar het is even zinloos om een strikt onderscheid tussen de twee ernstig te nemen (- zie ook stelling 47.1). We hebben vanouds nu eenmaal twee woorden voorhanden (*lichaam* en *ziel*), maar de pogingen om de inhoud

van deze woorden trachten te definiëren is absurd en kan alleen maar een gevolg zijn van een impliciet naïef geloof in een ideeënwereld die (men vergelijke met de historie van de twee klokken) parallel zou lopen met de tastbare werkelijkheid. Van een dergelijk naïef geloof is onder meer de *identity-theory* alleen maar een meer gesofisticeerde variant. Het archetype hiervan vindt men impliciet bij Plato, maar tevens, meer uitgewerkt, bij Aristoteles tijdens diens jacht op definities.[304]

43.2.3. Betreft het psycho-fysisch interactionisme.

Het is duidelijk dat, in dit licht benaderd, zowel het *psychofysisch parallelisme* als het *epifenomenalisme*, die beiden onder de noemer *psychofysisch interactionisme* vallen, afgedaan hebben. We kunnen niettemin wat nader ingaan op enkele redeneringen van Shaffer.

In het psychofysisch parallelisme wordt de vergelijking gemaakt met de twee gelijklopende klokken die nochtans elkaars constellatie niet beïnvloeden. Dit voorbeeld is even misleidend als verleidelijk. Immers, al hebben gelijklopende klokken geen invloed op elkaar: ze blijken bij nader inzien door een gemeenschappelijke oorzaak onderling verbonden. Malebranche had het dan ook bij het rechte eind om het bestaan van die gemeenschappelijke oorzaak (God) te poneren. Het epifenomenalisme is

304 Zie: Aristoteles, *Metafysica A*. We geven hier een beknopte weergave van het eerste hoofdstuk volgens H. de Ley, 1977: **de wijsheid is kennis van de oorzaken:** *Alle mensen hunkeren van nature naar kennis, want gewaarwordingen worden zelfs op zichzelf geliefd. Naast gewaarwording en herinnering, leeft de mens ook middels techniek en overleg. "Techniek ontstaat wanneer uit een veelheid van ervaringsnoties één algemeen oordeel is ontstaan omtrent gelijksoortige objecten". De basis van techniek is dus ondervinding. Maar terwijl ondervinding kennis van het partikuliere is, is techniek kennis van het algemene. Technici kennen de oorzaken van de dingen, mensen met ondervinding niet: ze doen iets zonder te weten wat ze doen, vanuit hun natuur, zoals het vuur brandt zonder het te weten, of uit gewoonte. Technici kunnen dan ook onderwijzen, de anderen niet. Zintuiglijke ervaringen zijn het begin van de kennis, maar op zich zijn ze geenszins wijsheid. Weten dat niet gericht is op het nut, maar op de oorzaken, is wijsheid. Ze ontstond de priesterklasse (in Egypte) omdat priesters zich niet hoefden te bekommeren om het nut. Over welke soort oorzaken en beginselen moet de wetenschap handelen? Over het meest algemene en datgene wat het moeilijkste te kennen is. Van die wetenschap is het onderwijzend karakter ook groter. Het weten om het weten is het weten terwille van het hoogste goed in de natuur in haar geheel. Dit is geen producerende wetenschap: filosofen denken na uit verwondering. De verwonderde is onwetend en streeft naar kennis. Wie iets dat hem aanvankelijk verwonderde eenmaal begrijpt, zou zich verwonderen mocht het anders zijn.*
Vatten we hier ook het commentaar van H. de Ley met betrekking tot Aristoteles' wereldbeeld samen: De filosofie (sophia) zoekt de oorzaken van de zichtbare dingen. Waar Parmenides het ontstaan ontkende (wat is, is), zal Aristoteles het ontstaan van b uit a verklaren door te stellen dat b reeds in potentie in a aanwezig was. Is a louter stof, dan is b stof én vorm, waarbij de vorm immaterieel is doch niet zonder de stof kan bestaan (wat volgens Platoon wél het geval was). Dus is b het doel van a. Zo heeft heel het natuurlijk proces een doel, het is een productieproces met 4 oorzaken (stof, vorm, werkings- of bewegingsoorzaak en doel); alles heeft een nut, niets bestaat zomaar. De beweging, verandering of verwerkelijking is een continuum, een duur, een toestand gelegen tussen potentie en actualisering, en de tijd is beweging in zoverre hij kan gemeten worden. De totaliteit van bewegingen hangt samen in een keten waarin het begin en het eindpunt, dat louter vorm is, samenvallen. Dit kosmisch bewegingsprincipe (de zogenaamde 'Onbewogen Beweger') staat zelf buiten de natuur en beweegt de wereld als haar object van verlangen. In de wereld is er het bovenmaanse, met z'n volmaakte cirkelbewegingen, en het ondermaanse, met z'n rechtlijnige beweging en verandering van de elementen. Vormen zijn onveranderlijk, maar manifesteren zich pas middels veranderlijke wezens. Aristoteles' kennisleer onderscheidt zich van die van Platoon, doordat bij hem het Zijn de concatenatie van vorm én stof is in plaats van enkel vorm (zoals bij Platoon). Dat Zijn draagt kwaliteiten, kwantiteiten, relaties, enz. en is object van zintuiglijke waarneming en zodoende vertrekpunt van alle kennis. Toch is wetenschappelijke kennis enkel mogelijk middels algemene begrippen (concrete dingen die niet definieerbaar en dus onkenbaar zijn). De wetenschap hiërarchiseert de begrippen in de categorieënleer, waar alles gedefinieerd wordt. Er is dus een analogie tussen de klassen van predikaten en de indeling der werkelijke dingen.

gebaseerd op een *geloof* (namelijk het geloof dat de wetenschap ooit alles op fysische gronden zal kunnen verklaren) en verschilt in dit opzicht niet van andere finalistische wereldbeelden. Shaffers opmerking met betrekking tot de onbewijsbaarheid en, bijgevolg, de plausibiliteit van de door George Santayana geïllustreerde stelling, is mijns inziens terecht. **Maar tevens is het zo dat de onbewijsbaarheid van iets geenszins impliceert dat iets niet kan bestaan. Welnu, dit is bij uitstek het geval op het terrein van de ethiek.** Waar ik een belofte doe, kan deze door niemand bewezen worden, omdat de authenticiteit ervan in de intentie gelegen is, terwijl de intentie niettemin oprecht, en de belofte bijgevolg waarachtig of zinvol kan zijn. Het is precies omdat al deze benaderingen van het *mind-bodyproblem* op naïeve gronden stoelen, dat zij niet tot een relevante oplossing kunnen komen. Wij gaan er daarentegen van uit dat, indien we het ethische ontisch prioritair stellen op het metafysische, dergelijke vergissingen vermeden worden.[305]

Stelling 44. Onze ziel is de drager van de ethische imperatief en het fundament van onze werkelijkheid.

De *denkbaarheid* van het feit dat alles wat is, zonder bewustzijn zou kunnen zijn, heeft geen uitstaans met de *zin* ervan. Indien alles wat is, zonder bewustzijn was, dan zou de zin daaraan ontbreken. Welnu, precies omdat de zin aan de dingen *gegeven wordt,*[306] kan de zinvolle werkelijkheid geen andere zijn tenzij deze die we zelf ontwerpen vanuit een ethische houding waarbij we verantwoordelijkheid *nemen*, en waarbij we ons tot het nemen van verantwoordelijkheid verplicht weten precies krachtens de *feitelijkheid* van ons bewustzijn. Deze feitelijkheid kunnen we ontkennen tegenover anderen, omdat anderen ze niet kunnen bewijzen, maar nooit tegenover onszelf, en precies hierin schuilt de dwingende kracht van de ethiek die tegelijk het kenbare en het bewijsbare overstijgt én er mee verbonden is.

E. De Onsterfelijkheid van de Ziel

We hebben eerder al het onderscheid gemaakt tussen het verstand en de ziel, en hiervoor een verantwoording geformuleerd. Belangrijk hierbij is, dat het verstand, in tegenstelling tot de ziel, vrij is van schuldbewustzijn, vreugde, en dergelijke. Met andere woorden: de ziel is het domein waarin zich de *zin* van het handelen, meer bepaald de *ethische zin*, situeert. Cruciaal met betrekking tot deze problematiek is de niet-reduceerbaarheid van de ziel, of van het subject - een probleem dat we met betrekking tot het onderhavige nader zullen toelichten. Teneinde duidelijk te kunnen maken wat de onsterfelijkheid van de ziel inhoudt, zullen we enkele concrete situaties schetsen als uitgangspunt. Onze conclusies zullen onherroepelijk verwijzen naar de categorische plicht tot het erkennen van het transcendente, op straffe van de onmogelijkheid van ethiek en de absurditeit van het bestaan.

305 Hiermee hoeven we dan ook niet meer onze toevlucht te zoeken tot een pad zoals dat geplaveid wordt door bijvoorbeeld Rupert Sheldrake die de oorzakelijke verbanden in de correlaties vervangt door het poneren van het bestaan van morfogenetische velden, wat enkel een probleemverschuiving betekent, want een *vervanging* van het ene duistere begrip (causaliteit) door het andere (morfogenetisch veld).
Tenslotte kan opgemerkt worden dat het betreden van metaniveaus onmogelijk 'van beneden uit' kan komen, tenzij aanvaard wordt dat metaniveaus niet wezenlijk onderscheiden kunnen worden van de onderliggende.

306 Daartoe behoort vanzelfsprekend ook de zingeving in de vorm van de zinerkenning (de externe orde ‘toont’ ons een zin die wij aanvaarden).

Stelling 45. Een eindigheidsfilosofie binnen de fenomenologie is contradictorisch.

Fenomenologen zoals R. Boehm en W. Coolsaet staan een eindigheidsfilosofie[307] voor, maar merken niet dat hun stellingname een contradictie insluit. Met de *Lebenswelt* als uitgangspunt voor het denken, nemen ze noodgedwongen aan dat de tijdservaring ontisch voorafgaat aan de in de fysica zogeheten 'objectieve tijd'. Jaynes indachtig, kunnen wij ons de tijd niet anders tenzij ruimtelijk (op een as) voorstellen (- zie: J. Jaynes, 1976). De genoemde fenomenologen nu, trappen in de val door het (beleefde) leven als een interval op deze tijdsas voor te stellen: op een onverantwoorde manier maken ze abstractie van het feit dat men z'n eigen begin en einde nooit binnen z'n eigen ervaringswereld kan situeren. Andermaal ontkennen zij hierdoor de subjectiviteit van de *Lebenswelt*, evenals haar historiciteit - een oud zeer. Met andere woorden: de ontkenning van een objectieve tijd (het concept *t* uit de fysica) maakt een eindigheidsfilosofie onmogelijk voor diegenen die de *Lebenswelt* als uitgangspunt van hun denken stellen. Met nog andere woorden: terwijl fenomenologen het objectieve tijdsconcept miskennen, moet elke eindigheidsfilosofie noodzakelijk gebruik maken van dit tijdsconcept teneinde het concept 'eindigheid' te kunnen funderen; dat maakt een eindigheidsfilosofie binnen een fenomenologische visie contradictorisch.

Daarentegen hebben wij ons verantwoord voor het verwerpen van dit specifieke fenomenologisch uitgangspunt (- stelling 34.3), terwijl we één moment uit de *Lebenswelt* hebben afgezonderd als authentiek, namelijk de eigen (subjectieve) pijn, waarin kenner en gekende, subject en object, zijn en bewustzijn samenvallen op straffe van de dood. Het overstijgen van deze subjectiviteit echter, hebben we afhankelijk gemaakt van de ethische act van het subject, waarbij het (ethisch) *handelen* cruciaal is, ook voor de ontologie. We illustreerden deze stellingname met de uitspraak dat de overwinning van het egocentrisme pas mogelijk is middels de overwinning van het egoïsme, en niet andersom (- zie stellingen 26, 28, 32 en 33). Dit wil zeggen: het handelen gaat aan het denken (dat daar slechts een bepaalde vorm van is) vooraf. Het ethische primeert op het cognitieve en het ontische.

In dit opzicht moeten we, althans tot op zekere hoogte, de betreffende stelling van Augustinus bijtreden. Mits een belangrijke nuance die we hierna pogen te schetsen.

Stelling 46. We bestaan niet binnen de tijd, maar de tijd is een ingrediënt van de ziel.

Voor Augustinus is de tijd geschapen door God. Dit betekent dat het in dit opzicht irrelevant is om te vragen naar wat zich afspeelde vooraleer de schepping tot stand kwam of naar wat zich zal afspelen nadat de tijden ten einde zullen zijn. In Augustinus' visie is de tijd dus een beleefde tijd, maar behalve een tijd die beleefd wordt door het subject, wordt *überhaupt* dé tijd 'beleefd' door hét subject, zijnde God.[308] Op deze wijze ontsnapt Augustinus aan het verwijt dat men de fenomenologen van de

307 Hiermee wordt bedoeld: een filosofie die de eindigheid van het menselijk bestaan als uitgangspunt aanvaardt.

308 Vanzelfsprekend houdt de 'beleving' in dit geval een 'schepping' in (- met betrekking tot het concept 'schepping': zie de inleiding tot het tweede deel): *"(...) wat voor tijden hadden er kunnen zijn zonder door u te zijn geschapen? (...) Gij zijt de maker van alle tijden (...) Ook gaat gij niet in de tijd aan de tijden vooraf (...) Gij gaat echter vooraf aan alle verleden dingen door de hoogheid van uw immer tegenwoordige eeuwigheid (...) Uw vandaag is de eeuwigheid (...) Zo ben ik gaan denken dat de tijd niets anders is dan een uitgestrektheid (...) van de geest (...) En mogen zij dus zien dat er zonder geschapenheid geen tijd bestaanbaar is"* (- Augustinus 1998: 271-272, 283 en 287). In hetzelfde, elfde boek van zijn *Confessiones* beschrijft Augustinus (1998: 276-288) het verleden als de (tegenwoordige) aanschouwing van herinneringen, en de toekomst als de (tegenwoordige) aanschouwing van verwachtingen.

eindigheidsfilosofie wel kan maken (- zie hoger). In feite hebben de fenomenologen in het poneren van de 'objectieve *Lebenswelt*' aldus (onbewust) een vervangmiddel gezocht voor God, teneinde zodoende aan een subjectivisme of een solipsisme dat onherroepelijk in de noncommunicabiliteit resulteert, te ontsnappen. Niettemin hebben de fenomenologen hierdoor het probleem ('God') niet van de baan geschoven. Het concept *Lebenswelt* is in die zin nauwelijks meer dan een andere benaming voor God, net zoals het concept 'materiëel-energetisch substraat' van de realist. Beter gezegd: het gaat in de beide gevallen om een hypothetische constructie, een soort *deus ex machina*.

Het resterende probleem is het volgende: hoe kunnen we, zonder een beroep te moeten doen op een of andere *deus-ex-machina*, de tijd poneren als een ingrediënt van de ziel, terwijl we de mogelijkheid tot communicatie tussen subjecten onderling willen blijven erkennen (dus: zonder dat we in een subjectief idealisme of in een solipsisme hoeven te vervallen)?

Belangrijk bij de beantwoording van deze vraag, is de methode die wij hanteren. Ons uitgangspunt was immers niet een of andere vooropstelling buiten de wereld (een God, of de idee van een *Lebenswelt*, of de hypothese van energetisch-materiële substraten), maar wél de meest onmiddellijke, en tevens allerminst loochenbare ervaring van de pijn. Via dit concept zijn we gekomen tot het concept van de ziel, en hierna behandelen we het transcendent karakter van de ziel.

46.1. Het subject is onherleidbaar of transcendent. Uit het monisme ontstaat een dualisme als teken van de transcendentie.

Datgene wat binnen ons bevattingsvermogen ligt, is - onder meer - datgene wat kan gezegd worden in een propositie (- een subject-predikaat-verbinding) of in een vergelijking.[309] Proposities zijn specifiek voor bijvoorbeeld de omgangstaal, terwijl vergelijkingen bijvoorbeeld in de wiskunde of in de fysica thuishoren. Daarbij resulteert ons begrijpen uit het aldus tot stand brengen van een eenheid tussen de verschillende 'leden' van de propositie of de vergelijking in kwestie. Het tot stand brengen van een eenheid is een activiteit van ons denken dat op begrip gericht is: het is wezenlijk een activiteit die de veelheid (*chaos*)(van verschijnselen) tot één beginsel (*archè*) wil herleiden, en het denken dat eruit resulteert, tenminste als dat denken coherent en consistent wil zijn, zal noodzakelijk een *monistisch* karakter hebben: het zal uiteindelijk op één en slechts één beginsel moeten steunen.

De werkelijkheid ziet er bij nader inzien echter onherleidbaar en uiteindelijk finaal onbevattelijk uit. Teneinde dit te illustreren, enkele voorbeelden.

Voorbeeld 1. Het probleem van de zelfmoord. Zelfmoord, zo zou men op het eerste gezicht denken, is een abstract begrip; het is pas een feitelijk probleem omdat er zelfmoordenaars zijn. Maar is het correct dit zo te stellen? We geloven van niet, en dit zullen we ook aantonen.

Gesteld dat zelfmoord een probleem is omdat er zelfmoordenaars zijn, mag men niet over het hoofd zien dat er in feite géén zelfmoordenaars zijn. Immers, een zelfmoordenaar is een mens die zichzelf heeft omgebracht. Maar, als we hier even de materialistische vooronderstellingen mogen aanhouden, dan moeten we besluiten dat een mens die zichzelf heeft omgebracht gewoon niet meer bestaat. Het is dus niet zo, dat de zelfmoord een probleem is omdat er zelfmoordenaars zouden zijn. Wàt dan maakt de zelfmoord tot een probleem of tot een feit?[310]

309 Hierbij maken we vooralsnog abstractie van andere denkvormen, zoals bijvoorbeeld muzikale gedachten.

310 We benutten hier het voorbeeld van de zelfmoord en niet dat van de dood, omdat het onvergelijkelijk veel duidelijker de kern van de zaak aan het licht kan brengen.

Het antwoord ligt voor de hand, terwijl het nochtans in een 'filosofische' duisternis gehuld blijft. In een eerste stap kunnen we antwoorden dat de zelfmoord een probleem is omwille van de gevolgen ervan. Maar dit antwoord is niet afdoende. Immers, voor de zelfmoordenaar *zijn* er geen gevolgen, want hij is er niet meer. Het is dus belangrijk om in te zien dat de gevolgen van een (subjectieve) daad betrekking moeten hebben op *derden*, teneinde het statuut van *feiten* te kunnen verkrijgen.

Voorbeeld 2. Het probleem van de intenties (- zie: stellingen 8-10, alsook: *S:* 1.21.1). We zien daar dat niet de daad op zich, maar de *intentie* waarmee een daad wordt verricht, bepalend is voor zijn gevolgen (- voor derden, namelijk diegenen tegenover wie de daad werd verricht). Welnu, wanneer we ons dit feit voor de geest houden, kunnen we met betrekking tot het voorbeeld van de zelfmoord zeggen, dat de slachtoffers van de zelfmoord (- derden die lijden onder het verlies van een geliefd persoon), slechts één argument hebben om hun leed te verantwoorden, namelijk in de (verleden) intentie van de zelfmoordenaar. Immers, het onvermijdelijke te betreuren is een vergissing (- bijvoorbeeld een natuurlijke dood), terwijl het erkennen van de vrijheid van de ander meteen de vermijdbaarheid van zijn zelfmoord impliceert.

Dit kunnen we niet genoeg benadrukken. Het leed (- in dit geval het leed van de achterblijvenden) wordt door hen *gewild*, namelijk *als een consequentie van hun erkenning van de ander als een vrij wezen*. En hier bewijst zich het transcendente karakter van de ziel of van het subject, maar dan met die specifieke beperking, *dat de transcendentie zélf afhankelijk is van de specifieke intentie, terwijl ze er tevens feitelijk door wordt.*

46.2. De vrijheid in het Handelen transcendeert de geconditioneerdheid in het Denken en in het Zijn.

Om de transcendentie van het 'doen' op het 'denken' aan te tonen, het volgende, welbekende raadseltje: je bent 'opgesloten' in een cel. Aan de cel zijn twee deurtjes, waarvan het ene uitgeeft op de vrijheid, het andere op de dood. Om uit de cel vandaan te geraken, heb je twee cipiers tot je beschikking. Je weet dat een van beide altijd liegt en de andere nooit, maar je weet niet wie. Je mag één vraag stellen aan één van de twee cipiers. Met welke vraag kom je er achter welke deur uitgeeft op de vrijheid?

Ogenschijnlijk is hier een probleem. Immers, als je één van beiden vraagt welke de deur naar de vrijheid is, kan geen antwoord je wijzer maken. Je weet immers niet of diegene die je te woord staat, tevens diegene is die de waarheid spreekt. Maar als je vraagt: *"Wat zal je collega antwoorden indien ik hem vraag welke deur naar de vrijheid leidt?"*, zal je uit het antwoord de waarheid feilloos kunnen afleiden. Immers, door aldus gebruik te maken van de dubbele negatie, zal je de waarheid kennen ongeacht het feit aan wie je de vraag stelt: *in elk geval* zal men je de verkeerde deur aanwijzen.[311]

De existentiële conditie waarin de mens verkeert, is vergelijkbaar met deze in het bovenstaande raadseltje. Er is immers geen waarheid voor ons, tot op het moment dat we in ons handelen *bewust* rekening houden met het bestaan van de mogelijkheid van onwaarheid. Pas via de dubbele negatie manifesteert zich de waarheid. Verwijzen we in dit verband ook naar de volgende twee voorbeelden.

Eerste voorbeeld. In stelling 78 tonen we aan dat de miskenning van de erkenningsact logisch onverantwoord is: het is onmogelijk om de erkenning van *P* door *Q* te bekritiseren zonder zelf slachtoffer te worden van je eigen kritiek. Merk hierbij op dat het omgekeerde niet geldt: als je de miskenning van *P* door *Q* bekritiseert, word je door je eigen kritiek niet aangetast. Concreet: je kan het Asveer niet verwijten dat hij

311 Diegene die de waarheid spreekt, zal je, naar waarheid, antwoorden dat de leugenaar je de verkeerde deur zal aanwijzen. De leugenaar zal je vertellen dat de ander je zal beliegen en je de verkeerde deur zal aanwijzen. In de beide gevallen kan je dus de goede van de verkeerde deur onderscheiden.

het lijden van Simeon op zich neemt. De grond van je kritiek zou enkel deze kunnen zijn, dat je aan Asveer zou zeggen dat hij niet wéét of Simeon echt lijdt (bestaat), daar Asveer het niet zelf ervaart. Maar àls je die kritiek uit, dan heb je reeds aangenomen dat *Asveer* lijdt of bestaat, terwijl je dat evenmin zelf zeker kan weten. Het tegendeel geldt niet: als je iemand verwijt dat hij het bestaan van de ander niet erkent, ben je niet onderhevig aan deze kritiek, want je erkent wel degelijk het bestaan van diegene aan wiens adres je het verwijt in kwestie richt.

Tweede voorbeeld. Analoog bouwden we onze redenering op in stelling 29 met betrekking tot onze interpretatie van het boek *Job:* een goede intentie die beloond wordt, kan zich als goede intentie niet ontisch bewijzen, omdat ze, in de ogen van de tegenstrever (- de kritiek) beschouwd kan worden als geconditioneerd gedrag. Alleen de goede intentie die bestraft wordt, heeft ontische bewijskracht, en bestaat bijgevolg ook werkelijk.

Met andere woorden: opdat het transcendente de mogelijkheid tot authentiek bestaan zou kunnen krijgen, moet het op de proef worden gesteld. Overleeft het transcendente het experiment, dan bestaat het. Overleeft dit het experiment niet, dan bestaat het niet. Dit al dan niet bestaan van het transcendente is aldus onwederroepelijk op experimentele gronden. Dit betekent dat de tegenstrever (- de kritiek) hierdoor ontkracht wordt op straffe van het teniet gaan van z'n eigen grond. En het is tevens duidelijk dat het subject zelf over z'n eigen transcendentie beslist en beschikt. Immers: in het gebruik maken van de mogelijkheid (die de mens krachtens zijn bewustzijn gegeven is) om onbelemmerd door eventuele sanctioneringen te kiezen, transcendeert hij zijn geconditioneerdheid. Waar ik een ander iets geef zonder daarvoor iets terug te eisen, omdat ik hem intrinsiek waardeer, constitueer ik mijn werkelijkheid als ik-overschrijdend. Mijn werkelijkheid zal dan wezenlijk een andere zijn dan deze van de solipsist of de egocentrist.

46.3. “Alles wat niet gegeven is, is verloren”;[312] wat gegeven is, is (van de dood) gered.

In het sprookje *De kikkerkoning of ijzeren Hein,*[313] staat de identificatie-act centraal. Krachtens de mogelijkheid waarover de mens (krachtens zijn bewustzijn) beschikt om zich te identificeren met (het geluk van) anderen, is zijn eigen ongeluk (of zijn dood) niet langer een beperking voor z'n zijn. Het is krachtens de *daad* van de **identificatie**, dat de mens *zichzelf overwint* (- denk aan het gezegde: "sterf voor ge sterft" van de mystici), en tegelijk precies daardoor onsterfelijk wordt: wat hij gegeven heeft, kan hem niet meer ontnomen worden, zoals de kaars die haar vlam doorgeeft aan een andere vooraleer ze is opgebrand, en dit zonder meer kan doen en doet in vanzelfsprekendheid, omdat ze beseft dat de vlam haar niet toebehoort, doch zij toebehoort aan de vlam.

---

312 Dit is een Indisch spreekwoord uit de Veda-literatuur.

313 Grimm, gebroeders, I: 1984: 7-9. In het slot van *De Kikkerkoning of Ijzeren Hein* dialogeren de prins en de wagenmenner als volgt: *"Daar breekt de wagen, Hein."/ "Dat zal geen wagen zijn,/ o prins, maar 't is een ring van 't hart,/ die steun moest geven in mijn smart,/ toen u in de bron ging wonen/ en u als kikker moest vertonen".* Waarna het einde van het verhaal: *"Nog eens en nog een derde keer brak er ijzer op de weg, en de prins dacht aldoor dat de koets brak, maar het waren alleen de ijzeren ringen die van 't hart van de trouwe Hein afvielen, omdat zijn prins nu verlost was en gelukkig".* Het is mijns inziens plausibel om aan te nemen, tegen de gangbare interpretaties in, dat het geluk van Hein niet voortspruit uit het feit dat de kikker weer prins geworden is, maar uit het feit dat hij zich kan identificeren met het geluk van de prins, terwijl hij zich voordien wellicht gelukkig achtte daar de prins de gedaante van een kikker had en zodoende geen kans maakte bij de prinses, waarop ook Hein verliefd was.

Het is dus duidelijk dat het begrip van de transcendentie en de religieuze ervaring besloten ligt in het leven zelf, dat we telkens weer kunnen overstijgen, en dit middels ons eigen bewust, ethisch handelen. Transcenderen is religieus zijn.

46.4. De ethische identificatie is onderscheiden van de psychologische.

We benadrukken dat we het ethisch identificatieproces duidelijk onderscheiden van het psychologische en we nemen hierbij dus een standpunt in dat duidelijk onderscheiden is van bijvoorbeeld dat van een G. Sircello, die identificatie als volgt omschrijft: *"(...) we can also love moral qualities in others. Some of these 'others' exist in fiction or art; others are our friends and lovers (...). And when such characters [in literature and theatrical pieces] are 'sympathic', we often 'feel the same' as they (...). This discrepancy is easily bridged, I think, by the concept of 'identification' (...). Identifying with a character is what we are doing when we feel [and love] his moral qualities. (...) we may enjoy returning again and again to these works [of art] precisely to reproduce in ourselves the experience of these beloved qualities. (...) What does the technical term 'Love' comprehend? It comprehends (I claim) all cases of what would ordinarily and straightforwardly be called 'enjoyment' as well as much that can be called 'enjoyment' in reasonably extended senses of the term (...)"* (- G. Sircello, 1989: 158-162).

Merk hierbij op dat Sircello de actor in de identificatie, of diegene die zich identificeert, beschouwt als iemand die uiteindelijk noodzakelijkerwijze om zijnent wille liefheeft, en niet omwille van diegene met wie hij zich identificeert. Dit soort identificatie bestaat weliswaar, maar is enkel maximaal relevant in literatuur of kunst, waarbij het dus gaat om fictieve karakters, welke men per definitie niet echt kàn beminnen. Het ware beminnen is pas mogelijk tegenover een reële derde, omdat alleen in dat geval de ander om zijnent wille kan bemind worden. Immers, als ik bemin om mijnent wille, is er van beminnen geen sprake. Het soort van identificatie dat Sircello over het hoofd ziet, is de identificatie, niet als 'het in overeenstemming brengen van mezelf met de ander', maar (1°) ofwel als de poging tot het in overeenstemming brengen van de ander (niet met mezelf maar) met die toestand waarvan ik kan weten (àls ik het kan weten en in de mate waarin ik het kan weten) dat hij voor de ander de beste is, en dit middels mijn inspanningen, (2°) ofwel als een zich volledig akkoord verklaren met het feit dat zulks met de ander gebeurt, waardoor dit gebeuren strookt met de eigen intentie, (3°) ofwel hopen dat zulks het geval is, wat inhoudt dat men, in het geval het zich voltrekken van dit gebeuren aan het eigen handelen ontsnapt, de intentie overhoudt om dit te bewerkstelligen. Deze intentie, die in dit laatste geval resulteert uit een onvermogen tot handelen, is niet zinledig, omdat ze, zij het onbedoeld of onrechtstreeks, bewerkt dat het niet-kunnen-handelen van de identificator door hemzelf niet als een lijden zal ervaren worden, maar als een act van overgave, namelijk het stellen-van-vertrouwen in de geïdentificeerde. Dit vertrouwen is allerminst zinloos, omdat het absurd is om het onvermijdelijke te betreuren. Het besef dat men zelf niets (meer) kan doen, betekent niet dat men alles moet laten 'gebeuren', op voorwaarde dat men de anderen als '(moreel) handelende' personen erkent, wat immers een erkenning betekent van het feit dat er nog 'handelen' buiten de eigen werkzaamheid bestaat.

Maar Sircello reduceert ook déze vorm van liefde (*'serving love'*) tot een vorm van egoïsme, waar hij schrijft : *"What I call 'serving love' is love that consists in serving needs and desires of the beloved independently of any specific obligation to do so. (...) it must (...) be motivated by some powerfull feeling towards the beloved, such as benevolence, compassion, generosity, or (generalised) responsibility.(...) we can then go on to ask what I love or enjoy in serving S. At this point my answers may be something like: "I just love being responsible for him (...) or: "In serving the poor, she exhibits an overwhelming love of the virtue of compassion (or of mercy). (...). Such*

answers (...) can be reduced to the enjoyment of (experiencing) qualities (...) because he or the love for him satisfies some extrinsic desire or desires of the lover" (G. Sircello: 170-171).

Volgens Sircello bemint men de ander omwille van de eigen gevoelens: de behoefte om deze gevoelens door de daad (van de liefde) te lenigen, ook als deze daad het opgeven van het eigen leven impliceert. Merk echter op dat deze voorstelling van zaken een contradictie inhoudt. Immers, als ik beweer dat ik de ander bemin, niet om zijnent wille, maar omdat ik de act van het beminnen zelf bemin, dan zal, indien mijn argument geldig zou zijn, het concept 'beminnen' zelf noodzakelijkerwijze inhoudsloos worden. Ik kan zeggen dat ik dood omdat ik hou van het doden, dat ik schrijf omdat ik hou van het schrijven, maar niet dat ik bemin omdat ik hou van het beminnen. Ik denk ook niet omdat ik denk dat ik denk, en ik zie niet omdat ik zie dat ik zie: ik kan het zien niet zien, het denken niet denken, het beminnen niet beminnen, zonder dat beide activiteiten onderling van betekenis verschillen. En indien ik zou beminnen omwille van het beminnen, dan deed de werkelijkheidswaarde van het object van mijn liefde niet terzake, en zou het volstaan om deze activiteit te fantaseren, ook in afwezigheid van zijn object, ofwel met een vervangbaar object.[314] Deze dingen zijn weliswaar mogelijk, maar ze zijn inbeelding. De ware liefde onderscheidt zich hiervan door haar *betrokkenheid* op een *werkelijk* bestaand iemand. **Als *A* en *B* van elkaar houden, dan is het absurd om te veronderstellen dat ze eigenlijk van zichzelf houden middels elkaar, want als men aanneemt dat ze elkaar nodig hebben om van zichzelf te kunnen houden, dan zal zich nooit het geval voordoen waarin ze zichzelf aan hun respectievelijk middel ter bevrediging van de eigenliefde opofferen.**

Stelling 47. De ziel die aan het goede participeert is onsterfelijk.

47.1. De mens is een eenheid van lichaam en ziel.

We gaan hier eerst na hoe het komt dat de fundamentele menselijke eenheid zo dikwijls wordt miskend.

In de eerste plaats vormt de mens een eenheid. Wanneer ik bijvoorbeeld iemand aanspreek, zou het belachelijk zijn om te stellen dat het mijn mond is die het oor van de ander aanspreekt. Wanneer ik een brief beantwoord, is het niet mijn brief die een andere brief beantwoordt. Het zijn ook niet mijn woorden die de woorden van de ander aanspreken. Het is niet mijn lichaam dat het lichaam van de ander aanspreekt en evenmin is het mijn ziel die de ziel van de ander aanspreekt. Waar ik iemand aanspreek, spreek *ikzelf*, *de ander zelf* aan: wij, die communiceren, zijn *personen*.

Dat men vandaag niettemin vaak hoort zeggen van mensen dat zij een agendapunt of een *zaak* afgehandeld hebben, wanneer zij in feite contact gehad hebben met een *persoon*, getuigt van een verregaande vorm van miskenning van de menselijke persoon als finaliteit van onze handelingen.

Heel wat mensen doen alsof zij niet en nooit met personen te maken krijgen: zij leven als alleenheersers of als solipsisten. In de wereld van de solipsist worden alle anderen herleid tot datgene wat de wet kan afdwingen dat zij zijn: de solipsist 'erkent' de ander slechts in de mate waarin de wet hem daartoe verplicht.

Maar wetten kunnen niet afdwingen dat de menselijke persoon als zodanig erkend wordt, want de menselijke persoon is ondefinieerbaar en dus niet in wetten vast te leggen. Wetten moeten zich noodgedwongen beperken tot manifestaties, tastbare uitingen, verklaringen of sporen van daden van personen.

Eigenlijk reduceert de wet zodoende de persoon tot zijn manifestaties, en aldus fragmenteert zij hem ook: noodgedwongen deelt ze hem op in stukken naar gelang hij in

314 In het 'beminnen van het beminnen' wordt het 'bemind worden' bemind; dit is verliefdheid en niet liefde, zoals Levinas opmerkt.

specifieke maatschappelijke domeinen of vanuit bepaalde waarnemingsvelden 'opgespoord' kan worden. De '*geest'* van de wet mag dan nog principieel de persoon erkennen - onduidelijkheden en interpretatiekwesties die eenduidige besluitvormingen bemoeilijken zorgen er algauw voor dat de persoon gereduceerd wordt tot wat de *letter* van de wet over hem zegt.

Wanneer wij niet langer omgaan met personen, maar brieven en telefoontjes beantwoorden, agendapunten afhandelen en rekeningen vereffenen, doen wij in feite aan het door christenen gelaakte *farizeïsme*, dat thuishoort in het oude verbond, maar dat zich als een soort van post-christianisme met allerlei bokkesprongen tracht te rehabiliteren in de wereld.

In feite is het ook in die richting dat de kunstmatige opsplitsing van de menselijke persoon, in bijvoorbeeld een ziel en een lichaam, moet gezocht worden: ons *referentiekader* voor het beschrijven van de realiteit loopt mank, en blijkbaar plooit het niet gauw, ook niet als dat ten koste gaat van de erkenning van de ware aard van de werkelijkheid.

Het verkeerde referentiekader, dat materialistisch en objectivistisch van aard is, beoogt een objectivering van de realiteit in functie van *machtsuitoefening*, en het zorgt ervoor dat de *ware* fundamenten van de werkelijkheid, zoals de liefde, God, en de menselijke persoon, als wanbegrippen van de hand gewezen worden.

47.2. Onze kennis alleen kan het probleem van lichaam en ziel niet oplossen.

We onderzoeken waarom met de 'wetenschappelijke kennis' het probleem van lichaam en ziel niet kan opgelost worden.

Dat wij de mens ten onrechte opdelen in een lichaam en een ziel, heeft dus te maken met het feit dat wij een wezenlijk onwaarachtig referentiekader hanteren voor het beschrijven van de werkelijkheid. Alleen al het geloof dat de werkelijkheid zich tot welke beschrijving dan ook zou lenen, heeft onfortuinlijke gevolgen. De werkelijkheid is immers nooit zomaar object van beschrijving, want de beschrijver maakt deel uit van de werkelijkheid. Ook indien hij zichzelf zou beschrijven als beschrijver, zou de ultieme beschrijver aan zijn beschrijving ontsnappen, en ze aldus vervalsen. Dit wordt ook wel het probleem van de zelfreferentie genoemd. Dit probleem duikt op in alle beschrijvingspogingen, en daarom ook in alle takken van de wetenschappen. Het is eigen aan de kennis, en omdat geen kennis daarvan gevrijwaard blijft, wordt elke kennis er door beperkt, precieser gezegd: vervalst. Want het gaat hier niet om een schoonheidsfoutje, maar om het wezen van de kennis zelf.

Nu zit de zelfreferentie onvermijdelijk reeds in het concept 'kennis' ingebakken. Kennis immers, veronderstelt een kenner en een gekende. Wij zeggen dat het de geest is die kent, en niet het lichaam. Aan het concept 'kennis' gaat dus reeds de vooronderstelling vooraf dat de geest van het lichamelijke onderscheiden is. Het probleem van lichaam en ziel kan dus niet worden opgelost *als* probleem, want 'probleem' betekent 'object' (voor de kenner). In het *stellen* van het probleem van lichaam en ziel, wordt reeds *voorondersteld* dat zowel lichaam als ziel objectiveerbaar zijn - voor de kenner. Ook aan het stellen van het probleem van lichaam en ziel is de zelfreferentieproblematiek inherent. Zo bijvoorbeeld duikt ze op bij Aristoteles, en later ook bij Thomas van Aquino, in de vraag: "*Waardoor kan de ziel de lichamen kennen?"* Het is duidelijk dat deze vraag een vraag is naar het kennen van het Kennen (*"Kunnen wij het Kennen kennen?")* (- zie stelling 83), een vraag die niet aan het probleem van de zelfreferentie ontsnapt, en die onvermijdelijk uitmondt in een paradox - trouwens net als de vraag of de almachtige God in staat is om een steen te maken die hij niet kan verplaatsen (- de zogenaamde 'paradox van de steen') en de vraag van Leibniz, waarom er veeleer iets is dan niets (- zie: de voetnoot bij stelling 83.3, alsook: *S*, 1.12.4).

De kwestie van lichaam en ziel kan dus niet worden opgelost binnen de kennis alleen. Tenminste niet binnen datgene wat wij onder ‘kennis’ verstaan. En het loont misschien wel de moeite om hier wat verder op in te gaan.

47.3. De ultieme betekenis van de dingen blijft voor de mens verborgen.

Wat zijn de oordelen waaruit onze kennis bestaat? Waarom moet onze kennis onvolkomen blijven?

Wanneer wij spreken over ‘kennis’, dan hebben wij het over een geheel van *oordelen*. Oordelen, opgevat als uitspraken, of zinnen, bestaande uit afbeeldingen van dingen in de werkelijkheid (woorden) en van verbanden tussen die dingen in de werkelijkheid (een syntaxis van woorden in een zin). Oordelen vormen in onze opvatting aldus gewoonlijk *afbeeldingen* van de werkelijkheid, in de nieuwe (‘wereldse’) werkelijkheid van de taal. Maar aan de opvatting dat onze oordelen relevant zijn, liggen enkele verborgen vooronderstellingen ten grondslag.

In de eerste plaats is onze woordenschat geen vanzelfsprekendheid die uit de lucht is komen vallen. Het woord ontstaat pas door de *identificatie* van een ding met een teken dat dit ding benoemt. Deze identificatie is geen neutrale vaststelling, maar is een *vrije handeling* waarbij onze werkelijkheid zelf mede *gecreëerd* wordt. Meer bepaald wordt door het geven van een naam aan een ding, dit ding als zodanig *erkend*. In de naamgeving wordt aan het ding als het ware een ziel gegeven, zoals dat ook het geval is in de naamgeving van personen. Zoals aan een mens door de naamgeving een identiteit wordt toegekend, zo ook wordt door de naamgeving aan het ding een entiteit toegekend (- zie ook stellingen 2.1.4(3), 28 en 100).

Nu laat de taal ons toe dat we entiteiten toekennen aan dingen die, achteraf gezien, spoken blijken te zijn. Zo kunnen we spreken over een vliegend paard of over een eenhoorn. We behouden dan die naam, en we zeggen voortaan dat we weten dat het om spoken gaat. Soms ook gaat het niet om spoken, maar om zaken die eigenlijk geen zijn op zichzelf hebben, maar die bijvoorbeeld een onderdeel vormen van een entiteit, ofwel een samenstelling van entiteiten. Ook kunnen we te maken hebben met producten van entiteiten en zo meer. Zo bijvoorbeeld heeft het geen zin om te spreken over ‘vrijheid’ los van ‘verantwoordelijkheid’.

Samenvattend: in het benoemen van de dingen kennen we weliswaar een ‘ziel’ toe aan die dingen, maar het feit dat die dingen voortaan een naam dragen, garandeert niet dat ze daar ook recht op hebben; met andere woorden: het zou verkeerd zijn om te concluderen dat er een één-éénduidige overeenkomst zou bestaan tussen, enerzijds, de wereld van de dingen en, anderzijds, de wereld van onze woorden; of dat er een één-éénduidige overeenkomst zou bestaan tussen, enerzijds, de samenhang van de dingen in de wereld en, anderzijds, de syntaxis waardoor wij de woorden tot zinnen, of tot oordelen, aan elkaar smeden. Het feit alleen al dat de ‘verzameling’ van onze woorden niet zomaar een weerspiegeling is van de ‘verzameling’ van de dingen, tast de waarde van onze oordelen *a priori* ernstig aan.

Wanneer wij een ding benoemen, dan geven wij in feite een naam aan een *ervaring*, en niet aan een ‘vaste’ of ‘op zichzelf staande’ werkelijkheid. Aan iets wat een schilder als ‘blauw’ ervaart, geeft hij de naam ‘blauw’, en deze ervaring verschilt vanzelfsprekend fundamenteel van datgene wat de fysicus ontdekt wanneer hij onderzoekt wat dat ‘blauw’ eigenlijk is.

Hiermee wil verder zeker niet gezegd zijn dat de conclusie van de fysicus relevanter zou zijn dan die van de schilder: elk van beide kent aan de kleur een specifieke betekenis toe, afhankelijk van het eigen referentiekader, de eigen betekeniswereld. ‘Blauw’ heeft een andere *betekenis* voor de fysicus dan voor de schilder, omdat blauw in die twee gevallen telkens vanuit een ander *betekeniskader*

beschouwd wordt. De betekenis van ‘blauw’ is afhankelijk van het betekeniskader waarin het kan geplaatst worden.

Het betekeniskader nu, is afhankelijk van de *betekenaar* die, hetzij fysicus, hetzij schilder is: in laatste instantie beslist hij wat de betekenis van ‘blauw’ zal zijn - voor hem.

Beide zullen ze tenslotte moeten erkennen dat de betekenis van blauw menigvuldig is en relatief aan de respectievelijke betekeniswerelden, en dus aan de betekenaars.

Het schilder-zijn of het fysicus-zijn verschilt daarbij van het mens-zijn, wat inhoudt dat beiden principieel zowel het ene als het andere kunnen zijn, en dat ze dus begrip kunnen opbrengen voor elkaars betekenisgevingen. Bovendien worden de ‘dingen’ pas kenbaar binnen een specifieke betekeniswereld; met andere woorden: *een specifieke betekeniswereld is noodzakelijk voor de manifestatie van de dingen.*

Ook beseffen wij dat er principieel discussie kan rijzen over het al dan niet bestaan van een ‘absolute’ betekeniswereld; met andere woorden: men kan zich de vraag stellen of er een ultieme zin van de dingen bestaat die voor iedereen geldt. In stelling 2.1.1. tonen wij aan dat het wezen van de dingen in hun zin zelf gelegen is, welke gegeven werd door God. En daarmee is ook gezegd dat de ultieme woorden ons gegeven zijn door God: Zijn naamgeving aan de dingen is hun schepping zelf geweest: de hemel en de aarde, het licht, de tijd, het leven, en de mensen.

47.4. Leven ontstaat uit leven, niet uit stof. De stof bestaat slechts in zijn dienst aan het leven.

Wat is het aandeel van de stof in het leven? We betogen dat het lagere uit het hogere stamt en niet andersom, want de zin van de dingen is tevens hun fundament: de stof is er dank zij het leven, en het leven is er dank zij God.[315]

God heeft de mens *gemaakt uit stof*, wat ons er toe brengt om te geloven dat wij, enerzijds, stof in ons hebben en, anderzijds, niet gelijk zijn aan die stof omdat wij daaruit - weliswaar door een goddelijke act - gemaakt zijn.

Onze stoffelijkheid kunnen wij vaststellen: wij zien dat ons lichaam dezelfde stoffen bevat waaruit de dode dingen gemaakt zijn. Als ons lichaam sterft, verschilt het na verloop van tijd in niets meer van de aarde waarin het begraven ligt. Ook kunnen wij aldus de overgang van een levend lichaam naar alleen maar een hoopje stof, vaststellen: wanneer het sterft, valt het lichaam uit elkaar in stofdeeltjes. Maar wat wij nooit kunnen vaststellen, is de overgang van de dode stof naar een levend lichaam. En hier schuilt een mysterie.

Een levend lichaam komt niet voort uit dode stofdeeltjes die door iemand op een bepaalde manier geordend en geprogrammeerd worden. Mensen proberen dat wel te doen, maar wat zij verkrijgen zijn slechts robots, en dat zijn geen levende lichamen, maar machines, werktuigen, *verlengstukken* van onze levende lichamen. Een levend lichaam komt altijd voort uit een ander levend lichaam. Elk levend lichaam is gegroeid uit, en gevormd naar het model van een levend ‘moederlichaam’. Er is hier duidelijk een éénrichtingsverkeer van kracht. Wij kunnen dus niet beweren dat wij uit stof voortkomen; wel kunnen wij zeggen dat wij voortkomen uit een, weliswaar stoffelijk, maar anderzijds ook *levend* lichaam: het levende kan alleen maar voortkomen uit het levende, en uit het dode kan niets voortkomen tenzij het dode. Het levende brengt het levende voort, het dode kan geen leven voortbrengen.

315 Vergelijk: Johannes-Paulus II, *Redemptor Hominis*, §18: *"We intend and are trying to fathom ever more deeply the language of the truth that man's Redeemer enshrined in the phrase: "It is the spirit that gives life, the flesh is of no avail" (Jn. 6:63). In spite of appearances, these words express the highest affirmation of man - the affirmation of the body given life by the spirit".*

De overgang van het dode naar het levende kan niet en nooit worden vastgesteld, omdat zo'n overgang niet bestaat in de natuur: als wij hier nog over een 'overgang' spreken, dan gaat het om een bovennatuurlijke, een goddelijke overgang: een *schepping*, door God, van het leven, uit de stof. En in het geval van de mens: leven, naar Zijn beeld en gelijkenis.

Het leven komt niet voort uit de stof, maar uit het leven. Het leven *gebruikt* de stof om zichzelf te bestendigen. Het is de zin, en dus ook het wezen van de stof, dat ze in dienst staat van het leven. Verduidelijken we dit hierna nogmaals.

Wanneer wij vaststellen dat wij onder meer uit stof bestaan, dan moeten wij daar meteen aan toevoegen dat deze stof geen andere functie heeft dan haar dienst aan het leven: wij zijn van de stof onderscheiden, omdat de stof in ons slechts zin vindt in het leven, en dus slechts bestaat bij de gratie van het leven.

Een auto bestaat niet tenzij bij de gratie van de automobilist: een onbestuurde auto heeft geen zin en dus ook geen wezen. Pas als iemand aan het stuur plaatsneemt, wordt de auto zinvol, en wordt hij zichzelf. Zo ook bestaat de stof niet tenzij bij de gratie van het leven. Pas als er leven is, komt de stof tot bestaan, want de stof kan niet anders bestaan tenzij in de dienst van het leven.

Van een autobestuurder kan men bezwaarlijk zeggen dat hij 'net zoals de auto' is, of dat hij 'uit auto gemaakt' is. Welnu, analoog hiermee kan men bezwaarlijk van de mens zeggen dat hij 'net zoals de stof' is, of dat hij 'uit stof gemaakt' is.

Dankzij de auto kan de bestuurder zich verplaatsen; maar een auto zonder bestuurder is niet langer een auto. Zo ook kan het leven bestaan dankzij de stof, terwijl de stof zonder het leven zelfs geen stof meer is.

Zoals de verplaatsing niet uit de auto voortkomt, maar uit de bestuurder, *middels* de auto, zo ook komt het leven niet uit de stof voort, maar uit het leven zelf, *middels* de stof.

Als men zich voorstelt dat een auto zonder bestuurder kan bestaan, dan maakt men zich deze voorstelling door zich achtereenvolgens een voorstelling te maken van (1°) een persoon; (2°) een persoon die een auto maakt; (3°) een auto zonder die persoon. Wanneer men in deze derde stap nu abstractie maakt van de persoon, dan doet men alsof hij niet nodig was voor het tot stand komen van de auto, en beeldt men zich in dat een auto kan bestaan zonder hem. Maar dit is zeker niet het geval. Op dezelfde manier kan de stof niet bestaan zonder het leven.

Het is dus pas binnen de (hogere) werkelijkheid van het leven, dat de (lagere) werkelijkheid van de stof tot bestaan kan komen. Welnu, analoog is het pas binnen de (hogere) werkelijkheid van het *geestelijke* leven, dat de (lagere) werkelijkheid van het *stoffelijke* leven tot bestaan kan komen. Immers: er is geen zijn zonder bewustzijn; alle zijn bestaat noodzakelijk binnen een bewustzijn (- zie ook: (grond)stelling 2.1.).

47.5. Het leven ontstaat uit de Geest. Het leven bestaat slechts in zijn dienst aan de Geest.

Zoals de stof er is dankzij het leven, is het leven er dankzij de geest, en de geest is er dankzij het goede.

De stof bestaat bij de gratie van het leven, en slechts in zoverre ze in de dienst van het leven staat. Zo ook bestaat het leven bij de gratie van het bewustzijn (- de geest), en slechts in zoverre het in de dienst van het bewustzijn staat. Tenslotte bestaat het bewustzijn bij de gratie van de liefde, en slechts in zoverre het in de dienst van de liefde staat.

Dat de stof slechts bestaat bij de gratie en in de dienst van het leven, hebben we verduidelijkt in stelling 47.4.

Dat er zonder het bewustzijn niets kan bestaan, volgt uit het feit dat, indien er iets zou bestaan zonder dat iemand zich daarvan ooit bewust zou zijn, het eender zou zijn of

het al dan niet bestond: dit 'bestaande' zou geen enkele zin hebben aangezien het in geen bewustzijn aan het licht kwam. We toonden aan dat het wezen van de dingen samenvalt met hun zin. We kunnen besluiten dat dingen die niet in een bewustzijn aan het licht komen, niet bestaan omdat ze geen zin hebben (- zie: (grond)stelling 2).

Dat het bewustzijn slechts bestaat bij de gratie van de liefde, betekent dat slechts het goede werkelijkheidswaarde heeft: een geest van leugen en bedrog, het morele kwaad, kortom alle geestelijke zaken die niet goed zijn, zijn niet gericht op het einddoel maar op zichzelf, en ze zijn daarom zonder zin en zonder werkelijkheidswaarde: hun 'bestaan' geldt slechts binnen beperkte tijdsperioden, maar als men de tijd in zijn geheel beschouwt, dit wil zeggen: als de voltooide tijd, dan blijkt alleen het goede behouden te zijn; het kwaad heeft geen toekomst (- zie: stellingen 17-19 en 89.6).

De stof wordt bestuurd door het leven, wat betekent dat het leven de stof *ordent*. Het is eigen aan de levende stof, dat zij geordend is, en wanneer die orde verdwijnt, verdwijnt mét die orde ook het leven uit de stof. De orde die wij in de stof kunnen bespeuren, is nu niets anders dan een 'afbeelding' van iets dat het louter stoffelijke overstijgt. Die afbeelding kan vanzelfsprekend pas *herkend* worden door iets dat zelf reeds participeert aan datgene wat het louter stoffelijke overstijgt. Het levende herkent zijn evenbeeld in de orde van de stof, en zo ook herkent het geestelijke zijn evenbeeld in de orde van het leven - omdat de geest het leven ordent, net zoals het leven de stof ordent. Het goede tenslotte, herkent zijn evenbeeld in de orde van het geestelijke, omdat het goede datgene is wat het geestelijke ordent.

Wanneer wij met stenen een gebouw oprichten, dan doen wij dat door die stenen op een specifieke manier te *ordenen*. Het specifiek ordenen van stenen noemen wij *'bouwen'*, en door stenen aan te wenden voor een gebouw, worden zij ook *'bouwstenen'*. Nu is het niet mogelijk om aan de bouw van een gebouw te beginnen, tenzij er een *bouwplan* bestaat. Dat bouwplan is weliswaar geen gebouw, maar toch bevat het al de specifieke ordening die, middels arbeid, aan de stenen moet toegevoegd worden opdat zij samen tot een gebouw zouden kunnen worden. Het plan bevat geen stenen, en dus ook geen gebouw, maar wel bevat het reeds de in de stenen aan te brengen orde. Het *oprichten* van het gebouw betekent dan: het *uitvoeren* van het plan, en dit wil zeggen: het aanbrengen van een vooraf bepaalde orde in de stenen. Wanneer wij mensen zien die een gebouw aan het oprichten zijn, dan kunnen we er zeker van zijn dat het plan van het gebouw *reeds bestaat*. Het gebouw zelf bestaat weliswaar nog niet, maar datgene wat aan de stenen moet toegevoegd worden teneinde het gebouw op te richten (- dus: de orde) bestaat wel reeds. Wat wij zien wanneer wij op de werf gaan kijken, is de *uitvoering* van een plan of het aanbrengen van een orde *die reeds van tevoren bestaat*.

Wanneer wij nu zien hoe het leven de stof ordent, hoe de geest het leven ordent, of hoe het goede het geestelijke ordent, dan zijn wij, eensgelijks, getuige van de uitvoering van een plan, of van het aanbrengen van een orde *die reeds van tevoren bestaat*. Wanneer iemand ons nu zou vragen *waar* die orde welke zich nog steeds aan het realiseren is ergens bestaat, dan kunnen we antwoorden dat we die plaats niet kunnen zien, en dan zeggen we bijvoorbeeld dat ze in een *geestelijke* wereld bestaat. Maar we zouden ook kunnen antwoorden dat ze in de huidige wereld bestaat, meer bepaald: in de *toekomst* van de huidige wereld. En als we de zaken zo beschouwen, dan moeten we ook aannemen dat de toekomst, hoewel hij zich nog niet helemaal gemanifesteerd heeft in deze wereld, reeds *vastligt*, aangezien zijn manifestatie *'volgt op'* een *'reeds gegeven'* plan.

De *geest* van een mens is nu niets anders dan het *plan* van die mens, dat hem tot de voltooiing van zijn menswording moet brengen. Immers, de mens is een *proces*, dat

zich voltrekt in de geest van zijn specifiek plan, en wij kunnen zeggen dat de mens zich helemaal vergeestelijkt heeft wanneer zijn plan zich helemaal voltrokken heeft.

Omdat de mens een proces is, doet de dood van het individu niets af aan de realiteit van de mens. In dit opzicht kan het proces 'mens' vergeleken worden met een muziekwerk, dat eveneens een proces is: de uitvoering van de *Psalmensymfonie* van Igor Stravinsky neemt een bepaalde periode van de tijd in beslag en, eenmaal de uitvoering voltooid is, is het weer stil. Maar de stilte die volgt op de uitvoering van de *Psalmensymfonie*, is een andere stilte dan deze die er aan voorafgaat: terwijl de voorafgaande stilte vol is van verwachting en misschien ook van twijfel, is de stilte die op de uitvoering volgt, vol van gejuich en applaus. Niemand denkt er aan om het te betreuren dat de uitvoering ten einde is, omdat de beëindiging van een uitvoering het stuk niet doodt maar het, integendeel, tot zijn voltooid leven brengt.

Eenmaal de *Psalmensymfonie* 'ten einde' is, heeft zij haar werk gedaan of haar doel bereikt: zij heeft de geest van Stravinsky bij alle toehoorders overgebracht; zij laat ons delen in dezelfde geest. Zo ook bereikt de mens zijn doel wanneer hij voltooid is: hij heeft allen laten delen in zijn geest en zelf heeft hij in de geest van allen gedeeld. Het 'verdwijnen' van de mens met het intreden van zijn dood, laat geen 'niets' achter: dat hij er geweest is - met andere woorden: zijn voltooiing - is definitief.

Het verschil tussen een 'afwezigheid' die grondt in het *nog niet* bestaan, en een afwezigheid die grondt in het *bestaan hebben* van een mens, is van een niet te bevatten orde van grootte. In het eerste geval is zelfs geen sprake van afwezigheid, terwijl in het laatste geval de afwezigheid zelfs een aanwezigheid is. Omdat er in het eerste geval zelfs geen verwachting was, is de verschijning van een mens altijd een *gave* of een *genade*. En de genade komt pas volledig tot ons, wanneer zij voltooid is, wat wil zeggen: wanneer zij 'voorbij is in de tijd'. Zij heeft zich dan in de stof voltrokken, en de stof heeft haar werk gedaan: zij heeft de *overbrenging* doen geschieden van de schenker naar de ontvanger, en eens dat gebeurd is, heeft zij geen reden van bestaan meer: de 'schenking' is gebeurd. Zoals de kaars dient voor de vlam, en er geen reden tot droefheid is wanneer zij opgebrand is, omdat zij niets beter had kunnen doen dan opbranden, zo ook mag de voltooiing van de mens geen aanleiding tot droefheid zijn: hij is er niet meer omdat hij zijn doel bereikt heeft.

Wanneer wij ons perspectief versmallen tot de periode van het leven van een mens en de daarop volgende periode dat hij er niet meer is, dan kunnen wij zijn dood ervaren als een verlies. Maar verbreden wij daarentegen ons perspectief, en beschouwen wij ook de periode die voorafging aan het bestaan van die mens, dan merken wij op dat er aanvankelijk helemaal niemand was, en dat er zelfs niemand gemist werd, terwijl er uiteindelijk iemand gemist wordt, wat bewijst dat hij er definitief geweest is: in onze herinneringen bestaat iemand waar onze herinneringen voordien zelfs niemand verwachtten. Met andere woorden: *de stof, het leven en de tijd werden aangewend om ons te overtuigen van het bestaan van iets dat die stof, dat leven en die tijd te buiten gaat of overstijgt.* Dat een dag voorbij gegaan is, kunnen wij niet betreuren, want sinds het begin der tijden zijn de dagen voorbijgegaan, en tot het einde der tijden zullen ze dat blijven doen. Wij denken niet aan de voorbijgegane tijd, maar aan wat er in die tijd gebeurd is, aan wat zich dan voltrokken heeft. En de treurnis die wij gebeurlijk in ons denken voelen, is in feite niets anders dan het onvermogen van ons denken om datgene wat zich voltrokken heeft, en dat geestelijk van aard is, en niet aan de tijd of aan de stof gebonden, volledig te bevatten.

De geest gebruikt het leven, hij stelt het leven in zijn dienst, en omdat het leven er pas is bij de gratie of in de dienst van de geest, kunnen wij niet zinvol betreuren dat het leven verdwijnt eenmaal de geest zijn werk voltrokken heeft. Wij betreuren toch ook

niet dat de stof van een dood lichaam uit elkaar valt, eenmaal het leven dat lichaam verlaten heeft. Het leven verlaat een lichaam zoals een vlam een kaars verlaat, namelijk: omdat ze opgebrand is en niet langer dienst kan doen. Zo ook verlaat de geest een leven dat niet langer dienst kan verlenen aan de geest. Datgene wat vergaat, is nooit betreurenswaardig, daar het alleen bestaat bij de gratie van het hogere, dat niet vergaat.

47.6. Met de liefde, is de onsterfelijkheid een vooraf gegeven werkelijkheid.

De onsterfelijkheid heeft niets te maken met de tijd, maar wel met datgene wat aan de tijd onttrokken is. Het hogere is het meer geordende, en orde is beperking, maar anderzijds ook bevrijding.

Vatten we eerst even samen. De menselijke persoon is principieel een *eenheid* van lichaam en ziel. De stof bestaat pas binnen de werkelijkheid van het leven, omdat het leven zin en daardoor ook 'zijn' geeft aan de stof. Op zijn beurt bestaat het leven pas binnen de geest die aan dat leven zin en 'zijn' geeft. En zo ook bestaat de geest pas binnen de liefde, welke zin geeft aan de geest. De liefde ordent de geest en schept hem daardoor; de geest ordent en schept daardoor het leven; het leven ordent en schept daardoor de stof. De liefde gebruikt de geest, de geest gebruikt het leven, het leven gebruikt de stof. De stof dankt haar zin en bestaan aan het leven; het leven is er door de geest, de geest door de liefde. Aan het begin en aan het eind van de dingen is er de liefde, en zij is de enige grond van al wat is. De werkelijkheidswaarde van de dingen is enkel te danken aan de liefde waarmee de dingen in verband staan. De liefde is onvergankelijkheid. Wanneer iets of iemand lijkt te vergaan, dan lijkt dit zo te zijn doordat de liefde, welke samenvalt met het wezen van dat ding of van die persoon, zich terugtrekt. Wanneer een gebouw vergaat, blijft het plan intact; wanneer een uitvoering van de *Psalmensymfonie* afgelast wordt, blijft het werk zelf ongerept. Wanneer een mens aan het einde van zijn leven is, wordt zijn leven voltooid: de mens keert terug tot stof, terwijl zijn ziel aan de stof onttrokken wordt. De vraag rest nu, wat er met dat voltooide leven gebeurt, en hoe wij ons het voortbestaan van de ziel, de opstanding van het vlees, en het eeuwig leven kunnen voorstellen.

De dood betekent het verdwijnen van het lichaam. We stellen nu vast dat het verdwijnen van het lichaam neerkomt op het verdwijnen van de *ordening* van de stof van het lichaam; de stof zelf verdwijnt immers niet. Wanneer wij zeggen dat bij de dood de ziel uit het lichaam verdwijnt, dan weten wij ook dat de ziel met die ordening te maken heeft. Het lichaam is niet zomaar stof: het is *geordende* stof. Als bij de dood de ziel uit het lichaam verdwijnt, dan moeten wij aannemen dat de ziel het ordenend of levenschenkend principe van het lichaam is.

In tegenstelling tot de ‘dode’ stof buiten het lichaam, is de stof in het lichaam zelf geordend, wat wil zeggen: gehoorzaam aan bepaalde wetten. Ook in de ‘dode’ kosmos blijkt de stof onderhevig aan wetten, die wij de wetten van de fysica noemen, maar die zijn ‘zwakker’ dan de zogenaamde ‘wetten van de biologie’. Alleen de ‘stof’ waaruit onze dromen gemaakt zijn, blijkt ongebonden of vrij van wetten - althans vergeleken bij de ‘echte’ stof.

‘Waarachtiger’ of ‘betrouwbaarder’ dan de stof van onze dromen, is de stof in het heelal, maar voor die waarachtigheid betaalt de ‘heelalstof’ een tol: zij moet zich aan ‘de wetten van de fysica’ houden, wat betekent dat de ‘heelalstof’ minder willekeurig beweegt of evolueert dan de ‘dromenstof’.

De ‘levensstof’ of de stof die deel uitmaakt van al het levende, vertoont een nog grotere orde dan de ‘heelalstof’, wat wil zeggen dat de ‘levensstof’ nog striktere wetten in acht neemt dan die van de fysica: de wetten van de biologie stellen hogere eisen aan de stof dan de wetten van de fysica dat doen. Anderzijds wordt de ‘levensstof’ daardoor ook ‘waarachtiger’ of ‘betrouwbaarder’ dan de ‘heelalstof’.

Op zijn beurt eist de geest van het leven dat het zich opnieuw inperkt: het gedrag van het leven wordt beperkt door de geest, die het leven nog betrouwbaarder maakt, maar die, alweer, een hogere tol, of dus: strengere restricties of normen oplegt aan de stof die er deel van uitmaakt.

Tenslotte eist de liefde dat de geest zich aan haar absolute wetten onderwerpt: de liefde zorgt voor een volkomen betrouwbaarheid van de stof die er deel van uitmaakt, maar haar wetten zijn dan ook absoluut en laten geen plaats meer voor willekeur. Daarom ook is in de liefde alle stof ontdaan van haar stoffelijkheid, dit wil zeggen dat in de liefde alle stof zodanig gehoorzaamt aan de absolute wetten van de liefde, dat zij alleen nog maar aan haar wetten onderhevig is, terwijl zij niet langer het lot deelt van (1°) de totaal onbetrouwbare want 'onbestaande' 'dromenstof'; (2°) de zich doelloos verspreidende want niet door het leven samengehouden 'heelalstof'; (3°) de sterfelijke want niet door de geest overstegen 'levensstof' en (4°) de zondige want niet door de liefde gezuiverde 'geeststof'.[316]

Het voortbestaan van de ziel na de dood, moet nu ook in dit licht kunnen geplaatst worden. Het *inzicht* dat de liefde het enige is dat werkelijk belang (- dit is: zin, en dus: werkelijkheidswaarde) heeft, geeft aan de mens de kracht om zich van al het andere te onthechten. Wanneer een mens, voor wie de liefde heilig is, 'verlies lijdt' aan dingen die van de liefde verschillen, zal hij bijgevolg niet lijden onder zo'n 'verlies', omdat hij zal inzien dat niets verloren gaat waar de liefde bewaard blijft. Hij zal onthecht zijn van zijn dromen, omdat hij de onwerkelijkheid en de onzin daarvan zal inzien: een wijs mens hecht zich niet aan zijn wensen, omdat hij inziet dat niets 'goedkoper' is dan de wens. Hij zal zich ook onthechten van de stof, die er slechts is om geordend te worden in functie van een hoger doel, en die met de afwezigheid van orde, haar zin en haar wezen verliest. Hij zal zich onthechten van het leven, eenmaal uit het leven de geest geboren is, en hij zal niet zondigen omdat hij inziet dat de zonde de geest doodt, en dat de heiligheid de dood van de geest onmogelijk maakt. De wijsheid van een mens zal hem aldus behoeden voor de dood.

Wijs wordt een mens pas door het lijden: hij moet het verlies ervaren en ondergaan; het verlies van zijn hele bezit, en tenslotte ook van zichzelf, teneinde tot het inzicht te kunnen komen dat het verlorene 'niets' was, en dat het eeuwig en enig waardevolle behouden blijft. Het lijden komt voort uit de gehechtheid aan het niets beduidende, en de dood komt voort aan het geloof in het sterfelijke (- of: het zondige) waarvan men, doordat men erin gelooft, de dood mee ondergaat. Het leed zuivert bijgevolg de mens van zijn waanbeelden, welke anderzijds gevoed worden door de lust. Daarom ook zal een wijs mens het leed zoeken: niet door zichzelf te kwellen, en dus niet in de negatieve zin, maar in de positieve zin: hij zal namelijk de *arbeid* niet uit de weg gaan, welke hem toestaat om, behalve zichzelf te zuiveren, ook de weg te bereiden voor alle anderen, voor wie hij, door zijn arbeid, verantwoordelijkheid opneemt. Want elke arbeid verschilt principieel niet van het kunstwerk van de grote meester, dat voor ons zichtbaar maakt wat onze verbeelding niet vermag te bereiken: een voorsmaak van de voltooiing van de wereld en van de absolute zin van de dingen in het ware, het goede en het schone.

316 Zie ook Augustinus, 1999: 330 (*A treatise on faith and the creed (De fide et symbolo),* hoofdstuk 9: 14), met betrekking tot: *"(...) die opsomming van onderling verbonden zaken die gegeven wordt waar gezegd wordt: 'Alle dingen behoren u toe, en gij behoort Christus toe, en Christus behoort God toe'".* Hierbij zien wij hoe God ons in de geschiedenis tegemoet komt, zoals gesteld in *FR*, 12: *"[...] De menswording van God laat ons de eeuwige en definitieve synthese voltrokken zien worden, die de menselijke geest zich vanuit zichzelf niets eens had kunnen voorstellen: het eeuwige treedt binnen in de tijd, het geheel verbergt zich in een fragment, God neemt de gedaante van een mens aan. [...]".*

Samenvatting. De mens vormt een fundamentele eenheid die dikwijls wordt miskend, mede door een op macht belust materialistisch en objectivistisch wereldbeeld. Alle menselijk handelen is uiteindelijk intersubjectief handelen, strikt onderscheiden van de loutere interactie. Het objectivisme botst op de zelfreferentieproblematiek. Die zit reeds in het concept 'kennis', dat een dualiteit tussen kenner en gekende, en dus ook tussen lichaam en ziel vooronderstelt, ingebakken. Wegens de onvermijdelijke zelfreferentie kan de kwestie van lichaam en ziel dus onmogelijk door die 'kennis' worden opgelost. Onze kennis, die bestaat uit oordelen, beeldt weliswaar werkelijke ervaringen af, maar deze zijn gebonden aan het zingevings- of betekeniskader van de waarnemer, dat zich al dan niet op de ultieme zin van de wereld (- de liefde) kan afstemmen. Daarom zijn de ultieme woorden ons door God gegeven: Zijn naamgeving aan de dingen is hun schepping zelf geweest. Zoals de hefboom gemaakt is uit een stok en een steen, terwijl hij daarvan toch verschilt, zo is de mens gemaakt uit stof én verschilt hij daarvan. Want zoals de hefboom er pas is door de menselijke betekenisgeving, zo ook is de mens er pas door Gods erkenning. Nooit komt leven voort uit stof, enkel uit een moederlichaam - dit is: uit volmaakter leven. Nergens, tenzij in Gods schepping, is een overgang van dood naar leven te bespeuren. Het leven gebruikt de stof om zichzelf te bestendigen. De zin en dus ook het wezen van de stof bestaat in zijn dienst aan het leven. Zoals de zin van de stof het leven is, zo ook is de zin, en dus het wezen van het leven, de geest, want zonder bewustzijn kan er niets bestaan. En de zin van de geest is de liefde, want slechts het goede heeft werkelijkheidswaarde. Het leven ordent de stof, de geest ordent het leven, het goede ordent de geest. Zo bestaat de toekomst van alle dingen reeds van tevoren, want hun wezen ligt in hun zin. Met zijn dood verdwijnt de mens geenszins, omdat hij zich niet in de tijd situeert: hij is dan voltooid, net zoals na de uitvoering een muziekstuk voltooid wordt. Het leven bevat meer orde dan de dode stof; om geestelijk te leven moet het leven zichzelf nog meer beperken; om goed te kunnen zijn, moet de geest worden beperkt: de liefde eist van de geest de onderwerping aan absolute wetten, die echter zelf door niets meer worden beperkt. Dit inzicht is de bron van alle kracht en het maakt de mens weerbaar tegen het kwaad.

F. Van het Schuldvraagstuk naar het Identiteitsvraagstuk: *Sein* en *Sollen*

Herhalen we de conclusies die we tot nog toe konden trekken. In stellingen 32 en 33 hebben we betoogd dat het *Sollen* niet herleidbaar is tot het *Sein*. Het *Sollen* is primordiaal op het *Sein* omdat wij kunnen handelen, dit betekent: we kunnen bewuste en vrije beslissingen nemen en zo onszelf bepalen. In stelling 34 ontnamen we aan de *Lebenswelt* het statuut van 'objectief criterium' op grond van zijn subjectiviteit en historiciteit, maar we zonderden daarin het moment van het lijden af als onontkenbaar, op grond van het feit dat in het lijden subject en object samenvallen. Van nature laakbaar, wordt in het christendom het lijden benut als een lijden 'terwille van het heil van de ander', wat meteen een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is voor de manifestatie van de liefde (- stellingen 35-37). Deze betekenisgeving aan het leed verloopt parallel met de erkenning van het leed van de ander, waardoor zich de erkenning van de ander (of: de liefde) manifesteert. Waar het leed en de dood onze absolute beperkingen zijn, geldt meteen dat onze houding tegenover deze beperkingen onszelf in absolute zin definieert. De vrijwillige zelfbeperking omwille van de ander betekent onze absolute vrijheid, met andere woorden de absolute overstijging van het leed en van de dood. Die is ons als mogelijkheid gegeven.

Het cognitieve, dat macht nastreeft, grondt in het aan zich onderwerpen van het gebeuren, zodat dit gebeuren tot een handelen (waarvoor de actoren verantwoordelijkheid opnemen) omgezet wordt. Vandaar is de cognitieve activiteit fundamenteel ethisch van aard. Indien nu dat cognitieve niét in dienst zou gesteld worden van het objectief gewaardeerde, zou men zich vanzelfsprekend ook hier schuldig maken aan een interne contradictie.[317]

Een verder onderzoek van het lijden brengt ons tot het probleem van lichaam en ziel: de werkelijkheid van de ziel wordt aangetoond mét het bewijs van de discrepantie

317 We hebben immers gezien dat de categorie van de waarheden een subcategorie vormt van de categorie van de waarden (- een waarheid heeft een waarheidswaarde terwijl van een waarde niet kan gezegd worden dat ze waar of onwaar is).

tussen het genot en de vreugde. Lichaam en ziel vormen één geheel waarbij het 'lagere' z'n bestaan dankt aan het 'hogere': de stof bestaat binnen het leven, het leven binnen de geest, de geest binnen het goede. De mens is principieel in staat om het goede te doen, dat zich situeert in zijn goede *intentie*.

Een probleem rijst echter waar sprake is van het 'objectieve kwaad'. Want, of we het nu willen of niet: we worden geconfronteerd met *objectieve schade* en *objectief kwaad*. Onze bedoelingen mogen dan goed zijn: de *gevolgen* van onze met goede bedoelingen gestelde daden kunnen, achteraf gezien, rampzalig blijken.[318] We kunnen ons, met andere woorden, *vergissen*. Als we op een bepaald moment geconfronteerd worden met de ozongaten, het afsmelten van de ijskap, of een radioactieve afvalberg, staan we oog in oog met de *feilbaarheid van onze - weliswaar goed bedoelde - acties*. De consequenties van onze feilbaarheid zijn echter dermate constituerend met betrekking tot ons eigen voortbestaan, dat ze de ondergang van het leven kunnen betekenen. Een mogelijke tegendoelmatigheid van ons handelen kan niet vermeden worden.

Representatief voor deze opmerkingen, is wellicht E. Levinas, waar hij zegt: *een moreel bewustzijn of geweten (de verhouding van het ik tot de totaliteit) is de voorwaarde voor het denken - een voorwaarde die zich verwezenlijkt in het werk van de economische rechtvaardigheid, welke de voltooiing van het geestelijk bestaan is. Die voorwaarde tot rechtvaardigheid wordt niet vervuld door de liefde (- Levinas ziet de liefde als een relatievorm tussen twee personen of in een* beperkte *groep, en zij volstaat dus niet om de rechtvaardigheid tot stand te brengen), want de liefde sluit de 'derde' (- die alle anderen representeert) buiten: ze wordt voltooid door de liefde voor de wet (- immers: de wet verenigt allen die zich daaraan onderwerpen), krachtens het werk of de actie. De objectieve betekenis (- lees: de daadwerkelijke gevolgen) van mijn actie wint het op de intentionele betekenis (- lees: de goede bedoelingen). Vandaar de noties 'objectieve schuld', 'fouten die niet behoren tot de orde van de vergeving'. De wet gaat boven de naastenliefde. Rechtvaardigheid kan geen ander object hebben dan economische gelijkheid. Rechtvaardigheid eist de kwantificering van de mens.*[319]

---

318 Merk op dat een intentionalistische ethiek hoedanook de consequenties van het intentionele handelen in rekening blijft nemen (- een goede intentie is immers onbestaande waar abstractie gemaakt wordt van mogelijke consequenties, of waar dus middelen tot het optimaliseren van het handelingssucces onbenut gelaten worden). Met andere woorden: het intentionalisme omvat het consequentialisme, maar niet andersom. Zie ook Kant's onderscheid tussen het *Böse* (- het objectieve kwaad) en het *Übel* (- het morele kwaad), in: L. Heyde 1995:120.

319 Dit is een ingekorte weergave van een tekstfragment uit: *Het ik en de totaliteit*, in: E. Levinas, 1982.

Onze metafysica, ons wereldbeeld is dus onloskoppelbaar van onze ethiek, van wat wij doen. En ons handelen is een handelen tegenover medemensen. In ons handelen, in onze mogelijkheden, moeten wij onze beperkingen in rekening brengen omdat beperkingen tegelijk mogelijkheidsvoorwaarden zijn. We herinneren eraan dat het lijden krachtens zijn essentie het kennen en het zijn doet convergeren, en dat het tevens de mogelijkheid biedt om de ander, de 'derde' in mijn wereld binnen te laten, en aldus mijn wereld waarachtiger te maken. Het engagement, dat de weg naar de waarheid opent, realiseert zodoende een ethisch bestaan.

Wij volgen Levinas echter niet meer, waar hij de kwantificering van de mens als noodzakelijke voorwaarde voor de rechtvaardigheid wil doorvoeren, want de kwantificering van de mens betekent meteen de ontkenning van zijn kwaliteit, van zijn wezen, dus zijn vernietiging. Dat het concept van de 'economische rechtvaardigheid' intern contradictorisch is, blijkt nog het best uit het feit dat wandaden tegen de menselijkheid niet met alleen maar economische middelen vergoed kunnen worden. Wel kunnen we het standpunt van de jood hier begrijpen en zelfs koppelen aan zijn teleologisch wereldbeeld. Het kwaad dat mensen begaan schept revanche, schreeuwt om bestraffing, want wie gelooft dat het kwaad niet bestraft zal worden, keurt het zonder meer goed. In die zin moet men tenminste het denken van de verdrukte zeer ernstig nemen: als lijdende staat hij in de positie bij uitstek om te oordelen; niet alleen ethisch, maar ook metafysisch. Herinneren we eraan dat zijn God enkel gebiedende attributen heeft, want wet is. Wet die recht garandeert. Over ethiek kan men niet

Bekijken we nu deze schokkende werkelijkheid van de 'objectieve schuld' eens van naderbij.

Stelling 48. Met de aanvaarding van 'objectieve schuld' neemt de mens verantwoordelijkheid op voor zijn eigen bestaan, dat hij zich aldus toeëigent.

Het objectieve kwaad toont zich in de gedaante van een ramp - geen natuurramp maar een ramp die het gevolg is van menselijk handelen.[320] De vraag die zich opdringt is dan deze van de verantwoordelijkheid, want het menselijk handelen dat de ramp veroorzaakte, gebeurde in onwetendheid omtrent de gevolgen van dat handelen. Met andere woorden: is de mens verantwoordelijk voor daden waarvan hij de gevolgen niet kon voorzien? Nog scherper gesteld: **is de mens verantwoordelijk voor genomen risico's?** Want aan elke actie zijn risico's verbonden, terwijl men zich maar al te vaak gedwongen weet om tot actie over te gaan. De jager riskeert zijn leven in de jacht, maar omdat zijn alternatief de hongerdood is, wordt hij genoodzaakt om dat fatale risico erbij te nemen.

Het is duidelijk dat hier een belangrijk onderscheid moet gemaakt worden met betrekking tot de actie, de actor en de door de actie begoede of benadeelde. Het probleem centreert zich dus rond de discrepantie tussen de actor en de gevolgendrager van de actie.

Waar de actor identiek is aan de gevolgendrager, is de situatie probleemloos (tenzij in het bijzondere geval waarbij op het moment van de actie iets anders gewild wordt dan op het moment waarop zich de gevolgen van deze actie actualiseren), want het individu heeft niet alleen het recht om te ageren: hij wordt er ook toe gedwongen. En hij is verantwoordelijk voor de gevolgen van zijn daden - een verantwoordelijkheid die hij niet anders tenzij ernstig kan opvatten, getuige het feit dat hij daadwerkelijk zelf het risico neemt. In het nemen van het risico aanvaardt de actor zodoende het tragisch karakter van zijn handelen: hij aanvaardt zijn feilbaarheid, zij het meestal noodgedwongen.

Een **eerste probleem** volgt uit de feitelijkheid van de menselijke **samenwerking**. Waar mensen maatschappelijk ageren, is er taakverdeling. Uit taakverdeling of samenwerking ontstaat onherroepelijk de geschetste discrepantie: in het opnemen van verantwoordelijkheid voor zijn actie, neemt de actor het risico niet alleen, want de gevolgen van zijn daden kunnen ook de andere stamleden treffen. Als de jager omkomt in de strijd, zal zulks niet alleen zijn eigen dood betekenen, maar ook zijn verwanten zullen lijden onder zijn falen. Toch is deze taakverdeling in de stam objectief verantwoord wanneer: (1°) er een noodzaak tot handelen bestaat: (2°) het handelen gebeurt met de maximaal mogelijke kennis van zaken, wat inhoudt dat elkeen precies dié taak voor zijn rekening neemt waarvoor hij het best geschikt is. Met andere woorden: het (per definitie risicodragende maar noodzakelijke) handelen wordt verantwoord indien het risico geminimaliseerd wordt.

Een **tweede probleem** betreft het **noodzakelijkheidskarakter van het handelen**. Immers, niet elk handelen is levensnoodzakelijk: er zijn handelingen die niet het behoud van het leven betreffen, maar enkel het verbeteren van de levenskwaliteit.

---

anders spreken, want het bestaan van het gebod of verbod is de voorwaarde voor het bestaan van de vrijheid.

Opmerking. Voor een analyse van het verband tussen kennis, waarheid en ethiek, zie stelling 31. We verdedigen de stelling dat de discrepantie tussen solidariteit en rechtvaardigheid kan beschouwd worden als oppervlakkig. Zie ook: *S:* par. 1.29.

320 Een voorbeeld: een firma vat met de beste bedoelingen het plan op om kernenergie te winnen. Maar op een bepaald ogenblik doet zich het probleem van gevaarlijk radio-actief afval voor. De zaak eist mensenlevens en blijkt dus een onverantwoord risico in te houden. Dat deze ooit veelbelovende tak van de industrie moet opgedoekt worden, confronteert de mens met zijn falen.

Die handelingen hebben slechts indirect een invloed op het levensbehoud. Ze betreffen de vraag of de mens verantwoordelijk kan gesteld worden voor de nefaste gevolgen van het verzaken aan handelingen. Met andere woorden: heeft de mens de plicht om zijn mogelijkheden te actualiseren terwijl deze niet direct levensnoodzakelijk zijn én risicohoudend? Want zoals het een feit is dat de 'jager' niet kan voorzien dat het opstarten van een bepaalde industrie contraproductief zal blijken, zo ook kan hij niet voorzien dat het niét aangaan van een bepaalde industrie mogelijkheden die precies zijn risico's zouden reduceren, onbenut laat. De jager neemt een risico in de jacht, maar indien hij zich niet had bekwaamd in vaardigheden waarvan het onmiddellijke nut op dat moment nog niet gekend was, dan had hij in het onbenut laten van die mogelijkheden misschien zijn eigen doodvonnis op langere termijn ondertekend.

Een **derde probleem:** in de maatschappelijk gevoerde acties is het relatief eenvoudig om de best mogelijke taakverdeling uit te dokteren, de risico's te reduceren en zo het handelen op een relatief bevredigende manier te verantwoorden. Bij complexere maatschappijvormen echter, zijn er bijkomende problemen, waarvan het niet geringste kan omschreven worden in het ontstaan van **een kloof tussen het (directe,) gevoelsmatige, en het (indirecte,) rationele.**[321]

Een **vierde probleem** is de combinatie van de menselijke autoriteitsgevoeligheid met zijn neiging tot steeds grotere objectiveringen. Dit probleem was bijvoorbeeld één van de factoren die de wreedheden van de tweede wereldoorlog mogelijk maakte: de vervreemding van de actor van de gevolgen van zijn actie middels de techniek wordt immers nog versterkt doordat het individu gehoorzaamt aan bevelen. Ter verduidelijking: een eerste fase van vervreemding betreft de kloof tussen bevelhebber en uitvoerder van het bevel. De slagzin *"Befehl ist Befehl"* toont hoe de uitvoerder van het bevel de verantwoordelijkheid voor de actie van zich afschuift; hij weet zich immers enkel verantwoordelijk voor het uitvoeren van zijn plicht. Het is duidelijk dat de oorzaak van de vervreemding hier gelegen is in het feit dat de uitvoerder abstractie maakt van de feilbaarheid van de bevelhebber; hij kan zich verantwoorden door te stellen dat hij niet de plicht heeft om de bekwaamheid van de bevelhebber te onderzoeken. Merk echter op dat het hier gaat om een maatschappelijke plicht, die de uitvoerder enkel treft in zijn funktie, niet in zijn persoon. **De uitvoerder blijft echter verantwoordelijk als persoon; waar hij deze persoonlijke verantwoordelijkheid vlucht, heeft hij zichzelf als persoon miskend**.

Een **vijfde probleem**: een bijkomende vervreemding betreft **de kloof tussen de actie en gevolgen van de actie** waar deze kloof geschapen wordt door **de techniek**: een koele druk op een knopje volstaat om een raket af te vuren op een 'doelwit' en het raken van het doelwit heet een succes binnen het '**spel**' van de militaire technologie. Hier betreft het **de kloof tussen het rationele en het affectieve**: de *feed-back* wordt vertekend en de affecties van de actor zijn vervalst, waar de dood van mensen verwisseld wordt met het 'succes' van de actie.

Samenvattend kunnen we stellen dat menselijke samenwerking een mes is dat aan twee kanten snijdt: het geeft enerzijds meer mogelijkheden, maar houdt anderzijds grotere risico's in. Merk op dat deze risico's wel door het systeem aangevoerd worden, doch dat ze niet noodzakelijk rampzalig zijn - tenminste, als de mens de moed kan opbrengen om naast zijn maatschappelijke rol ook nog zijn menselijke persoon te blijven erkennen. Het zich voordoen van het objectieve kwaad wordt dus wel bevorderd door een hogere maatschappelijke complexiteit, maar kan vermeden worden door **het**

321 Zie: *S* (107-108*:* par. 1.6.3., sectie: *"socialisme en solidariteit"*). Aldaar een uitgebreide analyse met betrekking tot de betekenis van deze kloof, waaruit de verbondenheid van het affectieve met het rationele moet blijken.

ethisch optreden van de enkeling, die moet beseffen dat hij, behalve instrumenteel (als drager van een bepaalde funktie), ook nog persoonlijk kan handelen, terwijl dit laatste zijn plicht is op straffe van het verlies van zijn menselijke persoonlijkheid en integriteit. **Alleen de ethiek kan het objectieve kwaad bestrijden**. Waaruit volgt dat ook het zogenaamde objectieve kwaad een subjectieve zijde heeft. Bij een natuurramp daarentegen, is het subject totaal onderworpen aan het gebeuren. Althans op het moment dat ze zich voordoet.

Behoort bijvoorbeeld een industriële ramp die men niet heeft kunnen voorzien tot het onvermijdelijke en is ze bij gevolg ook niet betreurenswaardig? Draagt de mens verantwoordelijkheid voor een dergelijke ramp? Het antwoord op deze vraag is tegelijk complex en eenvoudig: het is niet zo dat de mens op het moment dat zo'n ramp zich voordoet verantwoordelijkheid draagt, want hij verkeerde immers in een onwetendheid omtrent de gevolgen van zijn daden. Maar, eenmaal de ramp zich voltrokken heeft, verkeert de mens wel in de *mogelijkheid* om voor die verleden daden *verantwoordelijkheid op te nemen*. En hij zal zich daar ook toe gedwongen weten, want dit heeft zin: in het proces van *trial and error* - een proces waaraan hij niet ontsnapt - zal hij immers de *feed-back* benutten: door het opnemen van verantwoordelijkheid voor verleden daden, erkent hij zijn feilbaarheid, maar **doordat hij zijn feilbaarheid erkent**, en alleen middels deze erkenning, **is hij in staat om in de toekomst**, rekening houdend met het verleden, **zijn handelen bij te sturen**. Uiteindelijk optimaliseert hij hierdoor zijn menselijke conditie. Hier herhaalt zich stelling 16, dat heteronomie de mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor autonomie. **De objectieve schuld is dus een schuld die de mens vrijwillig op zich neemt, en dit vanuit een bereidheid om verantwoordelijkheid op te nemen voor zijn eigen bestaan - een handelen waardoor dit bestaan dan ook steeds meer het zijne wordt.**[322]

Stelling 49. Het ontische is onderworpen aan het ethische.

In het bovenstaande gaven we een beknopte repliek op de kritiek met betrekking tot het gevaar van het overbenadrukken van de intentionaliteit van de handelingen. We moeten het bestaan van een 'objectief *kwaad'* erkennen op grond van onze geconditioneerde waardering, maar dit impliceert geenszins het bestaan van een 'objectieve *schuld'*. Schuld is namelijk subject-gebonden.

Bijvoorbeeld: een firma veroorzaakt dodelijke slachtoffers onder de omwonenden van haar industriepark. Klassiek (- zoals in de zaak Bhopal) wordt de katastrofe 'opgelost' middels geld: de slachtoffers ontvangen 'schadevergoeding'. In ons rechtssysteem wordt de waarde van de mens gereduceerd tot een bepaald financieel bedrag, en in de optiek van de kapitalistische vrije markt primeert zijn ruilwaarde op zijn intrinsieke waarde, en dit in een extreme mate: al wie vervangbaar is, is (intrinsiek) waardeloos. Dit systeem nu, ontkent het bestaan van de mens als een wezen dat in een of ander opzicht zou verschillen van zijn functionaliteit in het productieproces. Daarbij werd allang vergeten dat de produkten er zijn voor de mens in plaats van andersom (- zie *S:* 1.6.3 alsook de achtergronden in 1.25.1.3 en 1.25.1.1)). In ons voorbeeld komen, ondanks de oplossing die de 'schadevergoeding' naar voor schuift, de slachtoffers niet weer tot leven, en bovendien blijft de misdadiger ongestraft. De 'oplossing' heeft dus het eigenlijke kwaad niet bestreden, aangezien het zich nadien onbeperkt kan blijven herhalen, en in die zin kan Levinas' 'economische rechtvaardigheid' het probleem niet oplossen. Wordt daarentegen niet de firma maar de bedrijfsleider verantwoordelijk

322 Zie ook: L. Heyde 1995:129: *"Het kwaad is niet absoluut (...) Door het kwaad te situeren in de wil van de mens (...) wordt de betovering die kan uitgaan van een fatalistische interpretatie doorbroken. Dit inzicht is tevens een uitnodiging om het kwaad met onze verantwoordelijkheid te verbinden en te zoeken het goede te doen".*

gesteld en gestraft, bijvoorbeeld met de dood, dan kan men zich afvragen of zijn vervangbaarheid niet voor precies dezelfde malaise zal zorgen. Hoe dan ook zullen zich, onder het winstbejag, steeds waaghalzen blijven aanbieden om zijn plaats in te nemen. De vraag rijst dus, hoé dit kwaad kan bestreden worden. Want hoe kan men waaghalzerij (gedreven door winstbejag) uitsluiten, of een (onpersoonlijke) firma straffen? Welke identiteit of identiteiten dragen verantwoordelijkheid voor de catastrofe? Bij wie of bij welke instantie berust de schuld? Het is in elk geval duidelijk dat de schuld slechts relevant kan zijn indien zij toelaat dat de 'schuldige' effectief en op een efficiënte manier gesanctioneerd wordt.

Laten we de zaak eerst en vooral duidelijk voorstellen. Met betrekking tot het geschetste probleem doen zich de volgende fasen voor: (1°) de mens stelt een bepaalde (per definitie risicohoudende) handeling; (2°) deze handeling heeft onverhoopte gevolgen, met andere woorden: gevolgen die door hem negatief gewaardeerd worden - waarbij de negatieve waardering feitelijk is op grond van de menselijke constitutie (ik moet mijn pijn negatief waarderen omdat ik van nature, dit wil zeggen: buiten mijn eigen beschikking, niet anders kan); (3°) het optreden van deze onverhoopte, negatieve gevolgen nu, noemt de mens het 'objectieve kwaad'; (4°) door het negatief waarderen of het ongewenst verklaren van gebeurtenissen, getuigt de mens impliciet van het feit dat hij binnen het geheel van gebeurtenissen enerzijds wenselijke en anderzijds onwenselijke gebeurtenissen onderscheidt; (5°) ten opzichte van gebeurtenissen nu, is de wens irrelevant, tenzij de mens beschikt over de macht én de intentie om, zij het in de toekomst, het wenselijke te realiseren, zodat de wens tot een wil wordt; (6°) de intentie om het wenselijke te realiseren impliceert de bereidheid om verleden handelingen als (achteraf geziene) vergissingen te kunnen beschouwen; (7°) verleden handelingen kunnen pas als vergissingen worden beschouwd middels de introductie van het (ethisch geladen) schuldbegrip, met andere woorden: pas door het op zich nemen van wat eerst 'objectief' kwaad heette, geeft de mens aan zichzelf het recht om binnen het geheel van de gebeurtenissen het wenselijke van het niet-wenselijke te onderscheiden. Hieruit volgt noodzakelijkerwijze **dat de hoop zijn relevantie ontleent aan de schuld**. We hebben niet het recht om te hopen op een betere toekomst, indien wij niet bereid zijn de prijs daarvoor te betalen: **de bereidheid tot het op zich nemen van schuld**. Net zoals, op ontisch vlak, de natuur behalve een beperking, tevens een mogelijkheidsvoorwaarde is voor ons bestaan, zo ook is het objectieve kwaad (en hiermee belanden we op het ethische vlak) behalve een beperking tevens de mogelijkheidsvoorwaarde voor, achtereenvolgens, de objectieve schuld en de ethische act die bestaat in het op zich nemen van deze schuld. Maar waar wij verleden handelingen herinterpreteren, in die zin dat we ons heden ook voor het 'gebeurtenis-aspect' van deze handelingen verantwoordelijk stellen, tillen wij dit verleden 'gebeurtenis-aspect' op tot het niveau van de handeling. De wijziging die we aldus aanbrengen in het verleden betreft niet de verleden feiten, maar het hele gebeuren waarvan deze feiten componenten vormen - een gebeuren dat ons verleden, ons heden en onze toekomst overspant. **Binnen dit gebeuren dat de tijd transcendeert dank zij de ethische dimensie die we er kunnen aan geven, wordt het aldus werkelijk mogelijk om het verleden te wijzigen.** Zo zou een sanctie geen enkele (tenzij een louter conditionerende) zin hebben, indien de hier beschreven mogelijkheid irreëel was. Zo bijvoorbeeld: wordt een kind gesanctioneerd, dan wordt het met schuld opgezadeld. Het is allerminst de bedoeling van de sanctie dat ze het kind conditioneert, maar wel dat ze zijn **schuldbewustzijn opwekt**. Door het beheppen van het kind met schuld, komt het in de mogelijkheid z'n verleden daad te herinterpreteren en voor het gebeurde **verantwoordelijkheid op te nemen**, met andere woorden: van het gebeurde bezit te

nemen middels de tol die erin bestaat dit gebeurde als een eigen handeling te aanvaarden. Het kind kan zelf kiezen of het zich al dan niet schuldig wil voelen voor het gebeurde, omdat het kan blijven kiezen tussen het opnemen en het afschuiven van verantwoordelijkheid. Het is nu precies de confrontatie met het 'objectieve kwaad' dat de verleden gebeurtenis aangericht heeft en waarvan de gevolgen tot in het heden doordringen, dat het kind tot de erkenning van zijn schuld kan bewegen. Erkent het kind daarentegen geen schuld, dan doet het daardoor tegelijk afstand van de mogelijkheid om het tijdsgebeuren te overstijgen, waardoor het aldus z'n eigen vrijheid en existentie beperkt.

Terloops kunnen we hierbij opmerken dat zich in de 'zondebok-theorie' iets analoogs voordoet, maar het betreft daar niet het individu maar het collectief.[323] Andermaal hebben we hiermee de specifieke realiteit van de ethische dimensie aangetoond. Ethiek, of beter: het eumorele handelen is zodoende niet beperkend, maar daarentegen bevrijdend. In dit licht kunnen we dan ook begrijpen wat Levinas zegt. Dat het moreel bewustzijn of geweten (de verhouding van het ik tot de totaliteit) de voorwaarde voor het denken is, wordt nu duidelijk. Dat de economische rechtvaardigheid waarin zich dit geweten realiseert, de kwantificering van de mens eist, hoeft daarom niet te betekenen dat een dergelijke kwantificering het einde van de mens (als kwaliteit) zou betekenen: deze (verregaande) inperking van de vrijheid is immers de mogelijkheidsvoorwaarde voor het tot stand komen van een nieuwe vrijheid, die in de liefde voor de wet, krachtens het werk of de actie, gerealiseerd wordt. Het zal vanzelfsprekend van elke persoon in kwestie afhangen, of de verregaande of (absolute) beperkingen waaraan men via dit hele mechanisme onderhevig wordt, effectief ervaren zullen worden als een even absolute bevrijding. Vrijheid is er pas wanneer men kan kiezen, dit wil zeggen: waar men zich kan beperken. Absolute vrijheid, aanvankelijk een onmogelijkheid, wordt via het geschetste mechanisme, waarvan de objectieve schuld de mogelijkheidsvoorwaarde vormt, tot een realiteit, uiteindelijk de (objectieve) realiteit.

Hiermee werd het probleem van het mogelijke overbenadrukken van het subjectieve en het intentionele, opgelost door het mechanisme van de ethiek zelf. **Het is niet alleen zo dat het cognitieve moet worden in dienst gesteld van het objectief gewaardeerde. Hier wordt bovendien het cognitieve aan het objectief gewaardeerde *onderworpen*.** De discrepantie tussen *Sein* en *Sollen*, of tussen opgave en stelling wordt opgeheven, eens de dimensie van het mogelijke en het noodzakelijke geopend wordt door de wet. Deze dimensie hebben wij eerder de ethische dimensie genoemd. In deze dimensie worden de tegengestelden (namelijk, enerzijds, wat is en, anderzijds, wat zou moeten zijn) verenigd.[324]

---

323 Het objectieve kwaad binnen de groep (bijvoorbeeld agressie) wordt in de schoenen van de zondebok geschoven, en de zondebok wordt gedood, waarna hij als een god vereerd wordt. Hierbij is het nodig dat de zondebok overtuigd wordt van zijn schuld en, teneinde zich van de schuld van de zondebok te verzekeren, vermoordt men hem. Dat het causaliteitsdenken (als er een gevolg is, in dit geval de moord, moet er een oorzaak zijn, in dit geval de schuld) hier misplaatst is want geïnduceerd wordt, is voor dit discours van secundair belang. Belangrijk is wel dat de collectieve daad, gericht op een individu uit de groep, vergelijkbaar is met de individuele daad, gericht op een handeling van het individu. Het zondebok-fenomeen doet zich voor binnen primitieve groepen (dit hoeft niet per se historisch geïnterpreteerd te worden), terwijl de ethische daad bij de (ontwikkelde) enkeling moet gesitueerd worden. Men kan deze verschuiving van het ethisch patroon vergelijken met de verschuiving van het cognitief patroon, zoals beschreven in: I.3.C.3., alsook in: *S:* par. 1.4.11., waar het (individuele) denken vergeleken werd met het natuurlijke selectieproces dat in funktie van deze vergelijking *"selectie door de groep"* werd genoemd.

324 Concreet: de dingen zijn niet zoals we het wensen. Onze klacht daaromtrent is pas gerechtvaardigd indien wij een 'beter' alternatief kunnen aanbieden. Dat alternatief hebben wij, namelijk in de

49.1. Het epistemische voorbij.

Schetsen we tenslotte het werkelijkheidsbeeld dat hieruit resulteert, dan blijkt het poneren van de categorie van het (ethische) handelen als primordiaal, ons de mogelijkheid te verschaffen om te ontsnappen uit de *circulus vitiosus* die volgt uit de activiteit van het afbeelden van de werkelijkheid welke gedoemd is om steeds nieuwe metaniveaus te blijven creëren zonder ooit tot een relevant beeld te kunnen komen - wat we kennen als het 'objectivisme'. Uit onze schets blijkt bijvoorbeeld de irrelevantie van de vraag naar het bestaan van deze stoel-op-zich, omdat het een ontisch gebied betreft waarbij ten onrechte abstractie gemaakt wordt van de gebieden die het ontische inkapselen. We schetsen de verschillende gebieden hierna nogmaals teneinde concreet gestalte te kunnen geven aan ons werkelijkheidsbeeld.

(1°) Het gebied van het 'centraal ontische', waarin het *Ding-an-sich* gesitueerd wordt, wordt omsloten door het epistemische. Als we spreken over een object, hebben we nog steeds te maken met een concept dat zich in het gebied van ons kennen situeert. Immers, er is geen zinvol bestaan en dus geen bestaan zonder meer tenzij binnen een bewustzijn (- zie (grond)stelling 2.1). Ten onrechte echter, trekken de idealist en de solipsist deze lijn door (- zie (grond)stelling 2.2). (2°) Het epistemische, waarin zich ons kennen van de dingen situeert, wordt op zijn beurt omsloten door het ethische, want elke waarheid heeft een waarheidswaarde, mede afhankelijk van het (gewaardeerde) waarheidscriterium (- zie stelling 26). (3°) Het ethische nu, waarin zich ons handelen situeert, moet op straffe van de ontkenning van het objectieve kwaad, opnieuw bepaald worden als zijnde ingesloten door een ontisch gebied, dat wij het 'perifeer ontische' noemen - een gebied dat zich van het 'centraal ontische' onderscheidt door zijn transcendent karakter. Dit 'perifeer ontische' wordt immers gekenmerkt door bewustzijn en zelfbewustzijn. Terwijl het 'centraal ontische' (ons) bewustzijn nodig heeft om te bestaan, beschouwen wij het 'perifeer ontische' (dat dus alle andere gebieden omvat) als het alles omvattende 'zijn' dat tegelijk (zelf-)bewustzijn is: God. Vanzelfsprekend kunnen we God niet kennen en dus niet afbeelden, en daarom laten we dit ultiem perifere gebied tot in het oneindige uitdijen naar binnen en naar buiten toe. Teneinde hierover te kunnen spreken, worden we genoodzaakt om onze voorstelling geweld aan te doen. We beperken de aldus aangerichte schade aan ons wereldbeeld enigszins door het niet-afbeeldbare 'handelen' als primordiaal op het 'zijn' te beschouwen. Het 'perifeer ontische' is dan ook het 'objectief ontische' (- namelijk: *alles wat is*, of beter: *Diegene die is*, of nog beter: *Diegene die zegt: "Ik ben die is"*), omdat het moét verondersteld worden teneinde toe te laten dat de uitspraken die in het epistemische gebeuren, relevant zouden kunnen zijn. Als ik het ethische aanneem als zijnde een werkelijke dimensie (en ik moét het ethische aannemen als basis voor het epistemische en het ontische), dan kàn ik niet anders tenzij de werkelijkheidswaarde van het ontische te erkennen. Zoals de natuur behalve een beperking aan, tevens de mogelijkheidsvoorwaarde voor mijn bestaan vormt, zo ook fungeert het objectieve kwaad tevens als mogelijkheidsvoorwaarde voor het bestaan van het ethische (- zie ook stelling 66.1), aangezien het mij in de mogelijkheid stelt om vrijwillig schuld op te nemen. Vandaar krijgt mijn vrijheid dan ook een absoluut karakter, transcendeert mijn bestaan de tijd, en wordt het determinisme overwonnen.

Nogmaals ter verduidelijking van het onderscheid tussen het 'centraal ontische gebied' en het 'perifeer ontische gebied': de dingen binnen het 'centraal ontische gebied' bestaan slechts als functies van de bewust en vrij handelende existentie van de mens (- zie ook onze kritiek op Sartre's vouwbeen in paragraaf I.3.C.2.(a).(8°), waar wordt

---

mogelijkheid om de dingen te verbeteren. Onze actualisering van deze mogelijkheid *is* daarom ons enige gerechtvaardigde en verplichte antwoord op de door ons aangeklaagde feitelijkheid.

aangetoond dat Sartre's probleem van essentie en existentie met betrekking tot de dingen uit het 'centraal ontische' een schijnprobleem is). In het 'perifeer ontische gebied' daarentegen bestaan de dingen onafhankelijk van het menselijk bewustzijn in die mate dat zij tevens bestaan als goddelijke scheppingen.

Herhalen we tenslotte dat het ethische geconstitueerd wordt door de convocatie, waarvan de relevantie berust op haar consistentie (- stelling 78) - dus op het van kracht zijn van het *principium contradictionis*, dat op haar beurt uitsluitend steunt op waarneming en conventie. Het probleem van de conventie echter, sluit nauw aan bij het relatieprobleem tussen vrijheid en wet waarbij, enerzijds, de vrijheid de mogelijkheidsvoorwaarde is voor de ethiek en, anderzijds, de wet zowel het ethische als het epistemische constitueert.

G. Het Lijden als Noodzakelijke Voorwaarde van de Werkelijkheid

Stelling 50. De *feitelijkheid* van het *lijden* is de noodzaak voor de *mogelijkheid* van de *werkelijkheid* (- zie ook stelling 3).

Uit het voorgaande blijkt duidelijk dat, indien er geen lijden was, ethiek (en dus ook waarden) niet zouden kunnen bestaan. Hoger hebben we aangetoond dat waarheden gedragen worden door waarden, wat betekent dat het bestaan van waarden de noodzakelijke voorwaarde is voor het bestaan van waarheden. We concluderen hieruit dat waarden de noodzakelijke voorwaarden zijn voor de mogelijkheid van de werkelijkheid. Dit betekent het volgende: de *feitelijkheid* van het *lijden* is de noodzaak voor de *mogelijkheid* van een *werkelijkheid*. Dit betekent echter niét dat deze werkelijkheid noodzakelijk geïmpliceerd wordt, maar wél, dat het zich *actualiseren* van die mogelijkheid afhankelijk is van de *actor*, dit wil zeggen van het *handelen*. Immers: zoals de natuur de noodzakelijke voorwaarde is voor de mogelijkheid tot het handelen, zo ook is het lijden de noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid tot het waarderen, terwijl nu het bestaan van waarden de noodzakelijke voorwaarde is voor het bestaan van de waarheid.

Een prachtige metafoor met betrekking tot deze problematiek wordt ons geboden in Dostojevski's *De gebroeders Karamazov*, namelijk in *de parabel van de grootinquisiteur*. Bij een terugkomst van Christus op aarde, werpt de grootinquisiteur hem in de gevangenis. Als reden hiervoor voert hij aan dat Christus tijdens zijn verblijf in de woestijn niet is bezweken aan de verleidingen van Lucifer, die hem voorstelde stenen in brood te veranderen, zich van een toren te werpen en door de engelen te laten opvangen, en de macht over de wereld te aanvaarden. Want bijvoorbeeld door het veranderen van stenen in brood had hij alle hongerigen aller tijden kunnen voeden, kortom: indien Christus Lucifer gevolgd was, dan ware er geen lijden in de wereld geweest. De reden waarom Christus hieraan verzaakte, hebben we reeds aangehaald met het antwoord van Rabbi Akiba op de vraag waarom God de armen niet voedt, en dat luidt: "Om ons aan de verdoemenis te laten ontkomen", waarbij Levinas commentarieert: *"Men kan niet sterker uitdrukken hoe onmogelijk het voor God is om de plichten en verantwoordelijkheden van de mens op zich te nemen"* (E. Levinas, 1982). We voegen hier aan toe dat het verdwijnen van het lijden meteen het verdwijnen van het bestaan zou betekenen (- stelling 3).

Nu echter geldt bovendien: wat waar is, is. Wat niet waar is, is niet. Anders uitgedrukt: iets kan niet zijn, als het niet waar is, want wat onwaar is, is niet. Waaruit volgt dat zonder ethiek het zijn onmogelijk is. Specifiek uitgedrukt: **het in acht nemen van waarden (door de actor) constitueert de realiteit van de actor** (- zie ook stellingen 84-87)**.**

Een bijzondere implicatie hiervan is, dat mét de realiteit van de actor, ook zijn kennis geconstitueerd wordt door zijn ethisch handelen. De stelling van J. Kruithof, *dat het cognitieve zich moet richten naar het objectief gewaardeerde*, - een stelling die als een opgave geformuleerd wordt -, geldt nu ook als een waarheid, daar het *Sollen* en het *Sein* hier samenvallen: *het specifiek cognitieve wordt geïmpliceerd door het objectief gewaardeerde.* Immers: alleen het goede is, alleen het goede heeft werkelijkheidswaarde of, zoals Sint-Thomas het verwoordt: *"ens et bonum convertuntur"* (- zie ook stelling 88.4).

Stelling 51. Het bestaan wordt gedragen door het streven.

Keren we een ogenblik terug naar het probleem van het 'objectieve kwaad', en herinneren we ons dat het benoemen van datgene wat zich situeert buiten elke persoonlijke intentie, pas een 'kwaad' kan genoemd worden op voorwaarde dat door de actor een discrepantie wordt gemaakt tussen een plausibele en een niet plausibele werkelijkheid. Het mechanisme dat we met betrekking tot deze problematiek beschreven hebben, bestaat erin dat de actor in staat is om *schuld* op te nemen voor gebeurtenissen uit het verleden, waardoor hij de tijd transcendeert en ethisch handelt door het verwezenlijken van een mogelijke werkelijkheid. Er bestaat met andere woorden geen 'objectief kwaad' omdat er geen 'objectieve schuld' bestaat. Maar wat houdt dat in met betrekking tot ons zijn?

Dat iemand schuld opneemt voor gebeurtenissen waarvoor hij op de keper beschouwd niet verantwoordelijk kan gesteld worden door derden, betekent eigenlijk niets anders dan dat deze persoon *zichzelf verantwoordelijk stelt* voor deze gebeurtenissen. Met andere woorden: hij convoceert zichzelf. En hij *mààkt* zichzelf verantwoordelijk. We maakten reeds duidelijk hoe de koppeling lijden-zonde tot stand komt. Wanneer we nu deze daad van 'zelfbeschuldiging', want dat betekent het opnemen van verantwoordelijkheid, nader onderzoeken, merken we dat hieraan *een wens* tot grondslag ligt, namelijk: de wens dat er hoedanook een schuldige zou zijn voor élk mogelijk 'kwaad'. Deze wens houdt dan ook een andere, onderliggende wens in, namelijk deze, *dat niets gebeurt zonder schuld*. Daaronder schuilt de wens *dat elk 'kwaad' bestraft zou worden* en meteen *dat elk 'goed' beloond zou worden.* Dit komt neer op de wens dat we een eigen inbreng zouden hebben in het gebeuren dat ons overstijgt, met andere woorden: *de wens dat we macht zouden kunnen uitoefenen,* de wens *dat we het eigen lot zouden kunnen bepalen.* Deze wens houdt dus *de weigering* in *van een erkenning van het noodlottige.* ***Het is de wil tot autonomie.***

Bekijken we nu het karakter van deze wens, dan zien we dat deze wens in strijd is met de werkelijkheid waarin deze wens zich niét verwezenlijkt. Meer specifiek: *in de realiteit verwezenlijkt zich deze wens pas dan, wanneer hij (deze wens) continu 'aangehouden' of 'aangeklampt' wordt*. En, zolang het individu bestaat, is het voor het individu effectief mogelijk om deze wens aan te klampen en niet los te laten, en er zijn hele doen en laten naar te richten. *Dit handelen overeenkomstig iets wenselijks betekent nu niets anders dan het* ***geloven***.

Of het geloven al dan niet absurd hoeft te zijn, kunnen we illustreren middels een vergelijking die we elders benutten:[325] het leven, dat ontstaat uit de 'prereflexieve wens' om te leven, is geen absurditeit, zolang de 'wens' om te leven zich verwezenlijkt in het

325 *S:* hoofdstuk 1.6.3.§5.4.: daar identificeerden we God met de liefde of met de realisatie van het *<en-soi> pour soi*, en dit krachtens de theorie van Sartre. In 1.6.3.§5.5. besloten we daaruit dat God dus geen verbod kan zijn: als liefde is hij uitnodiging. Niemand is verplicht eraan te participeren. Alles is geoorloofd, ongeacht het bestaan van God. Wordt men dan niet gesanctioneerd als men God ontkent? Men sanctioneert zichzelf krachtens deze ontkenning omdat de ontkenning identiek is met de straf: de vrijheid, de verantwoordelijkheid en de angst van het subject vallen hier samen.

'geloof' om te leven, waarnaar zich het handelen ook richt. Concreet: het leven is een gestadig vechten tegen de dood, een voortdurend streven naar evenwicht (*homeostasis*) zonder het echter ooit volmaakt te bereiken: elke ademhaling is een levensnoodzakelijke handeling, een gevecht met de dood, en *het feit dat we ooit zullen ophouden met ademen, neemt niet weg dat we, zolang we naar de homeostase gestreefd hebben, effectief geleefd hebben. Zo ook neemt het feit dat het ethische handelen geloofsgebonden is, niet weg dat we, zolang we onze handelingen naar ons geloof gericht hebben, effectief ethisch geleefd hebben. Nu hebben we ook aangetoond dat het ethisch handelen zelf de tijd transcendeert, zodat hiermee het louter fysiologische effectief overstegen werd, net zoals het fysiologische het louter fysische effectief heeft overstegen.*

De realiteit van de actor wordt geconstitueerd door zijn wens (of: geloof), gekoppeld aan zijn handelen volgens die wens (of: dat geloof), en krijgt aldus de vorm van een *continue actie*. Maar terwijl deze continue actie van het levende tegenover het dode, het resultaat is van een *vlucht weg van* het lijden (waarmee het ophouden met bijvoorbeeld ademhalen gepaard gaat), is de situatie van het ethische tegenover het louter fysiologische geen vlucht, wég van het louter fysiologische, maar een *streven naar* het méér-dan-louter-fysiologische. Met andere woorden: *het leven manifesteert zich noodgedwongen*, vanuit een negativiteit, namelijk vanuit een vlucht voor het lijden. Tot het ethische daarentegen wordt niemand gedwongen, want het is perfect mogelijk om een louter 'dierlijk' bestaan te leiden dat gevrijwaard is van waarden, of waarin waarden een louter utilitaire funktie hebben. *In het ethische belandt men niet uit dwang, uit noodzaak of vanuit een vlucht voor het lijden, maar wel vanuit het vrijwillig realiseren van een mogelijkheid.* Dat de voltooiing van deze realisatie finaal onmogelijk is, vormt geen beletsel voor het bestaan van het ethische, net zoals het nooit bereiken van een perfecte *homeostasis* niet belet dat het leven zich nochtans manifesteert als leven, en niet als een bijna-leven. Maar zoals het leven afhankelijk is van die niet-afhoudende inspanning, dat continue streven naar *homeostasis*, zo ook is het bestaan van het ethische van het voortdurende ethische handelen afhankelijk.[326]

Stelling 52. De Vrijheid van de Wil is feitelijk.

Het is duidelijk dat onze stelling staat of valt met (de mogelijkheid van) het bestaan van de vrije wil. Eén van de meest relevante tegenwerpingen die men tegen onze stelling kan maken is dan ook de opmerking dat de (menselijke) activiteit van het kiezen niets meer zou zijn dan de resultante van een complex van conditioneringsprocessen.

Een voor de hand liggende repliek ter ontkrachting van deze mogelijke tegenwerping wordt ons geboden door het mechanisme van de convocatie zelf (-stelling 78). Onze repliek is de volgende: wie de stelling aanhangt dat elke keuze niets meer is dan de resultante van conditioneringen, moet deze stelling ook toepassen op zichzelf. Met andere woorden: hij moet, op straffe van de ontkrachting van zijn eigen stelling, erkennen dat ook zijn stelling zelf de resultante van conditioneringen is. Welnu, indien de stelling dat elke keuzedaad de resultante is van conditionering, zélf door niets tenzij door conditionering tot stand komt, dan kan zij onmogelijk aanspraak maken op enigerlei vorm van relevantie. Net zoals de uitspraak dat alles onwaar is, wil ze zelf waarheidswaarde hebben, een uitzondering moet maken voor zichzelf, zo ook moet de stelling dat elke keuze uitsluitend resulteert uit conditioneringen, zichzelf als stelling

326 In zijn *Theological Ethics* spreekt de Lutherse theoloog Helmut Thielicke in dit verband over het vertoeven tussen twee werelden, een "theologia viatorum*: it lives under the law of 'not yet' but within the peace of 'I am coming soon' (Rev. 22:20). Theological ethics is eschatological or it is nothing"* (A.E. McGrath 2001: 637)

onafhankelijk van conditioneringen achten. Aldus brengt de convocatie de contradictie binnen de 'conditioneringsstelling' aan het licht.

Zodoende zal een moraalwetenschap die de mogelijkheid tot keuzevrijheid uitsluit, en die alle keuzehandelingen 'verklaart' middels conditioneringsmechanismen, ook zichzelf moeten beschouwen als bepaald door conditioneringen die aan die moraalwetenschap extern zijn. Bij gevolg kan ze geen aanspraak maken op relevantie. Ze is in hetzelfde bedje ziek als de solipsist, in wiens stelling we de contradictie eveneens aan de hand van de convocatie aan het licht gebracht hebben.

Ook vanuit het ongerijmde kan de keuzevrijheid bewezen worden. Want indien de realiteit van de keuzevrijheid wordt ontkend, houdt deze ontkenning de huldiging in van het intern contradictorisch principe van de conditionering. Precies wegens het contradictorisch karakter van het alternatief, moet de realiteit van de keuzevrijheid erkend worden.

Verder is de relevantie van het vrijheidsconcept en het concept van determinatie relatief aan de relevantie van het identiteitsconcept (- zie de eerste stelling in I.3.C.2). Het heeft geen enkele zin om het vrijheidsconcept te hanteren los van het identiteitsconcept. Vragen of de wereld (los van enigerlei waarnemer) gedetermineerd is, is daarom even absurd als vragen of de wereld (los van enigerlei waarnemer) zichtbaar is. Zoals de relevantie van het concept ‘zichtbaarheid’ pas manifest wordt middels het zien, omdat zonder het zien van zichtbaarheid geen sprake zou kunnen zijn, zo ook manifesteert zich de relevantie van het concept ‘vrijheid’ pas krachtens de relevantie van het concept ‘identiteit’.

Zo ook is de relevantie van het identiteitsconcept relatief aan de relevantie van de (ethische) act van de erkenning. Of het identiteitsconcept op zijn beurt enige relevantie heeft, zal dus afhankelijk zijn van het feit of aan het identiteitsconcept enige relevantie toegekend wordt *door iemand*. Met andere woorden: mijn identiteit manifesteert zich pas middels de erkenning van tenminste één derde, en dan nog onder de beperking dat ik op mijn beurt deze derde als een identiteit erken. Merk op dat ook de ontkenning van mijn identiteit door een derde welke ik op mijn beurt wél als een identiteit erken, mijn eigen identiteit bevestigt. Zodat mijn identiteit zich als dusdanig manifesteert krachtens mijn erkenning van de identiteit van àlle anderen. Ook hier geldt dus dat het ontische door het ethische geconstitueerd wordt, wat betekent dat het 'zijn' geconstitueerd wordt door het 'doen'.

De vraag of het individu-*an Sich* bestaat is dus even irrelevant als de vraag of de stoel-*an Sich* bestaat. Het individu bestaat *tout court* krachtens de erkenningsact, gesteld door dat individu, ten opzichte van alle andere individuen. De vrijheid van een individu bestaat *tout court* krachtens de erkenningsact, gesteld door dat individu, ten opzichte van de vrijheid van alle andere individuen.

Een mogelijke tegenwerping luidt: kan men zich in de beschreven erkenningsacten dan niet vergissen; is het niet mogelijk dat men zich bij de erkenning van anderen als vrije individuen vergist omdat het "vanuit de ogen van een objectieve, buitenstaande waarnemer gezien", duidelijk zou zijn dat er geen individuele vrijheid kan bestaan en dat iedereen volledig gedetermineerd is in zijn handelen? Het zal voor de aandachtige lezer duidelijk zijn dat deze tegenwerping door het voorafgaande reeds werd weerlegd.

Stelling 53. De zelfhandhaving van het ethisch (vrij) individu, is relatief aan de erkenning van (de vrijheid van) de ander, en impliceert dus de verantwoordelijkheid voor (de vrijheid van) de ander.

We beschouwen hier het verband tussen vrijheid en verantwoordelijkheid op intersubjectief niveau.

Keren we een ogenblik terug naar de bovenstaande tegenwerping. En stel dat ik *X* erken als een vrij individu. Op een gegeven moment echter, gaat *X* mij te lijf met een mes. In een gevecht op leven en dood, breng ik *X* zware verwondingen toe en *X* slaat op de vlucht.

Wanneer ik dit hele gebeuren achteraf overdenk, dan moet ik tot de slotsom komen dat mijn erkenning van *X* als een vrij individu inhield dat ik het handelen van *X* vrij achtte van invloeden die hem tegen zijn wil in zouden hebben kunnen determineren, terwijl mijn erkenning tevens noodzakelijkerwijze inhield dat ik het als een evidentie beschouwde dat een individu wiens handelen vrij is van aan dat individu externe invloeden, op zijn beurt tot de erkenning van mijn individualiteit genoodzaakt zou worden. Een slotsom makend van dit gebeuren, moet ik echter tot de vaststelling komen dat *X* mij aanviel omdat hij honger had: hij wilde mij doden en opeten, teneinde zelf in leven te kunnen blijven, en zijn levensdrang, welke zich hier uitte in zijn honger, was de aan hemzelf externe factor die hem determineerde in zijn handelen. Nochtans mag ik hieruit niet besluiten dat deze factoren die extern waren aan de wil van *X*, hem zouden hebben gedwongen tot het miskennen van mijn individualiteit. Immers, in zijn aanval had *X* het niet op mijn individualiteit gemunt, doch op mijn vlees, aangezien zijn honger mij aan hem deed verschijnen als een prooi in plaats van als een individu.

Indien nu, zoals in bovenstaande redenering gesteld, de levensdrang van *X* beschouwd wordt als een aan *X* zelf externe factor, dan moet het handelen van *X* niet als een *handelen*, maar als een *gebeuren* worden beschouwd: de honger wil zich bevredigen, en het hongerige individu heeft even weinig te maken met zijn honger als met de bevrediging ervan. De passiviteit en de machteloosheid waarmee hij zijn honger ondergaat, zijn identiek aan de passiviteit en de machteloosheid waarmee hij 'zijn' aanval op mij ondergaat, en in beide gevallen, zowel in het lijden van honger als in het aanvallen van een prooi, 'lijdt' hij veeleer dan dat hij 'handelt'. Met andere woorden: zijn hongerige toestand laat hem niet de vrijheid om te handelen. Merk op, dat ik zodoende uiteindelijk verantwoordelijk ben voor de honger van *X*, tenminste indien ik *X* en, via *X*, ook mezelf als individualiteit wil blijven erkennen. Want de aanval van *X* kan hier beschouwd worden als een manifestatie van het 'objectieve kwaad' - een kwaad waarvoor ik schuld of verantwoordelijkheid moét opnemen op straffe van het verlies van mijn eigen individualiteit. Zodoende is en blijft de relevantie van mijn individualiteit noodzakelijkerwijze gerelateerd aan de (ethische) erkenningsact die ik stel. Het mij handhaven als ethisch, en dus: als vrij individu, is relatief aan mijn erkenning van de vrijheid van de ander. Deze erkenning van de vrijheid van de ander houdt, zoals boven aangetoond, ook in, dat ik verantwoordelijkheid opneem voor mogelijke toestanden die de ander van zijn vrijheid zouden kunnen beroven, wat met betrekking tot dit voorbeeld betekent dat ik verantwoordelijk ben voor de honger van de ander, op straffe van de miskenning van mezelf als vrij individu.

H. Het leed en de wereld

Een benadering van de werkelijkheid vanuit de kennis alleen, geeft ons een onwaar werkelijkheidsbeeld, want zodoende miskennen wij onze bijdrage aan onze werkelijkheid, en daarmee ook onze verantwoordelijkheid. Wij moeten daarom naast de kennis ook andere vermogens laten spreken.

Onze geschiedenis - die van de mensheid, die van het leven of, breder nog, die van de kosmos - is een ronduit raadselachtig gebeuren waarvan de mogelijke betekenis ons allen diepgaand intrigeert. In het onberekend moment spreekt plotseling de sterrenhemel tot het nog opgroeiende kind: de lek in de vertrouwde wereld, de valkuil naar het bodemloze, het venster op het oneindige, de ontgrenzing van elke vermeende

grens en tegelijk de muizenval van de geest. De geest - hij wordt geboren waar wij onze vaste thuis op drijfzand zien verzinken. Wondergrote mensenogen zijn nooit groot genoeg om alle beloften en verschrikkingen van die ene oogopslag te vatten. De mens, geboren uit de veilige moederschoot, gekoesterd en geherbergd in de warmte van een veilig nest, ziet zichzelf uitgeleverd aan niet te peilen diepten. Dat hij tot stof en as uiteen zal vallen, en aldus op een dag verspreid zal worden in eindeloos uitdeinende materie, doet de mens samenkrimpen. En uit deze krampen wordt de geest geboren in de wereld.

De mens denkt na over de kosmos. De Oude Grieken projecteerden hun aardse leven in de sterrenhemel, teneinde hem inzichtelijk te maken: ze bevolkten hem met goden zoals de wereld met mensen is bevolkt. Maar anderzijds namen ze de orde van de kosmos dan weer als uitgangspunt ter verklaring van het menselijke. Er was een wisselwerking tussen de macro- en de microkosmos: zij zouden elkaars spiegelbeelden zijn, participerend aan eenzelfde orde. Het goede was het handelen overeenkomstig deze orde, zodat ethiek gebaseerd werd op kennis: de morele wetten waren een voortzetting van de natuurlijke. Tot vandaag is deze opvatting algemeen verspreid.

Ten onrechte, want de vraag blijft, in hoeverre ons beeld van de natuur en, breder nog: ons wereldbeeld, met het wezen van de natuur en van de wereld overeenstemt. Wij kunnen tenslotte de natuur en de wereld niet kennen als ons de kennis omtrent de ultieme zin daarvan ontbreekt. Zo zal een wereldbeeld dat voorhoudt dat het de dingen aan een ultieme zin ontbreekt, vanzelfsprekend onmachtig zijn om morele imperatieven te funderen. Het hoogste wat zo'n wereldbeeld kan voortbrengen is de 'morale provisoir' van René Descartes: de voorlopige regels, welke zich aanpassen aan nieuwe bevindingen, modieuze theorieën en, in onze democratieën, aan de - meestal ondoordachte - wensen van de meerderheid.

Gelukkig zijn er naast de studie van de kosmos ook andere oriëntatiebronnen beschikbaar in ons leven. Niet in het minst het onderzoek van onze eigen 'ziel', kan ons het wezen van de dingen beter leren kennen. Wij zijn tenslotte meer dan koele en neutrale registreerders van allerlei bewegingen, en meer dan onbewogen toeschouwers van een spectakel: wij maken deel uit van het grote raadsel, en daarom ook kan de 'oplossing' niet vooraf gegeven zijn, maar ligt zij, althans voor een stuk, in onze handen. De mogelijkheid tot de bereidheid tot het opnemen van die verantwoordelijkheid, en ook de mogelijke bekwaamheid daartoe, liggen niet vervat in 'objectieve' kennis, maar vereisen een specifiek engagement, een eigen inbreng, een bereidheid tot het nemen van risico's, kortom: een vorm van participatie aan het leven die meer vergt van de mens dan louter toezien en commentariëren. Want stellen wij aan de mysterieuze sterrenhemel de vraag van het 'waarom', dan spreekt hij op zijn beurt ons in ons verwonderd-zijn ook aan met de vraag wat wij ermee van plan zijn. De werkelijkheid als mogelijkheid.

In het bijzonder in de heilige geschriften die doorheen de tijden door de mensheid werden bewaard en overgeleverd, wordt dit aangesproken worden door het mysterieuze aangevoeld en vertaald als van een (goddelijke) persoon afkomstig. Het denken immers is geen binnenhoofdse aangelegenheid, maar het is principieel een dialoog. Zelfs in de meest elementaire en op simpele waarnemingen gestoelde gedachten, herinnert men zich het waargenomene als het niet-gefantaseerde, het echte, datgene wat weerstand biedt aan elke wens en dat zichzelf blijft. En als een waargenomen patroon, een betekenisvol teken, niet uit de eigen ziel komt - dan moet er wel een andere ziel zijn die het nagelaten heeft (- stelling 2.3). Of kunnen wij de dingen dan beschouwen als toevallig daar aanwezig, als vondsten, her en der verspreid, die uit het niets zijn opgedoken? Dingen waarmee wij ons profijt doen, zonder ons zelfs maar af te vragen

wie ze achterliet om door ons te worden gevonden? Is de kosmos een toevallige en welkome buit waarmee wij onze noden spijzen, en is daarmee ook alles gezegd? Wetenschappers en andere vorsers vinden alvast van niet, want hoe anders zouden zij in de ban geraken van de betekenissen die achter de dingen verborgen liggen en die, van zodra ze aan het licht gebracht werden, weer van nieuwe en diepere raadsels spreken?

Onverstand baart theorieën welke stellen dat woorden puur producten van de stof zijn, een soort bijwas aan de materie, zoals het geluid dat een tegen de aarde neerploffende appel begeleidt. Alsof het geluid er ook zonder onze oren was; alsof de betekenissen van de woorden er ook waren zonder ons begrip en zonder onze geest. Alsof woorden konden ontstaan uit louter geluiden, door een of andere vorm van natuurlijke selectie. Wij weten dat de woorden werkelijker zijn dan de vermeende stof die, als men haar maar ver genoeg gaat analyseren, helemaal onstoffelijk blijkt. 'Stof' is slechts een woord, ontstaan vanuit een onbegrip van de dingen. Maar 'woord' is een woord; het teken is een teken, en daar kan niemand ooit omheen.

Wij zullen hier niet stilstaan bij de vindingrijkheid die de mens doorheen de geschiedenis aan de dag heeft gelegd om zijn lot - zijn verantwoordelijkheid - te kunnen ontvluchten. Het heden op zich levert stof genoeg voor een kortstondige bezinning en een verhoopte herbronning. En dat is dan ook het bescheiden opzet van dit hoofdstuk: in wat voor een wereld leven wij, en wat kunnen wij, die ons steeds vaker verpletterd voelen door het geweld van de geschiedenis, nog doen?

Stelling 54. Alle kennis wordt gedragen door liefde; zonder liefde is kennis waardeloos (- zie ook stelling 31).

Ooit was het leven van een mens zijn thuis, hooguit zijn stam, het land dat hij bewerkte en het weer waarvan zijn lot afhing en dat hij trachtte te bezweren met de best bedoelde inspanningen van zijn geestelijke vermogens. Zijn tam gemaakte beesten ook, hun vruchtbaarheid, of die van de natuur en vanzelfsprekend ook de zijne. Angst had hij voor de nacht die hem slechts de hoop liet op een volgende ochtend, en voor de winter die hem geen eed zwoer op een nieuwe lente. De natuur beloofde niets: alles kon naar wens verlopen, maar het kon ook tegenvallen en dan was de dood de vrucht van al zijn trachten. Niet in staat om zijn eigen wankele lotgevallen te verklaren, aanriep de mens zijn lot, offerde hij alles op aan het fortuin, als het hem maar wilde sparen. Hij verhield zich tegenover de natuur zoals de verliefde van vandaag zich verhoudt tot zijn geliefde: "Ik geef u alles, als gij mij maar erkent". Van die betrachte erkenning hing dan ook zijn leven af. De relatie van de oermens tot de dingen was een liefdesrelatie. Slechts vanuit ons hedendaags begrip van de nog relatief primitief gebleven verliefdheid kunnen wij de relatie van de oermens tot de natuur begrijpen.

En wie zal de oermens in het ongelijk stellen dat hij de natuur aanbad? Wat immers had hij meer kunnen bedenken als van haar zijn leven afhing? Ontleent het hele leven niet zijn ultieme zin aan dit 'redeloze' van de liefde? Is dat dan niet het enige dat het leven het waard maakt om geleefd te worden? Zo schrijft Paulus: *"Al ware het dat ik met de tongen der mensen en der engelen sprak, maar had de liefde niet, ik ware schallend koper of een rinkelende cimbaal. Al ware het dat ik profetische gaven had, en alle geheimenissen en alles, wat te weten is, wist, en al het geloof had, zodat ik bergen verzette, maar ik had de liefde niet, ik ware niets. (...) De liefde vergaat nimmermeer; maar profetieën, zij zullen afgedaan hebben; tongen, zij zullen verstommen; kennis, zij zal afgedaan hebben".* (Corinthiërs: 13, 1-2 en 8).

Als de oermens één ding had, dan was het de liefde. Zonder haar was zijn leven uitgedoofd. Want de liefde is de ziel zelf van het leven.

Sinds de oermens hebben al zijn kinderen een lange weg afgelegd. Allen hebben zij op hun manier de natuur bezworen, en de kunst van de bezwering verfijnd. Hun

verliefdheid is gebleven tot op heden en nog maakt de mens de natuur het hof. Hij verleidt haar tot het prijsgeven van haar geheimen; hij ontkleedt haar, kleed na kleed, en zij ontboezemt zich, zij voedt hem aan haar borsten, zij laat zich door hem bevruchten en brengt kinderen van zijn zaad ter wereld. Hij slaapt met haar, hij verdrinkt in haar ogen, zij is niet uit zijn visier. Voor haar grillen deinst hij achteruit, dan temt hij haar weer, hij stemt haar weer tot rust en kalmte, legt zich bij haar eisen neer maar houdt nooit op haar meer en beters te ontfutselen. De gebeden en de offeranden van de oermens worden vandaag de wetenschap genoemd. En ergens op een akker in een arm en door de wereld lang vergeten land, knielt nog een boer voor de god van de regen, en niemand ziet dat zijn gebed de kern van alle wetenschap bevat. Zoals weinigen zien dat het hart van alle wetenschap liefde en aanroeping is.[327]

Sinds de oermens zijn de vormen waarin de mens zich uitdrukt fel uitgewaaierd en veranderd. De omvangrijkheid van onze taal en onze tekenwereld verblindt ons somtijds voor die altijd ene kern van liefde die er zin - betekenis - aan geeft. Wij verliezen ons dan in de tekens zelf, wij spelen, wij verdwalen van het willen naar het wensen en van het echte naar de droom. De snelheid waarmee tekens om de wereld nu de rondgang doen, schept de illusie van hun zelfstandigheid en onafhankelijkheid. Tekens gaan zich zelfs verheffen boven hun betekenissen, zodat het filmbeeld als echter wordt ervaren dan de werkelijkheid die het afbeeldt. De realiteit wordt ten dienste van het verhaal gesteld. De actrice offert haar mens-zijn aan haar rol op. Pas wie op de buis paradeert, bestaat echt, en bekendheid brengt roem mee in plaats van andersom. Geen wonder dat de mens vandaag verdwaasd is en, op den dool, zich ernstig afvraagt waar de wereld echt om draait. Wit is zwart geworden en andersom, en alles is vergrijsd. Niet langer wordt het goede begeerd: voortaan wordt het begeerde het goede. Pijnstilling en zelfverblinding, de verbanning van de waarheid, het zichzelf tot het uiterste beknotten onder het motto van het streven naar de hoogste vrijheid - deze en talloze gelijkaardige paradoxen benemen het bewustzijn van zichzelf en dreigen het bestaan onder te dompelen in chaos, terwijl precies de orde het teken bij uitstek van het leven is.

Maar terugkeer is onmogelijk en tegelijk niet wenselijk. Niemand wil wederkeren naar de tijd van de aaseters, de tijd van het harde mensenleven van vijftien armzalige jaren en een verschrikkelijke dood, de tijd van de voortdurende angst waarin de dieren leven. De geschiedenis kent geen oponthoud, haar rad draait daarentegen steeds sneller en meedogenlozer. Pas wie ziek wordt merkt in deze tijd op welk een snelweg wij verzeild zijn. Nogmaals: het mag geen wonder heten dat menigeen het spoor bijster is geraakt, dat mensen zich gewoon verhangen, dat volkeren elkaar als uitgehongerd wild te lijf gaan, of dat burgers uit alle landen van de wereld zich massaal in steden samenpersen om er, net zoals kippen in legbatterijen, te produceren tot ze erbij neervallen. Waar is het gebed gebleven van de boer? Waar de liefde waarover Paulus preekt? Zijn wij niet aan ‘t verworden tot schallend koper of rinkelende cimbalen?

327 Zie ook: van Velthoven 1988:115, verwijzend naar Heidegger (die in *Die Frage nach der Technik* zegt: *"Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens"*): *"De vragende mens oordeelt niet als een rechter; hij heeft eerder iets van de bidder, een religieus mens"*.

Stelling 55. De mensheid verkeert in een innerlijke strijd die op gang gebracht werd door de zondeval en die geconstitueerd wordt door een specifieke keuze die zich stelt vanuit het lotgenootschap van allen (- zie ook stelling 29).[328]

De natuur was nooit de vijand van de mens; altijd was zij zijn geliefde. Nooit heeft de mens de natuur bestreden; altijd heeft hij haar aanbeden. Dat de mens met de natuur altijd op voet van oorlog heeft geleefd, is het talloze keren ondoordacht naar de mond gesproken fabeltje van een onwetende. Zelfs in haar meest vernietigende furie, blijft de natuur, net als de vrouw, ontzag inboezemen. Een vulkaanuitbarsting, ook al veegt zij hele dorpen van de kaart, wekt in de eerste plaats ontzag. In de vloedgolven die de sterkste dijken breken, woningen als kaartenhuisjes wegspoelen en landerijen bedelven onder een egale, niets ontziende, grijze zee, ervaren wij eerbied voor deze grootse krachten - de angst en het verdriet om het verlies hebben daar geen uitstaans mee. Zelfs het geweld van de natuurlijke dood verstomt ons meer dan dat het ons tot droefheid stemt: de droefheid om het verlies van geliefden is slechts van korte duur, maar de dood als zodanig blijft ons intrigeren. Wij koesteren geen woede of geen wraakzucht tegenover het natuurgeweld dat dood brengt en vernieling, want wij beseffen onze afhankelijkheid van dit geweld, zoals de minnaar beseft dat hij afhankelijk is van zijn geliefde: zijn lot ligt in haar handen en zonder haar heeft hij niets meer te verliezen. Ooit werd het lot van de minnaar in de handen van zijn geliefde gelegd, en zo ook werd ooit het leven van de mens gelegd in de handen van de natuur. Er is geen sprake van dat hij haar ook maar iets zal kwalijk nemen, want zij is het lot waarvoor hij uitgekozen werd. Dit immers antwoordde de Heer aan Job vanuit een storm: *"Wie is het toch, die dit raadsbesluit verduistert met woorden zonder verstand? Gord nu als een man uw lendenen, dan wil Ik u ondervragen, opdat gij Mij onderricht. Waar waart gij toen Ik de aarde grondvestte? Vertel het indien gij inzicht hebt! Wie heeft haar afmetingen bepaald? Gij weet het immers! Of wie heeft over haar het meetsnoer gespannen? Waarop zijn haar pijlers neergelaten, of wie heeft haar hoeksteen gelegd, terwijl de morgensterren tezamen juichten, en al de zonen Gods jubelden? Wie heeft de zee met deuren afgesloten, toen zij bruisend uit de moederschoot kwam? - (...) Zijt gij doordrongen van de schatkamers van de sneeuw? En hebt gij de schatkamers van de hagel gezien, die Ik heb opgespaard voor de tijd van benauwdheid, voor de dag van strijd en oorlog? Waar is de weg naar de plaats waar het licht zich verdeelt, vanwaar de oostenwind zich verbreidt over de aarde? (...) Kunt gij de banden der Pleiaden binden, of de boeien van de Orion slaken? Doet gij de tekens van de Dierenriem te rechter tijd opgaan, en bestuurt gij de Beer met zijn jongen? Kent gij de inzettingen des hemels, bepaalt gij zijn heerschappij over de aarde? Kunt gij uw stem tot de wolken verheffen, zodat een stroom van water u bedekt? Kunt gij de bliksemen uitzenden, zodat zij heengaan en tot u zeggen: Hier zijn wij? Wie heeft de wijsheid gelegd in de donkere wolken of wie heeft inzicht verleend aan de grillige wolkengevaarten?"* (*Job*, 38: 2-8, 22-24, 31-36).

Aan de almacht stelt men geen eisen en z'n beperkingen verwerpt men niet, daar zij tevens de mogelijkheids-voorwaarden zijn. Deel uitmakend van de natuur, kunnen wij ons niet tegen haar keren zonder dat wij tevens onszelf tot vijand worden. De wereld waarin wij leven zal altijd de bijzondere verhouding tussen de mens en de natuur tot grondslag hebben. Maar die relatie is er slechts omdat de mens *gescheiden* is van de

328 De *K* stelt dat het verzet van de mens tegen God, het kwaad, *"blijft drukken op het leven van de mens en de geschiedenis"* (*K,* 386), als het misbruik van de vrijheid, die enkel voor de liefde bestemd is (*K*, 387), en dat geschiedde na de verleiding door de gevallen engelen (*K,* 392). *"De Zoon van God is juist gekomen om het werk van de duivel ongedaan te maken (1 Joh. 3,8)"* (*K,* 394), want *"[deze] dramatische situatie van de wereld, 'die geheel in de macht van de boze ligt' (1 Joh. 5,19) maakt van het leven van de mens een strijd"* (*K,* 409).

natuur; hij was haar ontrouw in de hof van Eden, en hij hinkt haar nu na - zij is niet langer aan hem onderworpen, want deze onderwerping is zij niet meer aan hem verplicht; integendeel is hij nu zelf de onderworpene geworden.

Dit is de toestand waarin zich voortaan de mens bevindt, en deze toestand is dermate fundamenteel, dat hij tevens het karakter van de fundamentele band van het lotgenootschap tussen alle mensen onderling signeert. De menselijke soort heeft daarom het karakter van een broederschap van samenzweerders die daarom ook schuldenaren en onderworpenen zijn. Op het mensdom drukt de last van een verleden dat niet meer smetzuiver is - een last tot het terugbetalen van opgelopen schulden. En zo verdeelt de mensheid zich in, enerzijds, diegenen die naar de opheffing van schuld verlangen en die dus voor deze schulden willen boeten en, anderzijds, diegenen die zich onafhankelijk achten en niets liever willen dan zich los te scheuren van hun oorsprong. En uit die verdeeldheid ontwikkelt zich dan ook de strijd die onze wereld tekent tot in zijn meest verregaande details: de strijd van goed en kwaad, die geen strijd is van mensen tegen mensen, maar het gevecht tot het maken van een keuze, dat een gevecht is van de mensheid met zichzelf. Onze wereld is in staat van oorlog met zichzelf, en alle wondere gedaanten van zijn ingewikkelde architectuur vertonen telkens opnieuw dit ene oerkenmerk van een innerlijke en niet aflatende strijd.[329]

Stelling 56. In onze economie draagt onze wereld het spoor van de erfzonde.

We onderzoeken het verband tussen de zondeval en de constitutie van onze huidige wereld, en we ontdekken dat onze wereld wezenlijk door het spoor van de erfzonde getekend wordt. Het wezen van de economie staat principieel de menswording van de mens in de weg.

De zondeval maakt een kloof tussen de mens en de natuur. De onenigheid tussen de mens en de natuur, verdeelt de mensen onderling. Pas in de menselijke verdeeldheid komt de ontrouw, de kern van de zondeval, echt aan het licht.[330]

---

329 Johannes-Paulus II voert deze strijd bij uitstek in de encycliek *Evangelium Vitae,* welke door vertaler W.L.P.M. Peeters in zijn *Ten geleide* gekenschetst wordt als: *"een [strijd] voor de 'cultuur van het leven' tegen de 'cultuur van de dood'",* waarbij geldt: *"Alwie zijn leven wil redden zal het verliezen; en alwie zijn leven verliest om Mijnentwil en omwille van het Evangelie, zal het redden"* (- *Mc* 8,35), en waarbij benadrukt wordt *"dat het belangrijker is om trouw te blijven aan het woord van de Heer zelfs met gevaar voor eigen leven"* (- *Mc* 6,17-29), zoals Jezus zelf, Johannes de Doper, Stefanus en talloze martelaren getuigen (- *EV,* 47). Zie ook de voetnoot bij stelling 60.

330 De *K* stelt dat door de zondeval *"de harmonie waarin Adam en Eva dankzij de oorspronkelijke gerechtigheid gevestigd waren, vernietigd is; de macht van de geestelijke vermogens van de ziel over het lichaam wordt teniet gedaan; de eenheid van man en vrouw wordt blootgesteld aan spanningen; hun verhouding zal gekenmerkt worden door begeerte en overheersing. De harmonie met de schepping wordt verbroken: de zichtbare schepping is voor de mens vreemd en vijandig geworden. Tenslotte [...]: de mens 'zal terugkeren naar de grond waaruit hij is genomen' (- Gen. 3,19). De dood doet zijn intrede in de geschiedenis van de mensheid"* (*K*, 400), en *"een ware 'invasie' van zonden overspoelt de wereld"* - er is sprake van *"de universaliteit van de zonde in de geschiedenis"* - met een verwijzing naar *Gaudium et Spes* (13, §1): *"[...] Door keer op keer te weigeren God als zijn oorsprong te erkennen heeft de mens de juiste orde, die hem op zijn laatste doel richtte verbroken en daarmee ook heel de ordening zowel met betrekking tot zichzelf als tot de andere mensen en al het geschapene"* (*K*, 401). Op mysterieuze wijze zijn, *"door de eenheid van het menselijk geslacht"* (*K*, 404), *"alle mensen betrokken in de zonde van Adam",* zoals ook allen betrokken zijn in de vrijspraak door Christus (*K*, 402). Omdat de erfzonde de menselijke natuur aantast, is het *"een staat, en niet een daad"* (*K*, 404). *"De leer over de erfzonde [...] geeft een helder inzicht in de situatie van de mens en zijn handelen in de wereld. [...] De erfzonde leidt tot 'de slavernij onder de macht van [...] de duivel. Ontkennen dat de mens een gewonde, tot het kwaad geneigde natuur heeft, geeft aanleiding tot ernstige dwalingen op het gebied van de opvoeding, de politiek, het sociaal handelen en de zeden"* (*K*, 407). Zo is sprake van *"de zonde van de wereld [...]: de negatieve invloed die maatschappelijke situaties en sociale structuren, vrucht van menselijke zonden, uitoefenen op personen"* (*K*, 408). *"Deze dramatische situatie van de wereld [...] maakt van het leven van de mens een strijd [...] [die zal] voortduren tot de laatste dag"* (*K*, 409).

Onze wereld is dan ook fundamenteel een bouwwerk van puur wantrouwen. Van zodra een mens tot de jaren van verstand is gekomen, scheidt hij zich van zijn omgeving af en vormt hij een individualiteit die aanspraak maakt op een bijzondere soevereiniteit. Hij leeft, zoniet op voet van oorlog, dan toch in concurrentie met de anderen. Hoe vriendelijk mensen zich ook gedragen: zij worden door anderen geminacht van zodra zij geen gevaar meer kunnen betekenen voor hen. De positie- en bezitsloze bedelt langs de straten, en niemand slaat nog acht op hem, alsof hij slechts een dier was. Zijn woorden zijn alleen nog maar geluiden, verder hebben zij niets te betekenen, precies omdat zij geen belofte en dus ook geen bedreiging inhouden. Geen dame die bij haar zinnen was heeft ooit een schooier ten huwelijk gevraagd of iemand die de waarde van het geld niet kent. Wie daarentegen machtig is, zodat van hem een mogelijke dreiging uitgaat, trekt de aandacht en trekt aan. De aantrekkingskracht van macht is recht evenredig met de dreiging die ervan uitgaat. Zolang er macht bestaat, zal er wantrouwen zijn, en zal de mens het levenslicht niet zien, want in relaties die op wantrouwen gebouwd zijn, komt de mens niet eens aan bod.

Verder behoort het tot de aard van het wantrouwen, dat het zich verbergt, teneinde op die wijze zelf macht te fingeren. Het spel van het wantrouwen, dat het spel van de wereldlijke relaties is, verloopt daarom allerminst openlijk: de elkaar wantrouwenden gedragen zich alsof het wantrouwen ondenkbaar was. Dit gedrag wordt geregeld door protocollaire voorschriften waar men zich aan houdt teneinde zich te beveiligen tegen de zelfontmaskering van het wantrouwen. De codes van een cultuur van het wantrouwen zijn er in de eerste plaats op gericht om dit wantrouwen geheim te houden. De macht van een individu is afhankelijk van de bijzondere vermogens en behendigheden die hem toelaten om tegelijk, enerzijds, het geheim van het wantrouwen strikt te bewaren en, anderzijds, het wantrouwen in anderen zelf te praktiseren. Deze laatste regel houdt in dat men op z'n hoede moet blijven zich niet te laten strikken door omgangsvormen die men zelf hanteert. Men mag, met ander woorden, onder geen beding geloven in de mens achter de code. Hier wordt het dan ook duidelijk dat de cultuur van het wantrouwen - dus de cultuur van de macht - zich slechts mits de totale miskenning van de mens als mens kan handhaven. Nog anders gezegd: *het streven naar macht eist de totale opoffering van de mens aan de macht.*

Nu is een individu op zichzelf niet in staat zich te handhaven: het 'soevereine individu' is een contradictie. Toch wil het individu zichzelf niet prijsgeven. Het gaat daarom handelsrelaties aan met andere individuen. *Het eigene aan die handelsrelaties bestaat erin dat zij het individu toelaten om te ontkomen aan de belijdenis van zijn afhankelijkheid* - zij laten hem dus toe zich niet te binden - en tegelijk lenigen ze zijn noden van het moment. Met andere woorden: door zich als een handelaar op te stellen, vervangt het individu de liefde - dit is: de levensnoodzakelijke en *onvoorwaardelijke* binding met anderen - door kortstondige ogenblikken van *voorwaardelijke* 'uitwisseling'.

Waar mensen door een band van liefde verbonden worden, zoals bijvoorbeeld in de ouder-kind-relatie, staan de *noden* van de ander centraal, en daarom ook ligt het accent daar op het *geven*; maar in een handelstransactie werd het accent verschoven van de noden naar de *rechten*, of van het geven naar het *nemen*. Het is, met andere woorden, de zorg van de ouder wat het kind nodig heeft, en dus wat hij of zij aan het kind kan geven, terwijl het de zorg is van de handelaar wat hijzelf nodig heeft, en wat hij aan de ander kan ontfutselen.

Welnu, ingevolge de miskenning van z'n afhankelijkheid van anderen, en dus ingevolge de verwerping van de menselijke liefdesband, welke wordt ingeruild voor een commerciële band, wint het individu weliswaar aan kwantitatieve zelfbeschikking, maar

lijdt hij tegelijk een kwalitatief verlies, want van het onvoorwaardelijk karakter van zijn band met anderen kan, krachtens zijn eigen keuze, niet langer sprake zijn.[331]

Wat zich op het hedendaagse toneel van de wereldpolitiek steeds prangerder aandient, is nu precies de voortdurend groeiende twijfel omtrent de waarde van onze economie, welke gebaseerd op is dergelijke 'kwantiteitsrelaties', in het perspectief van de zich opdringende noden van de derde en de vierde wereld, welke refereren naar de verwerping door de westerse beschaving van het kwalitatieve, het onvoorwaardelijke of de liefde. De wereld wordt onleefbaar waar mensen tegelijk het eigen bezit willen beschermen omdat zij - en dit niet geheel ten onrechte - geloven dat hun eigen bestaan daarvan afhangt, én geconfronteerd worden met de noden van anderen, die zij gelenigd willen zien, maar die zij om de genoemde reden niet zomaar kunnen lenigen. Hoeveel sociaal-economische maatregelen er ook getroffen worden: aan dit onheil kan niet worden verholpen zolang de liefdesband onder de mensen niet werd hersteld. Maar hoe dan? Hoe schaft men de macht af? Hoe brengt men alle mensen ertoe om tegelijk al het geld dat zij bezitten 'weg te gooien'? Hoe kunnen mensen arbeiden zonder beloning voor zichzelf? Hoe kunnen zij opgevoed worden zonder macht? Welk systeem zal ooit dat van straf en beloning vervangen zonder de wereld te laten ontsporen in, misschien, een algehele verdierlijking en een jungle?

Stelling 57. Het geld is het schild van het kwaad.

Wat is het wezen van het geld? Hoe is het geldwezen verbonden met menselijkheid en met onmenselijkheid?

De handelaar ontstaat waar sprake is van bezit dat geruild wordt. De handelaars ruilen omdat hun behoefte aan het bezit van de respectievelijke ander, groter is dan de behoefte aan het eigen bezit. De ruil voltrekt zich zodoende haast als een geheel natuurlijk gebeuren, als een wederzijds parasitisme met voordelen die voor alle betrokkenen groter zijn dan de nadelen: een symbiose. In de ruil doen de betrokkenen quasi gelijktijdig afstand van wat ze kwijt willen, en quasi gelijktijdig nemen ze het verlangde in beslag. Vertrouwen is daarbij overbodig zolang de waarde van de te ruilen goederen niet exuberant is, want niemand zal het risico nemen om bij een eventueel gevecht, volgend op een gebeurlijk ongeordende transactie van een paar appelen en een ei, fysieke letsels op te lopen. In de grenssituatie waar de waarde van de te ruilen goederen toch buitensporig groot is, wordt de aanwezigheid van het wantrouwen rijkelijk geïllustreerd, zoals bijvoorbeeld in het geval waarbij lieden een partij heroïne ruilen voor een partij edelstenen, een transactie die ondenkbaar is zonder de gebruikelijke indekkingen, machtsvertoningen en bedreigingen.

Teneinde de ruil te vergemakkelijken, kunnen bepaalde zaken als onderpand gebruikt worden, zoals, in een gevorderd stadium, het erewoord van één of meerdere betrokkenen, bijvoorbeeld vastgelegd in een geschreven document, dat als schuldbewijs kan dienen. Daarbij is de schuldeiser een welbepaald iemand - zijn naam staat immers op het document - en alleen hij kan middels het document de schuldenaar convoceren. De mogelijkheidsvoorwaarde voor deze methode is het bestaan van een tribunaal waaraan de betrokken partijen onderworpen zijn, dus het bestaan van een specifiek staatsburgerschap en een rechtsstaat. De rechter kan dan, bijgestaan door de feitelijke macht van de staat, middels het document optreden in naam van de schuldeiser, en de schuldenaar dwingen de schuld te vereffenen, ofwel hem een straf opleggen. Hoe vriendelijk de overeenkomst tot het opmaken van zo'n document ook verloopt, de ondertoon is steeds deze van het wantrouwen dat door het bestaan van de rechtsstaat

331 Johannes-Paulus II noemt deze situatie een 'cultuur van de dood', en hij beschrijft op prangende wijze het contradictorisch karakter ervan, waar de mens die God verwerpt, en zichzelf centraal stelt, uiteindelijk strandt in de zelfverwerping. Zie ook de voetnoot bij stelling 60.

bekrachtigd wordt. Achter de handelsovereenkomst verbergen zich de steeds actualiseerbare sancties.

In een ander stadium kunnen goudstukken als tussenwaarde fungeren, eventueel vervangbaar door ijzeren munten met daarop het hoofd van de staatsleider afgestempeld, wiens beeltenis niet mag nagemaakt worden. Of ook papieren bankbiljetten die, eveneens, hun waarde ontlenen aan door de staat bekrachtigde conventies. Maar op dat punt aanbeland, bevatten de ruildocumenten - de bankbiljetten - niet langer de namen van de betrokkenen - de schuldeisers en de schuldenaren: bankbiljetten zijn anoniem. De anonimiteit van bankbriefjes laat enerzijds efficiëntere transactiemogelijkheden toe, maar anderzijds ook allerlei vormen van diefstal en bedrog. Of de biljetten terecht of ten onrechte in iemands bezit zijn, hoeft de ontvanger ervan zich niet meer af te vragen. Met het geld als ruilmiddel, kent de handel een ongebreidelde snelheid, maar verliezen producent en consument elkaar volledig uit het oog. De oorsprong van de verhandelde goederen geraakt zoek, en ook de controle op de rechtmatigheid van de transacties is onmogelijk geworden. Wie vandaag in België een auto ontvreemdt, kan die morgen ‘met een gerust hart’ veilen op een markt in Albanië.

Geld - aanvankelijk ruilmiddel - wordt alras een doel op zich, en de intrinsieke waarde van de producten wordt al even vlug miskend. Deze middel-doelomkering die ons vooral door Karl Marx onder de ogen werd gebracht, geeft aanleiding tot een heiligschennende economie waar mensen tonnen voedsel vernietigen teneinde hun marktwaarde niet in het gedrang te brengen. Verder bevordert zo’n economie ook de productie van goederen van een ondermaatse of zelfs een negatieve kwaliteit (zoals drugs) - nogmaals, omdat elke *feed-back* vaak ontbreekt.

Het bezit van geld bevordert tevens de verkapping van de macht. Zij wordt geheel onzichtbaar en ook onnaspeurbaar. Elke burger ziet er eender uit - de arme drommel en de buitensporig gefortuneerde. Wie over geen vorm van macht beschikt, kan ook niet ontmaskeren, en voor hem neemt de dreiging alleen maar toe: voortaan zijn *alle* anderen potentiële bedreigers; hij moet op zijn hoede zijn voor eender wie. De machtige daarentegen heeft informatie te over: hij weet wie zijn minderen zijn, dus wie hij kan elimineren, en ook van wie hij hoeft te vrezen. De ongelijkheid van deze strijd neemt alleen maar toe naarmate de kloof tussen macht en onmacht groter wordt: de machtige behoudt en vermeerdert gemakkelijk zijn voorsprong op de onmachtige en hij kan zich vanuit die comfortabele positie veel veroorloven, terwijl de onmachtige in zijn dwangbuis verstikt. In deze wereld is de onmachtige zoals een slechtziende of zelfs een blinde die zich moet behelpen op den tast, overgeleverd aan het goeddunken van de machtige. Hoop doet leven, zegt men, en het staat de machtige vrij om aldus straffeloos de onmachtige middels zijn hoop leeg te melken. Het verhaal van de ezel die achter de wortel aanloopt. De onmachtige, eens ervaren in deze gang van zaken, leert nog meer te wantrouwen dan voordien, en zijn wereld wordt tot een hel. Hij stagneert erin, en hij crepeert tenslotte - zo wil het de pikorde. In een ander geval verzet hij zich: hij lapt de wet aan zijn laars en slaat aan het plunderen, al dan niet legaal. Eenmaal gearriveerd op de plaats van de machtige, deelt hij op zijn beurt de klappen uit die hij zelf ooit te verduren kreeg. Wij leven nu eenmaal in de wereld van het geld, die de wereld is van de wraak.

Stelling 58. Onze economie bestraft de menselijkheid.

We betogen dat de economie van deze wereld zijn ontmenselijking veroorzaakt doordat ze de menselijkheid bestraft.

De economie is een vendetta, een bloedwraak, een revanche zonder einde. Geen koop wordt gesloten dan met het oog op winst, en naarmate men minder noden heeft en dus

minder afhankelijk is van het geld, maakt men makkelijker winst. De dupe is en blijft de behoeftige; de winnaar, hij wiens noden al bevredigd zijn.

Wraak is een spel dat zich voltrekt in een volstrekte negativiteit: het vangt aan men een euvel, waarbij de ene nadeel berokkent aan de andere. Die andere kan zich pas rehabiliteren als hij op zijn beurt weer een ander nadeel berokkent. In de wereld van de wraak zijn alle participanten constant op zoek naar slachtoffers. De ene berooft de andere, en omdat een mens zonder bezit zijn noden niet kan lenigen en bijgevolg niet leven kan, wordt hij verplicht om zichzelf te verkopen. Ooit noemde men hem een slaaf, vandaag heet hij 'arbeider' of 'bediende'.

De zaken zitten nu zo, dat bijna alle mensen 'slaven' zijn, en niet in het minst diegenen die zogezegd bogen op een groot fortuin. De slavernij van deze wereld situeert zich namelijk in de afhankelijkheid van de mens als zodanig van een systeem van wraak dat geen menselijkheid meer toelaat.

Mens ben je in je vrije tijd, op vakantie, in een ander land, met pensioen, in de cinemazaal of tijdens een drinkgelag: het mens-zijn wordt vaak alleen nog maar *gespeeld*, als het ware als een therapeutische Ersatz. Het ideale leven stelt men zich stilaan voor als een leven zonder dat vervelende mens-zijn, onbevlekt door die 'zwakheid', een computer-achtig en netjes bestaan dat tijdig vervangen wordt.

Want wie mens is, laat in zijn kaarten kijken: hij speelt het spel van het wantrouwen slecht en is gedoemd het te verliezen. Het spel eist immers dat men een menselijkheid voorwendt waaraan men op voorhand verzaakt. Faust heeft zich waarlijk vermenigvuldigd tot in alle uithoeken van de wereld. En het Mensenkind wordt meer dan ooit door allen gekruisigd.

Maar wie is het nu die gekruisigd wordt? Is het niet Iemand in elk van ons? En wie is het die Hem veroordeelt en die Hem kruisigt? Is het niet iemand in elk van ons? Welk een onbarmhartige keuze maken wij dan, dat wij onszelf geen halt toeroepen.

Stelling 59. De kern van de werkelijkheid bewaart een geheim.

Wanneer wij over 'de wereld' spreken, dan hebben wij het spontaan over politiek en economie, over het reilen en zeilen van mensen en dingen. Maar is het wel correct om de wereld tot deze eerder oppervlakkige lagen te beperken? Want ook de kunst maakt deel uit van de wereld, en de wetenschap, de godsdiensten, het hele leven van de geest.

Ons wereldbeeld is danig vertekend: het vertrek- en aanhechtingspunt van onze oriëntatie is verkeerd. Het is niet zo dat er een aantal continenten zijn, verdeeld in naties, waarbinnen economieën floreren en godsdiensten, en waar zich gebouwen bevinden waarin mensen aan wetenschap doen of kunst bewaren. Zo'n kijk op de wereld is simplistisch en hij verdraait en beperkt ons gezichtsveld. Naties worden weliswaar gesitueerd op continenten, maar een natie is iets anders dan een omgrensde oppervlakte: economieën situeren zich elders dan in de ruimte; wetenschapsbeoefening laat zich niet in gebouwen opsluiten en godsdiensten situeren zich niet in een bepaald territorium.

De aarde is weliswaar de plek waar de wereld zich situeert, maar de wereld is veel meer dan alleen maar een lokatie, en zijn lokatie is niet het meest fundamentele kenmerk van de wereld. Het leven speelt zich op aarde af, maar het leven is meer dan een gelokaliseerd-zijn. Wij denken vanuit de ruimte, en wanneer wij aan geschiedenis doen, denken wij ook vanuit de tijd, maar zijn ruimte en tijd de basiscategorieën van de fysische wereld, dan zijn de basiscategorieën van de wereld als zodanig anders en breder. De wereld is niet een kast met vele schuifjes waarin al zijn rijkdommen opgeborgen liggen: hij is daarentegen een benaming voor een 'groot gebeuren' waarvan wij deel uitmaken, en waarover wij slechts weinig meer kunnen zeggen dan dat we er deel van uitmaken.

Het ‘gebeuren’ gebeurt, het voltrekt zich, en wij zeggen ook dat ‘het’ zich voltrekt, eigenlijk zonder dat we weten *wat* er zich aan het voltrekken is. Wij beschouwen dit gebeuren als een eenheid, getuige het feit dat wij dit met de naam ‘wereld’ benoemen, maar wat wij ervan zien, zijn slechts fragmenten, die dan nog door onze eigen perspectieven beperkt worden. Soms ook zien wij verbanden, en kunnen wij de gissing maken dat alles uiteindelijk met alles samenhangt, maar de eigenlijke samenhang zelf blijft aan ons begrip onttrokken. Wij spreken over ‘de wereld’, maar wij kunnen niet expliciteren wat wij onder de wereld dan wel verstaan.

En het gaat er eender aan toe wanneer wij over een of ander gewoon ding spreken, zoals een steen, of een mens, een luipaard, een gezichtsveld of een economie: wij geloven telkens dat wij weten waarover wij het hebben, maar indien men ons zou vragen wat wij eigenlijk bedoelen, dan zouden wij moeten vaststellen dat we het niet kunnen verwoorden. Onze definities zouden hiaten vertonen, paradoxen misschien, en fouten; onze omschrijvingen zouden onvolkomen zijn; onze voorbeelden zouden ‘slechts’ voorbeelden blijven, en wat wij eigenlijk *bedoelen*, zou verborgen blijven, dit wil zeggen: ‘geheim’.

De dingen, en vandaar ook de hele wereld waarover wij kunnen spreken en waarin wij leven, is in werkelijkheid een groot geheim. Wij zijn niet bij machte om het geheim van de wereld te ontsluieren. Van de diepe wortels van de wereld weten wij niets, onze bewegingen spelen zich slechts aan de oppervlakte daarvan af. Wij weten net genoeg om een eigen richting te kunnen bepalen, net genoeg om te kunnen doen wat wij geloven dat moet gedaan worden, en wij nemen aan dat dit ook volstaat, net zoals het volstaat dat wij een boterham hebben wanneer wij honger hebben: wij hoeven niet te weten wat voedsel precies is, hoe het komt dat het ons in leven houdt, en welke ingewikkelde chemische reacties er bij te pas komen. Wij leven zonder te begrijpen hoe het ueberhaupt mogelijk is dat wij leven, en zo ook bestaat de wereld zonder dat wij zijn diepste fundamenten ooit doorgronden. De wereld waarin wij onze wortels hebben, waarin wij ondergedompeld zitten, waarvan wij een 'product' zijn terwijl hij op zijn beurt mede door ons voortgebracht wordt, blijft een geheim. Het enige wat wij met zekerheid kunnen zeggen is dat wij weten dat dit geheim bestaat, en wij halen onze zekerheid om dit te beweren uit de ervaring van ons leven zelf dat wij voor geen geld meer willen missen. Wij aanvaarden het geheim als zodanig omdat wij eraan vastzitten: het geheim aanvaardt zichzelf; het eerbiedigt zichzelf; het geeft zichzelf niet prijs; het leeft met zijn ‘geheim-zijn’. En alles wat zich in de wereld in alle openheid voltrekt, blijft tegelijk een deel zijn van dat ondoorgrondbare. Daarom ook is het gebeuren van de wereld uiteindelijk aan ons onttrokken. Alles wat wij kunnen doen, is: leren te begrijpen wat het mysterie inhoudt waarin wij leven.

Stelling 60. Het wantrouwen is de ‘ziel’ van het kwaad.

In de liefdesband wordt onvoorwaardelijk gehandeld en gegeven: wat er van de liefde zoal vereist kan worden, blijft geheim. Kinderen kunnen hun ouders tot eer strekken, maar zij kunnen ook een bron van zorgen zijn: dat lot kan niemand op voorhand kennen, maar wat het ook inhoudt: de liefde accepteert het omdat zij onvoorwaardelijk is. Mensen die aan elkaar trouw zweren voor het leven, weten niet wat de liefde van hen zal eisen: zij kunnen pas trouw zweren als zij de onvoorwaardelijkheid van de liefde aanvaarden, als zij aanvaarden dat de liefde in de eerste plaats een ‘geven’ is. Van een liefde die veel eist, wordt gezegd dat zij op de proef gesteld wordt, dat zij gewogen wordt, dat zij op haar standvastigheid en echtheid onderzocht wordt.

Liefde die niet in staat is tot onvoorwaardelijk geven, is geen liefde: zij is hebzucht, en hebzucht is voorwaardelijkheid; hebzucht kent geen geheimen; hebzucht wil zekerheid, dit wil zeggen: zelfbescherming, afscherming, en het vermijden van het

onvoorspelbare. De hebzucht kadert in het stramien van het afgewogene, het geijkte, het getelde, het kwantitatieve: een oog voor een oog - het principe van de wraak en van de handel. De hebzucht kent geen geheimen en duldt ze ook niet: de hebzuchtige wil zich verzekeren - althans het bezit waarmee hij zich identificeert. De hebzuchtige objectiveert en taxeert; hij meet alle dingen af aan de aan het ruilmiddel toegekende waarde. Wat hij bezit, draagt daarom geen naam; het is anoniem zoals het geld dat het representeert, en daarom ook is het zonder ziel of zonder wezen. De hebzuchtige spant zich in om uiteindelijk 'het niets' te hebben. Ook zijn eigen zijn wordt aan het bezit van 'het niets' verkocht. Wat hij zogezegd bezit, is openbaar en principieel door iedereen telbaar, maar een andere kwaliteit dan z'n kwantiteit heeft het bezit niet: het wordt volledig gekend en doorgrond door de tel-act, en daarom ook heeft het geen geheim, geen wezen, geen ziel, en bestaat het niet, tenzij in de ziekelijke verbeelding van de wereld. De hebzuchtige verzamelt geen schatten in de hemel - wat hij bij elkaar schraapt, is minder nog dan wind.

Wat moeten wij denken van een moeder die haar kind laat aborteren omdat het bijvoorbeeld gehandicapt is, of onverhoopt verwekt werd? Deze wereld brengt 'geleerden' voort die haar beslissing verdedigen met het argument dat een wereld zonder gehandicapte of ongewenste kinderen een betere wereld is: gezonde en gewenste kinderen zijn beter dan zieke en ongewenste, zeggen zij: dus abortus is in die gevallen de aangewezen 'remedie'. Dat zowaar eerst een kind moet *gedood* worden om er eventueel een ander *in de plaats* te laten geboren worden, blijken zij niet te begrijpen. Sommige van die geleerden argumenteren zelfs dat een kind dat na de geboorte veel zal lijden omdat het bijvoorbeeld een aandoening heeft, maar beter gedood wordt. Zij geloven over het recht te beschikken om *in naam van een ander die zich hiertegen niet eens verdedigen kan,* te oordelen dat het leven niet waard is om geleefd te worden indien het niet 'een welbepaalde kwaliteit' heeft, en die vereiste kwaliteit vullen zij dan willekeurig in. 'Kwaliteit', zeggen zij, maar vanzelfsprekend hebben zij hier het *kwantitatieve* op het oog: het telbare, het berekenbare - allerminst gaat het hen om de *geheime* kwaliteit van het leven zelf. En zij noemen zichzelf 'geleerden', zij zetelen in ethische commissies, en voor dergelijke 'adviezen' strijken zij een hele som geld op en oogsten zij bovendien mediasucces, want zij sussen het geweten van de moordenaars, ja, zij moorden in hun plaats, zij maken anderen tot instrument van hun moordpartijen. Hun alom gehoorde tegenwerping luidt: "Als ge mij tegenspreekt, *bewijs* mij dan dat ge gelijk hebt", en zo dagen ze het geheim uit: zij dulden het mysterie van het leven niet, en daarom ook dulden zij het leven niet en brengen zij alleen maar vernieling en dood.

Onder de moordenaars en zelfmoordenaars zijn er ook lieden die voor iedereen het recht opeisen om *gedood te worden* wanneer men dat maar wenst. 'Recht op waardig sterven', zo noemen ze hun eis. Zij willen aan artsen ook het recht geven om een patiënt die daarom vraagt, te doden. Zij zien blijkbaar niet in dat geen rechtszekerheid bestaat waar niet tevens plichten worden opgelegd, want waar mensen het recht krijgen om gedood te worden, moeten tegelijk anderen kunnen verplicht worden tot moord. De zelfmoordenaars gaan er ook van uit dat de mens beschikt over zijn eigen leven: zij ontkennen het geschenk-karakter van het leven; zij zijn zoals dieven, want zij weigeren dankbaarheid voor wat zij uit de handen van een ander hebben ontvangen. In de *mogelijkheid* om het geschenk van het leven te weigeren - een mogelijkheid die berust op de vrijheid welke eveneens een geschenk is - zien zij het *recht* om dat ook te doen, net zoals de dief die in de mogelijkheid van de diefstal ook het recht ziet om deze daad te plegen.

Dat de wereld door tal van dergelijke 'geleerden' bevolkt wordt, doet ernstige vragen rijzen omtrent de 'geleerdheid' waarvan zij steeds weer gewag maken en

waaraan zij zich inspireren. Op de koop toe noemen ze zichzelf vaak ‘humanisten’, en zij beweren te geloven dat zij de mensheid met hun ‘geleerdheid’ een grote dienst bewijzen. Kijkt men wat verder, dan stelt men meermaals vast dat de geleerdheid en de levensopvattingen van dergelijke lieden geen ander doel dienen dan het goedpraten van de egoïstische en misdadige levenswandel waarin de mens vanuit zijn feitelijke zwakheid gevangen zit (- zie ook: I.2.B.5, alsook: stelling 65).

Op zich is elkeen vrij om te geloven wat hij wenst, maar het probleem is nu dat in deze wereld een bepaalde en hardnekkig materialistische wetenschap als de nieuwe religie aanbeden wordt. Een grote massa mensen belijdt deze ‘kennis’, zonder enig besef van ook maar de mogelijkheid dat zij onjuist zou kunnen zijn. Verblind door spectaculaire technische prestaties zoals maanreizen en genetische manipulaties, is alle gezonde twijfel bij het publiek helemaal zoek geraakt en kunnen bepaalde ‘moraalwetenschappers’, zoals zij zichzelf noemen, moeiteloos parasiteren op het zweet van de technici, die immers ‘ook’ wetenschappers zijn. De waarheid is, dat heel wat van deze zogenaamde ‘denkers’ door allerlei omstandigheden en structurele gegevenheden aan alle controle vanwege derden ontsnappen, terwijl bovendien het impakt van hun nefaste activiteit op bijvoorbeeld opvoedelingen nog altijd fel onderschat wordt.

Naast deze ‘geleerdheid’, waarover elders meer, belichten we in de volgende stelling een nog primitief en onopgeklaard facet van de huidige wereld, meer bepaald zijn overmaat aan tolerantie[332] welke uiteindelijk dezelfde ongewenste consequenties meebrengt als bijvoorbeeld een overmaat aan vrijheid of aan macht. Het resultaat van al deze houdingen geeft immers aanleiding tot tegendoelmatigheid en uiteindelijk ook zelfvernietiging.[333]

---

332 Het kan bovendien worden opgemerkt dat de intrede en het impact van het tolerantiebegrip te wijten is aan het onterecht opponeren van dit begrip aan dat van de verdrukking. Het tegendeel van 'verdrukking' is geenszins 'tolerantie' doch 'beheersing'. De foutieve oppositie ontspringt aan een evenzeer foutief, objectivistisch mens- en wereldbeeld. Vanuit een christelijk mens- en wereldbeeld, met zin voor persoonlijke betrokkenheid en verantwoordelijkheid, betekent tolerantie, ons inziens, slechts capitulatie, en vraagt elke vorm van verdrukking daarentegen om beheersing.

333 Vergelijk: *EV*, 1-24: *"[...] [Er] ontstaan nieuwe vormen van aanslagen op de waardigheid van het menselijk wezen, terwijl een nieuwe culturele situatie zich aftekent [...]: brede lagen van de publieke opinie rechtvaardigen sommige misdrijven tegen het leven in naam van de rechten van de individuele vrijheid en maken [...] niet alleen aanspraak op strafuitsluiting daarvoor, maar zelfs op goedkeuring [en hulp] van de overheid. [...] [misdaden] worden stilaan maatschappelijk respectabel. In zo’n culturele en juridische situatie staan ook de grote demografische, sociale of familie-problemen [...] bloot aan valse en misleidende oplossingen, in tegenspraak met de waarheid en met het welzijn van de personen en van de naties. [...] Het geweten, als het ware verduisterd door zo wijdverbreide conditioneringen, [heeft] steeds meer moeite om te onderscheiden tussen goed en kwaad [...]"* (*EV*, 4). *"‘Zoals het een eeuw geleden de arbeidersklasse was die onderdrukt werd [...] zo [wordt] vandaag het fundamentele recht op leven bij een grote menigte zwakke en weerloze menselijke wezens, in het bijzonder bij ongeboren kinderen, met voeten getreden. [Deze nieuwe vormen van onrecht] worden misschien verwisseld met elementen van de vooruitgang met het oog op de vorming van een nieuwe wereldorde"* (*EV*, 5). *"[...] Kaïn probeert met een leugen zijn misdaad te verbergen. Zo [ook] wanneer [...] ideologieën ertoe dienen om de gruwelijkste misdaden tegen de persoon te rechtvaardigen en te maskeren. [...] Kaïn wil niet denken aan zijn broer en weigert die verantwoordelijkheid, die iedere mens heeft jegens de ander, te dragen". Zo ook vandaag* (*EV*, 8). *"[...] Het land van de ‘tuin van Eden’ (Gn 2,15), een plaats van overvloed, van zuivere betrekkingen onderling en van vriendschap met God, wordt ‘land van Nod’ (Gn 4,16) plaats van ‘ellende’, van eenzaamheid en verwijdering van God. [...]"* (*EV,* 10). *"[...] [De misdaden van abortus en euthanasie] nemen het karakter van ‘rechten’ aan [...]"* (*EV*, 11). *"[Wij staan tegenover] [...] een reële structuur van de zonde, [...] een anti-solidariteitscultuur [...] een echte ‘cultuur van de dood’ [...] bevorderd door machtige culturele, economische en politieke stromingen die een maatschappij-opvatting huldigen die alleen maar op prestaties gericht is [...] een oorlog van de machtigen tegen de zwakken: een leven dat meer aanvaarding, liefde en zorg zou vragen wordt als nutteloos beschouwd of voor een ondraaglijke last gehouden, en wordt daarom hoe dan ook verworpen. [...] Zo wordt een*

Stelling 61. De erfzonde toont zich in het feit dat het menselijk lotgenootschap principieel het karakter van een samenzwering heeft.

De zondeval heeft er voor gezorgd dat mensen zich als elkaars medeplichtigen - aan de ontrouw - verhouden. Een maatschappij en, in extenso, de hele wereld, heeft daarom het karakter van een samenzwering. Kenmerkend voor de samenzwering is, dat zij niet gebaseerd is op de samenwerking van de participanten maar wel op hun onderlinge tegenwerking. Omdat allen van elkaar weten dat zij vijandige bedoelingen hebben - namelijk tegenover diegene tegen wie de samenzwering is opgezet (- dit noemen wij het 'eerste verraad') - vormen zij voor elkaar ook een voortdurende bedreiging, want zij kunnen elkaar verraden (- dit verraden van het verraad noemen wij het 'tweede verraad'). Hun ‘samenwerking’ heeft een absoluut voorwaardelijkheids-karakter, het

---

‘samenzwering tegen het leven’ ontketend. [...]" (*EV*, 12). *"[...] In veel [...] gevallen zijn dergelijke praktijken geworteld in een genotzuchtige mentaliteit [en] een egocentrische opvatting van de vrijheid die voortplanting beschouwt als een hindernis voor zelfontplooiing. Het leven dat zou kunnen voortkomen uit een seksuele ontmoeting wordt zo een vijand die tegen elke prijs vermeden moet worden [...]"* (*EV,* 13). *"[Er is] een mentaliteit [...] die het leven alleen aanvaardt onder bepaalde voorwaarden en het afwijst wanneer het begrensd, gehandicapt of ziek is"* (*EV,* 14). *"[...] Dit [in] een cultureel klimaat dat geen enkele betekenis of waarde in het lijden vindt, maar dat het lijden liever ziet als het ultieme kwaad, dat koste wat kost uitgeroeid dient te worden. [...] Op een algemener niveau bestaat [...]een soort Prometheus-houding die mensen ertoe brengt te denken dat zij leven en dood kunnen controleren [...]. [In werkelijkheid wordt zo] de enkeling verslagen en verpletterd door een dood zonder enig zicht op een zin en zonder enige hoop. [...] [Euthanasie] wordt gerechtvaardigd met een zogenaamd medelijden [...] en met het nuttigheidsargument, namelijk om onproduktieve uitgaven te vermijden die te zwaar drukken op de maatschappij. Zo stelt men voor om [al wie] niet voor zichzelf kunnen zorgen [...] te elimineren. [...]"* (*EV,* 15). *"[Ook de] bevolkingsgroei [wordt] aangevoerd om [...] aanvallen op het leven te rechtvaardigen. [...] Tegenover de overbevolking in de arme landen wordt, in plaats van [...] hulp [...] nog steeds anti-geboorten-politiek opgezet. [...] De oude farao, geobsedeerd door de aanwezigheid en de toename van de kinderen van Israël [...] beval dat ieder mannelijk kind dat uit joodse vrouwen geboren werd, moest worden gedood (vgl.Ex 1,7-22). Vandaag treden heel wat machtigen der aarde op dezelfde manier op. Zij zijn [...] bang dat de arme, kroostrijke volken het welzijn en de vrede van hun eigen landen bedreigen. [Eventuele] economische hulp [...]wordt op onrechtvaardige wijze afhankelijk gemaakt van de aanvaarding van een anti-geboortenpolitiek"* (*EV*, 16). *"[...] [Dit zijn] wetenschappelijk en systematisch geplande bedreigingen. [...] Valse profeten en valse leraren hebben het grootst mogelijke succes. [...] [We staan] werkelijk tegenover een objectieve ‘samenzwering tegen het leven‘, waarbij zelfs internationale instellingen betrokken zijn, actief in het aanmoedigen en uitvoeren van echte campagnes om contraceptie, sterilisatie en abortus overal beschikbaar te krijgen. [...]"* (*EV,* 17). *"[...] [Er is] de [...] tendens om bovengenoemde misdaden tegen het leven te zien als legitieme uitdrukkingen van individuele vrijheid, die erkend en beschermd moeten worden als echte en eigenlijke rechten. [...] Juist in een tijd nu de onschendbare rechten van de persoon plechtig worden afgekondigd en de waarde van het leven publiekelijk bevestigd, wordt het recht op leven ontkend of vertrapt [...]. [De praktijken spreken de verklaringen tegen]. [...] In plaats van gemeenschappen van ‘mensen die [democratisch] samenleven’ worden onze steden tot gemeenschappen van mensen die uitgestoten raken, gemarginaliseerd, ontworteld en onderdrukt. [...]"* (*EV*, 18). *"[Men krijgt] het exacte tegendeel van [...] de rechtsstaat [...] waarin het ‘recht van de sterken’ is vervangen door de ‘sterkte van het recht’. [...] Men kan niet ontkennen dat een dergelijke cultuur van de dood [...] een volledig individualistische opvatting van vrijheid verraadt welke uitloopt op de vrijheid van ‘de sterksten’ tegen de zwakken die gedoemd zijn zich te onderwerpen [...]. Maar wanneer de vrijheid absoluut gemaakt wordt op een individualistische manier, dan verliest ze haar oorspronkelijke inhoud, en weerspreekt zij haar eigenlijke betekenis en waardigheid. [...] Vrijheid ontkent en vernietigt zichzelf, en wordt een factor die tot de vernietiging van anderen leidt, wanneer zij niet langer haar essentiële band met de waarheid [traditie en gezag] erkent en eerbiedigt. [...] Dan [verwisselt] de persoon [...] de waarheid [...] [voor] zijn [...] mening [...], zijn zelfzuchtige belangen en grillen"* (*EV,* 19). *"[...]. Als de ontwikkeling van het eigen ik begrepen wordt in termen van absolute autonomie, komen mensen onvermijdelijk tot de afwijzing van elkaar. [...] Op dat punt is alles bespreekbaar en alles onderhandelbaar: zelfs [...] het recht op leven wordt [politiek] ter discussie gesteld of ontkend op basis van een parlementaire uitspraak of van de wil van een deel van het volk - zelfs als het de meerderheid is. [...] Het ‘recht’ houdt op recht te zijn,*

hangt als het ware voortdurend aan een zijden draadje, en daarom ook is het een verkapte 'tegenwerking'. Het samenzweringsverband treft men in een heel expliciete vorm aan in de politiek, waar het, paradoxaal genoeg, de rivaliteiten enigszins tempert omdat de ene er moet zwijgen voor de andere; niet een gemeenschappelijk licht, maar een gemeenschappelijke duisternis houdt hen samen - tenminste, als men dit angstvallige samenkleven als een samenhang mag bestempelen: er is niet iets wat de samenzweerders samenhoudt, er is veeleer iets wat hen belemmert met elkaar te breken, zodat deze vorm van samen-zijn gerust mag beschouwd worden als een 'hel': het samenzijn in de hel is erg, maar buiten de hel zou het nog erger zijn, en daarom blijven alle duivels er in gevangen. Samenzweerders delen in dezelfde schuld en zij laten elkaar niet los, teneinde niet te moeten boeten voor die schuld. Maar de rechtvaardigheid zorgt er voor dat precies in dit schuldige samen-zijn reeds de ergste kwelling of boete ligt, en dat lijken de samenzweerders zelf niet te willen begrijpen: hun onbegrip terzake is geveinsd, maar van deze veinzerij, van dit bedrog, zijn zij zelf het eerste slachtoffer. Aan de waarheid valt niet te ontkomen.

Samenzwering kan niets anders dan verkapte onderlinge tegenwerking zijn, en die tegenwerking wordt getemperd door de angst voor het 'licht', zodat zij nooit kan openbarsten in een openlijk conflict dat komaf maakt met die malaise. Daarom ook blijft in de wereld de haat smeulen en komt er aan het lijden nooit een einde. In de wereld vertoeft men om zeggens in de hel zelf.

De voortdurende angst die de samenzweerders samenhoudt – de angst voor het 'tweede verraad' – betreft meer specifiek de angst voor 'het verraad dat men een verrader is'. Want de samenzweerders verraden *a priori* diegene tegen wie zij samenzweren (- namelijk in het 'eerste verraad'), zodat het verraad van hun companen (- het 'tweede verraad) enkel kan bestaan in het verraden worden van het verraad dat hen

---

omdat het niet meer stevig stoelt op de onaantastbare waardigheid van de persoon, maar onderworpen is aan de wil van het sterkste deel. Op deze wijze gaat de democratie [...] op weg naar een wezenlijk totalitarisme [...]" (*EV*,20). *"[Het gaat hier om] de strijd tussen de 'cultuur van het leven' en de 'cultuur van de dood', [...] [met] de verduistering van de zin voor God en voor de mens, typisch voor [...] secularisme [...] dat christelijke gemeenschappen zelf op de proef te stelt [...]"* (*EV,* 21). *"[...] '(...) de godvergetenheid hult de schepping in duisternis' (Gaudium et Spes, 36). De mens is niet langer in staat zichzelf te zien als 'geheimnisvol anders' dan andere aardse schepsels; hij beschouwt zichzelf louter als één van de vele levende wezens, als een organisme [...], 'een ding', [...] dat [hij] opeist als zijn exclusieve eigendom [...]. Door te leven 'alsof God niet bestond' verliest de mens niet alleen het zicht op het mysterie van God, maar ook op dat van de wereld en dat van zijn eigen wezen"* (*EV,* 22). *"De verduistering van de zin voor God en voor de mens leidt onvermijdelijk tot een praktisch materialisme dat individualisme, nuttigheidsdenken en genotzucht kweekt [...]: 'En omdat zij het niet de moeite waard hebben geacht God te erkennen, heeft God hen prijsgegeven aan hun nietswaardige gezindheid en ongepast gedrag' (Rom 1,28). [...] De zogenaamde 'kwaliteit van leven' wordt allereerst of uitsluitend beschouwd als economische doelmatigheid, mateloos consumentisme, lichamelijke schoonheid en plezier, waarbij de diepere dimensies van het bestaan - intermenselijk, geestelijk en religieus - worden veronachtzaamd. Binnen een dergelijke context wordt lijden, een onontkoombare last van het menselijk bestaan maar ook een factor van mogelijke persoonlijke groei, 'gecensureerd', verworpen als nutteloos, zelfs bestreden als een kwaad, dat altijd hoe dan ook vermeden moet worden. [...] Dan wordt ook de seksualiteit [...] geëxploiteerd [...]: [ze verwordt tot] middel voor zelfbevestiging en zelfzuchtige bevrediging van persoonlijke verlangens en instincten. [...] Voortplanting wordt dan de 'vijand' die vermeden moet worden bij seksuele activiteit. [...] In [dit] materialistische perspectief [...] verarmen intermenselijke betrekkingen ernstig"* (*EV,* 23). *"[...] Het morele geweten [...] is tegenwoordig als gevolg van de doordringende invloed van de media, blootgesteld aan een uiterst ernstig en dodelijk gevaar: dat van verwarring tussen goed en kwaad [...]. Een groot deel van de huidige samenleving [...] is samengesteld 'uit mensen die door hun slechtheid de waarheid onderdrukken' (1,18): nadat zij God hebben ontkend en geloven dat zij de aardse stad kunnen bouwen zonder Hem, 'liep hun denken op niets uit', zodat 'hun geest die het inzicht verwierp werd verduisterd' (1,21); 'terwijl zij beweerden dat ze wijs waren, werden zij dwazen' (1,22). [...]"* (*EV*, 24).

aan elkander ketent. Zolang de samenzwering blijft bestaan, wordt het oorspronkelijke, 'eerste verraad' niet bestraft maar, in tegendeel, door de wereld beloond. Op het 'tweede verraad' – waarbij het verraad zelf aan het licht gebracht wordt – staan daarentegen de strengste straffen: wie de samenzwering aan het licht poogt te brengen, wordt meedogenloos afgemaakt voor de ogen van de wereld.

De kern van deze hele zaak ligt nu in het feit dat geen mens persoonlijk gekozen heeft voor zijn participatie aan de samenzwering, want elkeen wordt geboren en groeit op in een maatschappij en in een wereld die hij niet eigenhandig heeft gemaakt: dat hij er deel van uitmaakt, gebeurt gewoon, bijvoorbeeld krachtens zijn geboorte. Daarom ook heeft elkeen het recht om tegen de aan hem opgedrongen rol in opstand te komen: de opstandeling kan dus nooit terecht *in zijn persoon* als een verrader bestempeld worden, aangezien hij geen *persoonlijk* deel heeft aan de samenzwering. In zijn rol en in zijn maatschappelijke positie is hij weliswaar schuldig aan de samenzwering, en naarmate hij die door persoonlijke – bewuste en vrije – inspanningen verder uitbuit, *belaadt* hij zich met schuld. Maar principieel is zijn persoon onbesmet. Omdat elkeen nu tot vrijheid en bewustzijn uitgroeit, is elkeen het ook aan zijn eigen persoon verplicht om zijn banden met het kwaad te verbreken van zodra het besef van het samenzweringskarakter van de wereld ontluikt. Doet hij dat niet, dan zal hij, krachtens zijn vrijheid en krachtens zijn bewustzijn, effectief schuld en verantwoordelijkheid dragen voor het kwaad van de wereld.

Stelling 62. Het lot van de Mensenzoon is dat van elke christen.

Maar welke regeringsleider van het rijke Westen zal dat doen? Welke keizer van het geld zal ooit zijn populariteit riskeren door het te grabbel gooien van de doorheen vele eeuwen moeizaam verworven privileges? Welke man die bij de gratie van zijn populariteit verkozen werd - tussen haakjes: om deze voorrechten te verzekeren en te bewaren - zal ooit die draai van honderdtachtig graden maken om zijn publiek precies datgene aan te bieden wat het altijd heeft willen verzwijgen en verloochenen? Wie is zo gek?

Indien zo'n man bestond, men zou hem voor de rechter dagen, en men zou hem de vraag stellen in wiens naam hij nu eigenlijk optrad. En wat zou zo'n man dan anders kunnen antwoorden dan dat hij optrad voor het heil van de mensheid zelf, en dat hij sprak in de naam van God die alle mensen in zijn hart draagt? Hij zou wel volgelingen maken, dat staat vast: de verdrukten, de lijdenden, de troostelozen, de slaven - zij zouden hem zeker op de handen dragen. Maar de gevestigde macht? Zij zou voor een serieus probleem komen te staan, zoveel is zeker. En zij zou alras een strategie bedenken om deze enkeling onschadelijk te maken, zich beroepend op het ons welbekende oorlogs-argument 'dat het soms noodzakelijk is om één of weinigen op te offeren voor het heil van velen'. Niet lang zou het duren vooraleer de 'gek' in kwestie opgesloten werd, veroordeeld, bespot en gekruisigd.

De heilige Augustinus zegt dat de rechtvaardigheid zich niet en nooit in deze wereld kan manifesteren. Het rijk van God is immers 'niet van deze wereld'; het bestaat 'aan de andere zijde', en hier, in deze wereld, wordt het vertegenwoordigd door een kerk, dit wil zeggen: een gemeenschap die zich manifesteert los van en transcendent aan elke politieke maatschappij. Zij manifesteert zich, meer bepaald, door te handelen *alsof* reeds alle mensen broeders waren, zichzelf aldus onvermijdelijk slachtofferend[334] in de handen van hen die de nagestreefde broederschap verwerpen en die volharden in het kwaad (- zie ook: III.5.A). Maar een andere weg is er niet; de zin van het lijden ligt in zijn onoverkomelijkheid: het leed maakt het onmogelijke mogelijk; het is de prijs die

334 Johannes-Paulus II (1984: 3): *"(...) man in a special fashion becomes the way for the Church when suffering enters his life"*.

dient betaald te worden voor de realisatie van het paradijs op aarde. Diegenen die streven naar gerechtigheid, zijn 'als lammeren tussen de wolven', en het mag hier duidelijk zijn dat zij onmogelijk een andere weg dan die van het lijden kunnen bewandelen, willen zij hun hoogste doel ook echt realiseren (- zie ook: stelling 117 en II.4.B).[335]

Voegen we hier nog aan toe, dat wat mensen niet vermogen te doen, soms door de verborgen gang van de geschiedenis zelf bewerkt wordt.

Samenvatting. De hedendaagse, op kennis gebaseerde moraal, heeft geen poot om op te staan, en kan slechts een voorlopigheidsmoraal zijn, bepaald door de wensen van een democratische meerderheid. Wij moeten nu erkennen dat de kennis niet onze enige bron is: de werkelijkheid is geen object (van het kennen), maar wij participeren eraan, hij hangt mede af van onze inspanningen. Daarom dragen wij zelf de verantwoordelijkheid voor onze werkelijkheid. De vraag luidt nu: wat kunnen wij doen? De basisverhouding van de mens tegenover de natuur is een liefdesband, en de liefde blijft het fundament van elke waarachtige kennis. Als het ons in onze kennis aan die liefde ontbreekt, dan rest er alleen nog schallend koper, zoals de apostel Paulus schrijft. Sinds de zondeval heerst de mens niet langer over de natuur: hij is haar onderworpene geworden. In de wereld zijn mensen dan ook fundamenteel lotgenoten in deze onderworpenheid, en samenzweerders die eenzelfde schuld dragen. De mensheid verdeelt zich daarom in mensen die de band met God weer willen herstellen, en mensen die volharden in het kwaad. Dit is het gevecht van de mensheid met zichzelf; een innerlijke, voortdurende strijd. Uit ontrouw ontsproten, is onze wereld een bouwwerk van onderling wantrouwen. Concurrentie ligt aan de basis van alle wereldlijke menselijke relaties en ze wordt bovendien listig gemaskeerd. De participatie aan het wereldse vereist het goedkeuren van deze gang van zaken, wat de bereidheid inhoudt om anderen én zichzelf tot koopwaar te reduceren. Niet de persoonlijke noden, maar de door het gouden kalf geconstitueerde rechten en plichten schragen het intermenselijk verkeer. Met het aldus fnuiken van de liefde, verliest de mens echter ook zijn menselijkheid. Het anoniem karakter van het geld verbreekt de band tussen de mens en zijn verdiensten, zijn rechten en zijn plichten. Het geld verwordt van middel tot doel, en het eigenlijke doel, de mens zelf, dreigt in het niets te verdwijnen. Door het geld kan de wereldse macht zich verbergen en vermenigvuldigen. Aan het geldwezen is het principe van de wraak inherent. Een wereld gedirigeerd door de economie, berust op de wetten van de wraak. De ruilhandel op zich is evenmin verwerpelijk als het egoïsme van een cel: beide werkingen zijn levensnoodzakelijk; maar waar zij onbestuurd hun eigen blinde gang gaan, breekt de tragedie los. Dan sluiten zij de menselijkheid uit, omdat wie niet participeert aan dit systeem, gekruisigd wordt aan zijn armoede. Het wezen van de dingen kan door onze woorden niet en nooit gevat worden: altijd blijft er een groot geheim verscholen onder al ons doen en laten. Liefde is onvoorwaardelijk, zoniet is zij hebzucht. Hebzucht wil zekerheid en zelfbescherming; liefde kent twijfel en moet vertrouwen kunnen geven. De hebzuchtige objectiveert en taxeert; hij houdt zich daardoor bezig met het zielsloze. In de abortuskwestie en in de euthanasiekwestie komt dit kwaad exponentieel aan het licht. Het menselijk lotgenootschap berust op een gedeelde schuld tegenover God, en heeft daarom principieel het karakter van een samenzwering. Kenmerkend daarvoor is een onderlinge tegenwerking die aan elke samenwerking een voorwaardelijkheids-karakter geeft. Niet een licht, maar een duisternis constitueert de band tussen samenzweerders. Daarom blijft in de wereld de haat smeulen en duurt het lijden voort. Elke mens heeft het recht om zich hiertegen te verzetten, maar een kentering kan pas komen waar mensen feitelijk met onrecht geconfronteerd worden. Daarom kan alleen het bevorderen van ontmoetingen tussen bevoorrechten en achtergestelden tot wezenlijke veranderingen aanleiding geven. Wie ons voorstel (de confrontatie van de armen met de rijken) in de praktijk zou brengen, zou alras het lot van Christus zelf delen: men zou hem aan het kruis nagelen. Maar de wegen Gods zijn ondoorgrondelijk: de geschiedenis zelf brengt rijk en arm samen.

I. Het wezen van het lijden

Verreweg de meeste atheïsten ontlenen hun overtuiging aan het argument dat indien er een goede God zou bestaan, Hij zeker niet zou toelaten dat er zoveel leed is in de

335 Johannes-Paulus II (1984: 25) citeert: *"'If the world hates you, know that it has hated me before it hated you...; but because you are not of the world, but I chose you out of the world, therefore the world hates you... A servent is not greater than his master. If they persecuted me they will persecute you... But all this they will do to you on my account, because they do not know him who sent me'* [en verder:] *'I have said this to you, that in me you may have peace. In the world you have tribulation; but be of good cheer, I have overcome the world'".*

wereld. Aangezien het leed in de wereld feitelijk is, kan er dus geen goede God bestaan: als er al een God bestaat, zo zeggen zij, dan moet Hij wel een sadist zijn, ofwel iemand die zich het lot van zijn schepping niet behartigt, iemand die totaal buiten de wereld staat, zich in een andere werkelijkheid ophoudt.[336] En er zijn ook mensen die geloven dat God geen persoon is, maar dat Hij samenvalt met de natuur, waarmee Hij de eigenschap van de gevoelloze onverbiddelijkheid deelt, die wij ook herkennen in de 'wet van de jungle'.

Sommige gelovigen antwoorden dan met het tegenargument dat het leed in de wereld niet veroorzaakt wordt door God, maar door de mensen zelf, die afwijken van het rechte pad, en die daarvoor door God gestraft worden met het lijden. In hun ogen is God dan een rechter die de goeden beloont en de kwaden straft. En straffen moeten pijn doen, zodat leed een noodzakelijk kwaad wordt om recht te kunnen doen geschieden. De mensen die deze overtuiging toegedaan zijn, gaan er dus van uit dat iemand lijdt omdat hij het kwade gedaan heeft: zijn leed is de bestraffing van zijn zondigheid.

Atheïsten merken op hun beurt weer op, dat dit antwoord zeker niet afdoende is. Immers, indien God systematisch de goeden zou belonen en de kwaden zou straffen, dan zouden de goeden diegenen zijn die het er in dit leven het best van af brengen, en de bozen diegenen die beladen worden met alle plagen van Egypte. Maar de ervaring leert ons dat klaarblijkelijk vaak het tegendeel het geval is: de wereld is aan de durvers, aan hen die niets ontziend te werk gaan, terwijl de goeden wel naïevelingen lijken die het dikwijls moeten ontgelden. Een Frans auteur start een beroemde roman met de befaamde woorden: "Achter elk fortuin schuilt een grote misdaad". En wij kennen allen de uitdrukking: "het geluk van de bozen", die het 'voordeel' uitdrukt van een leven zonder scrupules, en impliciet ook het 'nadeel' van een ernstig en gewetensvol bestaan.

Hierop antwoorden sommige gelovigen dan weer dat het 'geluk' van deze bozen geen echt geluk is, maar slechts een illusie. Pientere atheïsten nodigen hen dan uit om de redenering door te trekken: zij dagen de gelovigen uit om ook nog te beweren dat het 'leed' van de rechtvaardigen geen echt leed is. Gelovigen antwoorden dan dat het ware geluk 'niet van deze wereld' is, en dat men voor het 'leed omwille van het goede' beloond zal worden in de hemel. En hier haken de atheïsten dan ook af. Want waar is die hemel, en wie garandeert de uiteindelijke gerechtigheid?

Maar het vraagstuk van het lijden is nog gecompliceerder. Dat blijkt bijvoorbeeld waar het gaat om de zogenaamde erfzonde: de straf waarmee elke mens zou opgezadeld zitten zonder dat hij er persoonlijk schuld aan heeft, en alleen omdat de 'eerste mens' zou gezondigd hebben. En dan is er nog het kwaad dat een heel volk overkomt in gevolge de wandaden van enkelingen. Of het kwaad dat berokkend wordt door bijvoorbeeld een natuurramp: een orkaan maakt geen ommetje voor de goeden. En het kwaad dat blijkbaar door het 'toeval' in iemands leven komt, en dat ons doet zeggen dat een mens altijd een beetje 'geluk' moet hebben in het leven, waarmee zeker niet het geluk als zodanig bedoeld wordt, maar wel het blinde noodlot.

Kortom, er zijn redenen genoeg om hier eens orde op zaken te stellen. Het thema van het lijden heeft zowel aan het denken van atheïsten als aan dat van gelovigen een hele reeks van wanargumenten en van gammele stellingen ontlokt, die het probleem alleen maar ondoorzichtiger maken. En dit kan de waarheid, die wij tenslotte allen zoeken, bezwaarlijk ten goede komen. Daarom zullen wij ons in deze paragraaf

336 Merk op dat diegenen die de feitelijkheid van het lijden als argument tegen het godsbestaan aanvaarden, vaak ook diegenen zijn die een analoog argument voor het bestaan van het hiernamaals - namelijk: het laten geschieden van gerechtigheid - afwijzen. Met andere woorden: indien er geen lijden was, dan zouden ze een God aanvaarden, omdat ze er van uitgaan dat God goed is. Maar een goede God is niet in tegenspraak met het aanvaarden van een herstel van de gerechtigheid in een hiernamaals.

concentreren op de vraag waarom er lijden is in de wereld; de vraag waarom wij moeten lijden en waarom wij niet veeleer leven in een paradijs.

Stelling 63. Omdat de liefde samenvalt met de scheppende activiteit is God de bron van alle leven.

We hebben het wereldbeeld van de materialisten verworpen, en in de plaats daarvan stellen wij een wereldbeeld voor dat christelijk geïnspireerd is.

Ons inziens situeert zich het probleem in de fundamenten van de huidige wetenschappelijke vooropstellingen zelf: wetenschap is per definitie objectivistisch; zij reduceert de integrale werkelijkheid tot object van het kennend subject, dat er op die manier vanzelfsprekend steeds buiten valt. De zelfreferentieproblematiek kan niet worden omzeild. Het 'zelf' moet anders gedefinieerd worden, of beter: het moet anders voorgesteld worden. Het 'zelf' is niet een organische of een psychische 'kern': het 'zelf' is niet anders denkbaar dan als het resultaat van een 'toekenning', of beter nog: een 'erkenning'. Om het middels een metafoor te verduidelijken: zoals aan een acteur de rol van de hypochonder wordt toegekend in een toneelstuk van Molière, zo ook wordt aan een mens zijn 'zelf' of zijn persoon toegekend krachtens het feit dat hij erkend wordt als mens - in de eerste plaats door God.

Waar materialisten geloven dat het 'hogere' voortkomt uit het 'lagere', geloven wij dat het 'lagere' voortkomt uit het 'hogere': de ultieme bouwsteen van de werkelijkheid is niet de quark, maar het is de ware werkelijkheid zelf, namelijk God. God is liefde, en alles wat is, bestaat noodzakelijk en uitsluitend binnen de liefde van God. God maakt geen dingen zoals mensen dat doen: Zijn schepping berust in een erkenningact. God, als liefde, laat (anderen) in zijn liefde delen, wat betekent dat hij (anderen) erkent (- per definitie als vrije wezens). Aan deze goddelijke liefde of erkenning, danken alle wezens hun bestaan, hun bewustzijn en hun vrijheid. Wij zijn letterlijk uit liefde geschapen, wat wil zeggen dat wij bestaan omdat wij door God erkend worden.

Bekijken we dit nogmaals van een andere kant. God kan niet iemand scheppen die Hij tegelijk zou miskennen: de schepping van een wezen, houdt aldus de erkenning van dat wezen in. Omdat God nu schept uit het niets, is de erkenning van het geschapene ook volkomen. Dat betekent het volgende. Indien God de mens zou scheppen uit iets anders dat reeds voorhanden was, en dat niet van Hem zelf afkomstig was, dan zou Hij ook niet volkomen kunnen weten en begrijpen wat Hij schiep: Hij zou het resultaat van zijn 'constructie' moeten afwachten vooraleer Hij zich daarmee eens zou kunnen verklaren, en vooraleer Hij het zou kunnen erkennen - of miskennen. Maar omdat God schept uit het niets, hoeft Hij niets af te wachten, en kan zich het geval niet voordoen dat Hij iets zou geschapen hebben dat Hij maar liever niet zou willen. Daarom vallen voor God de schepping en de erkenning noodzakelijk samen: het (goddelijke) scheppen is zonder meer een erkenningsact, of een act van liefde. Met de liefde valt God samen. Zijn wezen is aldus een scheppende of een erkennende 'activiteit' - de bron van alle leven.

De vraag hoe wij ons het goddelijke scheppen - het maken van iets uit niets - in tegenstelling tot het menselijke construeren - het samenstellen van iets uit iets anders dat reeds voorhanden is - het best kunnen voorstellen, hebben we in de inleiding tot het tweede deel beantwoord aan de hand van een metafoor: God schept de mens zoals Bach zijn *Mattheus-passie* schept. Zoals de *Mattheus-passie* 'slechts' bestaat voor de toehoorder, voor wie hij ook bedoeld is, en door wie hij ook als zodanig erkend wordt, zo ook bestaat de mens 'slechts' binnen een specifieke intersubjectiviteit, wat betekent: binnen de erkenning - door God. De *Mattheus-passie* heeft materie nodig, maar hij is niet materieel: hij bestaat pas wanneer hij beluisterd wordt; hij bestaat pas als geschenk

van het ene subject aan het andere; hij bestaat intersubjectief. En evenzo de menselijke persoon: die heeft weliswaar materie nodig, maar hij bestaat pas binnen de liefde - die gelijk is aan God.

Stelling 64. De liefde is de participatie aan het lijden van Christus. Het kwaad vertekent de werkelijkheid (- zie ook stellingen 84-87).

Leed en liefde gaan in de wereld hand in hand: we onderzoeken het verband tussen die twee, en we bekijken de consequenties van het kwaad met betrekking tot de werkelijkheidsbeleving. Tenslotte verklaren we wat moet worden verstaan onder het 'participeren aan het lijden van Christus'.

Eenmaal wij ingezien hebben dat ons bestaan te danken is aan de goddelijke erkenning of liefde, zullen wij ook gauw kunnen begrijpen waarom er leed is, want het leed is inherent aan de liefde, omdat de liefde zich manifesteert in de trouw, terwijl de trouw per definitie beschaamd kan worden.

Liefde is erkenning, en erkenning betekent tevens trouw: wie aan iemand liefde geeft, kan dat niet doen zonder tegelijk vertrouwen te schenken aan de beminde. De liefhebbende stelt zich aldus kwetsbaar op tegenover de beminde, want hij heeft hem de macht gegeven om het vertrouwen dat in hem gesteld werd te beschamen. Op deze manier hangt liefde samen met trouw en met macht, maar vanzelfsprekend ook met goed en kwaad, want wij beschouwen het beschamen van het vertrouwen als een misbruik of als een kwaad, terwijl wij het eerbiedigen van het vertrouwen als een goed beschouwen.

Waarom moet het misbruik van vertrouwen als een kwaad beschouwd worden? Het lijkt een evidentie, maar blijkbaar is het nodig om deze kwestie te analyseren: het gaat hier immers om de oorsprong van ethiek, en om het wezen van goed en kwaad zelf.

Wanneer een werkgever een arbeider in dienst neemt, dan geeft hij zijn vertrouwen aan die arbeider. Hij zegt: “Ik neem u in dienst, maar vanzelfsprekend houdt dit in dat u met mij meewerkt, want *ik betaal u vanzelfsprekend niet om mij tegen te werken*. Ik kan niet al mijn energie besteden aan de controle van uw werk, maar ik reken er op dat u zich houdt aan onze afspraken”.

Wanneer wij de afspraken die werkgever en werknemer maken goed bekijken, dan merken wij dat daarin een heel bijzondere redenering vervat zit, welke men in zekere zin zou kunnen bestempelen als ‘totaal onlogisch’. Het vertrouwen van de werkgever in de werknemer wordt namelijk niet gegrond op verleden en controleerbare feiten, maar op wat - krachtens een *belofte* - *zou moeten* volgen uit een nog te realiseren einddoel. Het vertrouwen wordt met andere woorden *helemaal niet* gegrond, tenzij dan in het vertrouwen zelf, wat wordt uitgedrukt in de bovenstaande uitspraak - en we herhalen: “*ik betaal u vanzelfsprekend niet om mij tegen te werken”*.

Wij noemen die redenering onlogisch, omdat ze geen poot heeft om op te staan: ze kan immers niet hard gemaakt worden met experimenteel verifieerbare argumenten want als die er zijn, dan situeren ze zich in de toekomst.

Anderzijds moeten wij ook onder ogen zien dat geen plannen of afspraken kunnen gemaakt worden en dat aldus geen ‘vooruit-gang’ kan geboekt worden zonder dat gebruik gemaakt wordt van deze belangrijke ‘katalysator’ van het vertrouwen. Elk plan betekent wezenlijk het aangaan van specifieke verbintenissen met betrekking tot het realiseren van dat plan in de toekomst. Elke realiteit waarop wij bewust en vrij greep hebben, kan geen andere werkelijkheid zijn dan een die gehoorzaamt aan een plan, en dus een die zich in de toekomst situeert. Ons bewustzijn en onze vrijheid situeren zich daarom niet in een deterministische wereld die onderworpen is aan de wetten van de oorzakelijkheid waarbij het voorafgaande het daarop volgende bepaalt, maar wel in een wereld die het resultaat is van een planning welke door intersubjectieve verbintenissen

gerealiseerd wordt, en waarbij datgene wat nog dient gerealiseerd te worden bepalend is voor alle bewuste en vrije activiteiten die daaraan *voorafgaan*.

De werkelijkheid van bewustzijn en vrijheid is daarom ook intrinsiek verbonden met de *ethische* werkelijkheid, want in het perspectief van de op grond van het plan door personen aangegane verbintenissen, zijn de activiteiten van de participanten niet *dwingend* maar wel *verplichtend*: ze zijn 'vrij' in die betekenis dat ze niet gedetermineerd worden door *externe* invloeden, zoals natuurwetten, terwijl ze via de verbintenis die ze aangegaan hebben met het plan, *zichzelf* gedetermineerd hebben - wat dan ook de werkelijke betekenis van vrijheid is.

Het niet nakomen van de verplichtingen als zijnde de wetten welke men krachtens het aangaan van een specifieke verbintenis zelf gecreëerd heeft, en die dus zelf opgelegde wetten zijn, zou betekenen dat men zich buiten de werkelijkheid van bewustzijn en vrijheid begeeft, en dat men terecht komt in een werkelijkheid waarvan men de wetten niet alleen niet kent, maar ook niet meer *kan* kennen. Het zich niet kwijten van z'n verplichtingen is een kwaad, omdat het de nalatige doet belanden in een realiteit waarop hij uiteindelijk geen enkele vat meer heeft: hij heeft dan de zelf opgelegde wetten verlaten, maar in plaats van terecht te komen in de wereld van de natuur, waarvan men de wetten nog kan kennen, komt hij terecht in de chaotische werkelijkheid van de wetteloosheid, ergens zwevend tussen werkelijkheid en droom.

De straf van wie het kwaad doet, wordt aldus bezegeld door een fundamenteel verlies aan realiteit: de werkelijkheid die ons omgeeft, of waarin wij bestaan, wordt fundamenteel mede gecreëerd door onze eigen waarderingen, en telkens wanneer wij krachtens onze daden waarden 'ontwaarden', vernauwen wij onze werkelijkheid of ons deel hebben aan de ware werkelijkheid, en doemt een leegte op welke dan weer met waanbeelden wordt opgevuld, die de vorm aannemen van het onware, het kwade en het afzichtelijke. Dit immers zijn de negaties of de afwezigheden van het ware, het goede en het schone. Waar het ware ontbreekt, is er niet zomaar niets, maar is er de leugen en het bedrog. Waar het goede ontbreekt, is er niet een lacune, maar ondergaan wij de werking van het kwaad. Waar het schone ontbreekt, is er geen 'neutraal beeld', maar ervaren wij het niet-schone of het afzichtelijke. Want er blijft altijd en onontkoombaar een werkelijkheid waarvan, hetzij het ware, het goede en het schone, hetzij het onware, het kwade en het afzichtelijke, de fundamentele eigenschappen uitmaken.

De mens bestaat binnen de liefde van God, en God schenkt aan de mens Zijn vertrouwen, wat inhoudt dat Hij aan de mens de vrijheid laat om dit vertrouwen al dan niet te beschamen. De trouw van God aan de mens, is de grond van het menselijke zijn. Waar de mens God's vertrouwen beschaamt, plaatst hij zichzelf buiten het zijn, omdat z'n zijn door niets anders gegrond wordt dan door de goddelijke trouw - die hij beschaamd heeft. Terwijl hij zichzelf van God gekregen heeft, ontkent hij dat zijn wezen in God gegrond is. Hij gedraagt zich zoals de beminde die zich de zegeningen van de minnaar laat welgevallen, terwijl hij z'n minnaar tegelijk bedriegt en hij tevens gelooft het recht te hebben op deze vorm van 'vrijheid'. Hij gedraagt zich zoals diegene die een geschenk krijgt maar die tegelijk weigert om dankbaar te zijn, alsof hij het ook zo kon verdraaien dat het geschenk niet aan de schenker te danken was maar aan hemzelf. Hij gedraagt zich zoals diegene die iets wil hebben zonder het ook te moeten krijgen, en dat is de definitie voor de dief: hij neemt wat hij wil hebben van een ander weg, en 'bezit' bijgevolg iets ten onrechte. Het onterechte bezit van een ding, betekent nu niets anders dan het bezit van een ding in een onterechte realiteit, of in een waanwerkelijkheid. Door zijn diefstal ontneemt de dief aan zichzelf de ware werkelijkheid.

Het kwaad berokkent daarom in de eerste plaats kwaad aan de actor, aan de zondaar, die door zijn eigen toedoen gaat lijden aan een tekort aan waarheid, schoonheid en goedheid: de zondaar plaatst zichzelf buiten de genade van God, buiten de ware werkelijkheid. Volhardt hij definitief in zijn toestand, dan zeggen wij dat hij God's liefde afgewezen heeft, en dat hij zich in de hel bevindt.

Anderzijds berokkent het kwaad ook leed aan diegenen die aan de liefde participeren, omdat zij zich ten volle bewust zijn van wat de zondaar zichzelf aandoet, terwijl zij uiteindelijk onmachtig zijn om hem te helpen omdat dit de miskenning van de vrijheid van de ander zou impliceren, wat meteen de miskenning van zijn persoon zou inhouden - wat allerminst de betekenis van de liefde kan zijn. Maar het leed dat gedragen wordt omwille van de zonden, is ook een noodzaak voor de redding van de zondaren, want dat leed getuigt van de hoop dat de zondaar zich vooralsnog bekeert. Indien de barmhartigen hun barmhartigheid zouden opgeven, indien zij de zondaren zouden overlaten aan hun lot, dan waren deze zondaren ook definitief verloren. Zolang zij dat niet doen, zolang blijven zij hopen, en zolang ook blijven zij - voor deze zondaren - lijden.

Het lijden van de zondaren is anders dan het leed van de barmhartigen. Deze laatsten lijden om de zonden van anderen, en dat dit mogelijk is, zegt alleen het christendom (- zie stelling 37).[337] Alleen in het christendom bestaat het begrip van het 'leed terwille van de ander' (- zie: II.2.C), dat zijn uitdrukking krijgt in het mysterie van het lijden en de kruisdood van Christus, waaraan alle christenen kunnen participeren door gewillig het lijden op zich te nemen terwille van het geluk van allen.

Stelling 65. De mens heeft geen zelfbeschikkingsrecht.

Van zodra wij het hebben over het bewuste en vrije bestaan waarin wij ons situeren als menselijke personen, nemen wij ook aan dat ons bestaan feitelijk is door en binnen de erkenning van andere personen, en in de eerste plaats door en binnen de erkenning van God. Dat men als persoon bestaat, betekent dat men erkend wordt, en dat men erkend wordt, betekent dat men het vertrouwen geniet van diegene door wie men erkend wordt. Als men bestaat binnen iemands vertrouwen - en uitsluitend daarbinnen - dan wordt de ganse macht van dit bestaan door het genoten vertrouwen geschonken. De werknemer dankt zijn werknemerschap volkomen aan zijn werkgever omdat het binnen het vertrouwen van diens werkgever is dat hij als werknemer functioneert - anders uitgedrukt: zonder de werkgever kan hij onmogelijk diens werknemer zijn. Zo ook dankt de mens zijn mens-zijn volkomen aan God, omdat het binnen God's vertrouwen is dat zich zijn mens-zijn situeert - anders gezegd: zonder God kan hij onmogelijk mens zijn.

Anderzijds is het werknemersschap onmogelijk zonder het vertrouwen van de werkgever: de werkgever vertrouwt zijn werknemer noodzakelijk omdat de bewuste en vrije samenwerking van de twee zich situeert in het plan dat beiden verondersteld worden te realiseren in de toekomst. Waar iemand een ander deelachtig maakt aan een uit te voeren plan - namelijk door een *belofte* -, kan hij niets anders doen dan die ander te vertrouwen.

De mens *geniet* God's vertrouwen, wat wil zeggen dat hij zijn deelname aan het bewuste en vrije bestaan *geniet*: hij *dankt* zijn bestaan aan God. Dit betekent dat de mens niet anders kan bestaan dan door God. Het menselijk wantrouwen in God is derhalve totaal misplaatst. Dit wordt duidelijk gemaakt in het boek *Job*: Job gelooft

337 In oosterse 'religies' kent men het begrip 'karma', dat slaat op de schuld die iemand door zijn daden opgelopen heeft en waardoor hij gedetermineerd wordt. Maar deze schuld, dit karma, is op geen enkele wijze 'overdraagbaar' onder personen: het is individueel gebonden: elkeen draagt zijn eigen karma en boet om zijn eigen zonden.

aanvankelijk dat hij *recht* heeft op goddelijke geschenken wanneer hij God's wetten onderhoudt, maar naderhand wordt het hem duidelijk dat hij helemaal geen rechten kan laten gelden tegenover Diegene binnen Wiens erkenning hij bestaat of aan Wie hij zijn leven te danken heeft.

De hedendaagse mens verkeert niet zelden in hetzelfde schuitje: dat hij bestaat, *verwondert* hem niet meer in het minst, en hij gelooft werkelijk dat hij de vrije beschikking heeft over zijn eigen leven, tot de dood toe, net zoals bepaalde primitieven geloofden dat zij alleen krachtens hun macht, recht konden laten gelden over het leven van anderen. Moord (op derden) wordt in onze hedendaagse maatschappij - althans in de regel - streng bestraft, maar tegenover zelfmoord verhoudt men zich heel anders. Een zelfmoord brengt niet alleen een houding van afkeuring of zelfs maar van gelatenheid, resulterend uit het onvermogen om de dader te sanctioneren en om, zodoende, potentiële zelfmoordenaars te ontmoedigen, maar van langs om meer bespeurt men daar ook een houding van goedkeuring en van respect voor de dader: wie de hand aan zichzelf slaat en zo het eigen lot meent te kunnen beslechten, krijgt stilaan de status van de moedige. Deze van perversiteit getuigende houding tegenover zelfmoordenaars zou ons meer moeten verontrusten dan de moord zelf, omdat zij getuigt van het volledig ontbreken van een elementair onderscheidingsvermogen of gezond verstand. Die perversiteit wordt nog ten top gedreven waar vandaag bepaalde lieden zelfs het recht gaan opeisen om door anderen gedood te worden wanneer zij daar zelf niet (meer) toe in staat zijn. Met andere woorden, eisen zij het recht om derden te kunnen verplichten tot moord. Waar mensen geloven dat diegene die erom vraagt vermoord te worden, niet alleen straffeloos vermoord kan worden maar bovendien mag eisen dat men hem ombrengt, beschouwen zij niet alleen het leven als een bezit van de levende, maar geloven zij tevens dat zij 'de dood van de levende' als diens onontvreembaar bezit kunnen en moeten beschouwen. Dat het waanzinnig karakter van de aldus verkapte overtuiging niet meer doordringt tot het bewustzijn van velen, maakt hen tot een ernstig onderschat gevaar voor de samenleving. Zij beseffen niet dat mensen die er om vragen om gedood te worden, eigenlijk verzoeken om iets heel anders, bijvoorbeeld het beëindigen van hun lijden: zij wensen zeker niet de dood, want een dode heeft er geen enkele baat meer bij dat hij niet lijdt, aangezien men moet leven om de verlossing van het lijden te kunnen beseffen.

Eigenlijk gaat het hier om een verregaande vorm van 'vergetelheid' vanwege de mens met betrekking tot de condities van zijn bestaan zelf - een vergetelheid, en dus een foutief denken, dat niet resulteert uit een gebrek aan verstand, maar uit de immorele ingesteldheid die de *ondankbaarheid* is. Wij hebben er elders op gewezen dat waarheden uiteindelijk door waarden gedragen worden (- zie stelling 26). Het is nu ook vanzelfsprekend dat de ontwaarding van waarden resulteert in het verlies aan waarheden, wat concreet wil zeggen: de toename aan *waanzin* (- zie ook stellingen 84-87). Door het algemeen karakter van de immoraliteit, kan zich derhalve de waanzin in de wereld manifesteren onder de dekmantel van de waarheid zelf, want de ondankbaren zullen tenslotte hun eigen immoraliteit niet belijden en zichzelf niet beschuldigen: zij zullen zich daarentegen schuil houden onder de verraderlijke verantwoordingen van een waanzin die van deze immoraliteit zelf de rotte vrucht is.

De 'anonieme methode' waarmee de immoraliteit zich tenslotte laat gelden en voet aan wal krijgt binnen de zogenaamde *common sense*, illustreert het vernuft van de duivel. Om hiervan slechts één voorbeeld te geven, het volgende. Hoger hebben wij gezien hoe de economie een struktuur is van het wraakzuchtige denken en van het kwaad zelf (- zie: stellingen 31 en 54-62). De handelaar slijt zijn product niet omwille van het heil van zijn afnemer, maar omwille van het eigen gewin: geen handel wordt

gedreven, tenzij met het oog op winst, wat betekent dat men meer neemt dan dat men geeft. Dit is een straatje zonder einde, waarbij de grootste dief aan het langste eindje trekt. Middels reklame, met andere woorden: verleiding, laat de handelaar het daarentegen uitschijnen alsof de afnemer van het product in kwestie zodoende voordeel berokkent aan zichzelf. Hij zegt: "Gun uzelf dit product; doe uzelf dit product cadeau". De onwaarheid van de reklameformule, welke haar kracht haalt uit de verleidingsformule, welke op haar beurt een beroep doet op de hebzucht van het ego of op het egoïsme, wordt door de koopact zelf verkapt. Immers, wie zich heeft laten verleiden, zal voor zichzelf niet bekennen dat hij verleid werd, maar op zijn beurt zal hij de formule huldigen en herhalen. Het aan zichzelf gunnen van ditjes en datjes krijgt via deze weg algemeen ingang in een door de struktuur van het kwaad besmette cultuur, en al gauw ziet men dat mensen zichzelf beginnen te verleiden met de verleidingsformule waarmee ze door anderen verleid werden: zij verheffen haar zelfs tot een norm, welke ingang krijgt in de vorm van een soort slogan: "Het is goed zichzelf te verwennen". Het ingeburgerd-zijn van deze slogan getuigt nu van het onthutsende feit dat alle weerstand tegenover de strukturen van het kwaad gebroken is. Maar het gaat nog verder: het verwennen van zichzelf wordt vervolgens verheven tot een deugd, en dat het deze weg opgaat blijkt hieruit, dat diegenen die er vooralsnog aan verzaken zich door een sloganeske cultuur te laten inpalmen, als ondeugdigen gebrandmerkt worden: wie zichzelf niet verwent, wie zich z'n eigen zinnetje niet gunt, wordt bestempeld als een zelfverrader en een lafaard, als iemand die niet de moed weet op te brengen om zich aan het - voortaan als 'deugdelijk' beschouwde - narcisme over te geven. Wie niet egoïstisch handelt, wordt ervan beschuldigd 'niet voor zichzelf op te komen'. Het egoïsme heeft zich hier een positie weten te veroveren op de lijst van de deugden, en de deugd van de zelfverloochening daarentegen, prijkt voortaan op de zwarte lijst, en wordt als een 'zonde' beschouwd. De "Umwertung aller Werte" heeft zijn intrede gedaan; de duivel is met succes aan zijn veroveringstocht van de wereld begonnen; wie het ver wil schoppen, moet voor de duivel knielen, en zijn knieval betekent letterlijk dat hij zijn ziel aan het kwade afstaat, want wat rest een mens anders nog waar hij zijn eigen ondergang in het vaandel draagt? Hij heeft immers de formule waarmee hij wordt bedrogen tot zijn lijfspreuk uitgeroepen, en aldus zijn eigen ondergang goedgekeurd.

Van bewustzijn en vrijheid is hier geen sprake meer. Het bewustzijn van de door het bedrog verleide die op zijn beurt zichzelf bedriegt, is beneveld door zijn wandaad en verkeert in waanzin. Van zijn vrijheid is allang geen sprake meer. Het plan dat hij zou realiseren samen met Diegene die hem daaraan deelachtig maakte, is volledig zoek geraakt en hij is op den dool: de doelloosheid gaat zich aftekenen in zijn ziel en zij versmacht haar. Zin werd herleid tot de eindeloze bevrediging van steeds nieuwe vermeende behoeften, totdat de uitputting volgt. De duivel haalt zijn oogst binnen: een wereld van verderf ligt aan zijn voeten.

Stelling 66. Het kwaad is geen tegenpool van het goede, want het goede is een mogelijkheidsvoorwaarde voor het kwaad.

Waar de mens God's vertrouwen beschaamd heeft, heeft hij God verraden, maar het godsverraad is tegelijk het zelfverraad, want hier heeft men de condities van zijn eigen leven ondermijnd. Het verlies aan leven tekent zich heel reëel in de wereld af als het ontbreken van het heilsplan, het ontbreken van elke ultieme zin van het bestaan. Niettemin de boze beweert geen geloof te schenken aan immateriële zaken, moet hij vaststellen dat hij desondanks de zo immateriële werkelijkheid van de zin mist, en hij mist die zo hard, dat het leven zelf hem uiteindelijk koud laat in het perspectief van het ontbreken van elke ultieme zin. Het lijden dat de mens te beurt valt wanneer hij zich van het goede heeft afgekeerd, kent geen gelijke: zijn leed is zo groot, dat hij zijn leven zelf

zou willen verliezen om van dat leed ontdaan te worden. Hij behoort tot de in de profetieën genoemde groep van *"de levenden die de doden benijden"* (- zie: *Openbaring* 9:6). Zijn afgekeerd-zijn van God, die de bron van alle leven is, laat hem achter in een toestand die letterlijk nog erger is dan die van de dood, want hij behoort nu tot die categorie van doden die hun eigen dood-zijn beseffen, omdat zij zich nog in leven wanen terwijl hun ziel ten prooi is aan het verderf (- zie ook de voetnoot bij stelling 88.4). Zoals we eerder zegden: geen erger straf kan een mens zichzelf toebrengen, dan bewust en vrijwillig te verzaken aan zijn kans om mens te zijn (- zie deel II, *Inleiding*).

Het niet-zijn of de levensloosheid waarin de zondaar verkeert, heeft voor hem aanvankelijk nochtans niet het voorkomen van de dood, in tegendeel: het vernuft van de duivel zorgt er wel voor dat hij de dood ziet als een bruisende stad vol leven, net zoals hij er voor zorgde dat hij zijn slachtofferschap van de verleiding ging zien als een soort van overwinning van zijn ego.

Het verderf - van het werkwoord 'derven', wat betekent: 'missen' - duidt wezenlijk op een tekort of op een leegte, op iets dat men voorgoed moet missen. Daarentegen wordt die leegte als het ware 'aangekleed' met talloze verleidelijke attributen. Zoals reeds gezegd, betreft het verderf oorspronkelijk het beschamen van een vertrouwen. Laten we hier eens van naderbij bekijken hoe precies deze wandaad zich voor de zondaar als aantrekkelijk kan voordoen.

Door zijn schepping of erkenning van de mens, laat God hem delen in zijn macht: God geeft ons in de eerste plaats de vrijheid. Zijn vrijheid laat toe dat wij ongedwongen participeren aan Zijn liefde, maar zij zou geen vrijheid zijn indien zij het misbruik onmogelijk maakte: in principe kunnen wij aldus onze vrijheid altijd 'gebruiken' (eigenlijk: 'misbruiken') om ons van God af te keren. Om terug te komen op ons voorbeeld: een werkgever die een werknemer in dienst neemt, en die deze man ook vertrouwt, geeft hem zodoende de mogelijkheid om in volledige vrijheid met hem mee te werken. Nu is het denkbaar dat een buitenstaander zich met de zaak inlaat, en dat hij de werknemer uitdaagt om zijn vrijheid te *bewijzen*, bijvoorbeeld als volgt: "U beweert wel dat u uit vrije wil meewerkt met uw baas, maar eigenlijk bent u een slaaf en wordt u tot medewerking gedwongen. Bewijs mij dat u vrij bent om al dan niet mee te werken!" De werknemer zou nu in verlegenheid kunnen komen, want hij kan slechts bewijzen dat hij meewerkt uit vrije wil, door die medewerking te staken. Met andere woorden: de vrijheid kan zich pas *manifesteren* of *bewijzen* wanneer ze *misbruikt* wordt. We merken echter op dat dit sinds de zondeval niet langer het geval is, zoals wordt aangetoond in stelling 66.1.

Nu kan de 'buitenstaander' uit ons voorbeeld de mens zelf zijn, meer bepaald: de menselijke twijfel aan zijn eigen vrijheid, het zichzelf verleiden tot de onzekerheid aan de eigen vrijheid of, nog scherper uitgedrukt: het proeven van de verleiding om God te wantrouwen. Het verlangen om de eigen vrijheid te kunnen 'zien', 'bewijzen', 'objectiveren' of 'bezitten', is identiek aan het toegeven aan het wantrouwen in God die aan de mens deze vrijheid - en mét deze vrijheid ook zijn leven - heeft toegekend. Het menselijk wantrouwen in God is daarom gelijk aan het objectiveren van de eigen vrijheid, en meteen ook het objectiveren of het 'in bezit nemen' van het eigen leven. En precies dit 'zich toeëigenen van zichzelf', dat gelijk staat met het wantrouwen in God en dat het menselijke leven afsnijdt van God, doet zich aan de mens als een 'voordeel' voor en spiegelt hem een rad voor de ogen, waardoor hij het verlies aan 'zijn' dat met deze vermeende winst aan 'hebben' gepaard gaat, niet meer ziet of niet meer wil zien.

Dit is de erfzonde, de zonde waarmee de eerste mens zijn hele nageslacht heeft opgezadeld: de zonde van het wantrouwen in God, waarmee de mens zich zijn eigen

bestaan heeft willen toeëigenen, terwijl hij zich aldus tegelijk van God of van het ware leven afgesneden heeft.

Elke zonde die een mens kan begaan, is nu te herleiden tot deze eerste zonde of erfzonde. Zij bestaat fundamenteel in een herbevestiging van de erfzonde of van de jammerlijke keuze die de mens maakt voor zichzelf en tegen God. Zij bestaat in een wantrouwen in God, dat voortspruit uit de verleiding om zich boven Hem te positioneren. Maar de objectivering van God is tegelijk de objectivering van de mens: hij plaatst zichzelf buiten het ware leven en kiest voor een *afbeelding* van het ware leven (- zie ook II.4).

Zo wordt de liefde verwisseld voor haar manifestaties. De liefde wordt rijkelijk omkleed met prachtige attributen die er uit volgen, maar het zich verblinden met deze attributen doet de mens kiezen voor die attributen en doet hem de liefde zelf vergeten: hij gaat aan de liefde voor de persoon voorbij om in de plaats zijn schoonheid, zijn macht of zijn vrijgevigheid te begeren - want hier reeds is het liefhebben in het begeren verkeerd. Hij realiseert zich niet dat al die attributen niets anders dan de liefde zelf tot bron hebben, en dat zij verdwijnen als sneeuw voor de zon van zodra zij van de liefde zelf afgesneden zijn. Omdat de mens de kracht van de liefde niet kan doorgronden, beseft hij dit pas *nadat* hij zich aan dit euvel heeft bezondigd, omdat hij pas dan inziet dat al het goede dat hij begeerde, door de begeerte zelf uiteindelijk zijn glans verliest en uitdooft. De liefde, die oorspronkelijk ontstaat tussen *personen*, wordt begeerd en zoekt er daarom naar het bezit te kunnen worden van wie haar begeert: zodoende degradeert zij naar een toestand van tastbaar ding-zijn. De beminde persoon die zich per definitie ophoudt buiten de beperkingen van ruimte en tijd, wordt verwisseld voor zijn zichtbare en voelbare aanwezigheid, en dus voor zijn concrete lichaam. Maar eenmaal het lichaam wordt begeerd, zit het begeerde ook gevangen in een wereld van vergankelijkheid: het is onderhevig aan verandering en verval, terwijl de begeerte, die zichzelf verkeerdelijk voor liefde houdt, dit niet in overeenstemming kan brengen met haar streven naar het absolute. Zijn begeerte brengt de mens in zware moeilijkheden, en uiteindelijk toont zij hem dat liefde niet mag objectiveren, en dan moet de mens op zijn stappen terugkeren: hij moet zijn illusies prijsgeven, wat betekent dat hij moet *lijden*.

Het leed dringt zich aan de zondaar op wanneer deze tot inzicht in zijn zonde is gekomen, dit wil zeggen: wanneer hij tot het besef komt dat zijn zondige handelen hem niet de verhoopte baten kan opleveren. Tegelijk met dit besef, komt nog een ander en veel grondiger besef om de hoek kijken, namelijk het inzicht in de ethische verwerpelijkheid van zijn streven. De mens wordt door het leed van het 'verlies', dat hem zijn 'misrekening' presenteert, meteen gedwongen zich bewust te worden van de wandaad die hij beging tegenover de Persoon krachtens wiens vertrouwen hij dit vertrouwen ook heeft kunnen misbruiken en effectief misbruikt heeft met het oog op eigen gewin. En niet het besef van zijn 'misrekening' doet de zondaar lijden: dieper dan dit 'rekenende denken' (- een term ontleend aan Martin Heidegger: *"das rechnende Denken"*), boort het besef van het *geweten* dat een last is die weegt op zijn ziel, zodanig dat zij alle leven dat zich onder dat van de ziel situeert, onmogelijk maakt: het gemoed, de denkkracht, de herinnering en zelfs het louter fysieke leven worden verstoord, samen met de hele intersubjectiviteit en de betrekkingen van de persoon met het verleden en de toekomst. Alle bestaanslagen zullen zich dan moeizaam voortslepen en hieruit kan de mens zich pas verlost weten wanneer hij tot inkeer komt, wat betekent dat hij eerst met zijn geweten in het reine dient te komen. Aan de lijve ondervindt hij zodoende in zijn eigen leven dat al het lagere onderworpen is aan het hogere, en dat het lagere, wanneer het zich aan de wetten van het hogere wil onttrekken, geen enkele hoop meer te koesteren heeft.

Net zoals de schepping van de mens gebeurt door de erkenningsact vanwege God tegenover hem, voltrekt zich het herstel van de ziel van de zondaar op datzelfde niveau van de erkenning: de zondaar *erkent* zijn zondigheid, wat inhoudt dat hij zijn zonden voor God belijdt of uitspreekt, en God kan deze erkenning beamen of op zijn beurt erkennen, waardoor de zondaar ook vergeven wordt. De hele geschiedenis van het menselijke vallen en opstaan concentreert zich daarom op de momenten van ontmoeting of intersubjectieve erkenning. Het kwade, het zondigen, geschiedt niet door een of andere erkenningsact: het situeert zich geheel *buiten* de intersubjectiviteit. De bekering daarentegen vergt, net als de schepping van de mens, een persoonlijke ontmoeting, en zij is daarom zoals een ‘herschepping’ of een ‘hergeboorte’. Het goede is perfect denkbaar zonder het kwaad, maar het kwaad kan niet geschieden zonder het goede. Goed en kwaad zijn geen tegengestelden: het goede is absoluut, zoals het schone en het ware absoluut zijn, en ook één zijn, terwijl er vele boosaardigheden, afzichtelijkheden en leugens bestaan: zij bestaan enkel als *afwijkingen* van het Ene.

De zonde van de mens doet hem voortdurend lijden, want zij confronteert hem, behalve met zijn ‘misrekeningen’, ook met zijn boosaardigheid. Blijft de mens echter vastzitten in het leed om zijn ‘misrekeningen’, dan betekent dit dat hij zich nog niet bekeerd heeft, want dan hoopt hij nog steeds zijn slag thuis te zullen halen. Pas wanneer hij zich kan neerleggen bij zijn ‘verlies’, is van een mogelijke bekering sprake, want dan ziet hij ook in dat er niets te winnen valt in de zonde of buiten God, en dan kan hij ook de confrontatie aan met de ethische verwerpelijkheid van zijn daden of met zijn geweten, dat hem slechts de uitkomst van de bekering toont.

66.1. Het bestaan van de duivel wordt door God toegestaan met een specifieke zin.

In stelling 66 hebben we gezien dat de mens in het paradijs zijn vrijheid pas kon manifesteren door ze te misbruiken. Immers, zolang hij het gebod niet overtrad, was het voor een buitenstaander, *in casu* de duivel, niet bewezen dat hij werkelijk vrij was. Maar precies door de duivel toe te laten in de wereld die voortaan de woonplaats van de mens is, voorkomt God dat de mens een tweede keer misbruik zou moeten maken van zijn vrijheid teneinde die te bewijzen: God laat toe dat Lucifer de mens in de persoon van Job 'straft' voor zijn goede daden, opdat het bewijs van de menselijke vrijheid zou kunnen geleverd worden zonder dat de mens zich een tweede keer zou moeten bezondigen aan dat misbruik. Het is immers beter om 'onrecht' te ondergaan dan om het te berokkenen, zoals Plato het zegt. Met andere woorden: waar Adam zijn vrijheid pas kon tonen door een misdaad (- namelijk: zijn ongehoorzaamheid), kan Job dit doen door zijn goedheid te bewijzen ondanks het leed dat de duivel hem berokkent. Zo komt het dat het bestaan van de duivel zelf, maakt dat de mens niet meer hoeft te zondigen teneinde de manifestatie van zijn vrijheid en ook van zijn liefde mogelijk te maken. Dit voorbeeld toont aan hoe zelfs het kwaad (trouwens net zoals het leed), geheel buiten de betrachting van de duivel en door God's eigen wilsbeschikking, uiteindelijk in de dienst van het goede komt te staan (- zie stellingen 88.4 en 89.6). We herinneren ons trouwens de woorden van de heilige Leo de Grote: *"Door de onuitsprekelijke genade van Christus hebben wij een groter goed ontvangen dan dat wij door de afgunst van de demon verloren hadden (Serm. 73.4)"*; Thomas van Aquino: *"Niets verzet zich ertegen dat de menselijke natuur na de zonde tot een hoger doel bestemd is. God laat immers toe dat er kwaad geschiedt om er een groter goed uit te doen ontstaan"* (- *K*, §412). Dezelfde tekst verwijst ook naar *Rom*. 5,20: *"Waar de zonde heeft gewoekerd, werd de genade mateloos"*.

Stelling 67. Door de zonde manifesteert zich het niet-zijn als het bedrog (- zie ook stellingen 84-87).

We betogen dat de zonde een wereld creëert van zinloosheid en onwerkelijkheid, waarvan het wraakprincipe de motor vormt. Die uitbuiting van anderen en van zichzelf, reduceert de werkelijkheid tot een spel, ten koste van de noodlijdenden. De zondaar zoekt soelaas in kunstmatige paradijzen.

Het leven in zonde is een bestaan buiten de waarheid: de zondige gelooft recht te hebben op een leven dat zich situeert ontkoppeld van de levensbron. Aan dit soort van bestaan ontbreekt de echtheid: de liefde wordt verwisseld voor de begeerte, het 'zijn' voor het 'hebben', en het heilige wordt geobjectiveerd.

Het leed dat met deze toestand gepaard gaat, bestaat hierin dat het nagestreefde als zodanig onbereikbaar blijft, terwijl de zondaar in zijn binnenste ook beseft dat de weg die hij is opgegaan geen uiteindelijk doel kan hebben. De strever participeert immers niet aan wat hij bezit: zijn bezit is als het ware een negatief 'zijn', in die zin dat het verhindert dat anderen daaraan participeren omdat hij het als zijn eigendom beschouwt. Zo verzamelt de hebzuchtige rijkdom, maar de waarde van zijn bezit wordt uitsluitend hierdoor geconstitueerd, dat dit niet het bezit van anderen is, met andere woorden: dat hij beschikt over de macht om anderen de toegang tot zijn bezit te *ontzeggen*.

Per definitie zal de eigenaar zijn bezit verdedigen en hij zal het ook trachten te vermeerderen. De hebzuchtige eigenaar geeft zijn bezit niet weg, tenzij hij in ruil daarvoor meer en beters terugkrijgt. Het bezit wordt aldus in de eerste plaats gecreëerd en beschermd door het principe van een op winst gerichte handel, dat inhoudt dat een meerdere waarde niet mag geruild worden voor een mindere. Elke hebzuchtige ruil of handelstransactie is er op gericht om iets waardevollers in de plaats te krijgen voor datgene wat men van de hand doet. Het is duidelijk dat, indien iedereen op deze manier zou handelen, de handel zelf totaal onmogelijk zou zijn.

Dat handel niettemin bestaat, is in de eerste plaats te wijten aan het feit dat wij de dingen op grond van onze verschillende behoeften ook verschillend waarderen, en zo heeft elke partij baat bij de ruil. Maar het bestaan van *woeker* is te wijten aan het feit dat sommigen *verplicht* worden om dingen met een relatief hogere waarde te ruilen voor dingen met een relatief lagere waarde. En zij worden hiertoe verplicht omdat hun voortbestaan afhankelijk werd gemaakt van hun instemming met deze gang van zaken. Een hongerige arbeider kan verplicht worden om een dagloon ter waarde van één brood te aanvaarden omdat hij geen andere keuze heeft dan deze tussen het brood en de dood.

Anderen worden niet verplicht tot zo'n oneerlijke ruil, maar zij worden er wel toe *verleid*: zo kan een arbeider zich laten verleiden tot het ruilen van zijn arbeid van één dag voor een brood dat hij zelf niet nodig heeft, maar waarmee hij iemand die het wel nodig heeft, *twee* dagen kan laten werken. In dat geval participeert de gedupeerde ook zelf aan het principe van de handel, en neemt hij, net als zijn uitbuiter, deel aan de 'wraak'. Men kan vaststellen dat in streken waar mensen een bepaalde levensstandaard bereikt hebben, deze laatst genoemde gang van zaken veruit de regel is. De eerst genoemde, deze van woeker en slavernij, bestaat vooral daar waar armoede heerst.

Zo is de echte armoede niet de uiteindelijke oorzaak van de uitbuiting, maar wel de menselijke uitbuiting zelf. Wie zich laat uitbuiten, doet dat vaak alleen maar omdat dit hem toelaat om, op zijn beurt, anderen uit te buiten. De uitbuiting is autoproductief; zij zwengelt zichzelf aan; zij is een spel van verleiden en verleid worden, waarvan de kern gelegen is in het feit dat zij de dingen niet aanwendt voor datgene waarvoor zij dienen - namelijk: het lenigen van de behoeften - maar daarentegen voor het lenigen van onechte of 'gespeelde' behoeften. Daarenboven heeft zij geen oog voor de echte behoeften, die zij totaal miskent. **De uitbuiting gedraagt zich alsof er geen echte**

behoeften bestaan, met andere woorden: alsof alle handelen inzake behoeften louter een spel is. Daardoor ontkent ze ook het bestaan van de noodlijdende mens of van de mens zonder meer: zij acht de mens een god te zijn die volledig vrij is van behoeften en die slechts 'speelt'. Zij reduceert de werkelijkheid tot een spel: er zijn geen noodlijdenden en geen doden, er zijn enkel verliezers en fortuinen die men in de wacht moet weten te slepen. Daarom ook zal de gokker die zijn fortuin in één enkele klap verliest, vaak zelfmoord plegen, want voor hem is er geen werkelijkheid meer buiten het spel: hij heeft de werkelijkheid gebruikt voor het spel, hij heeft hem daaraan ondergeschikt gemaakt, en wanneer het spel ten einde is, is voor hem ook alles ten einde. Zijn eigen subjectiviteit, die het einde van het spel vaststelt, heeft geen betekenis meer na het spel, en is nog slechts een overbodige last waarmee hij verder geen blijf weet.

De zondaar is diegene die zich veroorlooft te spelen daar waar het spel misplaatst is. De zondaar is hij die zich als het onschuldige kind gedraagt daar waar hij dat niet langer is. Hij is daarom diegene die zijn erf-zondigheid miskent: hij waant zich in een paradijs, terwijl hij daar als mens geen recht op heeft.

Het prototype van de zondaar weerspiegelt zich daarom vaak in de gedaante van de 'onbekommerde' natuurmens, de ecocentrist, de natuuraanbidder, hij die zichzelf voorliegt een puur creatuur tussen de andere creaturen te zijn; een creatuur dat onbezoedeld uit de hand van God komt en dat mag spelen zoals welpen spelen in het wild: de hedonist.

Deze vorm van zelfverdwazing heeft heden algemeen ingang gevonden bij brede lagen van de zogenaamde geciviliseerde westerse bevolking. Wij hebben de ecocentristen genoemd en de natuurvereerders, maar tot deze groep behoren al diegenen die geloven recht te hebben op een ongeremd bacchanaal bestaan op alle terreinen van het leven. Deze paradijsvogels zonder paradijs, creëren dan maar een eigen 'paradijs' van allerlei lusten en gesofisticeerde genietingen die met het natuurlijke zelfs niets meer te maken hebben. Waar zij hun waanzin ten top drijven, stranden zij in sektarische gemeenschappen die van zichzelf geloven uitverkorenen te zijn of zelfs ruimtereizigers uit een ander planetenstelsel. Niet zelden beëindigt zich hun roes in een collectieve zelfmoordpartij. Bovendien stellen buitenstaanders vast dat deze zogezegde natuurmensen in feite drijven op enorme kapitalen welke meestal door misdaad en ten koste van veel miserie (bij zichzelf én bij anderen) verzameld worden.

Een andere en minder in het oog springende vorm van zondigheid gekentekend door het gebrek aan ernst, heeft zich 'geïntegreerd' in het leven van vrijwel alle burgers van de westerse samenlevingen in de vorm van de talloze 'speelplaatsen' en 'speeltijden' - die evenzeer behoren tot de hoger genoemde zelfgemaakte 'paradijzen'. Wij kennen het weekend-paradijs of het paradijs van de vrije tijd - de tijd dat men het zichzelf veroorlooft om de ernst naast zich neer te leggen en aan het spelen te gaan.

Weekends worden gekenmerkt door een overmatige consumptie van verdovende en roesverwekkende middelen, door het frequenteren van cinema's, speelhuizen, kermissen en andere pleziertenten. In het ernstige leven wordt gespaard in functie van de weekends en de vakanties: het ernstige leven wordt stilaan gereduceerd tot een noodzakelijk kwaad - incluis de arbeid - dat wordt aangewend als brandstof voor de 'verdiende' roes. Als mensen hard werken, doen ze dat vaak alleen nog maar met het oog op het opdrijven of op het 'vereeuwigen' van de roes: zij wensen niets liever dan een fortuin te kunnen vergaren waaruit ze dan eeuwig zullen kunnen putten om met 'feestvieren' door te gaan. En wanneer uiteindelijk de ouderdom en een knagende ziekte roet in het eten komen gooien, willen ze zich, inderdaad, gauw en pijnloos euthanaseren.

Ook de winkelparadijzen worden wijd en zijd gefrequenteerd: het geluk is een consumptiegoed geworden, het wordt bekomen door geld dat dan weer zuur verdiend moet worden. Mensen scheppen hoe langer hoe minder: zij hebben hun scheppende krachten verdoofd of vermoord en zichzelf gereduceerd tot louter schakels in een zielloos proces van lijden en genieten - hierbij uit het oog verliezend dat de uitersten van het leed en het genot waartussen ze geslingerd worden, essentiëel identisch zijn: het zijn namelijk de twee verschijningsvormen van het spel: het winnen en het verliezen. In de arbeid wordt geld gewonnen, in de consumptie wordt geld verloren; in de arbeid wordt men verbruikt, in de consumptie verbruikt men zelf. Het inzicht ontbreekt volkomen, dat verbruiken en verbruikt worden, winnen en verliezen, lijden en genieten, telkenmale de twee gezichten van één en hetzelfde wezen zijn - een onwezen, want dat is het spel (- zie ook stelling 42.1).

Stelling 68. De zondaar valt buiten de ware werkelijkheid (- zie ook stellingen 84-87).

De zonde is een daad welke specifieke waarden ontwaardt. Omdat onze werkelijkheid geconstitueerd wordt door specifieke waarden, zal het verdwijnen van waarden, wat volgt uit hun ontwaarding - door de zonde -, de werkelijkheid van de zondaar ook fundamenteel veranderen.

De ware werkelijkheid wordt gedragen door de ware waarden, welke zich manifesteren in specifieke handelingen die zich voltrekken gevolgzaam aan specifieke wetten, meer bepaald goddelijke wetten. De door God gegeven wetten, welke allen volgen uit de ene wet van de liefde die de enige bron van alle leven is, bakenen de goddelijke of de waarachtige werkelijkheid af. Door het overtreden van de goddelijke wetten - dit is het zondigen - plaatst de zondaar zichzelf buiten de ware werkelijkheid. Met andere woorden: wanneer de zondaar de werkelijkheid beschouwt, kan hij deze niet meer zien zoals hij is, omdat hij er niet meer ten volle aan participeert. Immers, indien de zondaar de ware werkelijkheid zou zien, dan zou hij ook zijn wandaad - als wandaad - zien. Maar krachtens het feit dat de zondaar zijn wandaad verkiest, en hij hem dus als ‘goed’ beschouwt, kan hij hem niet meer als wandaad zien. Wie bijvoorbeeld oneerlijk is, zondigt tegen het gebod tot eerlijkheid, maar hij kan dat pas doen omdat hij de oneerlijkheid niet langer als een kwaad beschouwt: voor hem betekent zijn oneerlijkheid geen wandaad, in tegendeel: hij beschouwt alle eerlijke mensen als ‘domme’ mensen. **Zijn waardensysteem is aldus fundamenteel veranderd, en daardoor is ook zijn werkelijkheidsbeleving of zijn werkelijkheid zonder meer veranderd.** Immers, de werkelijkheid wordt altijd door iemand beleefd en hij bestaat niet op zichzelf of zonder subject. Maar de werkelijkheid waarin de oneerlijke zich ophoudt, is niet langer de ware werkelijkheid: de zondaar participeert niet meer aan de ware werkelijkheid; hij bevindt zich in een schijnwereld, in een wereld die uiteindelijk ‘foutief’ is, die niet klopt, die niet kan blijven bestaan, die gedoemd is om te vergaan.

De liefde is eerlijk, zij is nooit oneerlijk, en zo ook is de goddelijke werkelijkheid eerlijk: Gods schepping verschilt in niets van de volkomen eerlijkheid. De natuur is eerlijk tot in de kleinste details. Als het een natuurwet is dat de appel van de boom naar beneden valt, dan zal hij ook nooit naar boven vallen. Als hij naar boven valt, dan mag men er van op aan dat deze valwet niet de ultieme wet is. Het is dankzij de volkomen eerlijkheid van de natuur, dat de menselijke daden zijn wat ze zijn, dit wil zeggen: dat wij de volle verantwoordelijkheid dragen voor onze handelingen. Want als wij een bepaalde daad stellen, dan zal de tijd deze daad bewaren, en nooit zal hij hem vervormen tot iets wat we nooit gedaan hebben. De woorden die wij neerschrijven op het bord van de natuur, blijven bewaard: het bord is geen bewegend oppervlak dat onze tekens vervormt nadat wij ze neergeschreven hebben; de natuur is de trouw zelf. Een

Zwitsers filosoof noemt dit: “la permanence du réel”.[338] Alleen in een nachtmerrie kan zich het geval voordoen dat wij kiezen voor ‘wit’, en dat even later iemand ons totaal verbouwereert met het onomstotelijk bewijs dat wij voor ‘zwart’ gekozen hebben. **De huiver van de nachtmerrie situeert zich precies in de vaststelling van de ontrouw van datgene dat men verkeerdelijk voor de 'werkelijkheid' aanzien had. Maar omdat de werkelijkheid volmaakt trouw is, kan deze huiver ons ook nooit verrassen in wakkere toestand. Tenminste, wanneer wij zelf trouw blijven aan de werkelijkheid. Want het is duidelijk dat onze ontrouw aan de ware werkelijkheid - onze zonde - ons vroeg of laat zal verrassen met een confrontatie die gelijkt op deze uit de nachtmerrie.**

Wie zondigt, verlaat de ware werkelijkheid en begeeft zich in een zelfgemaakte droom: hij miskent de absolute peilers waarop de ware werkelijkheid berust, en hij ‘verbouwt’ de werkelijkheid voor zichzelf. Hij is niet meer helemaal ‘aanwezig’; hij is gedeeltelijk ‘afwezig’ of ‘dood’. Wanneer men in contact komt met iemand die zich in een toestand van zonde bevindt, bijvoorbeeld een dief, dan kan men de afwezigheid van deze persoon ook ‘voelen’. Kleine bewegingen of zinswendingen verraden onmiskenbaar zijn onvolkomen aanwezigheid in de ware werkelijkheid, en hij slaagt er niet in dit te verbergen. Mensen voelen van elkaar in welk ‘schuitje’ ze zich bevinden, en op grond van deze haast onuitspreekbare vorm van communicatie, ontstaan sympathieën en antipathieën en voltrekken zich authentieke relaties tussen personen. Personen kunnen met elkaar waanwerkelijkheden delen, en ze aldus versterken, of ze kunnen daarentegen ook elkaar vooruit helpen en tot inkeer komen. Dit alles voltrekt zich in meestal onuitgesproken en onopgemerkte intermenselijke handelingen en gebeurtenissen, welke schuilgaan onder transacties en communicaties die er, van buitenuit, heel banaal kunnen uitzien. De banaliteit van de intermenselijke omgang verbaast ons soms, maar indien wij de grondslagen van de geobserveerde gedragingen konden bevroeden, dan zouden we ze allerminst banaal noemen. Ze zijn banaal in de ware werkelijkheid, maar betekenisvol in de waanwerelden van leugen en bedrog waarin mensen ook letterlijk verstrikt zijn, waarmee zij kampen, die ze in stand willen houden of waaruit ze zich weer trachten te ontwarren.

Zo bijvoorbeeld beloven leden van een belangengroep, de zogenaamde ‘loge’, dat ze hun ‘logebroeders’ nooit in het ongelijk zullen stellen, wat de omstandigheden ook mogen zijn. Zij hebben als het ware de waarheid verkracht en de eerlijkheid verwisseld voor een heel andere waarde: het behoud en het vermeerderen van hun collectieve macht. Daardoor participeren zij niet langer aan de ware werkelijkheid, maar zij bevinden zich daarentegen in een waanwereld waarbij zij zweren. Omdat zij in deze aangelegenheid ook samenzweren, scheppen zij een intersubjectieve werkelijkheid naast de ware, objectieve werkelijkheid, die echter niet met de waarheid strookt. Het zou nu bijvoorbeeld helemaal niet verwonderlijk zijn dat zich op een keer, geheel volgens het principe van de loge, een ‘loge binnen de loge’ gaat aftekenen, welke de kracht van de loge zelf ondermijnt. Dat deze mogelijkheid bestaat krachtens de constituerende peilers van de loge zelf, bewijst de uiteindelijke onmacht van het kwaad: het kwaad is - uiteindelijk - zelfvernietigend. In meer ongeordende vormen vinden we hetzelfde terug in de wereld van het verraad in het algemeen: samenzwerende verraders hebben het meeste te vrezen van hun bondgenoten, en hun bondgenootschap bestaat enkel in de negativiteit, in die zin dat zij door niets anders gebonden worden of niets anders te delen hebben dan het verraad, de leugen, met andere woorden: het *verzwijgen* van de waarheid, in plaats van de waarheid zelf. Het is duidelijk dat al deze waanwerelden,

338 Het betreft hier Paul Scheurer met zijn werk: *Révolutions de la science et permanence du réel*. (Met dank aan Dr. Ing. R. Hendrickx).

zoveel als men zich er maar kan bedenken, op voorhand tot vergankelijkheid gedoemd zijn, en dit enkel al krachtens de alomtegenwoordigheid en de volkomen trouw van de waarheid zelf.

De waarheid 'doet deugd': men voelt er zich thuis omdat men er kan op vertrouwen. Leugen en bedrog daarentegen scheppen een gevoel van diepgaand onbehagen en ontheemding: zij plaatsen de mens in een struktuur die zich nog binnen de werkelijkheid lijkt te situeren, maar die zich tegelijk van de ware werkelijkheid afscheidt, en waarvan de wetten zoek zijn omdat alle mogelijke gebeurtenissen onvoorspelbaar zijn, omdat ze niet van de werking van de trouwe werkelijkheid afhangen, maar wel van zijn gemanipuleerd worden door de bedriegers. Het bedrog is werkzaam in de negativiteit: het niet-ware is niet éénduidig maar vluchtend voor het ene, en daarom is elke houvast ook zoek. De struktuur van de wereld van het bedrog is zoals die van een kooi binnen de ruimte of, meer nog, zoals een leegte, een zwart gat, een valkuil. Het onmiddellijke 'voordeel' van het bedrog wordt betaald met de prijs van de waarheid, die de prijs is van de thuis, de gemoedsrust, de betrouwbaarheid of de vrede. Er is geen vrede binnen de wereld van het bedrog, en het ontbreken van de vrede, holt alle door het bedrog verworven dingen van binnen uit. De werkelijkheid van de zondaar wordt aangevreten door de onwerkelijkheid, en verandert daardoor gestaag in niets minder dan een nachtmerrie. De buitenstaander heeft er geen last van en hij begrijpt de boze ook niet anders dan als een zieke die zich maar wat inbeeldt - en zo wordt de buitenstaander, die aan deze zonden geen schuld heeft, ook niet gestraft. De hel is er niet voor de goeden, en zij is voor hen zelfs zodanig afwezig, dat zij haar bestaan zelfs niet kunnen bevroeden. Tegelijk verkeert de boze daarentegen in de hel, en het is hem zelfs onmogelijk om de werkelijkheid van zijn hel bij anderen als geloofwaardig voor te stellen: hij ondergaat zijn straf in een volkomen eenzaamheid, waardoor ze ook verveelvoudigd wordt. Hij is, letterlijk, een schim geworden.

Stelling 69. Het lijden is een genade.

"Wie niet horen wil, moet voelen", zo zegt een oud spreekwoord - een spreekwoord dat nooit oud genoeg kan zijn. Het drukt volkomen uit dat wie niet via verstandelijke weg de wet weet te beamen, daartoe gedwongen zal worden via natuurlijke weg, door de pijn.

Onze kennis is ontoereikend - per definitie - en hadden wij niets anders dan onze kennis, dan zouden we niet lang overleven. De pijn helpt ons onze deficiënte kennis aan te vullen: hij vestigt onze aandacht op datgene wat we vanuit onszelf niet zien - datgene wat we niet kunnen of niet willen zien.

Een wonde vraagt om verzorging, en waar de gewonde onkundig of nalatig is, richt de pijn zijn aandacht vanzelf op de wonde. De natuur had niets beters kunnen bedenken dan de pijn, teneinde de aandacht te trekken van een mens, of een dier, want aan pijn kan niemand zomaar voorbij gaan, omdat de lijdende samenvalt met zijn pijn: zijn bewustzijn wordt geheel gevuld met de ontstoken tand of de gekneusde teen.

De pijn trekt zich niets aan van wat wijzelf ervan vinden. We kunnen niet zomaar zeggen: "Er is een gaatje in mijn tand, maar dat is helemaal niet erg", want het is een *objectief* ernstige zaak. Met andere woorden: de pijn is niet zomaar een subjectief gevoel, maar hij getuigt van een objectief kwaad, een *werkelijke* schade. In onze pijn treedt de *externe werkelijkheid* in ons bewustzijn binnen om ons te waarschuwen. Eigenlijk is het een wonder dat ons bewustzijn op een dergelijk doeltreffende manier vervuld wordt van een aangerichte schade, zelfs wanneer onze kennis helemaal te kort schiet om die vast te stellen. Dat een beschadiging ergens in ons lichaam aan ons bewustzijn kenbaar gemaakt wordt via de pijn, getuigt ervan dat ons bewustzijn intrinsiek verbonden is met wat zich daarbuiten bevindt.

Weliswaar voelen wij alleen pijn waar het ons eigen lichaam betreft: onze zenuwbanen lopen niet naar de kleine teen van onze buurman. Toch zijn wij ook verbonden met zijn pijn, want als hij pijn heeft, kan hij dat aan ons kenbaar maken, hetzij ongewild, wanneer hij bijvoorbeeld begint te schreeuwen van de pijn, hetzij gewild, waar hij ons met woorden mededeelt dat hij pijn heeft. Niet alleen onze buurman kan ons van zijn pijn op de hoogte brengen; ook iemand die zich aan de andere kant van de wereld bevindt, kan dat doen. Iemand kan bijvoorbeeld een gespecialiseerd chirurg in een ander werelddeel om bijstand vragen.

Waar het leven beschadigd wordt, maakt zich deze beschadiging kenbaar via de pijn, maar ook via de stem, de taal, de telefonie of het internet. Het leven dat in nood is, benut zelfs onze satellieten om om hulp te schreeuwen. Want wie lijdt, roept *onwillekeurig* om hulp, willens nillens, zonder erbij na te denken: het pijnsignaal laat zich niets gelegen zijn aan de vrije wil of aan de kennis: het is veel urgenter dan het verstandelijke probleem of het raadsel. Het gaat immers om het leven zelf, waarvan wij de fundamenten niet kunnen bevroeden. Het bestaan van pijn getuigt van het bestaan van het sublieme: datgene wat zijn volmaaktheid niet dankt aan ons smaakoordeel maar wel aan een verheven orde die dat smaakoordeel totaal transcendeert. En dat sublieme regeert werkelijk al het persoonlijke en het wilsmatige: het sublieme *gebruikt* ons, mensen, en ook al onze vermogens en verworvenheden, om zichzelf in stand te houden. Krachtens het bestaan van de pijn, die de machtigste dwang in ons bestaan is, worden al onze persoonlijke meningen en vermogens onwillekeurig ten dienste gesteld van het sublieme. De pijn is de skepter waarmee de ultieme orde van het leven alles en iedereen beheerst, stuurt, onderricht en wakker schudt of bewust maakt van het werkelijk bestaan van het sublieme. De pijn zegt ons dat onze persoonlijke voorkeuren uiteindelijk van geen enkel belang zijn. **De pijn maakt ons duidelijk dat wij niet het laatste woord hebben, maar dat wij geregeerd worden, dat er een hogere werkelijkheid bestaat die ontsnapt aan onze kennis, en ook en vooral: dat het leven dat wij leven, *ons niet toebehoort.***

Het leven behoort niet toe aan de individuele willekeur van wie het leven delen - dat is een van de hoofdlessen die wij kunnen trekken uit ons geconfronteerd worden met de werkelijkheid van de pijn. Via de pijn, worden de levenden door het leven zelf de les gespeld. De pijn zorgt er ook feilloos voor dat de levenden tijdens dit onderricht aandachtig blijven. Zij moeten de instructies van het leven nauwkeurig volgen, anders wordt hun aandacht - door de toename van de pijn - nog sterker getrokken. De pijn is dermate pregnant, dat hij niet alleen het verstand, maar alle vermogens van de mens onderwerpt en naar zich doet luisteren: wie pijn heeft kan niet meer vooruit of achteruit; hij is gedwongen aandacht te geven aan zijn pijn. De pijn doet ons daarom ook niet aan als een *object*, waar tegenover wij op een afstand staan en waarover wij ons zegje kunnen doen, maar wel als een *subject*, als een persoonlijke aanwezigheid. Met de pijn die wij hebben, valt onze eigen subjectiviteit volkomen samen, terwijl wij tegelijk niets liever dan weg willen van de pijn, echter zonder onszelf te verliezen. De pijn is het verenigd worden met een subject dat ons in ons wezen zelf aangrijpt en tot verandering dwingt. Wie pijn heeft, krijgt bezoek van iemand die hem de les komt spellen, iemand die hoger staat dan hijzelf, iemand die men niet langer kan negeren, iemand die zijn wil opdringt, en zegt: “Zo kan het niet” - een oordeel waarmee wij *moeten* instemmen, zo wil het het wezen van de pijn zelf.

De mens die zich autonoom waant, ontleent deze waan aan zijn identificatie met een niet welgevormd verstand. Hij denkt niet alleen dat hij zichzelf is, maar tevens gelooft hij dat hij aan zichzelf toebehoort. Wanneer hij ziet, wijt hij dat aan zijn eigen ogen, terwijl hij blind is voor het feit dat zijn ogen hem buiten zijn wil of wens *gegeven*

zijn. Dat beseft hij pas wanneer hij plotseling ook werkelijk blind wordt, en dan moet vaststellen dat dit zintuig hem buiten zijn wil *ontnomen* kan worden. Pas het *verlies* maakt de mens bewust van zijn bezit, en van het feit dat zijn bezit een gegeven bezit of een bezit in bruikleen is. De zichzelf autonoom wanende mens wordt pas door de pijn uitgenodigd om zich van deze waan te bevrijden. De pijn laat hem zijn volledige afhankelijkheid beseffen van iets dat (of iemand die) aan hem extern is, en die zowel de schenker als de terugnemer is van zijn vermogens, van zijn leven, en van hemzelf: de pijn - en tenslotte de dood - maken de mens bewust van het feit dat hij niet uit zichzelf leeft, en dat hij zijn leven te danken heeft aan een ander Iemand. **De pijn is een ultieme manier waarop die Ander zich kenbaar maakt aan diegenen die in Zijn Leven delen. In de pijn nemen wij daarom kennis van het sublieme, of van God.**

Stelling 70. Het lijden 'terwille van' opent een nieuwe dimensie van de werkelijkheid.

De winnaar van een sportwedstrijd die de beker van de zege in ontvangst neemt, viert niet alleen zijn overwinning, maar impliciet keurt hij zodoende de gang van zaken ook goed. Het geval is immers ook denkbaar van een overwinnaar die de beker weigert. Als dat gebeurt, zullen de toeschouwers niet applaudisseren, maar ze zullen het spektakel ontvangen op gejoel. Tenzij de overwinnaar in kwestie een goede reden heeft om op deze wijze de orde te verstoren. Want in dat geval geeft hij aan zijn daad - het weigeren van de zegebeker - een *nieuwe betekenis*. Hij maakt gebruik van het bestaande arsenaal aan tekens, om daarmee een nieuwe betekenis te creëren. En het nieuwe teken kan vaak heel goed begrepen worden.

Tekens ontlenen hun waarde of hun betekenis aan een tekenkader. Het woord ontvangt zijn betekenis niet van de lettertekens waaruit het is samengesteld, maar van de zin waarin het gebruikt wordt, van de tekst waarin de zin past, en van de nog bredere context waarbinnen de tekst gesitueerd is (- zie ook II.4, stelling 102). Daardoor is het mogelijk dat een ontbrekend woord in de tekst vaak makkelijk kan worden ingevuld, en zo ook kan men in een tekst een woord gebruiken waar men eigenlijk het tegengestelde bedoelt, omdat uit de context duidelijk kan blijken dat men zich daar niet vergist heeft, doch dat men veeleer de aandacht heeft willen trekken of de nadruk heeft willen leggen op een vanzelfsprekendheid. Dit zijn impliciete manieren om iets te kennen te geven, en door hun indirectheid of hun ogenschijnlijke onduidelijkheid, zijn ze tenslotte directer en duidelijker dan ooit. Het gaat hier om de kracht van de negatie die, net zoals de metafoor, een nieuwe betekenis in het leven kan roepen. De winnaar die de beker weigert, creëert een teken vanuit deze negativiteit; hij doet aan een vorm van oorspronkelijke tekenvorming, en hij slaagt er beslist ook in om zijn boodschap duidelijk te maken voor velen. Hoewel men logischerwijze zou kunnen zeggen dat een overwinnaar die de beker weigert, 'foutief' handelt, - want wie wint, verdient een beker - zou zo'n verwijt aan zijn adres slechts van kortzichtigheid getuigen: **de ontvanger van het teken is er aan gehouden om het maximum aan tekenwaarde of de hoogst mogelijke betekenis als voorrang hebbend te beschouwen. *A priori* zal de creatie van het nieuwe teken slagen, alle logica ten spijt.**

Hetzelfde principe geldt nu ook waar iemand zichzelf straft of laat straffen waar hij nochtans geen straf verdient. Want over iemand die zichzelf blootstelt aan straf terwijl hij die allerminst verdient, kan men bezwaarlijk oordelen dat hij zich zou vergissen: net als de bekerweigeraar benut hij een ultieme gelegenheid, een specifiek tekenkader, om zijn boodschap ingang te doen vinden. Hij doet iets vreemds, iets dat niemand zomaar kan begrijpen zonder zelf te zoeken naar wat op grond van een bredere context *objectief* begrepen *moet* worden. Mensen die uit protest zichzelf in brand steken - hoe laakbaar zo'n daad ook is -, 'vergissen' zich in die zin ook niet, maar zij dwingen

hun toeschouwers zelf tot het achterhalen van hun drijfveren en aldus tot een exact begrip van wat ze doen, tot het duidelijk ontvangen van de boodschap. Indien men de taal aan een historisch onderzoek zou onderwerpen, dan zou men merken dat principieel elk (nieuw) teken zijn oorsprong vindt in de negatie.

Nu hebben ook *daden* een tekenwaarde, in die zin dat zij '*existentiële tekens*' zijn: zoals het koppelwerkwoord een tekenwaarde of een functie heeft in de zin waartoe het behoort, zo ook spelen de beroepsdaden van bijvoorbeeld een postbode een betekenisvolle rol in de (eveneens betekenisvolle) maatschappij en hebben zij een onmiskenbare existentiële tekenwaarde. Wanneer iemand daden stelt welke krachtens zijn rol niet van hem kunnen verwacht worden, dan zal deze persoon - vanzelfsprekend behoudens het geval dat hij zich vergist - hiermee te kennen geven dat hij niet langer in zijn oude rol functioneert: binnen zijn oude rol zullen zijn daden vergissingen lijken, maar wanneer zij anderszins als relevant opgevat worden, dan wordt men meteen verplicht om de nieuwe rol van de tekengever onder ogen te zien als betekenisvol, en dat kan men slechts doen door de nieuwe betekenis te (willen) *begrijpen*.

We hebben hoger reeds gezegd dat de pijn - en ook de dood - ons begrip volledig transcenderen: het gevoel van de pijn is de pijn zelf, en geen begrip is bevattelijker dan de pijn: wij kunnen ons geen duidelijker begrip van de pijn vormen dan door het hebben van de pijn zelf. Terwijl nu ons denken en onze algemene omgang met betekenissen zich situeren in de taal, situeren zich de existentiële betekenissen van ons bestaan in de wereld van onze daden. Daden verhouden zich tot taalhandelingen zoals de pijn zich verhoudt tot het begrip. Zoals door negatie uit een bestaand tekengeheel met de metafoor een nieuwe betekenis gecreëerd wordt, zo ook wordt door een 'negatieve daad' binnen een betekenisvol complex van handelingen, of dus binnen een existentieel tekengeheel, een nieuwe existentiële betekenis gecreëerd. Nu kunnen wij niet verder gaan dan het begrip 'pijn', dat zelf het allerduidelijkste begrip is omdat de pijn tegelijk het louter begrippelijke transcendeert en dus al het begripsmatige aan zich onderwerpt.

Beschouwen we nu de negatie van de pijn. Aan de negatie van de pijn zal aldus een existentiële betekenis moeten toegekend worden die, navenant, het louter begrippelijke transcendeert en die aan de ontvanger van dit existentieel teken een nieuwe existentiële dimensie openbaart. Wie de pijn daadwerkelijk negeert, creëert daardoor ook een nieuwe existentiële dimensie. De enige voorwaarde die moet vervuld zijn opdat van het werkelijk bestaan van een *reële* nieuwe dimensie sprake zou kunnen zijn, is deze, dat wij met zekerheid moeten weten dat de *teken*-waarde van de existentie, haar *zijns*-waarde overtreft of daarmee samenvalt. En dat kunnen wij met zekerheid beamen krachtens onze metafysica (- zie ook stelling 47).

Wij kunnen aldus besluiten dat een existentiële tekengever die daarvan blijk geeft dat hij het ultieme existentiële 'teken' van de pijn 'negeert', zichzelf, als existentieel teken, borg stelt voor het openen van een nieuwe betekenisvolle werkelijkheidsdimensie: hij opent deze dimensie of hij voegt ze aan de werkelijkheid toe. En dat is precies wat Christus doet, die vrijwillig het kruis opneemt ter vergeving van de zonden van alle mensen.

We herinneren aan wat we hoger zegden met betrekking tot het cruciale onderscheid dat dient gemaakt te worden tussen, enerzijds, de 'gedetermineerde' wereld van de oorzakelijkheden en, anderzijds, de wereld van vrijheid en bewustzijn waarin zich de goddelijke en de menselijke planning situeren: we wezen er daar op dat de uitspraak van de werkgever: "Ik betaal u niet om mij tegen te werken" weliswaar onlogisch is, doch *noodzakelijk* onlogisch is omdat het vertrouwen de logica transcendeert. Welnu, hier is precies dezelfde werkelijkheid geldig: **dat Christus sterft ter vergeving van de zonden van alle mensen, zet *insgelijks* de oorzakelijkheid als**

het ware op z'n kop, maar doet evenmin iets af van de effectiviteit van deze handelswijze, als in het geval van de bewuste en vrije planning, dat we hoger beschreven hebben.

Stelling 71. Het ware inzicht is de vrucht van persoonlijk engagement

Door het leed vrijwillig te verkiezen, tegen de natuurlijke aandrang in, creëert de mens een nieuwe existentiële dimensie en treedt hij ze ook binnen. Terwijl in de gedetermineerde wereld de oorzaken aan hun gevolgen voorafgaan, kan binnen de bewuste en vrije wereld gepland worden, wat wil zeggen dat daar een einddoel al de voorafgaande handelingen ter realisatie daarvan kunnen bepalen. **Net zoals hij als het ware de tijd op zijn kop zet waar hij eerst zijn nog niet gerealiseerd doel plant en daarna de consequenties van deze planning gaat uitvoeren, zo ook kunnen *op een relevante manier* en *met kracht van effect,* daden gesteld worden met de betrachting om een bedoelde en nog onbestaande werkelijkheid te realiseren. Waar de mens van nature veroordeeld is om het leed - en de dood - te erkennen als de ultieme begrenzing van zijn handelen, stelt de feitelijkheid van het primaat van de (existentiële) tekenwaarde van de werkelijkheid op zijn zijnswaarde, hem in de mogelijkheid om het leed en de dood, als existentiële tekens, door zijn daadwerkelijke existentiële negatie te transcenderen.**

Wat houdt deze 'existentiële negatie' nu precies in? Wij kunnen ze wellicht het best omschrijven als het 'afleggen van een getuigenis': het getuigen over werkelijkheid, betreft steeds een getuigenis over *waarden*, en wie schijnbaar tegen het gezond verstand in een bepaalde handeling stelt, kan daardoor eventueel duidelijk maken dat buitenstaanders bepaalde waarden over het hoofd hebben gezien. Wie een bepaalde waarde negeert, kan daardoor aantonen dat hij een andere waarde huldigt die hij hoger schat, en dat hij dit meent, wordt meteen bewezen door zijn handeling zelf, waardoor hij zich met zijn eigen persoon *borg stelt* voor die hogere waarde. Het gaat dan niet zomaar om een mondelinge getuigenis met woorden, welke ook leugens kunnen zijn, omdat daar waar iemand zijn lust en zelfs zijn leven veil heeft voor zijn getuigenis, hij ontegensprekelijk duidelijk maakt dat hij van die waarde heilig overtuigd is. Nu kan een mens zich weliswaar vooralsnog 'vergissen' in zijn overtuiging, net zoals hij zich kan 'vergissen' in een werknemer die hij ter goeder trouw betrekt in zijn plan, terwijl deze hem gaat tegenwerken. Maar in dat geval kan men zeker niet over 'vergissingen' spreken, aangezien het vertrouwen dat beschaamd wordt, niet betekent dat men ten onrechte in iemand zijn vertrouwen gesteld heeft maar wel dat men door de vertrouwde 'bedrogen' werd. Het is dus correcter om te zeggen dat de mens 'bedrogen' kan worden in zijn overtuiging, en in dat geval zal een ander daarvoor ook de verantwoordelijkheid dragen. Een mens die gelooft de dood te overwinnen door daarvoor zomaar te kiezen tegen de menselijke natuur in, zou zich in zo'n geval inderdaad vergissen: zijn daad zou als een roekeloosheid worden beschouwd, en geen mens zou er aan denken om daar de creatie van een nieuwe werkelijkheidsdimensie in te zien. Maar in het christendom wordt de overwinning van de dood *beloofd door Iemand*, en dat is een heel verschil. Tevens gaat het Christus niet zomaar om de negatie van het lijden en van de dood: het lijden en de dood hebben *van bij het prilste begin* ook de *intrinsieke bedoeling* om de verlossing van de mens mogelijk te maken en om de hogere dimensie van de realiteit aan het licht te brengen. De werkelijkheid zelf leert ons dat, door ons keer na keer weer te tonen dat achter elke probleemoplossing, achter elke poging tot de ontsluiering van het raadsel van de werkelijkheid, een diepere en nog ondoorgrondelijkere dimensie verborgen zit, en dat daaraan klaarblijkelijk geen einde komt - het gezond verstand kan tevens bevroeden dat het een totale contradictie zou betekenen wanneer daar op een keer wél een einde aan kwam.

Uiteindelijk kunnen we pas een goed ‘begrip’ krijgen van de religieuze waarheden die het louter verstandelijke transcenderen, niet door na te denken alleen, maar door ons te begeven in de existentiële dimensie van de werkelijkheid, wat wil zeggen dat wij de moed moeten kunnen opbrengen om zelf tot existentieel teken van de hogere betekenis te worden, en om middels onze daden ‘getuigenis af te leggen van’ dat hogere. Want pas waar wij ons persoonlijk borg stellen en niet eerder, kunnen wij de diepe betekenis daarvan ook *ervaren* of *beleven*. Wij kunnen pas één worden met dat specifieke, hogere, existentiële tekengeheel, door daaraan ook existentieel te participeren, net zoals wij ons met de betekenis van een zin pas kunnen verenigen door hem zelf uit te spreken en aldus (talig) te belijden.

Stelling 72. De hele werkelijkheid is een goddelijke verlossende tegemoetkoming aan de mens. Het leed beoogt ons de waarheid te doen voelen waar wij vooralsnog weigeren hem te zien.

De mens leeft in een staat van erfzondigheid. Dat betekent dat hij God’s vertrouwen geschonden heeft en dat zijn bestaan zich vooralsnog aftekent buiten God. De bekering tot God is zijn enige redding, en zijn bestaan moet er op afgestemd zijn om deze bekering te bewerkstelligen. Maar uit zichzelf is de mens daartoe volkomen onmachtig: het wantrouwen kan pas hersteld worden indien de gewantrouwde daartoe een kans biedt, want de bal ligt in zijn kamp. Nu is de hele menselijke werkelijkheid op niets anders gericht dan op het aanbieden van zo’n kans aan de mens: de specifieke ‘constructie’ van de werkelijkheid zelf, is niets anders dan die goddelijke tegemoetkoming. De werkelijkheid wordt gefundeerd door het lijden, dat haar enige, ultieme ‘zintuig’ is. (Zie ook: deel II, *Inleiding*: Ik word me pas bewust van het stukje krijt waarmee ik schrijf op het ogenblik dat het breekt, zegt Heidegger. En dat geldt ook voor de werkelijkheid als zodanig: pas zijn problematisch karakter maakt de werkelijkheid ‘zichtbaar’. Dat problematisch karakter van de werkelijkheid vertaalt zich concreet in het lijden. Omdat de werkelijkheid doet lijden, kunnen wij hem zien. Onze pijn is ons enige zintuig dat gevoelig is voor de werkelijkheid als zodanig).

Het aangrijpen van de kans om zich te bekeren, houdt in dat de mens zijn aandacht gaat vestigen op de ware werkelijkheid, en dat is pas mogelijk door het lijden, omdat alleen het lijden hem ‘wakker’ maakt in die werkelijkheid. Het lijden wekt de mens uit de onwerkelijkheid van zijn zonde op, en doet hem inzien in welke toestand hij zich waarlijk bevindt. Het lijden is onmisbaar voor de bekering.

Wanneer ons het lijden te beurt valt, en wij beoordelen dit gegeven met ons ‘natuurlijk’ verstand, dan keuren wij dit af, en zijn wij geneigd om het te interpreteren als een sanctie voor iets wat we verkeerd gedaan hebben. Wij denken dan meer bepaald aan een onjuist handelen, een vergissing, een handelen dat niet overeenstemt met de ‘spelregels’. Alsof het bestaan vergelijkbaar was met een spel dat lonend is als men maar onderlegd en geoefend is in zijn regels. Wij vergeten, met andere woorden, de *ethische* dimensie van de werkelijkheid, die zijn fundament is, en waarin hij zich van het loutere spel onderscheidt. Zijn wij echter bereid om die ethische dimensie te erkennen, dan kunnen wij het lijden opvatten als een genade: de ultieme gelegenheid om naar de waarheid toe te groeien, onze zondigheid duidelijk in te zien en, in een persoonlijke ontmoeting met God, tot bekering te komen.

Samenvatting deel II.2.

Velen wijzen het geloof af omwille van het lijden in de wereld. Sommige gelovigen leggen de verantwoordelijkheid voor het lijden bij de mens zelf, maar toch slagen zij er niet om het zogenaamde 'geluk van de bozen' te verklaren en de tegenslag van de goeden. Verder rijst de vraag waarom alle mensen lijden onder de zonde van de eerste

mens. De complexiteit van het lijdensvraagstuk maakt een poging tot analyse plausibel. In ons christelijk geïnspireerd wereldbeeld komt het lagere voort uit het hogere. De schepping en de erkenning vallen daarbij samen. Omdat God schept uit het niets, is die erkenning ook volkomen. Erkenning (liefde) en schepping vallen samen, wat betekent dat God de scheppende activiteit of de bron van alle leven zelf is. We kunnen ons van deze schepping een voorstelling maken als we ons herinneren hoe een kunstwerk tot stand komt, namelijk: intersubjectief, als een geschenk. Omdat de werkelijkheid op de liefde berust, is het leed onvermijdelijk, want de liefde kan zich niet manifesteren zonder het lijden. Scheppen of erkennen betekent vertrouwen schenken, wat ook de vrijheid meebrengt om dat vertrouwen al dan niet te beschamen. Zonder het vertrouwen is planning (van de wereld) of orde onmogelijk: de (door de geest beheerste) werkelijkheid heeft het ethische tot fundament. Immoreel handelen brengt chaos mee, en kwaad, en het vertekent de werkelijkheid: de immorele leeft daarom in een waanwereld, welke vergelijkbaar is met de hel. Dat christenen kunnen participeren aan het lijden van Christus, betekent dat zij met vrucht leed kunnen dragen ‘terwille van de ander’. De mens heeft zijn bestaan volledig te danken aan het vertrouwen van God: hij bestaat niet anders dan binnen God’s vertrouwen; hij geniet zijn bestaan door de gratie van God. Daarom ook is het vermeende zelfbeschikkingsrecht over leven en dood een onding, resulterend uit een waardenverval, een waanzin. In de wereldse economie verleidt de ene mens de andere met het oog op winst. De slogan: “laat mij u verwennen met dit en dat”, bedoeld om elkaar te misleiden, wordt geïnterioriseerd en resulteert in het zelfbedrog van het narcisme: “het is goed zichzelf te verwennen”. De zelfverloochening daarentegen wordt alras als een ondeugd bestempeld, als “het niet durven opkomen voor zichzelf”. Met deze 'Umwertung aller Werte' heeft ook het verderf zijn intrede gedaan in de wereld. Godsverraad is tevens zelfverraad: de verrader beneemt zichzelf van de ultieme zin van zijn bestaan. De boze beweert niet in het immateriële te geloven, maar zelf mist hij de immateriële zin van zijn leven, wat hem tot zelfmoord brengt, of eerst nog tot pogingen om die leegte op te vullen - met waanzin of zonde. De vrijheid kan zich pas ‘bewijzen’ waar ze misbruikt wordt, en dit is de verleiding waaraan de ‘vertrouwde’ voortdurend bloot staat: hij wil zichzelf ‘in bezit nemen’, hij wil zijn 'zijn' ruilen voor een ‘hebben’, hij objectiveert. Dit is de eerste zonde, en de kern van elke zonde. Ook de liefde wordt ingeruild tegen haar attributen, en zij verandert in begeerte, en brengt lijden mee. Dit lijden moet de mens weer tot inzicht brengen. Het kwaad is geen tegenpool van het goede, want het goede is een mogelijkheidsvoorwaarde voor het kwaad. De zonde situeert zich buiten de waarheid en in het zinloze. Het wraakprincipe dat de motor vormt van een wereldse economie, is pas mogelijk door uitbuiting. De uitbuiting is autoproductief, ‘besmettelijk’, en zij reduceert de werkelijkheid tot een spel, ten koste van de noodlijdenden. Onder hen die geloven hun leven te mogen ‘spelen’ bevinden zich al diegenen die kunstmatige paradijzen propageren - van de natuurvereerders tot de aanhangers van sekten en zij die leven omwille van de weekend- en vakantie-roezen. Allen houden zij zich op in een onwerkelijkheid. Onze werkelijkheid wordt door onze waarden geconstitueerd. Door de zonde, of: de ontwaarding van waarden, verandert en verarmt men zijn werkelijkheid tot een schijnwerkelijkheid, en zo ook plaatst men zichzelf buiten de ware werkelijkheid. Daarin geldt niet langer de waarheid als criterium, maar bijvoorbeeld de macht over bepaalde dingen gedurende een bepaalde tijd. De prijs van dit bedrog is de vrede. Zo doet de onwerkelijkheid waarin de zondaar belandt, hem continu lijden. De pijn is de genade waardoor de zondaar tenslotte op zijn fout gewezen wordt: hij helpt ons waar ons besef tekort schiet. Zijn pijn verbindt de mens onmiskenbaar met het onloochenbare, het objectieve. De pijn leert ons dat ons leven ons niet toebehoort, en hij

bevrijdt de mens van de waan van de absolute zelfbeschikking. Door zijn pijn gaat de mens zich weer bewustworden van de Ander. Omdat tekens bepaald worden door hun context, kunnen met bestaande tekens nieuwe betekenissen gecreëerd worden. Zo ook kan het lijden, dat oorspronkelijk geassocieerd wordt met de straf, een nieuwe betekenis krijgen wanneer iemand er zelf voor kiest. Wie tegen alle verwachtingen in het lijden verkiest boven het genot, stelt zichzelf persoonlijk en fysiek borg voor een nieuwe waarde. Doordat hij aldus werkelijk waardeert, verwerkelijkt hij die waarde ook in zijn werkelijkheid, en creëert hij aldus een nieuwe werkelijkheid, want onze werkelijkheid wordt door onze waarderingen gedragen. Dat is nu precies wat Christus doet: Hij opent voor ons een nieuwe werkelijkheidsdimensie. Onze kennis kan ons nooit overtuigen van de waarde van de christelijke heilsleer, omdat men niet anders overtuigd kan worden van datgene wat het leven zelf transcendeert, dan door te participeren aan de ervaring zelf die alleen een daadwerkelijk engagement kan verstrekken. De hele werkelijkheid is in wezen een tegemoetkoming van God ter herstel van de liefde, of: voor de menselijke verlossing. Het leed heeft geen andere zin dan ons met de neus op de waarheid te drukken waar wij vooralsnog weigeren om die waarheid met ons verstand te aanvaarden.

II.3. Een tweede uitgangspunt: een analyse van de zintuiglijke waarneming van de dingen

Inleiding

In het hoofdstuk II.1 hebben we ons werkelijkheidsbeeld trachten te gronden vanuit een analyse van de introspectieve ervaring van de *pijn* (- waarvan we het verband met de ziel bespraken in het hoofdstuk II.2). In dit hoofdstuk II.3 trachten we ons werkelijkheidsbeeld te funderen vanuit een ander vertrekpunt, met name: een analyse van de *zintuiglijke waarneming*. Onze gedachtengang is de volgende.

We weten dat onze waarnemingen 'gekleurd' zijn (- zie onder meer het hoofdstuk I.4. en stellingen 23, 67 en 68). Wat wij geloven waar te nemen, strookt niet met wat is, mede omdat we niet zomaar bereid blijken om de waarheid onder ogen te zien. De (lastige) waarheid houdt immers in dat wij verantwoordelijkheid dragen voor het zijn: wij kunnen dus niet de waarheid zien zonder met onze schuld geconfronteerd te worden. En zo is het zijn allereerst een zaak van het recht (- stelling 73). Dat geldt ook inzake de fysica (- stellingen 74 en 75) en inzake het maatschappelijke (- stellingen 76-79). Waar wij verdeeld worden door gebeurtenissen, kunnen wij ons middels handelingen herenigen, in de eerste plaats door de liefde (- stelling 80), die echter een overgave vergt (- stelling 81). Zo behoort alleen het rechtvaardige tot de authentieke werkelijkheid, die de werkelijkheid van het goede is. Maar het rechtvaardige bevindt zich vooralsnog in de sfeer van het streven, en zo bestaat er een kloof tussen onze huidige werkelijkheidservaring en het goede dat wij beogen (- stelling 82), en dat het kennen overstijgt (- stelling 83). Deze kloof komt aan het licht in de confrontatie van onze (zondige) ziel met de waarheid, welke de bron vormt van het denken en de toetssteen van elke dialoog (- stelling 83.4). Het wezen van het goede is bijgevolg geen kenbaar 'feit' (- dat is een wanbegrip), maar het is de authentieke werkelijkheid waartoe wij uitgenodigd worden (- stelling 89) en die ons voor een opgave stelt (- stellingen 84-89).

Stelling 73. Het Zijn van iets steunt niet op z'n waarneembaarheid maar op z'n Recht op Zijn: credo ut intellegam.[339]

Christus is geen natuurlijke dood gestorven. Hij werd vermoord. Waarom? Omdat men Hem voor een leugenaar hield. Men geloofde Hem niet. Meer bepaald geloofde men niet wat Hij beweerde, namelijk dat Hij de dood overwonnen had en dat Hij, bijgevolg, na Zijn dood zou verrijzen. Maar Christus verrees. Thomas, die het bericht van de verrijzenis vernam, geloofde het niet. Ook niet toen hij Christus zag. Hij zou het pas geloven als hij zijn vingers in de wonden zou gelegd hebben. Christus toonde hem de wonden, en Thomas legde zijn vingers erin. Waarom geloofde hij pas op dat moment?

Thomas geloofde niet dat Christus was opgestaan uit de doden. Dat Thomas dit niet geloofde, bewijst dat ook Thomas Christus niet geloofde toen Hij zei dat Hij de dood overwonnen had en zou verrijzen. Ook Thomas hield Christus dus voor een leugenaar. Ook Thomas was dus schuldig aan de moord op Christus, en dus aan Zijn dood.

Het bewijs van Christus' opstanding bestaat erin dat Thomas zijn vingers steekt in de wonde van Christus. Deze wonden zijn het bewijs van Christus' opstanding, maar ook van Thomas' schuld aan Christus' dood. Immers, het feit dat Christus leeft, en dus verrezen is, bewijst dat men hem ten onrechte voor een leugenaar hield. Anders gezegd:

339 In zijn *A treatise on faith and the creed (De fide et symbolo)*, I,321,2, wijst Augustinus erop dat begrip een genade Gods is, daar God het verstand verlicht, en hierbij verwijst hij naar het woord Gods zelf: *"Gij zult niet begrijpen, tenzij gij gelooft"*.

het bewijs van Christus' opstanding is tegelijk het bewijs, én van Thomas' onterechte ongeloof, én van Thomas' schuld aan de dood van Christus.

Het ongeloof van Thomas nu, werd veroorzaakt door diens geloof in z'n eigen onschuld (met betrekking tot de dood van Christus). Het is, met andere woorden, omdat Thomas geloofde dat hij Christus *niet **wilde** en dus ook niet **kon*** vermoorden, dat hij ook *niet **kon** en dus niet **wilde*** geloven dat Christus leeft. Thomas geloofde dus niet dat het zo is dat het 'zijn' geen zaak is van verificatie maar van *recht op zijn*: **iets bestaat niet als het kan waargenomen worden, maar als het recht heeft op bestaan**; en wat recht heeft op bestaan, zal, ook als het niet waargenomen wordt, bestaan (- zo bijvoorbeeld een schuld, die van het - niet waarneembare - geweten een werkelijkheid maakt).

Thomas' bekering (of geloof) komt pas nadat Thomas Hem eerst niét geloofd (en dus gedood) heeft: het ongeloof bracht hem tot moord. Maar de moord geschiedde ten onrechte, zodat deze niet feitelijk was, want geen recht had om te bestaan. Vandaar was de opstanding terecht en dus vanzelfsprekend. De opstanding kan echter niet 'waargenomen' worden als niet tegelijk de eigen schuld aan de (onterechte) moord wordt ingezien: daarom ook bleef Thomas ongelovig totdat hij met zijn vingers kon tasten in het bloedige bewijs van zijn eigen schuld. Thomas zag de Verrezene niet als zodanig, zolang hij zichzelf niet als de schuldige kon zien. De verrijzenis kan pas een werkelijkheid worden voor wie bereid is zijn eigen schuld te aanvaarden (met betrekking tot de onterechte moord).[340] Het 'zien' vergt aldus een bekering. *Credo ut intellegam.*

Merk op dat de waarneming als verificatiecriterium ondergeschikt is aan het criterium van het recht. Immers, impliciet doet ook de waarneming in laatste instantie een beroep op het recht. Wij gaan er immers van uit dat iets niet het recht heeft om waargenomen te worden als het niet bestaat, waaruit wij besluiten dat het bestaat als we het waarnemen. De waarneembaarheid van een ding onderzoeken, betekent daarom het ding uitdagen om ten onrechte te verschijnen, en bedoelt daarom eigenlijk het bestaan van dat ding te onderzoeken, want ook wie het waarnemingscriterium hanteert, gelooft dat iets niet kan verschijnen als het daartoe niet het recht heeft.

73.1. De eerlijke waarnemer laat zich berechten. De intuïtie is de geloofsgrond van de waarneming.

De waarneming is geen passiviteit waarbij wat zich 'buiten' ons zou bevinden, naar 'binnen' zou stromen. Waarnemen betekent daarentegen die specifieke activiteit waarbij de ziel de mogelijkheden die zij onderkent op grond van het verstand, aftast. Zij spiegelt als het ware elke mogelijkheid aan de weerstand van de werkelijkheid: waar de werkelijkheid weerstand biedt, moet zij de geopperde mogelijkheid schrappen (- zij wordt terecht gewezen). Ons inziens is dan ook sprake van intuïtie (en van geloof) waar de ziel er van afgezien heeft om haar eigen schuld te verdoezelen, en waar zij op grond van louter *recht* kan 'zien' zonder hierbij de zintuigen in te schakelen. Zo is de last van de waarneming deze van de schuldbekentenis; de kracht van de intuïtie is deze van het schuldbesef, met andere woorden: het geloof in de rechtvaardigheid.

Het recht is primordiaal op de waarneming. Wie daarentegen gelooft in de primordialiteit van de waarneembaarheid zal noodzakelijkerwijze 'blind' zijn voor wat is, wanneer de waarneming van een bepaalde zaak onloskoppelbaar verbonden is met de

340 Ons verrijzenisgeloof valt ons inziens samen met onze bereidheid tot dankbaarheid aan God voor ons huidig leven. Want de dankbaarheid voor het leven is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het inzicht dat het leven een geschenk is; precies dit inzicht overtuigt de mens dat ook het eeuwig leven niet anders dan als een geschenk kan gedacht worden.

waarneming van zijn schuld (- een eigen onterecht verrichte daad) - nogmaals: precies omdat hij onterecht de eigen schuld verwerpt, en daartoe dan ook gelooft in het primaat van het criterium van de waarneming op dat van het recht.

De diepgang van het verhaal van de ongelovige Thomas is van een ongehoorde complexiteit en schoonheid. Een eenvoudige analyse ervan, kan ons, ongelovige Thomassen, voor de keuze stellen: ofwel geloven én de waarachtigheid van deze analyse inzien, ofwel door ongeloof belemmerd worden om de redenering te voltooien. Er is geen geloof nodig om de correctheid van deze analyse in te zien, maar toch zal het vasthouden aan ongeloof de verstandelijke vermogens beletten om consequent mee te denken. Het weze zo. *"Als tekenen zullen deze dingen de gelovigen volgen: in mijn naam zullen zij boze geesten uitdrijven, in nieuwe tongen zullen zij spreken, slangen zullen zij opnemen, en zelfs indien zij iets dodelijks drinken, zal het hen geen schade doen; op zieken zullen zij de handen leggen en zij zullen genezen worden"* (Marcus:16:17-18).[341] (Zie ook: stelling 83.4).

A. Waarnemen en Zijn

Stelling 74. Waarnemingen behoeven, behalve een subject en een object, ook een medium.

Nemen we eerst en vooral een aanknopingspunt vanuit een 'tastbaar' probleem. Wij vinden het maar al te vanzelfsprekend dat we waarnemingen doen en dat we datgene wat we waarnemen als bestaande dingen beschouwen. Eigenlijk vergissen we ons hier grondig. En onze vergissing grondt in het feit dat onze waarnemingen zich meestal beperken tot de macro-wereld. Als we bijvoorbeeld een ding zien, hebben we de neiging om die waarneming te analyseren in een subjectieve en een objectieve component, namelijk: de ziener en het geziene. Van de derde component maken we meestal nogal achteloos abstractie. Die derde component is het licht.

Maar deze derde component is belangrijk. Precies door van deze component ten onrechte abstractie te maken, komen we in moeilijkheden wanneer we het concept van onze waarneming naar gewoonte willen gaan toepassen op gebieden waar dit niet langer toepasbaar is. Op zo'n momenten slaan we in paniek, en verwonderen we ons er op de koop toe nog over dat we daar niet meer verder kunnen met onze gewone concepten. Maar eigenlijk is de zaak relatief makkelijk op te lossen.

Laten we beginnen met het belichten van zo'n kritiek moment: een moment waar onze concepten van 'waarneming' en 'ding' niet langer houdbaar, niet langer relevant blijken.

Het is ons bekend dat men in de filosofie van de quantummechanica botst op de vaststelling dat in de microwereld de 'waarneming' van heel kleine deeltjes pas mogelijk is mits deze waargenomen deeltjes door de waarnemingsact zelf veranderd worden, bijvoorbeeld qua positie. Om een deeltje te kunnen lokaliseren, moet men er een ander deeltje op afsturen, en door de terugkaatsingsmanier van dat afgestuurde deeltje ontvangt men informatie over het onderzochte deeltje. Hierbij wordt het onderzochte deeltje onvermijdelijk verplaatst. De 'waarneming' van een deeltje beïnvloedt het waargenomene, zodat datgene wat men wil waarnemen, door de waarneming zelf veranderd wordt.

Op microniveau kan men dus niet meer een 'zuivere' waarneming doen, zoals men dat op macroniveau wel meent te kunnen doen. Immers, als ik, in de macrowereld, naar een ding kijk, dan 'zie' ik dit ding zonder dat mijn zien het geziene verandert.

341 Ons inziens evoceert deze evangelietekst dat niet onze berekeningen maar wel Gods gerechtigheid het laatste woord heeft.

De filosofie van de quantummechanica besluit op grond van deze vaststellingen tot een incommensurabiliteit van micro- en macrowereld: hun respectievelijke beschrijvingswijzen missen gemeenschappelijke parameters.

Dit probleem houdt verband met het zogenaamde 'realiteitsprobleem': de vraag naar het bestaan van een buitenwereld onafhankelijk van het subject, het realisme-idealisme-dispuut. Dit probleem wordt in zijn omvang mathematisch tastbaar bij de Duitse theoretisch fysicus Pascual Jordan, waar deze op de genoemde incommensurabiliteit van micro- en macrofysische wereld stoot. Beknopt: *Waar Max Planck stelt dat de door het fysisch onderzoek geconstrueerde 'fysische realiteit' convergeert naar een eenduidig bepaald eindresultaat, eist Jordan een experimenteel bewijs voor die hypothese: ze geldt immers alleen voor het macro-fysische dat berust op (Kants* a priori-*noodzakelijke) causaliteitsbeginsel, terwijl op microfysisch vlak waarnemingsresultaten enkel statistisch onderling verbindbaar zijn omdat daar de waarneming de waarnemingsresultaten verandert. Jordan en andere wijzen in dit verband op de kunstmatige subject-objectscheiding* (M.W. Weber, 1987: 63-73).

Het is nu ook duidelijk, dat hier geen waargenomen 'ding' bestaat los van de waarnemingsact: kijken is met andere woorden niet louter het passief opvangen van een ding, of beter: van een beeld van een ding; nog duidelijker: het 'ding' en het beeld van dat ding zijn per definitie discrepant. George Berkeley's *"esse est percipi"* (*"Zijn is waargenomen worden"*) zou hier betekenen dat de waarnemingsact het zijnde constitueert.[342] Maar meer nog dan dat: wat David Hume *'sense data'* noemde, blijken spoken te zijn: niets immers, wordt zomaar aan de zintuigen gegeven zonder dat de waarnemingsact daar zijn stempel op drukt; alle waarneming is dus gekleurd, zoniet door de waarnemer, dan toch door die derde component waarvan we al te vlug abstractie maken: het (microfysisch) medium.

Stelling 75. Omdat het medium niet anders waarneembaar is dan als afgeleide van de waarneming van het object, zijn medium en object onvergelijkbaar.

Een beknopte diagnose van het probleem leert ons echter dat de oorzaak van de geviseerde incommensurabiliteit eigenlijk voor de hand ligt. Met betrekking tot waarnemingen in de macrowereld betreft het immers per definitie waarnemingen *van dingen*. Met andere woorden: aan de macrowereld is het entiteitsdenken inherent (- het geloof dat de dingen 'op zichzelf' bestaan; zie ook stelling 22.2). Omdat wij (mede op grond van onze taal) in het bestaan van entiteiten geloven, spreken wij dan ook over de waarneming van entiteiten, wat betekent dat entiteiten via zintuiglijke indrukken in ons bewustzijn verschijnen. Van de microwereld daarentegen krijgen we geen zintuiglijke indrukken, zodat we op dat niveau dan ook geen 'dingen' kunnen waarnemen: onze 'waarneming' is daar een interactie met het 'waargenomene'. Nochtans blijven we met betrekking tot het opdoen van kennis over de microwereld de concepten 'waarneming' en 'ding' hanteren - concepten waarvan de relevantie zich beperkt tot het macrofysische en die in het microfysische dus ten onrechte gehanteerd worden.

Met betrekking tot de microwereld kunnen we niet meer spreken over dingen, om die reden dat we daar ook geen 'waarnemingen' meer kunnen doen. Immers, waarnemingen zijn in laatste instantie zintuiglijke indrukken, en onze zintuigen krijgen

342 George Berkeley (1710) heeft het echter ook over de waarnemingen (- of beter: de ideeën) van God: men zou dit kunnen verduidelijken middels de volgende metafoor: de mens verhoudt zich tot zijn ideeën zoals God zich verhoudt tot de werkelijke dingen (- welke goddelijke ideeën zijn). Terwijl menselijke ideeën slechts 'dromen' zijn, die naar willekeur kunnen geconstrueerd worden door de menselijke verbeelding, komen goddelijke ideeën, als de onweerstaanbare realiteit, via de waarneming van de werkelijkheid tot ons, die eraan onderhevig zijn. Maar precies hun volkomen betrouwbaar werkelijkheidskarakter laat toe dat ook wij kunnen willen en handelen (- in functie van het goede).

geen indrukken meer over datgene wat die indrukken feitelijk maakt. Dit betekent het volgende: in de macrowereld maken we ten onrechte abstractie van de microwereld waarvan de werkzaamheid een *conditio sine qua non* is voor het doen van de waarnemingen zelf. We doen daar namelijk alsof de dingen zomaar aan ons verschijnen, terwijl in werkelijkheid waarnemingen pas mogelijk gemaakt worden middels hun 'geleiders' (zoals bijvoorbeeld het licht) die van microfysische aard zijn. In de microwereld daarentegen, bestaan zo'n 'geleiders' niet langer. Men kan daar om zeggens niet eventjes het licht gaan opsteken om te kijken wat voor een ding men voor zich heeft, omdat men zich op het niveau van de orde van het licht zelf bevindt: het licht laat (samen met het belichte en de ogen) het zien toe. En het licht zelf kan niet gezien worden, net zomin als het geluid kan gehoord worden, *zonder dat er iets welbepaald belicht, respectievelijk gehoord wordt*. We zouden kunnen zeggen dat het licht of het geluid de 'vormen' zijn welke zonder een bepaalde inhoud ('materie') slechts een conceptueel bestaan leiden. Net zoals wij het zijn die in funktie van de intelligibiliteit van de wereld tijd en ruimte onderscheiden, of vorm en materie, zo ook zijn wij het die met dezelfde bedoelingen het fenomeen van het 'zien' analyseren in verschillende componenten (het [geziene] ding, het licht, onze ogen, ons bewustzijn van het ding)[343]. Want op de keper beschouwd zien wij noch een ding noch licht, maar een 'belicht ding', net zoals we noch vorm, noch materie, maar wel materie in een specifieke vorm zien. We nemen de materie waar omdat hij een specifieke vorm heeft, en we nemen de vorm waar omdat hij door materie 'gedragen wordt'. Zo ook nemen we het licht waar omdat het een bepaalde materie belicht en nemen we de materie waar omdat ze belicht wordt. Uiteindelijk nemen we alleen bepaalde 'ritmen' of 'patronen' waar, de rest veronderstellen we teneinde deze 'ritmen' te kunnen verklaren, wat betekent: ze middels concepten, en dus als entiteiten, te kunnen vatten.[344] Vandaar: omdat het medium niet anders waarneembaar is dan als afgeleide van de waarneming van het object, zijn medium en object onvergelijkbaar.

Stelling 76. De relevantie van de waarneming wordt mede bepaald door (de behoeftigheid van) de waarnemer.

Ons wereldbeeld wordt mede door onze behoeftigheid geconstitueerd. Ook de convocatie, de redelijkheid, speelt een grote rol met betrekking tot onze behoefte-bevrediging, wat betekent dat zij het recht heeft de waan te ondervragen. Maar het heersende wereldbeeld en dus de heersende kennis komt niet in gelijke mate aan de behoeften van allen tegemoet: de macht kleurt de kennis: de heersende kennis is maximaal relevant voor de machthebber, terwijl het wereldbeeld van de gedupeerde genoegen moet nemen met het statuut van de waan. Vandaar moet ook de redelijkheid zich door de waan op de proef laten stellen. Pas via de confrontatie van 'redelijkheid' met 'waan', kan een hoger inzicht tot stand komen. Precies een dergelijke confrontatie vereist een inzicht in de determinanten van de kategorieën van 'redelijkheid' en 'waan', die een (maatschappelijk) machtskarakter hebben. Met andere woorden: in de wereld bepaalt de macht mee wat al dan niet als redelijkheid of als waan moet worden beschouwd. Dit inzicht maakt een relativering van de (geldende) kennis en daarmee van de 'redelijkheid' zelf, mogelijk.

Maar nog vooraleer we daar aan toe zijn, kunnen we nog een ander belangrijk aspect van de waarneming belichten, namelijk een aspect dat zich nog binnen de

343 Op analoge wijze zullen we in deel III zeggen dat de God-mens (- de eenheid van God en mens) ontisch voorafgaat aan de mens, waarvan Hij oorsprong, doel en betekenis is.

344 Zo bijvoorbeeld wordt in de experimentele psychologie aangetoond dat beeldblindheid optreedt van zodra een beeld niet langer beweegt op het netvlies; hetzelfde geldt vanzelfsprekend ook voor het 'waarnemen' van 'louter licht'.

subjectieve relatie tussen de waarnemer en het waargenomene situeert. Het betreft hier *de relatie tussen het ding en het concept van dat ding in de 'geest' van de waarnemer.* Concentreren we ons eerst op deze bijzondere relatie.

Stelt men zich de vraag of iets onafhankelijk van het kennen kan bestaan, dan kan men met Rudolf Boehm antwoorden dat een auto die men al te lang op stal laat staan zonder er naar om te kijken, wegroest: hij roest weg, onafhankelijk van zijn bezitter.[345] Onafhankelijk van het kennen, gebeuren er dus bepaalde dingen. Maar men kan de zaak ook anders bekijken.

We herinneren hier aan onze analyse van het wezen van de dingen in stelling 2.1., en we merken op dat de auto een *constructie* is van bestaande, gegeven dingen, zoals onder meer blik, tot een nieuw ding (de auto). De auto beantwoordt weliswaar aan de idee 'auto', maar hij valt niet samen met die idee, omdat bepaalde componenten van die auto beantwoorden aan andere ideeën. Zo bijvoorbeeld de component welke beantwoordt aan de idee 'blik', welke inhoudt dat dit een aan corrosie onderhevige stof is. In feite is het aldus niet de auto die wegroest, want de auto bestaat alleen maar als een bij benadering gerealiseerd idee: het zijn de *grondstoffen* waarmee we een ding hebben samengesteld dat aan de idee 'auto' beantwoordt, die aan onze greep ontsnappen. Op het moment dat we een auto hebben ontworpen, hebben we reeds een compromis gesloten, hebben we reeds aanvaard dat onze idee *bij benadering* gerealiseerd werd: het feit dat 'de auto' roest, is een gebeurtenis die we op voorhand al aanvaard hebben. Het idee ‘blik’ bevat vanzelfsprekend de kennis omtrent het feit dat blik roest, aangezien blik bestaat vooraleer we daaraan die naam geven, dus vooraleer we ons daarvan een idee vormen, terwijl dat met de auto precies andersom is: we maken die nadat we er een idee van hebben hoe we hem willen. De grondstof is namelijk geen menselijke constructie, de auto wel (- zie ook I.1.C.3). De verantwoordelijkheid voor het feit dat de auto vergaat, ligt dus bij onszelf, die hem gemaakt hebben: we hebben de orde der dingen veranderd in funktie van een idee (- de *constructie* 'auto'), en daarbij was het respecteren van de bestaande orde van de dingen (- het *geschapene* - de 'grondstoffen') even noodzakelijk voor het tot stand brengen van onze auto als ze onvermijdelijk is voor het roesten ervan. In feite is het dus niet de auto die vergaat, aangezien hij nooit ‘bestaan’ heeft op de manier waarop ‘blik’ bestaat. Het snijdt geen hout om de verandering waaraan de dingen onderhevig zijn alleen dan te veroordelen wanneer het ons goed uitkomt, terwijl we ze eisen als we ze nodig hebben. Met andere woorden: diezelfde verandering die inherent is aan de dingen en die verantwoordelijk is voor het roesten van de auto, is een noodzakelijke voorwaarde voor het tot stand brengen van de auto. We kunnen dus niet het vergaan van de auto problematiseren (- veroordelen of betreuren), zonder tegelijk de mogelijkheid om de auto te ontwerpen te problematiseren. Een dergelijke partijdigheid zou het *principium contradictionis* (- het beginsel "dat iets niet tegelijk zichzelf en niet zichzelf kan zijn") geweld aandoen. Welnu, gezien de representativiteit van dit voorbeeld, mag men besluiten dat iets niet kan bestaan onafhankelijk van het kennen (- zie: *S:* 307-310; zie ook: (grond)stelling 2.1).

Stelling 77. De relevantie van de beschrijving van de waarneming wordt mede beperkt door de beschrijving zelf.

Wanneer we de activiteit van het zien beschrijven, maken we deze *a priori* ondergeschikt aan de activiteit van het beschrijven: de activiteit van het zien kan met andere woorden niet benaderd worden tenzij *binnen* de benadering zelf, binnen de activiteit van het beschrijven.

345 Dit is een mondeling antwoord van prof. dr. R. Boehm, ter gelegenheid van zijn colleges filosofie aan de universiteit te Gent in 1991, op de vraag of iets onafhankelijk van het bewustzijn kan bestaan.

Maar wat ons ertoe brengt om het zien tenminste ontisch evenwaardig met het beschrijven te achten, heeft zijn oorsprong niet in de beschrijving, maar in de activiteit zelf, meer bepaald waar deze de *notitia* betreft. Brood is niet voedzaam omdat we *weten* dat het voedzaam is, net zomin als vuur heet is omdat we dat weten. Tegelijk kon deze specifieke eigenschap van het vuur (- zijn hitte) zich niet manifesteren indien ze zich niet ook manifesteerde *aan iemand*, net zomin als het zinvol zou zijn om aan brood de eigenschap van voedzaamheid toe te schrijven indien het niet voedzaam was *voor iemand*. Zo zal niemand het in zijn hoofd halen om aan keien de eigenschap van voedzaamheid toe te schrijven zolang er geen wezens bestaan die zich met keien voeden.

Niets kan aldus geacht worden ook maar één 'eigenschap-op-zich' te hebben. Ook niet de eigenschap van het 'bestaan', wat zoveel betekent als de bewering dat niets kan bestaan buiten *alle* bewustzijn om (- inbegrepen dat van God) (- zie: (grond)stelling 2.1).

De waarneming gebeurt aldus steeds binnen het bewustzijn. Dit betekent echter niet dat de uitspraak dat het waargenomen object zelf binnen het bewustzijn zou vallen, correct zou zijn. De oorsprong van de waarneming immers, is voor een stuk van het bewustzijn van de waarnemer onafhankelijk. Maar hier moeten eerst enkele onderscheiden gemaakt worden.

Een waarneming kan niet waar of onwaar zijn; ze is feitelijk. Het waargenomene daarentegen kan relevant of irrelevant zijn *in funktie van het handelen van de waarnemer*. Stel bijvoorbeeld dat ik een appel waarneem, dan is deze waarneming feitelijk, ook als ik ten prooi ben aan zinsbegoocheling (- bijvoorbeeld waar ik een *trompe l' oeil* zie). De waarneming van de appel in het geval waarin ik begoocheld word, behoudt zelfs haar relevantie, op voorwaarde dat ik met die appel niets anders *van plan ben* dan hem waar te nemen; op dat moment immers, bevredigt hij mijn behoefte om het beeld van een appel te zien. Maar ben ik ook van plan om de appel op te eten, dan is de waarneming met betrekking tot deze specifieke doelstelling van mij (- de waarnemer) irrelevant en dus onwaar.

Samenvattend: het criterium voor de relevantie van waarnemingen wordt geconstitueerd door de relevantie die deze waarnemingen hebben in funktie van het handelen (- de behoeftebevrediging en de doelstellingen) van de waarnemer. Negatief (en exacter) uitgedrukt: een waarneming is irrelevant als ze niet tegemoet komt aan de behoeften en intenties die haar kleuren. Bijvoorbeeld: wanneer ik een appel wil eten, en ik zie een appel die 'er niet is' (bijvoorbeeld waar het gaat om een *trompe l' oeil*), dan komt deze waarneming niet tegemoet aan mijn behoefte (- mijn honger): de waarneming komt tegemoet aan mijn behoefte om een appel te *zien*, maar bedriegt mijn behoefte om een appel *op te eten*. De oorzaak van dat bedrog zit hem in het feit dat ik mij vergis op het moment dat ik geloof uit de feitelijke bevrediging van mijn behoefte om een appel waar te nemen, tot de bevrediging van mijn behoefte om de appel op te eten, te kunnen besluiten. Ik neem dit besluit op grond van mijn vertrouwen in een specifieke ordening inzake het gerelateerd zijn van behoeftebevredigingen aan handelingen (waartoe waarnemingen behoren in zoverre ze niet louter *notita* zijn - als louter "*notitia*-waarnemingen" dan al mogelijk zijn.)

In schema: (1) de honger schept de behoefte om een appel *op te eten*; (2) de behoefte om een appel op te eten, schept de behoefte om een appel *waar te nemen* (- te zien, te tasten); (3) teneinde een appel te kunnen waarnemen, wordt een mechanisme in gang gezet dat er als volgt uitziet: (3a) het beeld van een appel wordt in de verbeelding opgeroepen: de verbeelding creëert het beeld (- eventueel de geur, de naam, enz.) van een appel; (3b) de zintuigen (- bijvoorbeeld de ogen) tasten op een specifieke manier het

waarnemingsveld af. Dit aftasten van het waarnemingsveld gebeurt als volgt: de waarnemer poogt de eigenschap van 'het appel-zijn' van elke 'Gestalt' die aan het bewustzijn verschijnt, van elk waargenomen object, middels zijn verbeelding te logenstraffen. Pas op het moment dat deze logenstraffing mislukt, gelooft de waarnemer daadwerkelijk een appel te zien (- zie ook stellingen 44.2. en 73.1).

Stelling 78. De miskenning van de erkenningsact is logisch onverantwoord.

Beschouwen we hier eerst de objectieve waardering op logische gronden. Stellen we de volgende **proposities**: (1) Stel dat *C, D* erkent; (2) Stel dat *A* erkent dat *C, D* erkent; (3) Stel dat *B* niet erkent dat *C, D* erkent. Vandaar de volgende **consequenties:** (4) dat *A* terecht kan verwijten aan *B* dat deze laatste niet erkent dat *C, D* erkent, en: (5) dat *B* niet terecht aan *A* kan verwijten dat deze laatste erkent dat *C, D* erkent.

Bewijs: het is duidelijk dat *B* met zichzelf in tegenspraak is waar hij *A* verwijt dat deze erkent dat *C, D* erkent. Immers, opdat *B* de erkentelijkheid van *A* tegenover de erkenning van *D* door *C* zou kunnen verwijten, moet *B* eerst *A* zelf erkennen. Wat in tegenspraak is met wat *B* aan *A* verwijt. Anders gezegd: *B* moet zelf eerst erkennen opdat hij de erkenning zou kunnen veroordelen, waardoor de veroordeling van de erkenning vanzelfsprekend ontkracht wordt.

A daarentegen kampt niet met dit probleem: ook waar *A* de miskenning van *B* tegenover de erkenning van *D* door *C* afkeurt, erkent *A, B*, want elke convocatie vereist die erkenning.

Besluit: de erkenning of miskenning (- noem het: het al dan niet intrinsiek waarderen) is op zich niet problematisch: ze gebeurt of ze gebeurt niet. Ze wordt pas problematisch in de convocatie, dit wil zeggen: op ethisch niveau, op het niveau van de verantwoording.

Met andere woorden: de act van de intrinsieke waardering kan zelf niet verantwoord worden, en het zou ook irrelevant zijn om zoiets te betrachten. Maar **de erkenning van het intrinsieke waarderen is wel verantwoordbaar, terwijl de miskenning ervan niet verantwoordbaar is, en dit op logische gronden.**

Toepassing 1: stel dat *A, B, C* en *D personen* zijn. *C* erkent *D*; *A* erkent dat *C, D* erkent; *B* erkent niet dat *C, D* erkent.

Volgens een consequentie uit de voorgaande stelling, kan *B* nooit terecht de erkenning van *D* door *C* miskennen, zonder zelf ongeloofwaardig te worden, aangezien het feit dat *B* de erkenning van *D* door *C* miskent, *a priori* van *B* vereist dat deze *A* (die de erkenning van *D* door *C* wel erkent) erkent. De erkenning van *A* tegenover de erkenningsact van *C* ten opzichte van *D* is niet problematisch.

Algemeen: iemand kan nooit een ander terecht convoceren voor het feit dat deze een erkenningsact stelt.

Toepassing 2. Stel nu dat *A, B* en *C* personen zijn, maar dat *D* een (door *C*) waargenomen *object* voorstelt. Stel verder dat *A* de waarneming van *C* (- waarbij *D* het object van de waarneming van *C* is) erkent, en stel dat *B* deze miskent.

Nu bestaat er slechts één geval waarin *B* de erkenning van *C* (- waarbij *D* het object van de waarneming van *C* is) terecht kan miskennen, en dat is op voorwaarde dat *B* tegenover *C* kan aantonen dat *C* door deze specifieke erkenningsaktiviteit contradictorisch handelt: de erkenning door *C* van *D*, moet dus in tegenspraak zijn met andere erkenningsaktiviteiten van *C*. Stel dat *C* gelooft een appel (*D*) te zien, terwijl *B* ervan overtuigd is dat er geen appel is, dan kan *B, C* convoceren door er bijvoorbeeld op te wijzen dat niemand anders tenzij *C* een appel ziet, of nog scherper: *B* kan *C* ertoe uitnodigen te tasten naar de appel, teneinde *C* ervan bewust te maken dat het tenminste

zo is dat zijn tastzin andere informatie geeft dan zijn visuele waarneming, in de hoop dat *C* vanuit de vaststelling van de incompatibiliteit van deze beide soorten waarneming, met het oog op het compatibel maken van de twee, één van de twee, namelijk de visuele, als irrelevant zal afschrijven.

De compatibiliteit van verschillende soorten van zintuiglijke waarnemingen wordt vereist door het economiciteitsprincipe, en werd reeds prereflexief in het organisme ingebouwd. De degelijkheid of betrouwbaarheid waarmee het daarin is ingebouwd, is recht evenredig met de diepte waarmee het in het onderbewuste verzonken is. Een moment van incompatibiliteit zal, bijgevolg, het initiële mechanisme dat de compatibiliteit van waarnemingen waarborgt, terug bewust maken. Bekijken we nu dit mechanisme van naderbij.

In een eerste geval zal deze specifieke probleemoplossing zich tevreden stellen met een test waarbij meerdere zintuiglijke waarnemingen van hetzelfde object gedaan worden, waarbij hetzij de 'sterkste' waarnemingen het zullen winnen op de andere, hetzij de compatibele op de (ene) incompatibele. Concreet: het zien van een appel wordt gelogenstraft door het tasten naar een appel waarbij men geen appel voelt, of, in een ander geval: het horen van een kat wordt gelogenstraft door én de waarneming dat er geen kat in de buurt is, én de waarneming dat het kriepen van de deurscharnieren het geluid van een roepende kat benadert. Ook de bevestiging of ontkenning van (een aantal) derden kan hier als een (afgeleide) waarneming beschouwd worden.

In een tweede fase kan het probleem echter niet zo eenvoudig opgelost worden. Dit geval doet zich voor wanneer men bijvoorbeeld iets waarneemt dat relatief onbekend is. Men ziet bijvoorbeeld iets dat *eruit ziet als* een appel, terwijl men moet besluiten dat het toch geen appel is, maar misschien wel een vrucht, en de onbekendheid van dit object wordt geproblematiseerd omdat men honger heeft, en men zich afvraagt of men het kan opeten. De problematisering gebeurt dus in funktie van een behoeftebevrediging of van een handeling in het algemeen - of nog: ze vindt haar oorsprong in haar functie voor de waarnemer. Teneinde dit te staven, merken we op dat bij het zien van een appel die onmiskenbaar een appel is, men zich geen vragen stelt omtrent bijvoorbeeld de moleculaire struktuur ervan, de genetische oorsprong van deze soort, en dergelijke meer. Nochtans ként men deze facetten van de appel niet. Maar precies omdat ze niet in funktie staan van het handelen (- bijvoorbeeld de behoeftebevrediging), wordt geen probleem gemaakt van deze onbekende facetten van de appel. Het volstaat dat men de appel als appel herkent, wat impliciet inhoudt: als bevrediger van de behoefte om hem bijvoorbeeld op te eten.

Stelling 79. De inhoud van de waarneming (- de kennis) wordt mede bepaald door het handelen (- de behoeften en de streefdoelen).

De problematisering van de waarnemingen gebeurt mede in funktie van het handelen (de behoeftebevrediging), en dus ook de *kennis* van de appel ontleent zijn relevantie aan het feit of ze al dan niet aan de behoeftigheid van de waarnemer gekoppeld is. Vanuit diverse intenties (/behoeften), zal de appel dan ook telkens als een ander object verschijnen: de hongerige neemt voedsel en smaak waar, de schilder neemt vorm en kleur waar, en Newton ziet in de appel een onderdeel van zijn experiment, een lichaam dat onderhevig is aan de zwaartekracht. De man ziet in de vrouw een echtgenote, het kind ziet in haar een moeder, de leeuw ziet een prooi. Naar gelang de intentie of de behoeftigheid van de waarnemer, varieert de waarneming van het object, en varieert eveneens de (in funktie van de specifieke intenties of behoeftebevrediging geconstitueerde) relevante kennis van dat object. Merk op dat de intentie en de behoeftigheid het primaat hebben op de kennis, met andere woorden: de beschrijving

van het object staat in funktie van een specifieke intentie of behoeftebevrediging van de waarnemer en, samen met zijn doelstellingen, zal zijn specifieke intentie of behoeftigheid de relevantie van die beschrijving mede bepalen.

79.1. Intentie (/behoeftigheid) en wereldbeeld.

De consequenties van deze vaststellingen zijn verregaand met betrekking tot de specificiteit van onze waardering. Als we in acht nemen dat de wereld een complex geheel vormt van waargenomen objecten, welke in interactie met elkaar zijn en voortdurend nieuwe waarnemingen, hetzij feitelijk, hetzij als mogelijkheid genereren, dan zouden we kunnen zeggen dat de meest volkomen wereldbeschrijving deze is die op de meest volkomen manier aan onze specifieke behoeften en doelstellingen tegemoet komt. Maar hiermee is dan ook meteen gezegd dat het zoeken naar één universele, ware wereld-*beschrijving* een irrelevante activiteit is, want het is duidelijk dat behoeften (en zeker preferenties) en doelstellingen individuele verschillen vertonen. Het man- of vrouw-zijn, het jong- of oud-, gezond- of ziek-, autochtoon- of migrant-, mens- of kat-zijn en ga zo maar door, be-tekenen telkens op een andere manier het wereldbeeld. Zelfs bij ogenschijnlijk sterk verwante en gelijkende individuen, zal zelfs het geringste onderlinge schakeringsverschil in het behoeftenpatroon een andere ordening van het wereldbeeld, en dus een onderling andere wereldbeschrijving, een andere relevante kennis, een andere 'waarheid' tot resultaat hebben. En hiermee is nog niets gezegd over onze doelstellingen. Het lijkt er dus op dat omtrent de relevantie van de 'waarheid' van een ander, niemand kan oordelen, aangezien de parameters voor het valoriseren van oordelen (- 'waarheden') de specifieke intenties, behoeften en doelstellingen van de betrokken waarnemer zelf zijn.

79.2. Waan en convocatie.

Wanneer we ons hierbij echter de vraag stellen of iemand die bijvoorbeeld hallucineert, dan terecht gelooft in zijn specifieke waarneming, die door anderen een waanbeeld wordt genoemd omdat zij deze waarneming niét doen, moeten we dit in zekere zin beamen. Maar meteen blijkt hier ook dat het probleem terzake dieper ligt dan eerst beschreven, want niemands bestaan is mogelijk zonder aan dat van anderen gerelateerd te zijn. Met andere woorden: op grond van de onderlinge samenhang van verschillende wezens, welke ontspringt aan een fundamentele *behoefte* tot samenhang, een *noodzaak*, vervult de convocatie een behoeftebevredigende funktie, en heeft zij recht op interactie (- met andere woorden: mag zij als relevante interactie worden gevaloriseerd), evenzeer als de 'waan'. Net zoals twee incompatibele zintuiglijke ervaringen een probleem genereren dat, in funktie van specifieke bedoelingen of behoeftebevredigingen, moet opgelost worden, genereert de 'waan' (- breder: élk meningsverschil) een relevant (want in funktie van bepaalde bedoelingen of behoeftebevredigingen geconstitueerd) probleem. Net zoals de onjuiste visuele zintuiglijke waarneming van bijvoorbeeld een appel zich moet confronteren met een waarneming van de tastzin die daarmee niet compatibel is, teneinde de optimaliteit van de intenties of behoeftebevredigingen te dienen, net zo moet elke 'waan' zich confronteren met het convocatieve. Ze heeft met andere woorden niet het 'recht' om zich van de convocator afkerig te houden, terwijl de convocator op zijn beurt niet het recht heeft zich op een 'universele' waarheid te beroepen (- zie stelling 78).

Men zou nu kunnen opwerpen dat, indien 'waanzin', 'droom' en andere fenomenen die niet direct relevant geacht worden door het heersende wereldbeeld, meer in rekenschap zouden genomen worden, dat dan de kwaliteit van ons wereldbeeld hier ongetwijfeld wel zou bij varen; en dat het steeds meer terrein winnende gevoel van

‘Unheimlichkeit’ of ‘Unbehagen’ hierdoor zou getemperd of zelfs ‘genezen’ kunnen worden. En hiermee belanden we bij het probleem van de macht.

79.3. Kennis en macht.

Het wereldbeeld wordt door specifieke behoeften en doelstellingen bepaald, maar die kunnen interindividueel zeer verschillend zijn. Het wereldbeeld van mijn hond ziet er anders uit dan het mijne, omdat ons behoeftenpatroon verschilt. Om een weliswaar simplistisch beeld te gebruiken: het behoeftenpatroon van de arme verschilt van dat van de rijke. De rijke en de arme hebben elk een eigen wereldbeeld omdat de rijke en de arme elk een andere funktie hebben. De rijke is een geldmaker en de arme is een arbeider die zichzelf moet verhuren in ruil voor wat geld van de rijke. De rijke heeft het namelijk zo geschikt, dat de arme zonder zijn geld niet in leven kan blijven; hij heeft van zijn geld de sleutel tot het leven gemaakt.[346] Dat brengt mee dat de arme ervan droomt om voor de rijke te kunnen werken, terwijl de rijke ervan droomt om zoveel mogelijk mensen voor hem te kunnen laten werken. De fundamentele behoefte aan werk is voor de arme dus een heel andere dan voor de rijke, en de dromen van de arme, zijn hele wereldbeeld, verschilt van dat van de rijke. In de dromen van de arme, is het geld van de rijke een fel begeerd goed. Nochtans heeft de arme dat geld niet uitgevonden. De rijke is er in geslaagd om de droombeelden van de arme, zijn wereldbeeld, te bepalen. Indien de arme naar een primitieve Afrikaanse stam zou gaan, en hij zou de mensen daar vertellen over zijn droombeelden, dan zouden ze ongelovig het hoofd schudden, en misschien zouden ze die rijke gaan bezweren, teneinde de arme van dat spookbeeld af te kunnen helpen. Maar als de arme dan zou terugkeren naar zijn Europa, zou hij terstond verplicht worden om weer de oude dromen, mét het spookbeeld van de rijke, te gaan dromen. Doet hij dat niet, dan verhongert hij. De rijke heeft macht over de arme, en deze macht beperkt zich niet tot het fysieke: ook de dromen van de arme worden door de rijke verkracht. Onder enig voorbehoud is dat: de hele manier waarop de arme de wereld bekijkt, zijn kennis, zijn betrachtingen, zijn waarderingen, zijn keuzen, zijn hele bewuste en onbewuste doen en laten. Als de rijke dat wil, dan kan hij de arme naar hartelust voor de aap houden. De arme weet wel dat geld papier is, maar de macht van de rijke verbiedt hem om geld als louter papier te zien, omdat hij er voor gezorgd heeft dat de arme zonder zijn geld geen voedsel kan krijgen. Ook de buurman van de arme is een slachtoffer van de rijke, en zo heeft de rijke er voor gezorgd dat de arme en zijn buurman elkaar in de haren vliegen voor zo’n stukje papier. De papieren briefjes zijn voor hen belangrijker geworden dan de medemensen, daar heeft de rijke voor gezorgd. Als de arme en zijn buurman praten, dan praten ze ook meestal over geld. Het spookbeeld van de rijke constitueert al hun verhoudingen tot de wereld. De rijke zelf heeft de wereld zo gemaakt: allen leven in een wereld die van de rijke is, en de kennis van die wereld is precies zoals de rijke dat wenst. Het wereldbeeld van de arme is hem door de rijke opgedrongen en de arme kan het niet verwerpen zonder zichzelf de das om te doen. Als de arme zegt: 'ik', dan heeft hij het over een individu in de wereld van de rijke. Want de arme heeft onmiskenbaar honger en daarom wil hij geld en werk; daarom droomt hij ervan om eens een loterij te winnen; daarom is alles aan hemzelf hem vreemd. Niet de arbeider in hem, maar zijn 'ik' zelf is een waan geworden. De arbeider is niet een funktioneel deel van zijn 'ik', maar zijn 'ik' is een door de arbeider die hij is gekoesterde waan.

79.4. Onze gemeenschappelijke doelstellingen convergeren in het goede.

346 Dit voorbeeld houdt geen waarde-oordeel in; de genoemde afhankelijkheid is trouwens wederzijds feitelijk.

Het voorafgaande toont aan dat het ontbreken van een gemeenschappelijk wereldbeeld de haard van alle wereldse conflicten is. Waar wij echter verschillen inzake onze behoeften, zijn wij daarentegen gelijken inzake onze betrachtingen, want niemand kan loochenen dat hij niet 'het geluk' nastreeft of 'het goede' op het oog heeft. En dat dit geen subjectieve aangelegenheid is, mag al duidelijk blijken uit het hoofdstuk II.2. - in de volgende analyse van de relatie tussen waarneming en liefde wordt andermaal het objectief karakter van het goede belicht.

B. Waarneming en liefde

In de paragraaf II.3.A. hebben we gezien hoe onze waarneming bepaald en beperkt wordt door subjectieve behoeften, welke wij *ondergaan*. Maar ook onze intenties zijn medeconstituenten van onze waarneming, en zij zijn niet langer verbonden met gebeurtenissen doch met *handelingen*. In het bijzonder de activiteit van de liefde is bepalend voor onze waarneming en voor ons werkelijkheidsbeeld. In een reactie tegen de algemeen gangbare post-modernistische opvatting dat de liefde een loutere gevoelskwestie zou zijn, tonen we in stelling 80 aan dat ze wel degelijk een vrije en bewuste act is.

Stelling 80. De liefde is geen gebeuren maar een act.

In een essay wijst P. De Martelaere op een oud zeer in de filosofie: de zelfreferentieproblematiek. Refereren is taal gebruiken, en spreken is per definitie afstand nemen, of: zich distantiëren van datgene waarover men spreekt. In het bijzondere geval waarin men over zichzelf spreekt, heeft men zich zodoende ontdubbeld (- P. De Martelaere, 1995). Deze malaise komt ons inziens voort uit het ‘entiteitsdenken’ dat eigen is aan het objectivisme (- zie ook: I.3.C.(9°) en stellingen 22.2 en 75) . Het probleem is nochtans niet onoplosbaar.

80.1. Het Handelen is primautair op het Zijn welke het bepaalt.

Ziehier een beknopte synthese van het essay van De Martelaere. Aan de hand van E.A. Poe en andere verduidelijkt Patricia De Martelaere dat wie “ik” zegt, spreekt over zichzelf, en daardoor tegelijk beweert: “ik ben niet ik”. Aan de hand van M.E. Austen wordt dan een toepassing gemaakt met betrekking tot de *love-act:* de liefde lokt een liefdestafereel uit maar, ook andersom, brengt het scenario de liefde teweeg. Vandaar de vraag: hoe ‘authentiek’ kan de liefde zijn als zij door een gespeeld (geïmiteerd) scenario veroorzaakt wordt? Denis de Rougemont wordt aangehaald: *“Passie en expressie zijn onafscheidelijk (...)”*. De imitatie van expressies zou volstaan om datgene teweeg te brengen waarvan zij de uitdrukking zijn. Indicaties zijn dan slechte, niet-eenduidige expressies. Husserl geloofde nog dat er evidenties waren, en dat deze zich eenduidig lieten verwoorden. Derrida ontkent dat: het spreken schept per definitie verwarring. Voor de toehoorder en, omdat de spreker ook zijn eigen toehoorder is, ook voor zichzelf: *“Wij weten niet alleen nooit met zekerheid wie echt van ons houdt en wie niet, wij kunnen zelfs niet zeker weten van wie we zelf houden".* En zij besluit: *“Zoals Freud al zei: wij zijn geen meester in ons eigen huis. De vreemdheid begint niet met de anderen. Wij zijn vreemd voor onszelf. Wij zijn voor onszelf een ander - of, veel erger nog: vele anderen. Sartre heeft gelijk wanneer hij zegt:* l’enfer c’est les autres. *Alleen zitten de anderen mee binnenin. De hel is zodoende overal"* (- De Martelaere 1995: 19, kolom 3 en de slotzin). (- Einde van de synthese).

Van het feit dat De Martelaere zich blind staart op het ‘identiteitsdenken’ getuigt bijvoorbeeld dit citaat: *“Klaarblijkelijk weten wij niet zomaar vanzelf, uit onszelf, hoe en wie wij **zijn**, maar moeten wij dat onrechtstreeks zien te weten te komen, door onszelf*

van buitenaf te bestuderen, alsof we een ander waren". (- De Martelaere 1995:17, kolom 3).

De Martelaere merkt impliciet dus toch reeds op dat de waarneming aan het zijn voorafgaat. Vooraleer we kunnen zeggen hoe en wie we zijn, moeten we dat immers eerst zien te weten te komen, namelijk *door onszelf van buitenaf te bestuderen.* Er is dus eerst de waarneming, dan de kennis, en pas daarna het zijn-binnen-het-kennen. En dat dit zijn binnen het kennen ligt, is niet zomaar een idealistische stellingname: dat bijvoorbeeld de *love-act* als toneel het verliefd-zijn zelf teweeg brengt, met andere woorden: dat de expressie de passie kan uitlokken in plaats van louter andersom, toont aan dat ons zijn geconstitueerd wordt door ons handelen, waartoe ons waarnemen en ons kennen behoren.

We kunnen de *daad* definiëren als datgene waarvoor we geconvoceerd moeten kunnen worden, datgene waarvoor we verantwoordelijkheid dragen, omdat we daarvoor, krachtens die daad, verantwoordelijkheid opnemen.

In dit licht wordt het dan ook irrelevant dat ik zou weten wie ik ben. Relevant is enkel dat ik weet wat ik *doe*.

80.2. De liefde is geen gevoelskwestie. Schijn en waarheid in Sircello's *A new Theory of Love*

Meer specifiek met betrekking tot de toepassing die De Martelaere maakt met betrekking tot de *love-act*, kan men de consequenties van een analoge denkfout terugvinden bij Guy Sircello (1989: 158-162 en 170-171). Volgens Sircello bemint men de ander omwille van de eigen gevoelens. We hebben reeds opgemerkt dat deze voorstelling van zaken een contradictie inhoudt waarbij het concept 'beminnen' zelf inhoudsloos wordt. De ware liefde onderscheidt zich van Sircello's 'esthetische affectiviteit' door haar betrokkenheid op een *werkelijk bestaand* iemand. **Als A en B van elkaar houden, dan is het absurd om te veronderstellen dat ze eigenlijk van zichzelf houden middels elkaar, want als men aanneemt dat ze elkaar zouden nodig hebben om van zichzelf te kunnen houden, dan zal zich nooit het geval voordoen waarin ze zichzelf aan hun respectievelijk middel ter bevrediging van de eigenliefde opofferen** (- zie ook stellingen 46.3 en 46.4 en 47).

De malaise, in het essay van De Martelaere uitnemend weergegeven, kan ons inziens opgelost worden mits ze exact gediagnostiseerd wordt. We stellen de volgende diagnose voor.

Wanneer ik verliefd ben, onderga ik een gevoel dat gewekt en gedragen wordt door chemische processen en sociale en andere contexten. Wanneer ik iets waarneem, gebeurt precies hetzelfde: ik *zie* iets (- dit is *notitia*, 'gewaarwording' - zie ook I.4.5-7) omdat ik ogen heb, omdat er licht is, omdat ik prereflexief zo geconstitueerd ben dat ik specifieke vormen erken, of omdat ik (zo) heb leren zien. Maar wanneer ik *kijk* (- dit is *cogitatio*, 'waarneming' - zie ook I.4.5-7), dan doe ik zelf iets, en ben ik ook verantwoordelijk voor wat ik precies zie. Verliefd zijn is louter ondergaan. Liefhebben daarentegen is niet *ondergaan*, maar *handelen*, bepaalde daden stellen vanuit een specifieke intentie, met andere woorden: met een specifiek doel. Het hier aangebrachte onderscheid mag, zo geformuleerd, dan nog mank lopen, maar de kern van de zaak wordt er misschien door verduidelijkt: wij *zijn* niet, wij *doen* en wij *ondergaan*. Maar ook het *ondergaan* bevat een actieve component.

De Martelaere wijst op de bij het spreken onvermijdelijke zelfobjectivering, en past dit ook toe op de *love-act:* passie en expressie brengen elkaar voort. Men kan niet 'doen alsof' zonder zelf door z'n eigen illusie verleid te worden. Van deze waarheid is mijns

inziens ook De Martelaere een prooi. Zij had bijvoorbeeld ook Sartre's (zo niet bedoelde) *"l'homme se fait"* kunnen citeren, en dan werd misschien duidelijk dat onze passie, wat wij *ondergaan*, minder relevant kan geacht worden met betrekking tot datgene wat we *zijn*, dan onze *activiteit* - per definitie datgene waarover wij verantwoording moeten kunnen afleggen. Wat mijn wezen tekent, zijn niet de beperkingen die de natuur mij oplegt, maar wel wat ik daar zelf van maak. Vreemd genoeg bedienen postmodernisten zich van het nogal middeleeuwse refereren naar entiteiten. De Martelaere geeft toe dat waarnemingen fundamenteler zijn, waar ze zegt: *"Klaarblijkelijk weten wij niet zomaar vanzelf, uit onszelf, hoe en wie we zijn, maar moeten wij dat onrechtstreeks zien te weten te komen, door onszelf van buitenaf te bestuderen, alsof we een ander waren"*. Welnu, de middeleeuwers indachtig, kan men die waarnemingen opsplitsen in *notitiae* en *cogitationes*. Deze laatste, actieve component, verwijst naar de handeling, en deze moet worden gerelateerd aan de convocatie op straffe van irrelevantie. Het postmodernisme verzandt in liefdestheorieën zoals in Guy Sircello's *"A new theory of love"*, waar de absurditeit verkondigd wordt dat men slechts van de ander houdt omwille van zichzelf. Absurd, want niemand kan zichzelf ter bevrediging van zijn eigenliefde opofferen. De passie of het *ondergaan* wordt hier kwalijk verward met het *handelen*, ook met betrekking tot de liefde. Het *handelen* is een fundamentelere categorie dan het *zijn* (- zie II.2.A).

Stelling 81. In de act van het beminnen geeft de minnaar aan de beminde de macht om te beschikken over zijn eigen heil, maar pas middels zo'n machtsafstand kan het heil bereikt worden.

C. Existentiële Dissonantie

Hoger hebben we het reeds gehad over de relatie tussen het ding en het concept van het ding in de 'geest' van de waarnemer. Vooreerst is daarmee andermaal duidelijk geworden dat er een belangrijk onderscheid dient gemaakt te worden tussen de dingen die we zelf ontwerpen, enerzijds, en de dingen die zich van buitenaf aan ons voordoen, anderzijds (- zie ook de paragraaf I.3.C.3, de inleiding van deel II en stelling 2.1.1). De eerste soort dingen zouden we kunnen rangschikken onder de noemer 'cultuurobjecten', de tweede soort onder de noemer 'natuurlijke objecten'... ware het niet dat wij reeds argumenten ten berde gebracht hebben om deze tweedeling te verwerpen. Verder besloten we dat 'natuurlijke objecten' niet bestaan, omdat àlle objecten mede door subjecten gecreëerd worden. En niet onbelangrijk daarbij: enkel 'de' natuur als geheel kan - en dan nog onder strikte voorwaarden - als een object beschouwd worden. Tevens kan men niet zonder tot een contradictie te komen, aannemen dat het subject van deze natuur een deel vormt (- zie ook de paragraaf I.3.B.14 over de tekorten in het fysicalistisch cultuurconcept).

De noodzaak tot het onderscheiden van de dingen die we zelf ontwerpen en deze die zich van buitenaf aan ons opdringen, hebben we verduidelijkt aan de hand van een vergelijking tussen de verdwijnende auto en het roestende blik (- zie stelling 76). We kwamen daar tot het besluit dat diezelfde verandering die inherent is aan de dingen en die verantwoordelijk is voor het roesten van de auto, een noodzakelijke voorwaarde is voor het tot stand brengen van de auto. Met andere woorden: het is dezelfde (aan ons externe) natuur die blik doet roesten, die het tevens mogelijk maakt dat we uit blik een auto kunnen ontwerpen. Van zodra we aan de bouw van de auto beginnen, hebben we ons bij de eigenschappen van de materie waaruit we hem opbouwen, neergelegd, en het is precies van die eigenschappen dat we in het bouwproces gebruik maken (- zie ook stelling 2.1).

Als we een auto ontwerpen, gaat ons idee van een auto vooraf aan het object zelf, en ons idee houdt reeds in dat we ons neerleggen bij de eigenschappen van de materialen die we voor die bouw benutten. Maar door bepaalde materialen met elkaar te verbinden tijdens ons constructieproces, scheppen wij iets waarvan we de eigenschappen zelf bepalen, in die mate dan dat het de eigenschappen betreft die rechtstreeks uit de constructie zelf voortvloeien. Als ik bijvoorbeeld middels een scherpe steen en een lat een weegschaal maak, dan creëer ik middels deze specifieke constructie een object dat de eigenschap bezit te kunnen wegen; maar de draagkracht van de lat en de sterkte van de steen zijn niet van die constructie afhankelijk: dat zijn gegeven eigenschappen die ik zonder meer aanvaard heb toen ik deze idee opvatte. Die gegeven eigenschappen zijn volkomen extern aan mijn handelen. De eigenschappen van de weegschaal daarentegen zijn, binnen de perken die ik aanvaard heb bij de keuze van mijn bouwmateriaal, volledig afhankelijk van mijn handelen.

Maar tevens is het vanzelfsprekend ook zo, dat de relevantie van de eigenschappen van de weegschaal als dusdanig zich beperkt tot mijn subjectiviteit - een aap zal bij het toevallig langs lopen hooguit een stok en een steen aantreffen. De weegschaal als dusdanig bestààt, met andere woorden, alleen maar in *mijn* wereld. Maar ze *bestààt* daar dan ook, en haar relevantie is onloochenbaar. De weegschaal bestaat dus in een andere zin dan de zin waarin de steen bestaat (- zie ook: de Swart 1989: 77: *"Er zijn vele begrippen van existentie, die gescheiden dienen te worden. Een ziel bestaat in een andere zin dan een stoel"*).

Merk hierbij nu op dat dingen zoals een auto of een weegschaal, hun oorsprong vonden in een idee - zij het weliswaar een idee met betrekking tot een *functioneel* en dus een *relevant* of een *bestaand* object. En dat de idee, zij het middels voorhanden zijnde materie, werkelijkheid werd middels ons specifieke *handelen*. Cruciaal nu in dit scheppende handelen, is het feit dat wij in staat zijn om ons onbestaande dingen voor te stellen, te wensen, en daardoor te willen en te realiseren: krachtens onze ideeën kunnen we nieuwe werkelijkheden tot stand brengen. Uit het niets? Jawel, want, zoals we hebben aangetoond in stelling 2.1, ontleent iets zijn bestaan aan zijn relevantie (of zijn zin), en de relevantie van een ding ontstaat pas wanneer dat ding gemaakt wordt. Gemaakt vanuit een idee, ontleent het ding z'n bestaan zelf aan de idee.

Nochtans impliceert deze vaststelling geen klassiek idealisme. Het is namelijk tevens zo, dat ideeën, althans een deel daarvan, zich vormen onder invloed van externe omstandigheden. Het is de nood om zich sneller te kunnen verplaatsen, die de idee van de auto oproept. Het zijn onze specifieke intenties en behoeften die ons dwingen tot de ontwikkeling van een specifieke werkelijkheid. **Het is**, met andere woorden, **de externe orde die ons instrumentaliseert tot het opbouwen van een specifieke wereld.**

Het mag dan nog zo zijn dat we tot de idee en tenslotte ook tot de fabricage van een auto komen uit nood aan snellere verplaatsing, uit levensnood of uit angst voor pijn en dood, uiteindelijk: onze meer specifieke zingevingen worden ons niet afgedwongen. Zo bestaat de *Psalmensymfonie* van Igor Stravinsky niet vanuit een specifieke nood. Men zou een tijdlang kunnen volhouden dat muziek of kunst als dusdanig behoeftebevredigend en dus nodig is, maar dat precies de *Psalmensymfonie* uit Stravinsky's pen komt, of welbepaald *Mei* uit die van Gorter, was in geen enkel opzicht nodig of noodzakelijk. In tegendeel: **deze creaties hebben dit keer op hun beurt specifieke, nieuwe 'behoeften' in het leven geroepen.**[347]

347 In deel III wordt de zin van de kunst in en nieuw perspectief benaderd.

Stelling 82. Sinds Plato en de Zondeval verkeren wij in een staat van Existentiële Dissonantie.[348]

82.1. Existentiële dissonantie bij Plato.

Plato herhaalt met de presocratici dat de zintuiglijk waargenomen werkelijkheid voortdurend verandert. Wanneer hij daaruit besluit dat dit niet de ware werkelijkheid kan zijn, kan hij daarvoor slechts één argument geven: een wens. Hij gaat er namelijk van uit dat men correct moet kunnen oordelen, want zonder een correct oordeel zijn het goede en het kwade niet te onderscheiden. **Het is dus zijn verlangen om goed te kunnen handelen, dat Plato er van weerhoudt om de zintuiglijk waargenomen werkelijkheid als de ware te erkennen.** Plato wil zinvol kunnen handelen (en oordelen), en dus wil hij een werkelijkheid waarin zinvol handelen mogelijk is: een onveranderlijke, inzichtelijke werkelijkheid. Een werkelijkheid die hij vrij kan beheersen. Plato verzet zich dus tegen de idee dat de mens louter een deel van de natuur zou zijn, iemand wiens lot door dat onbegrijpelijke gewriemel zou bepaald worden. Hij verzet zich tegen zo'n heteronomie. **Door de veranderlijke, zintuiglijk waarneembare werkelijkheid te verwerpen, vestigt hij zich als autonome entiteit, maar scheurt hij zich tegelijk af van het hem (zintuiglijk) omringende: hij wordt nu wel verplicht om van een andere werkelijkheid getuigenis af te leggen, een werkelijkheid die hij, nadat hij de zintuiglijk waarneembare verworpen heeft, zelf moet creëren.** Dat is wat hij kàn doen, maar tegelijk is dat ook waaraan hij zich voortaan niet meer kan onttrekken. Zijn wensen, zijn ideeën zullen per definitie aan die nieuwe werkelijkheid voorafgaan. Die nieuwe werkelijkheid zal uit zijn ideeën worden opgebouwd. Maar per definitie zal die werkelijkheid zich ook niet eerder manifesteren dan zijn ideeën. En waar dat wel het geval is (- dit wil zeggen: waar de werkelijkheid weerstand biedt aan zijn ideeënwerkelijkheid), zal hij niet anders kunnen, dan dit aan zichzelf te wijten, omdat hijzelf het is die voor deze nieuwe ideeënwerkelijkheid kiest: hij neemt verantwoordelijkheid op voor elke gebeurtenis die vooralsnog aan zijn controle ontsnapt. In een aanvangsstadium gebeurt dit in het 'zondebesef'. Het gebruik van de term 'zonde' verwijst hier naar het vrijwillig op zich nemen van schuld. Plato beseft namelijk zijn verantwoordelijkheid voor zijn specifieke keuze, en dus ook zijn schuld voor de mogelijke tekortkomingen van die keuze. Dit schuldbesef is ethisch van aard, en blijft impliciet aanwezig in een bijzondere vorm van 'boetedoening': die bestaat er namelijk in dat de mens voortaan elk objectief kwaad (- dit is: elk kwaad dat hij niet zelf veroorzaakt) cognitief inkapselt: hij maakt het tot een probleem van zijn kennis en hij beoogt het zodoende te beheersen via de manipulatie van zijn oorzaken.[349] Op deze bijzondere wijze heeft de voor-christelijke Plato, en met hem de voor-christelijke mens, in de stichting van de 'wetenschappen', gestalte gegeven aan zijn verlangen naar het Absolute. Pas met de openbaring van Christus werd door het Absolute zelf, in de wereldgeschiedenis, aan dit verlangen tegemoet gekomen. Daar wordt de menselijke

348 Een dissonantie is een ongerijmdheid. Een "cognitieve dissonantie" is "een toestand van innerlijke spanning ten gevolge van het als tegenstrijdig ervaren van twee bewustzijnsinhouden" (- van Daele 1984: I:608). Analoog betekenen wij een "existentiële dissonantie" als een toestand van existentiële spanning ten gevolge van het als tegenstrijdig ervaren van (twee) verschillende existentiële condities, met name het 'Sein' en het 'Sollen' (- zie ook stelling 33.2).

349 Deze beheersingsdrang mag echter niet verward worden met de machtswil van de objectivisten. In het verlangen om te kunnen kiezen voor het goede, ligt geen machtswil doch een overgave, die een geloof in het transcendente vooronderstelt. Dit verlangen zou zinloos zijn indien de werkelijkheid geen 'teken' gaf van transcendentie. Vergelijk deze dissonantie met wat I. Verhack beschrijft als *"het zijn dat wij zijn en dat niet harmonisch is maar wel 'op de wijze van een verontruste en onoplosbare spanning'"* (Verhack 2000: 34).

kennis geënt met het goddelijke, om die onverhoopte vruchten te kunnen dragen naar welke de mensheid in de persoon van Plato heeft gesmacht.[350]

Kan en mag men de weg die Plato ingeslagen is, psychologisch verklaren? Mag men zeggen dat hier, om zeggens voor het eerst in de geschiedenis, sprake is van een (psychisch) mechanisme dat (cognitieve) dissonantie[351] ontvlucht? Kan men dat zeggen, als men weet dat tot dan toe de dissonantie eigenlijk de regel was, gezien de algemene gangbaarheid van de opvatting dat de hele werkelijkheid in een toestand van oncontroleerbare verandering verkeert? Wellicht mag men aannemen dat de mens steeds dissonanties heeft ontlopen - de eerste dissonantie is de pijn - maar de manier waarop hij dit deed, was niet rationeel. Bij Plato is de mens op een punt gekomen waar hij zich niet langer tevreden kan stellen met de troost van de mythen, in die zin dat de redelijkheid al dermate ontwikkeld is, dat deze er niet langer afzijdig kan bij blijven. De rede weet zich weliswaar nuttig voor het maatschappelijke leven, maar over wat daarbuiten valt, het natuurgebeuren en de hele werkelijkheid, heeft ze geen zeg. Op een bepaald moment moet die externe, alomvattende werkelijkheid in het gemeenschapsleven binnengedrongen zijn, in de taal binnengedrongen zijn, en is er binnen die taal aldus een dissonantie ontstaan: waar het redelijke overleg het tot dan toe vermocht om recht te spreken en orde te stichten, oordelen te vellen en politieke meningen te beargumenteren, moet ze zich plots voor een muur hebben voelen staan, op het moment dat de grote werkelijkheid waarvan ze deel uitmaakte, in haar is binnengekomen via het woord. De taal is zich bewust geworden van wat haar uitspreekt, en heeft in het woord zijn spreker zelf gevangen. Waar ik zeg dat ik spreek, spreekt de taal mij. Waar ik datgene in een naam vang, wat die naam mogelijk maakt, word ik met mijn grondvesten verbonden en er tegelijk van afgesneden. Ik zie mijn moeder pas nadat ik uit haar geboren ben, nadat zij zich van mij, of zij mij van haar, verwijderd heeft. Ik kan pas denken wat ik met een naam identificeer, en de naam snijdt mij af van het benoemde, terwijl hij tevens de klank is die de ziel van het benoemde met de wereld verbindt. Ik moet mij definitief verwijderen van wat ik wil kennen - definitief, want geen kennis kan nog ongedaan worden gemaakt. En datgene waarvan ik mij aldus niet verwijder, zal nooit bestaan voor mij, en zal dus niet bestaan zonder meer. De wereld is de opslagplaats van alles wat ik verloren heb. Hij is het museum van mijn ziel. Hij is mijn eigen graf.[352] (Zie ook hoofdstuk II.4).

---

350 Zoals Augustinus leert, gaat het zoeken noodzakelijk aan het vinden vooraf (- *"Fides quaerit, intellectus invenit"*). Een treffende verwoording van die realiteit geeft R. Coppitters (1964: 129): *"De denkende, zoekende mens draait in spiraal rond de oplossing. Hij benadert ze langs alle kanten doch vindt ze niet. Wat hij echter bekomt is, dat er zich in zijn brein een 'nis' vormt, een geladen ruimte waarin de oplossing juist past en waarin ze plots binnenvalt. Geleidelijke benadering, plotse realisatie".* In dit licht mag Plato een gelovige heten. Hij symboliseert de mensheid die zich op een aandoenlijke wijze heeft opengesteld voor het Absolute; de mens die God heeft verwacht en die Hem ook heeft aanroepen. We merken nog op dat het principe van de 'enting' alomtegenwoordig is: de diabolische (- dit is: de uit elkaar spattende en aan entropie onderhevige) kosmos werd geënt met het symbolische (- dit is: het geordende, negentropische) leven, dat op zijn beurt geënt werd met de geest, die op zijn beurt geënt werd met het goede. Zo werd de mensheid geënt met het christendom. Verder is het onze overtuiging dat ook onze kunsten en wetenschappen, welke vaak een heidense oorsprong hebben, met het christendom dienen geënt te worden, teneinde de aanroeping van de engelen mogelijk te kunnen maken (- zie ook: deel III).

351 Uiteraard gaat het bij Plato om een *existentiële* dissonantie. Deze *omvat* echter de *cognitieve* dissonantie. Elke mogelijke psychologische benadering van dit probleem heeft ons inziens een reductionistisch karakter omdat zij het existentiële tot het cognitieve herleidt.

352 Reeds Augustinus (1997: 272) verwoordt deze menselijke ervaring en hij laat ze contrasteren met het goddelijke: *"Uw jaren gaan noch komen, terwijl onze jaren hier gaan en komen (...) want uw jaren gaan niet voorbij. Onze jaren hier zullen pas onze jaren hier zijn, wanneer ze allemaal niet-zijn"* (-

Over 'existentiële dissonantie' hebben we het reeds gehad in stelling 25, al hebben we het fenomeen daar niet die naam gegeven. Het niet-zijn 'verdraagt' zichzelf niet, in dezelfde zin waarin Whitehead zegt dat het universum de disjunctieve verscheidenheid niet kan 'verdragen' (- zie: Sherburne 1961: 19: *""It lies in the nature of things that the many enter into complex unity" (PR, 31). The universe abhors a many; it is just an ultimate fact that the universe cannot tolerate a disjunctive diversity"*). In de huidige stelling werd daaraan toegevoegd dat de pijn als een primitieve vorm van dissonantie kan beschouwd worden. Met betrekking tot de evolutie in het denken in het algemeen, vindt men in de vorming van de metafoor een basisprincipe terug dat eveneens naar de ondraaglijkheid van dissonanties verwijst.[353] We kunnen hier voorlopig besluiten dat de

---

dit wil zeggen: wanneer ze tot het verleden zullen behoren).

353 Onze visie op de metafoor werd uiteengezet in: *S:* 642-659. Beknopt: taal laat metaforisch taalgebruik toe, de metafoor creëert een *cognitieve* dissonantie, en de ondraaglijkheid daarvan noopt tot de creatie van nieuwe betekenis (- zie ook: H. de Ley 1993-'94, deel 2: 178-205, verwijzend naar B. Leondar: *"*[de metafoor is] *een cognitief instrument om aspecten van de realiteit te zien die ze zelf helpt constitueren").* We merken hierbij op dat reeds de mogelijkheid tot en de wenselijkheid van metaforisch taalgebruik getuigen van de aanwezigheid van een voorafgaande en meer fundamentele *existentiële* dissonantie, met name: de fatale en als ondraaglijk ervaren discrepantie tussen de werkelijkheid en zijn (talige) afbeelding. Precies deze dissonantie noopt de taalgebruiker tot een taalontwikkeling naar steeds hogere abstractieniveaus, met de creatie van telkens hogere betekenissen. Betreft het 'waarachtige' betekenissen, dan wordt aan de menselijke betekeniscreatie tegemoet gekomen door een onuitputtelijke goddelijke symboliek, zodat daar niet langer sprake is van *creatie* maar wel van *ontdekking* van (gegeven) zin. Omdat, zoals (grond)stelling 2.1 aantoont, de werkelijkheid met zijn zin samenvalt, betekent de ontdekking van 'waarachtige' metaforen meteen de ontginning van hogere werkelijkheidniveaus, welke meteen het enige zinvolle antwoord kan zijn op de toestand van existentiële dissonantie.

Volgens K. Boullart (1992-'93) is een 'goed' toneelstuk cognitief eenduidig. Hetzelfde moet gelden voor een 'goede' metafoor. Dit strookt met onze thesis dat de 'logische' zinnen behoren tot de metaforen, terwijl metaforen nieuwe aspecten van de werkelijkheid kunnen uitdrukken. De volledigheid en adequaatheid van een uitdrukking (ook voor een metafoor) voltrekt zich in de conventie van de naamgeving welke de *identificatie* is van de uitdrukking met het ding. Die interpretatie betekent echter geenszins zijn *reductie* tot een logische zin: dat zou even irrelevant zijn als bijvoorbeeld het reduceren van een product tot z'n prijs.

Ons bewijs voor de eenduidigheid van de metafoor loopt als volgt. De uitspraak: "Een tafel is een meubel", verkapt de bewering dat de verzameling 'tafels' een deelverzameling vormt van de verzameling 'meubelen': elke individuele tafel behoort tot de verzameling van de individuele meubelen, of: elke individuele tafel is een individueel meubel omdat er geen onderscheid is tussen een tafel en een meubel **op het moment dat beiden met betrekking tot hun eigenschap van "meubel-zijn"** (- dit wil zeggen: hun element-zijn van de verzameling van de meubelen) worden geviseerd. Analoog is de bewering: "Juliet is een vrouw", equivalent aan de bewering dat het singelton "Juliet" een deelverzameling is van de verzameling van alle vrouwen. Opnieuw analoog, is de bewering: "De zon is warm", equivalent met de bewering dat de zon een element vormt van de verzameling van de warmtegevende dingen. Daaruit volgt dat de bewering: "Juliet is de zon", equivalent is met de bewering: "Juliet is een deelverzameling van de zon". Omdat deze beide beweringen singletons zijn, vallen ze in dit bijzondere geval samen - echter met die beperking dat ze beschouwd worden **onder slechts twee aspecten**: het vrouw-zijn en het zon-zijn. Verder kan de uitspraak slechts **zinvol** zijn indien men aanneemt dat zowel de vrouw als de zon in een (gemeenschappelijk) deelaspect geviseerd worden, met andere woorden: dat de vrouw en de zon impliciet een bepaalde (gemeenschappelijke) eigenschap van beiden viseren, in dit geval: hun warmtegevende eigenschap. Anders gezegd: **de derde verzameling waarvan beiden deel uitmaken** (namelijk de verzameling van de warmtegevende dingen) **werd hier verzwegen**. Expliciet zou het geheel als volgt luiden: "Juliet is een warmtegevend ding. De zon is een warmtegevend ding. Geviseerd met betrekking tot hun aspect van warmtegevendheid, zijn beiden, zowel Juliet als de zon, identiek". Dat de derde verzameling niet geëxpliciteerd wordt in de metafoor, vindt zijn reden in het feit **dat er slechts één derde verzameling mogelijk is met betrekking tot welke beiden** (Juliet en de zon) **identiek zijn**. Besluit: **de metafoor kan dus slechts op één wijze correct geïnterpreteerd worden en is bij gevolg even duidelijk als**

verschuiving die bij Plato kan vastgesteld worden, aan de hand van hetzelfde basismodel kan ontwikkeld worden.[354]

82.2. Existentiële dissonantie en de zondeval.

Lang voor Plato echter is de mens zich bewust van een existentiële dissonantie, getuige het verhaal van de zondeval in het derde hoofdstuk van Genesis. De mens is geschapen naar het beeld van God, en dus als een vrij wezen. Ons inziens krijgt de mens zijn vrijheid tegelijkertijd met het aan hem opgelegde verbod om van de boom van de kennis van goed en kwaad te eten op straffe van zijn dood (- Genesis 2:16-17).[355] De mens begrijpt niet wat de slang wel begrijpt, namelijk dat het kwaad gelegen is in de overtreding van het verbod zelf en niet in nog een ander gevolg van die daad.[356] De slang wil de mens verleiden tot de *manifestatie* van zijn vrijheid, net zoals de duivel dat doet met Job. De menselijke tragedie schuilt ons inziens hierin, dat die manifestatie uitblijft zolang de mens gehoorzaam blijft, en dus pas mogelijk is en tegelijk geschiedt door de overtreding: alleen zo bewijst de mens dat hij echt vrij is, zoals God vrij is, naar wiens beeld hij geschapen werd. Maar door het maken van die specifieke keuze (- de overtreding), *verliest* de mens, als zondaar, vanzelfsprekend ook zijn aanvankelijke (keuze)vrijheid.[357] Hij kan die pas terugkrijgen met zijn onschuld, dit wil zeggen: eerst moet zijn zonde hem vergeven worden; en dus is hij voortaan afhankelijk van de goddelijke genade. Omdat vergeving pas mogelijk is mits berouw, schenkt de genadige God aan de mens de gelegenheid om berouw te betonen, wat een actieve afzwering door de mens van het kwaad impliceert. God doet dat ons inziens door de duivel toe te staan om, in Job, de goede wil van de mens op de proef te stellen, ook al had de duivel daar heel andere bedoelingen (- zie stelling 2.1.2(4)). Het berouw blijft de onvervreemdbare verantwoordelijkheid van de mens, en om het mogelijk te maken staat God het lijden toe (- zie stelling 50). Daaruit volgt **dat de vrijheid van Adam voortaan gereduceerd wordt tot de vrijheid om al dan niet in het bestaan van goed en kwaad te geloven**.

---

de niet-metaforische uitspraak. Opmerking: men kan aldus de metafoor vergelijken met de metonymie, welke een stijlfiguur is *"waarbij in plaats van een voorwerp een ander genoemd wordt op grond van het contact of de betrekking die tussen beide bestaat (bijvoorbeeld: Ik lees Kloos, een boek door Kloos geschreven)"*. Veeleer dan als *"een overdrachtelijke, figuurlijke uitdrukking die berust op een vergelijking"* (- definities volgens Van Dale 1984), moet de metafoor dus gezien worden als een metonymie. In ons voorbeeld staat "de zon" voor "datgene wat warmtegevend is", waarbij het contact tussen beide niet van direct materiële maar van betekenisaard is. Zoals "Ik lees Kloos" staat in plaats van "Ik lees een boek geschreven door Kloos", zo ook staat "Juliet is de zon" voor "Juliet is de warmte gegeven door de zon", waarbij Juliet, evenals de zon, met betrekking tot hun warmtegevendheid geviseerd worden, wat meebrengt dat de vergelijking ("is zoals") daardoor kan vervangen worden door de identificatie ("is").

354 Zie *S:* 322-323 voor een uitgebreidere uiteenzetting en analyse van het verhaal van de erfzonde.

355 H. de Ley, *Augustinus,* IV.8.3, zegt dat de mens van voor de zondeval *"het vermogen heeft om niet te zondigen (- "posse non peccare")"*. (N.B.: met betrekking tot onze opvatting dat de vrijheid pas mét het verbod gegeven werd, zou men kunnen tegenargumenteren dat dit verbod gegeven werd nadat de mens naar Gods beeld geschapen was (- Genesis 1:27), maar ons inziens mag men de tekst niet zo letterlijk nemen: daarvoor pleiten trouwens ook andere inconsistenties, bijvoorbeeld het feit dat de schepping van de mens twee keer vermeld wordt en telkenmale anders (- Genesis 1:27 beschrijft de schepping van man en vrouw tegelijk, terwijl in Genesis 2:21-23 sprake is van de schepping van de vrouw uit een rib of een helft van de mens)).

356 H. de Ley, o.c., IV.8.3: *"Volgens Gilson (...) moet het door Adam overtreden verbod, niet van de vruchten van een bepaalde boom te eten, eerder als een verbod om het verbod beschouwd worden"*.

357 Na zijn zonde kan de mens immers niet meer kiezen voor het niet-zondigen (- *"non posse non peccare"*). H. de Ley, *o.c.,* IV.8.3, verwijst naar Gilson, *L' Esprit de la Phil. Méd.* I: 114: "(...) *après avoir fait le mal, la volonté est restée libre de vouloir le bien, mais non de le faire"*. Met een verwijzing naar Augustinus, *Civ. Dei*, XXII.30.3, zegt H. de Ley dat pas na het Laatste Oordeel de uitverkorenen de vrijheid zullen terugkrijgen *"als de "libertas in qua peccare non possit" ("de vrijheid waarin (de ziel) niet kan zondigen")*.

Maar als hij die vrijheid wil actualiseren, is er niemand anders tenzij hijzelf, om zich voor het bestaan van goed en kwaad **borg** te **stellen**. Het geloven in goed en kwaad is identiek aan het zich borg stellen voor goed en kwaad. **Nu kan de mens zich pas borg stellen voor het bestaan van goed en kwaad, indien hij hetzelfde doet als datgene wat God deed wanneer hij zijn verbod aan de mens oplegde: Adam is dus verplicht om de God, wiens vertrouwen hij beschaamd heeft, in zichzelf door zichzelf te vervangen. Dit betekent dat hij alleen door de genade van God nog van deze last kan verlost worden**. Tot dan is dissonantie zijn lot.[358]

D. Aristoteles, Augustinus, Thomas, Plato en de Waarneming

Keren we nu terug naar het probleem van de waarneming. Tot nog toe, hebben we hieromtrent het volgende opgemerkt: de vaststelling dat we met betrekking tot het microfysische geen waarnemingen meer kunnen doen in de klassieke zin van het woord, leert ons dat we ten onrechte abstractie maken van het (microfysische) medium dat onze 'waarnemingen' mogelijk maakt. Eigenlijk is er geen sprake van een waargenomen ding als een entiteit die losstaat van de waarnemer: wat wij waarnemen bevindt zich reeds in onze 'geest', en wat zich niet in onze 'geest' bevindt, kunnen wij niet waarnemen.

Bovendien beperkt de relevantie van de waarneming zich tot haar behoeftebevredigende en intentionele capaciteit. Ik neem een auto waar omdat ik hem ken, en een appel is datgene waarmee ik bijvoorbeeld mijn honger kan stillen. Een holbewoner die een auto waarneemt, neemt geen auto waar, maar alleen datgene aan die auto wat hij reeds kent, datgene wat betekenis heeft voor zijn wereld. Een waargenomen ding kan niet méér betekenen voor mij, tenzij datgene daaraan wat beantwoordt aan mijn intenties en behoeften. Maar in de mate dat iets aan mijn intenties en behoeften tegemoet komt, bestààt het ook, heeft het ook werkelijkheidswaarde. Het paradijs, maar ook de hel, waarvan de relevantie zich beperkt tot hun belevingswaarde, bestààn van zodra ze effectief beleefd worden. Op hun beurt worden onze behoeften door een externe orde bepaald. Maar deze heteronomie is begrensd: Stravinsky heeft misschien behoefte aan muziek, maar zijn *Psalmensymfonie* komt als dusdanig in volledige vrijheid tot stand.

Plato scheurt zich van de waargenomen werkelijkheid af, omdat hij deze niet kan beheersen, omdat hij er door beheerst wordt: hij verkiest een zelf gedachte wereld, maar neemt daarbij onvermijdelijk het lot op van de eindeloze uitdaging van de natuur; hij heeft een machinerie op gang gebracht waaraan hij zich nooit meer zal kunnen onttrekken, een spel dat hem eeuwig zorgen zal baren. Hij verwierp het 'paradijs' omdat hij het verkieslijker vond om in een zelf geschapen 'paradijs' (maar het is een doolhof) te leven (of te lijden). Eigenlijk herhaalde zich bij Plato zodoende de erfzonde van de eerste mens: de beschaming van het vertrouwen van zijn Schepper door zijn uiting van wantrouwen.

358 Omdat de gevallen mens de zonde meedraagt in zijn natuur (- waardoor ze 'erfzonde' genoemd wordt), kan hij zich daarvan niet meer uit zichzelf bewust zijn. Gods geboden 'vervangen' als het ware dit bewustzijn. Wij geloven dat het in die zin is dat A. Vergote, Paulus citeert uit het zevende hoofdstuk van de brief aan de Romeinen: *"Ik heb de zonde alleen leren kennen door de Wet. Ik zou van de begeerte geen weet hebben, als de Wet niet zei: 'U zult niet begeren' (vers 7)"*. Vergote verduidelijkt: *"(...) Zonder de Wet, zoals zonder om het even welke morele of religieuze wet, zou de begeerte niet als te onderdrukken drang herkend worden, want daarvoor is het nodig dat het verschil tussen goed en kwaad is uitgesproken. (...) God heeft de Wet gegeven als instantie van het leven, want zonder de Wet zou de mens in moreel en religieus opzicht slechts een dode zijn in een levend lichaam"* (A. Vergote 1999: 268). (Zie ook de stellingen 66 en 66.1).

Stelling 83. De vraag: "waardoor/waarmee kent de ziel de lichamen?" is irrelevant. Kennis is een zaak van Rechtspraak.

Tot deze stelling komen we via een onderzoek van een grondvraag in de kennisleer, namelijk de vraag hoe de ziel, *in zichzelf*, kennis kan hebben van de lichamen die zich *buiten de ziel* bevinden. Dit epistemologisch probleem werd gesteld door Aristoteles, Augustinus en Thomas, maar ook reeds door Plato. In 83.1 tot 83.4 bekijken we de antwoorden van elk van hen, en we besluiten dat in een welbepaalde, eigen interpretatie van Plato's antwoord de bevredigende oplossing ligt van dit probleem, namelijk: dat kennis resulteert uit de confrontatie van onze ziel met de waarheid (- welke geen uitspraak is, doch een Persoon, met name Christus) en dat kennis aldus een zaak is van rechtspraak. De betekenis van die stelling wordt dan verder uitgewerkt in het volgende hoofdstuk: II.3.E, vooral in stelling 84.

83.1. Aristoteles en de waarneming

Ook Aristoteles werd geconfronteerd met het 'mysterie' van de waarneming: hoe wordt de kloof tussen het externe en het innerlijke overbrugd? Wat maakt het mogelijk dat een paard dat buiten mij bestaat, door mij waargenomen wordt en als een idee in mijn ziel terecht komt? Hoe wordt deze link gelegd? Thomas van Aquino expliciteert deze Aristotelische vraag. Voor Aristoteles is kennis perceptie: een passief proces. Opdat iets zou kunnen worden, moet het er in aanleg al zijn, en dit geldt ook voor het intellect, dat de plaats is waar zich alle vormen (ideeën) ophouden. Het paard dat wij waarnemen, biedt ons iets zintuiglijk aan, maar het begrip van het paard moet van het intellect komen: zoals de zon alles zichtbaar maakt, zo ook maakt ons intellect alles kenbaar. Het intellect is dus een medium voor de begrippen, zoals het licht een medium is voor de dingen. Het actief intellect dat alles bestraalt om het kenbaar te maken, is zodoende niet iets persoonlijks, niet iets dat onszelf toebehoort, maar het staat op zichzelf, het komt van God, en het maakt dat wij het zintuiglijk beeld àls paard begrijpen. Ons kennen is voor Aristoteles bijgevolg een *participeren* aan het goddelijke kennen. Thomas verschilt hierin van Aristoteles, dat hij aan élke mensenziel een actief intellect toekent, een participatie aan het goddelijk Licht, maar hij identificeert God niet met dat actief intellect.

Bij de behandeling van Shaffer (- zie stelling 43.2) hebben we gezien hoe Malebranche een analoge goddelijke tussenkomst nodig had om droom en werkelijkheid van elkaar te onderscheiden. Ook Descartes beriep zich voor hetzelfde probleem op God. Onze stellingname, dat bewustzijn per definitie zelfbewustzijn is, behandelen we hierna.

83.2. Augustinus en de Waarneming

Bij Augustinus is het lichaam een werktuig van de ziel: het lichaam dicteert de ziel niet, en dringt ze dus ook geen zintuiglijke indrukken op. Hoe krijgt de ziel die indrukken dan? Het 'lichamelijke zien' komt pas in werking door het 'geestelijke zien': dat is de aandacht die tevens weet of de beelden in onze ziel hetzij door zintuiglijke indrukken hetzij door onze verbeelding gevormd werden.

De laatstgenoemde functie van de menselijke geest blijft ook voor de hedendaagse epistemologie een raadsel, aangezien zowel de echte als de ingebeelde beelden gebruik maken van dezelfde neurale circuits.[359] Augustinus' oplossing[360] lijkt

359 Zie: Ph. Van Loocke, *Toegepaste epistemologie* (syllabus), Universiteit Gent 1992-'93.

360 Wat betreft Augustinus' oplossing merkt H. de Ley op: *"Blijft natuurlijk het probleem, hoe het "beeld", gezien in het spirituele zicht, het object ervaren door de ogen kan voorstellen. Augustinus stelde er zich mee tevreden om te spreken van "boodschappen" die door de fysische processen geleverd worden aan de geest - wat echter wel degelijk een vorm van "invloed" van het lichaam op de geest veronderstelt. Deze "boodschappen" worden niet alleen aan het geestelijke zicht geleverd,*

mij op zijn minst even geslaagd als de 'hypothetische monitor' die onze epistemologen moeten induceren.[361] Ons inziens kan een bevredigend antwoord geformuleerd worden vanuit de Augustiniaanse visie. De afhankelijkheid (van de 'invloed' van het lichaam op de geest)] van de *voluntas* of actieve aandacht kan geïllustreerd worden middels het feit dat de mens in staat is zijn aandacht actief te verplaatsen zoals hij dat zelf wil, zodat datgene in zijn bewustzijn verschijnt waaraan hij actief denkt. Als we nu het feit in acht nemen (- een feit dat gegrond wordt door de epistemologie) dat slechts één iets tegelijk in het bewustzijn kan verschijnen, moet hieruit geconcludeerd worden dat het lichaam de ziel niet beïnvloedt, tenzij met de medewerking van de actieve aandacht.

Tenslotte kan opgemerkt worden dat het niét zo is dat het geestelijk zien van zintuiglijke ervaringen een invloed van het lichaam op de geest zou veronderstellen. Immers, er is geen sprake van een bestaan van lichamen los van de geest, tenzij in een objectivistische visie. Lichamen kunnen wel *verondersteld worden* te bestaan, maar ze zijn uiteindelijk in de eerste plaats **ervaringen**, zoals H. de Ley opmerkt:

" "Akkoord", zegt Augustinus tegen Karneades, "dat het objectief bestaan van de wereld niet probleemloos is; dat de dingen niet noodzakelijk zijn zoals ze aan mij verschijnen. Maar wàt onmiskenbaar is, is dat ik bepaalde verschijnselen ***ervaar****. Welnu, dat is voldoende:* ***'wereld' noem ik voortaan wat aan mij, dwz aan mijn ziel, als zodanig verschijnt, dwz de som van al mijn ervaringen****; en het bestaan daarvan is onloochenbaar"* (H. de Ley, *o.c.*: 160).

Deze "fenomenologische kijk" *avant-la-lettre* wordt nogmaals bekrachtigd in het *"si fallor, sum"*, dat meteen de primordialiteit van het zich vergissen (in de waarneming) en dus van de waarneming zelf, op datgene wat waargenomen wordt, uitdrukt.

Tussen haakjes kunnen we ook nog aanduiden dat het nooit het lichaam als dusdanig is dat het geestelijke zien beïnvloedt, maar wel z'n vorm, die een waarnemend subject vereist dat in staat is tot de herkenning van structuren en vormen. Hoe gedifferentieerder de waarneming, des te gedifferentieerder de waargenomen wereld. Maar een waarneming zonder enige differentiatie is er geen. Het is irrelevant om een wereld buiten elke waarnemer om te veronderstellen.

Tenslotte maakt H. de Ley hier nog een opmerking met betrekking tot de objectieve wereld: *"Reeds op het niveau van de zintuiglijke perceptie moest volgens Augustinus uit de [konstatering] dat dezelfde fenomenen door verschillende mensen gelijktijdig gezien, gehoord, enz. worden, afgeleid worden dat kleuren, geluiden, enz. niet behoren tot de natuur van onze individuele ogen, oren, enz., "maar gemeenschappelijk aan ons zijn als de objecten van onze zintuigen... want wat de ogen van twee personen gelijktijdig vatten, kan niet vereenzelvigd worden met iets dat tot de ogen van ofwel de ene ofwel de andere behoort, maar moet een derde ding zijn waarop het zicht van beiden gericht is...".(...) Naar analogie daarvan concludeert hij dan dat evenzo wat wij mentaal vatten, niet louter kan behoren tot de natuur van onze individuele geesten (...)" (p.162). "(...) Als "goed platonist" loochende Augustinus, zoals gezegd, elke empirische oorsprong voor deze universele ken- en denkinhouden. (...)" (p.163) "(...) Deze voor hem evidente koppeling tussen apriori-kennis en God, als ontologische voorwaarde voor deze kennis, levert hem zelfs een soort "Godsbewijs": élke onveranderlijke waarheid die wij in onze (veranderlijke) geesten ontdekken (bv.*

maar ook aan de ratio of intelligentia. Pas op dit laatste niveau worden ze dan "geïnterpreteerd" (...). De beelden worden hier dan al of niet, bij middel van proposities (die waar of onwaar kunnen zijn), gerefereerd aan externe objecten of feiten; dwz al of niet toegeschreven aan een actueel objekt (vgl. de roeispaan in het water, die als krom gezien wordt) NB: van de zintuiglijke wereld is, wegens haar instabiliteit, hoedanook geen éigenlijke "kennis" mogelijk" (H. de Ley, o.c.: 174).

361 Zie *S: Het concept 'voluntas' bij Augustinus.*

"2+2=4"), "bewijst" dan het bestaan van God als de onveranderlijke waarheid.(...)" (H. de Ley, *o.c.*: 162-164).

Ons inziens is hier duidelijk dat de mogelijkheid van zowel de zintuiglijke als de apriori-denkvormen-intersubjectiviteit door Augustinus (terecht) verklaard wordt middels het bestaan van God. Immers, indien het bestaan van God hier niet zou aanvaard worden, dan zou de konstatering dat dezelfde fenomenen door verschillende mensen gelijktijdig waargenomen worden, onverklaarbaar blijven. Men kan er zelfs niet uit besluiten tot het bestaan van een objectieve wereld, want de solipsist zou opmerken dat de ervaring van derden op hetzelfde niveau staat als om het even welke andere ervaring (- als ik in mijn droom een nimf zie, en een man uit mijn droom bevestigt de nimf ook te zien, kan ik hieruit helemaal niets besluiten met betrekking tot het 'objectief' bestaan van de nimf[362]). Wie het bestaan van God loochent, zal, wanneer hij zich tevens rekenschap geeft van de onmogelijkheid van het bestaan van een objectieve wereld-op-zich, solipsist zijn. Omdat de mens de waarheid mààkt, is het bestaan van solipsisten allerminst uitgesloten.

83.3. Thomas en de Waarneming

Thomas Aquinas' *Quaestio 84* luidt*: "Waarmee / waardoor kent de ziel de lichamen?"*

Thomas is verplicht een goddelijk licht (vergelijkbaar met de zon) in te voeren, teneinde het kennen van lichamelijke dingen met de ziel (- het zintuiglijke, het intellectuele zien) te kunnen verklaren.

We hebben aangetoond dat de hedendaagse epistemologie voor hetzelfde probleem staat en dat haar oplossing minstens even ontoereikend is, niettemin zij Thomas verwijt dat hij dualistisch denkt, terwijl ze zelf monistisch beweert te zijn.[363]

Mijns inziens is hier een misverstand aan de orde en moet deze problematiek filosofisch opgelost worden. Ik zal aantonen: (1°) dat men verplicht is om een dualisme te hanteren krachtens het uitgangspunt zelf, zowel bij Thomas (- daar is dat duidelijk: het dualisme wordt immers als vertrekpunt aangenomen) als in de hedendaagse epistemologie; (2°) dat dit dualisme onoverkomelijk geïmpliceerd wordt door de vraagstelling zelf.

De vraag: *"Waarmee kent de ziel de lichamen?"* betreft de kennis van de kennis zelf. Kennis nu, vereist steeds een kenner en een gekende of een kenobject. Het (noodzakelijkerwijze) objectkarakter van het gekende impliceert het onderscheiden zijn van het kenobject van de kenner. Ik ken altijd iets, en doordat ik het kén, bén ik het niet. Indien ik identiek was aan het object, ik zou het immers niet kunnen kennen. En, gesteld dat ik het zou kunnen kennen op zo'n wijze dat ik ermee samen viel, dan zou dit geen kennen meer zijn, maar een (onbewust) 'zijn' (waaromtrent wij de mening zijn toegedaan dat het geen 'zijn' is, omdat we aan het bewustzijn het primaat geven boven het 'zijn' - wat in (grond)stelling 2.1. wordt gefundeerd).

Het *kennen van het kennen* is zodoende even onmogelijk als het zien van het zien, zodat zich met betrekking tot de zintuiglijke kennis precies hetzelfde probleem stelt als met betrekking tot de intellectuele kennis. Ik kan iemand zien kijken, maar zijn zien kan ik niet zien. Ik kan iemand zien tasten, maar zijn tasten zelf kan ik niet tasten. Zo ook kan ik mij niet bewust zijn van mijn bewustzijn, omdat het bewustzijn waarmee ik mij bedien bij het bewust zijn van mijn bewustzijn, onderscheiden is van dat

362 Ook Descartes, Malebranche en Berkeley poneren het bestaan van God als mogelijkheidsvoorwaarde voor het kunnen onderscheiden van werkelijkheid en droom. Zie ook stelling 31.

363 Zie: *S: "Het concept Voluntas bij Augustinus"*.

geobjectiveerde bewustzijn. Ik geloof dat Sartre, waar hij zegt dat het *pour-soi* en het *en-soi* niet kunnen samenvallen, dit bedoelt.

Opmerking: ik sluit me echter niet aan bij Sartre, die daaruit bepaalde conclusies trekt; onder meer zegt hij dat het godsbeeld van de mens gemaakt wordt als een samenvallen van *en-soi* en *pour-soi*, en, aangezien dit samenvallen onmogelijk is, God niet bestaat. Ik verwijs naar een eigen kritiek hieromtrent waar wordt aangetoond hoe dit samenvallen zich wél realiseert in de intersubjectiviteit waar de ene mens het 'zijn' van de andere erkent, namelijk door er borg voor te staan middels zijn handelen, dat uiteindelijk de ander 'maakt' krachtens een identificatieproces in de 'liefde'.[364]

Besluit: aangezien de vraag: *"waardoor/waarmee kent de ziel de lichamen?"* niet een vraag is naar de relatie tussen de ziel en de lichamen, maar in eerste instantie het probleem stelt van het kennen van het kennen, waarbij dit 'metakennen' impliciet in de

364 *S:* par. 1.6.3.: vijfde perspectief, nr. 4. In de betekenis van het bereid zijn tot het lijden voor de ander - wat ik heb pogen uit te leggen in mijn tekst omtrent *Job* – zie stelling 29.

vraagstelling zelf vervat zit, en aangezien het kennen van het kennen onmogelijk is op grond van de definitie van het kennen zelf (die inhoudt dat de kenner en het gekende onderscheiden zijn van elkaar), is de gestelde vraag irrelevant. Nog anders gezegd: de vraag naar het kennen van het kennen is irrelevant op straffe van het ontdoen van het kennen van zijn eigen betekenis. Ze is vergelijkbaar met de vraag of (de almachtige) God in staat is een steen te maken die hij niet kan opheffen. Het probleem in de 'paradox' komt hierop neer, dat de paradox van de steen niet een contradictie binnen het Godsbegrip uitdrukt, maar een contradictie binnen de paradox zelf.[365]

83.4. Over zintuiglijke waarneming, rechtspraak en denken bij Plato: het denken is geen verinnerlijkte dialoog. Zowel het denken als de dialoog

365 **De paradox van de steen.** Om de ondenkbaarheid van oneindige, grenzeloze mogelijkheden te illustreren, gebruikt men onder meer de *"paradox van de steen"*: is God in staat om een steen te maken die hij niet kan opheffen? Men betoogt dat àls God die steen kan maken, hij hem niet kan opheffen, terwijl, in geval hij hem wél kan opheffen, hij hem dus niet kan maken. Hieruit besluit men dat god, of de denkbaarheid van almacht onbestaande is.
Oplossing. Indien men het heeft over 'kunnen', heeft men het over 'kunnen handelen'. En als men het heeft over handelen, moet men vertrekken van de vooropzetting dat er 'gebeuren' is. Hierbij wordt 'gebeuren' gedefinieerd als het zich voltrekken van veranderingen buiten mijn wil, terwijl 'handelen' gedefinieerd wordt als een 'ingrijpen' in het 'gebeuren', wat wil zeggen: (1) het scheppen van een probleem, of het problematiseren van het 'feitelijke' (datgene wat te gebeuren staat), waarbij dit problematiseren inhoudt dat ik het 'wenselijke' in de plaats van het (te gebeuren staande) 'feitelijke' wil stellen - een wens die zijn niet-absurditeitskarakter ontleent aan het feit dat ik kàn handelen. Samenvattend: 'willen' is slechts relevant als er 'kunnen' is, en op zijn beurt is 'kunnen' slechts relevant als er 'handelen' is, terwijl 'handelen' slechts relevant is als er ook 'gebeuren' is.
Als men dan toch vertrekt van de hypothese die in de paradox ingecalculeerd zit, namelijk de hypothese dat God of een almachtig wezen bestaat (- merk op dat personen geen lidwoord hebben, dit wil zeggen dat ze niet behoren tot de orde van de dingen - maar dit slechts terloops), dan zal dit een wezen zijn dat niet onderworpen is aan een of ander gebeuren, met andere woorden: voor zo'n wezen zal er geen werkelijkheid meer bestààn die buiten z'n eigen wezen valt. Het spreekt vanzelf dat, met betrekking tot dit wezen, het hanteren van de term 'handelen', waarvan het gebruik pas relevant is relatief aan het begrip 'gebeuren', precies omdat dit laatste afwezig is, irrelevant zal zijn. Dus zal het ook irrelevant zijn om te spreken over het 'kunnen (handelen)' van God. Dus zal de in de paradox gestelde vraag irrelevant zijn.
Samenvattend: de paradox van de steen drukt niet een contradictie binnen het Godsbegrip uit, maar een contradictie binnen de paradox zelf.
Verduidelijking: in een doorzichtigere vorm kan men de paradox ook stellen als volgt: "kan God ook niet-God zijn?, of, nog duidelijker: "Is God tegelijk niet-God?" En hier zien we duidelijk dat, eenmaal God gedefinieerd werd als 'God', het irrelevant is om te vragen of hij 'niet-God' is, aangezien God per definitie niet is wat hij niet is (namelijk 'niet niet-God'). Merk op dat het precies in de paradox zelf is, dat God als gedefinieerd concept opduikt. De paradox zelf is dus verantwoordelijk voor de definitie van zijn concepten, op straffe van irrelevantie.
Een gelijkaardige problematiek behandelen we bij het oplossen van de vraag waarom ik mij afvraag waarom er iets is veeleer dan niets. Ziehier een weergave van: *S:* par. 1.15.6.:
Waarom ervaren we de vraag van Leibniz, waarom er iets is en niet veeleer niets, als authentiek? Deze vraag is niet zuiver op de graat. Indien ik ze stel, heb ik immers al aangenomen *dat* er iets is. Ik moet dus eerst de vraag oplossen *of* er iets is.
Nu kan men hierop onmiddellijk antwoorden: vanzelfsprekend is er iets; immers, indien er niets was, dan was ook deze vraag er niet. De vraag is alleen: is de vraag of er iets is, werkelijk een vraag?
Ik vrees dat het antwoord hierop negatief is. Ik zal dit aantonen en vervolgens verduidelijken wàt het dan wel is.
Een propositie is altijd herleidbaar tot een basisvorm met een subject (*S*) en een predikaat (*P*). Dat subject wordt middels een koppelwerkwoord {'*zijn*' (=) of een modaliteit van '*zijn*', zoals bijvoorbeeld '*moeten*'} verbonden met een gezegde.
Opmerking: de propositionele basisvorm "*S=P*" wordt in het brein omgezet tot een code. Merk echter op dat de code die door epistemologen aangegeven wordt, van de volgende vorm is: "*S (WW, LV, enz)*", (waarbij '*WW*' staat voor '*werkwoord*', '*LV*' staat voor '*Lijdend Voorwerp*', '*enz*' staat voor "*en*

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

In dit 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 schuldbekentenis en 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

---

andere bepalingen waardoor de zin eindeloos uitbreidbaar is"). Merk op dat hierbij het '*S*' vooraan geplaatst wordt. Mijns inziens moet echter niet het '*S*' maar het koppelwerkwoord ('=') vooraan geplaatst worden. Een voorbeeld: epistemologen vertalen de zin "Jan eet" tot de code "*Zijn (eten, iets,...),* terwijl ik hem zou vertalen tot: *"Zijn (Jan, etende, iets,...)"*. De reden waarom ik er zo over denk, zal onmiddellijk duidelijk worden.

Een vraag nu, is niets anders dan een propositie van de vorm "*S=P*", waarbij één van de twee componenten, hetzij '*S*', hetzij '*P*', onbepaald blijft. Het is dus een zin die expliciet 'vraagt' om ingevuld te worden. Zo bijvoorbeeld kan men de vraag: "Wat is een boom?", ook schrijven in de volgende vorm: "Een boom is...", waarbij "..." moet ingevuld worden. Een vraag 'vraagt' dus om iets dat in de vraag zelf niet gegeven is, te identificeren met iets dat in de vraag wél gegeven is. Zo bijvoorbeeld is de vraag: "Wie is het wat van de heilige wie?", géén vraag, ook al klinkt het als een vraag. Het klinkt als een vraag omdat er gevraagd wordt om identificaties. Het is echter geen vraag, omdat niéts gegeven wordt waarmee iets zou kùnnen geïdentificeerd worden.

Analoog is de 'vraag' die luidt: "Is er iets?" géén vraag, ook al klinkt ze als een vraag. Men kan ze stellen als: "Is iets?", of, nog duidelijker, wanneer men het feit in acht neemt dat de term 'iets' onbepaald is en dus kan vervangen worden door een vragend voornaamwoord, als: "Wat is?".

In codevorm luidt ze als volgt: *"Zijn (zijnde? Wat?)",* waarbij men ziet dat zelfs de bevestiging van het werkwoord 'zijn' niet gegeven is. "Is iets?" kan dus geschreven worden als: "...=...", met andere woorden is dit geen vraag maar een 'raster' dat de mogelijkheid biedt, door de aanwezigheid van de component "=", om iets met iets anders te identificeren.

Zodoende kunnen we besluiten dat datgene wat er is, niets anders is tenzij de mogelijkheid om namen met namen te identificeren. Het identificeren van namen met namen is 'handelen'. Datgene wat er is, is dus de mogelijkheid tot handelen.

Vandaar kunnen we de initiële vraag beter stellen in de volgende vorm: "Waarom is het zo dat wij iets kunnen doen, veeleer dan dat we niets kunnen doen?"

Opnieuw kunnen we in deze vraag impliciet een positief antwoord ontdekken op de vraag: "Kunnen wij handelen?"

Opmerking: men ziet dat, terwijl dit in de initiële vraag nog onduidelijk was, het daarentegen hier wel duidelijk wordt dat dit handelen door iémand moet gebeuren, met andere woorden dat het noodzakelijkerwijze subjectief moet zijn. Immers, het gaat om een taalhandeling, en die gebeurt niet vanzelf, doch middels een taalgebruiker. Verder kunnen we ook zien, duidelijker dan voordien, dat mét de term 'handelen' dit subject in de zin is binnengeslopen. Want terwijl het nog welluidend klinkt om te zeggen: "Is iets?", raakt het kant noch wal om te zeggen: "Doet iets?": deze 'vraag' toont dat zij totaal absurd is zonder het bestaan van een actor.

Vandaar: als men de 'vraag' stelt of iets is, dan verduidelijkt deze 'vraag' zichzelf door 'iemand' die 'handelt' te poneren. Merk hierbij op dat in het geval waarin zo'n actor weggewuifd wordt, ook de initiële vraag moet verdwijnen in het niets. Dit betekent dat het als zinvol ervaren van de vraag waarom er iets is veeleer dan niets, de aanvaarding impliceert van het bestaan van een actor.

De vraag die een vraag is naar het waarom van het zijn, is dus eigenlijk geen vraag, maar een bevestiging, en wel een bevestiging van het bestaan van een actor. Betreft de vraag het zijn in absolute zin (- dus niet als koppelwerkwoord), dan betreft de bevestiging een absolute Actor.

Thomas in stelling 73 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 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 stelling 74 en 75). 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 stelling 76, 77 en 79), 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 mogelijkheidsvoorwaarde heeft (- zie stelling 80 en 81). 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 en, anderzijds, datgene wat afwezig is maar waar wij desondanks heftig naar verlangen, het 'nagestreefde'. Dit bewustzijn hebben wij onze 'existentiële dissonantie' genoemd, en zij brengt andermaal de schuldproblematiek op de voorgrond (- zie stelling 82). 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 stelling 83).

Maar er is meer: 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 mis-vatting, 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 (toevallig) bijproduct van het lagere; zij beschouwt het denken als "*slechts* een verinnerlijkte dialoog".

We tonen nu deze misvatting aan en vanuit onze benadering staven we andermaal ons werkelijkheidsbeeld.

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 tenslotte, 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:[366] 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 *Menoon*. Het 'ter wereld brengen' of 'in de ziel brengen' van gedachten 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

366 Het transcendent karakter van de waarheid kan, zoals in dit historisch voorbeeld andermaal blijkt, reeds natuurlijkerwijze ingezien worden. Vergelijk: *FR,* 15 (- zie de voetnoot bij (grond)stelling 2).

wezenlijk 'vragend', of zoals van Velthoven het uitdrukt "is het zelf niet-zijn" (- van Velthoven 1988: 125),[367] en dus (weliswaar vragende) 'leegte'. Wanneer twee personen dialogeren, ondervragen 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, dat schuld aan het licht brengt. Het is niet zo dat de ene gesprekspartner schuld heeft tegenover de andere; veeleer hebben de dialogerende, onvolmaakte denkers schuld tegenover de volmaakte 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. Conclusie: 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. Zodoende geldt de stelling niet langer dat het denken een verinnerlijkte dialoog is: aan de basis van zowel de dialoog als van het denken ligt de confrontatie tussen de (zondige) ziel en de waarheid,[368] die de bron is van alle kennis. En van de eerlijkheid van deze (moeizame) confrontatie hangt dan ook de kwaliteit of de waarachtigheid van onze kennis af.

E. Werkelijkheid en Waan[369]

367 Ook van Velthoven volgt inzake het probleem van de kennis het epifenomenalistische verklaringsmodel dat wij hier aan een kritiek onderwerpen.

368 Merk nogmaals op dat de Waarheid geen ding is, geen uitspraak, maar een Persoon, met name Christus.

369 We hadden het er eerder al over dat het maken van een onderscheid tussen werkelijkheid en droom in de hedendaagse materialistische epistemologie een onopgelost probleem blijft, aangezien men moet vaststellen dat dezelfde neurale circuits worden gebruikt zowel voor de inbeelding als voor de waarneming van respectievelijk dromen en reële dingen. Middels het gebruik van Berkeley's ideeëngoed, door ons in een specifieke richting verder uitgewerkt, kunnen we deze zaak echter verduidelijken, en meteen biedt ons beeld ook een inzicht in de relatie tussen de zintuiglijke waarneming en de introspectie, tussen de wereld en de ziel. Dit beeld ziet er als volgt uit. God produceert 'ideeën', en God's ideeën zijn tegelijk de reële 'objecten'. Aldus schept God de wereld. De mens, geschapen naar God's beeld, produceert eveneens ideeën, maar die ideeën zijn geen werkelijke objecten; ze ontspruiten aan onze verbeeldingskracht die slechts een schaduw is van de goddelijke scheppingskracht. Nu spreekt men over een zintuiglijke waarneming, waar een door de menselijke wil geproduceerd idee overeenstemt met een door de goddelijke Wil geproduceerd idee (- en dat is een reëel 'object'). Waarnemen is immers: patronen die voortgebracht worden door en opgeslagen worden in de geest, toetsen aan patronen die door de zintuigen opgevangen worden, en waar overeenstemming blijkt, wordt een waarneming gedaan, onderscheiden van een louter verbeeld denkbeeld. De waarneming onderscheidt zich dus van de droom door een bijzonder 'gevoel' van waarheid dat de waarneming begeleidt, en dat veroorzaakt wordt door de genoemde overeenstemming. Waar komt dat gevoel dan vandaan? Welnu, dit is heel eenvoudig verklaarbaar. We moeten namelijk vooreerst inzien dat - ons schema indachtig - ook de mens zelf een door God geproduceerd 'idee', en dus een reëel 'ding' is. De mens is zodoende met zijn 'producent' of Schepper God verbonden door zijn schepping zelf, en dus los van het feit of hij zich daarvan al dan niet bewust is (- en of hij dat al dan niet wil); het volstaat dat het schepsel in God's 'bewustzijn' bestaat (- met andere woorden: dat het door God gewild wordt) opdat het zou bestaan. Van zodra nu de mens een waarneming doet - en nog steeds volgens ons schema betekent dat: het vinden van een overeenstemming tussen zijn eigen wil en die van God - wordt de mens van twee kanten tegelijk met God verbonden, en vormt zich als het ware een circuit, precies zoals dat het geval is met een elektrisch circuit. Dit circuit resulteert in het 'gevoel' van waarachtigheid, onderscheiden van de loutere verbeelding (- zie figuur 84).

Stelling 84. Het geloof in God schept het onderscheid tussen werkelijkheid en droom; het recht om te zijn gaat vooraf aan het zijn.

Als we voor het eerst in ons leven meemaken dat de aarde beeft, ervaren we dat het mogelijk is dat zich iets voordoet wat we nooit hadden verwacht. Iets waarmee we ook nooit rekening gehouden hebben. Iets dat we als 'uitgesloten' beschouwden. Tot op dat moment zelf. We worden dan zodanig 'geschokt' dat we onmiddellijk contact zoeken met anderen. Vreemd genoeg willen we door anderen, en wel zo snel mogelijk, bevestigd worden in onze ervaring (- of beter: 'gewaarwording'), niettemin we de schok zelf aan de lijve hebben gevoeld. Alsof we redenen hadden om aan onze eigenste ervaringen te twijfelen. Maar misschien hebben we wel redenen daartoe.

Het lijkt erop dat ik meer zekerheid verkrijg over de authenticiteit van mijn zintuiglijke ervaring wanneer ik merk dat ook de ander mijn zintuiglijke ervaring deelt - maar dat is slechts schijn. Immers, ook de bevestiging van de ander komt via mijn zintuiglijke ervaring tot mij. Wat maakt dan dat deze bevestiging mij ervan verzekert dat ik niet droom? Het antwoord is ontnuchterend: op de keper beschouwd heb ik nooit de zekerheid dat ik niet droom, maar ik ben ertoe veroordeeld om in het bestaan van de ander te geloven omdat mijn eigen bestaan pas tot stand komt door de erkenning van de ander. Die erkenning komt tot stand door woorden, gebaren, kortom: door tekens of taal. Mijn bestaan situeert zich niet anders dan binnen de erkenning van de ander, binnen zijn bevestiging. Op straffe van het verlies van mijn eigen bestaan, word ik gedoemd om in het bestaan van de ander te *geloven*. Los van onze wederzijdse erkenning van elkaar, speelt ons bestaan zich af in de 'tussenwereld' tussen werkelijkheid en droom, waarin zich ook de dieren ophouden. In die 'tussenwereld' stelt zich de vraag naar authenticiteit niet, want het onderscheid tussen werkelijkheid en droom wordt er niet gemaakt - wat wil zeggen: het wordt niet bevestigd. Die bevestiging is een intersubjectieve aangelegenheid welke mogelijk gemaakt wordt door het Woord: de wederzijdse erkenning zelf tussen personen *schept* de authenticiteit, en tegelijk ook het persoon-zijn. Wij bestaan aldus slechts binnen elkaars erkenning; zonder die erkenning onderscheiden wij ons op generlei wijze als persoon van de chaos van de natuur.

Nochtans is de ander waarin wij geloven strikt onderscheiden van zijn verschijning (aan onze zintuigen): wanneer plotseling, uit het niets, een man verschijnt, geloof je je ogen niet, en je kan denken dat je bij de neus genomen wordt of dat je hallucineert. **Het is dus niet zo dat je in de aanwezigheid van een derde gelooft omdat je hem zintuiglijk waarneemt.** De reden voor je twijfel ligt in het feit dat je de man als *ten onrechte aanwezig* beschouwt, en daarom noem je hem een schim: het *recht* om (er) te zijn, is een doorslaggevender argument dan het waargenomen worden. Wie zomaar uit het niets verschijnt, achten wij ten onrechte aanwezig: wij 'beschuldigen' hem ervan dat hij zich niet aan de 'afspraken' houdt. Die 'afspraken' zijn zo impliciet, dat wij ons daarvan niet meer bewust zijn. Ze betreffen de overeenkomst dat het echte van het ingebeelde onderscheiden wordt door het (gemeenschappelijke) oordeel - onze erkenning of rechtspraak. Die rechtspraak zegt dat niemand uit het niets te voorschijn kan komen. Met andere woorden: dat , àls we iemand uit het niets te voorschijn zien komen, één van de volgende dingen het geval is: (1°) ofwel vergissen we ons, worden we dus door onze ogen bedrogen; (2°) ofwel overtreedt de man de afspraken: hij houdt zich niet aan de regel dat niemand uit het niets kan verrijzen, en aangezien er behalve die regel *niets* meer is dat werkelijkheid van droom onderscheidt, moeten wij die man ook als een schim, en dus als onbestaande beschouwen.

Nu is er een belangrijk verschil tussen het eerste en het tweede geval. In het eerste geval beschouwen we de schim als aanwezig in onze waarneming, en omdat we

zelf geen inbreuk plegen op bestaande regels, geloven we dat onze waarnemig terecht is: we hebben er recht op, niettemin we ook geloven dat de schim er niet mag *zijn*.

Het zou bijvoorbeeld kunnen, dat een groep mensen iemand uit het niets ziet verrijzen, en dan zullen ze allen de mening toegedaan zijn dat ze de schim *gezien* hebben, terwijl ze ook geloven dat de schim er *ten onrechte* is. Als deze groep mensen dan z'n verhaal in het openbaar belijdt, dan zal de buitenstaander niet spreken over de schim als over een man die z'n boekje te buiten gaat, maar wel over een 'collectieve waan', een 'collectieve zinsbegoocheling'. De getuigenissen van de ooggetuigen zullen aldus afgedaan worden, en de ooggetuigen zelf zullen op hun beurt, in hun hoedanigheid van ooggetuige, hetzelfde statuut krijgen toebedeeld waarmee ze zopas nog de schim bekleedden: hun getuigenissen worden weliswaar nog als werkelijk bestaande beschouwd, maar men kent er geen werkelijkheidwaarde (waarheidswaarde) aan toe omdat de inhoud van die getuigenissen onterecht is: hij strookt niet met de regel dat niemand uit het niets kan verrijzen.

Keren we nu terug naar onze aardbeving. Waarom wordt zij niet afgedaan als een collectieve hallucinatie? Stel dat er ooit een rechtsregel was die bevestigde dat de aarde niet kàn bewegen. Die regel werd opgesteld op grond van het feit dat 'niemand' ooit getuige was van het bewegen van de aarde. Als nu één iemand denkt een aardschok te voelen, is dat niet genoeg: hijzelf zal het immers niet geloven als z'n waarneming niet eerst door anderen bevestigd wordt. Over de allereerste aardbeving zullen de mensen gezegd hebben: "Wij wisten niet wat er gebeurde". Men kan immers niet *zien* wat men niet *kent*. En men kent pas wat men *in consensus* met anderen ervaart, want *kennen* betekent: kennis nemen van werkelijkheid, of, nauwkeuriger: *onderscheid* ***aanbrengen*** in wat al dan niet werkelijk is, in wat al dan niet het geval is. *De waarneming wordt aldus door de kennis beperkt*. En de kennis wordt *gemaakt*, omdat ze bestaat in de *activiteit van het onderscheiden van echt en onecht*. Dit is: de activiteit waarbij beslist wordt welke dingen recht hebben op werkelijkheidswaarde, en welke niet. De dingen waarvan geoordeeld wordt dat ze *geen recht* hebben op werkelijkheidswaarde, zullen niet bestaan maar als inbeelding beschreven worden. Dingen daarentegen waarvan geoordeeld wordt dat ze *moeten* bestaan, omdat men gelooft recht te hebben op het bestaan ervan, zullen navenant bestempeld worden als *werkelijkheid*, en zelfs als ze aan de zintuiglijke ervaring onttrokken blijven, zal zulks geen hinderpaal vormen, aangezien er behalve de zintuiglijke nog andere ervaringswijzen mogelijk zijn, en wel bepaald middels ons *inbeeldingsvermogen*, jawel, precies datgene wat ook bepaalde 'onechte' waarnemigen kan veroorzaken.

Immers, de activiteit van het onderscheiden van waarneming en inbeelding zelf, schept als (niet zo toevallig) 'nevenproduct' het inbeeldingsvermogen, met andere woorden: de verbeelding, welke de 'materiële' basis vormt voor geluks- en ongelukservaringen, welke op hun beurt noodzakelijk zijn voor het begronden van de activiteit van het onderscheiden van werkelijkheid en waan, en dus voor het scheppen van de werkelijkheid.

De opvatting dat wat tot ons komt echt is als het via onze zintuigen komt, is wezenlijk naïef, want *ook het bestaan van onze zintuigen komt via de zintuigen tot ons*. Binnen deze naïeve opvatting steunt de echtheid van de realiteit op de echtheid van onze zintuigen *én* steunt de echtheid van onze zintuigen op de echtheid van de realiteit. *Het ene doet er een beroep op het andere om aanspraak te kunnen maken op echtheid:* het waargenomene beroept zich op onze zintuigen, en onze zintuigen beroepen zich op hun waarneembaarheid binnen dat veld van het waargenomene, ter verdediging van hun 'recht op' echtheid.

Het is nu duidelijk dat ook niet zintuiglijk waarneembare dingen, welke toch, zij het op een andere manier, waargenomen worden, *een even grote kracht van bestaan*, dus een even grote *bestaanswaarde*, én *bestaansrecht*, én *bestaansnoodzakelijkheid* hebben, als de zintuiglijke, want de middelen waarmee ze waargenomen worden hebben dezelfde bekrachtigingswaarde tegenover die waarnemingen, als de zintuigen dat hebben tegenover de zintuiglijk waarneembare dingen.

Maar dan rijst de vraag: als nu de werkelijkheid gemaakt wordt middels die onderscheidingsactiviteit en op grond van het *recht* om de dingen als dusdanig te onderscheiden zoals ze onderscheiden worden: waarop steunt dan dat 'recht'?

Het is duidelijk dat opdat sprake zou kunnen zijn van een recht, de volgende conditities moeten aanwezig zijn: (1°) de mogelijkheid (van de rechthebbende) tot *vrij (en dus bewust) handelen*; (2°) de mogelijkheid tot het maken van keuzehandelingen; en vanuit het (2°) tenslotte het (3°), namelijk de aanwezigheid van keuzemogelijkheden, zodanig dat het kiezen voor A eerder dan voor B, recht geeft op A' en niet B' meebrengt.

Er is dus de *eis* dat er, *buiten ons*, een *werkelijkheid* bestaat die *borg staat* voor een *orde* welke *borg staat* voor het feit dat ons dié werkelijkheid te beurt valt die we krachtens onze handelingen *verdienen*. Het volstaat dus niet dat wij onderscheidingen (tussen waar en onwaar) aanbrengen, want om ze te *kunnen* aanbrengen, moet er al *a priori* een onderscheid bestaan tussen *recht en onrecht*, en dus een *orde* die een dergelijk onderscheid mogelijk maakt. Er moet met andere woorden een *verbod* bestaan.[370]

Stelling 85. Zin is hét criterium voor authenticiteit (- zie ook stelling 2.1.1.)

Maken we nu een analyse van deze gegevens. We starten met de ervaring van een aardbeving. Ze is de ervaring van het zich voordoen van iets dat ik voor onmogelijk hield. Mijn ervaring houdt twee zaken in: (1°) ik ervaar dat *X* (de aardbeving) gebeurt; (2°) ik geloof dat *X* niet kan gebeuren. Deze ervaring nu, lokt een reactie uit. Mijn reactie houdt in: het verlangen naar een ervaring *Y*, waarvoor geldt: *Y* houdt in dat andere personen *ook* bevestigen: "Ik ervaar dat *X* gebeurt". Ik wil dus uitsluiten dat *X* een waan was. Het gehanteerde criterium daartoe, is de gemeenschappelijkheid van deze ervaring, en de beslechting van mijn oordeel terzake, komt tot stand in gevolge mijn communicatie met anderen. **Dit betekent dat diegene die ervaart, meer geloof hecht aan de ervaring van een mededeling (zijnde *Y*) dan aan een eigenlijke zintuiglijke ervaring (zijnde *X*).**

Nu is het echter zo, dat woorden tot ons komen via onze zintuigen. Vandaar de vraag: wat onderscheidt de zintuiglijke ervaring die bestaat uit het horen van een zin, van de zintuiglijke ervaring die bestaat in het voelen van een trilling?

Ter beantwoording van deze vraag, moeten we verwijzen naar onze kritiek bij Whitehead, met betrekking tot het onderscheid tussen gewaarwordingen en waarnemingen (- zie: I.4.5-7): we zagen daar dat indien we het onderscheid tussen waarnemingen en gewaarwordingen handhaven, we dan tevens moeten aannemen dat de gewaarwording als een noodzakelijke veronderstelling ter verklaring van de waarneming moet begrepen worden, en we merkten daarbij op, en dit is van belang, **dat**

370 Opmerking: het *gebod* bestaat krachtens het *verbod* en niet andersom, want één verbod laat nog een oneindige vrijheid aan handelingsmogelijkheden toe, terwijl een gebod de handelingsvrijheid zou beperken tot de ene act die het gebod beveelt, wat absurd zou zijn; geboden zouden aldus talloos in aantal moeten zijn om handelingsvrijheid te kunnen garanderen, maar zelfs dan zou de vrijheid beperkt worden tot het achtereenvolgens uitvoeren van al die geboden. Het *verbod* ontkomt aan al die beperkingen. In de 'positieve' uitdrukking "bemin", betekent dit gebod niets anders dan: "overtreedt het verbod niet (en wees verder gerust)".

we meer zekerheid hebben over de concreetheid van de waarneming dan over de concreetheid van de gewaarwording. We zagen tevens dat de naakte gewaarwording nooit in het bewustzijn kan verschijnen. Wat in het bewustzijn verschijnt, is de gewaarwording van alle daaronder liggende gewaarwordingen, dus de laatste synthese van het hele netwerk van onze gewaarwordingen, welke we een waarneming noemen. Nog steeds geldt hier **dat we aldus altijd meer zekerheid hebben over de hogere waarnemingen dan over de lagere**, niettegenstaande de lagere vooronderstellingen van de hogere kunnen genoemd worden. Maar dat betekent ook dat wij meer zekerheid hebben omtrent de waarneming van woorden, waaraan onlosmakelijk hun betekenis vastzit, dan omtrent het gevoel van een trilling, en dit ondanks het feit dat ze beide als waarnemingen kunnen bestempeld worden. Het is een wat vreemd aandoende, doch harde en zekere conclusie uit onze voorgaande analyses: **hoe hoger de betekenissen zijn die waarnemingen bevatten, des te meer zekerheid verschaffen ons die waarnemingen over het feit dat ze echt zijn en niet onwaar.**

We moeten dus besluiten dat er een essentieel verschil bestaat tussen het horen van een betekenisvolle zin en het voelen van een trilling. We bedoelen daarmee niet dat een woord of een zin een louter geluid transcendeert, maar wel dat een betekenisvolle zin, als waarneming, betrouwbaarder is dan een louter geluid of een trilling. Het is met andere woorden waarschijnlijker dat iemand aan de echtheid van een waarneming twijfelt als het gaat om een louter geluid of een trilling, dan wanneer het gaat om een waarneming van een geluid dat meer betekenissen draagt dan alleen maar de impliciete informatie dat het om een geluid gaat. En, zoals hoger aangetoond, is die meerwaarde aan betekenis een product van de intersubjectieve erkenning of bevestiging.

Stelling 86. Het werkelijkheidsbeeld, de werkelijkheidsbeleving of de werkelijkheid zonder meer wordt bepaald door daden: onze wereld is ons loon (- zie ook stelling 28).

Bekijken we eerst nog eens wat het transcendente karakter van zo'n betekenisdragende waarneming inhoudt via de volgende beknopte analyse:

(a) *A* voelt een aardschok, en *A* twijfelt aan de werkelijkheidswaarde van z'n gevoel. *B* voelt een aardschok en ook hij twijfelt aan de realiteitswaarde van z'n gevoel. Zowel *A* als *B* vertalen vervolgens hun gevoel in betekenisvolle zinnen. Ze wisselen hun ervaringen dus uit middels de taal, en kunnen vaststellen dat de *betekenissen* van hun beider uitspraken met elkaar corresponderen.

(b) *A* hoort iemand zeggen dat het regent, en twijfelt eraan of hij echt iets hoort. *B* hoort iemand zeggen dat het regent, en koestert eenzelfde twijfel. *A* en *B* spreken hun ervaringen uit, en men kan vaststellen dat de betekenissen van beider uitspraken met elkaar corresponderen. Nu kunnen zowel *A* als *B* opnieuw twijfelen, namelijk aan de waarheidswaarde van hun waarneming met betrekking tot elkaars uitspraken: heeft *A, B* wel echt horen zeggen dat ook hij iemand hoort zeggen dat het regent, en andersom? De achterdocht kan zo doorgaan, totdat een heel groot aantal personen in de zaak betrokken worden, en dan moeten de betrokken de keuze maken: ofwel nemen ze aan dat *al* hun waarnemingen waar zijn, ofwel nemen ze aan dat ze allemaal onwaar zijn. Het is duidelijk dat, indien men zich dan toch het probleem van waarheid en onwaarheid stelt, men het eerste moet aannemen, want neemt men het laatste aan, dan begaat men een contradictie omdat, indien men alle waarnemingen onwaar noemt, men dit zelf kan zeggen, terwijl men bij het waarnemen van z'n eigen uitspraak, moet toegeven dat deze waar is. Anders gezegd, zou aldus het onderscheid tussen werkelijkheid en waan verdwijnen.

Keren we nu terug naar de ervaring van de aardschok, die inhoudt: (1°) ik ervaar dat *X* (de aardschok) gebeurt, en: (2°) ik geloof dat *X* niet kan gebeuren. Als ik in de

waan ben, is mijn geloof terecht, maar als mijn waarneming correct is, is mijn geloof fout. Het criterium dat ik hanteer, is het communicatieve: ik hecht meer waarde aan wat betekenisvol medegedeeld wordt, dan aan wat ik louter zintuiglijk gewaarword - zoals we aantoonden, terecht. Indien ik nu een waarneming doe, die bij nader onderzoek een schim blijkt, besluit ik hieruit dat mijn waarneming mij bedriegt. Nochtans is dit besluit niet probleemloos, zoals we hierna zullen zien.

Laten we uitgaan van de veronderstelling dat mijn waarnemingsvermogen intact blijkt: het waarnemingsvermogen van de proefpersoon (in dit geval de ik-persoon) wordt getest en blijkt intact, zodat fysiologische tekorten uitgesloten zijn. Als ik nu een waarneming doe die een schim blijkt, terwijl mijn waarnemingsvermogen intact blijkt, moet ik besluiten tot bedrog, hoe ik het ook draai of keer. Maar dit bedrog als vanzelfsprekend toeschrijven aan mezelf, is een overhaaste conclusie. De mogelijkheid moet open gelaten worden, dat niet mijn momentane zelf, en zelfs niet mijn zelf in zijn geheel, als de oorzaak van dit bedrog moeten beschouwd worden. Een verdere analyse is hier noodzakelijk.

Stel dat een psycho-analyst beschikt over het vermogen om uit te testen of er, behalve in mijn fysiologische struktuur, ook in mijn psychische struktuur tekorten aanwezig zijn welke het betreffende 'bedrog' zouden verklaren. En hiermee raken we aan de kern van de hele problematiek. Want stel dat zo'n psycho-analyst zou bestaan, dan zou hij iemand zijn die zou uitgaan van een ideaalbeeld van de psychische struktuur of de psyche. Hij zou met andere woorden iemand zijn, die de overtuiging toegedaan was dat elke mogelijke psychische werking onder te brengen was in één van de volgende twee kategorieën, namelijk 'juist' en 'onjuist'. Nog anders uitgedrukt, zou hij iemand zijn die de ethische dimensie van het handelen (het goede en het kwade handelen) zou miskennen. Hij zou iemand zijn die elk kwaad binnen de ziel zou toeschrijven aan de ene of de andere deficiëntie, een disfunctie. Maar dan zou zijn beeld van de perfecte functionaliteit ook incommensurabel zijn met de gegeven feitelijkheid van de vrijheid van de menselijke activiteit; met andere woorden: zijn beeld zou geen plaats laten aan de creativiteit die onmiskenbaar aan elk menselijk handelen inherent is. Hij zou zich dus vergissen. Wegens de aanwezigheid van de voor het menselijke handelen karakteristieke creativiteit, zal dit handelen onvoorspelbaar, inventief, nieuw, en dus vrij van een ideaal zijn. Daarentegen is het zo dat elk handelen waaraan een 'ideaal' ten grondslag ligt, precies aan de hand van dat 'ideaal' gedetermineerd en dus voorspelbaar of onvrij verloopt. Zo kan men het gedrag van de geobsedeerde voorspellen, precies omdat men zijn bezetenheid, zijn ideaal, zijn doel, kent. Maar het gedrag van de vrije mens blijft onvoorspelbaar, want het is onbevangen en creatief. De psycho-analyticus waarover wij het hier hadden, kan dus niet bestaan.

Nochtans vertrekt men in deze maatschappij steeds vaker van het standpunt dat de geschetste psycho-analyticus deelt: ethisch verwerpelijk gedrag wordt steeds vaker gecatalogeerd onder het 'zieke' gedrag. De levensstandaard van de psycholoog, steeds vaker een man met een vrij beroep, hangt af van de tevredenheid van zijn cliënteel. Sociale en economische druk zullen bijgevolg de authentieke beroepsijver vergezellen, zoniet overtroeven: de zelfstandige zal steeds vaker spreken van succes als hij winst maakt, niet zozeer als hij productief is. De psycholoog zal bijgevolg steeds vaker verleid worden tot het plegen van bedrog: hij zal krediet geven aan klanten die hun schuldgevoelens willen afkopen.[371] Steeds vaker zal hij geneigd zijn om ethisch laakbaar gedrag bij zijn cliënten te excuseren middels alibi's, daarbij *gebruik* makend

371 Elders gaan we verder in op het feit dat het onderscheid tussen schuldgevoelens en schuld, net zoals het onderscheid tussen pijngevoelens en pijn, fictief is.

van zijn wetenschappelijkheid: “U treft geen schuld voor dit gedrag, mijnheer, u gaat alleen maar gebukt onder een complex; u bent niet slecht; u bent alleen een beetje ziek”.

Het is duidelijk dat in deze optiek, ook de concepten ‘recht’ en ‘onrecht’ hun ethische lading verliezen. Onterechte daden kunnen dus niet langer gestraft worden, maar vergen daarentegen behandeling en zorg; sancties verdwijnen uit de wereld, en dus ook normen, regels en richtlijnen, want dezen worden uitsluitend door de sancties verplichtend. Een misdaad sanctioneert voortaan alleen het slachtoffer; de dader wordt verzorgd. Goed en kwaad bestaan niet langer, enkel begrippen zoals juist en onjuist, efficiënt en deficiënt, kunnen nog gehanteerd worden. Het ‘mogen’ en het ‘zou moeten’ zijn uit zo’n wereld volledig geschrapt, en het ‘al dan niet kunnen’ neemt hun plaats in. Doch, zo’n wereld bestaat niet, aangezien onze werelden, en dus ook onze mogelijkheden en onze bestemmingen ondoorgrondbaar en onkenbaar blijven.

Als ik een waarneming doe die een schim blijkt, terwijl mijn waarnemingsvermogen intact blijkt, moet ik besluiten tot ofwel psychische ziekte, ofwel bedrog. Het bestaan van psychische ziekte, sluit immers het bestaan van bedrog niet uit. Laten we nu de mogelijkheid belichten waarbij niet een psychische ziekte, maar een bedrog de oorzaak is dat anderen mijn waarnemingsvermogen deficiënt achten.

Het is nu mogelijk dat mijn waarnemingsvermogen helemaal niet deficiënt is, en in dat geval bestaat het bedrog hierin, dat de anderen mij beliegen. Deze mogelijkheid zetten we nu even terzijde: we gaan ervan uit dat diegenen aan wie ik mijn waarneming kenbaar maak, de waarheid spreken.

We hebben zodoende ons onderzoeksterrein vernauwd: we onderzoeken waar bedrog in het spel kan zijn, gesteld dat de waarnemer van de schim fysisch en psychisch gezond is, en dat diegenen aan wie hij zijn waarneming mededeelt, de waarheid spreken.

In dit geval nu, moet de waarnemer besluiten dat er een bedrieger in het spel is, en dat die bedrieger hetzij hijzelf is, hetzij een ander. Maar hijzelf kan het niet zijn, aangezien hij psychisch gezond is. Hij moet dus besluiten dat een ander hem bedriegt - een ander die zich louter middels de aanwezigheid van de schim manifesteert. De onterechte aanwezigheid van de schim is de onterechte daad van die ander. Op dezelfde manier waarop de terechte aanwezigheid van ‘helemaal geen schimmen’ een manifestatie is van terechte daden van anderen; en waarop elke terechte betekenisvolle aanwezigheid de manifestatie is van terechte betekenisgevingen.

Het voorbeeld met de schim mag nu wel wat duister lijken, maar men kijkt er anders tegenaan, als men in acht neemt dat ook (onbedoelde) leugens een vorm van schimmen zijn. Wij nemen immers voortdurend betekenissen waar, wanneer wij waarnemen, en we doen dat op grond van onder meer leerprocessen. Als anderen ons in onwetendheid leugens vertellen, leren wij dingen aan die niet stroken met de werkelijkheid: we verwerven dan betekenissen die wanbetekenissen zijn, en ook onze waarnemingen gaan daaronder lijden, in die zin dat we schimmen zullen gaan zien: betekenisvolle dingen die een aan die betekenissen inherent gedrag uitlokken dat in geval van belogenheid niet zal stroken met het gedrag dat we eigenlijk voor wenselijk achtten voor onszelf, omdat het aan ons doel voorbijschiet. **Precies omdat elke waarneming, een waarneming is van betekenissen, is het mogelijk dat diegenen die macht hebben inzake betekenisgeving, ons dingen kunnen doen zien die er niet zijn, of ons blind kunnen maken voor dingen die er wel zijn** (- zie ook stellingen 79.3 en 141). **Het lijkt onwaarschijnlijk dat dit gebeurt, omdat wij voortdurend gebruik kunnen maken van het genoemde verificatiecriterium dat bestaat uit het communiceren van ervaringen. Maar omdat zo’n verificatiecriterium irrelevant wordt van zodra het**

hele collectief bedrogen wordt, is het niet alleen waarschijnlijk, maar zonder meer feitelijk dat wij het slachtoffer zijn van een collectief bedrog - maar dan vanzelfsprekend een bedrog dat we zelf plegen. De schimmenwereld waarin we leven, is noodzakelijk het resultaat van onze goede en kwade daden. De omvang van onze eigen goede of kwade daden resulteert in onze specifieke afstand tot de anderen tegenover wie wij handelen: onze goede daden brengen ons dichter bij de anderen, onze kwade daden vereenzamen ons. En de goede of kwade daden van anderen manifesteren zich bij ons in de vorm van vreugde of verdriet, waarbij de pijn en het genot fysische geleiders zijn; wat het bestaan van psychische en ethische geleiders niettemin niet uitsluit.

Algemeen kunnen we besluiten dat elke waan, maar ook elk werkelijkheidsbeeld bepaald wordt door daden, meer specifiek: het werkelijkheidsbeeld en dus de werkelijkheidsbeleving of de werkelijkheid zonder meer wordt bepaald door daden in zoverre dit het *ethisch* karakter van deze daden betreft.[372]

Keren we nogmaals terug naar het voorbeeld van daarnet. Als ik een schim zie, dan is het niet de natuur die mij bedriegt. Het aandeel van de natuur in deze zaak is niet ethisch van aard, aangezien de natuur geen persoon is die in staat is om verantwoording af te leggen voor hetgeen gebeurt. De natuur is louter het feilloze geheugen van alle daden die worden gesteld: hij laat toe dat ik een ander kwaad berokken, maar maakt het tegelijk mogelijk dat ik aan een ander mijn liefde betuig. Als ik bijvoorbeeld tandpijn krijg, kan ik dit wijten aan het feit dat ik gesnoept heb, dus aan een daad. Maar het is ook mogelijk dat ik onwetend was omtrent het verband tussen snoepen en tandhygiëne, bijvoorbeeld omdat mijn opvoeders het nalieten mij daaromtrent in te lichten, en in dat geval kan ik de schuldige voor mijn tandpijn aanwijzen in de persoon van mijn opvoeders. Maar die uiteindelijke 'schuldige' kan ook onvindbaar zijn voor mij. En het is niet omdat hij onvindbaar is voor mij, en mogelijkerwijze ook voor anderen, dat ik zijn bestaan moet uitsluiten. Immers, de natuur als het feilloze geheugen van alle daden blijft de schuldige 'kennen', en indien de natuur kon spreken, hij zou hem kunnen aanwijzen.

We achten inderdaad elke gebeurtenis het gevolg van daden, ook in die gevallen (- en dat zijn er het merendeel) waar wij de daders zelf niet kunnen aanwijzen. De reden voor onze stellingname is echter allesbehalve ver te zoeken: elke gebeurtenis wordt veroorzaakt, en elke oorzaak moet per definitie een handeling zijn, en zich dus voltrokken hebben of voltrekken in het vrije bewustzijn van een *persoon*. Elke gebeurtenis volgt uit ethische daden, en elke ethische daad resulteert in gebeurtenissen. Net zoals het lichaam één geheel vormt, zodat elke disfunctie zijn weerslag heeft op een hele reeks van processen die hun weerslag hebben op alle delen van dat lichaam, zo ook vormt de ‘allesomvattende’ natuur een geheel waarin alle ethische daden tot in de verste uithoeken weergalmen. Ruimtelijk, maar ook in de tijd. Niet alleen naar de toekomst toe, maar ook naar het verleden toe (- zie ook II.2.F, over de objectieve schuld). Daden die ethisch goed zijn, 'verzorgen' de werkelijkheid. Daden die ethisch slecht zijn, scheppen wanen. Nemen wij de leugen als voorbeeld van een waan, dan valt het ons niet moeilijk om het effect daarvan te kunnen zien: we kunnen ons voorstellen hoe leugens in staat zijn de beleefde werkelijkheid te vertekenen. Maar wanen kunnen ook de andere gedaanten aannemen die minder gemakkelijk te ontcijferen zijn, zoals pijnen,

372 Zie ook: Augustinus, *A treatise on faith and the creed (De fide et symbolo),* IX,331,1-2: *"Die dingen zijn pas zichtbaar voor een zuiver gemaakt hart; wie in dit leven deze dingen gedeeltelijk ziet (...),'in een enigma', weet niet of diegene aan wie hij ze mededeelt ze ook ziet wanneer deze verhinderd wordt door de onzuiverheden van het hart. Daarentegen: "Gezegend zijn de zuiveren van hart, want zij zullen God zien" ".*

ziekten en wanstaltige dingen. In de metaforiek van de erfzonde wordt melding gemaakt van het doorgeven van fysieke pijnen, ongemakken en angsten ingevolge ethisch slechte daden. Wij kunnen ons hiervan moeilijker een voorstelling vormen, maar we kunnen wel inzien hoe de natuur functioneert als een feilloos geheugen, terwijl wij tevens kunnen inzien hoe aan elke gebeurtenis ethisch geladen (want vrije, bewuste) daden ten grondslag moeten liggen. Op grond van redelijke overwegingen moeten we tenslotte besluiten dat ethisch kwade daden de 'waan', in het algemeen, doen toenemen, terwijl goede daden hem bestrijden. Het ware en het goede verenigen zich in die zin dat alle wezens binnen het geschetste perspectief hetzelfde (ware) werkelijkheidsbeeld kunnen delen, of zich middels dezelfde werkelijkheid kunnen verenigen, op voorwaarde dat ze allemaal het goede doen. Pas eens dit bereikt wordt, zullen werkelijkheid en waan exact kunnen onderscheiden worden.

Stelling 87. Het leed herstelt het onderscheid tussen werkelijkheid en waan.

Het leed wordt veroorzaakt door daden: het leed is het zich bewustzijn van het kwaad. Maar, meer dan dat, is het leed ook het teniet doen van kwade daden, het vernietigen van de gevolgen van kwade daden in het lijden. **De zin van het lijden bestaat dus hierin, dat het lijden identiek is aan het verrichten van goede daden. Het leed zorgt voor het herstellen van het onderscheid tussen werkelijkheid en waan.** Onder meer Berkeley (1710: sect. 36) stelt dat alleen God borg kan staan voor het onderscheid tussen werkelijkheid en waan. Vandaar dat God daar is waar mensen lijden; vandaar dat God per definitie de lijdende is. Het kwaad wordt pas ten volle overwonnen waar het gedragen wordt; de afwezigheid van het kwaad vereist het lijden. Maar het lijden neemt het kwaad dan ook effectief weg, vernietigt het. Zoals de angst voor de dood alleen maar definitief verdwijnt door het sterven, zo ook kan de angst voor het kwaad alleen maar verdwijnen door het zich voltrekken van het kwaad, en het kwaad voltrekt zich in het lijden. **Men herinnert zich dat wij het lijden definieerden als het ondergaan van wat men niet wil. Welnu, dat het kwaad zich voltrekt in het lijden, terwijl het lijden het niet willen is van wat men ondergaat, betekent dat het kwaad alleen in het lijden echt niet gewild wordt, en daar dus vernietigd wordt.**

Wie wil teruggrijpen naar een religieuze houvast inzake deze problematiek, kan zich bezinnen over het feit dat God wel het kwaad, doch niet het lijden wegnam uit de wereld. Hij kon er voor zorgen dat er geen honger en geen lijden was, maar indien Hij dit gedaan had, dan had hij ons de mogelijkheid ontnomen om ons van het kwaad te bevrijden (- zie ook de introductie van dit deel: *"De Ongelovige Thomas",* en: stelling 66.1).[373]

F. Het teleologisch karakter van de werkelijkheid

Beknopt en intuïtief: de uitvinding van de auto maakt de bewering van de middeleeuwer dat het paard het snelste voertuig is, onwaar, maar ze maakt de middeleeuwer niet tot een leugenaar, omdat zijn bewering, wanneer ze expliciet gemaakt wordt, inhoudt: "De huidige feitelijkheid en, bijgevolg, de huidige kennis in acht genomen, is de bewering dat het paard het snelste voertuig is, een ware bewering". De ultieme waarheid maakt diegenen die ooit geloofd hebben in voorlopige waarheden niet tot leugenaars, maar ze *vergeeft* hen de tekortkomingen inzake de kennis en het handelen; zodoende spreekt

373 Lijden betekent ook: de orde herstellen, in die zin dat de lijdende participeert aan het door onze zonden veroorzaakte lijden van Christus, waardoor onze zonden worden uitgeboet en het kwaad wordt overwonnen (- zie ook: *K*, §613, 614 en 618). Verder resulteert het vrijwillig aanvaard leed van het berouw in een grondige herordening van de zin, en dus van het wezen van verleden handelingen (- zie: de voetnoot bij I.2.B.3, alsook: stellingen 8, 37.1, 82.2 en 88.2).

alleen de ultieme waarheid zelf (het punt 'omega') recht over allen inzake hun verleden handelingen, strevingen en intenties.

Stelling 88. De menselijke waarheid heeft een teleologisch karakter (- zie ook stellingen 17 en 18).

De gedachtengang van het bewijs van deze stelling, namelijk: dat de werkelijkheid (voor ons) een teleologisch karakter heeft, verloopt als volgt.

Vooreerst houdt het begrip *'waarheid'* reeds in dat waarheid *geen menselijk maaksel* is, want ware dat wel het geval, dan onderscheidde zich de waarheid niet van de fabel. Omdat wij de waarheid niet maken, is hij ook niet volledig kenbaar, niet anticipeerbaar, en niet op eigen kracht alleen bereikbaar of realiseerbaar.[374]

Toch kunnen we naar de waarheid *streven*, want dat doen we, en dat bewijst dat we er een notie van hebben, met andere woorden: dat we *geloven* in het bestaan van de waarheid. Vandaar is de waarheid (voor ons) steeds *nagestreefde waarheid*.

De vraag luidt nu: *garandeert ons geloof* in de waarheid dan ook het *bereiken* van de waarheid, en dus het werkelijk *bestaan* van de waarheid?

Een ontkennend antwoord op deze vraag zou betekenen dat het bestaan onrechtvaardig zou zijn. Met andere woorden: het bestaan van de *rechtvaardigheid* is de *voorwaarde* voor het bestaan en voor het bereiken van de *waarheid*.

De volgende vraag luidt dus: *bestaat de rechtvaardigheid?*

Alvast is het zo dat we naar rechtvaardigheid kunnen *streven*. Maar dan luidt de volgende vraag: *garandeert* het *streven* naar rechtvaardigheid de *realisatie* ervan? Met andere woorden: is het bestaan van de rechtvaardigheid afhankelijk van ons streven ernaar?

Op deze vraag zijn vanuit logisch oogpunt twee verschillende antwoorden mogelijk: (1°) ofwel bestaan er kenbare en navolgbare *wetten* die het realiseren van de rechtvaardigheid mogelijk maken; (2°) ofwel bestaan die wetten niet, en dan kan het bestaan van de rechtvaardigheid alleen nog gegarandeerd worden door *God*.

We elimineren nu de eerste logische mogelijkheid: indien het '(1°)' het geval zou zijn, dan zou ook de realisatie van de *onrechtvaardigheid* kunnen nagestreefd worden. Edoch, in dat geval zou de rechtvaardigheid niet meer kunnen gerealiseerd worden, aangezien slechts één van die beide toestanden tegelijk werkelijk het geval kan zijn; het bestaan is immers rechtvaardig of onrechtvaardig maar onmogelijk de twee tegelijk.

Rest nog de tweede logische mogelijkheid, die noodzakelijk het geval is: als de rechtvaardigheid bestaat, wordt ze gegarandeerd door God - vanzelfsprekend nog steeds op voorwaarde dat tenminste één persoon deze nastreeft. Deze garantie realiseert zich dankzij het goddelijke offer van de Mensenzoon, Jezus Christus.

Resten ons dus weer twee mogelijkheden: ofwel geloven we in God [geval (b)], ofwel doen we dat niet [geval (a)]. We elimineren eerst geval (a), dan concluderen we tot geval (b) als de enige resterende mogelijkheid, welke aldus als een feit moet aanvaard worden:

(a) Indien we niet geloven in het bestaan van God, dan kunnen we (krachtens het hoger aangetoonde verband tussen God, de rechtvaardigheid en de waarheid) ook niet geloven in het bestaan van de rechtvaardigheid en in het bestaan van de waarheid, en is ons streven naar de waarheid *een activiteit welke zijn eigen condities tegenspreekt.* En in dat geval kan noch de vraag naar de waarheid noch de vraag naar de werkelijkheid gesteld worden. Omdat die vraagstelling feitelijk is, is ook ons Godsgeloof feitelijk, en rest ons alleen nog geval (b):

(b) Noodzakelijkerwijze geloven we in het bestaan van God, en moeten we nu ook besluiten dat de rechtvaardigheid noodzakelijk bestaat. Zodoende volgt het bereiken

374 Zie I.1.C.3 voor het verschil tussen 'scheppen' en 'construeren'.

van de waarheid op het streven naar de waarheid dankzij de garantie van de rechtvaardigheid, welke geboden wordt door het streven van de Mensenzoon. Bijgevolg is de werkelijkheid noodzakelijk waar en rechtvaardig, en kan ons streven pas zinvol zijn (- met andere woorden: bestaanswaarde hebben) als het op de waarheid en op de rechtvaardigheid gericht is, en mogen we besluiten dat de (menselijke) waarheid en de werkelijkheid een teleologisch karakter hebben. In 88.1 tot 81.5 volgen nog enkele verduidelijkingen.

88.1. De menselijke waarheid is contextafhankelijk.

Over de kwestie van het snelste voertuig kan de uitvinder van de auto een andere uitspraak doen en de uitvinder van het vliegtuig, weer een andere. Maar élk van die uitspraken wordt door analoge omstandigheden beperkt; geen uitspraak is absoluut of onafhankelijk van z'n omstandigheden. Met andere woorden: de auto van vandaag is sneller dan het paard van vandaag, maar het bevat *geen enkele waarheidswaarde* om te beweren dat de auto van vandaag sneller is dan het paard uit de middeleeuwen. Zulks te beweren zou hetzelfde zijn als te beweren dat de vliegende schotel uit het science-fictionverhaal van Ludo Noens sneller is dan onze snelste raket. Voor ons is de vliegende schotel fictie, maar dat was de auto voor de middeleeuwer ook: precies omdat de middeleeuwer niet *kon* zeggen dat de auto sneller is dan het paard, kon hij geen waarachtigere uitspraak doen dan deze, dat het paard het snelste voertuig is. En indien hij toch had beweerd dat een auto sneller is dan een paard, dan ware die uitspraak, het feit in acht genomen dat er pas sinds een eeuw auto's zijn, onwaar geweest. In dat verband zegt W.V. Quine: *"De vraag of het verleden in een of andere zin de toekomst bepaalt, is lange tijd onderwerp van discussie geweest. Onder diegenen die de vraag ontkennend beantwoorden en dus van mening zijn dat de toekomst vanaf het heden voor een deel contingent is, dat wil zeggen door het toeval bepaald en niet gedetermineerd, zijn er die voorts beweren dat een zin die een dergelijke contingente gebeurtenis voorspelt nog niet waar of onwaar is. Hij wordt pas waar of onwaar als de gebeurtenis niet meer contingent is maar vastligt of uitgesloten is"* (W.V. Quine, 1989: 197-198).

88.2. De menselijke waarheid is subjectafhankelijk.

Onze opvatting terzake verschilt van die van Quine in die zin, dat wij de waarheidswaarde van een uitspraak niet beschouwen als mogelijkerwijze objectief, doch relateren aan het subject dat deze uitspraak doet, en dat voor de waarheidswaarde van deze uitspraak ter verantwoording kan geroepen worden. Met andere woorden: wij geloven dat het onmogelijk is om een objectieve uitspraak te doen over het al dan niet vastliggen of uitgesloten zijn van een gebeurtenis, aangezien elke nieuwe gebeurtenis het karakter (en ook de waarheidswaarde) van alle gebeurtenissen die tot dan toe hebben plaatsgehad, beïnvloedt: niet slechts door haar verplichting tot herinterpretatie, maar door de feitelijke verandering die ze veroorzaakt en die het temporele overstijgt. Zie in dit verband hoofdstuk II.3.A, getiteld: *"Waarnemen en Zijn"*: de jongste bevindingen in de quantummechanica verplichten ons niet alleen tot een herinterpretatie van wat het waarnemen in de macrowereld inhoudt, maar nopen ook tot het volledig herdefiniëren van zogenaamde 'evidenties' inzake de 'feitelijkheid'. Verder kunnen we hier ook verwijzen naar A.N. Whitehead: de tijd is niet een kader waarin zich de gebeurtenissen zouden voltrekken; de tijd is daarentegen een factor van elke gebeurtenis. Vanuit dat oogpunt kan dan ook gevat worden hoe 'verleden' gebeurtenissen niet ergens in een glazen kastje zitten als onaantastbare verworvenheden: hun bestaan, in zoverre het relevant of authentiek is, staat in directe verbinding met het actuele (- A.N. Whitehead, 1920, hoofdstuk 3). En omdat de herwaardering van verleden gebeurtenissen, deze wijzigt (- want met hun zin wordt hun wezen gewijzigd, zoals dat bijvoorbeeld het geval

is in het berouw: zie ook de stellingen 8, 37.1 en 82.2), is het manifest onjuist om te beweren dat de toekomst contingent is - de toekomst kan immers het verleden wijzigen.[375]

88.3. De menselijke waarheid is doelafhankelijk.

Keren we nu terug naar ons voorbeeld: het paard van de middeleeuwer. Er is steeds een *Lebenswelt*. En men kan zich nu afvragen of de onwetendheid, inherent aan een specifieke *Lebenswelt*, hetzelfde statuut heeft als het sprookje, of omgekeerd. Met andere woorden: als men de hier geformuleerde kritiek aanvaardt, heeft het dan nog zin om de onwetendheid te veroordelen, of beter: om aan uitspraken die door de bijzondere omstandigheid der onwetendheid beperkt worden, een waarheidswaarde te ontzeggen? Immers, de subjectiviteit is evenals de tijdsgebondenheid een factor van de *Lebenswelt*. Men kan, bijvoorbeeld, vanuit de onwetendheid dingen geloven die verkeerd zijn voor wie kennis heeft, terwijl ze, achteraf, toch waar bleken, maar dan op onterechte gronden (- zie hoger het citaat van Quine). Men kan een vraagstuk fout oplossen en toch een correcte uitkomst bekomen.

Welnu, het streven naar een doel, garandeert het bereiken ervan niet, en zelfs is het zo dat mogelijkerwijze een niet nagestreefd 'doel' bereikt wordt, met andere woorden: dat een 'doel' wordt opgelegd van buitenuit. De term 'doel' haalt zijn zin uit de veronderstelde feitelijkheid van de wet dat het kan nagestreefd worden. Waar een doel niet bereikbaar is via gepland handelen, is het ofwel het doel van een ander dan diegene die het wenst, ofwel is het geen 'doel' maar slechts een 'toestand'.

88.4. Slechts het goede zal zijn.

Vandaar de vraag: kan de waarheid een doel van de mens zijn? (Met andere woorden: kan de absolute waarheid menselijk zijn?) waarheid blijft zodoende een relevante term als (1°) ofwel de waarheid door gepland handelen bereikt kan worden; (2°) ofwel een God de waarheid tot ons doel maakt. Het is nu zo, dat absolute waarheid onbereikbaar is, want omstandigheden beperken hem per definitie. De waarheid zal dus noodzakelijk door God bestaan. We willen met andere woorden God omdat we waarheid willen. Ons streven naar waarheid wordt louter beloond in het feit dat het zich voltrekken ervan zal overeenstemmen met ons streven, maar het zich voltrekken van waarheid zal nochtans geen gevolg van ons streven zijn. De beloning bestaat er dus in dat de toestand die we eens zullen bereiken, niet in strijd zal zijn met hetgeen we nastreefden. Stel bijvoorbeeld dat we een maatschappij krijgen waarin het plegen van onrecht niet langer mogelijk is. Welnu, dan zal zo'n maatschappij enkel de vrijheid beperken van diegenen voor wie rechtvaardigheid niét het streefdoel was. Zij die naar rechtvaardigheid streven, zullen hun vrijheid geenszins beperkt weten. Omdat vrijheid bewustzijn is, en bewustzijn het zijn grondt (- zie stelling 2.1.), zullen in zo'n maatschappij enkel de rechtvaardigen kunnen bestaan. De onrechtvaardigen zullen onvrij, dus onbewust en dus dood zijn.[376]

---

375 In deze zin zou men zelfs kunnen zeggen dat ook het verleden een zekere contingentie heeft. Zie ook: de voetnoten bij I.2.B.2.c en I.2.B.3.

376 In zijn *History and Eschatology* (1957) schrijft Rudolf Bultmann: *"The believer (...) lives from the future; first because his faith and his freedom can never be possession; as belonging to the eschatological event they can never become facts of past time but are reality only over and over again as event (...) In principle the future always offers to man the gift of freedom; Christian faith is the power to grasp this gift".* (A. E. McGrath 2001: 632-633). De mening dat de 'verdoemden' zullen lijden (- zoals bijvoorbeeld verwoord door Philip E. Hughes: *"The horror of everlasting destruction will be compounded, moreover, by the unbearable agony of exclusion",* in: *The True Image: The Origin and Destiny of Man in Christ,* 1989, in: A. E. McGrath 2001: 646), delen wij niet. Ons inziens verkeren de (nog) niet verlosten (reeds nu) in een staat van 'onbewustzijn' of 'dood', en zij zoeken deze staat voor zichzelf, omdat zij de confrontatie met het licht onmogelijk verdragen. In feite bestaat hun

88.5. De rechtvaardigheid sluit haar planning uit.

Maar keren we nu eens terug naar de bovenstaande uitspraak dat het streven naar een doel, het bereiken daarvan niet garandeert, en dat mogelijkerwijze een niet nagestreefd doel bereikt wordt, met andere woorden: dat een doel wordt opgelegd van buitenaf.

Als het streven naar een doel geen garantie biedt voor het bereiken ervan - dus als de realisatie van een doel afhankelijk is van een macht (- een doelsteller, dus een persoon) *buiten* de nastrever, dan betekent zulks dat het bestaan onrechtvaardig is. Stel nu dat het nagestreefde doel de rechtvaardigheid zelf is, dan zijn er twee mogelijkheden: (1°) ofwel bestaan er wetten (- een soort van natuurwetten) die garanderen dat uit elk streven het nagestreefde wordt bereikt, en dit via kennis en handelen (- een perfecte anticipatie en realiseringsmogelijkheid van de idee), (2°) ofwel bestaan er zo geen wetten (- deficiënte kennis, deficiënt handelen, menselijke deficiëntie). In het eerste geval is rechtvaardigheid onmogelijk omdat ook onrechtvaardigheid kan nagestreefd worden: opdat rechtvaardigheid gegarandeerd zou zijn, moet de menselijke vrijheid beperkt worden, wat onrechtvaardig is. Omdat de menselijke deficiëntie feitelijk is, is het tweede het geval. Vandaar: als we rechtvaardigheid nastreven, kunnen we niet geloven dat er wetten bestaan die maken dat het nagestreefde zich verwerkelijkt. Dus *moeten* we geloven dat God bestaat die, losstaande van de natuur(wetten) het 'doel' aan ons 'schenkt'. Wie naar rechtvaardigheid streeft, gelooft in God (- een persoon die boven de natuur staat en die het doel garandeert). *Het **streven** blijft niettemin zinvol*, zoals we aantoonden: het *streven* tijdens de onrechtvaardige 'periode' garandeert het *zijn* na het zich verwezenlijkt hebben van de rechtvaardigheid.

Hiermee werden meteen de stellingen van Plotinos omtrent de leer van de totale vergeestelijking van de werkelijkheid, kracht bijgezet. Want terwijl de natuurprocessen hun gang gaan, blijft in het denken het *streven* bestaan, waarvan we de ingrijpende zin hierboven hebben aangetoond: het handelen is aldus niets meer dan een *schaduw*, zoals Plotinos zegt, een ondergaan van onze deficiëntie dat echter worstelt met een blijvend streven dat als het ware tegen de natuurprocessen ingaat, en dat *niet* beperkt wordt in z'n vrijheid.[377]

Een ander voorbeeld: indien het goede zou toenemen in de loop van de geschiedenis, dan zou er geen rechtvaardigheid zijn, aangezien dan de kans om een goed mens te zijn groter ware naarmate men later geboren werd.[378]

G. Ziel en Werkelijkheid als Absolute Creatie

Stelling 89. Zijn is uitgenodigd zijn.

Aan velen doet het bestaan zich voor als een noodlottigheid, iets dat wie bestaat niet gewild heeft. Als je bijvoorbeeld valt, dan kun je niet op een relevante manier niet-willen dat je valt, omdat je al aan het vallen bent. Zo ook: als je bestaat, dan kun je niet niet-willen dat je bestaat, omdat jij het bent die bestaat. Je kunt pas bestaan als je het

straf in de voortdurende inspanning die zij moeten leveren om niet te zien. Zie ook stelling 66. Ook J. Maritain 1949 (267-280) ziet de volstrekte heteronomie als het lot van het contrateleologische streven van de atheïst. Zie ook I.1.C.1.

377 Aansluitend op een herwaardering van Plotinos werd in *S* (§1.12.7) Augustinus' onmogelijke rechtvaardigheid behandeld. We verdedigden het samengaan van geloof en rede, en met de huidige tekst geloven we dit samengaan bekrachtigd te hebben, namelijk vanuit het inzicht dat aan het streven een redelijk verantwoordbare zin moet toegekend worden.

378 In dit verband beklemtonen wij dat elke vergelijking tussen het christendom en het marxisme ons inziens even vermetel is als die tussen Christus en Barabbas. We gaan dus niet in op een uitnodiging zoals die van van Velthoven (in: van Velthoven 1988: 63) om, via het begrip van de utopie, tot een vergelijk te komen tussen het christendom en het marxisme en zich af te vragen of Ernst Bloch bevruchtend kan zijn voor het christelijke geloven.

niet gewild hebt, want voordat je bestond kon je niet willen. Je kunt dus ook niet bestaan terwijl je zou gekozen hebben om niet te bestaan, want voordat je bestaat kun je niet kiezen, noch pro noch contra. **Je moet dus eerst bestaan, vooraleer je kan kiezen pro of contra het bestaan.** Kies je contra, dan kan je dit omzeggens nog altijd doen door zelfmoord te plegen. Het bestaan verplicht je niet om erin te blijven, eruit springen (althans uit het leven) is immers doodsimpel. Niemand hoeft dus te klagen dat hij bestaat. De enigen die recht op klacht hebben, zijn diegenen die niet bestaan; doch dezen bestaan ook niet en kunnen bijgevolg ook geen rechten hebben. **Vandaar is het bestaan een uitnodiging tot bestaan**. Wie het weigert, kan eruit springen, maar hij heeft dan geen reden meer tot klacht. Wie het aanvaardt, blijft erin. Ik richt mij dus tot diegenen die bewust besloten hebben het bestaan te aanvaarden, niet tot de anderen die, zoals aangetoond, zichzelf tegenspreken.

89.1. De absolute verantwoordelijkheid ten opzichte van zichzelf.

Het bestaan aanvaarden betekent er **verantwoordelijkheid** voor opnemen. Stel dat iemand je een fiets geeft, dan kan je hem ofwel aanvaarden, ofwel weigeren. Weiger je de fiets, dan is er geen probleem. Maar dan heb je ook geen recht op de klacht dat je geen fiets hebt. Aanvaard je de fiets, dan houdt dit meteen in dat je er zorg voor draagt, want hij wordt je eigendom. Je bent er dus verantwoordelijk voor als je hem aanvaardt als je eigendom. Acht je jezelf echter niet verantwoordelijk voor de fiets, dan betekent dit niets minder dan dat je hem niet aanvaard hebt. Je kan hem pas als je bezit beschouwen in de mate dat je er verantwoordelijk mee omgaat; waar zulks niet langer het geval is, ben je hem eigenlijk aan het wegwerpen.

Als je een fiets aanneemt, ben je er verantwoordelijk voor: met de fiets neem je niet alleen zijn voordelen aan, maar ook zijn nadelen. Een voordeel is dat je je er sneller kan mee verplaatsen; een nadeel, dat je hem moet onderhouden. Zo ook kan je de werkelijkheid niet aannemen, zonder hem *volledig* aan te nemen: met de mogelijkheden die hij je biedt, neem je ook de beperkingen aan die hij je oplegt. En zoals het zich verantwoordelijk stellen voor de fiets ook inhoudt dat men zich verantwoordelijk stelt voor zijn onderhoud, zo ook houdt het zich verantwoordelijk stellen voor de werkelijkheid in, dat men zich verantwoordelijk stelt voor alle aspecten daarvan. Mét de werkelijkheid, neem ik zodoende niets aan waarvoor ik niet verantwoordelijk ben. **Zo is de werkelijkheid (- alles wat is) datgene waarmee ik in mijn handelen rekening houd**.

89.2. Absolute plichten.

Om met iets rekening te kunnen houden in mijn handelen, moet ik mij er eerst van bewust zijn. Zolang ik met mijn fiets niet lek rijd, bestaat dit euvel voor mij ook niet. Eenmaal ik lek rijd, ontdek ik dit euvel, en moet ik er rekening mee houden. De lekke band bestaat pas vanaf het moment dat hij zich aan mij opdringt. **Wat bestaat, bestaat uitsluitend in mijn bewustzijn**. Ik erken niet dat iets buiten mijn bewustzijn bestaat.

Maar het is mogelijk dat zich dingen aan mijn bewustzijn opdringen zonder dat ik deze dingen expliciet gewild heb. Inderdaad heb ik de lekke band niet gewild, maar ik heb hem ook niet niet-gewild, aangezien ik geen benul had van het bestaan van lekke banden vooraleer het feit zich voordeed. Hij doet zich voor, en nodigt mij uit hem aan te nemen, net zoals het leven zelf mij ooit uitnodigde dat ik het zou aannemen. Maar dit keer kan ik de lekke band niet ontkennen zonder tegelijk mijn fiets te verwaarlozen. De keuze waarvoor ik gesteld word is deze: ofwel neem ik verantwoordelijkheid op voor de lekke band, en dan herstel ik hem en kan ik terug fietsen, ofwel neem ik geen verantwoordelijkheid op voor de lekke band, en dan herstel ik hem niet, en kan ik niet meer fietsen. Ik moet dus een tol betalen voor mijn fiets. Ik heb die tol niet betaald op

het moment dat ik hem aannam, ik betaal hem telkens als hij zich opdringt. Maar ik kan hem telkenmale ook afwijzen en de fiets afzetten.

89.3. Bewustzijn is participeren (aan bewustzijn).

Dit impliceert dat dingen die desalniettemin buiten mijn bewustzijn bleken te vallen, gevolgen van mijn eigen daden zijn. Zo bijvoorbeeld is vuur heet, en daarvan word ik me pas bewust als ik me eerst verbrand heb, ofwel als ik iemand het verbod heb horen uitspreken om vuur aan te raken.

Merk op dat elke uitspraak wezenlijk een verbod inhoudt, indien je deze interpreteert in funktie van het handelen:[379] "vuur is heet" betekent: "je mag vuur niet aanraken". Het houdt bijvoorbeeld ook in: "Met vuur kan je ijzer smeden en zodoende een zwaard maken waarmee je je kan verdedigen tegen een wild dier". Met dat laatste gebod wordt het verbod gegeven zich te laten ombrengen door een wild dier als daartegen een remedie bestaat, welke met de uitspraak dat vuur heet is, gegeven wordt. Zo bijvoorbeeld is het feit dat ik mijn hand verbrand een gevolg van het feit dat ik het verbod in de uitspraak "vuur is heet" niet in acht nam. Het feit dat een wild dier mij opeet, volgt uit het feit dat ik er aan verzaakte om met vuur een ijzeren wapen tegen dat beest te smeden. Zo kunnen alleen mijn eigen daden ervoor zorgen dat bepaalde dingen buiten mijn bewustzijn vallen. Omdat iets ooit voor het eerst in mijn bewustzijn moet komen, moet ik dat bewustzijn dus beschouwen als een *mogelijk* bewustzijn: het kan dus in de toekomst liggen. Dat staat niets in de weg, aangezien het bewustzijn niet in de tijd gesitueerd moet worden. Bovendien overstijgt het bewustzijn ook het individuele, zodat het moet beschouwd worden, niet als iets wat ik bezit, maar als iets waaraan ik participeer.

89.4. Bewustzijn is Zijn, Zijn is Bewustzijn

Er zijn dingen die zich aan mijn bewustzijn opdringen. En waarmee ik rekening moét houden op straffe van andere dingen die zich in mijn bewustzijn opdringen en die met de eersten verbonden blijken te zijn. Dat vuur heet is, betekent dat ik moet erkennen dat als ik vuur aanraak, mijn vingers verbranden. De wet "vuur is heet" moet ik erkennen op straffe van het verbranden van mijn vingers. De sanctie die mij verplicht om deze wet aan te nemen is pijn en dood. Als ik pijn en dood misken, kan ik ook de wet "vuur verbrandt" ontkennen, eerder niet.

Er zijn ook dingen waarmee ik rekening houd zonder dat ik het weet (- bijvoorbeeld: mijn maag verteert voedsel) maar daar is een **natuurwet** aan het werk, niet ikzelf. Toch beschouw ik mijn afhankelijkheid van de natuur noodzakelijk als een gevolg van mijn daden - of beter: als een gevolg van het bewustzijn waaraan ik participeer. Tegenover de mens is de natuur niets anders dan de volmaakte trouw van God.

Met andere dingen moet ik rekening houden zonder dat de natuur mij daartoe verplicht, maar omdat anderen mij daartoe verplichten: die anderen vervangen dan de sanctionerende functie van de natuur. Zo zal een **maatschappelijke wet**, waarvan de overtreder gesanctioneerd wordt, mij dwingen er rekening mee te houden. Als ik steel, wat ik vanwege de natuur kàn doen, word ik bijvoorbeeld de hand afgehakt, zodat ik het niet doe, tenzij ik er bijvoorbeeld kan voor zorgen dat de sanctionering niet doorgaat, bijvoorbeeld omdat ik het ongezien doe.

Tenslotte zijn er nog andere dingen waarmee ik rekening kàn houden, zonder daartoe verplicht te zijn op grond van een aan mij externe wet. Ik kan

379 Een van onze (grond)stellingen luidt trouwens dat het epistemische (datgene dat wij geloven dat het geval is) een deelgebied is van het ethische (datgene wat wij doen). Met andere woorden: onze kennis-relatie tot de werkelijkheid wordt mede bepaald door ons handelen in de werkelijkheid. Zie ook het abstract van het eerste deel, waar dit probleem linguïstisch benaderd wordt.

bijvoorbeeld een verbod in acht nemen, niettemin geen wet mij daartoe verplicht. Hetzij iets dat ik mezelf verbied, hetzij iets dat een ander mij verbiedt. Bijvoorbeeld het verbod om te moorden. Als ik dat doe, dan aanvaard ik dat moorden mij sanctioneert zoals het aanraken van vuur mij verbrandt. Ik aanvaard daardoor dus het bestaan van iets dat kan 'gepijnigd' worden, iets dat verschilt van mijn lichaam. Door het aanvaarden van een verbod, aanvaard ik dus het bestaan van 'mijn tweede lichaam' (- zie schema *G* aan het einde van II.3.G).

Ik kan dus dingen waarmee rekening moet gehouden worden produceren, vermits ik met anderen een afspraak creëer, zodat een **onstoffelijk sanctioneringsmechanisme** gemaakt wordt dat er voor zorgt dat het zinvol is met die dingen rekening te houden. **De creatie van de ziel die zodoende tot stand komt, is echter definitief of absoluut.** Net zoals de creatie van bijvoorbeeld een kunstwerk definitief is. Een artiest bestaat na zijn dood verder in zijn werk, en zijn werk is het enige middel dat zijn voortbestaan kan 'garanderen': hij is bijgevolg verplicht zich met dat werk te identificeren wanneer hij met zijn dood geconfronteerd wordt. Op analoge wijze wordt de sterfelijke mens verplicht zich te identificeren met datgene wat we zijn 'tweede lichaam' hebben genoemd, precies omdat dit het enige is waarmee hij zijn sterfelijkheid overstijgt.

89.5. De liefde als doel.

De **natuurwetenschap** is erop gericht de natuurwetten naar de hand van de mens te zetten. Wij zien daar niets kwaad in, omdat we dat doen in funktie van de medemens die wij liefhebben: als deze bijvoorbeeld ziek is, dan trachten we de werkzaamheid van de natuur zodanig te kanaliseren, dat we deze in functie van het genezingsproces aanwenden.

Andere wetenschappen, zoals bijvoorbeeld **de economie of de rechtsgeleerdheid**, zijn er eveneens op gericht om de natuur te omzeilen, en wel met hetzelfde doel. Sociale wetten, bijvoorbeeld, staan de zwakkeren bij, die in natuurlijke omstandigheden zouden ten onder gaan. Ook daarin zien wij geen kwaad.

De **psychologie**, bijvoorbeeld, tracht eveneens bepaalde wetmatige processen naar haar hand te zetten, en zij kan zich rechtvaardigen indien zij het goed van de medemens voor ogen heeft.

Maar al deze wetenschappen kunnen ook tégen de medemens gericht zijn: in de scheikunde kan een vergif gemaakt worden om de medemens te doden; een econoom kan niets tenzij de zelfverrijking op het oog hebben; en een psycholoog kan zijn kennis in funktie stellen van het bedrog.

Het verschalken van natuurwetten wordt dus gerechtvaardigd indien dit gebeurt uit liefde (voor de medemens), maar het wordt veroordeeld indien dit niet het geval is. Dat natuurwetenschap, economie of psychologie efficiënt zijn, rechtvaardigt hun bestaan niet: hun bestaan wordt pas gerechtvaardigd indien ze in funktie staan van de liefde (voor de medemens). Efficiëntie is daarbij belangrijk, maar verliest elke waarde indien ze op zichzelf gewaardeerd wordt.

89.6. Slechts het goede heeft werkelijkheidswaarde (- zie ook stellingen 17-19).

Zo is een belofte de meest eenvoudige wet: ik creëer ze zelf; en de kennis van de belofte is de meest eenvoudige wetenschap: alleen ik en diegene aan wie ik ze gedaan heb, zijn ervan op de hoogte. Met de belofte creëer ik een mini-universum waarin bijvoorbeeld twee personen gedijen. Ik kan de simpele wet van de belofte echter niet verschalken, zonder dit mini-universum tegelijk kapot te maken, want het wordt door niets anders tenzij door die ene belofte geconstitueerd. Of mijn belofte werkelijkheidswaarde heeft of niet, zal afhangen van het feit of ik mijn belofte zal *inlossen*. Pas op het moment dat ik mijn belofte hetzij inlos, hetzij niet nakom, wordt de werkelijkheidswaarde van het

verleden bepaald, want pas dan zal ik kunnen zeggen dat dit mini-universum al dan niet bestond. Als ik mijn belofte nakom, dan laat ik het bestaan. Als ik mijn belofte echter verbreek, dan zorg ik er aldus voor dat diegene aan wie ik de belofte deed, zich in een waan *bevond:* ikzelf was de enige die de 'wet' van de belofte kende en gebruikte, en bijgevolg was er geen mini-universum, doch alleen maar een waan bij de ander en een intellectueel 'spel' bij mezelf.

Nu doet de belofte zich telkens voor als een mogelijkheid op verrijking, net zoals de wetenschap in het algemeen. Maar het 'misbruik' ervan, zal het krediet van die mogelijkheden stelselmatig ondermijnen, zodat ze zodoende tenslotte kunnen ongedaan gemaakt worden. Kant zegt: als iedereen liegt, wordt de waarheid onmogelijk. Maar er is meer: als iedereen liegt, wordt ook het spreken onmogelijk, en verdwijnt, met haar zin, ook de taal zelf.

Het spreken, maar ook élke andere activiteit heeft op analoge gronden ethische bestaansvoorwaarden. De verwerping van 'het goede' wordt daarom niet alleen bestraft met het zich manifesteren van het kwaad, maar de manifestatie van het kwaad betekent meteen de uiteindelijke onmogelijkheid tot handelen zonder meer. **Het ethische handelen draagt het handelen. Het handelen draagt het zijn. Daarom vermoordt het kwaad het zijn.**

Welnu, omdat de zin en de essentie van alle menselijke activiteiten gelegen is, niet in de efficiëntie ervan, maar daarentegen in de funktie, namelijk: het zich manifesteren van de liefde, - om die reden worden alle activiteiten zinloos waar de liefde ontbreekt. Ze worden namelijk vernietigd. Het 'goede' nu, wordt bepaald door de mens zelf, niet door efficiëntie of intellect. En datgene in de mens dat het goede bepaalt, is precies datgene wat we zijn 'tweede lichaam' genoemd hebben: zijn ziel. Het goede wordt werkelijk als het gedààn wordt, maar als het daarentegen uitblijft, verdwijnt met het goede, ook het zijn. (Merk nog op dat in het geval van 'wroeging', de sanctie afwezig lijkt, maar ze wordt gecreëerd tegelijk met de belofte als iets 'onstoffelijk', namelijk in het 'tweede lichaam', de ziel, die in dit perspectief het 'geweten' wordt genoemd). Omdat het goede en het zijn uiteindelijk samenvallen (- *"ens et bonum convertuntur")*, en omdat het zijn ons gegeven is, is ook het goede ons gegeven: het is niet door ons gemaakt.[380] Schema *G*:

Verbod 1	**verbod 2**	**verbod 3**	
Vuur aanraken	moorden	een breken	belofte
Sanctie 1	**sanctie 2**	**sanctie 3**	
Zich verbranden	gevangenisstraf	wroeging	

Samenvatting deel II.3.

In hoofdstuk II.1. benaderden we de werkelijkheid vanuit de introspectieve ervaring van het lijden, om zo de mogelijkheid van onze wil en van objectieve oordelen te kunnen aantonen; in hoofdstuk II.2. bespraken we de relatie tussen het leed en de ziel, om zo het objectief goede te kunnen zien; in het voorafgaande hoofdstuk II.3. benaderden we de werkelijkheid vanuit de zintuiglijke waarneming, die ons werkelijkheidsbeeld grondt,

380 Hetzelfde geldt voor de Waarheid, die uiteindelijk met God samenvalt. Volgens Thomas van Aquino (*Summa Theologiae*, I,16,1) is alles waar in zoverre het is; de dingen zijn waar in zoverre ze beantwoorden aan Gods plan; het zijn valt samen met het goede en met de waarheid.

teneinde dit te kunnen confronteren met de ultieme werkelijkheid. Het criterium voor de relevantie van waarnemingen wordt gekleurd door hun - interindividueel verschillende - functionaliteit met betrekking tot de intenties en de behoeften van de waarnemer - welke interindividueel verschillende wereldbeelden oplevert. Maar de meest fundamentele constituante voor onze waarneming is onze zondigheid: die belet ons het zien, want zien is zich confronteren met schuld. Wij zijn verantwoordelijk voor wat wij (niet) zien en voor onze beleving van de werkelijkheid, want het 'zijn' is een zaak van 'recht'. Onze onderlinge verdeeldheid ingevolge onze zondigheid kan echter overstegen worden door onze handelingen - bij uitstek in de liefde, die een overgave vooronderstelt - omdat de ultieme werkelijkheid die van het goede is: *"ens et bonum convertuntur"*. Sinds de zondeval en sinds Plato, beleven wij zodoende in ons streven een existentiële discrepantie tussen de feitelijkheid en het goede, vooral dan in onze confrontatie met de waarheid, die ons uitnodigt en uitdaagt.

II.4. Het wezen van het denken en het wezen van de taal

Inleiding

Het 'Vleesgeworden Woord' is 'God met ons', de Geest in de wereld. In dit hoofdstuk wordt getracht om de brug te maken tussen het Woord en het vlees, tussen de Geest en de wereld, tussen God en zijn schepping. We onderzoeken wat denken eigenlijk is, en we tonen ook aan dat de Geest meer is dan datgene wat wij met de term 'denken' benoemen. Het denken vindt uiteindelijk zijn zin in de toestand van de geest die wij verwondering, en van daaruit ook bewondering of aanbidding noemen. Wat wij waarnemen zijn, zoals reeds beschreven, geen 'dingen', doch patronen of betekenissen. Die betekenissen verwijzen, enerzijds, naar onszelf of naar onze menselijke conditie en, anderzijds, naar God. Wij ontdekken dat de communicatie met het leven iets heel bijzonders gemeen heeft, namelijk haar vermogen om de entropie om te buigen, en om uit de dood het leven te voorschijn te toveren. Tenslotte belichten we nog het wezen van het teken of het symbool, dat zelf de brug vormt tussen de Geest en de 'materie'. We leren de werkelijkheid te beschouwen als één groots symbool.

Stelling 90. Het beeld bezit de macht ons van de werkelijkheid te vervreemden.[381]

Wanneer iemand de opdracht zou krijgen om afbeeldingen te maken van de wereld, dan zou hij wellicht spontaan een camera onder de arm nemen en fotograferen, hij zou schetsen maken, wereldkaarten aanleggen en, in het beste geval zou hij ook interviews afnemen. Het is, met andere woorden, waarschijnlijk dat onze wereldafbeelder zich zou beperken tot de *buitenwereld*, tot het zichtbare, en hooguit zou hij ook de namen die mensen aan zichtbare dingen gegeven hebben, in zijn werk een plaats geven.

Wanneer men vervolgens het werk van onze wereldafbeelder in een museum voor het publiek tentoon zou stellen, dan is het waarschijnlijk dat heel wat bezoekers de expositie zouden fotograferen teneinde deze aldus te kunnen opslaan in persoonlijke albums. Albums, ten behoeve van gasten, die op deze wijze ingelicht worden dat hun gastheren aanwezig waren op de tentoonstelling van de wereldafbeelder.

Het is nu ook mogelijk dat de gasten aan hun gastheer vragen wat hij van die tentoonstelling vond, en waarschijnlijk zal de gastheer dan iets zeggen over het aantal bezoekers, over de faam van de kunstenaar, over de sfeer op de receptie, en eventueel zal hij deze tentoonstelling vergelijken met andere exposities die hij ooit bijwoonde, en waarvan hij, nu het album toch op tafel ligt, misschien ook enkele afbeeldingen zal tonen.

De gast heeft zijn bezoeker afbeeldingen van afbeeldingen getoond; de museumbezoeker heeft afbeeldingen gezien, en de wereldafbeelder heeft afbeeldingen gemaakt. Was dit de bedoeling van de opdrachtgever?

De opdracht hield onmiskenbaar in, *afbeeldingen* van de wereld te maken, maar even onmiskenbaar had de opdrachtgever niet de afbeeldingen maar de wereld zelf op het oog. Het 'ongeluk' wil, dat *afbeeldingen van de wereld* in de eerste plaats *afbeeldingen* zijn: dingen die, in tegenstelling tot de wereld zelf, aan muren opgehangen kunnen worden, geveild kunnen worden, in bezit genomen kunnen worden. In deze en nog talloze andere attributen, zit voortaan het afgebeelde zelf opgesloten, en bij elke nieuwe afbeelding wordt het ontoegankelijker en geraakt het verder van zichzelf

381 Dag Hammarskjöld verwoordt het als volgt: *"Plotseling: het paradijs, waar we door onze kennis buitengesloten zijn"*, en Frans Maes commentarieert: *"De kennis die ons buitensloot uit het paradijs is het rationele weten (...)"* (F. Maes 1999: 83).

vervreemd. Dit in tegenstelling tot de aanvankelijke bedoeling, want de opdrachtgever had met de afbeeldingen niets anders op het oog dan de wereld toegankelijker te maken. Of was dat misschien het verste van zijn bedoelingen?

Wie de wereld wil zien, moet naar de afbeeldingen komen kijken, en wie naar de afbeeldingen komt kijken, ziet niet de wereld maar de afbeeldingen. Daarbij verkeert de toeschouwer in de waan dat hij door de afbeeldingen, en alleen door de afbeeldingen, de wereld ziet, en stilaan vestigt zich in hem de overtuiging dat de wereld op zichzelf onzichtbaar is. De kijker heeft zijn eigen ogen onbekwaam verklaard tot zien, en hij heeft ze geruild voor de ogen van de wereldafbeelder, die voortaan, en tegen betaling, in zijn plaats kijkt: de wereldafbeelder heeft het monopolie over het zien verworven.

Het natuurlijke oog heeft nu zijn waarde verloren: het heeft zichzelf verloochend ten gunste van de 'vakman'. Voortaan verloopt de (natuurlijke) zintuiglijke waarneming via de (dure) lens van de vakman, en zo heeft het oog zijn eigen zintuiglijk oordeelsvermogen onbekwaam verklaard: het sluit zich en het vraagt, op de koop toe bereid om daarvoor te betalen, aan de lens van de vakman wat er wel en niet gezien wordt.

Waarom ruilt een mens zijn eigen eerlijk oog voor de lens van een ander als hij daarvoor bovendien nog moet betalen? Omdat hij overtuigd werd van zijn eigen blindheid en van de alziendheid van de artiest. En met welke argumenten heeft men hem daarvan overtuigd? Overtuigen doet men niet met argumenten, zo leert ons de wereld van de reklame en van de politiek: overtuigen gebeurt middels verleiding, beter gezegd: misleiding.

Vatbaar voor misleiding zijn diegenen aan wie het aan zelfvertrouwen ontbreekt: als men zichzelf niet kan vertrouwen, moét men wel een ander vertrouwen, want in een algeheel wantrouwen kan een mens niet bestaan. En zo vormen zich clusters van macht: mensen worden afhankelijk in wat ze zien, horen, voelen, smaken - kortom: inzake alles wat ze waarnemen. De wereld komt tot hen via vreemden, en ze krijgen alleen dat beeld van de wereld te zien, dat deze vreemden hen willen laten zien.

Machtswellustelingen maken anderen van zich afhankelijk. Het begint met de manipulatie van de puur *zintuiglijke* waarnemingen en oordelen. De afhankelijken worden blind, gevoelloos en doof: zij zien, horen en voelen alleen nog datgene wat de machthebber wil dat ze zien, horen en voelen. Het ligt voor de hand dat zij tot nadenken allang niet meer in staat zijn: als gedachten waarnemingen van waarnemingen zijn, dan werd door anderen in hun plaats allang bepaald wat deze mensen zullen denken - tenminste als men het napraten dat ze produceren nog als 'denken' kan bestempelen.

De waarnemer neemt niet langer waar: zijn band met de werkelijkheid is doorgesneden. Waar hij gelooft werkelijkheid te zien, droomt hij nog slechts een droom - meer bepaald: de droom van een ander. Zijn droomarbeid staat in functie van de macht van een vreemde, wiens instrument hij geworden is, omdat zijn gedachten, door de wil van die vreemde, in de kiem gesmoord zijn. De wil van de vreemde heeft zijn gedachten weggeveegd en de vreemde heeft in zijn hoofd plaats genomen. "Komt u binnen en maak het u gemakkelijk", zo zegt het slachtoffer tot zijn beul. De beul neemt plaats en vraagt: "Welke droom droomt u het liefst? Ik heb er hier een hele fraaie, en zeker niet duur. En die vervelende gedachten kunt u nu wel missen als de pest, nietwaar mijn vriend?". En het slachtoffer geeft zijn band met de werkelijkheid prijs. Het is nu eenmaal zoveel makkelijker om in een droom te leven. Beseft het slachtoffer dat hij zichzelf verkoopt? Dat hij voortaan niets meer zal zijn dan nog een tentakel aan het monsterlijke lijf van de machtswellusteling? Een klant van een dealer in dromen? En de klant betaalt dubbel: een keer voor de afbeelding en een keer met het verlies van de

werkelijkheid. De kostprijs van de afbeelding overtuigt hem ervan dat zijn ruil de moeite loont en zo maskeert zij het feitelijk verlies van de werkelijkheid, waarmee het slachtoffer een tweede keer betaalt. Die dubbele prijs wordt tenslotte aan elke verslaafde aangerekend.

De macht van de afbeeldingen mag niet worden onderschat: in de afbeelding eigent de afbeelder zich het afgebeelde toe, en door zijn afbeelding een plaats te geven in de werkelijkheid, tracht hij macht over het afgebeelde, en daardoor ook macht over de toeschouwer, te verwerven. De afbeelding hypnotiseert de toeschouwer: zij verleidt hem ertoe zijn eigen zintuiglijk vermogen en aldus ook zijn band met de realiteit op te geven, en in de plaats een droom te aanvaarden. Op die manier wordt de toeschouwer niet alleen van de realiteit beroofd maar ook van zichzelf: hij verwordt tot een instrument van de macht van de afbeelder.

De afbeelder beeldt de *buitenwereld* af, en bezweert hem daardoor. In het kijken naar de afbeelding van de buitenwereld, wordt de toeschouwer ertoe verleid om dit beeld met de werkelijkheid te verwisselen. Voltrekt zich deze ruil, dan heeft de toeschouwer in dezelfde beweging zijn oog voor het oog van de afbeelder geruild. Door de afbeelding heeft de afbeelder de toeschouwer in zijn macht gekregen: deze zal voortaan slechts zien wat de afbeelder wil dat hij ziet; zijn gedachten zullen die van de afbeelder zijn. De afbeelding, die aanvankelijk een bezwering van de buitenwereld leek, blijkt nu ook de *binnenwereld* van anderen te bezweren. Met zijn afbeelding bezit de afbeelder de macht om zich de binnenwereld van de toeschouwer toe te eigenen. Maar eenmaal dat gebeurd is, is ook de toeschouwer zelf, met zijn hele persoon, een instrument in handen van de afbeelder geworden.

Er is geen principieel verschil tussen, enerzijds, een amoebe die een prooi inkapselt en verteert en, anderzijds, een afbeelder die zijn publiek in de doeken doet. Het maken van afbeeldingen is een verfijnde vorm van de kunst van de jacht. De prooi wordt in een hoek gedreven, gehypnotiseerd, verlamd en verslonden. De macht van het beeld, zoals bij uitstek blijkt inzake de media, behoort wellicht tot de meest onderschatte krachten in de wereld.

Stelling 91. Het afbeelden van God verarmt de afbeelder.[382]

Door zijn afbeelding laat de afbeelder de toeschouwer geloven dat de afbeelding de werkelijkheid zelf is, maar de toeschouwer ziet de werkelijkheid slechts zoals de afbeelder wil dat hij ze ziet: het gevolg is dat de afbeelder meester wordt van de waarneming, van het denken, en van de hele persoon van de toeschouwer. Kortom: middels de afbeelding overmeestert de afbeelder zijn toeschouwer; hij neutraliseert en instrumentaliseert hem.

Merk nu op dat er in dit ‘magische’ gebeuren *twee* slachtoffers zijn. Eigenlijk zijn het er drie, omdat in elke misdaad ook de dader een - weliswaar onbedoeld - slachtoffer is, namelijk van het kwaad. Bekijken we eerst de twee bedoelde slachtoffers. Dat de toeschouwer een slachtoffer is, ligt voor de hand: hij is het slachtoffer van de afbeelder. Maar niet minder belangrijk is het tweede slachtoffer, namelijk de werkelijkheid, welke hier, in contrast met “het bedrog” van de afbeelder, “de waarheid” kan genoemd worden: de waarheid is eigenlijk het eerste slachtoffer van de afbeelder.[383]

382 *"(...) Augustinus zegt: het schoonste wat een mens over God kan zeggen, bestaat hierin dat hij uit wijsheid van innerlijke rijkdom kan zwijgen"* (F. Maes 1999: 43).

383 Dit is zo sinds de Zoon van God geslachtofferd werd voor ons heil. Zonder de genadige God zou enkel 'een' werkelijkheid geslachtofferd worden en ware het relativisme intellectueel geoorloofd. Het slachtofferschap van Christus (- het Lam Gods) veroordeelt dat intellectueel relativisme samen met de woorden van Pontius Pilatus: *"Quod est veritas?"*

Dat de afbeelder de waarheid afbeeldt, betekent feitelijk dat hij de waarheid geweld aandoet. Door de waarheid af te beelden, verbergt hij hem; hij dekt hem toe onder het kleed van de afbeelding; hij onttrekt hem aan het oog en in de plaats daarvan toont hij een object dat hij met de waarheid identificeert door aan dit object de naam "waarheid" te geven. De afbeelder maakt zich schuldig aan het verbergen van de waarheid en aan het vervangen van de waarheid door de leugen, die de afbeelding ervan is.

Nu hebben wij de toeschouwer een slachtoffer genoemd, maar ook hij heeft een aandeel in dit bedrog: hij gelooft er immers in. De toeschouwer wordt ertoe verleid om het beeld voor de werkelijkheid te aanzien, en waar hij aan deze verleiding toegeeft, voltrekt hij eigenhandig de ruilact in kwestie: hij kiest vrijwillig voor het beeld. Vrijwillig miskent hij de werkelijkheid. Vrijwillig maakt hij zichzelf aldus tot een handlanger van de afbeelder. In wezen verschilt hij niet van de afbeelder - niet alleen omdat de afbeelder hem in zijn macht heeft en omdat hij nu slachtoffer is van het bedrog, maar eerst en vooral omdat hij *voordien reeds* toegestemd heeft in de *act* van de onderwerping van zichzelf aan de act van het bedrog. De bedrieger en de bedrogene worden verenigd door een pact waarbij ze *beiden* de waarheid hebben afgezworen.

Het bedrog is onmogelijk zonder de misdaad tegen de waarheid, welke het eerste slachtoffer is van het bedrog. Aan de basis van elk bedrog ligt de misdaad tegen de werkelijkheid. Het bedrog is in wezen niet een misdaad tegen een bedrogene, maar is een misdaad tegen de waarheid. Zoals mensen elkaar niet kunnen liefhebben zonder dat God in hun midden is, zo ook kunnen ze elkaar niet bedriegen zonder dat ze eerst God uit hun midden buitensluiten.

Het buitensluiten van God - ook nog de waarheid of de werkelijkheid genoemd - geschiedt door Hem af te beelden. In wezen kan God niet worden afgebeeld: de mens maakt een beeld, en hij geeft aan dit beeld de naam van God. Hiermee gedraagt de mens zichzelf als God, die de dingen schiep door ze een naam te geven. Maar wat de mens maakt, is niet geschapen: het is geconstrueerd, en bijgevolg is het zonder ziel. Immers, wat de mens maakt, kan van zichzelf niet zeggen dat het bestaat. Ook de afbeelding van God kan van zichzelf niet zeggen dat ze bestaat, terwijl God duidelijk van Zichzelf gezegd heeft: "Ik ben die Ben". Het buitensluiten van God geschiedt door het identificeren van Zijn Naam met een beeld, of door het aanspreken van een beeld met de Naam van God. Het buitensluiten van God staat gelijk met het afbeelden van de werkelijkheid. En het afbeelden van de werkelijkheid kan geen andere bedoeling hebben dan het zich daarvan afwenden.

In het afbeelden van de werkelijkheid, wendt de mens zich van de werkelijkheid af en geeft hij zich over aan de leugen. Het eerste slachtoffer van deze daad, welke een daad van ontrouw is, is de waarheid. De waarheid verliest haar (krachtgevende) macht over de mens ten gunste van de (krachteloos makende) leugen. De uiteindelijke overwinnaar in het afbeeldingsproces is de leugen. Zij is een negativiteit zonder wezen en zonder zin waarin de mens niet kan leven. In tegenstelling tot het bestaan van een mens die in de waarheid leeft - een bestaan dat een voortdurende groei is die wij met de term 'leven' benoemen - is een bestaan in de leugen een voortdurend verval of een rottingsproces. Terwijl het levende steeds meer orde tot zich neemt, verdwijnt uit het ontbindende geleidelijk elk teken van orde. Het verwerpen van de werkelijkheid is het verwerpen van haar orde. Het afbeelden van de werkelijkheid is het ont-ordenen van de werkelijkheid; het is een terugkeren van de Geest naar de stof. De afbeelding van de werkelijkheid miskent de orde van de werkelijkheid omdat de waarachtige orde slechts kan voortkomen uit het "Ik ben die Ben", dat niet in de afbeelding te bespeuren valt,

daar zij een *object* is. Daarom is het afbeelden van de werkelijkheid de miskenning van de Geest van de werkelijkheid.

In Mattheüs 22,36 geeft Jezus het voornaamste gebod in de wet: “Gij zult de Heer uw God beminnen met geheel uw hart, geheel uw ziel en geheel uw verstand; dit is het voornaamste en eerste gebod. Het tweede, daarmee gelijkwaardig: gij zult uw naaste beminnen als uzelf. Aan deze twee geboden hangt heel de wet en de profeten”. Nu kan men God niet beminnen zonder de waarheid te beminnen. In het afbeelden van de waarheid of van de werkelijkheid zondigt de mens tegen het eerste gebod, tegen heel de wet en de profeten.

God is het Allerheiligste, Diegene Wiens Naam luidt: “Ik ben die Ben”. De objectivering van het Heilige, sluit het Heilige uit de werkelijkheid buiten. Ook de mens deelt in de heiligheid van God; ook de objectivering van de mens sluit het Heilige uit de werkelijkheid buiten. Daarom kan de mens slechts aangesproken of aanroepen worden in de tweede persoon. Waar men over een persoon spreekt in de derde persoon, objectiveert men hem, en sluit men hem uit de werkelijkheid buiten. Het spreken over of het denken over anderen als over dingen, maakt de werkelijkheid van die anderen, en tegelijk ook de werkelijkheid van het eigen zijn, ontoegankelijk. Alleen het aanspreken van de ander in de tweede persoon voltrekt zich in de werkelijkheid. Daarom ook is het aanspreken van de ander in de gedachten, een proces dat zich in de volle werkelijkheid voltrekt. Hetzelfde geldt voor het aangesproken worden.

Het is de zonde van de mens dat hij afbeeldingen maakt van het heilige. Hij heeft de “Jij-vorm” geruild voor de “hij-/zij-/het-vorm”. De Werkelijkheid is niet langer bereikbaar omdat Hij niet meer aangesproken wordt: Hij is (voor ons) verworden van een Persoon tot een object, en daarom ook is Hij ver-ding-lijkt, verstoffelijkt, ontdaan van de Geest. Dat wij geloven in de stof te leven, komt alleen hierdoor, dat wij, vanuit de machtswil van de eerste mens, de Persoon geobjectiveerd hebben. Wij lopen allen in het spoor van Adam, zijn zonde ervend, die ons de toegang tot het Paradijs ontzegt. Wij leven in de stof omdat wij eigenhandig de Geest verjagen. Wij ontbinden om geen andere reden dan omdat wij God afbeelden. God afbeeldend, verarmen wij de werkelijkheid van ons samenzijn tot een dood ding. De afbeelding van zijn Schepper is de zelfmoord van de mens.

Afbeelden op zich is een menselijke en zelfs een noodzakelijke activiteit. Het kwaad situeert zich echter in de identificatie van de afbeelding met het afgebeelde.

Stelling 92. De duivel biedt ons de wereld aan voor de prijs van het geluk.

Wij kunnen nu vaststellen dat de mens, sprekend en denkend, voortdurend afbeeldingen maakt van de werkelijkheid - niet noodzakelijk om daarmee macht te verkrijgen over anderen, maar reeds louter voor zichzelf. De mens is een talig en een denkend wezen, en in die hoedanigheid beeldt hij voortdurend de werkelijkheid af. Wat is nu precies het spreken en het denken dat blijkbaar in de natuur van de mens verankerd ligt, net zoals zijn ademhaling en zijn hartslag?

In zijn gedichten zegt Guido Gezelle herhaaldelijk dat al wat leeft een taal spreekt. Dit moet vanzelfsprekend in de mystieke zin begrepen worden: alle leven spreekt van zijn Schepper, van de heerlijkheid van zijn Schepper; door te leven, looft het levende het Leven zelf; de levenden zijn als het ware de woorden van het Leven: doorheen alle levenden spreekt de Schepper zelf. De schepping huldigt de Schepper door er te *zijn*. De schepping beeldt de heerlijkheid van de Schepper af, alleen maar door zichzelf te *zijn*, en niet door iets te *doen*. Wat de bloeiende lenteboom afbeeldt - de schoonheid die een ode aan de Schepper is - wordt niet afgebeeld door de boom zelf, omdat de boom niet onderscheiden is van wat hij afbeeldt: de boom zelf is zijn taal.

Indien de mens nu niet zou spreken, dan zou men ook over hem kunnen zeggen dat hij samenvalt met wat hij afbeeldt, namelijk: zijn Schepper. Men zou kunnen zeggen dat de mens samenvalt met het beeld van God - met andere woorden: dat de mens het beeld van God *is*. Maar precies doordat de mens *spreekt*, overschaduwt zijn taal en zijn denken de daar onder liggende mens zelf. Indien de bloemen aan het praten zouden gaan, dan zouden ze ons nopen om te luisteren naar wat ze te vertellen hebben, en hun verhalen zouden ons de toegang tot hun schoonheid verhinderen: door te praten, zouden de bloemen hun schoonheid verbergen en, bijgevolg, ook verliezen. Doordat de mens spreekt, beeldt hij niet langer zijn Schepper af: wat hij afbeeldt, zijn slechts *afbeeldingen* van de werkelijkheid, van de waarheid, of van God.

De mens is oorspronkelijk geschapen naar het beeld van God: zijn bestaan zelf was het beeld, of de taal, van God. Het kwaad verleidde de mens ertoe om de *kennis* tot zich te nemen. Kennis nu, is een afbeelding van de werkelijkheid. De kennis is een geheel van namen voor de werkelijkheid. De slang vertelde aan de mens dat hij gelijk zou worden aan God als hij de kennis tot zich zou nemen. God immers, had alles geschapen uit het Woord. Hij sprak de naam uit van het licht, en er was licht; en zo schiep Hij alles wat geschapen is. God heeft de dingen *bevolen* te bestaan door hun naam uit te spreken. Wat de slang aan de mens wilde laten geloven, was: dat ook hij die goddelijke bevelen kon bemachtigen. De mens zag echter over het hoofd dat hij slechts de *namen* van die bevelen in zijn bezit kon krijgen, en niet de *macht* om die namen als bevelen uit te spreken. Hij kon, met andere woorden, enkel de *afbeeldingen* van de bevelen bemachtigen, en die afbeeldingen zijn slechts namen. Wanneer wij bijvoorbeeld zien hoe een man zijn hond met succes beveelt om te zitten, dan zouden wij ons vergissen indien wij zouden geloven dat ook wij de hond kunnen laten zitten door de woorden na te zeggen die deze man tot zijn hond sprak: wij kunnen weliswaar de afbeelding van het bevel nabootsen, maar wij zullen dan tot de vaststelling komen dat de hond ons niet gehoorzaamt; wij hebben immers niet het *recht* om de hond te bevelen, en dat weet die hond ook: hij gehoorzaamt alleen zijn meester. Op dezelfde manier kan de goddelijke 'kennis' ons uiteindelijk geen baat brengen, want zij behoort ons niet toe: wij hebben er geen recht op, aangezien het ons verboden werd ze tot ons te nemen. Wat wij, met Adam, tot ons genomen hebben, is slechts een *afbeelding* van de goddelijke kennis, waaraan echter elke daadwerkelijke kracht ontbreekt. Wat er overschiet, is louter 'kennis': een geheel dat *louter uitwendig* gelijkenis vertoont met de goddelijke kennis, maar waaraan elke kracht ontbreekt. Sinds de zondeval beschikt de mens over een kennis waarmee hij niets kan aanvangen: het is een kennis die *a priori* achterhaald is door datgene wat hij daarmee zou willen bereiken. In het tot zich nemen van de kennis, heeft de mens een afbeelding van de werkelijkheid tot zich genomen, terwijl hij in dezelfde beweging uit de ware werkelijkheid zelf is uitgetreden. Zijn kennis heeft de mens uit het paradijs gestoten. Door de werkelijkheid af te beelden, heeft de mens zich van de werkelijkheid gedistantieerd: hij heeft de werkelijkheid verloren. De werkelijkheid is object geworden, waardoor de mens er nu los van staat. Zolang de mens de werkelijkheid begeert, valt hij er buiten. Mét zijn kennis draagt de mens zijn verbanning uit de werkelijkheid voortaan met zich mee. De mens heeft het paradijs geruild voor het beeld ervan. Wat wij onze werkelijkheid noemen, is slechts een beeld van het paradijs. En hierbij is het de duivel geweest, die aan de mens deze afbeelding verkocht heeft, voor de prijs van de werkelijkheid. Zoals de afbeelder aan de toeschouwer de afbeelding verkoopt voor de prijs van de werkelijkheid, waarbij, zoals wij hoger zagen, de toeschouwer blind wordt en zich voortaan verlaat op de ogen van de afbeelder, zo ook heeft de duivel aan de mens de wereld verkocht voor de prijs van het

paradijs, waarbij de mens blind werd voor het paradijs, omdat hij voortaan met de ogen van de duivel ziet.

Stelling 93. De bevrijding ligt in het opgeven van de wereld.

De vraag hoe wij het paradijs terug kunnen winnen, kunnen wij beantwoorden middels de analogie die wij hoger hebben gehanteerd. Wanneer een toeschouwer zich een afbeelding heeft laten aansmeren, heeft zodoende de afbeelder macht gekregen over hem, en is hij verworden tot een instrument in de handen van die afbeelder: hij neemt zelf niet meer waar, want zijn banden met het ware zijn verbroken, en in de plaats heeft hij van de afbeelder een droom gekregen, waaraan hij verslaafd is geraakt. Het spreekt nu vanzelf dat de verslaafde het ware pas kan terugwinnen, indien hij de kracht kan vinden om van zijn verslaving af te geraken, om zich dus van zijn dromen te bevrijden. Wat hem nu aan zijn dromen bindt, is niets anders dan de bijzondere lust die ze hem verschaffen. Wil hij zijn geketend-zijn aan zijn dromen verbreken, dan zal hij moeten verzaken aan de lust van zijn dromen. Hij zal, met andere woorden, bereid moeten zijn om te lijden, want het verzaken aan genot betekent leed. En hij zal pas tot dit lijden in staat zijn, wanneer hij ook *inziet* dat het leed van het verzaken zin heeft, en dat de lust van de droom daar niet tegen op weegt omdat de bereidheid tot lijden uiteindelijk het herwinnen van het ware op het oog heeft, terwijl dit laatste vanzelfsprekend elk leed overstijgt.

Analoog hiermee, kan de mens het paradijs terugwinnen wanneer hij zich bereid toont om te verzaken aan de lust van de wereld. Immers, het is deze lust die hem aan de wereld bindt, en die er voor zorgt dat hij blijft geloven in zijn pact met de duivel, waarbij hij het paradijs tegen de wereld inruilt. De lust van de wereld betekent in de eerste plaats de machtswellust die de wereld biedt, doordat hij zich voordoet als een objectieve, en dus beheersbare, werkelijkheid.

Wij kunnen nu op elk willekeurig ogenblik ervaren dat deze objectieve, beheersbare werkelijkheid zich situeert in onze geest, in onze gedachten, in de activiteit van ons denken. Het is wezenlijk de activiteit van een specifiek denken, die lustgevend is, en die aan de basis ligt van onze on-paradijslijke werkelijkheid. Vandaar de dwingende vraag: kunnen wij ooit aan het denken dat ons van nature eigen is, ontkomen? Want we hebben hier heel duidelijk te maken met een zonde die een erf-zonde is: ze maakt als het ware deel uit van onze natuur zelf, net zoals de ziekte, het ouder worden en de dood.

Zoals wij in het eerste deel van deze tekst uitvoerig aangetoond hebben, ligt de werkelijkheid van de dingen in hun *zin*. Beschouwen wij nu onze objectieve werkelijkheid, dan zien we dat zijn zin nergens anders kan liggen dan in de beheersing van de werkelijkheid, of de machtsuitoefening op anderen via die beheersing. De on-paradijslijke of objectieve werkelijkheid staat in functie van de menselijke verzuchting tot het instrumentaliseren van de medemens én van God. Deze specifieke houding tegenover andere personen rechtvaardigt zich middels een voorgewend wantrouwen - ten onrechte, want aanvankelijk was er geen enkele reden voor de mens om zijn Schepper te wantrouwen. Omdat onze werkelijkheid in functie staat van de miskenning van andere personen, is dat ook haar zin en haar wezen, en kan die werkelijkheid pas opgeheven worden indien wij aan de miskenning van de medemens verzaken. Alleen reeds door de medemens consequent in al ons doen en ons laten te erkennen, zijn wij bij machte om onszelf te bevrijden uit de kerker van onze on-paradijslijke realiteit, en over te gaan naar het paradijslijk bestaan van weleer. Deze opgave echter is even moeilijk als eenvoudig.

Stelling 94. Het ultieme doel van de kennis is de Ontmoeting.

Nu mogen wij het kind niet met het badwater buitengooien: uit wat hoger gezegd werd zou men immers ten onrechte kunnen besluiten dat de geest verwerpelijk is, maar niets is minder waar. Verwerpelijk is wel de manier waarop de geest gebruikt, of beter: misbruikt wordt door een denken dat *alles en iedereen* objectiveert en instrumentaliseert. Het denken *heeft* onmiskenbaar een objectiverende en instrumentaliserende functie, denk maar aan de opdracht die de mens meekreeg bij het begin van de schepping, waar hem geboden werd de rentmeester te zijn van al het levende - waaronder vanzelfsprekend dient verstaan te worden: het niet-menselijke leven. In de hiërarchie van de schepselen staat de mens bovenaan, en daar beschikt hij over een vorm van denken welke hem toelaat om het ondergeschikte leven naar behoren te regeren, te onderwerpen en in zijn dienst aan te wenden. Het loopt pas verkeerd wanneer hij deze vorm van denken ook aanwendt tegenover zijn medemensen, en zelfs tegenover God, want dat het de mens geboden is om zijn God en zijn medemensen te *respecteren*, houdt duidelijk in dat hij hen niet mag *objectiveren*.

Verder houdt het rentmeesterschap van de mens over de schepping ook niet in dat de mens de schepselen en de dingen zou mogen aanwenden in zijn dienst - zonder meer: de dingen en de schepselen mogen pas worden aangewend in functie van de liefde, dit wil zeggen: de mens mag alle dingen en wezens slechts aanwenden in functie van zijn liefde - tot God en tot de medemens. En de reden daarvoor is zelfs op louter metafysische gronden bevattelijk.

Het *bestaan* van de medemens is het resultaat van de *erkenning*, zoals ook het bestaan van de mens het resultaat is van de erkenning van de mens door God. De mens heeft zijn identiteit te danken aan God's erkenning, en omdat hij naar het beeld van God geschapen is, dient de mens ook zijn medemensen te erkennen, teneinde samen met hen te kunnen bestaan. Het bestaan van de dingen (en van de andere schepselen) nu, is eveneens de resultante van een erkenningsact: de dingen en de niet-menselijke schepselen bestaan in de eerste plaats in het licht van de erkenning van hun Schepper, en vervolgens bestaan ze ook voor de mens, namelijk in het licht van de erkenning van hun wezen door de mens. En dat *wezen* van de dingen (en van de niet-menselijke schepselen), bestaat in niets anders dan in hun *zin*, en dat is: de 'mens' te dienen, wat dus betekent: mede in functie te staan van de realisatie van de liefde. Het objectiverend denken kan en mag aldus niet zelfstandig bestaan: het moet ondergeschikt worden aan de geest van de liefde, en het kan pas betekenisvol zijn indien het binnen de geest van de liefde aangewend wordt. Zoals in het Oude Verbond het doden pas zinvol was waar dit het brengen van een offer betrof, zo ook is in het Nieuwe Verbond het objectiveren pas zinvol waar dit in functie staat van de manifestatie van de liefde.

Het denken ontleent zijn authenticiteit aan zijn dienst aan de liefde. De 'filosoof' is, heel letterlijk, diegene die de wijsheid *liefheeft*: hij *gebruikt* de wijsheid niet, maar hij heeft ze lief, wat betekent dat hij ze allerminst aan zich ondergeschikt acht. De wijsheid mag wezenlijk niet worden *begeerd* (zoals in de wijs-begeerte), maar moet worden *bemind* (zoals in de filo-sofie), omwille van zichzelf. De houding van de filosoof is er daarom een van *verwondering*: de kennis dient niet om hem in staat te stellen anderen te bedriegen of te overweldigen, maar, integendeel, om anderen daaraan deelachtig te maken, want het deelachtig maken van anderen aan de wijsheid, is het deelachtig maken van anderen aan de *verwondering* waartoe zij aanleiding geeft. Immers, de verwondering is de hoogste toestand van het denken, het eindpunt van het denken, de *zin* van het denken en daarom ook het *wezen* van het denken zelf. In de verwondering

als hoogste trap van het denken, wordt het denken een *aanbidding* - namelijk van de waarheid, welke een van de vele manifestaties is van God.[384]

Het is eigen aan de toestand van de verwondering, dat de denker daar opgehouden heeft met objectiveren: datgene wat hij in zijn gedachten heeft, onttrekt zich aan zijn object-karakter: het overweldigt hem, het toont zich in zijn volle glorie en dwingt hem tot het maken van een knieval. De denker staat dan niet langer tegenover een object of tegenover een derde persoon, maar tegenover een "Gij": de verwondering is deze geestestoestand waarbij het object zich opdringt in de vorm van een Persoon, of beter: de Persoon maakt zich kenbaar via het object; Hij overweldigt en eist daarom *aangesproken* te worden - in de *tweede persoon*. Over het wonder kan men niet meer spreken, men kan het alleen als een "Gij" benaderen: het is heilig, onaantastbaar, niet-objectiveerbaar, onmiskenbaar *persoonlijk*.

Stelling 95. De hoogste vrucht van het denken is de aanbidding.

Het objectiverende denken heeft weliswaar een functie, maar het is niet het ultieme denken. Het *wezen* van het ultieme denken is de *zin* van dat denken, en het kan dus niet liggen in zijn vermogen tot objectiveren: het denken bestaat omwille van de aanbidding die er, in de vorm van de verwondering, de hoogste vrucht van is. Laten we nu dit ultieme denken, dat de ware Geest draagt, wat nader onderzoeken.

We hebben reeds gezegd dat het levende de taal is van het Leven zelf, door het feit dat het er is, en allerminst doordat het (letterlijk) spreekt: zoals sprekende bloemen door hun gepraat de *wezenlijke* taal, welke de schoonheid van de bloei zelf is, zouden verkappen, zo ook versluiert het objectiverende denken het eigenlijke wezen van de mens. En het wezen van de mens ligt in zijn zin, welke erin bestaat zijn Schepper te loven.

Bloemen loven hun schepper door te bloeien, maar bij de mens ligt dat vanzelfsprekend anders, omdat een mens meer is dan een bloem. Bloeien is het hoogste wat een bloem kan verwezenlijken. Het hoogste wat een mens kan verwezenlijken is niet zich voort te planten of te bewegen, zelfs niet te denken, maar wel: lief te hebben op een menselijke manier. De activiteit van het liefhebben manifesteert zich bij de bloemen in hun bloem-zijn, in hun bloei. Bij mensen manifesteert zich het liefhebben weliswaar *ook* in de talloze activiteiten die de mens met de planten en de dieren gemeenschappelijk heeft, maar zijn liefhebben kan pas waarachtig zijn waar de mens *al* zijn vermogens in functie van de liefde aanwendt, aangezien ze daarin en nergens anders hun ultieme zin vinden.

Specifiek in het denken manifesteert zich de liefde waar het denken gericht is op de verwondering, die eigenlijk de aanbidding van het denken is. Zonder de verwondering heeft het denken geen zin: de verwondering is het 'eindpunt' en daarom ook het wezen van het waarachtige denken. In feite is bijvoorbeeld het bidden niet een vorm van denken, maar wel andersom: het denken is in wezen gebed. Want het denken, als objectiverend of rekenend denken, en dus als denken 'over' de dingen of over derden, is *afgeleid uit* de dialoog, die een 'aansprekings-denken' is. Dit is historisch zo, en antropologisch, maar ook metafysisch. Het denken is 'ondenkbaar' zonder de

384 Vergelijk: *FR,* 16-23: de bijbelse kennis van Israël getuigt van een eenheid van geloof en rede, een kennis van het juist gestemd hart dat doet zien hoe God doorheen de geschiedenis handelt: *"Het is Gods eer een zaak te verhullen, maar de eer van de koning is het, een zaak uit te zoeken"* (Spreuken 16,9). God openbaart wat het verstand niet kan kennen als het met zorgende liefde zoekt en, zoals het boek Wijsheid zegt, verwijst het boek van de natuur naar God. Omdat het verstand zoekt naar de *zin* van het bestaan, krijgt het pas in de context van het geloof zijn betekenis. *FR,* 38, verwijst naar Clemens van Alexandrië, die het evangelie de ware wijsbegeerte noemt: echte wijsheid is verlangen; het is de liefde voor de waarheid die de Zoon van God is. Ook voor Augustinus (1997: VII: 9: 13-14) is de weg naar de waarheid het vleesgeworden Woord (- *FR,* 40).

dialoog, het is een ‘voortgezette dialoog’, en daarom is elk denken afgeleid uit het aansprekingsdenken. Het denken ontleent zijn relevantie aan de aanspreking: op zichzelf heeft het geen zin; het haalt zijn zin uiteindelijk uit het feit dat het tot iemand gericht is, en dat het iemand aanspreekt. Zonder die ultieme aanspreking is het denken niets.

De mystieke geest of het ultieme denken valt daarom samen met een bijzondere vorm van dialogeren of aanspreken. De aanspreking impliceert vooreerst de erkenning: als men iemand niet eerst erkent, kan men hem niet aanspreken: men zal zich ofwel niet tot hem richten, en bijvoorbeeld geweld gebruiken tegenover hem - wat men ook doet wanneer men over hem spreekt in de derde persoon (want dit is een vorm van conditioneren) - ofwel zal men hem bevelen. In de mystieke geest beveelt men niet en spreekt men ook niet ‘over’ derden, maar richt men zich rechtstreeks tot de persoon, wat tevens inhoudt dat men de persoon een aanzoek doet: in de mystieke geest wordt daarom alleen *uitgenodigd*. Het uitnodigend denken is een denken dat uitnodigt tot *gemeenschap*. Het betreft hier ogenschijnlijk enkel een gemeenschap van gedachten, maar deze gemeenschap gaat veel verder, aangezien alles hier aanspreking is: er zijn, met andere woorden, geen objecten meer in dit denken, en dus ook geen gedachten in de ‘klassieke’ zin van het woord. Het gaat er niet meer om dat men het eens wordt over denk-*beelden*, of dus over *afbeeldingen*, maar de gemeenschap voltrekt zich daarentegen *in het wezen zelf:* datgene wat niet kan afgebeeld worden, het heilige. Daarom ook is de heilige Geest steeds in het midden van wie participeren aan dit - wezenlijk liefdevolle - denken.

Stelling 96. Interactie is de laagste vorm van de taal.

Een taal is niet alleen een middel tot communiceren, maar het is de communicatie zelf, dat wil zeggen: de taaldaad verenigt aanvankelijk verschillende subjecten tot één subject - *in* de taal; door de taaldaad ontstaat een eenheid in de verscheidenheid van de subjecten die zich aan die taaldaad overgeven.

Het wezen van elk ding of subject is zijn zin, welke een vorm aanneemt in zijn teken, of in zijn patroon. De hoogste betekenissen bepalen al de lagere. Wanneer meerdere subjecten zich ‘inpassen in’ of ‘ondergeschikt maken aan’ bijvoorbeeld het bewegingspatroon van één en dezelfde dans, dan zorgt die dans ervoor dat die subjecten zich ‘verenigen’: ze maken allen deel uit van één en dezelfde beweging; ze vormen samen ‘onderdelen’ van die ene beweging.

Elke vorm van ‘taal’ is in feite een soort van een dans: een beweging van het gehele lichaam, een uitvoering van geijkte pasjes waaraan men min of meer een eigen accent kan geven, het innemen van specifieke posities die op hun beurt om specifieke ‘antwoorden’ vragen teneinde het ‘evenwicht’ te handhaven. Men kan dansen met het gehele lichaam, met de stem of middels muziekinstrumenten. Men kan in geijkte formules dansen, heel protocolair, of men kan ook improviseren. Naar gelang de dans in kwestie, worden de mogelijkheden van de dansers bepaald en beperkt.

De wals is een dans, maar ook het samen bouwen aan een huis of aan een toekomst, is een dans; het deel uitmaken van eenzelfde vereniging, familie of maatschappij, is een dans: alles wat mensen doen en laten wordt er uiteindelijk toe gedwongen zich in te passen in een dans: het wordt bedoeld in functie van een groter geheel, het wordt geïnterpreteerd, het wordt bijgesteld of herroepen, het groeit of het dooft uit. Maar niets staat op zichzelf; niets is onbeïnvloed, onbeïnvloedbaar of zonder invloed. Alle bewegingen behoren uiteindelijk tot éénzelfde, groot, bewegend geheel dat z’n evenwicht zoekt en dat daarom als geheel, als dans, restricties oplegt aan alle participanten.

Woorden die, bijvoorbeeld in boekvorm, deel willen uitmaken van de dans - wat wil zeggen: woorden die willen bestaan -, hebben een inleiding nodig, een flap en een titel, teneinde zich bij de dansers te kunnen voegen, en ze hebben ook een slotwoord nodig, een 'buiging' vooraleer ze zich weer van het toneel terugtrekken. Het aanspreken van een ander gebeurt steeds omzichtig en voorzichtig, om de beweging van 'de' dans niet te verstoren: een gesprek begint met een 'toevallige' botsing of blikwisseling, een excuus, een woord over het weer en, om niet te storen, een algemeenheid. Abrupte bewegingsveranderingen worden vermeden, want wie 'de' dans niet respecteert, komt er niet in.

De meester-danser is hij die perfect de omvattende beweging weet aan te voelen, in te schatten en te voorspellen. Hij weet zich ongemerkt binnen de algehele beweging te positioneren en wurmt zich naar het centrum. Hoe meer men naar het centrum toe beweegt, hoe meer men zich moet beheersen en hoe beter men de kunst van de onopvallendheid moet verstaan. De centrale figuren zijn zij rond wie alles draait en danst: zij hoeven zelf niet meer te bewegen, maar zij torsen wel de hele dans, zoals de as van een draaiend wiel dat doet: hun dans is verinnerlijkt, haast onzichtbaar, maar tegelijk essentieel geworden.

Wanneer wij ons aan een taaldaad begeven, dan zijn wij niet zelf de actoren: de taal is alomtegenwoordig, van bij het prilste begin, omdat zij eigen is aan het leven zelf, omdat zij de kern en de ziel van het leven zelf is: zonder de beweging, de dans of de taal, zou er van het leven geen sprake zijn. Wanneer wij ons aan een taaldaad begeven, hebben we die taal reeds ondergaan, passief, als toehoorder of als toeschouwer. We hebben reeds lang de bewegingen geobserveerd en in ons binnenste overdacht. We hebben onszelf reeds afgestemd op de aan gang zijnde beweging, en lang vooraleer we beslissen om er zelf in te stappen, draaien we innerlijk al met die beweging mee: ze heeft ons innerlijk betoverd, verleid, gehypnotiseerd en wij zijn in de ban daarvan geraakt. Dat wij uiteindelijk de stap doen en meedansen, is veeleer het resultaat van een ingekapseld worden door de taal, dan wel de resultante van een persoonlijke beslissing. Wat wij dan zeggen, is niet uit het niets of van onszelf afkomstig, maar het is te herleiden tot het innemen van een positie in het bestaand geheel, het aanvaarden van een rol in het 'spel', het zich inkleden in een 'persoon', in de oorspronkelijke betekenis van 'persona', wat betekent: 'masker'. Zoals Shakespeare het lang geleden zegde: het leven is een schouwtoneel, elk speelt zijn rol en heeft zijn deel.

Stelling 97. De oorsprong en het doel van (natuurlijke) interacties liggen buiten het natuurlijke.

Dat wij - althans in het merendeel van de gevallen - niet zelf spreken, maar enkel 'mee-spreken' met een bepaalde taal, of: 'mee-dansen' met een bestaande dans, toont zich het duidelijkste in grenssituaties, en dit vormt dan ook de uitleg voor het bestaan van bepaalde, schijnbaar onverklaarbare menselijke gedragingen. Mensen schrikken er voor terug om te moorden, maar in tijden van oorlog is dat nochtans de regel. De op zichzelf ongehoorde moordpartij wordt getolereerd en zelfs verplicht waar zij beschouwd wordt als een 'reactie' op een actie of op een situatie die daartoe als het ware 'uitnodigt', net zoals een bepaalde danspas uitnodigt tot een tegenpas van de partner. De dans zelf regeert de passen die gedaan zullen worden en waaraan de dansers onderworpen zijn, en wie zich op een welbepaald ogenblik op een welbepaalde plaats op de dansvloer bevindt, kan bezwaarlijk iets anders doen dan die specifieke pas uitvoeren die door de dans van hem wordt verwacht. Het is een vraag- en antwoordspel, waarbij het al op voorhand vastligt welke antwoorden bij welke vragen passen. Lieden die niet de gewenste antwoorden geven, verstoren de dans en worden zonder verdere commentaar uitgerangeerd.

De redelijkheid vermag het in geen geval om het tij te doen keren, want de redelijkheid zelf vormt een onderdeel van de struktuur van de dans - een onderdeel dat zich zoals alle andere onderdelen moet schikken naar het geheel en dat zijn beurt moet afwachten. Als de redelijkheid niet aan de beurt is, mag zij haar stem niet verheffen, want ook zij mag de dans niet verstoren. Wie deel uitmaakt van een gezelschap waar grappen verteld worden, slaat een mal figuur wanneer hij, in plaats van zin voor humor te tonen, ernstig blijft en de onredelijkheid van de grappen begint te bespreken: zijn rationaliteit is daar niet op zijn plaats en zij wordt weggelachen. Evenzo past het niet om grapjes te maken waar ernstige zaken besproken worden. Elke 'dans' heeft zijn eigen karakter, elke dans wil zichzelf ook 'tot het einde toe voltrekken', 'uitdansen' of ten volle uitleven, net zoals elke natuurlijke beweging zijn eigen baan ongestoord wil kunnen voortzetten tot het einde. Het onderbreken van de baan van een steen in de lucht, verstoort de worp, doet pijn of lokt anderssoortige reacties uit. De beweging van elke dans is zoals de beweging van de golven op een wateroppervlak nadat er een steen in het water werd gegooid: de golven willen ongemerkt uitdeinen, en dat ze ontstaan zijn was op zichzelf reeds een poging om de ordeverstoring van de invallende steen als het ware 'op te vangen' en te 'neutraliseren'.

De natuurlijke bewegingen echoën door in de verschillende lagen van het leven, welke ze beurtelings in beweging brengen. Een vulkaanuitbarsting brengt de onmiddellijke omgeving in beweging: mensen slaan in paniek op de vlucht en deze paniekdans wordt vermenigvuldigd door de media en meegedanst en ook nagebootst in een specifieke paniektaal. De schokken van een aardbeving in Mexico-City zijn in Europa niet fysisch registreerbaar, maar zij worden er via de hoger liggende communicatiesferen van de taal wel 'voelbaar' gemaakt.

Elke dans vormt een geheel op zichzelf, maar tevens vormt hij een onderdeel van een groter geheel waarin nog tal van andere dansen aan de gang zijn. En ook met die andere dansen moet hij op zijn beurt 'in de pas blijven', wil hij zichzelf kunnen handhaven. Een dans bestaat ook niet zomaar op zichzelf: hij wordt uitgelokt door een externe 'inslag' - een inslag afkomstig van bijvoorbeeld een andere dans. De vlucht van de omwonenden onder de uitbarstende vulkaan vormt een inslag in de dans van de woorden, die op een specifieke manier aan het golven gaan, die bepaalde jargons aanboren, ingeslapen thema's wakker maken en, gebeurlijk, op hun beurt weer andere vormen van dans in het leven roepen, zoals bijvoorbeeld een hulpcampagne of een preventiecampagne, welke zich weer vertaalt in een dans van fysieke arbeid, politiek, ethiek, en zo meer.

Waar een gebeurtenis in de doofpot verdwijnt, heeft een specifieke woordendans zich onverschillig getoond tegenover een daaraan externe dans, en wanneer dit aan het licht komt, breekt een schandaal uit: de woordendans in kwestie wordt veroordeeld omdat hij het doorgeven van de beweging die de aanvankelijke gebeurtenis in het leven riep, verhinderde, en zij die in deze woordendans het ritme aangaven, worden als verstoorders van het principe van de geleidelijkheid of continuïteit streng veroordeeld en vervangen door nieuwe leiders van wie verwacht wordt dat zij in geen geval de dans zullen isoleren van de externe danspartijen. Men beseft immers heel goed dat het isolement van een dans tevens zijn veroordeling betekent, want de beweging is gelijk aan het leven, en de stilstand kan alleen maar de dood inluiden.

De continuïteit is een natuurwet die mede het leven mogelijk maakt, die er een grondslag van vormt, en die het ook doet uitdeinen in de onherroepelijke entropie: het zich verspreiden van elke beweging tot deze door het oneindige wordt gedoofd en gedood. De continuïteit is een drager, én van het leven én van de dood. Zij is de ontvanger en de doorgever van de beweging.

Maar de *oorsprong* van de beweging alsook het *einddoel* ervan, situeren zich op een heel ander vlak. Er moet meer zijn dan continuïteit, in het leven, want indien er slechts continuïteit was geweest, dan was nooit iets van start gegaan. De continuïteit vormt de orde van de dans en de geleidelijkheid van de beweging, de grondslag voor het doorgeven ervan, maar zij getuigt van een 'eerste inslag', en daardoor ook van de mogelijkheid van een continuïteitsverbreking, en van de aanwezigheid van een heel andere dimensie welke aan de dans, of aan de 'taal', onttrokken blijft.

Stelling 98. Trouw is het wezen van de communicatie.

De taal lijkt groter dan wijzelf; wij lijken haast hulpeloos door de taal bewogen te worden; het lijkt of de taal ons gebruikt om te spreken; het lijkt of wij marionetten zijn in danspartijen die blindelings zichzelf dansen terwijl ze ons verre overstijgen. Het strukturalisme neemt aan dat dit het geval is, en neemt hiermee een naïeve en zelfs contradictorische positie in.

De structuralistische visie is wezenlijk verwant met het materialisme (het fysicalisme en het micro-reductionisme) en met het darwinisme; het is wezenlijk positivistisch van aard. In het structuralisme worden bewegingen (of structuren) erkend die het handelen van subjecten determineren, terwijl zij zelf 'minder' dan subjecten zijn, want deze strukturen worden er geacht voort te spruiten uit het toeval, zoals ook de evolutie van het leven in het darwinisme geacht wordt blind en zonder doel te zijn. Structuren zijn geen personen, zij beschikken niet over een vrije wil noch over een bewustzijn, zij transcenderen de personen niet die zij 'sturen' want zij weten zelfs niet dat zij sturen; zij zijn als het ware door een toeloop van omstandigheden wat zij zijn, zonder reden van bestaan, net zoals de evolutie in het darwinisme geacht wordt zonder reden van bestaan te zijn.

Wij zullen hier niet nader ingaan op het structuralisme, maar wij beperken ons tot het uiteenzetten van onze visie. Zij berust op de verplichting tot het maken van een cruciaal onderscheid tussen, enerzijds, wat wij "interacties" noemen en, anderzijds, wat wij "communicatie" noemen. Laten we nu reeds verklaren dat men communicatie kan beschouwen als een vorm van interactie, terwijl men daarentegen niet kan zeggen dat interactie noodzakelijk communicatie inhoudt. Tot nog toe hebben we het woord 'taal' voor elk van beide gebruikt, maar vanaf hier zullen we het reserveren voor datgene wat wij onder "communicatie" dienen te verstaan.

Interactie is alomtegenwoordig in de werkelijkheid. In het universum van de fysica zou men interactie kunnen zien als de consequentie van de onderworpenheid van alle fysische verschijnselen en entiteiten aan gemeenschappelijke wetten, tijdsintervallen en/ of ruimten. Atomen en moleculen interageren onderling, en dat doen ook de hemellichamen, hun bewegingen, hun ladingen en hun krachten.

Wanneer mensen communiceren, blijven ze vanzelfsprekend aan deze interacties onderworpen, aangezien ook zij zich - althans voor een deel - in de fysische werkelijkheid situeren. Maar de menselijke communicatie kan onafhankelijk verlopen van de interacties waaraan de mens nochtans onderhevig is: *wat* ik aan iemand vertel, is op geen enkele wijze onderworpen aan de interacties die het gehele proces van mijn vertelling dragen.

Als ik spreek, laat ik mijn stembanden trillen en gebruik ik mijn mond- en neusholte als een klankkast en bepaal ik met de stand van mijn tong, mijn lippen en zo meer de vorming van bepaalde klanken, welke golven zijn die in de lucht overgeplant worden tot bij het oor van diegene die ik aanspreek, waar zijn trommelvliezen gaan trillen en waar het patroon dat de boodschap overdraagt 'begrepen' wordt middels specifieke zenuwen. Maar deze hele ketting van *interacties* zorgt er alleen maar voor dat

een bepaald *tekenpatroon* overgeplant wordt van de spreker naar de toehoorder. Op geen enkele wijze in deze hele ketting van interacties is er sprake van *betekenissen:* deze betekenissen worden aan bepaalde tekens *toegekend* door subjecten, onafhankelijk van eender welke fysische interactie, en louter op grond van *afspraken*.

Afspraken nu, worden gekenmerkt, enerzijds door een totale willekeur, anderzijds door een volkomen bindend karakter. We kunnen de levende dingen die in de aarde groeien "planten" noemen, en deze benoeming of naamgeving gebeurt, althans principieel, totaal willekeurig; we hadden aan die wezens evengoed de naam "dieren" kunnen geven. Maar eenmaal we overeengekomen zijn dat we aan die wezens de naam "planten" geven, moeten we ook *trouw* blijven aan die afspraak.

Op dezelfde manier *kiezen* we voor een nieuwgeboren mens een naam, die hij dan echter - principieel - voorgoed zal behouden. Het geven van een specifieke naam aan een dopeling volgt niet uit een of andere fysische dwang of wet: het is wel handig dat wij allen een naam dragen, maar *hoe* we iemand zullen noemen is veeleer 'bijzaak'; dat heeft in elk geval niets te maken met interacties. Voor de naamgeving doen wij een beroep op onze creativiteit, wat inhoudt dat wij onze inspiratie putten uit een andere dan de fysische wereld. De naam zelf behoort immers niet tot de fysische wereld, niettemin de klanken die samen deze naam lijken te vormen, zich in de fysische wereld manifesteren. De naam heeft, eenmaal hij gekoppeld werd aan, bijvoorbeeld, een dopeling, een concrete *betekenis* gekregen - hij staat dus in betrekking tot de fysische wereld - en voortaan zal hij toelaten dat deze nieuwe mens kan aangesproken worden en dat er tussen hemzelf en anderen communicatie zal mogelijk zijn.

Dat een mens geboren wordt uit een moederlichaam, is een zaak van fysische interactie, maar dat hij een welbepaalde naam krijgt, is een zaak van *conventie* en, in tegenstelling tot loutere interactie, vereist conventie van de mens dat hij *communiceert:* in de communicatie doet de mens een beroep op zijn vermogen tot *trouw* - dit is: het zich houden aan gemaakte afspraken.

In de (al dan niet fysische) interactie is trouw een irrelevant begrip. Trouw is een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het kunnen tot stand komen van communicatie, en het is dan ook de dimensie van de trouw, welke een ethische dimensie is, die ons verplicht om de communicatie strikt te onderscheiden van de loutere interactie.

Stelling 99. Het Gegeven Woord is het fundament van elke werkelijkheid.

Het principe van de continuïteit eist dat alle interacties vrij en ongeremd verlopen, met andere woorden: dat een maximale beïnvloeding en beïnvloedbaarheid van alle gebeurtenissen onderling, ongehinderd verloopt. Dansen is dan mee-dansen, bewegen is mee-bewegen, bestaan is participeren aan het bestaande, wat pas mogelijk is als men zich naar het 'ritme' van het bestaande schikt en als men zich aan de wetten van de heersende werkelijkheid onderwerpt.

Maar waar mensen conventies maken en trouw zijn aan wat ze onderling afgesproken hebben, wordt een zekere weerstand tegen de continuïteit of geleidelijkheid zichtbaar. Het engagement dat voortspruit uit de gemaakte afspraken waaraan men trouw gezworen heeft, vergt specifieke inspanningen van de betrokkenen, en die inspanningen komen aan het licht als 'verstoringen' van de 'natuurlijke' continuïteit. Van nature lui, zullen mensen zich niet verplaatsen, tenzij zij een gemaakte afspraak willen nakomen, wat van hen de inspanning vraagt om die luiheid te overwinnen en zich naar de plaats van de afspraak te begeven, of te doen wat zij afgesproken hebben. Zij bewegen niet omdat een andere fysische kracht, zoals bijvoorbeeld de honger, op hen inwerkt: zij bewegen louter omwille van de trouw die zij aan een ander beloofd hebben in een eerder gemaakte afspraak. Indien de afspraak een conditionerend karakter had of

indien hij op natuurlijke gronden bindend was, dan was er uiteraard geen sprake van trouw. Wij kunnen pas spreken van trouw, waar onze trouw een plicht meebrengt, uitsluitend tegenover diegene die ons vertrouwd heeft - en tegenover onszelf.

De trouw is het vermogen om het 'kleine universum' dat werd opgericht middels de gedane beloften, in stand te houden. Dat kleine universum is dan als het ware een 'nieuwe dans', en de oorsprong van deze gloednieuwe dans ligt in de gemaakte conventie welke haar kracht haalt uit het vermogen tot trouw. Het is, met andere woorden, het vermogen van personen tot trouw, dat aan een nieuwe 'dans' het leven geeft.

Elke nieuwe dans berust op het persoonlijk vermogen tot trouw. Elke dans is daarom noodzakelijk ontsproten aan gedane (en nagekomen) beloften. Want beloften scheppen nieuwe wetten, die op hun beurt een nieuw universum creëren, waarvan het bestaan afhangt van de trouw van de betrokkenen. Zo is 'het universum bij uitstek' niets anders dan een goddelijke belofte aan de mens - een belofte die van God's wege wordt onderhouden, zodat de wetten van het universum ook volledig betrouwbaar zijn.

Elke dans, elke eenheid van bewegingen, elk leven vindt daarom noodzakelijk zijn eerste begin in een communicatie waarvan de trouw de kern vormt, en *niet* in interacties, zoals de positieve wetenschap tegen heug en meug blijft volhouden.

We kunnen dit alles nu ook anders formuleren. We hebben de noodzaak van een strikt onderscheid tussen interactie en communicatie (of: taal) aangetoond. Terwijl het positivisme de communicatie of de taal als een soort van voortgezette interactie beschouwt, en het dus geen onderscheid maakt tussen de twee, hebben wij aangetoond dat er een heel grondig onderscheid is, en wel zo, dat de taal het vermogen tot trouw als noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde heeft. Precies dat vermogen kan een *nieuw verbond*, en dus een *nieuw universum* tot stand brengen.

Elk universum ontspringt noodzakelijk aan een overeenkomst van communicatieve aard, en dus aan de taal, meer bepaald aan de specifieke dialoog van de belofte. Het *gegeven Woord* is daarom het begin van alles wat is. Door zijn Woord te geven, is God de Schepper van de wereld: *"Alle dingen zijn door het Woord geworden en zonder dit is geen ding geworden dat geworden is. In het Woord was leven en het leven was het licht der mensen; en het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet gegrepen"*, zo schrijft Johannes, 1:3-5. Nogmaals: niet een of andere fysische activiteit of interactie van vermeende 'grondstoffen', atomen, quants of hoe men het ook wil noemen, kan aan de basis liggen van het universum en van de wereld: het ultieme begin van alle dingen ligt noodzakelijkerwijze in het *gegeven Woord*. Dat Woord heeft de eerste 'dans', de eerste 'beweging' of het leven ontketend. Maar de duisternis heeft het niet gegrepen: tegen beter weten in, gelooft de mens nog steeds dat uit het niets zomaar iets zou kunnen voortgekomen zijn, net zoals binnenin een 'dans' een danspas uitgelokt wordt als een reactie op een andere pas, in een geheel natuurlijk te verwachten interactie.

Stelling 100. De Naamgeving betekent een persoonlijk engagement.

De taal ontleent haar wezen en haar zin aan de trouw. Waar de 'taal' van de natuur, bijvoorbeeld de 'taal' van een bloem, in het zijn van de natuur zelf ligt - in dit voorbeeld: het bloeien van de bloem - ontwaart men het gegeven Woord van God dat alle wetten welke het zijn van de dingen mogelijk maken, constitueert. De kern van de taal berust in de dialoog omdat al het gezegde door iemand en aan iemand wordt gegeven, en de kern van de dialoog berust in het aldus gegeven Woord dat in wezen de trouw uitdrukt.

De trouw is fundamenteel discontinu, vergeleken bij de continuïteit die de natuurlijke interacties fundeert die zich *binnen* een bepaald universum situeren. Want

het ultieme universum zelf kan uiteindelijk niet op zijn beurt een natuurlijke reactie of een schakel in een geheel van interacties zijn: het is - metafysisch noodzakelijk - de resultante van een scheppingsact welke berust in een gegeven woord. Zoals bijvoorbeeld twee mensen aan elkaar beloften kunnen doen en daaraan trouw kunnen zijn, waardoor zij zichzelf aldus wetten opleggen die een 'klein universum' constitueren, zo ook is de gehele schepping de resultante van het gegeven Woord van God. Zoals het gegeven Woord van God aan alle zijnden het zijn heeft geschonken, zo ook kunnen mensen, in hun onderlinge trouw aan elkaar, het leven geven aan een menselijke werkelijkheid.

In de menselijke 'nabootsing' van de goddelijke scheppingsact, maakt de mens, voor de uitdrukking en de bekrachtiging van zijn trouw, gebruik van de taal van het woord. Het bijzondere van de taal (van het woord) ligt hierin, dat zij tevens de 'materie' vormde en vormt voor de uitdrukking en de bekrachtiging van het verbond tussen God en de mens: het woord heeft daarom principieel en potentieel een mysterieus en bovenwerelds karakter. Deze bijzondere, eigen aard van het woord of van de taal, komt in de struktuur van de taal zelf dan ook tot uitdrukking. Een beknopte analyse van de taal kan ons gebeurlijk dichter brengen bij haar mysterie, haar 'onnatuurlijkheid' of haar vermogen om het wereldse te transcenderen.

Zoals hoger in dit hoofdstuk reeds gezegd, zijn het denken, en ook de taal, in oorsprong en in wezen - maar ook naar hun zin - *dialoog*, dat wil zeggen: woord, gericht van de ene persoon tot de andere. De eenvoudigste vorm van de dialoog, is de *aanspreking*, waarbij de ene persoon de naam uitspreekt van de andere: hij *spreekt* de ander *aan*.

Essentieel in de aanspreking is de *naamgeving*, want de eerste aanspreking houdt vanzelfsprekend een naamgeving in. De naamgeving is de act waarbij een persoon aan een ander een naam *geeft*, en waarbij die ander *aanvaardt* dat hij door die naam *zelf* - dit wil zeggen: in zijn *wezen* - aangesproken wordt, wat dus tegelijk een *naam-aanvaarding* impliceert. Niemand immers draagt natuurlijkerwijze of vanuit zichzelf een naam. De natuur geeft ons wel een lichaam en een aantal eigenschappen, maar met een naam wordt niemand of niets geboren: het bestaan van de naam is het product van de naamgeving, die gebeurt in de oorspronkelijke aanspreking, waarbij de ene persoon tegenover de andere staat in een 'ik-gij-relatie', die bevestigd wordt in het 'doopsel'.

De naamgeving aan de ander, impliceert tevens de *erkenning* van die ander: door iemand aan te spreken - wat in de oorspronkelijke aanspreking gebeurt door de naamgeving - geeft men te kennen dat men de ander niet beschouwt als een *object* waarop men fysieke kracht of macht mag uitoefenen, maar als een *subject*, dat wil zeggen: iemand voor wie men ook zichzelf bereikbaar of aanspreekbaar maakt op de manier waarop men die ander aanspreekt. Het dragen van een naam maakt mensen gelijkwaardig, omdat, met de naam, het Woord als dusdanig afkomstig is van God, terwijl wij, mensen, gelijkwaardig zijn in de ogen van God.

Maar nu kan de persoon pas *bestaan* binnen de act van de erkenning: ik besta als mens omdat ik als zodanig door tenminste één andere persoon erkend word. Indien wij niet als mens erkend zouden worden, dan zouden wij ook geen mensen zijn. Mensen die door iedereen miskend worden, blijven echter de erkenning van hun Schepper genieten, en zullen zich daarom ook, vroeg of laat, aan hun medemensen àls mensen kenbaar maken. In de erkenning wordt de persoon *geschapen*; in God's erkenning wordt de mens geschapen, en die erkenning manifesteert zich in de aanspreking van de mens bij zijn naam.

In de naamgeving wordt wezenlijk een verbond gesloten, of een belofte gedaan, van erkenning, waardoor de ander tot medemens - en vandaar ook tot mens -

geconstitueerd wordt. De mens bestaat *a priori* als zodanig in de ogen van God, maar door de naamgeving wordt zijn ziel verbonden met zijn lichaam. *De naam is de klank die (/ of het teken dat) de ziel met de wereld verbindt.* Zijn ziel is wat de mens is voor God; wil de ander echt medemens zijn in de wereld, dan moeten wij hem bij zijn naam aanroepen, teneinde zijn ziel voor ons 'zichtbaar' te kunnen maken.

Door het dragen van een naam, wordt de mens 'verheven' tot een geestelijk leven, dat geconstitueerd wordt door de erkenning die in de act van de naamgeving zelf berust. De act van de naamgeving is de manifestatie in de wereld van het zoeken van een toenadering tot de geestelijke werkelijkheid: het is een *aanroeping*. Het bestaan van de taal in de wereld getuigt van het bestaan van een werkelijkheid die deze wereld zelf overstijgt. De taal heeft immers geen zin als louter geheel van tekens: de tekens ontlenen hun zin aan hun *betekenis*, en dat is datgene waar ze naar verwijzen, datgene wat *niet hier* is, maar wat wel aanroepen of aangesproken kan worden. Zonder het *afwezige*, zou het woord geen zin, geen wezen of geen *aanwezigheid* hebben, aangezien de aanwezigheid van het woord gegrond is in de afwezigheid van datgene waar het naar verwijst. Het woord benoemt daarom een afwezigheid, een *niet-hier-zijn* dat tegelijk een *elders-zijn* verraadt. Het woord is als het ware een boodschapper of een voorbode van wat nog komen moet, van wat beloofd werd. Het woord is daarom wezenlijk *belofte*.

Wanneer wij aan iemand een naam geven, dan erkennen wij die persoon, en onze erkenning constitueert de ander dan ook tot medemens voor ons. Maar tegelijk houdt onze erkenning vooralsnog in dat wij aan die persoon zijn bestaan-voor-ons *beloven:* zijn naam representeert immers zijn wezenlijk mens-zijn, dat zelf nog 'afwezig' is in de wereld, en dat pas aanwezig kan gemaakt worden door een voortdurend engagement van onzent wege, dat deze erkenning als het ware ook moet 'bewijzen'. De naamgeving impliceert dus vanwege de naamgever dat deze zich borg stelt met z'n gehele persoon. Het geven van een naam is daarom niet het plakken van een etiket op een ding, maar het is een totaal persoonlijk engagement.

Stelling 101. Het wezen van de aanspreking is het gebod tot trouw.

Hoe is de naamgeving verbonden met de erkenning, de liefde, en de voltooide werkelijkheid? Hoe is de taal verbonden met de goddelijke geboden?
Het *gegeven woord*, als scheppingsact, is een *gebod:* in de naamgeving gebiedt de naamgever de ander om de gegeven naam te aanvaarden, dit wil zeggen: zijn *aanspreekbaarheid* te aanvaarden. De aanroeping van de ander - bij zijn naam - is de uitnodiging tot aanspreekbaarheid, de uitnodiging tot het zich positioneren in de geestelijke werkelijkheid, de uitnodiging tot het zich bereikbaar maken, als persoon, voor anderen. Het is een uitnodiging tot communicatie, tot eenheid of eenwording.

Het gehoorzamen aan het gebod betekent, in het geval van de naamgeving, het verlenen van gehoor aan het gebod, het zich aanspreekbaar opstellen, of het aanvaarden van een plaats in de geestelijke wereld en van de uitnodiging tot eenwording.

Het gebod 'mens te zijn', dat aan de mens gegeven wordt door zijn schepping of naamgeving, impliceert, zoals gezegd, een totaal persoonlijk engagement vanwege de naamgever, maar ook vanwege de ontvanger van de naam: door in te gaan op de uitnodiging tot deelachtigheid aan de geestelijke werkelijkheid, aanvaardt men tevens de feitelijke onvoltooidheid van die werkelijkheid - waarvan, zoals hoger gezegd, de naam als aanwezigheid van een afwezigheid getuigt - en daarmee aanvaardt men ook het project ter voltooiing. Men geeft, met andere woorden, z'n woord van trouw aan het te voltooien project; men 'gelooft' in het te voltooien project, wat inhoudt dat men zich middels z'n daden persoonlijk borg stelt voor die voltooiing.

Daarom gaat de schepping door God van de mens ook gepaard met een aantal geboden die rechtstreeks uit zijn schepping of uit het gebod van zijn naamgeving

voortvloeien. Het zijn geboden die allemaal verband houden met die ene act van de *erkenning*, die het wezen van de schepping of van de naamgeving vormt. Elk van de door God aan de mens gegeven geboden, herinnert hem telkens weer aan de erkenningsact, door aan te geven wat daar met betrekking tot zijn beloofde handelen rechtstreeks uit volgt. De stenen tafelen zijn als het ware een eerste 'verklaring' van de scheppingsact of van de naamgeving, en het is vanuit een goed begrip van die geboden, dat wij ook de naamgeving of de scheppingsact zelf als een gebod kunnen begrijpen.

De scheppingsact, of: de allereerste erkenning, is identiek met de liefde. Het ingaan op de uitnodiging tot liefde, of het participeren aan de liefde, impliceert de positieve beantwoording van de liefde, en aldus de gehoorzaamheid aan de geboden van God die als het ware kunnen benoemd worden als 'vertalingen' van de liefdevolle schepping 'naar de wereld toe'. Het zich manifesteren van de liefde in de wereld zal derhalve afhangen van de menselijke gehoorzaamheid aan God's geboden.

Waar de mens er moeite mee heeft om aan de geboden van God te gehoorzamen, miskent hij derhalve de liefde, en is hij ontrouw aan het oorspronkelijk persoonlijk verbond waaraan hij nochtans zijn bestaan dankt. Deze toestand van ongehoorzaamheid aan de goddelijke geboden is derhalve hoogst contradictorisch: de ongehoorzame wil in feite bestaan zonder de condities die zijn bestaan grondvesten zelf te aanvaarden. Dit betekent dat de ongehoorzaamheid aan de goddelijke geboden, of het verzaken aan de liefde, in werkelijkheid gelijk is aan de weigering om als een schepsel van God te bestaan. Ofwel verwerpt de mens in dat geval zijn bestaan volledig, ofwel *wenst* hij zich een bestaan *buiten* God. Hij gedraagt zich in dat laatste geval zoals iemand die een geschenk gekregen heeft, en die dit geschenk wel wil behouden, doch tegelijk wenst dat hij het niet gekregen had maar dat hij het aan zichzelf te danken had. Hij *gedraagt zich* dan alsof datgene wat hij bezit, door zichzelf aan zichzelf gegeven werd, terwijl hij nochtans *weet* dat hij het van een ander kreeg. Zijn handelen valt bijgevolg buiten de werkelijkheid; het heeft geen werkelijkheidswaarde, geen zin en geen wezen. En op die manier verwerpt ook hij - zij het onrechtstreeks - zijn eigen bestaan. Hij leeft in een waan die zal gekenmerkt worden door een voortdurende confrontatie met de waarheid die hij verwerpt. De waarheid zal inbeuken op zijn waan, zij zal hem doen lijden, want alleen het lijden brengt de mens het besef bij van zijn eigenlijke conditie.

Gehoorzamend aan God's geboden, zal de mens echter geen enkele hinder ondervinden, tenzij daar waar hij, door de erfzonde beladen, door een fysiek lijden heen moet. Dat lijden betreft echter enkel de wereldse zaken. En in die onthechting aan het wereldse toont zich nu de overmacht van de liefde: zij manifesteert zich door daadwerkelijk het hoofd te bieden aan het lijden en aan de dood.

Stelling 102. Diep in de taal ligt het geheim van het leven verborgen.

Wat is de structuur van de taal en welk verband heeft die met de struktuur van de werkelijkheid? Tekens worden bepaald door betekenissen, en de hoogste betekenissen zijn allesbepalend. De orde van de taal keert de orde van een vervallende wereld om: diep in de taal ligt het geheim van het leven verborgen.

Het woord is in oorsprong een gegeven woord of een belofte, welke zich voor het eerst manifesteert in de naamgeving, die de uitnodiging is tot het participeren aan de (geestelijke) werkelijkheid. De taal is niet zomaar een schaduw van de geestelijke werkelijkheid in de vergankelijke wereld, maar zij vormt zelf het fundament van alles wat werkelijkheidswaarde heeft, omdat het werkelijke vooreerst het persoonlijke is, terwijl het persoonlijke niet anders bestaat dan binnen de erkenning, of de liefde. Het woord, zoals het eerst in de aanroeping van de naam weerklinkt, gebiedt het zijnde tot participatie aan het Leven. Datgene wat wij de taal noemen, onderscheidt zich van de louter interactionele bewegingen, doordat het zich beroept op het vermogen tot trouw;

immers, alleen de trouw is bij machte om de continuïteit die de interacties kenmerkt, te doorbreken en om, zodoende, tegen de wet van de entropie in, een nieuwe beweging of een nieuw verbond in het leven te roepen. Elke beweging verwijst naar een oorsprong die noodzakelijk een discontinu karakter heeft, terwijl die discontinuïteit enkel middels het vermogen van de trouw kan ontstaan zijn. In de struktuur van de taal zelf, vindt men bijgevolg de struktuur of de orde van de werkelijkheid terug, want: *"Alle dingen zijn door het Woord geworden en zonder dit is geen ding geworden dat geworden is"*, zoals Johannes schrijft. Wat is nu deze struktuur van de taal?

Indien wij zouden spreken over de taal als zijnde opgebouwd uit lettertekens, woorden, zinnen en zo meer, dan zouden wij dezelfde fout maken als deze waaraan de neo-positivisten zich bezondigd hebben. De werkelijkheid, en daartoe behoort ook de fundamentele werkelijkheid die de werkelijkheid is van de taal, is niet een geheel dat zou opgebouwd of samengesteld zijn uit kleinere eenheden die op hun beurt weer uit nog kleinere eenheden zouden bestaan. Zo'n visie ware micro-reductionistisch en zou de realiteit op z'n kop zetten.

Het wezen van de taal bestaat daarentegen uit haar *zin*, en die zin is niets anders dan haar *betekenis*. Het is de betekenis van de taal, die aan de oorsprong van de taal zelf ligt. Als men aan iemand iets wil mededelen, dan zoekt men naar middelen om dat te doen, en die middelen worden gezocht in functie van de mededeling, wat ons duidelijk maakt dat de te mededelen *betekenis* voorafgaat aan de middelen of de *tekens*. Het teken is immers de aanwezigheid van een afwezigheid - namelijk: het betekende is afwezig, terwijl het teken aanwezig is om van het afwezige of van het elders-zijn van het betekende te getuigen. Het teken verwijst naar het betekende, en het is ook niets anders dan die verwijzing, wat wil zeggen dat een teken zonder een betekende ook geen teken kan zijn. Het teken is wat het is bij de gratie van het betekende. Het betekende is fundamenteler dan het teken, en het gaat er daarom noodzakelijk aan vooraf. Het zijn, om het zo uit te drukken, niet de woorden die samen de zin vormen, maar het is de zin, of de betekenis, die de woorden gebruikt om zich te zeggen. Het zijn niet de letters die samen het woord vormen, maar het is het woord dat zich met letters omkleedt. Het zijn niet de zinnen die samen de boodschap vormen, maar het is de boodschap die zich bedient van de zinnen.

Het lijkt er dan op dat de 'zichtbare' wereld zich eigenlijk achterste-voren beweegt, vergeleken bij de wereld van de geest: in de geest gaat het doel vooraf aan de middelen, terwijl in de 'zichtbare' wereld het doel op de aanwending van de middelen volgt. Dat wij plannen maken, betekent dat wij vertrekken vanuit ons eindpunt, of: dat ons eindpunt ons uitgangspunt is. Door onze *trouw* aan het eindpunt, kan het uitgangspunt zich ontwikkelen tegen de natuurlijke entropie in, zodat een constructief proces op gang gebracht wordt dat het natuurlijke verloop van de gebeurtenissen tart. De volharding in onze trouw *bevrijdt* ons zodoende van de normale, natuurlijke gang van zaken, en zij wendt de natuur zelf aan om tegen haar eigen beginselen in te gaan. De trouw vermag het om de natuurkrachten om te buigen of aan te wenden in dienst van de geest, die de tijd omkeert, en die het entropisch verval aldus tot een constructief proces verandert. En zo vermag de taal het om de thuis te zijn van de trouw - dat is, zoals gezegd: het vermogen om van het verval een constructie te maken - waardoor de wereld van de geest, deze van de stof in zijn dienst stelt, en er het stervende doet veranderen in het groeiende, het dode in het levende, het vervallende in het zich oprichtende. De geest manifesteert zich in de stof door de wereld van het stoffelijke om te keren, het ogenschijnlijk onherroepelijke om te keren, de voltooiing in het begin te leggen en in datgene wat zich beëindigt, de zaden van een nieuw begin te planten.

De taal is niet alleen het middel voor de bijzondere omkering van de dood in het leven, maar zij is tevens die omkering zelf. Door te participeren aan de taal, participeert men aan de geest. De geest vermag het om het verleden - als de herinnering - en de toekomst - als de verwachting - in het heden samen te brengen, en aldus het 'niets' van het heden te vervullen met de totaliteit van het in de tijd versnipperde zijn. De versnippering van het zijn wordt door de werking van de geest tegengegaan. De orde van de taal keert de orde van een vervallende wereld om. Diep in de strukturen van de taal zelf verborgen, liggen de mysteries van het leven en van de opstanding, liggen de geheimen van de schepping, en staat de Boom van het Leven. Maar, zoals de Heilige Schrift het zegt, moeten deze geheimen ontoegankelijk blijven voor de mens: *"En Hij verdreef de mens en Hij stelde ten Oosten van de hof van Eden de cherubs met een flikkerend zwaard, dat zich heen en weer wendde, om de weg tot de boom des levens te bewaken"*. (Genesis, 3:24).

Stelling 103. Het eerlijke denken leidt tot de Ontmoeting.

We tonen aan dat elk eerlijk contact met de werkelijkheid, elk eerlijk onderzoek, de vorser confronteert met zijn aangesproken worden door het wezen van de werkelijkheid, dat hem als een uitnodigende Persoon tegemoet treedt. Want: *"Wat uit het vlees geboren is, is vlees, en wat uit de Geest geboren is, is geest"* (*Joh.*, 3:6).
Zoals hoger gezegd, is de struktuur van de werkelijkheid deze van de taal. We kunnen de struktuur van de taal onderzoeken, en dan vinden wij dat het gegeven woord het fundament van de werkelijkheid vormt. We kunnen de aard van de naamgeving onderzoeken, het gebod en de belofte, en we kunnen ook de grammatica en de syntax analyseren en van daaruit de 'bouwstenen' van de werkelijkheid ontdekken.

Maar we kunnen ook andersom te werk gaan, en kijken in de externe werkelijkheid, en daar zoeken naar elementen van onze taal, bijvoorbeeld wiskundige elementen. Dan zien we al gauw dat de natuur overvol is van wiskundige strukturen. Het is hier niet onze bedoeling om de inhoud te herhalen van de uitgebreide vakliteratuur met betrekking tot dit onderwerp. Alleen al over het opduiken van de wiskundige rij van Fibonacci (de zogenaamde 'gulden snede') in de natuur zijn bibliotheken volgeschreven. De vraag die ons hier aanbelangt, is de vraag in hoeverre de 'taal' of de patronen in de werkelijkheid hetzij op zichzelf staande entiteiten, hetzij projecties van onze geest zijn: hebben wij onze wiskunde uit de sterren geplukt, en onze taal uit de dingen, of, andersom, hebben wij onze wiskunde en onze taal op de dingen geplakt die wij dus aanschouwen met een wiskundige of met een talige bril?

In het hoofdstuk over de waarneming, zagen we reeds dat wij geen dingen-op-zich waarnemen, maar patronen: elke waarneming die wij doen, is een geloof in een patroon. Het patroon doet zich aan ons voor, en wij aanvaarden het omdat wij er toe genoodzaakt worden. Daarbij is het ook zo, dat naarmate de complexiteit van de waargenomen patronen stijgt, ook onze zekerheid omtrent hun waarachtigheid of hun waarheidswaarde toeneemt. De patronen zijn als het ware een soort van richtingaanwijzers of zinaanwijzers, en het is pas vanuit de hoogst mogelijke zin dat wij de ware aard van de 'dingen' kunnen 'zien'. Wie de weegschaal niet kent, kan ze ook niet waarnemen: hij ziet alleen een stok en een steen. De Neanderthaler die een mixer vindt, zal hem waarschijnlijk in geen andere zin gebruiken dan om mee te hamerslingeren.

De patronen die wij aldus waarnemen staan niet los van elkaar: ze zijn als een spiegel van onze eigen ziel of van onze feitelijke conditie. Wij nemen waar wat wij verdienen waar te nemen. Wat wij waarnemen is niets anders dan een oordeel met betrekking tot onszelf. Tegelijk ook is wat wij waarnemen een uitnodiging en een gebod; een gelofte en een uitnodiging tot het doen van een belofte. Wat wij waarnemen

reikt ons de hand om de werkelijkheid te voltooien. Zoals wij de werkelijkheid kunnen aanroepen - *nota bene* in de tweede persoon - zo ook aanroept de werkelijkheid ons in de tweede persoon. De patronen die wij waarnemen hebben daarom de vorm van de aanspreking, de uitnodiging en de vraag. Ze leiden ons op een pad, wat inhoudt dat ze telkens weer verwijzen naar andere patronen die verderop liggen. Uiteindelijk verwijzen zij allen naar het eindpunt van de liefde als fundament van het leven.

Niemand kan een studie maken van de natuur, zonder zich daarbij eigenlijk te begeven op een weg die geen terugweg meer toelaat. In de dialoog met de natuur, stelt de onderzoeker vragen, hij dwingt de natuur tot een antwoord, en elk antwoord noopt op zijn beurt tot een nieuwe vraag, waarna de onderzoeker opnieuw een antwoord aan de natuur tracht te ontlokken - een antwoord dat telkens weer nieuwe vragen oproept. Gedurende dit onderzoek, vechten in de onderzoeker de bewondering met de bezitsdrang: soms gelooft hij de uiteindelijke 'wet' te zullen vinden, en aldus macht te zullen verwerven over het 'object' 'werkelijkheid', maar ietwat verderop staat hij weer perplex: niet een object ontdekt hij, want hij wordt aangesproken: achter het decor houdt zich nog een decor verscholen, nog onverwachter, diepzinniger, duizelingwekkender dan het eerste. Wat de onderzoeker verrast, is, zoals ooit Shakespeare het formuleerde, het opduiken van werkelijke dingen die hij in zijn meest schitterende fantasie niet eens kon dromen. Wat hij ontdekt is het andere-dan-hijzelf, het onverwachte en het ondenkbare, datgene wat hij zich nooit vanuit zichzelf had kunnen voorstellen. Hij *ontmoet Iemand*.

Wanneer wij iemand in de ogen kijken, dan zien wij niet zomaar ogen, maar wij zien ogen die op hun beurt ons zien, en wij zien ook dat die ogen zien dat wij ze zien, en zo verder. Dat proces van metawaarnemingen gaat niet heel ver, maar het gaat ver genoeg om ons te doen aanvoelen dat wij niet te maken hebben met een object. Geloven wij aanvankelijk een object waar te nemen in de ogen van de ander, dan worden wij al gauw op andere gedachten gebracht door het duizelingwekkende van het gebeuren. Dit dialogisch gebeuren heeft voor gevolg dat het object verdwijnt als sneeuw voor de zon, terwijl wij plotseling in een diepere dimensie belanden waar de relatie van een ego tegenover een object *opgeheven* is. Welnu, op dezelfde manier wordt de relatie subject-natuur opgeheven waar wij met de natuur een blijkbaar bodemloze dialoog ervaren die ons laat aanvoelen dat wij evenzeer object zijn als datgene wat wij objectiveren, of, positiever uitgedrukt: een dialoog die ons het subject-karakter toont van datgene wat wij voor object hielden. Waar wij getracht hebben macht te verwerven over de natuur, ontdekken wij plotseling een speelbal van die natuur te zijn; niet alleen fysiek, maar ook geestelijk, en met geheel ons wezen. Wij verkeren dan in verwondering en, zoals hoger gezegd, is de verwondering het einddoel van alle onderzoek: wij ontdekken het 'gij-karakter' van de werkelijkheid; wij ontmoeten de werkelijkheid als een tweede persoon. In de werkelijkheid is de aanspreking vlees geworden.

Stelling 104. De werkelijkheid is het symbool van de liefde.

We betogen dat, aangezien het wezen van de dingen samenvalt met hun zin, en aangezien de werkelijkheid één ultieme zin heeft, de volmaakte werkelijkheidsbeleving volgt uit onze participatie aan de liefde.

Het antwoord op de vraag wat symbolen eigenlijk zijn, en hoe wij ons daarvan een begrip kunnen vormen, blijft in de klassieke symbooltheorieën meestal vaag, zoniet onbeantwoord. En dat is onvermijdelijk, zo wordt daar impliciet te verstaan gegeven, want symbolen zijn elementaire bouwstenen van onze bestaanshorizon: onze gevoeligheid voor symbolen gaat als het ware ons denken vooraf, net zoals onze waarneming voorafgaat aan ons denken.

Wij kunnen het hiermee eens zijn, maar dan wel op grond van een aantal argumenten die berusten op een specifieke metafysica en ethiek. Ons inziens hoeft de werkelijkheid van de symbolen zich niet zomaar neer te leggen bij het statuut van een vage en onbewijsbare realiteit: ons inziens is het *aantoonbaar* dat hun werkelijkheidswaarde fundamenteel is, en dat het daarenboven zo is, dat het niet de 'symbolische realiteit' is maar wel onze zogenaamd 'vertrouwde' werkelijkheid waaromtrent wij in gebreke blijven als het er op aan komt de intelligibiliteit ervan aan het licht te brengen. We hebben dit thema reeds gedeeltelijk behandeld in de voorafgaande hoofdstukken en in andere teksten; beperken we ons hier tot een verduidelijking van onze standpunten met betrekking tot dit thema.

De stelling die wij hier verdedigen is Augustiniaans-symbolistisch: al het zichtbare verwijst naar een onzichtbare heilswerkelijkheid die de wereld met mysterie doordringt. We beperken ons hier tot een ruwe schets van onze gedachten.

Wij zagen reeds dat, wanneer wij een analyse maken van de waarneming, wij moeten vaststellen dat wij in feite nooit objecten waarnemen, doch steeds patronen, dit wil zeggen: betekenisvolle gehelen. Reeds op 'zuiver' zintuiglijk niveau (- we weten dat alle waarneming 'gekleurd' is maar dit is een noodzakelijke werkhypothese -), is datgene wat wij bijvoorbeeld 'zien', niet een stoel, maar een specifiek geordende opeenvolging van lichtprikkels, resulterend uit, zoals wij het zouden kunnen uitdrukken, enerzijds, het weerkaatst worden van licht op het 'object' en, anderzijds, de zoekende activiteit van onze ogen. Het zijn nu de specifieke ritmes en patronen die aldus tot ons komen, die er voor zorgen dat wij besluiten tot de aanwezigheid van bijvoorbeeld een 'stoel'.

Het idee dat we ons nu vormen van het object 'stoel', heeft in feite niet te maken met het aanvaarden van een objectief object, een wezenlijke werkelijkheid-op-zich, maar heeft steeds, noodzakelijk en onvermijdelijk, te maken met een realiteit-voor-ons: de stoel is datgene dat we zus en zo zintuiglijk kunnen waarnemen, en het is tevens datgene dat een bepaalde functie heeft voor ons: behalve tegenover onze zintuiglijkheid, heeft de stoel ook een specifieke betekenis tegenover onze gehele lichamelijkheid, zelfs tegenover onze gemoedsgesteltenis, tegenover ons intellect, tegenover onze mogelijkheden en plannen. Met andere woorden: van zodra we de stoel zien, dit wil zeggen: van zodra we een specifiek zintuiglijk betekenisvol patroon waarnemen, breidt zich deze aanvankelijk loutere 'vorm' uit over alle gebieden van ons mens-zijn en van ons in-de-wereld-zijn. Het lichtpatroon dat betekenis had voor onze ogen, wordt ook een ruimtepatroon met betekenis voor de ruimtelijkheid die eigen is aan onze lichamelijkheid (wij moeten omzichtig omspringen met het object en er bijvoorbeeld niet tegenaan lopen), en verder staat de stoel in verband met eigenschappen van onze lichamelijkheid, zoals onze vermoeibaarheid (wij kunnen in een stoel gaan zitten en uitrusten), onze beperkte lichaamslengte (wij kunnen op een stoel gaan staan om bij een boek in het rek te kunnen), onze plannen (wij kunnen een gast uitnodigen om in de stoel plaats te nemen), en zo meer. De aanvankelijk, ogenschijnlijk louter zintuiglijke betekenis van de stoel begint onverwijld zijn *zin* te **expanderen** over geheel onze betekeniswereld, en hij **blijft** dat doen, ook wanneer onze 'ontmoeting' met de stoel al ver achter de rug ligt. Als wij, jaren later, iemand ontmoeten die antiek verzamelt, krijgt die oude stoel die nu op zolder staat de nieuwe betekenis van een begeerd object of van een mogelijk geschenk ter verblijding van onze gast. Hij kan een erfstuk worden, een museumstuk, een rustplaats voor een Kosovaarse vluchteling, een onderdeel van een stilleven van een beroemd schilder, een moordwapen, brandhout, een plaatsverslindend ding dat een kamer te klein maakt om in rond te lopen, of afval waarvoor dient betaald

te worden om het te laten weghalen. De stoel leeft geen eigen leven, maar kadert in een wereld van mensen en ontleent daaraan ook zijn enige zin en betekenis.

Die betekenis verandert in de mate waarin hij door subjecten anders geconcipieerd wordt. En het lot van de stoel wordt gedeeld door alle objecten die men zich maar kan indenken. De objecten en onze hele wereld zijn natuurlijke materie en/of energie waarvan de zin bepaald wordt door menselijk planning en ingrijpen (ook: interpretatie). De hele wereld (oorspronkelijk: de natuur) ontleent zijn zin (en bijgevolg ook z'n zijn, want zonder de betekenis of de zin is er geen zijn aan de dingen) aan de zingeving van subjecten (incluis het subject 'God'), en dus aan het subjectieve streven.

De stoel is dus niets anders dan een 'voertuig' van zin. In niets anders dan dat, bestaat het zijn van de stoel: in zijn zin-voor-ons, in zijn betekenis-voor-ons. Een betekenis die niet vastligt, maar die afhankelijk van onze activiteiten en intenties 'mee-verandert'. Mijn intenties maken dat de stoel voor mij hetzij een bron van winst is, een ding waarmee ik mijn bezit kan vermeerderen, hetzij een geschenk en een bron van vreugde, een ding waarmee ik mijn dankbaarheid kan uitdrukken; in de wereld van de vrek is hij het eerste, in de wereld van de vriend is hij het tweede.

En zo vergaat het àlle dingen: zij zijn slechts datgene waarvoor zij door God - of door onszelf - bestemd worden. Louter zintuiglijk beschouwd, is de wereld van de vrek bijvoorbeeld dezelfde als de wereld van de vriend, omdat wij in beider werelden ongeveer dezelfde zintuiglijke indrukken kunnen opdoen. Maar dat is letterlijk slechts schijn: van zodra wij hetzij in de ene, hetzij in de andere wereld binnentreden, tonen de dingen ons hun ware gelaat. Dat ware gelaat is niet datgene wat ze energetisch-materieel of louter fysisch betekenen, maar het is hun *ultieme* betekenis, welke enkel afhangt van de wereld waarin ze een plaats hebben, en dus van het subject welke ze door zijn zingeving bekleedt met zijn.

In de eerder genoemde klassieke visies, wordt het symbool van het teken onderscheiden.[385] Uit onze visie hier volgt echter dat *alle* objecten wezenlijk symbolen

385 Zie: P. Moyaert 1998: 97-131. Beknopt: in het *symboliseren* wordt men opgenomen in iets dat het louter persoonlijke en menselijke overstijgt. De religie van vandaag is immers vaak verworden tot een zaak van menselijke noden. Symbolen verwijzen naar datgene waarvoor ze staan, maar ze verwijzen ook naar zichzelf, hebben ook een intrinsieke, onvervangbare, *objectieve* waarde (- wat moet blijken uit Moyaert's. behandeling van het dogma van de *transsubstantiatie*). *Symbolische voorwerpen hebben een betekeniskracht.* Volgens Michel Leiris veroorzaakt de nadering van het sacrale: vrees, ontzag, achting en verering. Het kan gaan om specifieke woorden, voorwerpen, plaatsen: *ze produceren betekeniseffecten onafhankelijk van de intenties waarmee iets gezegd wordt.* In dat verband moet ook gewezen worden op het belang van de letter van de tekst, naast zijn inhoud. Leonardo Boff geeft als voorbeeld van een sacrament het laatste sigarettenpeukje van zijn overleden vader, dat zorgvuldig bewaard wordt als aandenken. *Voor Augustinus is op die manier al het zichtbare doordrongen van een onzichtbare heilswerkelijkheid. Symbolen zijn een klasse van tekens die verwijzen naar het hogere; ze zijn expressief en doen de betekeniswereld waarnaar ze verwijzen, oplichten.* Ze zijn geen representationistische tekens: Boff's sigarettenpeukje is *meer dan een verwijzend teken*; het heeft een waarde op zichzelf omwille van de reële, fysieke, causale band met de overledene. *Net zoals de getuige* van een voorval met dat voorval verbonden is, anders dan bijvoorbeeld een expert, en ook op een onvervangbare manier. Wat houdt het reële contact met de fysische nabijheid van symbolen in? Zo bijvoorbeeld worden herdenkingsplachtigheden gehouden op 'heilige' plaatsen; of mensen raken de namen van gesneuvelden aan op een stenen monument. Wie letters aanraakt, hoeft er niet per se met z'n aandacht bij te zijn; het gebaar kan een automatisme worden; het ritueel vervangt als het ware het bewustzijn. *"We leven vanuit een zin voor symbolen. Symbolen zijn elementaire bouwstenen van onze bestaanshorizon. Het belang dat symbolen voor ons hebben en hun invloed op ons leven kunnen echter niet op een andere interesse worden teruggevoerd en kunnen evenmin uit een andere interesse worden afgeleid"* (p. 124). *Symbolen onderscheiden zich van niet-symbolische tekens doordat zich in de symbolen een realiteit geïncarneerd heeft. "Gevoelig zijn voor symbolen betekent daarom gevoelig zijn voor het feit dat een voorwerp, onafhankelijk van mijn subjectieve intenties, drager is van en beladen is met kracht"* (p. 125). *"Er zit aan symbolen een*

zijn: hun zijn wordt immers gedragen door hun zin, en omdat ze slechts de zin kunnen hebben die daaraan gegeven wordt door subjecten, zijn het ook subjecten die aan de basis liggen van hun zijn.

Vanzelfsprekend is de redenering hiermee niet rond: er moet ook aangetoond worden dat een zin pas werkelijkheidswaarde heeft op voorwaarde dat het gaat om een zin welke door God gegeven is, meer bepaald: de zin van het goede. De stelling dat alleen het goede, zin en werkelijkheidswaarde kan hebben, hebben wij eerder uitvoerig behandeld.

Beschouwen wij hier nog het met de symbooltheorie gecorreleerde *dogma van de transsubstantiatie*, teneinde aan te tonen dat in het licht van onze hier verdedigde opvattingen, noch aan het karakter van de heiligheid, noch aan de bevattelijkheid van dit dogma, tekort gedaan wordt. Ons inziens is het tegendeel het geval.

Trente houdt voor dat in de Eucharistie het brood wordt veranderd in het lichaam van Christus en de wijn wordt veranderd in het bloed van Christus. Maar men kan zich in alle ernst afvragen wààr dat ergens geschreven staat. Het evangelie zegt alleen maar dat Christus het brood nam, dat Hij zei dat dit zijn lichaam was, en dat Hij de wijn nam en zei dat dit zijn bloed was. Nergens zegt Hij dat het brood in zijn lichaam veranderde of dat de wijn in zijn bloed veranderde. Hij heeft alleen maar gezegd dat het brood en de wijn, dus datgene wat tot voedsel is voor de aanzittenden bij het Laatste Avondmaal, en ook voor alle mensen van alle tijden, zijn lichaam en zijn bloed *is*.

Dit houdt het volgende in: datgene waarmee mensen zich voeden is niet zomaar brood dat gemaakt is door een bakker of wijn die bereid wordt door een wijnboer, maar

---

onzichtbare werkelijkheidswaarde vast. (...). Woorden die het vieze aanduiden zijn zelf obsceen; ze zijn de quasi-tastbare belichaming van wat ze betekenen" (p. 127). Omdat *in de symboliek het object zelf drager is van zin*, heeft bijvoorbeeld de eigennaam een zekere autonomie. Volgens Kripke is de eigennaam een 'rigid designator' die vanaf de doophandeling onlosmakelijk aan de drager van de naam vastzit: *"Door een naam uit te spreken wordt de drager van de eigennaam al getroffen. De persoon bij wie de naam aankomt is niet noodzakelijk diegene die ik op het oog heb"* (p. 128). *"De gedachte dat je kan worden aangesproken op door jou onbedoelde effecten van je handelingen, kan alleen maar worden begrepen binnen* een theorie die de objectieve macht van de symbolen (taalhandelingen e.d.) erkent" (p. 129). *"Handelingen kunnen heiligschennend* zijn *hoewel je de handeling niet vanuit dat standpunt hebt verricht"* (p. 129). De objectiviteit van symbolen, dus: hun werkzaamheid, kan beschreven worden *naar analogie van* een fysicalistische, mechanische oorzakelijkheid. Als we de objectiviteit van symbolen uitvergroten, komen we terecht in een *surrealistisch universum van symbolen*. *"Een symbolisch voorwerp* doet iets voor mij, zonder mij: *de krachtigste symbolen werken niet dankzij mij maar* ondanks mezelf. *(...). Door uit dit kopje te drinken denk ik aan mijn vader, zelfs wanneer ik tijdens het drinken niet aan hem denk. Mijn gedachten worden ondanks mezelf (...) getransformeerd in gedachten die met hem verbonden zijn. Een* niet-bewuste transformatie. *Het kopje denkt in mijn plaats aan m'n vader"* (p. 131) (- einde van het overzicht van de theorie van Moyaert).

Overigens hebben de woorden 'symbool' en 'teken', 'signaal' ('signum') weliswaar een verschillende oorsprong, maar ook een betekenisverwantschap. 'Symbool' komt van het Griekse συμ–βαλλω ('samen-botsen', 'samen-voegen'), ook verwant met συμ–βαιυω ('de voeten bijeenhouden', 'samenkomen', 'ontmoeten', 'overeenkomen', 'bespreken'). Volgens Wageningen en Muller 1965, stamt het Latijnse 'signum' uit 'sig-nom', 'sec-nom' of 'sic-nom'. Daarin herkennen we de woorden 'sic' (zo, aldus) en 'nom' (van: 'nomen' of naam'; in het Sanskriet: 'namah', waaruit ook ons woord 'nemen', want met een naam grijpt men iets vast, brengt men iets naar zich toe, maakt men iets aanwezig). 'Sic' is verwant met 'sica', 'sicilis' ('sikkel'), verwijzend naar de *insnijding* (van een teken), of naar houtsnijwerk. Het kan dan ook betekenen: 'bewijs', 'voorteken', 'signaal'. Wij vertalen 'signum' door 'teken', verwant aan 'tak' (- vergelijk het Engelse 'to take') en wellicht ook aan het Latijnse 'tangere' ('aanraken', 'beschermen') en 'tegere' ('bedekken'), 'teg(i)men' ('bedekking', 'tak'), 'tegula' ('dakpan', 'tegel'), 'tegna' ('kunstgreep', en dus: 'bedekte of verborgen greep'): het teken verbergt (zoals een takkenbos) wat zich niet (anders dan als teken) manifesteert. En zo blijkt 'teken' ook met het Griekse 'τεχνη', ('techniek', 'weven', 'ineenstrengelen', 'aan elkaar verbinden') verwant.

het is in wezen het Leven zelf: wij kunnen ons niet voeden tenzij met het Leven zelf, dat gelijk is aan Christus; het Leven dat ons door God gegeven is.

Christus wil blijkbaar dat wij ons dat ook realiseren als wij eten en drinken, en, in onze interpretatie, zegt Hij daarom wat het brood en de wijn die wij dan tot ons nemen werkelijk zijn. Nergens zegt Hij dat de ene substantie zou veranderd worden in de andere. Want dan zou het trouwens ook mogelijk zijn dat wij ons zouden voeden met levenloos brood en met levenloze wijn; doch brood dat niet van de akker komt en wijn die niet van de wijnstok komt zouden geen voedingswaarde kunnen hebben: hun voedingswaarde, hun levenschenkende kracht komt van God en alleen van God.

Analoog aan ons eerder betoog over symbolen, verdedigen wij hier het sacramenteel karakter van de hele natuur: niet alleen de hostie in de Eucharistie is het lichaam van Christus: elke maaltijd is wezenlijk de nuttiging van levenskracht die alleen door hét Leven, dat God is, geschonken wordt. Elke maaltijd is wezenlijk eucharistisch. Wij moeten alleen leren ons telkenmale te realiseren wat er werkelijk gebeurt wanneer wij voedsel tot ons nemen. Indien God zich niet in de natuur geïncarneerd had, dan ware er van Leven geen sprake. Nog anders uitgedrukt: wij leven door de gratie van God; dus omdat God in ons leeft, en zonder dat zouden wij aan het leven geen deel hebben, zoals wij ook zouden sterven indien wij niet meer zouden eten. Eten is niet het bevredigen van het hongergevoel of het ingaan op een welbepaalde preferentie: eten is levensnoodzakelijk omdat bij de maaltijd *het Leven zelf* genuttigd wordt - Leven dat afkomstig is van God. Elke maaltijd moet ons derhalve herinneren aan het feit dat wij *deelhebben aan* het leven, om geen andere reden dan omdat wij het uit de handen van God tot ons kunnen nemen.

De theorie van de transsubstantiatie ontstaat aldus mijn inziens uit een kwalijk misverstand. Dat misverstand is niettemin begrijpelijk, en wel op grond van het feit dat wij er verkeerdelijk van uit gaan dat het brood en het Leven en Christus drie verschillende dingen zijn. Nochtans staat er letterlijk in het Evangelie dat Christus gelijk is aan het Leven ("Ik *ben* de Weg, de Waarheid en het Leven"), terwijl wij ook weten dat het brood niet door de bakker wordt gemaakt, maar afkomstig is van het graan dat, door Gods wil bestemd om ons tot voedsel te zijn, op de akker groeit en dat geen mens in staat is te maken. Wij *weten* dat brood gelijk is aan leven, want wij weten dat als wij het moeten missen, wij ook sterven.

Christus spreekt nu ook in metaforen. Daarom kunnen wij aannemen dat de Eucharistie, behalve letterlijk, ook als een metafoor kan opgevat worden. Hetzelfde gebod - de uitspraak: "Zie, dit is mijn lichaam", is een gebod en betekent hetzelfde als: "Beschouw dit (correct, namelijk) als mijn lichaam (en mijn bloed)" - kan aangewend worden met betrekking tot elke ademteug, met betrekking tot elk waarlijk onderricht, met betrekking tot elke goede daad, en zo meer. Kortom: in alles waarin wij het leven moeten erkennen, moeten wij ook God erkennen: wij moeten erkennen dat alles wat wij zijn, alleen maar goddelijk van aard kan zijn, omdat niets kan zijn tenzij in en door het wezen van God.

Net zoals wij kunnen leren *inzien* dat alle dingen hun zijn danken aan hun zin, kunnen wij ook leren inzien dat er geen zin kan zijn tenzij door het woord van God, en kunnen wij leren inzien dat alle dingen hun zijn danken aan het woord van God. Wanneer wij onze wil zouden verenigen met de wil van God, door uitsluitend het goede te doen, dan zouden ook alle dingen - de natuur en de hele wereld - ons verschijnen als niets minder dan het paradijs. In tijden van oorlog boezemen mensen elkaar vrees in; op een feestmaal zijn *diezelfde mensen* voor elkaar een bron van vreugde; in de gezamelijke aanbidding van God veranderen wij, op een analoge manier, in paradijsgenoten.

Samenvatting deel II.4.

Afbeeldingen van de werkelijkheid verleiden de waarnemer tot het identificeren van deze afbeeldingen met de werkelijkheid zelf: hij kijkt met de ogen van de afbeelder, die aldus het monopolie over zijn Zien, en dus macht over hem verwerft. Tussen de waarnemer (/de denker) en de werkelijkheid hebben zich aldus clusters van macht gevestigd; de waarnemer (/de denker) is van de werkelijkheid vervreemd: het is niet langer zijn eigen waarnemen en zijn eigen denken dat hem leidt. Hij heeft de werkelijkheid geruild voor een droom, en via zijn droomarbeid wordt hij uitgebuit. Het bedrog is onmogelijk zonder de misdaad tegen de waarheid, die er het eerste slachtoffer van is. Het gaat dus steeds om een misdaad tegen God. God buitensluiten gebeurt door hem af te beelden. Afbeelding is ont-ordening of miskenning van de Geest die aan de basis van de werkelijkheid van het afgebeelde ligt. Het is de miskenning van de tweede persoon als diegene die men aanspreekt: men herleidt hem tot een derde persoon waarover men spreekt als over een object. Onze houding tegenover de werkelijkheid is niet langer een aanspreking maar een afbeelding, zodat de ware werkelijkheid aan ons ontsnapt. Wij verarmen zodoende onze werkelijkheid en onszelf. Alleen door er te zijn, niet door iets te doen, looft de schepping haar Schepper. Sprekend en denkend maken wij voortdurend afbeeldingen, die echter Gods afbeelding zelf overschaduwen en er de toegang toe verhinderen. Alleen Gods woord - zijn naamgeving - is schepping: Hij beveelt de dingen te bestaan. De list van de duivel bestond erin de mens te laten geloven dat ook hij zich de goddelijke bevelen kon bemachtigen. Maar de mens kan enkel de *namen* van de bevelen uitspreken: hij heeft de macht noch het recht om ze als bevelen uit te spreken. Zo kan de boom van de kennis de mens niet baten, want hij behoort hem niet toe. Die vermeende kennis heeft de mens uit het paradijs gestoten. Zijn lot is zoals dat van de waarnemer die voortaan met de lens van de afbeelder kijkt. Zoals de afbeelder aan de toeschouwer de afbeelding verkoopt voor de prijs van de werkelijkheid, zo ook verkoopt de duivel aan de eerste mens de wereld voor de prijs van het paradijs, waarvoor hij voortaan blind is omdat hij kijkt met de ogen van de duivel. De verslaafdheid aan de wereld is een verslaafdheid aan een droom. De droom verslaaft omdat hij lust geeft, en daarom zal de bevrijding leed meebrengen. Bevrijding vergt daarom inzicht en toewijding: de mens moet ophouden met objectiveren; hij moet afstand doen van zijn vermeende macht en tot de erkenning van de ander komen. Het denken zelf is niet verwerpelijk, maar wel het instrumentaliserend denken tegenover de medemens, tegenover God, en tegenover de schepping als zodanig: respect sluit objectivering uit. Alle zijn is de vrucht van erkenning, of de liefde. Het einddoel van waarachtige kennis is niet bezit maar wel verwondering of aanbidding: wie aanbidt, objectiveert niet langer: hij staat tegenover een ‘Gij’ - een persoon. De zin van het denken is de verwondering, die een aanbidding is. In de aanbidding vindt de mens zijn bestemming. Zonder de verwondering, de aanbidding, of de intersubjectieve dimensie, is het denken volkomen inhoudsloos. In de mystieke geest wordt niet afgebeeld maar wel uitgenodigd - tot gemeenschap. Het betreft niet louter een gemeenschap van gedachten of een consensus, maar wel een één-zijn met het wezen zelf van wat niet langer afbeeldbaar is: het heilige. Taal verenigt haar gebruikers. Elk ding is zijn zin, tastbaar geworden in een patroon, en alle patronen zitten in hogere patronen ingebed. Bewegingen maken steeds deel uit van omvattender bewegingen. Tot op zekere hoogte is dat ook het geval met de taal, die dan louter interactie is. Interacties vertonen geen breekpunten: ze zijn continu, ze bepalen elkaar of worden door elkaar bepaald. Alleen hun ultieme oorsprong en hun ultiem doel ontsnappen daaraan. Taal als louter interactie spiegelt ons het beeld voor van een structuralistische wereld. Maar de taal vindt haar hoogste zin en dus haar eigenlijke wezen in communicatie: communicatie is een vorm

van interactie, maar interactie is niet noodzakelijk communicatie. Interactie bevindt zich op het niveau van de natuurwetten; communicatie verbreekt deze wetten. Afspraken onder personen, en dus ook afspraken met zichzelf, leiden tot activiteiten die ontsnappen aan de traagheidswet. In wezen zijn zij naamgevingen, identificaties van dingen met namen, die deze dingen verheffen naar een hoger betekenisniveau. Ze zijn mogelijk dank zij de trouw. De trouw fundeert de mogelijkheid tot het maken van afspraken, welke de communicatie funderen. Interacties zijn continu, maar afspraken verbreken deze continuïteit en vergen specifieke inspanningen van de betrokkenen die aldus ingrijpen in het louter interactieve. Het is het vermogen tot trouw, dat aan de oorsprong ligt van elk nieuw betekenispatroon. Zo ligt aan de oorsprong van de alles omvattende werkelijkheid, de trouw van God jegens zijn schepselen, en niet bepaalde fundamentele natuurwetten, zoals het materialisme gelooft. Communicatie is geen voortgezette interactie, maar is een totaal nieuwe en andere activiteit dan het interageren. Elk universum ontspringt aan een gegeven woord, en alle dingen zijn door het Woord geworden. Taal is in wezen trouw, of: gegeven woord. Trouw is wezenlijk discontinu, want hij overwint de natuurwetten. Intersubjectieve afspraken constitueren universa voor de betrokken subjecten, en zo ook werd het Universum bij uitstek geconstitueerd. De menselijke taal is als een schaduw van Gods woord, die het goddelijke in de wereld naar binnen brengt, en hem daardoor verlicht. Cruciaal in de communicatie of de dialoog is de aanspreking, waarvan de naamgeving hun fundament is: ze betekent een erkenning of een ont-objectivering, een verheffing van het object tot subject. In de erkenning, in de naamgeving, wordt de persoon geschapen - in God's erkenning en in onze erkenning van de medemens. Zoals het woord, verwijst ook de naam naar iets afwezigs, en hij is daarom een belofte. Iemand erkennen betekent: iemands bestaan-voor-ons beloven, en daarom is de naamgeving wezenlijk een persoonlijk engagement. In de naamgeving nodigt men de ander uit om zijn aanspreekbaarheid te aanvaarden, en om zich zodoende te positioneren in de geestelijke werkelijkheid, met het oog op eenwording. Men aanvaardt dan tevens de onvoltooidheid van de gegeven werkelijkheid én de plicht tot participatie aan de voltooiing. Aanspreken is gebieden tot trouw aan het te voltooien project van de liefde. Uit de oorspronkelijke aanspreking vloeien de tien geboden voort. In de struktuur van de taal vindt men de struktuur van de werkelijkheid zelf terug. De struktuur van de taal weerspiegelt haar betekenis: de tekens worden door betekenissen bepaald, en niet andersom. In het geestelijke gaat het doel vooraf aan de middelen en lijkt de tijd omgekeerd te zijn. Maar omdat het hogere het lagere fundeert, is het de tastbare wereld zelf die wij 'omgekeerd' waarnemen. De orde van de taal keert de orde van een vervallende wereld om. Diep in de strukturen van de taal zelf, ligt het geheim van het leven. Maar tot de boom des levens mag de mens geen toegang hebben. De werkelijkheid is overvol van taal. Omdat wij pas kunnen zien wat wij kennen, weerspiegelt de werkelijkheid onze eigen ziel. Tegelijk is de werkelijkheid een uitnodiging: elke eerlijke vorser verwondert zich; hij staat voor een mysterie dat hem aanspreekt; hij ontmoet Iemand. Het object van onze waarneming is een betekenisvol patroon. Betekenissen zitten verweven in steeds weer hogere en dwingendere betekenispatronen, waaraan wij al dan niet participeren. Zo zal hetzelfde object voor de goede een totaal andere betekenis hebben als voor de boze, en het zal dus ook een totaal ander ding zijn: de dingen zijn 'slechts' datgene waarvoor ze bestemd worden. We geven een eigen kijk op het dogma van de transsubstantiatie, en we besluiten dat onze participatie aan de liefde de werkelijkheid kan verenigen in zijn voltooiing.

III. Van redelijkheid naar wijsheid: over het heilsmysterie van Christus

Inleiding tot het derde deel

In het eerste deel van deze verhandeling hebben we aangetoond dat een materialistisch wereldbeeld oneigenlijk is.[386] In het betrachten van eigenlijkheid werd, in het tweede deel, een weliswaar christelijk geïnspireerde maar niettemin louter theïstische metafysica opgebouwd. Met het oog op de opbouw van een - louter op de rede gebaseerde - hypothese met maximale consistentie, verkregen we een 'natuurlijke theologie': een weg tot God, louter via de weg van de (natuurlijke) rede. Met andere woorden: het denken heeft ons de overtuiging bijgebracht dat God bestaat, en dat Hij samenvalt met het goede. Ook komt het ons voor dat wij een bescheiden zicht kregen op enkele 'eigenschappen' van God en van de werkelijkheid zoals wij hem in het licht van dit 'geloof' kunnen opvatten. Een aantal 'waarheden' die wij bevroedden sluiten nauw aan bij verschillende kerngedachten uit de christelijke boodschap, zoals wij ze in de evangelieteksten, in de handelingen en brieven van de apostelen, en ook in andere bijbelteksten beschreven vinden.[387] Edoch, de kern van het christendom zelf, met name de openbaring of de menswording van God zelf in de historische persoon van Jezus Christus, is tot nog toe nog amper aan bod gekomen. Zo rijst nu de vraag of wij middels de natuurlijke rede ook nader kunnen komen tot het mysterie van de christelijke heilsleer, zoals door de kracht van de heilige Geest gepredikt in de katholieke kerk, die het lichaam is van de verrezen Heer waarin wij mogen delen. Kunnen wij middels de rede de geschiedenis opvatten als een heilsgeschiedenis? Kunnen wij in enigerlei zin de menswording van God verstandelijk duiden? Moet het verstand volledig wijken waar het mysterie van de goddelijke werkzaamheid begint, of kunnen wij dan toch tenminste de plausibiliteit van de geloofswaarheden in het licht van de rede stellen?

Het is onze overtuiging dat het geloof, hoewel de rede haar wezen niet kan bedenken of expliciteren, nochtans in generlei zin met de rede in tegenspraak is: *"De vermogens van de mens stellen hem in staat het bestaan van een persoonlijke God te kennen (...) De bewijzen van het bestaan van God kunnen de mens niettemin voorbereiden op het geloof en hem helpen zien dat het geloof niet in strijd is met het menselijk verstand"* (- *K,* §35). Meer zelfs: dat alle argumentaties tegen het geloof aantoonbaar een vermeend redelijk karakter hebben. We geloven niet dat het christelijke heilsmysterie uit te leggen valt, maar evenmin geloven wij dat het redelijk zou zijn om aan te nemen dat de rede *a priori* zou uitgesloten zijn als middel om aan het geloofsmysterie een eigen vorm van eer te brengen. Ons inziens kan de rede dat doen door, vertrouwensvol, aansluiting te zoeken bij datgene wat over het geloofsmysterie

386 Zoals P. Jonkers (2000:120-130) het verwoordt, reduceert het positivisme waarheid tot wetenschappelijke zekerheid en verliest ze de wijsheid zelf in de zelfgenoegzame autonome bepaling van haar waarheidscriteria. R. Munnik (in: Jonkers 2000:92): *"[zo dreigt het positivisme] zich schuldig te maken aan een dogmatisme waarop men [het christelijke denken over rede en geloof zoals in] 'Fides et Ratio' niet kan betrappen".*

387 Volgens Thomas van Aquino (1947, I, Q1, A1) kan de voor het heil noodzakelijke kennis bereikt worden via het menselijk verstand alleen, zij het met de volgende beperkingen: (1°), het is niet voor allen aldus toegankelijk; (2°), het vergt moeizaam en langdurig zoekwerk; (3°), het is niet foutloos. Vandaar, aldus Sint-Thomas, de noodzaak van (de heilige wetenschap van) de openbaring.

gezegd kan worden.[388] In wezen is dat niets anders dan wijsheid - het fundament van redelijkheid. Laten we eerst deze stelling uitleggen:

Stelling 105. De redelijkheid wordt gefundeerd door de wijsheid.[389]

We herinneren er eerst aan dat Wittgenstein duidelijk gemaakt heeft dat proposities hun waarheid danken aan drie voorwaarden: met het onderwerp uit de zin moet een ding in de werkelijkheid overeenstemmen; hetzelfde geldt wat betreft het predikaat; en ten derde moet met de subject-predikaatverbinding een concatenatie van dingen in de werkelijkheid overeenstemmen.[390] Maar uiteindelijk dient ook deze drievoudige analogie waar te zijn. Dat wil zeggen dat wij uiteindelijk in staat moeten zijn om *aan te wijzen* waar precies de genoemde overeenkomsten zich situeren. Dit altijd veronderstelde, onderliggende vermogen om de verbanden tussen, enerzijds, uitspraken en, anderzijds, dingen in de 'werkelijkheid' *aan te wijzen,* is in feite niets anders dan datgene wat wij aanduiden met het woord 'wijsheid', dat trouwens etymologisch verbonden is met het werkwoord 'wijzen'. Nog anders benaderd: de taal ontleent haar uiteindelijke zin aan datgene wat zij betekent: op zichzelf genomen zijn onze woorden krachteloos; zij zijn pas *tekens* omdat zij iets betekenen waarvan ze zelf verschillen, namelijk hun *betekenissen*. De betekenissen van woorden bevinden zich in een andere wereld dan deze waarin zich de woorden (- de tekens) bevinden. Bij het analyseren van taalkundige constructies in functie van het vinden van hun werkelijke fundamenten, is en blijft de ultieme taak deze van het kunnen *aanwijzen* van de betekenissen van de tekens. Wijsheid is derhalve niets anders dan *de kennis van de betekenissen van de tekens,*[391] *en dat is: 'zien'* (- zie ook: stelling 105.1). Het is dan ook duidelijk dat het hier gaat om een soort van kennis welke de rationaliteit transcendeert: dat wij, bijvoorbeeld, aan het woord stoel de betekenis hebben toegekend van 'dit soort dingen' en geen andere, is en blijft waar krachtens de (eventueel via de conventie tot stand gebrachte) *imperatief* van de toekenning zelf, welke we ook wel een *'wet'* kunnen noemen (- zie de voetnoot bij stelling 114), en krachtens onze *gehoorzaamheid* aan deze wet of

388 Zie: *K*, §36: *"De mens heeft het [verstandelijke] vermogen [om God met zekerheid te kennen] omdat hij geschapen is 'naar het beeld van God'".*

389 Anders uitgedrukt: het indicatieve wordt gefundeerd door het imperatieve (- zie: *Abstract*), of: het 'zijn' wordt gefundeerd door het 'recht op zijn' (- zie: stelling 73), of nog: alle 'zijn' wordt bevat door het goede (- zie ook: stellingen 33.2 en 88.4).

390 Wittgenstein 1961: 16-17 (*TLP*, 2.0201): *"Iedere uitspraak over complexen kan worden ontleed in een uitspraak over hun bestanddelen en in de volzinnen die de complexen volledig beschrijven"*. Nota bene: wij verwijzen hier naar Wittgenstein om louter pragmatische redenen; in geen geval echter delen wij zijn denken. We kunnen ons denken tegenover dat van Wittgenstein hier als volgt, en weliswaar zeer vereenvoudigd, situeren: waar Wittgenstein *"de wereld"* definieert als *"alles wat het geval is"*, zouden wij de wereld veeleer definiëren als het geheel van alle (vrije en bewuste) *daden*. Gebeurtenissen vormen ons inziens daarvan een deelverzameling welke noodzakelijk in functie staat van deze daden omdat ze exclusief daaraan hun zin en dus ook hun wezen ontlenen. Ter verdere verduidelijking: Wittgenstein zegt dat de wereld het geheel is van feiten: de wereld in zoverre hij beschreven kan worden door ware proposities in de wetenschap (- zie: Derkse 2000:1: *"The totality of true propositions mirrors the totality of facts. Wittgenstein's view of science here is that it is basically descriptive"*). Ons inziens ziet Wittgenstein echter over het hoofd dat er pas sprake kan zijn van een afbeelding van feiten, eerst *nadat* die feiten als zodanig *benoemd* werden. De naamgeving zelf bakent immers de feiten af tot wat ze zijn en gaat er dus aan vooraf. Vandaar: 'acts' (- meer bepaald: de naamgevingsactiviteit) zijn meer fundamenteel dan 'facts'. Vandaar ook kunnen proposities nooit *(on)waar* zijn, maar enkel *(on)geldig*, in de betekenis van: 'al dan niet in overeenkomst met de conventies in de naamgevingsactiviteit'. En de naamgeving is niet *desciptief*, maar wel *imperatief*. Het is aldus niet het vaststellen van een overeenkomst tussen 'feiten' en proposities, maar wel de naamgeving die de waarheid constitueert.

391 We kunnen hier de wijsheid opponeren aan de geleerdheid, welke zich beperkt tot de kennis van de tekens en van hun onderlinge relaties.

imperatief, die we ook *'trouw'* kunnen noemen.[392] Zo zien we dat de wijsheid zich situeert op een transrationeel niveau, meer bepaald op het niveau van het ethische.[393] Zoals gezegd, gaat het uiteindelijk om een 'zien' - niet het zien van een zelf gefabriceerde gedachte, maar wel het zien van iets werkelijks dat, per definitie, *gegeven* is.[394]

De betekenis van deze stelling mag niet onderschat worden. Vooreerst geeft zij ons de onontkoombare plicht om de betekenis te onderzoeken van wat zich als teken, of als betekenisvolle eenheid, aandient. Hiermee begeven wij ons klaar en duidelijk op een metaniveau van het tekenonderzoek: wij onderzoeken de relevantie, de betekenisvolheid, van de relaties tussen tekens en betekenissen, met andere woorden: wij onderzoeken de activiteit van de betekenisgeving zelf. Vanzelfsprekend kan het al dan niet 'waar' zijn van de activiteit van de betekenisgeving bezwaarlijk relevant onderzocht worden. Wat wel relevant onderzocht kan worden, is het al dan niet 'gerechtvaardigd' zijn van specifieke betekenisgevende of betekeniserkennende activiteiten - tenminste daar waar wij tevens in staat zijn om (eveneens gerechtvaardigde) rechtscriteria als parameters voor dit onderzoek vast te stellen.

Een eenvoudig voorbeeld ter verduidelijking van deze opzet is het volgende. Vandaag durven sommigen de waardeloosheid van het christendom te mogen afleiden uit het '(vermeende) feit' dat er nauwelijks historische bronnen voorhanden zouden zijn die ons zouden toelaten om te erkennen dat Jezus van Nazareth werkelijk bestaan heeft. De oneigenlijkheid van de gehanteerde verificatiemethode (- met name: het historisch bronnenonderzoek) inzake dit probleem, mag blijken aan de hand van de volgende analogie. Indien de beschreven critici de door hen gehanteerde verificatiemethode zouden toepassen op hun eigen bestaan, dat ze aldus afhankelijk zouden moeten achten van de bewijsbaarheid *op grond van historisch bronnenonderzoek* van het bestaan hebben van hun voorouders van pakweg 2000 jaar geleden, dan zouden ze steevast tot de slotsom moeten komen dat ze niet in staat zijn om te geloven in hun eigen bestaan.[395]

---

392 De oorspronkelijke Hebreeuwse term voor 'geloof' is 'annumah'; in het Grieks: 'pistis'; in het latijn wordt dit het dichtst benaderd door 'fides' (- 'trouw').

393 G. Danneels 2002: 6-7: *"(...) Een andere bijdrage van het christendom bestaat er ongetwijfeld in over de grenzen van rationele kennis en wetenschap heen, te wijzen naar een bijbels en bijna geheel vergeten begrip: wijsheid. Wijsheid discrediteert de rationele kennis niet, maar voert ze over zichzelf heen naar verder en dieper. (...) De wijsheid is een kennis die langs een langzame en progressieve opvoedingsweg, streeft naar diep en indringend begrijpen van de werkelijkheid, uitlopend op een* savoir faire *en* savoir vivre*, dat gestoeld is op morele en religieuze waarden, door de bijbel vaak in één woord samengevat: de 'vreze Gods' Dit zoeken naar wijsheid boven de rationaliteit uit, is een opgave, maar evenzeer een bijna congenitaal heimwee dat huist in onze cultuur".*

394 Zoals P. Jonkers (2000:118-119) het stelt, *"is wijsheid niet de rijpe vrucht (...) van een door de rede uitgewerkte gedachte, maar in tegendeel wordt zij om niet door God geschonken, leidt ze tot nadenken en vraagt ze om aanvaard te worden als een uiting van Gods liefde. Deze geopenbaarde wijsheid 'is binnen onze geschiedenis een vooruitgrijpen op de uiteindelijke en definitieve aanschouwing van God die bestemd is voor hen die in Hem geloven en die Hem met oprecht hart zoeken (- FR,15)'. De christelijke wijsheid [is aldus] de 'eenheid van geloof en rede'; [waar dit niet langer het geval is,] verliest de filosofie haar wijsheidskarakter"* (- *o.c.*, 119). Zie ook: stelling 141.

395 Afgezien daarvan, zal geen enkele ernstige historicus het bestaan van Jezus van Nazareth heden nog in twijfel trekken. Zie bijvoorbeeld: Josh McDowell and John Gilchrist 1983: 143-185, een debat gehouden in augustus 1981 te Durban, Zuid-Afrika, tussen Josh McDowell en Ahmed Deedat, voorzitter van het Islamic Propagation Centre te Durban, Zuid-Afrika, over de vraag of Christus gekruisigd werd, waar McDowell verklaart tot geloof te zijn gekomen tijdens zijn pogingen om het christendom te weerleggen. McDowell's argumenten komen aan het licht in contrast met bepaalde islamitisch geïnspireerde aanvallen. Jezus, aldus McDowell, vreesde zijn dood helemaal niet: Hij voorspelde ze, alsook zijn verrijzenis (Mt.17:22-23 en 20:18-19); Hij was bereid te sterven (Mt.26:39) en Hij verschool zich niet voor de wereldlijke oversten (Joh.18:4 en 10, Mt., 1Cor.5:21), doch Hij gaf

Zoals hoger aangetoond vindt de hier aan het licht gebrachte denkfout haar oorsprong in de perverse overtuiging dat het zijn volkomen binnen de kennis gevat kan worden. Wat ons voorbeeld aangaat: precies zoals men zijn eigen bestaan en bestaanswaarde afleidt uit de directe bestaanservaring, veeleer dan uit de bewijsbaarheid van zijn bestaansoorzaken, precies zo erkent men het bestaan en de bestaanswaarde van het christendom op grond van de directe ervaring van deze wereldomvattende, levende werkelijkheid.[396]

In dit derde tekstgedeelte willen wij een voorzichtige poging ondernemen in de richting van een benadering van het transrationele, ons ervan bewust dat we hier niet ver zullen geraken: het vervolg van de weg dient afgelegd te worden middels een hoger denken, namelijk middels die bijzondere aandacht van de ziel, die wij ook wel omschrijven als 'gebed'. Maar eerst volgt nog een bijstelling bij de stelling 105, namelijk met betrekking tot het 'zien'.

Stelling 105.1: Zien is ontvangen.

105.1.1.: Zien vergt verzaking en betrachting.

Profeten zijn er om verkeerd - of helemaal niet - te worden verstaan. Nochtans is elke profetie voor de hand liggend en dus eenvoudig; indien ze dat niet was, dan kon ze ook onmogelijk gedaan worden. De profeet is hij die zich door het bos niet van de wijs laat brengen, en de bomen blijft zien. Hij is een ziener, iemand die les geeft in kijken.

Hoe eenvoudig het in principe ook is en blijft: kijken is moeilijk, want wij kijken nauwelijks als we de ogen opslaan; tussen onze ogen en de dingen in, staan vele zaken in de weg: taboes, gewoonten, verlangens, verwachtingen, persoonlijke noden en overtuigingen en nog veel andere obstakels. Wie ooit een portrettekenaar aan het werk zag op een kermis, zal zich hebben afgevraagd hoe de man het toch doet om zoveel gelijkenis te verwezenlijken tussen het model en z'n afbeelding. Maar tevens is het zo dat het eigenlijk veel moeilijker zou moeten zijn om iets te tekenen dat er *niet* is, dan om gewoon weer te geven wat men voor zich ziet - althans voor wie ook echt *zien*.

---

zijn leven vrijwillig (Mt.20:18-19); niet de joden, maar wij allen zijn schuldig (Rom.3:23). Deedat (*What was the sign of Jonah?*) verwijt christenen een blind geloof, maar zelf aanvaardt hij de koran zonder bewijzen als Gods woord; bovendien vernoemt de koran zelf Jezus elf keer als 'al-Masih': 'verlosser'. De hoge betrouwbaarheid van de evangeliën en de onwrikbare bewijzen van de feitelijkheid van de verrijzenis worden bovendien verdedigd door de meest gerenommeerde wetenschappers: S. Greenleaf, C.S. Lewis, Lord Caldecote, Thomas Arnold, Werner von Braun en F. Kenyon. Verder blijkt de historische accuraatheid van de bijbel uit zijn 24.000 bewaarde copies in handschrift. Er waren ooggetuigen (Mc.14:50, Joh.18:15 en 19:26), en het beste ooggetuigenverslag geeft 1Cor.15 (d.d. 55-56 na Christus): Paulus vernoemt 500 ooggetuigen die nog merendeels in leven zijn; zo ook de seculiere bron van Polycarpus. Burrows en Fox nemen hier alle twijfels weg. Ook volgens seculiere bronnen werd Christus gekruisigd (- zie ook: McDowell, *Evidence that demands a verdict*), en stierf Hij aan het kruis (Joh.19:30); het uitstromende bloed en water is een medisch overtuigend bewijs (- zie ook de research van Barbet en C. Truman Davis). Wanneer om Zijn lijk gevraagd werd, zond Pilatus een honderdman met vier experten omdat hij twijfelde; het is ondenkbaar dat deze gezanten faalden, gezien de Romeinse tucht, zoals ook bij Herodes blijkt. Bovendien blijkt dat ook de joden wisten dat Jezus dood was. Even overtuigend wordt het bewijs van de verrijzenis geleverd. Er waren extreme veiligheidsmaatregelen van kracht rond het graf: een twee ton zware steen was *ver van de opening* weggerold, terwijl zestien wachters met elk vier wapens verantwoordelijk waren voor het verzegeld graf, en dit op straffe van levende verbranding of kruisiging met het hoofd naar beneden.

396 Zie: *K*, §812: *"(...) "De kerk is", zo brengt het eerste Vaticaans concilie in herinnering, "op grond van haar verheven heiligheid (...), haar katholieke eenheid, haar onoverwinnelijke duurzaamheid, zelf een belangrijke en voortdurende reden voor geloofwaardigheid en een onweerlegbaar bewijs van haar goddelijke zending"".*

Want niet het natekenen van licht- en donkerpartijen - want dat is de essentie van deze kunst - doch het *zien* ervan is moeilijk. Op het witte blad maakt het potlood bepaalde plekjes zwart en andere plaatsen worden wit gelaten. Op den duur verschijnt het aangezicht van het model. Maar op de keper beschouwd, is dat aangezicht één grote illusie. Wie een aangezicht bekijkt, herkent weliswaar iemand, maar hij ziet helemaal niemand; wat hij ziet zijn slechts licht- en donkerpartijen.[397] De portrettekenaar beheerst zich, laat zich niet door de illusie meeslepen, maakt abstractie van wat of wie zich aan zijn kennis opdringt, en concentreert zich op wat hij ziet: licht- en donkerpartijen. Niet het tekenen is moeilijk - dat is een kwestie van oefening, handgymnastiek, spierbeheersing. Het zien is de zaak. Zien wat relevant is voor wat men doet, en abstractie maken van al de rest, met andere woorden: weerstaan aan de verleiding, welke altijd een leugen is. Zien is kiezen: zien in functie van het tekenen is zich beperken tot het zien van datgene wat relevant is voor de tekening. Voor al datgene wat voor de tekening niet relevant is, moet men 'de ogen sluiten', men moet het bannen. Nogmaals: *"tout choix est sacrifice"*. Zonder deze zelfbeperking, dat offer of die keuzedaad, kan geen mens een daad stellen. Gericht handelen is noodzakelijk zichzelf beheersen, elimineren, opofferen, schrappen. Elke doelgerichtheid wordt pas mogelijk door opofferingen, en dus wordt elke vrijheid - dus: het vermogen om wat men zich tot doel stelt ook te realiseren - mogelijk gemaakt door het vermogen om af te zien van een eindeloos aantal soms heel verleidelijke en zich opdringende mogelijkheden.

De ziener is hij die vrij is, hij die kan verzaken of offeren, hij die kan abstraheren, hij die weerstaat aan de verleidingen die van buitenaf komen, hij die zich concentreert en alleen wat van binnenuit komt, volgt. De goede portrettekenaar verzaakt aan de wereld. Zijn geconcentreerd werken is een afgesloten zijn van die dingen, een louter volgen van het innerlijke, een kijken en een zien dat zelf dicteert wat gezien zal worden, dat zelf bepaalt wat wezenlijk is in functie van wat de hand doet met het potlood - de hand met wie het oog, verenigd in een bewonderenswaardige trouw, samenwerkt.

Het zien staat altijd in functie van iets anders, zoals ook het horen en alle zintuiglijke functies, instrumenten zijn die dienen. Het dienstbaar maken van het zien is een kunst die alleen door oefening en inspanning wordt gebaard. Een zien dat niet dienstbaar wordt gemaakt, is zoals een paard dat niet naar zijn ruiter luistert, en hem wegbrengt van waar hij wil zijn. In dat geval is het vanzelfsprekend beter geen paard te hebben. Het is een kunst om een paard te beteugelen, en zo ook is het een kunst om het eigen lichaam te beteugelen. Want hoewel ons lichaam ons naderbij is dan het paard dat wij berijden, is niet alleen ons vermogen om het in de hand te houden groter, maar tevens neemt de mogelijkheid dat wij er door 'aangedaan' worden toe. Zoals men de ruiter die zich door zijn paard laat rijden in plaats van andersom, stuurloos noemt en onbekwaam, zo ook is wie zich door zijn lichamelijkheid laat meeslepen, onbekwaam en stuurloos. Hij kan met zijn lichaam niets aanvangen, zoals de stuurloze ruiter niets kan aanvangen met zijn paard. En zoals het paard zelfs een gevaar betekent voor de bezitter die het niet kan berijden, zo ook is het lichaam dat niet door de wil wordt beteugeld een gevaar voor wie er in woont. Paradoxaal genoeg weten sommigen toch de leugen te verkopen dat precies in deze stuurloosheid en in dit meegesleept worden, de vrijheid ligt. Hoe blind moet een mens al niet zijn om dat te geloven? Ziende blind moet hij zijn, wat nog veel erger is dan alleen maar blind. Of is een motorisch gestoorde wiens armen en benen constant willekeurige bewegingen maken in alle mogelijke

397 Deze benadering is voorlopig. In het licht van onze symbolentheorie (- zie: deel III) zal de lezer begrijpen dat, uiteindelijk, ook de licht- en donkerpartijen hun enige zin en dus hun wezen ontlenen aan het 'onzichtbare' en dus *schijnbaar* illusoire aangezicht. Het probleem van de tekenaar, en dat van het zien in het algemeen, vindt aldus zijn oorsprong in de discrepantie tussen 'materie' en 'geest'. Zie ook: II.3.A, III.3.A, III.5.B en III.5.C.

richtingen dan vrijer in zijn bewegingen dan iemand die één eenvoudige maar gerichte beweging maakt? Hij zal dit zelf te stelligste ontkennen, hij beklaagt het zich geen zeggenschap te hebben over zijn spieren, hij lijdt eronder, elk ogenblik van zijn bestaan. En toch kan zo'n zieke veel meer bereiken dan de gezonde mens die, terwijl hij nochtans de mogelijkheid heeft om z'n handelingen zelf te bepalen, daarvan afziet - dus niet omdat hij niet anders doen kan, maar omdat hij niet wil. Zonder paard geraakt men beslist veel verder dan mèt een paard dat men niet bestuurt. Stuurloosheid is daarom onvrijheid, en waar men erin volhardt, wordt zij zelfs een ziekte, erger dan de ziekten van het lichaam. De kreupele vordert beter dan de gezonde wiens benen een loop nemen met hem, want deze laatste mist elke richting en elk doel. Zijn actie is zoals het tollen van een bromvlieg die op de rug ligt: veel lawaai en veel gedraai maar zonder enige baat.

Of het nu gaat om het zien, het horen, het bewegen van de ledematen, het spreken of het verborgen denken, het is eender: waar het meesterschap over het lichaam ontbreekt, kan een mens zich geen doelen stellen, kan hij zich niet richten, kan hij niet vooruit gaan, leeft hij niet terwijl nochtans zijn lichaam perfect 'gezond' kan zijn. Hij bestaat niet omdat zijn lichaam zelf geen doel dient, want dat gebeurt er waar het lichaam zichzelf tot doel gelooft te kunnen zijn. Wat niet buiten zichzelf wijst, wat niet reikt naar iets anders, wat alleen in zichzelf opgesloten zit in 'zelfgenoegzaamheid', staat stil en leeft niet meer: het tolt rond tot al z'n krachten uitgeput zijn en blijkt om niets geleefd te hebben, blijkt dood te zijn geweest.

Het zien is pas mogelijk, is pas levend, als het buiten zichzelf kijkt, als het ontvankelijk is, en gericht op een welbepaald beeld, ten dienste van iets hogers, zoals bijvoorbeeld het maken van een portret. Van de portrettekenaar zeggen wij daarom dat hij ziet; diegene die niet tekenen kan, moet leren kijken; hij is blind, zo zeggen wij over hem. En zoals onze ogen blind kunnen zijn, terwijl ze nochtans 'biologisch gezond' zijn, maar niet hebben leren zien, niet beheerst worden, niet geoefend zijn, zo ook kan ons hele lichaam blind zijn, lam, stom of doof, kreupel of spastisch. Niet omdat het 'biologisch ziek' zou zijn, maar omdat ons de wil ontbreekt en de bereidheid om het te onderwerpen, om het te oefenen, en om te kiezen, te offeren, te selecteren. Het handelen zonder doelgerichtheid gaat samen met een lichaam dat niet meer echt leeft: het wordt geleefd, het leeft zich uit, maar eigenlijk is het al dood.

De profeet is een ziener, en tevens iemand die zijn oren beheerst, en zijn woorden en al zijn handelingen. Hij heeft zijn lichaam dienstig gemaakt aan zijn wil, en zijn wil afgestemd op wat verder reikt dan alleen dat lichaam. De profeet is vrij omdat hij niet door zijn lichaam wordt bezeten, beperkt, gehinderd of bedrogen. De profeet reikt verder dan zijn zinnen; en daarom ook is zijn lichaam een instrument van dat- of diegene naar wie hij reikt. Het hogere huist dan in zijn lichaam; het hogere bestuurt, berijdt of beweegt zijn lichaam. Het hogere waarmee hij zijn wil volkomen heeft verenigd, is nu het wezen of de ziel zelf van de profeet. En daarom is de profeet het hogere zelf. Hij is altijd gericht op het doel, en daarom leeft het doel in hem: zijn verlangen naar het doel heeft hem ermee verenigd, en hij is er de expressie van. Hij ziet het niet alleen, maar hij zegt het ook, hij laat het in en door hem handelen en leven. En zo, net zoals de beste van alle ruiters behalve zijn eigen paard ook alle andere ruiters aanvoert, zo ook voert de profeet allen aan die zijn minderen zijn inzake de beheersing van het lichaam, de kennis van het doel en van het hogere. De profeet stelt daarom de wet voor allen, en zijn wet maakt allen vrij en zij doet allen leven, want zij is de besturing zelf van het leven, het zich afstemmen van alle dingen op het leven.

105.1.2.: Wetten zijn gegeven poorten naar vrijheid, zien, kennis en beheersing.

Handelingen ontstaan niet uit het niets: ze hebben een doel dat al dan niet bewust is. Zelfs een reflexbeweging - als men dat nog een handeling zou noemen - bevredigt een of andere impuls, en vindt in die bevrediging zijn doel. Echt handelen doen wij pas wanneer we weten wat we doen. En dat we ons bewust zijn van ons handelen, maakt ook de vrijheid van ons handelen uit. Eten is noodzakelijk om in leven te blijven, maar wij weten dat we eten, en we zijn daarom vrij wanneer we eten. We kunnen ook in hongerstaking gaan, en dat kan een wezen zonder bewustzijn niet: het eet omdat het niet anders kan dan het hongergevoel bevredigen. Het beseft eigenlijk niet dat het eet. Het is niet vrij omdat het geen besef heeft. Niet de noodzaak maakt onvrij, maar wel het niet beseffen van de noodzaak. Het kennen van de noodzaak heft de onvrijheid op, omdat het inzicht in het noodzakelijkheidskarakter van een handeling, de volledige instemming van de betrokkene meebrengt. Het is absurd om het onmogelijke te verlangen; dat is zelfs lachwekkend. Precies omdat wij weten dat iets onmogelijk is, zien we dit niet als een beperking, maar wel als een kennisgegeven. En kennis is vrijheid. Kennis is altijd kennis van grenzen. Kennen is afbakenen, is weten waar iets begint en waar het eindigt, is meten of afmeten aan criteria, aan parameters. Kennen is vergelijken, selecteren, spiegelen, bekijken van verschillende kanten. Kennen is beschrijven en beschrijven is van namen voorzien, is de dingen benoemen nadat men ze heeft onderscheiden. Handelingen zijn bewuste 'bewegingen': het zijn 'bewegingen' gevolgzaam aan een zekere kennis. Die kennis betreft de vaststellingen die men gedaan heeft bij het meten van de dingen. De uitkomsten van onze metingen leveren resultaten op die wij moeten aanvaarden: het zijn wetten. Zonder het aanvaarden van die wetten is er van kennis geen sprake. Die wetten die we hebben leren kennen zeggen ons allerlei over de grenzen van de dingen, over mogelijkheden, maar vooreerst over onmogelijkheden en noodzakelijkheden. Het vergaren van kennis is het zich in het bewustzijn brengen van de bestaande noodzaken, waardoor men zich ook bevrijdt van de onvrijheid welke deze noodzaken meebrachten toen men ze zich niet bewust was. Kennis is daarom vrijheid: de kennis van de beperkingen is een overstijging ervan. Wij worden nooit onderworpen aan wetten waarvan wij de noodzaak inzien, omdat dit inzicht onze instemming meebrengt. Wetten zijn voor ons daarom de poorten naar de vrijheid.

Kennis is niet in alle wezens op een gelijke manier aanwezig. Iemands kapitaal aan kennis is afhankelijk van de 'metingen' die hij verricht heeft tijdens zijn bestaan, en die wij 'ervaringen' noemen. Op grond van onze eigen ervaringen maar ook die van anderen halen wij richtlijnen voor ons handelen, formuleren wij wetten, beperken wij onszelf met het oog op meer vrijheid.

Alle mensen hebben andere ervaringen, sommige van onze ervaringen zijn gemeenschappelijk en daarom ook hebben wij gemeenschappelijke wetten. Maar het overgrote deel van de menselijke ervaringen zijn geenszins gemeengoed. Veel ervaringen behoren exclusief tot mensen van bepaalde streken, tijden, taalgroepen, vakgebieden en zo meer. Nog meer ervaringen behoren uitsluitend tot één bepaalde stad, straat of familie. En de meeste van de menselijke ervaringen zijn individueel. Het is zelfs zo dat wij in onszelf ervaringen hebben die behoren tot zeer verschillende delen van ons wezen, en die wij niet meteen onderling kunnen in verband brengen, laat staan dat we gemakkelijk in staat zouden zijn om er de betekenis van te begrijpen of om er wetten uit af te leiden die ons vrijer zouden kunnen maken. Zo bijvoorbeeld kent de geneeskunde heel wat wetten, welke gefundeerd zijn op talrijke ervaringen. Maar er bestaat nauwelijks zoiets als een geneeskunde aangepast aan het individu. De wet dat lichaamsbeweging goed is voor de gezondheid is heel algemeen en houdt geen rekening met enkelingen voor wie die wet geenszins geldt. Men kan ervaren dat men persoonlijk afwijkt van het algemene, en het zou ook onverstandig zijn om hiermee geen rekening

te houden. De taal van de wetenschap is een algemene taal, maar zij ontkracht in geen geval de ervaringen van de enkeling. Meer zelfs: het zijn precies de allerindividueelste ervaringen die aan de basis van de wetenschappelijke vooruitgang liggen: veronachtzaming van de individuele ervaringen maakt wetenschap onmogelijk. De man die ervoer dat de zon niet rond de aarde draaide, heeft moeten vechten om die zeer individuele ervaring tot een wetenschappelijke te maken.

In het dagelijkse leven volgen wij voortdurend heel wat wetten waarvan wij de eigentijdse gronden niet bevroeden en vaak ook niet eens kunnen bevatten. Maar wij hoeven niet te weten hoe een telefoon werkt om de zin van dat toestel in te zien. We geloven in de telefoon omdat hij betekenisvol blijkt te zijn voor ons. Mijn persoonlijke ervaring van de betekenisvolheid van de telefoon heeft vrijwel geen uitstaans met de ervaringen van zijn uitvinders; deze laatsten weten hoe en waarom de telefoon werkt, en dat hij werkt is betekenisvol voor de uitvinding als zodanig. Voor mij is het feit dat de telefoon werkt betekenisvol voor het gebruik dat ik ervan maak, en dus voor mij persoonlijk in het dagelijkse leven. Het ordenen van ervaringen kan ons verder brengen in het ontdekken van wetten en zelfs van de hiërarchische structuur waarin al die wetten passen. Ordening kan ons meer leren over uiteindelijke wetten, en dus ook over uiteindelijke zin. Maar hier mogen we zeker niet van stapel lopen.

Ervaringen, zoals gezegd, zijn metingen. Dat kunnen zintuiglijke metingen zijn, of afgeleiden daarvan, berekeningen en zo meer. De aard van die metingen, en dus ook de meetresultaten, worden bepaald èn beperkt door de aard van de gebruikte meter. De wereldbeschrijving zoals gemeten door het oog van de mens, omvat alleen alles wat te maken heeft met het licht, want het oog is een meter die alleen gevoelig is voor licht. Het oor geeft een wereldbeschrijving van alleen maar geluiden. En zo verder: wij kunnen niets meten dat niet beantwoordt aan onze meetinstrumenten. Bij elke beschrijving die wij van de wereld geven, moeten wij dus eerlijkheidshalve vermelden met welke middelen wij de wereld gemeten hebben, of dus: wat onze criteria waren. Want andere criteria geven andere wereldbeelden.

Er is dus niets mis met wereldbeschrijvingen zolang men voor ogen houdt dat zij niet alleen mogelijk gemaakt maar tevens beperkt worden door de aard van de beschrijving zelf. De wetten die zich opperen ingevolge een specifiek wereldbeeld gelden dan ook slechts binnen de beperkingen welke aan de gehanteerde parameters eigen zijn. Zo bijvoorbeeld kennen wij de fysica en de wetten van de fysica, en dan ook het wereldbeeld van de fysica. De fysica komt de mens goed van pas, maar waar hij gelooft dat het wereldbeeld van de fysica absoluut is, miskent hij de beperkingen van de aard van de daar gehanteerde meetinstrumenten volkomen, en gaat hij in de fout: hij is een fysicalist, dit wil zeggen iemand die zich geen rekenschap geeft van het feit dat de aard van zijn meetresultaten voortspruiten uit de aard van zijn meter.

Geluk bijvoorbeeld wordt niet gemeten met een meetlat of met een microscoop; het kan ook niet worden berekend of voorspeld. Trouw evenmin, of subjectiviteit; zelfs pijn ontsnapt volledig aan de meters van de fysica.

De 'wetenschap' - indien deze zou bestaan - van ervaringen die te maken hebben met bijvoorbeeld de menselijkheid, heeft geen uitstaans met de fysica. De fysica behoort tot de menselijke wereld, maar ze omvat die geenszins. En wie durft te zeggen dat de gelukservaring van minder belang is dan de ervaring dat de maan het tij beïnvloedt? Toch wuift de fysicalist dit soort van ervaringen weg als ging het over slechts 'vage gevoelens' welke per definitie 'onmeetbaar' zouden zijn. Is een ervaring dan werkelijker of waardevoller omdat ze meetbaarder is? Ik ben niet geneigd te denken dat de ervaring van het eigen ik, de pijnervaring of het geluk - allemaal totaal onmeetbare ervaringen - van secundair belang zijn. Maar het fysicalisme heeft de

prioriteiten geperverteerd: het erkent alleen die ervaringen die men kan meten, en beschouwt aldus de meetbaarheid als fundamenteler dan de ervaarbaarheid. Dat is vanzelfsprekend klinkklare onzin.

Uit de ervaringen, welke wezenlijk metingen zijn, halen wij wetten waarvan we hoger zegden dat ze ons bevrijden van het rijk van de noodzakelijkheden. Maar net zoals de metingen, zullen ook die wetten het stempel dragen van de gehanteerde meters. Een meter meet een grootheid, hij is een kwantificering van een ervaring, en hij laat aldus vergelijkingen toe tussen verschillende ervaringen, welke eerst gekwantificeerd werden. Maar over het wezen zelf van de ervaringen kunnen de vergelijkingen niets zeggen. Wij kunnen de massa van de aarde vergelijken met die van de maan, maar het begrip 'massa' zelf kunnen wij niet anders verwoorden dan middels datgene wat we ermee kunnen doen. Wij kunnen de ruimte indelen, afstanden afmeten aan een vastgestelde eenheid, hoeken definiëren en de meest afgelegen ster in kaart brengen, maar over het wezen van de ruimte zeggen al onze astrofysische metingen ons twee keer niets. Meer zelfs: als begrip blijkt 'ruimte' zelfs niet fundamenteel te zijn: er ligt nog een begrip achter en daarachter nog een en nog een. Zonder de ijkmaat kunnen we niet kwantificeren, en die ijkmaat veronderstelt een concreet ding dat echter gedoemd is om onkenbaar te blijven: het is een axioma, een werkmiddel, een instrument, een toegift van bij het begin, een noodzakelijke toegift zonder welke wij geen weg op kunnen gaan.

Het wezen van de dingen kunnen wij niet meten, en toch is er onmiskenbaar een innerlijk. Er moeten dus ook wetten zijn waaraan het innerlijke onderworpen is. Welnu, het is duidelijk dat wij die wetten niet en nooit vanuit onszelf kunnen kennen, zoals wij de wet van de zwaartekracht kennen. Want deze wetten behoren tot een wereld die onze fysieke ervaringen overstijgt: het is een niet-fysieke wereld, een wereld waarin de ijkmeters, als die er zijn, niet kunnen waargenomen worden. In het 'Egyptisch Dodenboek' worden de zielen na de dood gewogen. Er is als het ware een weegschaal denkbaar, er is een inhoud, een gewicht of een kwaliteit van de zielen denkbaar; maar in de wereld van de fysica is er geen weegschaal denkbaar die dit wegen kan. De wetten van het leven, de wetten van het innerlijk, kunnen niet wetenschappelijk worden neergeschreven. Ze zijn van een andere aard, maar ze zijn er. Wij moeten ze ontvangen van God zelf. Zien is ontvangen.

De algemene gedachtengang van deel III

In een eerste paragraaf wordt getracht de vanzelfsprekendheid van het christendom aan te tonen. Daartoe worden de begrippen 'rede', 'werktuig', 'leven' en 'God' in een specifiek metaforisch verband geplaatst: zoals de rede een werktuig is van het leven (- stelling 106), zo ook kan het leven, dat van een hogere orde is (- stelling 107), beschouwd worden als een werktuig van God, die weer van een hogere orde is (- stelling 108). Zoals de zaadcel de eicel bevrucht met het oog op een ander leven (buiten de baarmoeder), zo ent God de mensheid om die te personaliseren (- stelling 111) en uit te nodigen tot Zijn rijk (- stelling 109). Het onderscheid in acht nemend tussen het (menselijke) *maken*, het (natuurlijke) *geboren worden* en het (goddelijke) *scheppen*, blijkt het menselijke zijn bestaan te danken aan zijn gehoorzaamheid aan de goddelijke wet (- stelling 110). God is noodzakelijk (super)persoonlijk en (super)concreet als de te ontmoetene bij uitstek (- in tegenstelling tot het ding) (- stelling 113). Zoals de ontmoeting de kennis transcendeert, zo gaat de liefde de rede te boven. De geconcretiseerde God-mens, Christus, volgen, betekent: Zijn liefde beantwoorden door de erfzondige staat van abstract mens-zijn te verlaten en naar Zijn voorbeeld de God-mens te concretiseren door de daad bij het woord te voegen en in waarheid te leven (-

stelling 114). Zo is het christendom superwetenschappelijk: het toont de waarheid door het krachtigste argument van het getuigenis, en het vervangt de kennis (over het ding) door de ontmoeting (met de persoon) als absoluut referentiepunt van de nieuwe werkelijkheid van het rijk Gods (- stelling 115). Vervolging en martelaarschap blijken de noodzakelijke losprijs en tevens het bewijs voor de realisatie van het rijk Gods in de wereld (- stellingen 116 en 117).

In een tweede paragraaf staan we stil bij onze staat van erfzondigheid of van 'geabstraheerd mens-zijn', waarin God zelf ons tegemoet treedt met de uitnodiging tot de concretisering van de God-mens via de persoonlijke ontwikkeling (- stelling 118), waarbij wij voor elkaar verantwoordelijkheid dragen (- stelling 119) in onze groei tot bekering, in de kerk van de Heer (- stelling 120). Daartoe laat God toe dat wij onze contingentie kunnen beleven als een genadig krediet (- stellingen 121 en 122).

In een derde paragraaf bekijken we de fasen van ons groeiproces in deze wereld. Daartoe gaan we na: (A), wat onze groeiwerktuigen zijn, (B), wat ons werk betekent en, (C), hoe het product van onze arbeid (- de wereld) grondstof kan zijn voor de ontdekking van het rijk Gods. Ons het meest nabij is ons spreken, dat echter gedragen wordt door de aanspreking, die op haar beurt berust op Gods voortdurende aanspreking: Zijn uitnodiging om Hem tegemoet te komen (- stelling 123). Alle materie blijkt in functie te staan van de specifieke intersubjectiviteit waarmee de werkelijkheid samenvalt (- namelijk: de liefde), en aldus blijkt zij Gods belofte: zij nodigt ons uit tot het ont-dekken, in onze arbeid, van het geestelijke dat zij symboliseert (- stelling 124). Ingaan op deze belofte betekent: werken gehoorzaam aan Gods wet (- stelling 125), en aldus een wereld stichten die deze aspiratie symboliseert (- stelling 126) en aldus de goddelijke werkelijkheid ont-dekken. De voltooide dingen manifesteren zich via de transformerende activiteit die zij uitoefenen op het nog onvoltooide - een transformatie waaraan wij als arbeiders uitgenodigd worden tot deelname (- stelling 127).

In een vierde paragraaf bekijken we hoe zich de God-mens concretiseert door de overgave van de wereld aan het rijk Gods. Als voorbeeld geldt de kanalisering van het natuurlijke, dat Gods trouw manifesteert (- stelling 133), ten bate van het bovennatuurlijke (- onze liefde of wedertrouw tot God - stelling 134), in het kluwen van liefde en drift (- stellingen 128-131), waarbij onze vrijheid (- stelling 135) ons verantwoordelijk maakt voor de bestemming van ons lichaam en onze wereld voor het rijk Gods (- stellingen 136-137). Het kwaad blijkt tegendoelmatig en autodestructief (- stelling 138).

In een vijfde paragraaf tenslotte volgt de hoofdthese van dit derde deel. We herinneren ons dat bestaan betekent: handelen overeenkomstig Gods wet die al het geschapene gebiedt te zijn (- stelling 139). Het leven in de waarheid is de kerk (- stelling 140), die ons van bovenuit wordt gegeven door Gods engelen (- stelling 141): zij naderen tot ons door het kenbaar maken van hun namen, welke wij kunnen ontdekken vanuit het inzicht dat alle dingen symbolen zijn (- stelling 142) van een andere wereld die de onze draagt (- stelling 143). Symbolen zijn het Manna dat ons eenmaakt met de Visser die ons aldus redt uit de poel van de stof (- stelling 144). Waar de werkelijkheden naar welke de symbolen verwijzen niet anders voorstelbaar zijn dan als de aanschouwing van die symbolen zelf, zien wij de 'onweerstaanbare' namen van Gods engelen (- stelling 145). In de persoon van Christus en in het christendom ontmoeten we de heilige Naam van God die onze wereld ent en die, middels het jawoord van onze arbeid, met zijn zin, het wezen van onze wereld zichtbaar maakt als het rijk Gods (- stellingen 146-148). In stellingen 149 en 150 tenslotte, geven wij een model van onze incarnatietheorie, en verklaren wij het 'onzichtbaar' karakter van het christendom.

III.1. Vanzelfsprekend christendom

Stelling 106. De rede is een natuurlijk anticipatievermogen, een werktuig van het leven.

Welke mens heeft nog nooit in bewondering gestaan voor de doeltreffendheid waarmee een kat een vogel vangt, voor de vakkundigheid waarmee een spin een web bouwt, of voor het feilloze instinct dat de wilde ganzen in voor- en najaar doet verzamelen voor de grote trek? Met een ongedroomde vindingrijkheid weten honden onze emoties zo te bespelen dat wij hen op den duur als eigen kinderen behandelen; zwaluwen leren in geen tijd het gepaste optische signaal uitlokken voor het openen van automatische garagepoorten waarachter zij hun jongen bergen in een veilig nest; zelfs de onooglijke bacteriën en virussen falen niet als ze zich immuniseren tegen medicamenten en andere gifstoffen, moeizaam gefabriceerd door de elite van het menselijke vernuft. Dat zijn de wonderen van de natuur, zo zeggen wij dan: dat is de feilloze werking van de natuurlijke instincten.

Maar onze bewondering voor de natuur heeft ook een schaduwzijde, en die toont zich in het gebruik van overdrijvingen. Want overdrijvingen kunnen daarop volgende overdreven relativeringen verkappen. Zo kennen wij aan *instincten* al te graag het attribuut van wonderbaarlijkheid toe, zolang dit ons maar in staat stelt om te blijven spreken over ons menselijke *verstand*, daarvan toch heel onderscheiden. Maar is het wel eerlijk om zo te oordelen? Moeten wij hier niet bescheiden zijn? En, zo ja, impliceert die bescheidenheid noodzakelijk dat dieren verheven worden tot het niveau van de mens, of dat mensen gedegradeerd worden tot 'slechts' een diersoort? De zaken zijn hier heel wat ingewikkelder dan ze vandaag vaak worden voorgesteld. Laten we mens en dier hier eens vergelijken.

Het is dagelijks aan de orde: in deze tijd willen wij logica en rationaliteit; we willen tastbaarheid en bewijsbaarheid; we willen zien en ondervinden. Wij zien kennis als een eindeloos te vermeerderen bezit, dat ons op zijn beurt nog meer bezit zal schenken: wij willen nu bovenal bezitten en beschikken.

Deze hebzucht betreft niet alleen de dode dingen, de instrumenten en de wereld. We willen ook kunnen beschikken over het eigen lot en dat van anderen. Als mens van vandaag willen we de god zijn van het leven, of dan toch tenminste van het 'eigen leven'. We willen er de toekomst van bepalen, de vruchten van plukken en de bestemming aan geven die we zelf de meest wenselijke achten.

Vandaag nemen we onszelf ter hand als een agenda, een bundeltje eigen tijd om naar believen op te vullen. 'Agenda' betekent eigenlijk: 'wat gedaan moet worden', maar wat 'moet', willen we liefst zelf bepalen. Eigenlijk hebben we onszelf gedomesticeerd: de hedendaagse mens houdt zichzelf aan de leiband als zijn eigen trouwe dienaar.

Daartoe hebben wij vanzelfsprekend eerst onszelf moeten opsplitsen in, enerzijds, een heer en, anderzijds, een dienaar. En zo geloven wij twee keer ons voordeel te doen: in de positie van de dienaar hoeven wij voortaan geen andere god meer te dienen dan het eigen ik, en in de positie van de god, kunnen wij er elk voor zich naar streven om, behalve onszelf, ook anderen tot onze dienst te stellen. In deze zelfbevredigingspoging streven wij dit laatste heel hardnekkig na, want dat anderen het eigen ik dienen, kan dat eigen ik alleen maar versterken in de overtuiging dat het niet alleen zijn eigen god is, maar bovendien god zonder meer.

Logica en rationaliteit, tastbaarheid en bewijsbaarheid, zien en ondervinden: dat is het denken dat vandaag onze voorkeur lijkt te genieten. Dat denken heet

'oorzakelijkheidsdenken'; het is een denken in termen van oorzaken en gevolgen; een denken dat perfect bij onze hebzucht past. Wie wil bezitten en beschikken, wil alles tot het zijne kunnen maken; hij wil alles kunnen sturen en bestemmen tot het eigen heil. Daartoe is het uiteraard nodig dat wij oorzaak kunnen zijn, gebeurtenissen kunnen bepalen, kortom: dat wij onze wensen kunnen doen uitkomen door de dingen naar onze hand te zetten. In dat oorzakelijkheidsdenken tracht menigeen dan ook alles in te passen.[398]

Het oorzakelijkheidsdenken staat in functie van het levensbehoud en kan dus bestempeld worden als een zuiver *natuurlijke* activiteit. Het leven zelf zorgt er als het ware voor dat wij deze vorm van denken ontwikkelen. Het oorzakelijkheidsdenken is aldus een functie van het leven, net zoals bijvoorbeeld ook het zich voeden, de voortplanting, de zorg voor de kroost en zo meer.

Meteen is ook duidelijk dat het oorzakelijkheidsdenken heel nauw aansluit bij het gedrag van alle andere levende wezens van wie wij ons zo gaarne onderscheiden door daar te spreken van 'instinct-gedrag'. Wellicht is het beter om het eigen menselijke denken, in zoverre het die natuurlijke logica met zijn loutere rationaliteit, ondervinding en onmiddellijke operationaliteit betreft, 'natuurlijk' te noemen. Want in dat natuurlijke denken herkennen wij het 'instinct'-gedrag van de dieren. En wanneer sommigen er de voorkeur aan geven om ook aangaande dieren over 'denken' te spreken, dan bedoelen ze daarmee precies het hier beschreven natuurlijke denken of het anticiperen.

Een kat die een vogel wil vangen, anticipeert op wat zoal kan gebeuren wanneer ze op een welbepaalde manier tewerk gaat. Hetzelfde doet een vlieg die een vliegenmepper ziet aankomen. *Kortom, het lijkt erop dat het oorzakelijkheidsdenken, dat wij gewoonlijk zo hoog achten omwille van zijn 'wetenschappelijk' karakter, ook aan de geringsten onder de dieren eigen is.*

Het oorzakelijkheidsdenken, de logica en de rationaliteit in het algemeen, behoren tot de natuurlijke instrumentaria waarmee alle levende wezens zijn uitgerust om zich te kunnen handhaven. Het zijn instrumenten of *werktuigen van het leven*.[399]

---

398 Laten we dit hebzuchtige denken dat ons allen parten speelt, eens van naderbij bekijken: hoe zit die ik-gerichte logica, die voor een stuk ons allen in de ban houdt, eigenlijk in elkaar? En moeten wij hem dan verwerpen, of zit het euvel slechts in een verkeerd gebruik ervan? Een beknopte uitweiding is hier op zijn plaats.

Eerst *ervaren* wij dingen. Deze dingen kunnen wij ons ook *herinneren*. Tevens herinneren wij ons de *volgorde* waarin deze dingen plaatsgrijpen. Tenslotte herinneren wij ons ook de *regelmaat* van de volgorde waarin bepaalde dingen plaatsgrijpen. De bewustwording van regelmatigheden brengt ons op de idee dat een goede herinnering of kennis daarvan ons wellicht kan toelaten om dingen te 'zien' vooraleer ze ook werkelijk gebeuren. De gedachte aan de mogelijkheid tot het *voorspellen* van gebeurtenissen is vanzelfsprekend heel verleidelijk. Wie voorspellingen kan doen, 'ziet' dingen 'gebeuren' nog vooraleer ze effectief gebeuren. Hij kan zich als het ware in de toekomst verplaatsen. En wie kan vooruitlopen op de toekomst, beschikt over extra troeven voor zijn *zelfhandhaving*. Het gaat hier dus om een kunde welke regelrecht tegemoet komt aan de drang tot zelfbehoud en aan de *levensdrang* in het algemeen. Wie kennis heeft van de regelmaat in de volgorde waarin zich bepaalde gebeurtenissen voltrekken, induceert *verbanden* tussen die specifieke gebeurtenissen: hij noemt de voorafgaande gebeurtenissen '*oorzaken*', dat wil zeggen: 'oer-zaken', of: 'zaken van het begin', en de daarop volgende gebeurtenissen noemt hij '*gevolgen*', of: 'zaken die volgen op die oer-zaken'. De verbanden tussen de aldus onderscheiden gebeurtenissen zijn dan *'oorzakelijkheids-verbanden'*. En het denken in die termen heet *'oorzakelijkheids-denken'*. Voor een kritische benadering van het oorzakelijkheidsdenken, zie: II.1.E.

399 Met het ik-gerichte denken is overigens niets aan de hand, net zoals er niets fout is met de natuurlijke drang tot zelfhandhaving, die een zekere vorm van hebzucht nodig heeft. Indien wij niet zo ingesteld waren, dan zouden wij beslist niet kunnen overleven. Zonder de natuurlijke drang om voedsel, kledij en andere levensnoodzakelijke dingen naar zich toe te trekken, zou de menselijke soort gedoemd zijn tot uitsterven. Net zoals lichamelijke ongemakken zoals honger, kou en alle andere soorten van pijn, ons tenslotte helpen om te overleven, net zo helpt ons het verstandelijke ongemak van de voortdurende behoedzaamheid - het natuurlijke anticipatievermogen, dat wij het

Stelling 107. Het mysterie van het leven is van een andere orde dan het denken, zoals ook de boetseerder en zijn boetseersel.

Impliciet werd zodoende in stelling 106 een heel duidelijk onderscheid belicht tussen, enerzijds, de werktuigen van het leven en, anderzijds, dat leven zelf. Want het leven is van een totaal andere orde dan de werktuigen waarvan het zich bedient - net zoals de smid van een heel andere orde is dan zijn hamer en zijn aambeeld; net zoals de schrijver van een heel andere orde is dan de taal waarmee hij spreekt.

De smid en de schrijver zijn van een hogere orde dan hun respectievelijke werktuigen, en zo ook is het leven van een hogere orde dan het (oorzakelijkheids)denken. En net zoals met de hamer en het aambeeld geen smid te smeden valt, of zoals met een tekst geen schrijver kan geschreven worden - net zo is het (oorzakelijkheids)denken niet in staat om het leven voort te brengen. Meer nog: net zomin als een tekst een schrijver exact kan beschrijven of kan kennen, net zomin is het (oorzakelijkheids)denken bij machte om het leven te kennen.

Het leven is namelijk niet zo eenvoudig als datgene wat het (als zijn werktuigen) voortbrengt. Het ontstaan en het bestaan van het leven overstijgt het denkbare en het bedenkbare, het overstijgt zelfs onze stoutste fantasie, zoals Shakespeare (1977:854) het bij monde van Hamlet zegt.[400] Wie gelooft het leven te kunnen bevatten met de instrumenten van het leven, zet de zaken op z'n kop. Hij doet zoals de in de heilige Schrift beschreven dwaas, die het boetseersel hoger acht dan zijn boetseerder. Als ik een gedachte voortbreng, dan zit ik vanzelfsprekend niet in die gedachte gevangen, want ik kan mezelf niet voortbrengen. Het gezonde denken daarentegen, is zich van dit eigen onvermogen goed bewust en spreekt dan ook over het leven als over een mysterie - wat gewoon betekent: iets wat het denken te boven gaat.

Stelling 108. Over het leven is enkel 'negatieve' of 'metaforische' kennis mogelijk.

Het leven gedraagt zich niet volgens de wetmatigheden welke door zijn producten - zoals het denken - worden opgespoord. Soms passen gebeurtenissen van het leven in dat - enge - stramien van het oorzakelijkheidsdenken, maar veel vaker is dat niet het geval, of gaat het bij nader toezien slechts om 'schaduwen' van het leven, ofwel om zelfbedrog. Wij kunnen bijvoorbeeld wel met relatief grote zekerheid voorspellen dat uit een onbevruchte eicel van bijvoorbeeld een mens, nooit een mens zal groeien, maar hoe groot is de kennis waarvan die voorspelling getuigt? Zij is slechts een 'negatieve' kennis, een weten ingevolge uitsluiting, gebaseerd op ondervinding, inductie en veralgemening. Het enige wat we weten is: *dat we nooit mochten ervaren dat zich uit een onbevruchte eicel een levend wezen ontwikkeld heeft*. Loopt het morgen anders, dan moeten we die 'kennis' aanpassen. Wanneer we deze 'kennis' vertalen tot de 'wet' - in dit geval: *dat een bevruchting van de eicel leidt tot de ontwikkeling van een wezen* - dan eigenen we ons meer kennis toe dan ons toekomt, want het karakter van die 'kennis' blijft (verkapt) negatief: ze verklaart nog helemaal niets over het wezenlijke van dat biologische gebeuren. Om het heel duidelijk te stellen: onze 'kennis' stelt ons allerminst in staat om ook maar iets te voorspellen over het verloop van een biologische gebeurtenis wanneer wij daarover geen ervaring hebben, dit wil zeggen: wanneer we daarmee voor de allereerste keer geconfronteerd worden. Nog anders gesteld: op grond van deze 'kennis' kunnen wij nooit zelf een biologische gebeurtenis voortbrengen of imiteren. Niettemin wijzelf eraan participeren, ontsnapt het wezen van het leven aan ons

---

oorzakelijkheidsdenken noemen - om onszelf als soort in stand te houden. Dit natuurlijke 'denken' is een nuttig en noodzakelijk *instrument* van het leven.

400 W. Shakespeare, *Hamlet, king of Denmark*, I.5: *"There are more things in heaven and earth, Horatio,/ Than are dreamt of in your philosophy".*

anticipatievermogen, dat van dat leven slechts enkele schaduwen kan ervaren. Het wezen van het leven blijft mysterie.

Zo is onze 'kennis' een instrument van het leven, en op zijn beurt kunnen we ons nu het leven voorstellen als een 'instrument' van God.

Stelling 109. De incarnatie is aanvaardbaar voor het gezond verstand (- zie ook stelling 148).

Misschien kan de bovenstaande metafoor ons een inzicht bijbrengen. Meer bepaald met betrekking tot het eigene van het christendom, dat voorhoudt dat Gods eniggeboren Zoon op de wereld is gekomen om ons te verlossen van de zonde.

Het gaat hier namelijk om een historische gebeurtenis, de incarnatie of de openbaring van God in Christus. Heel wat religieus niet onverschillige mensen blijken vandaag veel moeite te hebben om deze gedachte nog te accepteren, en veel liever leunen ze aan bij vage pantheïsmen of geloven zij dat God een oerkracht is. Waar zij dan toch geloven in een *persoonlijke* God, weigeren zij in elk geval Zijn geboorte, of die van Zijn Zoon, als een historische gebeurtenis in de wereld te accepteren. Te onvoorstelbaar, te zeer in strijd met het 'gezond verstand' - zo argumenteren zij. Maar wat dan gezegd van het volgende.

In de biologie krijgt de eicel, onmiddellijk na de bevruchting, een nieuwe orde met een plotseling in een duizelingwekkende mate toenemende complexiteit, waarbij de entropiewet, die het ganse heelal van de stof beheerst, gewoon op haar kop wordt gezet. Die nieuwe orde geeft dan het ontstaan aan een nieuw wezen, dat eigenlijk door de komst van de zaadcel zelf al aangekondigd wordt - een wezen dat 'in voorbereiding' is, in de voorlopige wereld van de baarmoeder, en bestemd tot een (her)geboorte in een nieuwe en een andere wereld.

Vergelijk nu onze wereld met een eicel, en de komst van Christus met een zaadcel welke, *van ergens helemaal buiten de eicel* en *op een bepaald, historisch ogenblik,* in de eicel van de wereld binnendringt. Plotseling gaat de wereld zich differentiëren, hij wordt complexer, en de mensheid begint te groeien - klaarblijkelijk naar een (ongekende) bestemming toe. En Christus, de zaadcel, heeft die bestemming door Zijn komst al aangekondigd: Hij had het namelijk over het voorlopigheidskarakter van de wereld, en over een nieuwe mens die zijn bestemming vindt in een nieuwe wereld die na het vergaan van de oude komt, aan de andere zijde van de dood, en na een nieuwe geboorte.

Het punt is duidelijk: over het mysterieus karakter van de biologische bevruchting verwonderen wij ons vaak niet meer omdat we geloven te kunnen voorspellen wat daaruit zal groeien. Maar kunnen wij ons ook voorstellen dat wij op de ene of andere manier zelf deel uitmaken van zo'n eicel, met andere woorden: dat ons wereldse bestaan in zekere zin zo'n eicel zou kunnen zijn? En welke reden hebben we dan nog om ons ter rechtvaardiging van ons ongeloof op het 'gezond verstand' te beroepen? Integendeel zou het gezond verstand ons moeten leren dat dat- of Diegene waarvan het leven slechts een instrument is, nog onvergelijkbaar veel mysterieuzer zal zijn voor ons, dan het leven zelf dat is voor zijn instrument dat het denken is.[401]

401 Zie ook: G. Danneels, 2002: 1-2: *"(...) Het enige denkmodel dat recht doet aan de werkelijkheid is het 'incarnatorisch model'. (...) De Joodse scheppingsgedachte sluit alle identificatie tussen God en zijn wereld uit. (...) Maar God treedt er wel in binnen 'integraal' om ze te vergoddelijken. In die zin is ook de cultuur een soort blauwdruk van de openbaring, niet aanbidbaar maar diviniseerbaar. De schepping ziet uit naar haar her-schepping en de cultuur reikhalst naar de revelatie, als 'de stengel naar de bloem'. Er is continuïteit tussen stengel en bloem, al blijft die onmachtig om uit zichzelf de bloem voort te brengen. Dit kan enkel bij de gratie van het licht en de warmte van de zon. Het christendom brengt de mens en zijn cultuur tot voltooiing, waarbij ze zichzelf transcenderen bij de gratie van een onverdiende genade".*

Stelling 110. Het 'gemaakte' bestaat voorwaardelijk; het 'geschapene' bestaat onvoorwaardelijk.

Om de idee van de menswording van God bevattelijk te kunnen maken, moet verduidelijkt worden wat het betekent dat Gods Zoon *"geboren, niet geschapen"*[402] is. Vooraf dienen we te herinneren aan het onderscheid tussen het (door de mens) 'gemaakte' en het (door God) 'geschapene'. Vervolgens moeten we ook het 'geschapene' onderscheiden van het 'geborene'. En op grond van deze onderscheidingen kan tenslotte de idee van de incarnatie verduidelijkt worden.

In de metafysica geldt een strikt onderscheid tussen twee vaak door elkaar gehaspelde begrippen welke slaan op fundamenteel verschillende activiteiten en waarvan de 'producten' werkelijkheden definiëren die elk van een andere orde zijn. Het betreft hier, enerzijds, het begrip 'maken' (- ook: 'samenstellen', of nog: 'construeren') en, anderzijds, 'scheppen'.[403]

'Maken' betekent: 'tot stand brengen uit iets dat reeds geschapen of gemaakt is'. 'Scheppen' daarentegen betekent: 'tot stand brengen uit niets'. 'Maken' is wat mensen doen, en het product van deze activiteit kennen wij als de 'wereld' of, anders genoemd, de 'cultuur'.[404] 'Scheppen' is een activiteit die alleen God te beurt valt, en het product van deze activiteit is de schepping zelf: de natuur, maar ook de bovennatuur.[405]

Van belang is nu, dat wij inzien dat het (door God) geschapene een werkelijkheidswaarde heeft onafhankelijk van de mens: de mens zelf is een schepsel van God en de waardering die hij, als levend wezen, voor zijn eigen leven opbrengt, bestaat onafhankelijk van zijn eigen wil en vermogen; ze is absoluut en ze constitueert zijn bestaan op een absolute wijze. Het door de mens gemaakte daarentegen - de wereld of de cultuur - ontleent zijn waarde enkel en alleen aan de menselijke waardering.

Geschapen naar het beeld van God, is de mens immers in staat om vrij te zijn, wat betekent: om vrij waarde toe te kennen - aan wat hij 'maakt'. In tegenstelling tot het (door God) geschapene, heeft het menselijke vermogen tot waardetoekenning, en dus ook het door de mens gemaakte (- de 'wereld', de 'cultuur') een voorwaardelijk karakter, want zonder het in acht nemen van de goddelijke geboden, zijn de menselijke maaksels ten dode opgeschreven.

Zo bijvoorbeeld kan de taal, waarvan het wezen samenvalt met haar zin - en dat is, onder meer, haar informatieve functie -, niet langer bestaan waar het gebod: *"Gij zult niet liegen"*, met voeten getreden wordt: van zodra de leugen vrij spel krijgt, houdt de taal op informatie te verschaffen, verliest zij aldus haar zin, en met haar zin verliest zij haar wezen, dat wil zeggen: zichzelf - waardoor ze vanzelfsprekend verdwijnt (- zie ook: (grond)stelling 2.1.1 en stelling 31.c).

En dat geldt niet alleen voor de taal, maar dat geldt ook voor elk ander menselijk maaksel; het geldt voor de ganse menselijke 'wereld' of 'cultuur': zoals gezegd, ontleent die zijn bestaansrecht - en daarmee ook zijn bestaan zelf - aan de in acht neming van de goddelijke wetten. In twee woorden: *het 'recht op zijn' is primordiaal aan het 'zijn'* (- zie: stelling 73). Nog anders: *Gods wet draagt onze ganse werkelijkheid* (- zie ook: stelling 138).

Kortom: *het 'gemaakte' bestaat voorwaardelijk (- dit is: afhankelijk van de in acht neming van de goddelijke wetten door de mens)* en zo het bestaat, bestaat het

402 Zie het *Credo* van Nicea-Konstantinopel.

403 Zie ook: deel II, *Inleiding*, en: (grond)stelling 2 en: *K*, §296-298.

404 Uiteraard wordt hier bedoeld: de mensenwereld - niet de wereld zoals door God geschapen. Tevens is het zo dat de mens construeert uit *gegeven* materie, en hij kan dat pas doen dankzij *gegeven* zin (- zie ook: (grond)stelling 2.1.2).

405 *K*, §325 spreekt van *"de hemel en de aarde"* of van *"het zichtbare en het onzichtbare"*. De mens, als een eenheid van lichaam en ziel (- *K*, §362), behoort tot die beide werelden (- *K*, §327).

enkel voor de mens; *het 'geschapene' daarentegen bestaat onvoorwaardelijk en totaal onafhankelijk van de mens* en van de menselijke wil, daar het voortvloeit uit de liefde Gods. Maar hier moeten we nog een derde begrip invoeren, met name het begrip van het 'geborene'.

Stelling 111. De mens wordt geboren door Gods natuur en geschapen door God zelf.

Alle levende wezens zijn 'geboren', meer bepaald uit een moederwezen. Het levende is noch maakbaar noch namaakbaar, wat betekent dat geen levend wezen herleid kan worden tot een (menselijke) constructie.[406] Ook wordt een levend wezen niet geschapen uit het niets. Het leven als zodanig, en de ganse natuur, behoren tot de goddelijke schepping, maar de natuurlijke wezens zelf worden 'geboren' uit een moeder. Nu is het van het grootste belang dit onderscheid in te zien. Laten we dat hier verduidelijken.

Dat het *leven* als zodanig (door God) geschapen is, betekent dat de mogelijkheid tot het 'geboren worden' door God geschapen is: *de geboorte als zodanig is een schepping van God*. Maar elke particuliere geboorte van een particulier levend menselijk wezen is niet zomaar een goddelijke schepping. Wij zijn weliswaar schepselen Gods, maar dat zijn wij slechts in die mate dat de natuur als zodanig een goddelijke schepping is. Als (menselijk) *individu* worden wij *geboren*. Als menselijke *persoon* worden wij (door God) *geschapen* (- *K*, §1703). Met andere woorden: God heeft én de natuur als geheel (- *K,* §325) én elke menselijke persoon afzonderlijk geschapen, en die twee worden met elkaar ('gelijktijdig' met hun schepping) *verenigd* bij de *geboorte*, of beter: bij de *ontvangenis*.

Dat betekent dat in het biologische gebeuren van de bevruchting niet alleen de (door God) geschapen natuur - middels de vereniging van een zaadcel met een eicel - aan het werk is bij het tot stand brengen van een nieuw (menselijk) *individu*, maar tevens is hier - tegelijk, maar *in een diepere dimensie van de ontvangenis* - God zelf aan het werk bij de schepping van een nieuwe menselijke persoon (- dit wil zeggen: door de vereniging van een bevruchte eicel met een (nieuw geschapen) ziel, wordt de persoon geschapen).[407] Met andere woorden: het is de (door God geschapen) *natuur* die het nieuwe *individu laat geboren worden*; het is *God* zelf die de nieuwe *persoon schept*.

Stelling 112. De Zoon van God: "geboren, niet geschapen".

Wanneer nu beleden wordt dat Gods Zoon *geboren, niet geschapen* is, dan wordt hiermee te kennen gegeven dat Jezus Christus, als mens, *geboren* wordt net zoals *elk* (menselijk) *individu*, als mens, namelijk uit een moeder, en dit dankzij de werking van de (door God) geschapen natuur, terwijl Hij - in tegenstelling tot ons, mensen - *als persoon* vanzelfsprekend *niet* (door God) *geschapen* wordt, aangezien Hij, God zelf zijnde, 'reeds' bestaat.[408] En verder: dat Jezus Christus, als God, de Zoon is van God zonder de tussenkomst van de (door God geschapen) natuur, is vanzelfsprekend, aangezien God de (door Hem zelf geschapen) natuur niet nodig heeft om zijn Zoon 'voort te brengen'.

De 'eniggeboren Zoon van God' is aldus *geboren*, wat betekent dat Hij een *menselijk individu* is, maar in tegenstelling tot alle 'andere' mensen, is Hij *als persoon niet geschapen*, want Hij bestaat zonder meer. De Zoon Gods is dus wezenlijk *Gods wezen zelf, in een ongeschapen persoon, in een als mens geboren individu*.

Wanneer wij dit goed overdenken, dan kunnen wij niet anders dan besluiten dat de menswording van God, hoewel voor ons even onbegrijpelijk als het leven zelf, in

406 *K*, §2258: *"Het menselijk leven is heilig"*.

407 Voor de verklaring van de term 'enting': zie de voetnoot bij stelling 118.

408 Sinds het concilie van Nicea wordt *"beleden dat de Zoon 'één in wezen' met de Vader is, dit wil zeggen één God met Hem"* (- zie: *K*, §242).

niets in tegenspraak is met het menselijke, rationele, natuurlijke denken - op voorwaarde dat dit denken eerlijk verloopt.

Stelling 113. God is super-concreet en super-persoonlijk.

Heel wat mensen met religieuze gevoelens blijken het ook moeilijk te hebben met de idee van een *persoonlijke* God. Zij vinden het blijkbaar 'redelijker' om zich God voor te stellen, hetzij als de 'ziel' van alle wezens en dingen, hetzij als een onpersoonlijke '(natuur-)kracht'.[409] Een God tot wie men zich persoonlijk kan richten, vinden zij thuishoren in een sprookjeswereld, en voorbehouden aan kinderen. Volwassenen onderscheiden zich immers van kinderen in die zin dat zij dergelijke personificaties niet langer nodig hebben; volwassenen zijn immers in staat om abstracter te denken dan kinderen. Aldus enkele van de argumenten die deze mening zouden ondersteunen.

Laten wij vooreerst opmerken dat de genoemde pantheïstische en naturalistische voorstellingswijzen van God zeer archaïsch zijn. Het feit dat men er desondanks naar teruggrijpt, verraadt misschien een diep verborgen verlangen naar de 'onschuld' van de primitieven. Wij spreken in dit verband van een onschuld, omdat onpersoonlijke goden de mens niet ter verantwoording (kunnen) roepen.[410] En in een tijd waarin wij meer dan ooit het juk van een groeiend verantwoordelijkheidsbesef op onze schouders voelen drukken, is zo'n 'vlucht' in een onpersoonlijk godsbeeld wel zeer begrijpelijk. Het menselijke besef van verantwoordelijkheid blijkt zo groot, dat menigeen de doem van een onverantwoordelijk noodlot verkiest boven de vrijheid waaraan de plicht tot een (persoonlijke) verantwoording inherent is.

Toch is de persoonlijke God geen personificatie van de mens, net zomin als Hij een uitvinding van de mens zou zijn. De oerreligies waren menselijke uitvindingen, aan de grondslag waarvan niettemin een diep religieus besef lag, verworven op grond van ervaringen van grote verwondering en van diepe verzuchting. De door mensen geconstrueerde godsbeelden hebben de neiging om in de loop van hun ontwikkeling een steeds abstracter karakter te vertonen, trouwens net zoals de ideeën die de mens ontwikkelt over de natuur, en die zich samenvatten in de wetenschappen.

We herinneren eraan dat de mens 'maakt', of 'construeert', en we zien ook in dat constructies een abstracter karakter krijgen in de mate dat ze hoger ontwikkeld werden. *God daarentegen 'construeert' niet: Hij 'schept', en wat Hij schept, is concreet, het is geen menselijk bedenksel, het is geen instrument van het leven, het is daarentegen het concrete leven zelf. En als we kunnen inzien dat reeds het door God geschapene zo concreet is, hoe veel te groter is dan niet de reden om aan te nemen dat God zelf concreet moet zijn.*

We herinneren ons verder dat de waarde van het door God geschapene niet afhangt van de menselijke waardering, doch dat het intrinsiek waardevol is en onvoorwaardelijk bestaat (- zie: stelling 110). Als God bestaat, dan is Hij meer dan een instrument van het leven; vervolgens is Hij dan ook meer dan het leven zelf, dat in zekere zin een instrument is in Zijn handen (- zie: stellingen 106 en 107). Met andere woorden: als God bestaat, dan kan Hij geen (menselijke) gedachte zijn, en dan kan Hij ook niet de eigenschap hebben van voorwaardelijkheid, en dus ook niet de eigenschap van abstractie, die elk menselijk instrument heeft, en elke (menselijke) gedachte in het bijzonder. *Want zo abstract als het door de mens geconstrueerde godsbegrip is, zo*

409 *K*, §285 geeft een kritische benadering van deze primitieve zienswijzen.

410 Volgens het ontwikkelingsschema van Auguste Comte, gaat aan het stadium van de verering van onpersoonlijke (natuur)krachten weliswaar nog een stadium vooraf waarbij goden personificaties van natuurkrachten zijn, maar het dient te worden opgemerkt dat de goden uit dat eerste stadium zich niets of slechts weinig bleken te bekommeren om de mensenwereld, zoals bijvoorbeeld duidelijk is in de Helleense godenwereld.

concreet zal God zelf zijn. Doch waar ons abstractievermogen tekort schiet, ervaren wij de meest directe concreetheid in het mysterie van de ontmoeting.

Verder, als God het allerhoogste is, dan moet Hij tenminste de mens overtreffen. De mens nu, onderscheidt zich van alle andere schepselen door zijn persoon-zijn. In de mens participeert de stof aan het leven, en participeert op zijn beurt het leven aan het bewustzijn. Het bewustzijn nu, kan niet anders dan als een *persoonlijk* bewustzijn gedacht worden, omdat de persoonlijkheid de mogelijkheids-voorwaarde voor het zich manifesteren van het bewustzijn is. Als God nu de mens overtreft, dan moet Hij al zeker gedacht worden als Diegene die én de stof, én het leven, én het persoon-zijn omvat - Hij overstijgt dat alles immers nog (- zie ook de stellingen 47.4-47.6).

Ons voorstellingsvermogen schiet weliswaar tekort, maar dat ontslaat ons niet van de verplichting om de best mogelijke voorstelling te verkiezen. *Voorgesteld als een persoon, doen wij God immers niet het onrecht aan van Hem af te beelden* (- zie ook de stellingen 90 en 91) - tenminste niet wanneer wij ons tegenover personen verhouden op de manier waarop God zelf kenbaar maakt dat wij dat moeten doen, namelijk: niet objectiverend, met een grenzeloos respect, met *liefde*. *Waar God daarentegen wordt voorgesteld als een '(natuur)kracht', wordt Hij tegelijk gereduceerd tot een product van ons denken, en dus tot een* ding.

Want iets anders dan een ding kunnen wij niet denken; een persoon kunnen wij niet denken, wij kunnen Hem enkel ontmoeten, dat wil zeggen: tot ons laten naderen. De persoonlijke ontmoeting is de aanspreking en het aangesproken worden, het deel hebben aan het Woord, en daarom ook het verenigd zijn met God zelf die de te ontmoeten Persoon bij uitstek is. De geest van de ontmoeting is dan ook volledig transcendent aan de 'geest' van de rationaliteit en van de anticipatie, die wij met de dieren delen. Dieren ontmoeten elkaar niet; dieren kennen (en zijn) enkel objecten, geen personen.

Stelling 114. De staat van erfzondigheid is een staat van abstract mens-zijn. God is ter wereld gekomen omdat de mens geschapen werd in functie van de concretisering van de God-mens.

De incarnatie of de menswording van God staat centraal in het christendom en is voor velen andermaal een geloofsobstakel vanwege het zogenaamde 'gezond verstand'. In de menswording van God ziet men vaak een contradictie. We zullen hier aantonen dat het niettemin gaat om een paradox, een *schijnbare* tegenspraak.

De vleeswording van het Woord kan pas aan duidelijkheid winnen in het licht van de wetenschap dat stof en geest, of lichaam en ziel, werkelijk een eenheid vormen. Laten we eerst beknopt aanduiden wat hieronder moet worden verstaan (- zie ook de stellingen 47, 103 en 104).

Om te beginnen is het zo, dat het lichaam in zijn bestaan afhankelijk is van het bestaan van de ziel.[411] De reden hiervoor ligt in het feit dat het lichaam in functie staat van de ziel.[412] Het wezen van alle dingen valt namelijk samen met hun zin, betekenis of functie, en met betrekking tot het lichaam is dat vanzelfsprekend de ziel (- zie (grond)stelling 2.1.1).[413]

411 *"(...) dankzij de geestelijke ziel is het uit stof bestaande lichaam een menselijk en levend lichaam"* (- *K*, §365).

412 De ziel is zowel doel als levensbeginsel van het lichaam.

413 Hier dient echter een belangrijke nuance te worden aangebracht. Indien wij spreken over de mens, dan geldt dat zijn lichaam in functie staat van zijn ziel. Spreken wij echter over de dieren en over de rest van de natuur, dan dienen wij ons te herinneren dat dieren en andere natuurlijke zaken niet over een ziel beschikken zoals dat bij de mens het geval is. Nochtans staat ook hun bestaan in functie van een ziel, namelijk die van de mens . De mens immers, werd door God aangesteld als behoeder van, en

Sinds de ontvangenis vormt elk menselijk individu een fundamentele eenheid (- *K*, §365). Die eenheid is zo fundamenteel dat er geen verdeeldheid aan voorafgaat in de tijd. Dat betekent dat het menselijk individu als zodanig *ontstaan* is bij de ontvangenis, meer bepaald door de scheppende act van God, die bij de ontvangenis de persoon heeft geschapen. Eicel en zaadcel bestonden weliswaar voordien in de tijd, maar het is niet hun vereniging die het leven gegeven heeft aan het *menselijke* individu in kwestie. De vereniging van eicel en zaadcel kan immers slechts een *dierlijk* individu tot stand brengen: *een mens als diersoort*. Maar in die mate is dan sprake van een dier, niet van een menselijke persoon.

Men zal terecht opmerken dat men zich hier gedwongen weet om de zaken enigszins omgekeerd voor te stellen, want in werkelijkheid behoort de mens niet tot het dierenrijk, doch precies andersom, behoort het dierenrijk tot de mens.[414] Net zoals de stof tot het leven behoort, en zoals het mensdom tot God behoort (- zie stelling 47). Dit alles omdat het wezen van de dingen samenvalt met hun zin, wat betekent dat het hogere het lagere fundeert en niet andersom.

De fundamentele eenheid van de menselijke persoon gaat ontisch vooraf aan de verdeeldheid die de menselijke persoon in historisch perspectief precedeert (- namelijk als de diersoort 'mens') én aan de verdeeldheid die hem in datzelfde perspectief antecedeert (- namelijk als de 'stof en as waartoe hij wederkeert'). Het ontisch primaat van de persoon ten aanzien van de natuur wordt zelfs als een evidentie voorstelbaar wanneer men in acht neemt dat ook de tijd een schepping is van God.[415] De tijd werd

---

als heerser over de dieren en de ganse natuur (- zie: *Genesis*, 1:28). De dieren bijvoorbeeld, staan in functie van de mens: zij dienen zijn lichaam, onder meer door het te voeden, en via deze weg dienen zij ook zijn ziel. Uiteindelijk staat elke ziel - en kortom alles wat is - in functie van God.

414 Dat de dode stof, het plantenrijk en de fauna deel uitmaken van de mens, is ook in de islam een grondgedachte. Zie bijvoorbeeld: Seyyed Hossein Nasr, *Reflections on Islam and Modern Life,* Al-Serat, Vol. VI, No 1: *"The homo islamicus is at once the slave of God* (al-'abd) *and His vicegerent on earth* (khalifatallah fi'l ard). *He is not an animal which happens to speak and think but possesses a soul and spirit created by God. The homo Islamicus contains within himself the plant and animal natures as he is the crown of creation* (ashraf al-makhluqat) *but he has not evolved from the lower forms of life. Man has always been man".*

415 Zie: Aurelius Augustinus, *Belijdenissen,* Boek XI (1998: 263-288): Augustinus schrijft de schepping van de hemel en de aarde toe aan God *in het begin* (XI,iii,5). Dat wij geboren zijn betekent dat we onszelf niet gemaakt hebben; we weerspiegelen Gods wezen (XI,iv,6). God handelt niet als een kunstenaar, die vorm geeft aan iets dat reeds bestaat - Hij schept met zijn woord: *"Gij hebt dus gesproken en de hemel en de aarde zijn geworden, en gij hebt ze gemaakt door uw [eeuwig] woord"* (XI,v,7): *"alles wordt tegelijk en in eeuwigheid gezegd"* (XI,vii,9). *"Hoe zouden immers talloze eeuwen voorbij hebben kunnen gaan die niet door u zelf geschapen waren, aangezien gij de schepper zijt en de grondvester van alle eeuwen? En wat voor tijden hadden er kunnen zijn zonder door u te zijn geschapen?"* (XI,xiii,15). *"Ook gij gaat niet in tijd aan de tijden vooraf: anders zoudt gij niet aan alle tijden voorafgaan. Gij gaat echter vooraf aan alle verleden dingen door de hoogheid van uw immer tegenwoordige eeuwigheid"* (XI,xiii,16). *"Uw jaren gaan noch komen, terwijl onze jaren hier gaan en komen, teneinde allemaal te kunnen komen (...) Uw jaren zijn één dag en uw dag is niet alle-dagen, niet dagelijks, maar het is vandaag, omdat uw vandaag niet wijkt voor een morgen, evenmin als het ook op een gisteren is gevolgd. Uw vandaag is de eeuwigheid, en als mede-eeuwig hebt gij dus diegene verwekt tot wie gij gezegd hebt: 'Vandaag heb ik u verwekt'. Alle tijden zijn door u gemaakt en voor alle tijden zijt gij, en er is nooit een tijd geweest dat er geen tijd was"* (XI,xiii,16). *"En er is dus ook geen tijd geweest dat gij nog niets gemaakt had, omdat gij de tijd zelf gemaakt hebt. (...) Want wat is tijd? (...)"* (XI,xiv,17) *"[Er zijn] drie tijden (...): de tegenwoordige herinnering van het verleden, de tegenwoordige aanschouwing van het tegenwoordige en de tegenwoordige verwachting van het toekomstige"* (XI,xx,26). *"Zo ben ik gaan denken dat tijd niets anders is dan uitgestrektheid. Maar waarvan, dat weet ik niet. Het zou me verbazen als het geen uitgestrektheid was van de geest en van hem alleen"* (XI,xxvi,33). *"Maar hoe is het mogelijk dat het toekomstige slinkt of verbruikt wordt, terwijl het er nog niet is? En hoe kan het verledene groeien, dat niet meer is? Hoe anders dan omdat er in de geest die dat teweeg brengt drie dingen zijn? De geest namelijk verwacht, slaat gade en*

immers geschapen in functie van de menselijke persoon, en niet andersom. Zonder de persoon heeft de tijd geen werkelijkheidswaarde, want de tijd is een functie van de persoon. In andere bewoordingen kunnen we ook stellen dat de 'toekomst' van alle dingen reeds 'van tevoren' bestaat, aangezien het wezen van alle dingen ligt in hun zin (- zie (grond)stelling 2.1.1).[416]

De eenheid van lichaam en ziel is zoals de eenheid van vorm en materie: zoals in werkelijkheid een zuivere vorm en een zuivere materie (welke *abstracties* zijn) niet kunnen *bestaan*, terwijl men wel kan *spreken* over een (*concreet*) ding als over iets dat en een vorm en een materie 'bezit', zo ook kunnen in werkelijkheid lichaam en ziel (welke *abstracties* zijn, ontleend aan de *concrete* mens) nooit gescheiden *bestaan*, terwijl men niettemin over lichaam en ziel kan *spreken* alsof het ging om twee dingen die ooit zouden samengevoegd zijn. En dat het zijn (- het bestaan, dat *concreet* is) ontisch voorafgaat aan het kennen (- het spreken over het zijn, dat *abstract* is), ligt voor de hand.[417]

In analogie met het voorafgaande, kunnen we nu ook de vraag beantwoorden waarom God als mens ter wereld gekomen is. Het antwoord luidt: omdat de menselijke persoon geschapen is in functie van de goddelijke Persoon, is de goddelijke Persoon ontisch primautair op de menselijke.[418] Het is, met andere woorden, ondenkbaar te spreken van de menselijke persoon op weg naar volmaaktheid, indien dit einddoel of dit 'telos' niet reeds in de ontische orde in zijn werkelijkheidswaarde bekrachtigd werd. En dat laatste gebeurt in de werkelijke menswording van God - waarin wij geloven.

Kortom: dat God mens geworden is, betekent dat de vervolmaking van de mens historisch *mogelijk* wordt omdat de God-mens *feitelijk* is. De feitelijkheid van de God-mens is historisch en tegelijk aan het tijdelijke onttrokken, zoals Jezus Christus dat zelf heeft verwoord (*Joh*. 18:36): *"Mijn rijk is niet van deze wereld"*. De menswording

---

herinnert zich (...) En terwijl (...) de tegenwoordige tijd geen uitgebreidheid heeft, omdat hij in een stip voorbijgaat, is niettemin het gadeslaan voortdurend, waardoor datgene wat aanwezig zal zijn tot weg-zijn overgaat" (XI,xxviii,37). Augustinus vertelt hoe het verloop van een lied kan gevolgd worden dankzij de herinnering, het gadeslaan en de verwachting. *"En wat er bij dat lied als geheel gebeurt, gebeurt ook bij ieder afzonderlijk deel van dat lied en bij ieder van zijn lettergrepen; het gebeurt ook bij een langere handeling, waarvan dat lied eventueel een deel is; het gebeurt ook bij het gehele leven van een mens, waarvan al zijn handelingen delen zijn; het gebeurt ook in het geheel van de wereld, de tijd van de zonen der mensen, waar alle mensenlevens delen van zijn"* (XI,xxviii,38). Gods heerlijkheid, aldus Augustinus, kent komen noch voorbijgaan (XI,xxix,39). *"(...) er is geen sprake van 'nooit' waar geen tijd is. [God heeft dus] in geen tijd iets gemaakt (...) zonder geschapenheid is geen tijd bestaanbaar"* (XI,xxx,40).

416 De paradox dat wij vrij zijn terwijl de toekomst nochtans gekend wordt door God, wordt door Augustinus (1998: 287-288) opgelost door aan God zoiets als een 'geheugen met betrekking tot de toekomst' toe te schrijven: zoals ons geheugen verleden gebeurtenissen kan kennen zonder ze te veroorzaken, zo ook kent God de toekomst zonder deze te beïnvloeden en dus zonder onze vrijheid in de weg te staan.

417 Er is (voor ons) geen zijn zonder (ons) bewustzijn: God heeft alle zijn - zijn gehele schepping - binnen het bewustzijn (van de mens) gelegd en zo toont Hij ons zijn vertrouwen; de werkelijkheid kan aldus slechts opgevat worden als een geschenk van God aan de mens (- zie: (grond)stelling 2.1). In die zin is het bewustzijn ons nader dan het zijn, dat wij slechts vanuit ons bewustzijn kennen. Anderzijds: het wezenlijke onderscheid dat wij - krachtens het lijden en de dood - verplicht zijn te maken tussen werkelijkheid en droom, bewijst ons de primauteit van het zijnde op het gedachte: terwijl wij, mensen, slechts gedachten kunnen voortbrengen, welke alleen in onze hoofden bestaan, zijn Gods 'gedachten' tegelijk dingen die de werkelijkheid vormen waartoe wij behoren. Onze kennis van de werkelijke dingen grijpt plaats via het woord, dat tegelijk bestaat, (1°), in ons bewustzijn en, (2°), als een werkelijk ding dat wij, in de wereld, delen met alle andere mensen én met God (- zie ook: II.3.E).

418 Zoals uitgesproken in het *Credo* van Nicea-Konstantinopel, is de Zoon *"voor alle tijden geboren uit de Vader"*.

kan bijgevolg niet met louter historische en wereldse middelen worden geregistreerd zoals bijvoorbeeld de inslag van een meteoriet. Wel is het mogelijk om het getuigenis van de menswording te onderzoeken op zijn waarheidswaarde in een 'negatieve' zin: men kan Jezus Christus namelijk niet beschuldigen van ongeloofwaardigheid - anders gezegd: in de Persoon van Jezus Christus voltrekt zich op een volmaakte manier de *eenheid tussen woord en daad;* het Woord dat Hij spreekt en de mens die Hij is, vormen een onverdeelde en een onverdeelbare eenheid.[419]

In die zin is *de staat van erfzondigheid* waarin wij leven, eigenlijk *een staat van abstract mens-zijn, of: (nog) niet geconcretiseerd mens-zijn*, want in deze staat wordt, door de oneigenlijkheid of de leugen, *het Woord gescheiden van de mens. Jezus Christus is dan de concrete Mens, dit wil zeggen: de mens waarin de kloof tussen Woord en mens werd opgeheven door de concreetwording van de God-mens.*

419 *"In werkelijkheid vindt het mysterie van de mens alleen zijn verklaring in het licht van het mysterie van het mensgeworden Woord"* (- *K,* §359); *"Het Woord is vlees geworden om ons te redden door ons met God te verzoenen"* (- *K,* §457) en *"[om ons] deel te laten krijgen aan Gods eigen wezen"* (- *K,* §460); *"[wij herinneren ons] dat de menselijke natuur van Christus werkelijk behoort tot de goddelijke persoon van de Zoon van God, die haar heeft aangenomen"* (- *K,* §470).

Stelling 115. Het christendom heeft een super-wetenschappelijk karakter.

Het christendom is meer dan een leer: het is een *getuigenis*.[420] De geloofskennis heeft niet het lichaam, niet de eigen natuur, en dus niet de argwaan tot fundament, maar wel het *vertrouwen* - in een andere persoon. Om die reden is de geloofskennis verhevener dan de wetenschappelijke: vertrouwen vereist immers vrijheid, en vrijheid brengt ware kennis.[421] *Het criterium van de geloofskennis is niet langer het lichaam of de natuur, maar wel het Woord - van de ander.* Wie kent vanuit zijn geloof, staat niet tegenover de werkelijkheid zoals tegenover een object, maar hij verhoudt zich tegenover het niet-objectiveerbare subject, de *persoon* van de ander. De gelovige doet niet aan informatieverzameling omtrent een ding dat hij exploreert om het te kunnen exploiteren, maar hij *ontmoet* de ander in de uitnodiging tot de wederzijdse nadering tot elkaar. *Het*

---

420 Wetenschappelijke theorieën zijn menselijke zinsconstructies volgens welbepaalde wetenschappelijke methoden. Die methoden worden gefundeerd op datgene waaraan de wetenschapper zijn vertrouwen schenkt. De grondslag van elke wetenschap ligt bijgevolg in specifieke vertrouwenscriteria: regels welke worden opgesteld ter bepaling van de uitgangspunten van de theorie. De opstelling zelf van die regels is niet neutraal en ook niet onpersoonlijk, want het gaat hier wezenlijk om menselijke, vrije keuze-acten. Zo kan men kiezen voor de maatstaf van de zintuiglijke gewaarwording; men kan de intuïtieve kennis al dan niet insluiten; men kan zich al dan niet verlaten op statistische gegevens, en zo meer (- zie: I.2.B).

Niet zonder belang is verder dat het wetenschappelijk onderzoek vertrekt van een objectivistisch werkelijkheidsbeeld: wat theoretisch geponeerd wordt, dient, teneinde aanspraak te kunnen maken op een 'wetenschappelijk' karakter, principieel voor iedereen weerlegbaar te zijn, en bovendien dient dit (principieel) te moeten kunnen gebeuren in objectiveerbare omstandigheden, wat inhoudt dat elkeen *van buitenaf* moet kunnen *getuigen* dat een bepaalde stelling in overeenstemming is met wat zij over de werkelijkheid beweert - en vanzelfsprekend kan dat slechts gebeuren met betrekking tot een *objectieve* werkelijkheid. Zo wordt meteen al het niet-objectiveerbare door het wetenschappelijk onderzoek buitengesloten. De onderzoeker zelf, bijvoorbeeld, kan geen wetenschappelijk onderzoeksobject zijn, en dit wegens de niet-objectiveerbaarheid van het subject (- zie: I.3.B.19). Dat de subjectiviteit wezenlijk inherent is aan de werkelijkheid wordt hier over het hoofd gezien, alsof het slechts een schoonheidsfoutje betrof (- zie ook: I.2.B.4).

De weg die de wetenschap aldus is ingeslagen, lijkt wel onomkeerbaar. Toch is er niets aan de hand zolang de wetenschap zich van deze initiële fundamentele beperking bewust blijft. Zij dient met andere woorden nederig te erkennen dat zij niet de integrale werkelijkheid tot onderzoeksobject heeft, en dat haar werkelijkheidsbeeld van bij het begin van haar opzet een specifieke, diepgaande vertekening inhoudt (- zie: I.1.C. alsook het *Abstract*).

Van belang is het inzicht dat ook de wetenschappelijke kennis steunt op vrije keuzen, op een specifiek vertrouwen of een geloof. En wat betreft de wetenschap gaat het hier meer bepaald om *een geloof in het eigen menselijk lichaam*. Het lichaam registreert ervaringen, doet zintuiglijke waarnemingen, ontwerpt instrumenten die deze waarnemingen en ervaringen intensifiëren en uitbreiden, calculeert, wikt en weegt, en vormt tenslotte verstandelijk gefundeerde besluiten.

Deze voorkeur voor het eigen lichaam als maatstaf voor het (wetenschappelijk) werkelijkheidsbeeld is zeer begrijpelijk: het 'vertrouwen' in het eigen lichaam wordt namelijk gegrond door de feitelijkheid dat het eigen lichaam uiteindelijk de pijn en het genot moet ondergaan die ontstaan in relatie tot de te ontdekken werkelijkheid (- zie: stellingen 3 en 50). Maar van een echt 'vertrouwen' kan men hier bezwaarlijk spreken: wezenlijk gaat het hier slechts om een absolute argwaan waarin geen plaats is voor de vrijheid welke de mogelijkheids-voorwaarde vormt voor het vertrouwen (- zie: stelling 60). (Zo is het wantrouwen verwant met de positivistische wetenschappelijkheid die heden zo succesrijk is). Het lichaam is immers onderworpen aan de wetmatigheden welke bij ons hetzij pijn, hetzij genot teweeg brengen. Bijgevolg wordt de 'wetenschap' welke het ontwikkelt, dan ook volledig afgestemd op dit criterium. In feite gaat het in de wetenschap dus niet om een vrije kennisname van de werkelijkheid, doch om het (door de eigen fysieke pijn en genot) afgedwongen aanvaarden van wetmatigheden, waarvan de 'kennis' *a priori* in functie zal staan van het *natuurlijke*, en dus *onwillekeurige* streven naar een maximalisering van het genot en een minimalisering van de pijn. Het wetenschappelijke kennen is bijgevolg een *natuurlijk* kennen, een door de natuur zelf gestuurde activiteit waaraan de mens als persoon (tenminste) niet (rechtstreeks) deelheeft.

421 Volgens P. Kreeft (1987) erkent, in tegenstelling tot de islam en het jodendom, alleen het christendom de voor de vrijheid noodzakelijke genade van de tussen God en mens bemiddelende Christus. Ook R. Spencer (2002) onderscheidt de christelijke gemeenschapsvorming op basis van vrijwillige zelfopoffering, van de islamgemeenschap waarvan het cement geweld is en sociale druk. Ons inziens moeten moslims geconfronteerd worden met de kwestie dat het alleen maar de eer van God ten goede kan komen wanneer men gelovigen toelaat om Hem *vrijwillig* te gehoorzamen:

subject, waarvan in het wetenschappelijke kennen abstractie wordt gemaakt, staat hier centraal, in die zin dat de ontmoeting bewerkt dat voortaan alle dingen hun betekenis aan de ontmoeting zullen ontlenen. Binnen de ontmoeting wordt de betekenis van de dingen gesticht en verrijkt, in functie van de ontmoeting zelf - feitelijk krijgen pas binnen de ontmoeting alle dingen hun eigenlijke zin en dus hun bestaan. Het bestaan van de andere persoon gaat ontisch vooraf aan het bestaan van het ding, en hij treedt het bestaan binnen, niet door de lichamelijke, zintuiglijke waarneming, maar door de ontmoeting, welke zijn erkenning betekent. *De werkelijkheid vangt aan waar personen elkaar erkennen, en zij doen dit in navolging van de goddelijke Persoon die (eerst door Zijn schepping, vervolgens door Zijn menswording) de mens erkent.*

Stelling 116. Het christendom impliceert noodzakelijkerwijze de vervolging en het martelaarschap.

Zo fascinerend en troostrijk als het christendom is voor de gelovigen, zo 'weerzinwekkend' blijkt het ook voor de ongelovigen. Dit is een realiteit welke aan de basis ligt van de vervolgingen van de christenen in het verleden - vervolgingen die zich onvermijdelijk en in de zeer nabije toekomst met een onovertroffen wreedheid zullen herhalen. Waar komt die 'weerzin' voor het christendom bij de ongelovigen dan vandaan?

Het centrale teken van het christendom is het kruis, de gekruisigde Christus: de Zoon Gods die veroordeeld werd voor onze zonden, het Lam Gods dat de schuld voor de zonde van de mensheid op zich genomen heeft (- zie: *K,* §616). Het teken van het kruis symboliseert weliswaar de verlossing voor de gelovigen, maar de ongelovigen zien er vooralsnog slechts een teken van *beschuldiging* in. Geconfronteerd met het kruis, zal de heiden - de hedonist of de mens die het genot zoekt in de zonde in plaats van het geluk te zoeken in de vreugde - zijn 'goed humeur' verliezen. Oog in oog met de lijdende mens die door Christus zelf vergoddelijkt wordt, wordt het gevoel van zelfvoldane ijdelheid diep aangetast, want *veroordeeld* als zijnde onterecht. De God van het christendom roept door de verschijning van het kruis de heiden, de natuurmens, op het matje, en deze voelt zich aangevallen en diep gekrenkt in zijn trots. De christelijke God toont aan de heiden de 'vrucht' van diens 'trotse' geestesgesteldheid en Hij geeft hem te kennen dat diens slachtoffer niemand minder is dan de Zoon van God zelf.[422] Omdat de mens zich in het wereldse pas kan verheffen ten koste van de ander - die hij dan als een 'zwakkeling' bestempelt, terwijl hij gelooft dat het de zwakkeling is die zich moet schamen tegenover zijn 'overwinnaar', net zoals dat in de sport gebeurt - waarschuwt het kruis de heiden dat het leven geen spel is, maar diepe ernst; dat de ernst van de werkelijkheid hem geen recht meer laat op de kinderlijke onschuld; dat hij verantwoordelijkheid of schuld draagt voor wat hij de ander aandoet in zijn 'spel'; dat zijn 'spel' voor de ander bittere ernst blijkt, en dat die ander niet zomaar de 'verliezer' van het spel is, maar een mens, een schepsel en een bemind kind van God. Bij het aanschouwen van het kruis, voelt de heiden zich op zijn tenen getrapt.

Waar de heiden er vooralsnog in slaagt om het christendom te beschouwen als onschuldige folklore, hoeft hij zich zelfs niet te bedienen van de spot om zijn gevoel van souvereiniteit te vrijwaren. De spot wordt pas aangewend waar de heiden wordt geconfronteerd met tekenen die er op wijzen dat het de christenen menens is met het geloof. Op dat ogenblik zal de heiden het geloof immers trachten weg te wuiven als 'waanzin'. Want het is duidelijk: waar christenen niet als waanzinnigen worden

---

immers, een God die gehoorzaamheid afdwingt, is onmachtig; alleen een God die gehoorzaamd wordt *ondanks* de bestraffing daarvan is oppermachtig.

422 De kerk stelt *"dat de zondaars zelf 'de veroorzakers en de uitvoerders waren van alle straffen die de goddelijke Verlosser moest verduren'"* (- *K*, §598).

afgeschilderd, doch ernstig genomen worden en gehoor krijgen, zullen heidenen zich beschuldigd weten van misdaad; ze zullen gezichtverlies lijden, en het onderspit delven. De heidense 'dapperheid' van weleer is voor de christen immers gewelddadigheid; de 'trots' van weleer wordt door de christenen bestempeld als 'hoogmoed'; het 'genot' is in de ogen van het christendom de zonde waarmee de heiden God zelf aan de schandpaal nagelt.[423]

Voor de authentieke christen echter is en blijft het duidelijk dat het enige resterende heil gelegen is in de voortzetting van het bekeringswerk. Hij beseft dat men aast op zijn getuigenis in navolging van de Heer, welke men nu op de spits wil drijven door het uitlokken van het martelaarschap. Want in feite is het de wereldse machthebber erom te doen het christendom op deze wijze in de weegschaal te werpen, net zoals de duivel dat deed met de Oud-Testamentische Job.

De wereldheerser drijft het conflict op de spits door het toneel van de wereld om te bouwen tot een arena waarin, net zoals weleer, de volhardende christenen voor de leeuwen worden gegooid. In het Nieuwe Testament registreert Matthéus 27,49 de opwinding die dit spectakel bij de toeschouwers teweeg brengt, waar ze fluisteren: *"Stil, laat ons zien, of Elia komt om Hem te redden".*[424]

---

423 Heidenen tolereren christenen slechts zolang deze laatsten hun geloofsernst niet uiten. Waar ze dat wel doen, bijvoorbeeld door eucharistie te vieren, zien de heidenen in de spot een ogenschijnlijk doeltreffend redmiddel voor hun 'eer'. Heidenen hopen dat christenen zullen bezwijken ingevolge de spot, dat zij het vermeend ridicule karakter van hun religie zullen inzien en tot andere gedachten, tot 'dappere volwassenheid' zullen komen.

De spot neemt allerlei vormen aan, gaande van het verwijt tot en met de wetenschappelijke veroordeling van christenen tot psychopaten. Christenen worden dan nog geduld in de mate dat zij functioneren als een soort herdenkers van historisch interessante cultussen die stammen uit de tijd die voorafging aan de Verlichting. Hun optreden wordt geïdentificeerd met dat van acteurs op het toneel. Men schuift hen de rol in de schoenen van een bijzonder soort van kunstenaars die een 'eigenaardige' cultus opvoeren.

Om te onderstrepen dat het slechts gaat om een folkloristisch spel, zorgen de heidenen er dan ook voor dat, naast het christelijke 'toneelspel', ook stukken van 'andere' religies worden opgevoerd. Vandaar de plotselinge invoer van vreemde godsdiensten, de hoge tolerantie voor sectarische clubs van allerlei pluimage, de installatie van een verregaande vrije meningsuiting die zorgt voor een chaos van stemmen waarin geen stem meer hoorbaar is, en de verdediging van de 'rechten van de mens' die hem zijn 'kleine pleziertjes', zijn 'hebbelijkheden', moeten waarborgen.

Op die manier wordt dik in de verf gezet dat datgene wat geduld en getolereerd wordt, slechts volksvermaak en kinderspel zou zijn. Gereduceerd tot 'eigenaardig vermaak', en dus tot 'spel', vormt het christendom immers niet langer een bedreiging voor het 'souvereine individu', de nieuwe mens, de autonome, diegene die 'zelf zijn lot bepaalt' - en die het monopolie opeist op de ernst.

De geseculariseerde mens tolereert alle culturen en alle godsdiensten, maar heeft hij hierbij de bedoelingen van een goede vader die de eigenheid van elk van zijn kinderen respecteert? Of is wat hij opvoert een schijnvertoning, met als enig doel de uiteindelijke ontkrachting van de verscheidenheid en daarmee ook de verdrukking van het christendom dat hem mateloos ergert? Dan is hier de benaming 'repressieve tolerantie' beter op z'n plaats.

In elke machtsstrijd wordt al het menselijk vernuft aangesproken, en dat is hier niet minder het geval. De machthebber is zich immers goed bewust dat zijn werkwijze door (sommige van) zijn slachtoffers zal nagevolgd worden, en dit ingevolge het zondebokmechanisme: het slachtoffer wordt ertoe verleid om zelf beul te worden. Heimelijk wordt gehoopt op een imitatie van de repressieve tolerantie - een imitatie door het christendom tegenover de ketterijen.

Voor sommige christenen verkapt de benaming 'andere religies' reeds de feitelijkheid van een eigen repressief verweer, terwijl andere christenen dan weer in de val trappen door effectief de ketterijen te gaan tolereren en zich over te geven aan een voor het christendom suïcidaal relativisme en revisionisme. Hoe dan ook is de machthebber er vooralsnog in geslaagd om het christendom te confronteren met een paradox en een dilemma.

424 Deze redding wordt ons beloofd, namelijk als de goddelijke inspiratie bij elke getuigenis. Johannes-Paulus II (1984: 25) citeert: *"'They will lay their hands on you and persecute you (...) for my name's sake. This will be a time for you* to bear testimony. *Settle it therefore in your minds, not to meditate beforehand how to answer; for I will give you a mouth and wisdom, which none of your adversaries will be able to withstand or contradict (...)'".*

Stelling 117. In het martelaarschap voltrekt zich de concretisering van de God-mens.

Het hoger beschreven strijdtoneel is dat van goed en kwaad.[425] In elke mens vecht het goede met het kwade, en dit geschiedt ingevolge de uitdaging van de wereldheerser tegenover de christenen. Waar het in het boek *Job* de duivel was die God uitdaagde, zal het vandaag de wereldheerser zijn die de christenen in de wereld uitdaagt (- zie: II.2.H).

In Job heeft God de duivel overwonnen door de argwaan van de boze omtrent het niet-geconditioneerde, authentieke karakter van de liefde te ontkrachten. God stond de duivel immers toe om aan Job, behoudens zijn leven, alles te ontnemen, teneinde het ongelijk van wie de liefde wantrouwt aan het licht te brengen met de manifestatie van de waarachtigheid van Jobs trouw (- zie stellingen 29, 30, 66.1 en 70).

In zijn menswording, zijn lijden en zijn dood, heeft God in Christus tevens de dood overwonnen, en door die goddelijke offerande delen alle christenen in Christus' overwinning (- *K,* §1006, 1009 en 1010).

Maar de duivel beschikt nog steeds over de troef van de wereld.[426] Immers: christenen zijn diegenen die, met Christus, het kruis opnemen - in deze wereld. En omdat deze wereld geregeerd wordt door de duivel, worden christenen voortaan gekruisigd door de wereldheerser.

Christus heeft zijn volgelingen weliswaar verlost van de dood, maar wij moeten er tenslotte zelf over beslissen of wij deze verlossing al dan niet beamen. Deze beslissing nemen wij wanneer wij er daadwerkelijk van getuigen dat wij geloven in Christus' overwinning op de dood voor ons. Bijgevolg moeten wij er in onze daden van getuigen dat wij, door ons geloof, van de vrees voor de dood verlost zijn, met andere woorden: dat niemand ons nog het (ware) leven kan ontnemen. Zo getuigt Johannes 10,18 van Christus' woorden: *"Niemand neemt Mij mijn leven af, maar ik geef het uit Mijzelf"*. Hierin kunnen slechts diegenen Christus navolgen, die ook echt *geloven* dat zij het ware leven zullen winnen als zij hun leven geven uit liefde voor Christus. Getuigenis afleggen van dit geloof betekent dan ook: bereid zijn tot het ultieme getuigenis. In dat getuigenis wordt de God-mens geconcretiseerd (- zie ook: III.4.B).

Samenvatting deel III.1: vanzelfsprekend christendom

Vooraleer de bestaansconditie van de christen nader toe te lichten, vatten we hier onze bevindingen omtrent enkele ons inziens belangrijke fundamenten van het 'vanzelfsprekend christendom' samen.

Met opzet zijn we van start gegaan met een kritische benadering van het instrument waarvan wij ons bedienen bij deze bescheiden poging tot ontleding van de grondslagen en van de betekenis van het christendom, namelijk de alom zozeer geprezen rede. Een nadere kijk op de rationaliteit toont immers onomwonden - en dit in tegenstelling tot wat reeds de 'Ouden' beweerden - dat zij niet het voorrecht is van de mens. Gedegen wetenschappelijke observatie van flora en fauna ontsluiert voor ons een natuur die beheerst wordt door een redelijkheid waar wij met ons verstand niet bij kunnen. Dit 'wonder der natuur' zomaar toeschrijven aan 'instincten', welke louter hypothetische constructies zijn die op de koop toe elke verklaringskracht missen, is een blunder ingevolge de menselijke ijdelheid. Inzake rationaliteit zijn de verschillen tussen de mens en de andere wezens die de aarde bevolken, niet eens fundamenteel.

425 *"De gevolgen van de erfzonde en van alle persoonlijke zonden van de mensen brengen de wereld in haar geheel in een staat van zonde (...) Deze dramatische situatie van de wereld, 'die geheel in de macht van de boze ligt' (1 Joh. 1,29) maakt van het leven van de mens een strijd"* (- *K*, §408-409).

426 *"(...) Door de zonde van de stamouders heeft de duivel een zekere macht over de mens gekregen, hoewel deze laatste zijn vrijheid behouden heeft. De erfzonde leidt tot 'de slavernij onder de macht van hem die daarna het dodenrijk bezat, dit wil zeggen de duivel'"* (- *K,* §407).

Rationaliteit blijkt een geheel natuurlijke zaak, een instrument van het leven zelf, waarmee het zich helpt te handhaven. En vanzelfsprekend beheersen de levenswerktuigen het leven niet: zij zijn 'minder', zoals de hamer minder is dan de smid. Voor het werktuig 'rede' is en blijft het leven een mysterie. Het mag hier worden vermeld dat Christus zich nooit expliciet als redenaar heeft geprofileerd. Wat we hier echter wensen aan te tonen is, dat het geloof op geen enkel moment in strijd is met onze natuurlijke redelijkheid.

De rede is een werktuig van het leven, en in zekere zin kan, op zijn beurt, van het leven gezegd worden dat het een werktuig is van God. Zoals het leven een mysterie blijft voor de rede, zo ook blijft God een mysterie voor het leven. Wij kunnen het tot stand komen van een nieuw wezen met onze rede beschrijven maar zeker niet begrijpen. Zo ook kunnen we in ons leven het goddelijke afbeelden, echter zonder het te vatten. Zo bijvoorbeeld laat de metafoor ons toe om de incarnatie te vergelijken met de biologische bevruchting: God incarneert zich in de mens en doet de mensheid groeien naar een hergeboorte in een nieuwe wereld, zoals een zaadcel een eicel bevrucht en ze doet groeien naar een bestaan dat voor een hergeboorte in een nieuwe wereld is bestemd. Op de keper beschouwd zijn deze gebeurtenissen beide even mysterieus, en wie er anders over denkt, beroept zich op slechts vermeende kennis.[427]

Het bestaan van Gods Zoon heeft geen aanvang genomen met Zijn geboorte, omdat Hij altijd heeft bestaan.[428] Maar Zijn geboorte heeft plaats gehad in de geschiedenis, net zoals die van elk individu. Het individu ontstaat bij de ontvangenis, en God 'ent' daarop een nieuw geschapen menselijke persoon; in het geval van Zijn Zoon, Jezus Christus, vormt Hij echter zelf de kiem van de (ongeschapen) God-mens. Het onvermogen van sommigen om zich God voor te stellen als persoon, grondt eigenlijk in een ongerijmdheid - alweer ingevolge de menselijke ijdelheid: God is geen gepersonifieerde kracht en dus geen product van een kinderlijke fantasie die in het onvermogen verkeert om abstracties te maken; Hij is daarentegen noodzakelijk het meest directe en concrete Zijn - en dit in tegenstelling tot heel wat menselijke godsbeelden, welke (abstracte) menselijke constructies zijn. God construeert niet, Hij schept, en zijn schepselen zijn concreet en intrinsiek waardevol. Zo ook kan Hij zelf niet anders dan concreet zijn. Hij is concreter nog dan het 'ding', want Hij is zelfs niet afbeeldbaar, Hij kan alleen 'ontmoet' worden. Voorgesteld als een persoon, doen wij God tenminste niet het onrecht aan Hem af te beelden.

Het mysterie van de incarnatie moet beschouwd worden in het licht van de eenheid van lichaam en ziel. De stof bestaat slechts in functie van het leven; het leven bestaat slechts in functie van de geest; de geest bestaat slechts in functie van het goede. Zoals nu het lichaam pas bestaat in functie van de ziel, zo ook bestaat de mens pas in functie van de God-mens, Jezus Christus. In de concrete werkelijkheid zijn stof en vorm nooit gescheiden - dat zijn ze alleen in onze gedachten, in onze afbeeldingen, die abstracties zijn. Zo ook is in de Absolute Werkelijkheid, vertegenwoordigd door de God-mens Jezus Christus, de eenheid van leven en woord, van lichaam en ziel, een feit. Sinds de erfzonde leidt de mens vooralsnog een abstract bestaan, dat een afbeelding of een (sterfelijke) schaduw van het ware leven is; een bestaan waarin lichaam en ziel on-één zijn, net zoals vorm en materie on-één zijn in onze gedachten die slechts schaduwen zijn van de werkelijkheid en niet de werkelijkheid zelf. Zo ook moeten wij onze schaduw-werkelijkheid verlaten; wij dienen ons mens-zijn te concretiseren naar het

427 Meer bepaald: de verrijzenis verliest haar 'ongelooflijkheid' eenmaal we ons realiseren dat zowel het eeuwig als het aardse leven een goddelijk geschenk zijn: we veroorzaken het leven niet, we ontvangen het.

428 Hij is namelijk *"één in wezen met de Vader"* (- *Credo* van Nicea-Konstantinopel).

voorbeeld van de Heiland, door het Woord Gods in ons op te nemen en er naar te *handelen*. Christus gaf geen vrijblijvende leer, geen abstracte afbeelding van een waarheid: van het ware leven legt Christus persoonlijk *getuigenis* af in de daadwerkelijke *erkenning* van en de *ontmoeting* met ieder van ons. De ontmoeting transcendeert de objectivering, en dus ook de kennis, in hoge mate.

III.2. De menselijke staat van verloren onschuld

De staat van 'geabstraheerd mens-zijn' waarin wij, mensen, ons bevinden, resulteert uit wat men de 'erfzonde' noemt. In dit hoofdstuk willen we deze staat van 'verloren onschuld' onderzoeken en beschrijven, om dan in de volgende hoofdstukken iets te kunnen zeggen over de weg van 'herstel' of 'heiliging', die het christendom in wezen is.

Stelling 118: De grondstof 'bevruchte eicel' past bij het project 'persoon' zoals de 'goede klei' de passende grondstof is voor het project 'beeld'.

"Wie niet voor Mij is, is tegen Mij" (Mt. 12,30; Mc. 9,40; Lc. 9,50 en 11,23), en: *"Niemand kan twee heren dienen; niet God en de Mammon"* (Mt. 6,24; Lc. 16,13). Met deze woorden wordt door Christus de volkomen onverenigbaarheid van het rijk Gods met het wereldse rijk bevestigd.

Zoals hoger gezegd, is het christendom een doorn in het oog van de heiden omwille van het feit dat het geloof in Christus een bekering vergt: een persoonlijke schuldbekentenis, een erkenning van het feit dat men niet souverein en niet onschuldig is. Want dat is precies het 'fundament' van het heidendom: de vermeende autonomie van de mens, het zelfbeschikkingsrecht waarop hij aanspraak maakt, zijn overtuiging dat hij zichzelf aan zichzelf te danken heeft, dat hij aan niemand dank verschuldigd is; de gedachte dat wat hij meent te bezitten, als zijn bezit gerechtvaardigd wordt door de overtuiging zelf dat hij het bezit.[429]

Het valt de mens moeilijk om te aanvaarden dat hij geen recht (meer) heeft op het paradijs, dat hij geen aanspraak (meer) kan maken op de kinderlijke onschuld, dat hij erfgenaam en drager is van de zonde van de eerste mens, Adam. Maar wat betekent het nu, beladen te zijn met de erfzonde? En hoe kunnen wij de zekerheid hebben dat wij, als mens, schuldig zijn zonder meer?

Elk levend wezen, en dus ook de mens, wordt geboren uit een moeder. Onze (natuurlijke) moeder is het wezen waardoor de natuur ons voortbrengt, in de natuur. Maar onze ziel wordt niet geboren: zij wordt door God geschapen bij de ontvangenis in de moederschoot. God schept een ziel en Hij ent die als het ware op de bevruchte eicel van een menselijk wezen. De mens wordt *als levend wezen* ontvangen, en later eventueel geboren, in de *natuur*. Tegelijk met die ontvangenis en geboorte, wordt de menselijke *ziel* ontvangen en geboren in de *boven-natuur*.

Als natuurlijk, levend wezen, ontvangen wij onszelf volledig van de natuur, van onze moeder, van onze vader, en van hun moeders en vaders. Het natuurlijk erfelijk materiaal waarmee wij toegerust worden, stamt van al onze voorouders, tot en met onze verste verwanten. Het is te wijten aan dat voorouderlijk erfelijk materiaal, dat wij het levende, menselijke individu zijn dat we van nature zijn.[430]

Onze ziel daarentegen is niet geboren: onze (menselijke) ziel is door God geschapen - zoals gezegd 'ent' God de geschapen ziel op de bevruchte eicel, en dus op elk individu van de menselijke soort, van bij het prilste begin. Bij de ontvangenis 'ent' God onze ziel op ons lichaam, net zoals een boetseerder een vorm geeft aan een klomp klei.

---

429 De goddeloze denkt dat zijn leven het zijne is, terwijl het leven nooit het eigendom van de levende kan zijn. Want wat leeft, behoort aan het leven toe en niet andersom. De levenden nemen deel aan het leven, en het leven toeschrijven aan het individu dat erin deelt, ware een grotesk bedrog. Of schrijven wij dan de vorm van een beeld toe aan het beeld zelf, en zeggen wij dat de boetseerder een product is van het beeld?

430 Vanzelfsprekend zijn wij *als levende wezens* in onze eerste voorouders door God *geschapen; als individuen* zijn we *geboren*.

Een boetseerder geeft een vorm aan een klomp klei wanneer hij het plan opvat om een beeld te maken. Daartoe kiest hij zorgvuldig die klei uit die hij denkt nodig te hebben voor het welslagen van zijn werk. Wat nu die 'goede boetseerklei' is voor de boetseerder, dat is de bevruchte menselijke eicel voor God.

Wat de vorm is voor de klei, waaruit het beeld gemaakt wordt, dat is de ziel voor het (menselijke) individu waaruit de (menselijke) persoon gemaakt wordt. Zoals het beeld zowel uit klei als uit vorm bestaat, zo ook bestaat de persoon zowel uit lichaam als uit geest (- of: ziel). Zoals het beeld pas bestaat wanneer de 'goede klei' zijn vorm ontvangen heeft, zo ook bestaat de persoon pas wanneer de bevruchte eicel (die de kiem is van het lichaam) haar ziel ontvangen heeft. Zoals de boetseerder 'goede klei' uitkiest om daarvan een beeld te maken, zo kiest God elke (menselijke) bevruchte eicel uit om daarvan een menselijke persoon te 'maken'. *De grondstof 'bevruchte eicel' past bij het project 'persoon' zoals de 'goede klei' de passende grondstof is voor het project 'beeld'*.[431]

De 'enting'[432] van een ziel op een (menselijke) bevruchte eicel gebeurt *'gelijktijdig'* met de bevruchting van die eicel. De ziel wordt door God *geschapen*, of dus: tot stand gebracht uit het niets; de menselijke persoon daarentegen *lijkt* door God zowel *geschapen* als *gemaakt* te worden: *geschapen,* omdat de ziel geschapen wordt; *gemaakt*, omdat de persoon resulteert uit de 'samenvoeging' van de ziel met het lichaam. Maar aangezien deze *bijzondere samenvoeging* zelf een schepping is van God - zonder Zijn toedoen zou ze immers onmogelijk zijn - is ook de persoon *geschapen*. Daarom is elke menselijke persoon, als persoon, een schepsel van God.

De vraag die hierbij rijst, namelijk hoe wij ons de eenheid van lichaam en ziel in de menselijke persoon kunnen voorstellen, willen we hier niet onbeantwoord laten. Wil men zich een voorstelling vormen van de eenheid van lichaam en ziel in de menselijke persoon, dan hoeft men slechts te aanschouwen hoe in de wereld (of: in de cultuur) natuur en bovennatuur (of: geest, betekenis, zin) verweven zijn: de persoon is zoals de wereld, een wonderbare samenvoeging van, enerzijds, natuur (- lichaam) en,

---

431 We wenden deze vergelijking aan in een zin die enigszins verschilt van de gebruikelijke. In de heilige Schrift wordt gesproken over het toekennen - door God - van een vorm aan een homp klei, waardoor het beeld van de mens bekomen wordt; daarna blaast God de levensadem in de neus van het beeld. We geven nu eerst een ons inziens oneigenlijk interpretatie (I1), vervolgens verdedigen we een bredere interpretatie (I2), en tenslotte verduidelijken we hoe we de vergelijking hier zelf benut hebben (I3).
(I1) Volgens sommigen slaat in die vergelijking het beeld (dit is: de stof *en* de vorm) op het lichaam, en de levensadem slaat op de ziel, of: het levensbeginsel, welke het lichaam doet leven.
(I2) In een ons inziens betere interpretatie van deze vergelijking slaat de klei op het levende lichaam, en slaat de vorm op het individu. Zo'n interpretatie lijkt ons immers meer mogelijkheden te bieden: (1°) uit 'de' klei (- 'het' leven -) kunnen vele beelden (- individuen -) gevormd worden; (2°) de scheppingsact dient strikt en duidelijk onderscheiden te blijven van het maakwerk: God maakt niet, doch Hij schept uit het niets. Daarom moet datgene wat in de metafoor 'maken' wordt genoemd, geïnterpreteerd worden als 'scheppen'. En dat is ons inziens een argument om ook de overige elementen in de metafoor te transponeren naar een hoger betekenisniveau: de klei slaat niet slechts op de stof, maar slaat reeds op het leven; de tot een beeld gevormde klei slaat niet op een levenloos beeld maar op een menselijk individu; en pas dan kan het inblazen van de levensadem in het beeld, geïnterpreteerd worden als de toekenning van zijn bestaan als persoon aan het individu.
(I3) Ons eigen gebruik van deze vergelijking gaat nog verder en is nog eenvoudiger: wij identificeren de klei met het levende individu, en de vorm met de door God op dat individu geënte persoon. Op die manier wordt namelijk ook de eenheid van lichaam en ziel voorstelbaar; wij kunnen ons immers ook een voorstelling maken van de werkelijke eenheid van materie en vorm. De component van 'het inblazen van de levensadem' kunnen we in functie van onze specifieke aanwending van deze vergelijking, in dit geval missen.

432 Het latijnse 'ens' (- genitief: 'entis', stam: 'ent-', van het werkwoord 'esse', 'zijn') betekent: 'wezen'. De 'enting' is een in de boom- en fruitteelt bekende handeling waarbij op een wilde stam een scheut, twijg, ent of griffel (een tam bot) geënt wordt teneinde de plant vruchtbaar te maken.

anderzijds, betekenis of zin (- ziel) (- zie ook: stelling 47.1). Zoals in de wereld het wezen van de dingen samenvalt met hun *zin*, zo valt het wezen van de persoon samen met zijn *ziel*. En zoals de dingen in de wereld hun zin ontlenen aan wat zij kunnen betekenen voor (de manifestatie van) de liefde tot de ander, zo ontleent de mens de betekenis van zijn ziel aan wat deze ziel kan betekenen als ontvanger en beantwoorder van de liefde van God (- zie ook: *K*, §144 en 154v).

Stelling 119. De erfschuld is de ouderlijke verantwoordelijkheid voor de persoon van het kind, alsook de verantwoordelijkheid van het kind zelf, dat immers zijn bestaan aan een schuldige verwekking dankt.

Waar komt nu de erfzonde vandaan? Om deze vraag te beantwoorden, zullen we dankbaar gebruik maken van de zoëven gemaakte analogie.

Om te beginnen kan de erfzonde geen zonde van de ziel zijn, aangezien de ziel niet overgeërfd wordt, doch geschapen wordt 'op het ogenblik van' de ontvangenis: dan wordt ze als het ware op de bevruchte menselijke eicel geënt, en op datzelfde ogenblik wordt (de kiem van) een menselijke persoon geschapen. De erfzonde moet dus een zonde zijn van de menselijke soort, dit wil zeggen: een zonde die zich situeert in de menselijke natuur, en dus een zonde van het geheel van alle mensen, of van de mens als zodanig. Meer bepaald: elk menselijk individu, of dus: ieder van ons, heeft schuld aan de erfzonde krachtens het feit dat wij allen natuurlijkerwijze tot de menselijke soort behoren.[433]

Nu is het tevens feitelijk dat schuld pas kan bestaan waar deze gedragen wordt door een of meerdere personen: waar geen sprake is van personen, kan ook geen sprake zijn van schuld. Het is bijgevolg onmogelijk dat de (onbevruchte) eicel of de zaadcel deze schuld zouden dragen, want zij zijn niets meer dan natuurlijke, levende elementen; zij zijn allerminst personen. Wanneer bij het ontstaan van een menselijk individu, dit individu meteen beladen wordt met de erfschuld, dan komt die erfschuld niet vanwege de eicel en ook niet vanwege de zaadcel. Zoals hoger beschreven, komt die schuld ook niet vanwege de ziel, want de ziel wordt op datzelfde ogenblik door God geschapen. Resten nog de volgende mogelijkheden: ofwel komt de erfschuld vanwege de *samenvoeging* van eicel en zaadcel, ofwel komt de erfschuld vanwege de *samenvoeging* van de bevruchte eicel met de ziel.

Merken we eerst het volgende op. Deze beide 'samenvoegingen' geschieden weliswaar gelijktijdig, maar zij moeten niettemin zeer duidelijk onderscheiden worden, aangezien ze elk een verschillende auteur hebben. Meer bepaald, wordt de laatst genoemde samenvoeging, namelijk de vereniging van de bevruchte eicel met de ziel, door God tot stand gebracht, en in deze act *schept* God een menselijke persoon. Het is duidelijk dat het nooit ingevolge deze goddelijke act kan zijn, dat een persoon met zonde beladen wordt. Rest dus nog één mogelijkheid: de erfzonde wordt overgedragen (én gepleegd) door de eerst genoemde samenvoeging, namelijk de samenvoeging van de eicel met de zaadcel.

De erfzonde wordt doorgegeven aan elke menselijke persoon door de act van de samenvoeging van de eicel en de zaadcel, met andere woorden: door de act van de geslachtsgemeenschap van de ouders van de aldus verwekte persoon in kwestie.[434]

---

433 Wij delen in de erfzonde *"door [de] eenheid van het menselijk geslacht. [Het is] geen persoonlijke zonde (...) maar deze zonde tast de menselijke natuur aan (...) het is een staat en niet een daad"* (- *K,* 404).

434 De *Katechismus van de Katholieke Kerk,* §404, geeft deze conclusie, maar de redenering die tot deze conclusie leidt, nemen we voor eigen rekening. Het antwoord op de vraag hoe iemand die geen kind verwekt heeft, toch drager wordt van de erfzonde, wordt behandeld in de beantwoording van de vierde vraag in de volgende paragraaf.

De cruciale vraag luidt nu of, en hoe, de mens schuld kan hebben aan deze act. Om deze vraag op te lossen dienen eerst de volgende vragen beantwoord te worden: (1°) Is deze act een natuurlijk gebeuren of een persoonlijke daad? (2°) Als deze act een persoonlijke daad is, in welke zin is hier dan sprake van een samenzwering van (twee) personen? (3°) In welke zin is deze gezamelijke act effectief een 'samenzwering', met andere woorden: in welke zin is deze act 'zondig' of belaadt hij de participanten daaraan met schuld? (4°) In welke zin wordt de aldus verwekte persoon deelachtig gemaakt aan de verantwoordelijkheid voor de zonde die zijn ouders eventueel begaan in de act van zijn verwekking?

Het antwoord op de eerste vraag mag duidelijk zijn: de mens participeert welbewust en dus met persoonlijke vrijheid aan zijn natuur. Alleen al het feit dat de mens in staat is om de daad van de voortplanting *niet* te stellen, toont het gewilde karakter van deze daad aan: zich voortplanten is voor de mens geen natuurlijk gebeuren zonder meer, maar een natuurlijk gebeuren dat plaatsgrijpt met zijn medeweten en met zijn *volledige instemming*. De mens participeert persoonlijk aan zijn voortplanting.

Wat betreft de tweede vraag, mag het duidelijk zijn dat geen mens zich op eigen houtje kan voortplanten: elk menselijk individu vergt een moeder en een vader, en dus zijn telkens twee personen betrokken die *samen* de act stellen van de geslachtsgemeenschap, welke noodzakelijk is voor de voortplanting. *Als* nu deze act zondig is, *dan* spreken wij terecht over een samenzwering (- zie ook: stellingen 61 en 31.2).

En dat is onze derde vraag: beladen een man en een vrouw zich met schuld wanneer zij er samen mee instemmen dat zij hun natuur zullen aanwenden in functie van de verwekking van een kind?

In elk geval is het duidelijk dat de verwekkers van een kind, *mede* de verantwoordelijkheid voor het leven van dat kind op zich nemen. Zij hebben namelijk *toegestemd* in het tot stand komen van het leven van dat kind. Doordat zij in hun natuurlijk handelen tevens *bewust* en *vrij* gehandeld hebben, hebben zij een deel van de verantwoordelijkheid voor het leven van hun kind op zich genomen: ze hebben *vrijwillig schuld op zich genomen.*[435]

Maar de zaken zijn hier complexer dan men op het eerste gezicht kan vermoeden. Men zou namelijk geneigd zijn om te denken dat het aandeel van de ouders zich beperkt tot hun verantwoordelijkheid over een puur 'natuurlijke' samenvoeging, namelijk de vereniging van een eicel met een zaadcel. Daarentegen moeten we erop wijzen dat hun verantwoordelijkheid veel verder gaat.

De ouders zijn zich namelijk tevens bewust van het feit dat zij zich niet alleen (vrijwillig) voortplanten in hun hoedanigheid van menselijke soort, maar ook weten zij dat zij zodoende instemmen met het ontstaan van een nieuwe menselijke *persoon*. De *natuurlijke* verantwoordelijkheid van ouders verschilt bij de mensen enigszins van die bij de dieren; maar geheel nieuw is de *persoonlijke* verantwoordelijkheid die menselijke ouders op zich nemen.

Nu is het precies het *persoonlijk* karakter van de menselijke verantwoordelijkheid die maakt dat er ook bij het kind sprake is van verantwoordelijkheid of van schuld - en hier krijgen we bijgevolg te maken met de notie 'erfschuld' - want waar de dieren enkel zorg ('verantwoordelijkheid') dragen voor hun jongen, zijn mensen, krachtens het feit dat zij personen zijn, om het zo te zeggen

435 Zie ook: *K*, §2221: *"(...) Het recht en de plicht van de ouders om hun kinderen op te voeden is onvervangbaar en onvervreemdbaar"*. Merken we nogmaals op dat het hier duidelijk om een vrije keuze gaat. Uit stelling 22.2 blijkt dat kiezen niets anders is dan de actualisering van oorzakelijkheidskettingen. Zodoende heeft de mens zichzelf vrij gepositioneerd in het zijn; hij heeft zijn positie tegenover God zelf gekozen.

'elkaars jongen', ongeacht de aard van hun onderlinge natuurlijke banden. En hiermee werd dan ook onze vierde en laatste vraag beantwoord (- zie ook: *K*, §2222).

In wat volgt, zullen we nu tevens het verband trachten te zien met het verhaal van de zondeval, meer bepaald: we trachten ook te begrijpen hoe een menselijke, persoonlijke 'zonde', zich in de natuur van de mens heeft kunnen nestelen.

Stelling 120. Door de zondeval vergt het menszijn het absolute liefdesbewijs, en daarom werd de sterfelijkheid noodzakelijk.

Terwijl God de mens waarschuwde dat het tot zich nemen van de verboden vrucht hem zou doden, voorspelde de slang dat zijn overtreding hem aan God gelijk zou maken. Zijn overtreding van Gods wet heeft zijn wantrouwen in God geopenbaard, en heeft de mens onwaardig gemaakt voor het vertrouwen van zijn Schepper. In zekere zin werden zowel Gods waarschuwing als de voorspelling van de slang bewaarheid: de mens werd én sterfelijk én 'aan God gelijk'. Sterfelijk zijn we namelijk als individu; 'aan God gelijk' zijn wij, althans in dit opzicht, omdat we voortaan beschikken over de ('goddelijke') macht om zelf mensen te 'maken'.[436] En aangezien we sterfelijk werden, zijn de mensen die we maken 'uit onszelf', onze nakomelingen.

In die zin zijn wij ertoe gedoemd de 'goden' te zijn van onze nakomelingen.[437] Dit betreft niet zozeer het natuurlijke ouderschap, dan wel de enorme verantwoordelijkheid van elke mens voor de *persoonlijke* ontplooiing van zijn naaste. Met andere woorden: het menszijn is voortaan geen goddelijke geschenk meer zonder meer, maar een menselijke *opdracht* waarbij alle mensen de volle verantwoordelijkheid dragen voor elkaar (- zie ook: *K*, §2196-2246).

Maar het gaat hier niets slechts om de overname van een stuk van Gods verantwoordelijkheid door de mens, zoals dat bijvoorbeeld in de islam wordt geloofd. Want het aanvankelijke wantrouwen van de mens tegenover God, dat aanleiding gaf tot deze 'verandering', is mét deze verandering helemaal niet verdwenen: het wantrouwen is gebleven onder alle mensen die voortaan, en zoals zij het zelf gewild hebben, in deze zin 'elkaars goden' zijn.[438] Een restitutie van het vertrouwen is bijgevolg pas mogelijk door het leveren van een absoluut bewijs van het intermenselijke vertrouwen.[439] Het gaat hier om een bewijs van de onvoorwaardelijkheid van de liefde van mensen voor elkaar. En om dit bewijs te kunnen leveren, zijn het lijden en de dood noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden (- zie ook: stelling 29 en II.2.H). Daarom ook gaat de 'vergoddelijking' van de mens noodzakelijk samen met zijn 'sterfelijkheid'.[440]

Dat de mens uit zichzelf niet in staat is tot een dergelijke restitutie, ligt voor de hand: krachtens wie of wat immers zou het reële wantrouwen, waarvan zijn zonde getuigd heeft, zomaar kunnen verdwijnen? Het menselijke wantrouwen jegens de Schepper is een feitelijkheid waarvan zijn toestand zelf getuigt.

---

436 Een oude mythe behandelt dit probleem: ze verhaalt hoe, in het begin, God stenen, dieren en mensen schiep. Hij liet elk van hen zelf kiezen tussen de onsterfelijkheid en het voortplantingsvermogen. De stenen kozen het eerste, de dieren het tweede, de mens echter draalt nog steeds, hij wil immers beide.

437 In oude, oosterse, spiritistische culturen worden, consequent met deze opvatting, de voorouders als goden vereerd. In de islam wordt de mens beschouwd als vertegenwoordiger van God op aarde.

438 In het christendom wordt dit gecorrigeerd tot 'elkaars broeders en zusters' - als kinderen van dezelfde God.

439 Paradoxaal genoeg wordt de levering van dit bewijs niet geëist door God, tegenover wie de mens tenslotte schuld draagt, maar door de duivel, en wel vanuit diens 'kwade trouw', want de duivel 'hoopt' dat de mens hier faalt. Edoch, op die wijze blijkt God te hebben voorzien dat zelfs het kwaad een zin krijgt (- zie: stelling 66.1).

440 Zonder de dood, waarvan het lijden de voorbode is in het leven zelf, zou er immers niets op het spel staan en zou het te leveren bewijs of getuigenis een argument missen dat krachtig genoeg of geldig kon zijn.

In deze toestand bevindt de mens zich nu onder de heerschappij van de slang, omdat deze toestand het gevolg is van zijn gehoorzaamheid aan de slang. Want als iemand de raad volgt van een ander, en hij komt zo in een probleemsituatie terecht, dan moet hij zich ook richten tot diezelfde raadgever, want die wordt door hem verantwoordelijk geacht voor de probleemsituatie, en niet een ander wiens raad hij in de wind sloeg.

De mens die, in de wereld, de raad van de slang blijft volgen, volhardt in het boze: hij aanvaardt zijn dood als de prijs voor zijn zelfvergoddelijking; hij wil liever een 'vergankelijke god' zijn dan uit de handen van God, in dankbaarheid, het eeuwig leven te ontvangen (- zie: deel I).

Maar er bestaat nog steeds een andere mogelijkheid. Wie een slechte raadsman heeft gevolgd en daardoor in de problemen is geraakt, kan ook op zijn stappen terugkeren. Hij kan zich afwenden van de slechte raadsman, zich richten tot de goede raadsman, en zich verontschuldigen.

Voor alle duidelijkheid: de 'goede raadsman' is diegene die recht heeft op vertrouwen, en in dit geval heeft God recht op het vertrouwen van de mens krachtens het feit dat Hij zijn Schepper is, wat betekent dat het precies in en door het vertrouwen van de Schepper is, dat de mens leeft (- zie ook: (grond)stelling 1).

En nu volgt een bijzonder feit: de macht van de goede raadsman is beperkt. De afgedwaalde heeft immers eigenhandig - in volkomen besef en vrijheid - de macht van de goede raadsman beperkt, namelijk door die in de wind te slaan en door de raad van een ander te volgen (- zie ook: *K*, §396-397). De afgedwaalde draagt de volle verantwoordelijkheid voor zijn conditie, omdat hij die vrijwillig heeft gekozen. De goede raadsman kan die jammerlijke conditie niet zomaar teniet doen, omdat Hijzelf de vrijheid aan de mens gegeven heeft. Het enige wat de goede raadsman voor de afgedwaalde kan doen, bestaat erin dat Hij de verantwoordelijkheid voor de misstap van de afgedwaalde op zich neemt (- zie ook: *K*, §411). En hier komen we tot de kern van de zaak, het mysterie van de incarnatie, de menswording van God zelf, die zo de menselijke schuld afkoopt (- zie ook: *K*, §432 en 470).

Stelling 121. De gevallen mens is zoals de blinde leugen die slechts bestaat zolang de nacht duurt; ons geweten kent de dageraad en noopt ons tot bekering (- zie ook: *K*, §473).

Vooraleer over te gaan tot een bespreking van het mysterie van de incarnatie of de menswording van God, dienen we eerst beknopt de toestand te beschrijven waarin wij na de zondeval terecht gekomen zijn. We ervaren deze toestand weliswaar allen, maar een analyse van deze ervaring is nodig teneinde ze in het licht te kunnen stellen van het christelijke heilsgebeuren. En laten we hier eerst gebruik maken van een (enigszins aan onze bedoelingen aangepaste) metafoor die uit het oosterse denken stamt.

De staat van verlichting ingaan (- dit is: de goddelijke waarheid onder de ogen zien), en dit te doen nog vooraleer de dageraad van ons heil aanbreekt, is zoals 's nachts het licht opsteken in onze donkere kamer. Het licht verlicht de voordien donkere kamer, maar wat wij, die de verlichting (nog) niet verdienen, zien, vervult ons met verschrikking: de kamer blijkt zich namelijk in een toestand van opperste chaos te bevinden. En gauw doven wij het licht. En het is ons nu heel duidelijk wat ons te doen staat: wij moeten de kamer in orde brengen tegen de tijd dat het klaar wordt.

De betekenis van deze metafoor is duidelijk: wij *verdienen* de verlichting niet zolang wij onze kamer niet klaar gemaakt hebben om het licht te ontvangen. Tot die tijd kan het licht ons geen vreugde schenken.[441] Stellen we echter alles in het werk om

441 Het moge hier duidelijk zijn dat het geluk een zaak is van het recht, én dat het recht zegeviert. Daaruit volgt ook dat niemand onverdiend gelukkig kan zijn. Meteen is duidelijk dat niet een externe

de kamer in orde te brengen en toonbaar te maken, dan zullen we ons niet hoeven te schamen als het klaar wordt; integendeel, dan zal het licht ons een mooi aanzicht bieden.

We moeten immers voor ogen houden dat het licht dat zelf ongezien blijft, niettemin de waarheid zichtbaar maakt, terwijl *onze* waarheid bestaat uit het geheel van al onze daden.[442]

De staat van erfzondigheid is dus een toestand die te maken heeft met het geheel van onze handelingen: het geheel van de keuzen die wij bewust en vrij gemaakt hebben met betrekking tot de waarheid. Meer bepaald spreken we hier over 'zonde' omdat het gaat om keuzen die onwaarachtig zijn. Wij spreken over 'erf-zonde' omdat deze keuzen oorspronkelijk niet van persoonlijke aard zijn; ze werden daarentegen overgeërfd van de 'eerste mens', Adam.

Onze keuzehandelingen staan borg voor wie wij zijn en voor wat wij waard zijn: in onze keuzehandelingen getuigen wij van wat wij werkelijk geloven of niet geloven, want niemand kiest tegen zijn geloof in.

Omdat wij de gevolgen dragen van wat wij zelf vrij en bewust kiezen (en dus ook 'geloven'), en omdat wij keuzen hebben gemaakt die tegen de waarheid ingaan, bevinden wij ons heden in een toestand van onwaarachtigheid of leugen, bedrog en zelfbedrog.

Omdat wij geneigd zijn om onze eigen fouten, onze schuld, te loochenen, verkiezen wij het om onszelf voor te liegen dat we 'in ons recht' zijn, dat we niet onwaarachtig gehandeld hebben. Maar we kunnen *onze* leugenachtige waarheid slechts zolang voor *de* waarheid houden als wij in staat zijn hem voor de waarheid zelf te verbergen. Met andere woorden: we kunnen onszelf slechts beliegen zolang wij onszelf afzijdig houden van de waarheid.

Zolang het nacht is, en zolang we het licht niet opsteken, kunnen we ons voorhouden dat onze kamer netjes in orde is. Maar wanneer het klaar wordt, moeten wij de chaos onder ogen zien. De leugen kan zich slechts ophouden in de duisternis; de waarheid brengt haar aan het licht.

Welnu, de staat van erfzondigheid waarin wij verkeren, kan het best vergeleken worden met zo'n duisternis. Deze duisternis verbergt weliswaar onze leugen, maar zij doet dat slechts doordat ze ons ook blind maakt. Wij weten dat ooit de dageraad zal komen, en zo weten wij ook wat ons te doen staat in de tijd van duisternis die ons nog rest.[443]

Jezus Christus nu, is Iemand die altijd in de waarheid wandelt: Hij kan zien in de duisternis omdat het Licht waarin Hij wandelt, niet van deze wereld is; Hij heeft niet gezondigd en voor Hem is er dus geen duisternis. Hij is Diegene die voor ons onze kamer in orde maakt tegen de tijd dat de Dageraad aanbreekt. Alles wat wij moeten

---

instantie ons gebeurlijk ongeluk bewerkt, maar dat wij dat zelf doen. De hel is *"de staat van het zichzelf definitief uitsluiten van de gemeenschap met God en de gelukzaligen"* (- *K*, §1033). Zelfs *"de dood is 'het loon van de zonde' (Rom. 6,23)"*, en de dood van Christus volgt uit de zonden van allen (- *K*, §598 en 602).

442 Christus zelf is het licht en de waarheid (- *"Ik ben het licht der wereld"; "Ik ben de weg de waarheid en het leven"*): Hij is de vervulling zelf van de profetie (- *"Ik ben gekomen om de profetieën te vervullen"*). Vandaar: in het licht van zijn werk, zullen onze werken geoordeeld worden.

443 Anderzijds is aan deze 'nacht' ook een zeer positieve kant, want het vooralsnog wegblijven van het licht is tevens een genade, omdat de nacht ons bergt in een toestand van voorlopigheid welke toelaat dat wij ons bekeren. Ons inziens is dit dan ook de werkelijke betekenis van de menselijke contingentie: het nog-niet-zijn dat niettemin toelaat dat wij voor het goede kiezen. Immers, het goede valt samen met het zijn (- Thomas van Aquino: *"ens et bonum convertuntur"*): als we de goddelijke genade aanvaarden om het goede te realiseren, zal de dageraad van het zijn ons niet langer afschrikken.

doen, is: Hem de toegang tot onze kamer verlenen. Dat betekent dat wij eerst en vooral tegenover Hem moeten *bekennen* dat onze kamer niet in orde is, dat wij gezondigd hebben, dat wij schuldig zijn. En wij kunnen dat doen door Zijn werk te waarderen, wat inhoudt dat we Hem niet tegenwerken en dat we Hem zelfs een handje toesteken. Want alleen, zo zegt het christendom, kunnen wij het niet aan, omdat we nu eenmaal blind zijn in deze duisternis.[444] Niet ziende, kunnen we niettemin de instructies van de Ziende volgen, als wij geloven dat Hij de waarheid spreekt en dat Hij het goed met ons meent. En redenen tot wantrouwen hebben wij niet, daarvan getuigt Zijn werk tot het bittere einde toe.

Stelling 122. Zoals alle dingen pas bestaan binnen onze ontmoetingen, zo bestaan wij pas binnen Gods liefde, die wij in het spoor van Christus moeten navolgen teneinde onze erfschuld in te lossen.

Hiermee hebben we ook al iets gezegd over de incarnatie, de vleeswording van het Woord van God, de menswording van God. Maar wat betekent dit eigenlijk? We laten het antwoord op deze vraag aansluiten bij wat voorafging.

Wij hebben onszelf niet gemaakt, noch zijn we door een ander gemaakt: de mens is *geschapen*, dat wil zeggen: tot stand gebracht uit 'niets'. En de enige auteur van de schepping is God. Het is uit de liefde dat alle dingen geschapen zijn. Wij kunnen ons de goddelijke schepping het beste voorstellen middels een vergelijking met de menselijke (- zie ook: deel II, *Inleiding*).

Zo bijvoorbeeld bestaat de menselijke taal voor ons - niet als iets materieel, maar als datgene wat ze kan *betekenen* voor ons. Het materieel aspect van de taal (- inkt op papier, krijtstof op een bord) en ook haar vormaspect (- codes en signalen) zijn slechts de 'zetels' voor haar betekenis: deze 'zetels' ontvangen pas hun zin wanneer ze *als 'zetels'* functioneren, dit betekent: wanneer ze effectief betekenissen dragen.

Die betekenissen nu, ontlenen hun bestaan aan de intermenselijke communicatie, aan de dialoog, en dus aan de intersubjectiviteit, het menselijke samenzijn, de *ontmoeting - van personen*. Zoals de taal pas binnen de (intermenselijke) ontmoeting *bestaat*, zo ook *bestaat* de mens pas binnen zijn ontmoeting met God (- zie ook: III.3.A). Het is binnen die ontmoeting met God, dat onze geest zin krijgt en *bestaat*; het is binnen ons bewustzijn dat het leven zin krijgt en *bestaat*; het is binnen het leven dat de dode stof zin krijgt en *bestaat*. Want het *wezen* van alle dingen valt samen met hun *zin*.[445]

Zo bestaat de mens pas binnen zijn ontmoeting met God: *God geeft de mens aan zichzelf* en de mens heeft zichzelf aan God te *danken*. God kan de mens aan zichzelf geven door Zijn vertrouwen. Het *wantrouwen* van de mens jegens de Schepper is daarom misplaatst, verkeerd of zondig.

---

444 De duisternis waarmee we onszelf ervoor behoeden het eigen kwaad niet onder ogen te moeten zien, is dezelfde duisternis die ons blind maakt voor het zien van het ultieme goed, namelijk God.

445 Wij relateren de geest aan de stof zoals Augustinus (- namelijk ter gelegenheid van zijn bespreking van Gods schepping uit het vormeloze, in: Augustinus 1998: 313-314) de vorm aan de stof, en het gezang aan de klank relateert, en de primauteit van het gezang boven de klank aantoont. Weliswaar, aldus Augustinus, *"[is] de klank eerder dan het gezang (...) Gezang is namelijk gevormde klank en er kan ongetwijfeld iets niet-gevormds zijn, maar iets niet-zijnds kan onmogelijk vorm krijgen. In die zin is de stof eerder dan wat uit haar gemaakt wordt (...) Het gezang speelt zich dientengevolge af in zijn klank, en die klank is zijn stof (...) uit het lichaam komt [de klank] ter beschikking van diegene die zingt, zodat die er zijn gezang uit kan maken"*. Maar dan zegt Augustinus: *"Door oorsprong is het gezang echter het eerdere, omdat gezang geen vorm krijgt om klank, maar klank vorm krijgt om gezang te zijn"*. Op analoge wijze beschouwen wij de geest als oorspronkelijker dan de stof, omdat de stof in functie staat van de geest. Sterker nog, beschouwen wij de stof los van de geest als een onmogelijkheid (- zie ook het voorbeeld in stelling 47.4: *"Een auto zonder bestuurder is niet langer een auto"*).

Dit wantrouwen uit zich bij de mens waar hij zelf zijn schepper wil zijn. De mens kan nochtans niet scheppen zoals God dat doet, heel eenvoudig omdat hij God niet is. Daarom is de door de mens voortgebrachte mens niet dezelfde als de door God geschapen mens: aan de door de mens voortgebrachte mens ontbreekt het goddelijke - dat is: de bewuste en vrije *persoon*. Indien God niet zou tussenbeide komen bij het voortbrengen van een nieuwe mens, dan zouden alle door mensen voortgebrachte mensen slechts 'menselijke naturen' zijn, dit wil zeggen: mensen waaraan het essentiële, namelijk de persoon, ontbreekt (- zie ook: I.3).

En eigenlijk is dat onze realiteit: alle door mensen voortgebrachte mensen zijn uit zichzelf (- dit wil zeggen: naar eigen verdienste) en in hun natuur eigenlijk niet wezenlijk verschillend van de dieren. Maar God, in zijn oneindige goedheid, grijpt in: van zodra een eicel bevrucht is, 'ent' hij daarop de kiem van een menselijke persoon die, van zodra hij geboren wordt, ook gedoopt wordt, dat wil zeggen: hij krijgt een naam, hij wordt *als persoon erkend;* hij wordt *bemind* (- zie ook: *K*, §1213-1228 en 1265-1274).

Verder heeft de mens dan ook de verantwoordelijkheid voor het tot ontplooiing laten komen van de menselijke persoon in de medemens. Deze op zich genomen plicht van de *liefde* voert de mens uit tijdens de opvoeding, en ook nadien, tot het einde van zijn leven en daar voorbij.

De 'natuurlijke mens' moet tijdens zijn leven, *in en door de liefde,* uitgroeien tot 'persoon', en dat gebeurt door zijn 'arbeid', in al zijn vormen.[446] Zoals de zaadcel de eicel toelaat zich te delen en uit te groeien tot een wezen dat bestemd is voor een geboorte in een andere en een nieuwe wereld, zo ook laat de enting van de kiem van een persoon op een mens hem toe om uit te groeien tot een wezen dat op zijn beurt niet genoeg heeft aan het aardse bestaan, en tot een ander en een nieuw leven bestemd is.[447]

Jezus Christus kan in dit licht beschouwd worden als onze 'Voorganger': Diegene die ons toont hoe wij *samen, in de liefde, in 'kerk'-gemeenschap,* tot de ontplooiing van onze persoon kunnen komen. De 'Voorganger' is noodzakelijkerwijze God zelf, die als het ware is 'teruggekeerd' om de achterop gelopen mens terug te brengen naar de door Hem bedoelde bestemming (- zie ook: *K*, §426-429, 457, 459 en 460).

446 De encycliek *Laborem Exercens* van Johannes-Paulus II is volledig aan dit onderwerp gewijd.

447 Zie: G. Danneels, 2002:2: *"God treedt in [de schepping] binnen 'integraal' om ze te vergoddelijken (...) De schepping ziet uit naar haar herschepping en de cultuur reikhalst naar de revelatie, als 'de stengel naar de bloem'. Er is continuïteit tussen stengel en bloem, al blijft die onmachtig om uit zichzelf de bloem voort te brengen. Dit kan enkel bij de gratie van het licht en de warmte van de zon".*

III.3. Van schuldvereffening tot liefde

Laten we nu een analyse maken van die menselijke werkzaamheid welke het beoogt de mens als goddelijk schepsel terug te winnen, namelijk: onze arbeid in liefde voor God en voor de medemens. We doen dat in drie stappen: (A) we vragen ons af wat de materie is, welke we in onze arbeid bewerken; (B) we vragen ons af wat een menselijke creatie eigenlijk is; (C) we beschouwen het product van onze arbeid, dat gestalte krijgt in wat we de 'wereld' noemen, die op zijn beurt de 'grondstof' vormt voor het 'rijk Gods'.

A. Wat is materie?

Stelling 123. Zoals ons spreken, dat ons het meest nabij is, zijn wezen dankt aan de aanspreking, waardoor wij deelnemen aan de werkelijkheid, zo danken wij ons deelgenootschap aan de werkelijkheid aan de onafgebroken aanspreking door God(s Woord).

Wat is materie? - Deze vraag zou de indruk kunnen wekken dat het hier gaat om fysica, maar dat is zeker niet het geval. Wel willen we hier het wezen van de materie onderwerpen aan een metafysisch onderzoek. Dat houdt in dat we het fenomeen van de materie in haar wezenheid trachten te beschrijven, en niet als een reeds gekend begrip waarmee een objectief ding zou corresponderen in een objectieve wereld. Want als men de wereld opvat als een objectief gegeven, dan heeft men reeds aanvaard dat die wereld bestaat geïsoleerd van het subject en van het subjectieve bewustzijn. In dit verband bestaat er een diepe controverse (- zie: I.1.C.3, I.3.B.17-20, II.4 en de stellingen 4 en 22.1).

Laten we onze beschrijving van de werkelijkheid starten bij datgene wat ons het meest nabij is. En omdat we nu eigenlijk bezig zijn met beschrijvingen, moeten we besluiten dat onze beschrijvingen zelf ons het meest nabij zijn. Vandaar: *als* het zo is dat we iets waarachtigs kunnen zeggen over de werkelijkheid, *dan* is het ook zeker dat we kunnen zeggen dat ons spreken zelf werkelijk is.[448]

We zijn nu begonnen met nadenken over ons spreken. Maar wat is dat spreken dat op zijn beurt het voorwerp van ons spreken is? Met andere woorden: wat is dat spreken waarover wij nu spreken? Valt dat spreken (waarover wij spreken) met ons spreken zelf samen? Dat is duidelijk niet zo: een geobjectiveerd spreken is niet meer wat het oorspronkelijk was, namelijk: *aanspreking*, of: *de daad waarin men zich in z'n spreken richt tot een ander*. Spreken is een daad, maar het geobjectiveerde spreken is slechts het middel waarvan deze daad zich bedient om zich te kunnen voltrekken. Anders uitgedrukt: het spreken zou niet langer het spreken zijn indien er niet ook die daad zou zijn die men nooit kan objectiveren zonder dat hij zijn daadkarakter verliest.[449]

Wanneer iemand ons aanspreekt, richt deze persoon zijn woord tot ons, tot onze persoon, tot onszelf. En de woorden van de aanspreker komen van hemzelf, van zijn persoon waarvan hij op generlei wijze verschilt. De aanspreking is een daad die zich van het spreken bedient. Zonder de aanspreking als zodanig zou het spreken leeg zijn - het zou onbestaande zijn. Daarom ook moeten we besluiten dat het wezen van het spreken, de aanspreking is (- zie ook: I.2.B.4).

448 Tevens bevestigen we op deze manier een manifestatie van ons eigen Zijn als een Zijnde, terwijl we het hoger bevestigde, fundamentele niveauverschil tussen de actor en zijn act intact laten. Waar immers een product van ons wezen een *act* is, verschillen we daarvan (- al was het slechts omdat we, principieel, elke daad kunnen herroepen), terwijl we er tegelijk mee samenvallen, aangezien ons wezen samenvalt met zijn zin, die op zijn beurt samenvalt met zijn vrije en bewuste activiteit.

449 Met andere woorden: het 'product' is er niet zonder de 'act' - het wezen van het woord berust op de aanspreking.

De aanspreking is geen ding. Wanneer wij de aanspreking niettemin objectiveren, namelijk door erover te spreken, dan kunnen wij dat niet doen zonder tegelijk in te zien dat onze woorden de werkelijkheid niet raken: ze zijn slechts een reflectie *over* de werkelijkheid - onze woorden zijn weliswaar echt, maar tegelijk zijn ze slechts een echte *reflectie* (- zie ook: stellingen 90 en 91).

Wat houdt ons dan van de werkelijkheid af? Het spreken zelf? Zeker niet. Wat ons van de werkelijkheid afhoudt, en wat dus verantwoordelijk is voor de kloof tussen onszelf en de werkelijkheid, is niet de aanspreking - integendeel - maar wel de *objectivering* van de aanspreking, dat wil zeggen: het spreken dat zich bedient van het spreken van anderen (- zie ook: II.4). Want aan dat spreken dat zich bedient van het spreken van anderen, ontbreekt de aanspreking, die het wezen zelf van het spreken is. Wanneer wij spreken *over* aansprekingen, dan zeggen wij zelf niets meer, behalve dan dat er anderen bestaan, los van het eigen spreken, die elkaar aanspreken. In feite zegt men dan dat het ware spreken zich elders voltrekt: men bevestigt slechts dat men zelf niet deelneemt aan de aanspreking waarvan men niettemin een getuige is. Op die manier plaatst men zichzelf buiten de aanspreking en buiten de ware werkelijkheid. Men kiest dan om niet deel te nemen aan de werkelijkheid; men sluit zichzelf buiten de waarheid (- zie ook: *K,* §2472, waar geappeleerd wordt op het christelijke getuigenis in woord en daad).[450]

Hoger besloten we dat, *als* we iets waarachtigs kunnen zeggen over de werkelijkheid, dat we *dan* alvast kunnen zeggen dat ons spreken zelf werkelijk is. Maar tegelijk hebben we ook vastgesteld dat ons spreken niet waarachtig is als het niet samenvalt met de aanspreking. Dus moeten we besluiten dat ons spreken ons niets kan leren over de werkelijkheid omdat elke objectivering een kloof schept tussen onszelf en de werkelijkheid. We moeten wel een uitzondering maken voor het waarachtige spreken, namelijk: de aanspreking zelf. Enkel en alleen de aanspreking beschermt ons tegen een bestaan dat herleid wordt tot z'n eigen schaduw. Maar de aanspreking is geen object: ze is een daad. Dus vertoeft men pas in de werkelijkheid door een *deelname aan* de werkelijkheid: een *engagement*, geen loutere beschrijving.[451]

Niettemin zijn beschrijvingen niet zomaar zinledig, want het zijn specifieke *objecten* die ons kunnen helpen op het niveau van onze fysieke handelingen die, op hun beurt, in functie moeten staan van de aansprekingen waaraan zij hun uiteindelijke zin ontlenen. Toch is het pas in het licht van die uiteindelijke zin van de aanspreking dat onze beschrijvingen, samen met alle andere dingen, waarachtig bestaan. Losgerukt van de aanspreking kan er helemaal niets bestaan. En wanneer het voor ons mogelijk is om te bestaan, zelfs als ons bestaan zich afspeelt in de leegte of in de schaduw, dan is dat zo dankzij het feit dat wij onafgebroken aangesproken worden door God, en door het goddelijke Woord, waarvan wij de schaduw kunnen ontwaren in de schoonheid en in de oneindige orde van de natuur (- zie ook: *K*, §31-35). Immers: net zoals de *waarheid* zich slechts toont in de *aanspreking* die het wezen (of: de ziel) is van het spreken, net zo manifesteert zich de *goddelijke waarheid* - waarmee de *werkelijkheid* zelf samenvalt - pas in de *goddelijke aanspreking*, die het wezen (of: de ziel) is van het bestaan.

---

450 Ook de reflectie die we hier maken ontleent zijn enige zin aan de aanspreking tot U, geachte lezer, waarvan zij moet verstaan worden deel uit te maken.

451 We wijzen er tevens op dat deze verhandeling, zoals elk menselijk spreken, in wezen slechts indicatief of, in het beste geval, vocatief is, terwijl de goddelijke geboden een imperatief karakter hebben. Het spreken over religie is 'gehandicapt', net zoals bijvoorbeeld het commentariëren van een kunstwerk, precies omdat elke brug van het indicatieve naar het imperatieve ontbreekt. Tenzij men in rekening brengt dat elke uitspraak zijn grondvorm vindt in de imperatief (- zie het *Abstract*). Men kan hier nog verder gaan: ook de daden van Christus hebben een imperatief karakter, omdat zij de ware voorbeelden zijn voor de mens, die pas in de God-mens zijn doel, zin, wezen en voltooiing vindt.

Stelling 124. Middels gans zijn materieel universum spreekt God de mens aan met het verzoek Hem door zijn arbeid naderbij te komen. De materie is de manifestatie van Gods aanspreking; het is Gods belofte.

Tot nog toe hebben we gevonden dat het wezen van het spreken, waarvan wij ons bedienen om de werkelijkheid te beschrijven, de aanspreking is, die een intersubjectieve daad is. Anders uitgedrukt: we participeren pas aan de werkelijkheid door de intersubjectiviteit die het wezen is van het spreken. Een spreken dat afgescheurd is van de aanspreking is slechts een ding zoals alle andere dingen. En de dingen bestaan slechts door de goddelijke aanspreking, omdat die het wezen of de ziel is van het bestaan. Het bestaan is er dankzij God, en het bestaan van de mens is er dankzij de specifieke intersubjectiviteit waartoe God de mens uitnodigt. Die specifieke intersubjectiviteit is een daad waaraan de naam 'liefde' wordt gegeven. Het is door de deelname aan die daad van liefde, dat de mens in staat is om (de werkelijkheid van) God - die de ware werkelijkheid is, of: de werkelijkheid in hoogst eigen persoon - te 'kennen', te 'ervaren', er 'getuige' van te zijn, of te 'ontmoeten'.

We stellen nu onze initiële vraag opnieuw: *wat is de materie?* We weten reeds dat alle dingen slechts bestaan dankzij de goddelijke aanspreking. Alle dingen worden ingesloten door de goddelijke intersubjectiviteit die hun bestaansvoorwaarde is. Deze waarheid kan worden verklaard middels de hier beknopt herhaalde metafoor uit: deel II, *Inleiding*.

Wat is de *Mattheuspassie* van Johann Sebastian Bach? Wat is dat magnifieke muzikale meesterwerk? Wat is het wezen van deze verheven en verheffende taal? Is dat iets materieel? Zeker en vast is het zo dat er materie nodig is om een uitvoering van dat werk van Bach te realiseren, maar daaruit mogen we niet besluiten dat die materie zou samenvallen met het meesterwerk zelf: het werk valt niet samen met (een van) zijn uitvoeringen, en dus ook niet met de middelen waarmee zo'n uitvoering tot stand komt.[452]

Het wezen van de *Mattheuspassie* is een schepping van Bach. Dat werk vindt zijn oorsprong in de inspiratie en in het werk van zijn componist. Dat werk kan geen andere bestemming hebben dan zijn realisatie, die erin bestaat dat het gehoord wordt, wat betekent: dat het zich manifesteert als een *geschenk* aan het publiek. Het gaat hier dus om een daad met een specifiek intersubjectief karakter welke zijn oorsprong en zijn bestemming vindt bij de daarbij betrokken *personen*.[453]

Het werk van Bach is onmogelijk en bestaat niet los van het bestaan van Bach zelf en van zijn publiek: deze specifieke intersubjectiviteit vormt de mogelijkheidsvoorwaarde voor het bestaan van dat werk.[454] Maar er is meer: het wezen

---

452 In zijn *Conclusion* in *Imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940, maakt ook Jean-Paul Sartre het onderscheid tussen het werk en zijn uitvoeringen. Maar wij verwerpen de stelling van Sartre, namelijk: dat het muziekwerk, daar het dus niet materieel van aard is, niet zou bestaan in de ware werkelijkheid. We zullen zelfs nog verder gaan dan dat: we verwerpen ook het bestaan van de materie *op-zichzelf* (- als *'Ding an sich'*): de materie bestaat slechts in relatie tot het individu, (dus: *voor-ons*, en vanzelfsprekend ook *voor-God*), precies zoals het muziekwerk.

453 Voor zijn manifestatie heeft het werk een publiek nodig - zoniet blijft het zinledig en bestaat het niet. De *Mattheuspassie* bestaat niet als het slechts gaat om een zuiver materiële uitvoering waarbij men een *compact disc* laat afspelen voor een zaal met lege stoelen (- zie ook: I.3.B:1-4, 6, 8, 9, 18 en 19).

454Vanzelfsprekend maakt ook Bach zelf deel uit van zijn publiek, want hij neemt kennis van zijn schepping. Als we abstractie maken van het publiek, en we vernauwen ons perspectief tot wat zich voordoet bij Bach zelf, dan staan wij hier voor een afgeleide van de genoemde intersubjectiviteit, namelijk: het denken. Want het denken is een afgeleide van de dialoog, waarvan de monoloog - die elk kunstwerk mogelijk maakt - slechts een bijzonder geval is. In laatste instantie betreft het een dialoog met de waarheid zelf, en in het christendom is dat de persoon Jezus Christus (- zie ook stelling 83.4).

van de muziek zelf valt samen met die intersubjectiviteit, want het is een taal, een boodschap, dat wil zeggen: een geschenk van iemand aan iemand - in dit geval een gift van schoonheid. Op die manier geeft Bach ons door een uitvoering van zijn muziekwerk de ervaring van een specifieke schoonheid, en omdat nu de ervaring van schoonheid samenvalt met het wezen van de schoonheid, kan men ook zeggen dat Bach ons middels zijn werk de schoonheid zelf geeft.

Het werk van Bach is dus geen materie, terwijl de uitvoering van dat werk zich nochtans - en noodzakelijkerwijze - bedient van de materie. Een geschenk, of een boodschap, zijn niet materieel, maar er is materie nodig opdat ze zouden kunnen bestaan. Het geschenk en de boodschap hebben een immaterieel of een geestelijk karakter.

En nu verschijnt een paradox, want men moet besluiten *dat datgene wat materieel is aan het geschenk, symbool staat voor datgene wat er immaterieel aan is:* wat materieel is aan het geschenk, valt niet samen met het geschenk zelf en doet niets anders dan het geschenk zelf symboliseren - het geschenk, dat zijn onzichtbaarheid deelt met elke andere intentie. *Zo ziet men hier dat een materiële zaak dient voor de realisatie van een immateriële of spirituele zaak.*

Nemen we nu een ander voorbeeld: beschouwen we een granieten standbeeld van Napoléon Bonaparte. Men kan niet zeggen dat Napoléon een granieten man is, want zijn standbeeld doet niets anders dan zijn persoon *symboliseren*, terwijl een symbool een materieel ding is dat in de plaats staat van een immaterieel ding. En evenzo is de theateracteur die de rol van Napoléon speelt, weliswaar een man van vlees en bloed, maar zijn fysiek lichaam, waarvan hij zich vanzelfsprekend bedient, symboliseert slechts de persoon - en pas via de persoon ook het lichaam - van Napoléon. De acteur in de rol van Napoléon en het granieten standbeeld van diezelfde persoon representeren een afwezigheid, ze doen een afwezige verschijnen: ze tonen iemand die niet langer materieel bestaat omdat hij tot het verleden behoort. Maar hoe doen ze dat dan? Hoe slagen het standbeeld en de acteur erin om een afwezig persoon te symboliseren?

Het standbeeld kan Napoléon symboliseren door z'n ruimtelijke vorm, welke gelijkt op die van het lichaam van Napoléon.[455] Het *symbool* - van het woord *sum-bolon*, dat betekent: *wat samengeworpen of verenigd werd,* of: *wat men samengesteld heeft* - verenigt verschillende eigenschappen van de afwezige teneinde zo een compositie te kunnen creëren welke een *illusie* vormt van zijn tegenwoordigheid. Het gaat hier om een compositie door *gelijkenis* - maar tevens door *conventie* - een compositie van verschillende eigenschappen van de afwezige welke samen de *illusie* van zijn aanwezigheid creëren. Vanzelfsprekend is er in geval van vergissing geen conventie in het spel.

In elk geval is het symbool iets dat geconstrueerd wordt op zo'n wijze dat het een afwezigheid kan representeren. We gebruiken de term 'illusie' omdat de afwezige daarbij niet materieel verschijnt, maar wel in de geest van diegene die het symbool observeert.

Nu doet zich een bijzonder geval voor, namelijk waar datgene wat gesymboliseerd wordt zelf helemaal niet materieel van aard is. Onmiddellijk volgt daaruit dat hier niet langer sprake mag zijn van een illusie. Laten we terugkeren naar ons eerste voorbeeld.

455 De acteur vertegenwoordigt hem door middel van een verschijning die gelijkenis vertoont met die van deze keizer: naast de ruimtelijke vorm, maakt de theateracteur ook gebruik van andere eigenschappen, zoals bepaalde bewegingen, het spreken van Napoléon en de ganse historische context. We zien dus dat het symbool probeert om een of meerdere eigenschappen te imiteren van dat- of diegene dat of die het symboliseert.

We kunnen effectief vaststellen dat de schoonheid van een muziekwerk van Bach niet een materieel ding representeert dat we zouden kennen of herkennen - meer nog: het gesymboliseerde valt zelfs niet samen met de klanken welke voortgebracht worden gedurende een van de uitvoeringen van dat kunstwerk. *Datgene wat door de muziek gerepresenteerd wordt, bestaat niet in de materiële wereld.* Niettemin doet dat muziekwerk in onze geest een specifieke schoonheid verschijnen, iets schoons, wat dus geen *materieel* ding is maar toch een *werkelijk* ding. Het gaat hier dus om een *geestelijke* werkelijkheid. Die geestelijke werkelijkheid bedient zich van materie en van energie om zich te kunnen realiseren - met andere woorden: om de transmissie mogelijk te maken van de ene persoon naar de andere, en zodoende: om de daad van het schenken, of de intersubjectiviteit mogelijk te maken (- zie ook: III.5).

Zo komt het dat de intersubjectiviteit, waardoor de mens deelheeft aan de liefde van God, van de mens eist dat hij *arbeidt:* hij moet zich inspannen voor diegene die hij liefheeft, teneinde hem op die manier zijn liefde te kunnen geven (- zie ook: *K*, §2427).

Maar wat is dan de arbeid eigenlijk? Het schijnt ons toe dat de arbeid de tol is om de liefde te kunnen winnen, alsof de mens niet het recht had om er via een andere weg aan te participeren.

De arbeid betekent een specifiek gevecht met de materie. En niet de materie zelf vormt de tegenstander in dat gevecht, maar de zin waarvan de materie de dienstmaagd kan zijn: de arbeider probeert aan de materie een specifieke bestemming te geven, een doel, een *telos*. De arbeider is diegene die streeft naar het implanteren van een specifieke zin in de materie. *De arbeider tracht de materie zo te transformeren dat hij haar kan laten bestaan in dienst van de liefde tot God.*[456]

De materie is datgene wat aan de mens de mogelijkheid biedt om zijn liefde tot God en tot zijn naaste te bewijzen en ervan te getuigen. Die specifieke mogelijkheid die de materie ons biedt, kan in dienst staan van dit einddoel, heel eenvoudig omdat het wezen van de materie samenvalt met de (absolute) trouw (- zie ook de voetnoot bij stelling 68). De materie bedriegt ons niet: zij blijft trouw aan de eeuwige wetten van het universum. Het universum van de materie is als een geheugen dat de ganse existentie in zich opslaat: de materie vergeet niets; het universum van de materie liegt niet: in de materie conserveert het universum met een oneindige zorg de minste daad en het geringste gebeuren, door dit alles te doen verstenen in de diepvriezer van de tijd die het verleden is.[457] Het gaat hier meer bepaald om de trouw van God zelf tegenover de mens: *de materie is niets anders dan (de taal van) de goddelijke aanspreking.* Het volstaat dat wij gehoorzamen aan de wetten van het universum opdat wij ons niet zouden vergissen.

Samenvattend en concluderend: het wezen van het spreken is de aanspreking die de goddelijke liefde uitdrukt, en het spreken dat afgescheurd is van de aanspreking, is slechts een ding zoals alle andere dingen. Zoals het objectiverende

456 We hebben de daden gedefinieerd in functie van hun zin, namelijk: de manifestatie van de liefde; de dingen zijn middelen voor de manifestatie van de liefde. De arbeid is een transformatie van de dingen zodat ze zich beter lenen tot hun functie die met hun wezen samenvalt. Aldus brengt de arbeid het ware wezen van de dingen en van de ganse wereld aan het licht. Nog anders verwoord: de arbeid staat in functie van de verwezenlijking van het rijk Gods. Omdat onze wereld slechts bestaat als functie van het rijk Gods, dat zijn voltooiing is, danken alle wereldse dingen hun wezen aan deze specifieke functionaliteit, en bewerken wij in onze wereld niets anders dan de ont-dekking van de ware dingen: wij construeren niets, maar wij de-construeren de schijn van de dingen, zodat hun wezen voor ons aan het licht komt, waardoor wij zelf aan Gods rijk kunnen participeren.

457 Dat neemt echter niet weg dat bekering mogelijk is, waarbij, door een her-beoordeling van onze verleden daden, aan ons verleden een andere betekenis, een andere zin, en dus ook een ander zijn wordt gegeven: door het berouw en de bekering wordt zodoende het verleden feitelijk veranderd (- zie ook: stelling 87).

spreken er slechts is door de aanspreking, zo ook zijn de objecten er slechts door de goddelijke aanspreking: ze bestaan slechts binnen de goddelijke intersubjectiviteit. We hebben gezien dat die intersubjectiviteit geen materiële zaak is. Zoals, bijvoorbeeld, de muziek, bedient zij zich van de materie om zich te manifesteren. Door zijn arbeid kan de mens de materie 'verplichten' om een afwezigheid uit te drukken. Door zijn arbeid ont-dekt hij de materie tot een symbool van het afwezige: hij 'de-construeert' ze zodanig dat ze het afwezige doet verschijnen in zijn geest. In een bijzonder geval kan de mens zodoende in zijn eigen geest en in de geest van anderen datgene doen verschijnen wat hij onder de invloed van zijn schepping heeft geplaatst, namelijk iets immaterieels of iets geestelijks, zoals de schoonheid of de liefde - echter volkomen gevrijwaard van hun illusoir karakter. En het is de materie die hem deze mogelijkheid biedt. In die zin zien we ook dat de materie de trouw zelf is, want ze bewaart met zorg alle daden, zonder diegene die ze stelt te bedriegen. Het werk dat verricht wordt om de geest te verwezenlijken, kan zich voltrekken dankzij de materie, en dus dankzij de goddelijke trouw die zich in het materiële universum manifesteert.

Bijgevolg is de materie de voorwaarde voor de vrije, en dus voor de creatieve handeling van de arbeidende mens. Deze voorwaarde bestaat uit een volmaakte trouw: de trouw van God zelf. *Middels gans zijn materieel universum spreekt God de mens aan met het verzoek Hem naderbij te komen. De materie is de manifestatie van Gods aanspreking; het is Gods belofte.*

B. Wat is een menselijke schepping?

Stelling 125. De arbeid is de manifestatie van onze gehoorzaamheid aan Gods wetten en aldus ook van onze wedertrouw aan God(s Woord).

Het werk van de mens is zijn positief antwoord op de goddelijke uitnodiging of op de aanspreking van God. Omdat God zich slechts door zijn wet laat kennen, zoals Emmanuel Levinas zegt,[458] kan de mens Hem pas bijtreden door een gehoorzaamheid waarvan de bewuste en vrije handelingen van zijn werk getuigen. Het menselijk werk is een specifieke ingreep verricht op de materie. Het is een aanpassing van de materie aan een hoger plan. Dat plan dient een doel dat de mens zich gesteld heeft - aanvankelijk onder de druk van gegeven omstandigheden. Want God heeft ons een universum gegeven dat ons geen rust gunt: de mens wordt door zijn natuurlijke behoeften onophoudelijk gekweld, en in zijn leed doet hij een beroep op zijn besef en op zijn kennis. Vanaf een bepaald stadium in de menselijke ontwikkeling, openbaart zich het hogere plan van de schepping aan de mens: hij kan de uiteindelijke zin van de schepping ontwaren in de goddelijke liefde, en hij kan ook begrijpen dat hij daaraan kan participeren door zijn arbeid, die bestaat in de specifieke transformatie van de dingen naar een wereld die deelheeft aan de liefde van de heilige Geest. Nog belangrijker is echter dat de mens zelf hierdoor getransformeerd wordt.[459] Want de arbeid is het unieke middel waardoor de mens zijn liefde tot de ander kan uitdrukken, realiseren of manifesteren.

Hoger zegden wij dat het de materie is die ons in de unieke gelegenheid stelt om deel te hebben aan de liefde van God, aangezien de arbeid getuigt van de trouw aan of het geloof in God. Laten we dit nu wat beter uitleggen.

458 Levinas (1982: 42) zegt dat de goddelijke eigenschappen niet gegeven worden in de aantonende maar in de gebiedende wijs.

459 Tot deze transformatie van de mens behoort ook en vooral het tot inzicht komen in het feit dat zijn arbeid niet 'construeert' maar 'ont-dekt'. Arbeid is erop gericht om het wezen van de dingen tot hun recht te laten komen: de arbeider *ontdoet* aldus de dingen van hun schijn, zodat ze voor hem tot functies worden van het rijk Gods.

Zoals we dat kunnen vaststellen, beschikt de maatschappij over specifieke wetten die de orde moeten garanderen en daarmee ook het voortbestaan van de maatschappij. Maar tegelijk kunnen we vaststellen dat heel wat mensen (goed) kunnen overleven dankzij fraude. Merken we daarentegen ook op dat het voor niemand mogelijk is om de wetten van het universum te bedriegen. Wanneer de mens het geleerd heeft om te vliegen met een vliegtuig, dan heeft hij dit niet gekund dankzij bedrog, maar integendeel dankzij zijn *gehoorzaamheid* aan universele natuurwetten. De menselijke wetten zijn slechts schaduwen vergeleken bij de wetten van het universum. Iemand die scrupuleus de maatschappelijke wetten naleeft, kan niettemin beschuldigd en bestraft worden door het gerecht, terwijl de natuurwetten nooit iemand zullen bedriegen: ze zijn volmaakt trouw en geloofwaardig.

Het fundamentele verschil tussen de menselijke wetten en die van het universum bestaat hierin: de menselijke wetten, die de maatschappij constitueren, werden gefundeerd op menselijke overeenkomsten welke bekrachtigd worden door menselijke macht - het zijn dus wetten die hij integraal kan kennen; de wetten van het universum daarentegen, welke het universum en het leven constitueren, en waaraan de mens totaal onderworpen is, hebben een noodzaak uit zichzelf omdat ze bekrachtigd worden door God - ze worden bekrachtig door de goddelijke macht, en het zijn dus wetten die de mens principieel nooit kan kennen. De mens kan zich vergissen, want als hij zijn zelf ontworpen machten aanvalt, kan hij ontrouw zijn aan zijn eigen wetten; God daarentegen blijft trouw aan de mens die totaal onderworpen blijft aan de goddelijke macht, en zo ook aan de wetten van het universum waarvan hij in beginsel de betekenis niet kan vatten.[460]

Maar er bestaat nog een derde categorie van wetten: dat zijn de wetten die God aan de mens gegeven heeft door zijn goddelijke aanspreking; en God gebiedt de mens dat hij aan deze categorie wetten de voorrang zou geven boven de andere twee. Deze derde categorie van wetten wordt samengevat in de wet van de liefde: *"Bovenal bemint één God"*.

De betekenis van deze goddelijke wet valt gemakkelijk te begrijpen in het perspectief van het begrip van de arbeid, want het is precies door deze imperatief, dat de mens uitgenodigd wordt om het meesterschap over de materie te verwerven, wat betekent: hij moet de weerstand die de materie biedt, overwinnen - niet door het omzeilen van de wetten van het universum (zoals hij dat zou kunnen doen in confrontatie met de weerstand die de maatschappelijke wetten genereren), maar wel door zijn gehoorzaamheid aan de natuurwetten, die erin bestaat dat hij zich volkomen neerlegt bij hun noodzakelijkheidskarakter - en hier gaat het om een trouw die aan de mens de kennis schenkt. In andere bewoordingen: zichzelf identificerend met de noodzaak van de wetten van het universum en, bijgevolg, Gods wil erkennend, kan de mens zich persoonlijk met deze Wil verenigen, en precies door deze bewuste en vrije daad van bijzondere identificatie - die het geloof zelf is - verkrijgt hij kennis van de natuur van de materiële dingen, en kan hij arbeiden, wat wil zeggen: de materie zo transformeren dat zich de liefde in de wereld kan manifesteren.

De arbeid is dus de manifestatie van de menselijke gehoorzaamheid aan de goddelijke wetten (- zie: *Genesis:* 1,28). Deze gehoorzaamheid vindt zijn oorsprong in de menselijke trouw en, op haar beurt, geeft deze trouw - die een kennis is van de goddelijke zaken - het ontstaan aan een bijzondere kennis van de natuur van de materie. En dat is mogelijk, precies omdat de materie zelf de uitdrukking is van Gods trouw

460 Dit onderscheid berust op het eerder gemaakte onderscheid tussen 'scheppen' en 'maken': het geschapene blijft uiteindelijk onkenbaar; het geconstrueerde ontleent zijn kenbaarheid aan zijn eindigheid (- zie ook: deel II, *Inleiding*).

jegens de mens. Op die wijze drukken de wetten van het universum de trouw van God zelf uit, en uit de wedertrouw vanwege de mens spruit dan diens kennis voort over die wetten van het universum, en zijn vermogen om de liefde middels zijn arbeid te verwezenlijken.[461]

Stelling 126. Gods uitnodiging toont zich in de grondstof welke vraagt om onze betekenisgeving, want het object is het symbool van zijn betekenis; zo is onze wereld het symbool van de wording van de menselijke zingeving en aspiratie.

Laten we het nu eens hebben over de arbeid als over een specifieke ingreep op de materie, waardoor de arbeider de materiële objecten die tot zijn beschikking staan, transformeert in nieuwe objecten. Wat is een 'materiële' menselijke creatie?[462]

Het wezen van een ding - voortgebracht door de mens - valt samen met zijn betekenis - voor hem. Het ding is wezenlijk de realisatie van zijn plan, dat wil zeggen: het ding *is* datgene waartoe het dient. Omdat nu de idee van het object op zijn beurt voortkomt uit een behoefte aan hulp, is het plan of dus het wezen van het ding onmiddellijk verbonden met de idee van een bevrediging van die behoefte in kwestie. Het is precies de idee, of de anticipatie op die bevrediging, die de nodige energie levert om de specifieke ingreep te kunnen uitvoeren waardoor grondstof kan getransformeerd worden in het gewenste ding. De anticipatie op de bevrediging voorziet de behoeftige mens van de nodige energie om die creatie te kunnen voltooien die de gegeven behoefte zal bevredigen. Die creatie ontvouwt zich in de menselijke geest als een plan, en dat plan is het wezen van het gecreëerde ding waarin zich dat plan ook manifesteert.

Het concrete object is dus het symbool van zijn betekenis. Het object valt niet samen met zichzelf, het valt niet samen met zijn materiële en concrete tegenwoordigheid, maar het is daarentegen een symbool: het symboliseert zijn eigen betekenis die niet samenvalt met het materiële ding dat iemand, die het object niet zou kennen, zou zien. Diegene die het ding niet kent, ziet het ook niet. Hij ziet slechts het samenraapsel van de grondstoffen. Het wezen van het ding situeert zich dus ook bij de mens, waaraan het zijn betekenis ontleent. Zo symboliseert het ding een menselijke eigenschap van betekenisgeving. Het ding symboliseert (menselijke) zin. Voegen we hier nog aan toe dat de mens uiteindelijk zijn zin ontvangen heeft van God, zodat er altijd nog een diepere zin onder de door de mens geconstrueerde zin schuilt (- zie ook: (grond)stelling 2.1.2-5).

Besluiten we dat het wezen van een ding - wel te verstaan: een ding van menselijke makelij - samenvalt met zijn (menselijke) zin. *Op die manier is onze ganse*

461 Zo bijvoorbeeld was het eerst nadat hij getuige is geweest van het gezang van de vogels, dat de mens de muziek heeft kunnen ontdekken.

462 We herhalen beknopt de inhoud van (grond)stelling 2.1.1.a: anders dan God, die iets schept uit niets, fabrikeert de mens een ding door gegeven dingen te verzamelen en ze samen te stellen zodat ze samen een nieuw ding opleveren. Noemen we nu de dingen waaruit de mens iets nieuws construeert de 'grondstof'. Om een nieuw ding te bekomen, hoeft de mens geen nieuwe materie toe te voegen aan of af te nemen van zijn grondstof: het nieuwe ding resulteert uit niets anders dan uit een *compositie* of *constructie*. De fabricatie van, bijvoorbeeld, een hefboom, is niets anders dan de specifieke constructie van een stok en een steen. En we spreken over een specifieke constructie of over een nieuw ding, vanaf het ogenblik dat dit ding dienst kan doen voor een specifiek doel: een nieuw ding geeft ons nieuwe handelingsmogelijkheden. Een geconstrueerd ding waaraan die eigenschap ontbreekt, *is* gewoonweg geen nieuw ding - het is slechts een samenraapsel van twee of meer dingen - een samenraapsel dat in het beste geval als een 'kunstvoorwerp' kan beschouwd worden. Een nieuw ding valt samen met zijn (nieuwe) betekenis. En een betekenis verwijst steeds naar iemand: zo valt een (nieuw) ding samen met zijn betekenis voor de mens. Een door de mens gemaakt ding is dus het geslaagde resultaat van een specifieke ingreep op een grondstof, beantwoordend aan een specifieke intentie. Die intentie gaat dus vooraf aan het tot stand komen van het nieuwe ding: ze bestaat vooraf, in de geest van zijn schepper, als een plan.

wereld, die tenslotte uit niets anders bestaat dan uit menselijke fabrikaten, in feite niets anders dan het indrukwekkend symbool van de wording van de (menselijke) zingeving en aspiratie.

De grondstof daarentegen, gezien vanuit het perspectief van de menselijke fabricatie, is iets nog ongedefinieerd - in die zin dat het 'nog ongedetermineerd' is. Het gaat hier om de materie waarover hoger sprake: de trouw of de aanspreking van God die wacht op het antwoord van de mens in zijn arbeid.

C. Wat is het wezen van de wereld?

Stelling 127. De daad heeft een hogere werkelijkheidswaarde dan het ding; via de daad schept de bestemming het ding.

De mens moet zich rekenschap geven van het feit dat zijn bewuste handelingen een definitief karakter hebben, in die zin dat, vanaf het ogenblik dat hij ze gesteld heeft, deze handelingen deel uitmaken van het universum, samen met de dingen waarover we hoger zegden dat ze de menselijke zin dragen. *Handelingen zijn dus niet abstracter dan concrete objecten - integendeel: terwijl de dingen slechts de symbolen zijn van hun zin, drukken de menselijke handelingen deze zin uit - zij zijn er de manifestatie van. Bijgevolg heeft een daad een hogere werkelijkheidswaarde dan om het even welk ding.* Men merkt meteen ook dat de tijd hier geen enkele rol meer speelt: onze daden situeren zich in de eeuwigheid.

Onze wereld is dus iets helemaal anders dan een verzameling van dingen of van constructies: veeleer valt onze wereld samen met de ganse geschiedenis en ontwikkeling van de menselijke handelingen. Daarbij verwijzen de concrete dingen naar datgene wat wij onze bezittingen noemen, terwijl onze daden ons wezen zelf openbaren.

Daar tussenin, tussen de wereld van onze dingen en de wereld van onze daden, situeert zich de wereld van onze ideeën, zoals hoger beschreven. De ideeën zijn noch dingen noch daden. Het wezen van menselijke dingen is hun zin, toegekend door de mens aan de wereld middels zijn arbeid. Het wezen van de menselijke handelingen is de menselijke wereld zelf, die tot stand komt door de arbeid, en die een creatieve ontwikkeling is. De ideeën situeren zich tussen de dingen en de daden in: het zijn de plannen waarin de dingen bestaan als mogelijkheden welke zich realiseren middels die handelingen die 'arbeid' heten. De ideeën brengen handelingen voort teneinde dingen te kunnen vormen die in de ideeën reeds bestaan als mogelijkheden. Indien deze ideeën zich onderschikken aan de goddelijke imperatieven, wordt aldus een nieuwe wereld geconcretiseerd: het rijk Gods.[463]

463 In deze context kunnen het ecocentrisme en de natuurverering beschouwd worden als consequenties van de menselijke weigering om het wezen van de dingen te ontdekken en, bijgevolg, als de perverse keuze voor een schijnwereld. De oorsprong van deze houding moet ons inziens gezocht worden in de miskenning van het feit dat wij niet langer recht hebben op het paradijs. Vandaar: *"ontkennen dat de mens een gewonde, tot het kwaad geneigde natuur heeft* [- dit is dus: de ontkenning van de erfzonde], *geeft aanleiding tot ernstige dwalingen op het gebied van de opvoeding, de politiek, het sociaal handelen en de zeden"* (- *K*, §407).

III.4. Lichaam en ziel, wereld en rijk Gods: de concretisering van de God-mens

In het hoofdstukken III.1. tot en met III.3. hebben we gezien dat de rede een werktuig is van het leven en, analoog daarmee, kan men het leven beschouwen als een werktuig van God: zoals de boetseerder een vorm geeft aan een klomp klei, zo ook ent God een persoon op elk menselijk individu. De mens, die sinds de erfzonde als een heuse god zichzelf wil 'maken', wordt tevens sterfelijk. In zijn voortplanting stemt hij bewust en vrij in met het tot stand komen van zijn nazaten, en draagt hij verantwoordelijkheid voor de ontwikkeling van het persoon-zijn van zijn medemensen. Daarbij is God zelf, in zijn Zoon, Jezus Christus, de Voorganger: Hij *concretiseert* de vooralsnog abstracte mens die wij sinds de erfzonde zijn, door middels het getuigenis van Zijn menswording (- de *incarnatie*) de kloof tussen Woord en mens op te heffen. Omdat bekering schuldbekentenis vereist, kan zij pas mits nederigheid tot stand komen. De zich soeverein wanende mens (- de heiden) vervolgt daarom de christen en veroordeelt hem tot het martelaarschap. De liefdevolle navolging van Christus gaat daarom noodzakelijk gepaard met het lijden in een wereld die nog in de handen van de duivel is. Een analyse van de wereld leert ons dat de dingen niet zijn wat ze lijken. Het doorprikken van het illusoir karakter van de dingen, toont ons dat alles slechts kan bestaan binnen de aanspreking, die de intersubjectiviteit vertegenwoordigt: de (niet-objectiverende) ontmoeting, de liefdevolle band tussen God en de mens. God nodigt de mens uit, in Zijn ganse schepping, die van Zijn oneindige trouw getuigt, om zich tot Hem te bekeren, en de mens beantwoordt deze uitnodiging door zijn arbeid, waarin hij het wezen van alle dingen tot hun recht laat komen, namelijk als hun functie van dat liefdevolle antwoord: de concretisering van het rijk Gods. We stellen daarbij ook vast dat onze daden werkelijker zijn dan de loutere 'dingen': onze wereld symboliseert het tot stand komen van de menselijke aspiratie tot God terug te keren. In de wereld manifesteert zich dit geloof op een absolute wijze, want ondanks alle beproevingen.[464]

464 Vooraleer we ons de vraag stellen naar het wezen van de wereld, herinneren we ons wat we over de dingen gezegd hebben.

In feite kan niemand zeggen wat een ding-op-zichzelf eigenlijk is: wij aanvaarden de dingen, we geloven in hun bestaan. Maar dat doen we pas omdat we geloven in hun zin: we zien een hefboom pas als we hem kennen; wat we niet kennen, zien we ook niet. Zonder geloof is er geen waarneming, en zijn er geen dingen. De dingen zijn voor ons hun functie of hun doel. Ze bestaan nooit toevallig, maar ze hebben altijd een oorsprong en een doel.

Toch kunnen we ook geloven in dingen die we niet kennen, op voorwaarde dat we hun zin kunnen ervaren. We gebruiken heel wat dingen waarvan we de werking niet begrijpen. Zo ook geloven we in onszelf zonder onszelf te kunnen doorgronden - alleen omdat we ons bestaan zinvol achten. De zin is prioritair op het zijn, en zo bestaan de dingen binnen onze aspiratie.

Anderzijds leent zich niet om het even welke grondstof voor de constructie van om het even welk ding. Het lijkt erop dat bepaalde grondstoffen voorbestemd zijn voor bepaalde dingen. Het is niet creationistisch om te stellen dat man en vrouw voorbestemd zijn voor elkaar; hoedanook hebben ze elkaar nodig voor de voortplanting. *Als dan het wezen van een ding ligt in zijn bestemming, dan is het in feite die bestemming die het ding als zodanig schept.* In de voorafgaande hoofdstukken hebben we uitgelegd hoe we de gegeven zin kunnen ontdekken. Wetten beperken ons handelen maar maken het ook mogelijk. Elke keuze vernietigt noodzakelijk aanvankelijke keuzemogelijkheden: ze manifesteert de vrijheid en heft ze tegelijk op. Elke handeling is wezenlijk een keuze, elke keuze is een nemen én een prijsgeven. Waar een mens zich belemmerd voelt door wetten, begrijpt hij de zin van deze wetten niet. En dat is in de eerste plaats het geval met de wet van het lijden (- zie: stelling 4).

We zagen ook hoe de verwerping van God omwille van het leed in de wereld, oneigenlijk is, want zonder het leed zou er geen bewustzijn zijn, geen kennis; wij zouden niet weten dat we bestaan; er zou geen streven zijn, geen zin, en daarom ook geen dingen. Het lijden is de mogelijkheidsvoorwaarde van het bestaan zelf. De pijn is datgene waarvan men zich wil maar tegelijk niet kan distantiëren. In de pijn valt men samen met wat men niet wil, en zo wordt men zich bewust van zijn wil. De pijn maakt ons bewust van de wetten van de wereld, en zo is de kennis de vrucht van het lijden (- zie: stelling 3).

Ook het kwaad wordt ons pas kenbaar in het leed, meer bepaald in het zinloos (dit is:

Laten we nu eens **het wezen van de mens**, die wonderbare eenheid van, enerzijds, een ter dood veroordeeld (maar tevens voor de opstanding bedoeld) lichaam en, anderzijds, een voor de eeuwigheid bestemde ziel, belichten door dit te vergelijken met **het wezen van de wereld**, die een eenheid vormt van, enerzijds, vergankelijke materie en, anderzijds, op het rijk Gods gerichte zin. Want *zoals de werkelijkheden van het lichaam en de ziel zich weerspiegelen in de werkelijkheden van het stoffelijke en het geestelijke, zo ook weerspiegelt zich de menselijke opstanding, of de verrijzenis, waarin Christus alle mensen voorafging, in het tot stand komen van het rijk Gods in de wereld.* De mens verhoudt zich tot de wereld zoals het genotype zich verhoudt tot het fenotype. *De groei van de mens tot de God-mens is zoals de groei van de wereld tot het rijk Gods.* En het komt ons voor dat wij dit onderzoek het beste kunnen starten middels een analyse van de menselijke sexualiteit - een vandaag geheel verkeerd begrepen realiteit - omdat bij uitstek daar de diepe band tussen lichaam en ziel *in* de wereld zichtbaar wordt. Deze band tussen lichaam en ziel, in de wereld, wordt immers zichtbaar bij de ontdekking van de band tussen liefde en drift - twee 'onredelijkheden' welke vaak onderling verward worden.

Zoals in stelling 118 reeds aangetoond, wordt de erfzonde doorgegeven bij de verwekking van een kind, en wel omdat die verwekking zich voltrekt met de bewuste en vrije toestemming van de ouders, waardoor zij *vrijwillig persoonlijke schuld of persoonlijke verantwoordelijkheid op zich nemen*. Het *kwaad* waarvoor zij daarbij de verantwoordelijkheid op zich nemen, bestaat in het feit dat nieuw geborenen *'onvolkomen personen'* zijn. God ent op de bevruchte eicel weliswaar de kiem van een persoon, en Hij creëert daardoor ook een nieuwe persoon, maar als individu is deze nieuwe persoon menselijk van aard, en hij verschilt van de eerste mensen, Adam en Eva, omdat hij als individu van de menselijke soort niet door God geschapen werd: hij werd *door de mens verwekt*. De mens heeft sinds de zondeval nu eenmaal zichzelf willen bepalen; hij heeft gelijk willen zijn aan zijn Schepper; hij heeft het betracht om *zichzelf*, als mens, te kunnen scheppen. Sindsdien brengt hij, dank zij de kracht van zijn natuur, die hij van God ontving, inderdaad mensen voort, maar hij *schept* ze niet als persoon; het enige wat hij doet, bestaat hierin dat hij zijn natuur kanaliseert tot de verwezenlijking van dit eigen doeleinde. Hij gebruikt, met andere woorden, zijn van God ontvangen natuur om zichzelf *als soort* te verwezenlijken. Maar het *scheppen* van zichzelf is een onmogelijkheid, en daarom blijft de menselijke macht noodzakelijkerwijze beperkt tot het voortbrengen van een 'wezen' dat lager is dan hem zelf als schepsel van God: wat de mens voortbrengt, is een natuurlijk individu van de menselijke soort. En zonder de barmhartige tussenkomst van God, ware dit wezen geen menselijke *persoon*, want de persoon spruit voort uit de liefde van God, uit de goddelijke intersubjectiviteit. Bij de ontvangenis komt God uit pure goedheid tussenbeide om op elk individu van de menselijke soort de kiem van een persoon te enten, en Hij begeleidt deze persoon naar zijn heel-making (- heiliging) of naar zijn

---

vermijdbaar) leed, dat volgt uit iemands vrije keuze en uit zijn kwade bedoelingen, welke niets anders dan het leed zelf op het oog hebben. Het zinloos lijden maakt ons bewust van het bestaan van het kwaad (- zie: stelling 40).

Door zijn vrijheid kan de mens kwaad doen en leed veroorzaken. Omdat nu het kwaad bestaat uit het verwerpen van Gods wet, bestaat de menselijke vrijheid in de mogelijkheid van een tweevoudige keuze: de keuze voor of tegen God. Het goede is de mogelijkheidsvoorwaarde voor het kwaad, en dus bestaat de duivel slechts in die mate dat God zijn bestaan duldt (- zie ook stelling 66.1). Toch is hij in die mate een realiteit. In dit verband verwijzen we naar onze analyse van het boek *Job,* in stelling 29, waar gesteld wordt dat de liefde haar almacht pas bewijst als zij bestand blijkt tegen lijden en dood - de instrumenten van het kwaad, die echter door Christus omgevormd worden tot werktuigen van het heil. Liefhebben is daarom handelen tegen beter weten in, en kiezen voor het rijk Gods dat niet van deze wereld is.

persoonlijke voltooiing toe, via de gemeenschap van de christenen, zijn Kerk, gesticht door Zijn Zoon, Jezus Christus (- zie ook: *K*, §1999)[465]. Zo nodigt God zelf uit tot het herstel van de zonde van de 'eerste Adam', en dit door een persoonlijke ingreep via Zijn Zoon, Jezus Christus, de 'tweede Adam' - een ingreep, (1°), in de geschiedenis van de mensheid als geheel en, (2°), in het leven van elke mens afzonderlijk (- zie ook: *K,* §410, 411 en 504).

De mens die zich natuurlijkerwijze voortplant, beseft dat hijzelf niet in staat is om zichzelf, als persoon, te scheppen, en dat hij slechts een natuurlijk menselijk individu kan voortbrengen. Hij beseft, met andere woorden, dat het kind dat hij op de wereld zet, nog 'onvolkomen' is, en dat hij voor die onvolkomenheid verantwoordelijkheid draagt. Hij beseft dus dat hij door zijn natuurlijke voortplanting de plicht op zich neemt om de Heer toe te laten in het persoonlijke leven van zijn kind, dat door Hem zal uitgenodigd worden om zich als persoon te vervolmaken, wat wil zeggen: om christen te worden, om in zich de God-mens te concretiseren, vanuit het onvolmaakte, abstracte en zondige bestaan: de hereniging van lichaam en ziel, de hereniging van vlees en Woord, door de bekering tot het nieuwe leven. En de weg die elke mens aldus af te leggen heeft, *weerspiegelt zich* in de betrachting tot het realiseren van het rijk Gods in deze wereld (- zie ook: *K,* §1655, waar gesteld wordt dat de kerk niets anders is dan *"het huisgezin van God"*).

Voor het vervolg van deze tekst is het dus van belang om de volgende analogie goed in gedachten te houden: enerzijds is er de weg vanuit het 'abstracte bestaan', waarin lichaam en ziel gescheiden zijn (- ze worden namelijk gescheiden bij de dood, zodat ze zonder de verrijzenis dan ook 'uiteindelijk of *definitief* gescheiden' zouden zijn - zie ook: *K,* §365, 366), naar hun concretisering (- lees: hun *definitieve* eenwording) toe, en dit volgens het voorbeeld van de verrezen God-mens, Jezus Christus; anderzijds is er de weg vanuit het 'abstracte rijk Gods', waarin een kloof gaapt tussen *wat is* en *wat wij nastreven*, naar de concretisering van het rijk Gods in deze wereld toe, en dit volgens het voorbeeld van de gemeenschap van alle heiligen in de kerk van Jezus Christus.[466] De weg die wij dienen af te leggen is die van het getuigenis. Wij dienen te getuigen van de rechtvaardigheid, tegen alle onrecht in; van de waarheid, tegen alle leugen en bedrog in; van de goedheid, tegen alle kwaad in. Vanuit het wereldse perspectief is het getuigen van Gods rijk 'pijnlijk' en 'nadelig' omdat wij zodoende het wereldse 'inruilen' tegen het goddelijke, maar vanuit het perspectief van de voltooiing voorzien deze nadelen en deze pijnen ons precies van de sleutels tot het komende, goddelijke rijk waarvan zij aldus de komst bespoedigen. Want, zoals de orthodoxe theoloog Olivier Clément het verwoordt, is de gekruisigde Christus dezelfde als de verrezen Christus.[467]

De twee werelden die hier ter sprake zijn, tonen hun realiteit in elk facet van ons bestaan als 'polen' die de onverenigbare werkelijkheden van goed en kwaad, zijn en niet-zijn, weerspiegelen, onder meer ook in de bipolariteit van *liefde en drift*. Met betrekking tot wat wij gezegd hebben over de menselijke sexualiteit, waarin de erfzonde geconcretiseerd wordt in de menselijke val tot de staat van abstractheid, zal deze tweespalt van liefde en drift ons in de volgende paragraaf III.4.A. bijzonder aanbelangen. Bij wijze van voorbeeld zullen we ons dan ook de vraag stellen hoe de liefde en de drift zich onderling verhouden, wat ze betekenen, hoe wij ze kunnen

465 Zoals verder uitgelegd, is deze heelwording in de kerk onmogelijk zonder het lijden terwille van Christus. Zie ook: Johannes-Paulus II (1984:3), die stelt dat bij uitstek de lijdende de weg is voor de kerk.

466 Zie ook: *K,* §946, waar gesteld wordt dat de Kerk niets anders is dan de vergadering van alle heiligen.

467 Zie ook: *K*, §662: *"(...) De verheffing op het kruis is het beeld en de aankondiging van de verheffing ten hemel met Hemelvaart".*

onderscheiden en wat ons antwoord dient te zijn op de problemen die zich in de wereld van vandaag in dit verband aan ons opdringen.

A. Het kluwen van liefde en drift[468]

Stelling 128. De verenging van het sexualiteitsbegrip tot het louter natuurlijke is een aanslag op de persoon.

Het blijkt vandaag onduidelijk hoe het eigenlijk gesteld is met die 'natuurlijke' drift die wij de 'sexualiteit' noemen, wat wij ermee bedoelen, of het terecht is dat we daarbij steeds denken aan voortplanting en aan geslachtelijkheid, en niet veeleer aan een vorm van menselijkheid welke te maken heeft met heel andere zaken dan procreatie.

---

468 Het thema van de menselijke sexualiteit is zonder twijfel één van de indringenste en moeilijkste problemen van onze tijd en beschaving. Tevens is het een van de hete hangijzers in de gemeenschap van de gelovigen. Talloze vragen rijzen omtrent deze problematiek, maar de antwoorden laten ofwel op zich wachten, ofwel zijn zij verdeeld - hoedanook brengen zij om de een of andere reden geen bevredigend begrip.

Enerzijds zijn er de dogmatische antwoorden welke vaak onverbiddelijke veroordelingen inhouden en, anderzijds, zijn er de vele protesten tegen deze antwoorden, vanuit het verwijt dat men zich er op die manier al te gemakkelijk vanaf maakt of dat men geen begrip toont voor het 'menselijke' in de mens, wat men daarmee ook moge bedoelen. Want vaak wordt de term 'menselijk' gebruikt om een bepaalde toegeeflijkheid ten aanzien van onze lagere, dierlijke neigingen te maskeren. Geheel in die lijn ligt trouwens de sentiëntistische opvatting zoals die vooral in de 'deep ecology' van Peter Singer wordt gehuldigd, waarbij het goede geïdentificeerd wordt met het genot, het kwaad met de pijn. Vanzelfsprekend ontspoort een sentiëntistische 'ethiek' onvermijdelijk in de verdierlijking van de mens, ingevolge het klaarblijkelijke gegeven dat ook dieren leed en genot kennen.

De kern van deze protesten berust ook vaak op de overtuiging dat de mens *recht* heeft op een eigen sexualiteitsbeleving en dat hij daar zelfs de *plicht* toe heeft tegenover zichzelf, precies zoals hij de plicht heeft om zijn honger te bevredigen. Een uitstekend voorbeeld dat getuigt van de ernst van deze verwarring is hier ontegensprekelijk de problematiek van de promiscuïteit die besproken wordt in de encycliek *Veritatis Splendor*. De menselijke sexualiteit dient in functie te staan van een in het huwelijk maatschappelijk georganiseerde voortplanting, en waar ze dat niet doet, is sprake van afwijking en van zonde.

Anderzijds wordt sinds lange tijd de stelling verdedigd die aan de *menselijke* sexualiteit een functie toeschrijft welke veel breder is dan alleen maar de louter biologische of maatschappelijke: de lichamelijkheid mag niet alleen worden *gebruikt* voor de uitdrukking van de liefde, maar zij zou ook de hoogste uitdrukking daarvan *zijn*, en mag aldus niet gefnuikt worden. Hier vinden we heel duidelijk de verwarring van liefde en drift: de eerste is gericht op de ander, de laatste louter op zichzelf (- vergelijk in dit verband het onderscheid tussen goed en kwaad, in stelling 31.1).

Deze stellingname nu wordt door het kerkelijk leergezag als volgt beantwoord: wanneer procreatie uitgesloten is - bijvoorbeeld wegens onvruchtbaarheid door ziekte of ouderdom -, blijft de sexualiteit geoorloofd als zij zich situeert *binnen het sacrament van het huwelijk*, omdat het *huwelijk* gefundeerd is op de *intentie* tot procreatie. *Buiten* het huwelijk echter, zijn sexuele betrekkingen ongeoorloofd zonder meer.

Verder blijkt het ook geen sinecure om sexuele betrekkingen exact te definiëren, en even problematisch blijkt de vaststelling van het bestaan van een brede waaier van biologische (genetische) en psychologische sexuele identiteiten.

Er bestaat dus een onvrede bij diegenen die hun genegenheid voor elkaar 'sexueel' willen uitdrukken terwijl zij niet toegelaten worden tot het sacrament van het huwelijk. Dat zij zich niet zouden kunnen voortplanten, achten zij geen reden tot uitsluiting, aangezien zij, evenmin als een onvruchtbaar gehuwd koppel, ervan kunnen beschuldigd worden niet de intentie tot voortplanting te hebben. (Een gehuwd doch onvruchtbaar koppel kan zijn intentie tot voortplanting handhaven op grond van geloof en hoop, en dit tegen alle relevante wetenschappelijke gegevens in. Een probleem duikt op wanneer twee mensen 'sexueel' contact hebben met diezelfde intentie tot voortplanting, terwijl hen op grond van wetenschappelijke gegevens de toegang tot het huwelijk ontzegd wordt. In de beide gevallen is het dezelfde wetenschap die oordeelt dat voortplanting uitgesloten is: in het eerste geval bijvoorbeeld met het argument dat eierstokken bij de vrouw ontbreken; in het laatste geval bijvoorbeeld met het argument dat de betrokkenen hetzelfde geslacht hebben. Waarom mogen de eersten hopen tegen alle gegevens in en de laatsten niet? Het gehanteerde criterium lijkt hoe dan ook problematisch).

Verder bestaat de mogelijkheid tot adoptie welke een einde maakt aan de exclusiviteit van de *eigen* vruchtbaarheid als bron van kroostrijkheid.

Het kerkelijk leergezag verwijst voortdurend naar de tegenstelling 'natuurlijk' - 'tegennatuurlijk', maar sommigen werpen tegen dat ook aan het 'tegennatuurlijk' geacht gedrag wel eens natuurlijke driften ten grondslag zouden kunnen liggen. Welke grond heeft de mens om te oordelen over wat al dan niet 'natuurlijk' is?

Reeds van kindsbeen af is de sexualiteit in elk van ons in een primitieve vorm aanwezig, maar zij komt pas eerst tot volle ontwikkeling wanneer onze fysieke groei voltooid is. Wij ontwikkelen dan als het ware een specifiek 'zintuig' voor het sexuele: we doen specifieke (namelijk: sexuele) waarnemingen in functie van een specifiek (namelijk: sexueel) betekenisgeheel, net zoals dat het geval is inzake alle andere vormen van waarneming. Onze ogen zouden geen licht zien indien er tevens geen waarneming was van specifieke lichtpatronen, welke op hun beurt naar hogere betekenisgehelen verwijzen: in de eerste plaats zijn dat natuurlijke of aangeboren betekeniskaders; later kunnen wij dankzij onze vrijheid en ons bewustzijn deze band tussen de waarneming en het natuurlijke betekenispatroon verbreken of vervangen en er zelfgekozen zin-gehelen als het ware tussenin schuiven (- zie: Bauwens 2000a: §6-§8).

Inzake de waarneming ontsnapt heel wat aan de werking van ons bewust verstand, omdat het leven, dat van het mens-zijn deel uitmaakt, tevens vereist dat het mens-zijn zich aan de wetten van het leven onderwerpt. Ons lichaam heeft reeds banden gesloten met de buitenwereld lang voordat wij ons van onze lichamelijkheid bewust worden, en zo bepalen wij niet zelf bewust en vrij welke beelden en kleuren onze ogen zien wanneer wij die opslaan. Deze 'geautomatiseerde' waarneming en betekenisherkenning is een goede zaak, want zij dient het zelfbehoud en zij voorkomt dat het leven ten prooi wordt aan verval.

Evenzo gaat het eraan toe wat betreft onze waarneming van sexuele prikkels: onafhankelijk van onze eigen wil en van ons bewustzijn zijn ze reeds verbonden met natuurlijke betekenisgehelen die in functie van het leven zelf staan. Net

---

Eveneens problematisch voor sommigen is het feit dat het sacrament van het huwelijk een verbintenis maakt tussen een man en een vrouw voor de duur van hun gemeenschappelijk leven: de huwelijksband wordt verbroken door de dood van één van beiden, en hertrouwen is dan geoorloofd.

Voor sommigen wordt de verleiding groot om te geloven dat deze 'schikkingen' meer te maken hebben met maatschappelijke toestanden, zoals de noodzaak om een bevolking op peil te houden en de goede hygiëne, dan wel met het sacramentele zelf.

Het wereldwijde probleem van AIDS maakt vandaag de problematiek van de sexualiteit dringender dan ooit voordien. Sommigen zien in deze ziekte een bestraffing van de mensheid voor haar zonde, maar daar tegenover wijzen anderen erop dat ook hier de armsten en heel wat onschuldige kinderen de grootste slachtoffers worden. Is het niet volkomen immoreel om te beweren dat armoede en ziekte goddelijke bestraffingen zijn? En men kan hier verwijzen naar het verhaal van Job: niet door zonde verliest hij zijn rijkdom en zijn gezondheid, maar door de inmenging van de duivel.

We trachten zo onbevangen mogelijk de vraag te stellen naar het wezen van de menselijke sexualiteit, en dat is niet alleen haar biologische oorsprong, maar ook haar uiteindelijk *doel*. Dit in de hoop om op grond daarvan enig licht te kunnen werpen op enkele van de meest prangende vragen die zich vandaag in dit verband aan ons opdringen. Vragen die alles te maken hebben met recht en onrecht, vrijheid en gebondenheid, zonde, schuld en boete, ziekte en gezondheid, liefde en drift, redelijkheid en onredelijkheid. Dit is ons inziens hoogst nodig, want in dit probleem hebben zich de uitersten van, enerzijds, de liefde en, anderzijds, de zondige en niets ontziende genotzucht, in een quasi onontwarbaar kluwen weten te vermengen. Wij worden daarbij geconfronteerd met een van de meest geslepen listen van de duivel, welke niet langer de mens als persoon, maar veeleer de mensheid als totaliteit belaagt. Over de ziekten die de mensheid teisteren kan men immers nog probleemloos oordelen dat zij bestreden moeten worden, want zij brengen een leed waarover wij kunnen oordelen dat we het moeten overwinnen; maar wat gedaan met die 'praktijken' die ons, mensen, welhaast 'overkomen' en die ons schijnbaar geen lijden brengen maar daarentegen genot of zelfs al dan niet vermeende liefde? Bij uitstek hier blijken lichaam en ziel onontwarbaar verstrengeld te zijn, en kan men de vraag stellen naar de aard van hun onderlinge band.

Heel wat simpele wezens kennen in feite geen sexen, maar ze kennen wel 'sexualiteit': ze zijn zowel mannelijk als vrouwelijk en ze kunnen zichzelf bevruchten. Verder is de moderne genetica nu welhaast in staat om de bevruchting bij zoogdieren, en dus principieel ook bij de mens, te laten verlopen in een volkomen artificieel milieu: de sexualiteit is daar een louter technische kwestie welke door derden wordt voltrokken. Nog meer tot de verbeelding spreekt de zogenaamde *clooning*-techniek, waarbij principieel uit eender welke lichaamscel een duplicaat van het 'moederwezen' kan ontwikkeld worden. *In al deze gevallen is geen sprake van 'sexualiteit' in de zin waarin wij die opvatten in ons huidig onderzoek*. Anderzijds heeft dit alles nochtans te maken met procreatie of voortplanting. Zo is het niet ondenkbaar dat er een tijd zal komen dat voortplanting en sexualiteit zich volledig zullen losgekoppeld hebben van elkaar.

zoals *"het in de bedoeling van de werkelijkheid ligt dat het licht uit de buitenwereld zich verbindt met het licht uit de binnenwereld"* (Bauwens 2000a: §7), net zo worden 'van buiten komende' sexuele prikkels verbonden met innerlijke betekenisvelden.[469]

Vanaf een bepaald punt echter, staat het ons vrij om de banden tussen de van buiten komende prikkels en de 'natuurlijke' of ingeboren betekenisvelden te ontkoppelen, en dan kunnen wij deze prikkels her-verbinden met bewust en vrij gekozen betekenispatronen[470] (- zie Bauwens 2000a: §6). De mens die zijn dierlijkheid overstegen heeft, is in staat om de natuurlijke betekenisvelden opzij te schuiven en een bewust gekozen zin te geven aan wat hij waarneemt.

De neiging van een jong-volwassene om zich af te scheuren van het gezin waarin hij opgroeide, en zijn wil om een nieuw gezin te stichten, heeft zeker en vast biologische gronden. *Maar hiermee is de menselijke sexualiteit geenszins verklaard. Indien wij de sexualiteit zouden verengen tot de voortplantingsdrang - meer bepaald: de onbewuste voortplantingsdrang - dan zouden wij het begrip zoals wij, mensen, het ervaren, geweld aandoen.* Laten we even de vergelijking maken met het bevredigen van de honger.

Alle levende wezens zijn op hun omgeving aangewezen voor hun zelfinstandhouding. Dat geldt in het bijzonder voor de opname van voedsel. De behoefte aan voedsel wordt aangevoeld als een tekort, een soort van pijn; de opname van voedsel wordt aangevoeld als een soort van genot. Pijn en genot conditioneren een *dierlijk* wezen ertoe zichzelf in leven te houden, of het dat nu wil of niet. Negatief uitgedrukt zou men kunnen stellen dat, op die manier, de natuur alle wezens tot het leven *veroordeelt*. Het is duidelijk dat wezens die geen pijn zouden voelen als ze vasten en ook geen genot als ze eten, algauw zouden sterven en uitsterven. En wat hier geldt met betrekking tot de zelfinstandhouding, geldt vanzelfsprekend evenzeer met betrekking tot de instandhouding van de soort: wezens die niet de prangende behoefte zouden voelen om te copuleren, en die niet het fysieke genot zouden ervaren dat met deze daad gepaard gaat, zouden zeker geen enkele reden zien om zich voort te planten - als zij al zouden *beseffen* dat zij zich hierdoor kunnen voortplanten. Het is duidelijk: of het nu gaat om de zelfinstandhouding of de instandhouding van de soort: onze natuurlijke neigingen mogen zeker niet beschouwd worden als een natuurlijk tekort, integendeel: *beschouwd in natuurlijk perspectief* zijn ze uiterst zinvol en onmisbaar. Maar de mens onderscheidt zich op een zeer fundamentele manier van het dier. Prioritair voor de mens is zijn vermogen tot trouw aan de medemens.

Heel wat misvattingen omtrent de sexualiteit vinden hun oorsprong in het feit dat ze de sexualiteit verengen tot het louter natuurlijke domein. Dit is oneigenlijk, aangezien de menselijke persoon een fundamentele eenheid is van zijn lichaam en zijn ziel. Bovendien is ook reeds het menselijk lichaam 'bovennatuurlijk', aangezien het in functie staat van de ziel en - in een christelijk perspectief - bestemd is voor de verrijzenis.

Stelling 129. De ontkoppeling van voortplanting en sexualiteit resulteert in de verenging van het sexualiteitsbegrip tot zijn louter natuurlijke betekenis.

De atheïsten (- meer bepaald: de aanhangers van een geseculariseerde moraal) vallen zelf ten prooi aan wat zij aan bepaalde religies verwijten (- ons inziens doen ze dat

469 In de ethologie - een tak van de biologie waarin het gedrag van dieren bestudeerd wordt - worden deze geautomatiseerde koppelingen ook wel *releasers* genoemd. Het zijn een soort van heel zinvolle en zelfs onmisbare gedrags-'reflexen' die in functie staan van de bescherming van het leven, en waaraan wij onderworpen zijn.

470 Zo kunnen wij naar een biefstuk kijken met het oog op het maken van een tekening daarvan, terwijl een kat of een hongerige mens in dat geval alleen maar een lekker hapje kan zien.

overigens geheel ten onrechte), namelijk: de identificatie van de sexualiteit met het louter natuurlijke. Uiteraard doen zij dat, aangezien zij geen bovennatuur erkennen, maar bovendien kennen zij aan de sexualiteit, naast de voortplantingsfunctie, ook andere natuurlijke en *geheel zelfstandige* functies toe - zoals de genotsfunctie.[471] En hier toont zich de macht welke de duivel verwierf over de menselijke natuur. De natuur zorgt er nu immers voor dat wij sexuele gevoelens en daden kennen, en dus ook de mogelijkheid tot het genot dat daarmee gepaard gaat, in omstandigheden waar voortplanting uitgesloten is: de existentie van dit genot, en daarmee ook het leed bij het derven ervan, is voortaan feitelijk (- zie ook: stelling 31.2). De zucht naar zonde is enigszins vergelijkbaar met de zucht van allerlei onechte behoeften welke aangeleerd zijn en waarvan de bevrediging zeer schadelijk kan zijn.[472]

Ons inziens is de genoemde atheïstische interpretatie van de religie, alvast wat betreft het christendom, geheel oneigenlijk. Met betrekking tot het christendom herinneren we ons dat de mens, in de zondeval, zichzelf heeft willen 'maken'. Precies deze wil, in weerwil van het goddelijke verbod, is het kwaad dat zich verankerd heeft in de menselijke natuur, als een 'natuurlijke aandrang', meer bepaald als een specifiek genot. Dit genot 'dringt aan', zij het niet onoverkomelijk, omdat het pas verkregen wordt door de zondige act als zodanig te stellen. En via dit genot heeft de duivel - het kwaad - een bepaalde, zij het niet onafwendbare, macht over de natuur van de mens. Het komt erop aan dat wij deze gegevenheden ten goede aanwenden.

129.1. De door de sexualiteit bewerkte eenwording betreft enkel het lichaam; de 'zielsvereniging', welke enkel door trouw tot stand komt, heeft een meer fundamenteel karakter.

Is het zo dat in de menselijke sexualiteit twee mensen één vlees worden, of is het veeleer zo dat zich twee lichamen in één en dezelfde geest of ziel verenigen?

Deze vraag kan klinken als een *Spielerei*, maar ze wordt hier zeer ernstig bedoeld, want de beide opvattingen hebben elk zeer uiteenlopende consequenties met betrekking tot het begrip zelf van de menselijke sexualiteit.

---

471 De vergelijking met het genot dat verschaft wordt bij het lenigen van de honger, dringt zich op. Het 'gebruik' van de sexualiteit dat de genoemde atheïsten voorstaan, is vergelijkbaar met een 'ethiek' die de vraatzucht (- het verorberen van spijzen louter omwille van het genot) aanprijst. Deze 'ethiek' was gangbaar in het Romeinse rijk, waar verzadigde disgenoten zich terugtrokken om bij zichzelf het uitspuwen van het verorberde op te wekken teneinde het genot van het vreten principieel eindeloos te kunnen verlengen.

472 Het sexueel gedrag is niet afwezig bij onvruchtbaren, het houdt ook niet op eenmaal de vruchtbaarheidscyclus voorbij is, het beperkt zich niet tot vruchtbare koppels en bovendien is nu ook voortplanting zonder sexualiteit perfect mogelijk. Indien sexualiteitsbeleving buiten de vruchtbaarheidscondities strijdig zou zijn met de natuur, waarom is er dan in diezelfde natuur een drang naar sexualiteit aanwezig in omstandigheden waar van voortplanting geen sprake kan zijn? Zo vragen ongelovigen zich af: als wij dan toch de natuur moeten volgen, dan moeten wij het ook beamen dat hij ons opzadelt met een sexualiteit die duidelijk niet kan gericht zijn op de voortplanting. De verkeerde conclusie die zij dan trekken, is deze, dat de sexualiteit - indien ze al 'bedoeld' is - niet uitsluitend in functie van de voortplanting kan bedoeld zijn. In sommige gevallen dient de sexualiteit het soortbehoud, in andere gevallen zou ze andere doeleinden kunnen dienen. Maar een eenvoudige vergelijking met 'honger' en 'preferentie' (of: 'genot') volstaat om dit argument te kelderen. Want wat zouden die 'andere doeleinden' dan anders kunnen zijn dan het genot dat gepaard gaat met de act? Want het betreft hier duidelijk een aankweekbare, overbodige behoefte waarmee mensen door de duivel worden opgezadeld: in tegenstelling tot bijvoorbeeld druggebruik gebeurt dat niet noodzakelijk via mensen, maar direct via de natuur.
Een ander argument van de ongelovigen vormt de vaststelling dat de natuur vaak achterop loopt ten aanzien van de cultuur. Lichaamsbeweging werd ooit spontaan met arbeid geïdentificeerd, maar in sport en spel hebben onze intellectuelen de lichamelijke activiteit van de arbeid ontkoppeld; nochtans zal geen arts beamen dat sport tegennatuurlijk is. Tegelijk leidt ver doorgedreven sport (- topsport) tot vormen van oorlog (- competitie) welke onvermijdelijk slachtoffers maken.

In het vroeg-christelijke, meer bepaald het *Augustiniaanse mensbeeld*, wordt het lichaam beschouwd als een werktuig van de ziel: het wordt niet 'genoten' maar 'gebruikt', meer bepaald in functie van het hoogste goed, God zelf, de eindwaarde van alles en dus de enige die mag genoten worden. In alle andere gevallen wordt de kosmische orde geperverteerd door een middel-doelomkering - en men ziet hier ook waar Marx zijn inspiratie haalde. Omdat de geest van de mens zich niet met die van een ander kan verenigen, is inzake de sexualiteit dan ook sprake van *de vereniging van louter lichamen:* twee worden één vlees.[473] Het is trouwens uit deze eenwording van het vlees van twee verschillende mensen, dat een nieuwe, eveneens verschillende mens kan geboren worden.

Dat twee geesten zich zouden verenigen, zou echter betekenen dat één van de partners zijn of haar persoonlijke wil ondergeschikt zou maken aan die van de ander, en zich aldus zou verliezen in de ander. Omdat de vrije wilskeuze het menselijk geluk bepaalt, terwijl de verantwoordelijkheid voor het persoonlijk geluk een strikt geïndividualiseerde aangelegenheid is, kan niemand zich beroepen op de wil van een ander inzake het eigen lot. Elke mens is - om het negatief uit te drukken - tot de vrijheid 'veroordeeld', en niemand kan deze vrijheid ontlopen onder het voorwendsel van de gehoorzaamheid - men denke hier aan het historische 'excuus': *'Befehl ist Befehl'*. De gehoorzaamheid is weliswaar een deugd maar, overeenkomstig de orde der dingen, is men haar enkel verschuldigd tegenover God, en alleen in die zin ook tegenover z'n 'meerderen', terwijl zij in alle andere gevallen een verboden goed is. Inzake het menszijn als zodanig, zijn wij allen gelijkwaardig in de ogen van God, en zou het zich ondergeschikt maken aan de wil van een ander, betekenen dat men zich schuldig maakt, hetzij aan de verknechting, hetzij aan de verafgoding van zijn naaste.[474]

Waar twee geesten zich schijnbaar verenigen, is aldus steeds een derde factor in het spel, bijvoorbeeld een verslaving, en per definitie een kwaad. De menselijke gelijkwaardigheid is daar noodzakelijkerwijze zoek omdat in al deze gevallen de menselijke participanten zelf zich ondergeschikt gemaakt hebben aan een niet-menselijk ding, en zich aldus van hun waardigheid of van (de 'last' van) hun menselijkheid ontdaan wanen. Zo'n schijnbare vereniging is daarom niet anders te bestempelen dan als een complot, een *samenzwering*, het bedrijven van een kwaad met de instemming van de participanten. De boosdoeners onderwerpen zich vrijwillig en gezamenlijk aan een activiteit waarvan de essentie bestaat in het van zich afwerpen van de vrijheid zelf door *het onderwerpen van zichzelf aan een ding*. In dat soort van activiteiten doen mensen afstand van hun menszijn, terwijl ze dat op de keper

473 Zie ook: *K,* §1615 (met een verwijzing naar *Ef*. 5, 31-32) en 2335 (met een verwijzing naar *Gen*. 2,24). In de *"volkomen eenwording"* waarvan sprake in het laatst genoemde fragment, verwijst die algehele eenwording van de beide echtgenoten uitdrukkelijk naar de trouw als grond van lichamelijke en 'geestelijke' eenwording.

474 De slavernij is strijdig met de menselijke waardigheid, niet alleen waar de ene mens de andere tegen diens wil verknecht, maar evenzeer waar die ander met de verknechting instemt, daar hij aldus aan een mens het meesterschap over zichzelf meent te kunnen overdragen (- zoals dat gebeurt in het geval van idolatrie). In geseculariseerde opvattingen wordt nogal eens gezwaaid met het argument dat vrijwillig aangegane vormen van onvrijheid moeten getolereerd worden omdat geen sprake zou zijn van misdaad waar alle participanten het eens zijn met de gang van zaken. Daarbij ziet men echter over het hoofd dat aldus de factor van het objectieve kwaad vrij spel krijgt, en dat men zich zodoende volledig in de sfeer van een schromelijke 'vergissing' ophoudt. Vrijwillige onderwerping vereist dat diegene aan wiens wil men zich onderwerpt, uiteindelijk God zelf is; in alle andere gevallen wordt de onderworpene beheerst door een kwaad. Zo verkapt de instemming van de drugsverslaafde met de praktijk van de drugsverkoper, de toestand van diens verslaving zelf, welke men bezwaarlijk anders kan beschouwen dan als een objectief kwaad, aangezien de verslaafde subjectief verlangt naar iets dat hem (en tevens anderen met hem) objectief ten gronde richt, wat het bedrieglijk karakter hiervan aan het licht brengt.

beschouwd helemaal niet *kunnen* doen: zij *wanen* zich vrij van verplichtingen tegenover zichzelf en tegenover hun menselijke waardigheid, en dat het hier gaat om een waan wordt duidelijk in de contradictie van het 'vrijwillig opgeven van de vrijheid'. Het afstand doen van de eigen wil is pas geoorloofd indien aan een hogere dan de eigen wil wordt gehoorzaamd, en dat is de wil van God. In alle andere gevallen is sprake van een schromelijke *vergissing*.[475]

Stelling 130. De sexualiteit is slechts één specifieke modaliteit van de intermenselijke aantrekkingskracht.

In het zogenaamde epifenomenalisme wordt het bewustzijn beschouwd als een bijwerking van fysieke werkingen, meer bepaald van de hersenactiviteit: het ik-gevoel en het denken zijn als het ware epifenomenen of bijverschijnselen van de neurologische activiteit. In dezelfde - materialistische - visie zal men er dan ook van uitgaan dat fysische (- in dit geval: fysieke) specificiteiten of veranderingen aan de basis liggen van navenante toestanden van de ziel. In elk geval moet men hier toegeven dat specifieke fysieke toestanden de mogelijkheidsvoorwaarden vormen voor even specifieke 'geestelijke' ervaringen en activiteiten. Net zoals het denken *mede gedragen* wordt door de activiteit van de hersenen, net zo wordt een specifieke sexuele aantrekkingskracht *mede geconstitueerd* door de productie van specifieke hormonen in het lichaam en, meer algemeen, door de genetische voorbeschiktheid, het zogenaamde gendertype.

Maar dat is niet altijd zo. Dat de natuur hier uitzonderingen toelaat, toont aan dat hormonen en gendertype niet het laatste woord hebben inzake het bepalen van de specifieke sexuele gevoelens als zodanig, laat staan dat ze de sexuele gevoelens als zodanig zouden bepalen.[476]

Bovendien hebben mensen geen geslachtsklieren nodig om zich tot elkaar aangetrokken te voelen, wat erop wijst dat die aantrekkingskracht zelf dieper in de mens zetelt dan de 'sexuele kleur'. Zoals er zonder het kleuren-zien nog steeds een zwart-wit-zien mogelijk is, zo ook blijft er een aantrekkingskracht bestaan, los van het specifiek mannelijke of vrouwelijke. Wie zich zijn kindertijd herinnert, zal beamen dat sociale sympathie en antipathie niet wachten op de geslachtelijke wasdom. De *kern* van de menselijke sexualiteit zetelt niet in het man- of vrouw-zijn, maar in het mens-zijn als zodanig. Nog anders uitgedrukt: *de grondslag van de menselijke sexualiteit - namelijk:*

475 Euthanasie, in de betekenis van het recht op hulp bij zelfdoding kadert in precies hetzelfde stramien van het kwaad: de moordenaar die met de toestemming en zelfs ingevolge de smeekbede van zijn slachtoffer handelt, is niet minder een moordenaar dan diegene die handelt tegen de wil van zijn slachtoffer. Net zoals de drugsverslaafde en zijn dealer onderling akkoord gaan over hun misdaad op grond van hun respectievelijke verslaving aan drugs en aan geldelijk gewin, net zo worden bij het zich voltrekken van euthanasie de 'hulpmoordenaar' en zijn slachtoffer verblind door factoren als lijden en medelijden, waarbij zij het genot verwarren met het geluk en het leed met het ongeluk, en zij zodoende eigenhandig subjectieve voorwaarden stellen aan het leven zelf. In hun daad geloven zij over het recht te beschikken om het leven te chanteren, terwijl dat niet eens in hun vermogen ligt, maar dat laatste zien zij niet in omdat zij zich blindstaren op hun eigen eisen, wat hen ertoe brengt om te geloven dat met de dood de pijn zal verdwijnen. Dat de pijnloosheid die zij nastreven enkel een kwaliteit van het levende kan zijn, ontgaat hen blijkbaar volkomen.

476 Zo bijvoorbeeld is de evolutie van de zogenaamde 'sexuele voorkeur' op een soms doorslaggevende wijze onderhevig aan al dan niet traumatiserende psycho-sociale factoren. Maar het meest doorslaggevende argument kan men distilleren uit vergelijkend onderzoek bij eeneiige tweelingen: de bevinding dat een van de norm afwijkende sexuele voorkeur slechts in twee derde van de gevallen bij elk van de tweelingshelften voorkomt, verraadt weliswaar een zekere genetische voorbestemdheid; maar de aandachtige observator zal opmerken dat het resterende derde van de gevallen onverklaarbaar blijft zonder de erkenning van een andere factor naast de genetische predispositie. Het feit dat het optreden van verslaving, zoals bijvoorbeeld alcoholisme, (nog steeds bij eeneiige tweelingen), gelijkaardige cijfers oplevert, laat welhaast geen verdere twijfel bestaan over het feit dat ook inzake de sexuele voorkeur, andere factoren naast fysieke (- zoals: sociale factoren en de vrije instemming van de persoon) doorslaggevend zijn.

de intermenselijke aantrekkingskracht - is geen zaak van het geslacht van de mens, maar behoort aan de mens als mens zelf toe. Wat hetzij aan de mannelijke hetzij aan de vrouwelijke sexualiteit haar diepte verleent, gaat aan het specifiek mannelijke of vrouwelijke vooraf. Bij de mens is de sexualiteit (mannelijkheid en vrouwelijkheid) slechts een natuurlijke, superficiële *modaliteit* van de aantrekkingskracht, waarbij de natuur deze kan aanwenden in functie van het soortbehoud. En het is nu ook duidelijk dat wij eigenlijk ten onrechte spreken over 'sexualiteit' of 'geslachtelijkheid', waar wij in feite de (intermenselijke) *aantrekkingskracht* bedoelen. En die hoeft niet per se gericht te zijn op de geslachtelijkheid, al kan de natuur, zoals gezegd, dit fenomeen gebruiken en kanaliseren voor haar eigen doeleinden, waarvan wij weliswaar acte kunnen nemen, maar die ons, als mens, tenslotte volkomen vreemd zijn. [477]

Op zijn beurt is de intermenselijke aantrekkingskracht dan weer 'slechts' een modaliteit van de zielstoestand: de ziel kan beminnen, haten, passief ondergaan en actief bewerken, kortom: zij kan een hele gamma aan attitudes ontwikkelen tegenover het leven, naar gelang haar doelstellingen en de zin welke zij verwezenlijkt wil zien of wil erkennen.

Stelling 131. De meest menswaardige aanwending van de intermenselijke aantrekkingskracht is de sublimatie.

Het menselijk lichaam, zegt Augustinus, is een instrument van de ziel, maar het is ook onderhevig aan allerlei invloeden, en zo kan het zich laten meeslepen in de zonde. Evenzo is de menselijke aantrekkingskracht onderhevig aan natuurlijke invloeden, zodat de natuur de menselijke aantrekkingskracht in zijn dienst kan stellen voor het waarborgen van het soortbehoud. De mens neemt daarvan bewust kennis en, hoe groot de drang tot voortplanting ook kan zijn, hij moet daartoe nog steeds zijn fiat geven, dat wil zeggen: hij behoudt een zekere vrijheid tegenover dit geweld van de natuur; hij kan zich principieel verzetten en zijn toestemming weigeren. Meer bepaald is de mens in staat om de invloed van de natuur op zijn zielsroerselen af te weren, en ze daarentegen geheel in functie te stellen van doelstellingen die niet tegennatuurlijk maar wel bovennatuurlijk van aard zijn. Dat wordt ook wel 'sublimatie' genoemd. Sublimatie is dus niet, zoals niettemin vaak gedefinieerd, het veranderen van de sexuele gevoelens in heel andere gevoelens, maar wel is sublimatie de weigering van de zich natuurlijk opdringende koppeling van de aantrekkingskracht aan specifieke natuurlijke doelstellingen, en dit met het oog op de zelfbeschikking over deze kracht in functie van 'bovennatuurlijke' (menselijke of religieuze, kortom: 'hogere') doelstellingen.

We herinneren ons tevens dat binnen de christelijke levensbeschouwing het leed niet zonder zin is, en dat geldt in het bijzonder inzake het leed dat niet door mensen veroorzaakt wordt. De zin van het 'objectieve kwaad' wordt ons verduidelijkt in het boek *Job,* waar het de betekenis krijgt van de beproeving. Aan de oorsprong van dit leed ligt niemand minder dan de duivel, aan wie God, in deze wereld, de toestemming verleent om de liefde van de mens te 'wegen'. In zijn confrontatie met het 'objectieve

477 Laten we ter verduidelijking van dit alles eens een analogie maken. De intermenselijke aantrekkingskracht verhoudt zich tot de geslachtelijkheid zoals de lichamelijkheid zich verhoudt tot de lichaamslengte. Zoals de lichaamslengte slechts een bepaalde modaliteit van de lichamelijkheid is, zo ook is de sexualiteit slechts een bepaalde modaliteit van de intermenselijke aantrekkingskracht. Het is, met andere woorden, niet zo dat met de lichaamslengte de lichamelijkheid gegeven is, al is het wel zo dat de lichamelijkheid voorondersteld wordt wanneer men over de lichaamslengte spreekt. Op analoge wijze is de menselijke geslachtelijkheid ondenkbaar zonder de intermenselijke aantrekkingskracht. De sexualiteit is 'slechts' een specifieke belichting van de intermenselijke aantrekkingskracht, waarbij deze door de natuur aangewend wordt voor de instandhouding van de soort. Zo ook kan iemand zijn lichaamslengte aanwenden voor het plukken van een appel van een boom, terwijl van de lichamelijkheid als zodanig toch zeker niet kan gezegd worden dat zij in deze activiteit haar wezen en haar ultieme zin vindt. Zo is de sexualiteit slechts een specifieke activering, of een (bij mensen: gecontroleerd) geactiveerd worden van de intermenselijke aantrekkingskracht.

kwaad' wordt de mens immers in de gelegenheid gesteld om de manifestatie van het onvoorwaardelijk karakter van zijn liefde voor God in deze wereld nog te realiseren. Dat dit dan niettemin geschiedt geheel in strijd met de intenties van de duivel die ter kwader trouw is, betekent telkens opnieuw de mogelijkheid ter overwinning van de duivel in deze wereld, en dus de mogelijkheid tot een voortschrijden in de realisatie van het rijk Gods in deze wereld. Het gaat hier derhalve om de mogelijkheid tot een participatie aan het lijden van Christus, de Verlosser, en voor de mens is geen grotere eer denkbaar.

Heel concreet wordt de mens telkens weer voor een bijzondere keuze gesteld: hij kan er voor kiezen, hetzij om het leed zelf te dragen, hetzij om het leed op de schouders van anderen te leggen. Van belang is hier het inzicht dat het leed niet ongedaan gemaakt kan worden: iemand moet het dragen, en de lijdende zelf kan in dit geval beslissen of hijzelf dat doet ofwel of hij het aan een ander 'doorgeeft'. Geeft hij het aan een ander, dan ontneemt hij aan zichzelf de hem geboden, unieke mogelijkheid om mee het rijk Gods in deze wereld te helpen verwezenlijken; hij bedankt voor de hem geboden eer. Derhalve wordt hij door derden beschouwd als zijnde onbekwaam tot het dragen van eer.

Tot besluit: wat betreft de sexualiteit als een kluwen van liefde en drift in het algemeen, kunnen we besluiten dat elkeen tenslotte voor zichzelf uitmaakt of hij hetzij voor de drift hetzij voor de liefde kiest en in welke mate hij dat doet. Wij moeten daarbij heel goed beseffen dat die persoonlijke keuze, die ons weliswaar zwaar kan vallen, niet zonder gevolgen blijft met betrekking tot ons mens-zijn, meer bepaald met betrekking tot de verwerkelijking van het rijk Gods. Niet alleen inzake de sexualiteit maar ook op elk ander terrein van het handelen worden wij steeds voor diezelfde, essentiële keuze geplaatst, waarbij we het ons aangeboden leed hetzij doorschuiven naar anderen, hetzij aanwenden als bouwstof ter verwezenlijking van een betere wereld, dat wil zeggen: in functie stellen van de concretisering van de God-mens. Laten we daar in het volgende hoofdstuk wat nader op ingaan.

B. De concretisering van de God-mens

Heel wat theorieën over de menselijke sexualiteit lijden aan het eigentijdse euvel van het reductionisme: ze herleiden de sexualiteit tot een fundamenteel natuurlijke aangelegenheid. We wijzen erop dat dergelijke theorieën de menselijke vrijheid miskennen. Sexuele handelingen, niettemin men er een 'aandrang' toe voelt, geschieden steeds bewust en vrij, met andere woorden: ons menselijk bewustzijn en onze vrijheid maken niet alleen dat wij in staat zijn om het meesterschap te verwerven over *al* onze handelingen, maar tevens maken ze dat wij er ook verantwoordelijkheid voor dragen.[478]

478 Het argument dat de natuur ons lust verschaft bij het stellen van specifieke handelingen, kan het stellen van deze handelingen nooit verontschuldigen. Toch wordt het vaak gebruikt, en dit ingevolge de miskenning van een fundamenteel onderscheid. Dat het nalaten van een bepaalde handeling *pijn* kan veroorzaken, kan soms gelden als een excuus op twee voorwaarden: (1°), het moet gaan om pijn welke verwijst naar objectieve schade en, (2°), de verantwoordelijkheid voor die pijn mag niet liggen bij de gepijnigde. Bijvoorbeeld de situatie waarin een aangevallene zichzelf verdedigt, of deze waarbij een hongerige *moet* stelen om in leven te blijven. Pijn vormt daarentegen geen excuus wanneer één van die voorwaarden ontbreekt. Zo kan iemand lijden omdat hij heroïne mist: de 'behoefte' aan deze drug doet de verslaafde lijden, maar hij is zelf verantwoordelijk voor dit leed in de mate dat hij zich deze behoefte zelf heeft eigen gemaakt. Om die reden dragen wij de volle verantwoordelijkheid voor *al* onze handelingen, ook voor deze die te maken hebben met de sexualiteit.

Stelling 132. Onze vrijheid maakt ons verantwoordelijk voor de bestemming van ons lichaam en van de wereld.

Sexuele handelingen mogen niet gereduceerd worden tot louter natuur: voor de mens zijn zij slechts een specifieke kanalisering van de dieper liggende, geheel 'van het geslacht onafhankelijke', intermenselijke *aantrekkingskracht*. Het feit dat de zogenaamd 'sexuele' aantrekkingskracht versterkt wordt door attributen die op zich niets te maken hebben met sexualiteit als zodanig, bewijst dit volkomen.[479] Het begrip 'aantrekkingskracht' is bovendien veel te rudimentair om hier enigszins relevant te kunnen functioneren, maar dat is het begrip 'sexuele aantrekkingskracht' in een nog veel grotere mate.

Tot het 'sexueel begrijpen' van de wereld worden wij weliswaar van nature gepredisponeerd, maar tevens beschikken wij over de macht (- de vrijheid), en daarom ook over de plicht, om onze natuurlijke predisposities te kanaliseren. De geslachtelijkheid is slechts één (oppervlakkige) modaliteit van de intermenselijke aantrekkingskracht, net zoals het jachtinstinct en de verzamelwoede slechts particuliere modi zijn van de zelfbehoudsdrang. Door onze vrijheid kunnen wij de manifestatiewijzen van ons totaal energetisch potentieel grotendeels zelf bepalen, en zijn we voor deze zelfbepaling dan ook verantwoordelijk.

En dat geldt nu in het bijzonder voor de bestemming die wij kunnen, en dus ook moeten geven aan ons *lichaam* en aan de *wereld*. Die mogelijkheid wordt ons niet gegeven als een keuzemogelijkheid tussen wat onze fantasie ook maar enigszins zou kunnen bedenken. Sinds het christendom, stelt deze keuzemogelijkheid zich daarentegen als wezenlijk tweeledig of als absoluut gepolariseerd door goed en kwaad. Precies het christendom maakt de mens bewust van de concreetheid, de tastbaarheid, het definitief en absoluut karakter van dit feit. Want in dat opzicht mag de wording van mens en wereld naar de God-mens en naar het rijk Gods toe, terecht vergeleken worden met de wording van het leven: net zoals het leven zijn doel kent in het sublieme - en daarvan getuigt de realiteit van het leed waar het leven zijn volkomenheid verliest of mist - net zo kent de wording van het rijk Gods zijn bestemming in één heil - en daarvan getuigt de realiteit van het ongeluk (- zie ook: stelling 9.1).

Stelling 133. De natuur, en ook onze natuur, is de manifestatie van de goddelijke trouw die de werkelijkheid draagt.

We zagen dat het een vergissing is om, zoals de klassieke natuurwetenschappen dat doen, de natuur en de ganse werkelijkheid te beschouwen als een ding. Dingen kunnen worden gemaakt, samengesteld uit eenvoudigere. Onze wereld resulteert uit zo'n constructieproces. Maar de grondstof van die constructies is zelf geen constructie. De werkelijkheid is een gegevenheid, een schepping, een geschenk van God. Wij zijn zelf het geschenk dat we ontvangen; we ontvangen onszelf als geschenk van God. En deze ontvangst kunnen we ofwel in dankbaarheid bevestigen, ofwel verwerpen. Het laatste antwoord is hoogst contradictorisch; het eerste verplicht ons tot een specifiek engagement waarbij wij uitdrukking geven aan onze dank door middel van die specifieke arbeid waarbij wij ons het principe van de schenkende liefde zelf eigen maken en erin delen. En precies deze participatie aan de liefde van God manifesteert zich in het tot stand komen van het rijk Gods in de wereld.

479 De totaal machteloze, de zieke, de ouderling en de verguisde missen ontegensprekelijk het 'sex-appeal' van de vedette, terwijl zij toch een aantrekkingskracht kunnen uitoefenen die de geschiedenis een wending kan geven.

In de wereld vallen alle dingen samen met hun zin, die geestelijk van aard is en die zich situeert binnen ons streven. Dat streven wordt gestuurd door de (door God) gegeven zin, die wij aangrijpen, en die de oorsprong en het einddoel is van alle zin.[480]

De ultieme werkelijkheid is geen maaksel; hij is intersubjectiviteit. Men kan hem nog het best vergelijken met een kunstwerk: hij is een geschenk van God aan ons, net zoals de *Mattheus-passie* een geschenk is van Bach aan ons. Hij bestaat slechts als een bijzondere aanspreking die ons deelachtig maakt aan de schoonheid van het voltooide waar wij op eigen kracht geen toegang toe hebben.

Het wezen van de werkelijkheid ligt in zijn zin: de liefde waarin het goede, het ware en het schone samenvallen. Het illusoir karakter van het kwaad komt aan het licht naarmate het einde der tijden nadert, want het kwaad is zonder zin en dus zonder wezen. Het materiële is bestemd voor het geestelijke, zoals de muziekinstrumenten bestemd zijn voor de muziek, en het deugdzaam geestelijke leven mondt uit in de liefde, zoals de muziek voortkomt uit het deugdzame musiceren.

Ook de vrijheid berust op het door God gegeven vertrouwen: zijn gebod schenkt ons de macht tot wedertrouw, en zo erkent en creëert de Schepper zijn schepsel. Het gebod draagt de vertrouwensband waarop de gehele werkelijkheid berust. De onherroepelijkheid van de geboden of de wetten van de natuur drukt de goddelijke trouw uit, want zonder deze wetten ware niets mogelijk, zelfs niet de *Mattheus-passie*.

Zoals de hefboom gemaakt is uit een stok en een steen, terwijl hij daarvan toch verschilt, zo is de mens gemaakt uit stof én verschilt hij daarvan. Want zoals de hefboom bestaat door menselijke betekenisgeving, zo bestaat de mens door Gods erkenning. Nooit komt leven voort uit stof; enkel uit een moeder, en dus uit volmaakter leven. Enkel Gods schepping kent de overgang 'van niets naar leven'.

Het leven gebruikt de stof om zichzelf te bestendigen. De zin en dus ook het wezen van de stof bestaat in zijn dienst aan het leven. Zo ook is de zin, en dus het wezen van het leven, de geest, want buiten alle bewustzijn om kan niets bestaan. En de zin van de geest is de liefde, want slechts het goede heeft werkelijkheidswaarde. Het leven ordent de stof, de geest ordent het leven, het goede ordent de geest. Zo leeft de toekomst in alle dingen, want hun wezen is hun zin.

Het leven bevat meer orde dan de dode stof; om geestelijk te leven moet het leven zichzelf nog meer beperken; om goed te kunnen zijn, moet de geest worden beperkt: de liefde eist van de geest de onderwerping aan absolute wetten, die echter zelf door niets meer worden beperkt.

De natuur is niets anders dan de tastbare manifestatie van de volmaakte orde die aan de grondslag ligt van alle zijn: de goddelijke trouw die de werkelijkheid draagt.

Om te beginnen kan niets bestaan zonder een 'vaste basis'. Dat is trouwens een zekerheid die leeft bij alle denkers, en die ook alle denkers parten speelt: het doet hen geloven in een 'laatste wezensgrond', een 'hupokeimeinon', een 'essentie', een 'oorsprong', kortom: een fundament voor al datgene waarvan men zich maar enigszins bewust kan zijn, het bewustzijn zelf incluis. Het verschrikkelijke van de droom, bijvoorbeeld, berust precies op de afwezigheid van zo'n laatste, vaste grond: de droom laat de dromer niet toe dat hij handelingen stelt met voorziene gevolgen, de 'werkelijkheid' waarin hij zich bevindt is onbetrouwbaar, veranderlijk, 'vloeibaar', zonder enig houvast, en zijn 'daden' blijken er niet zelden tegendoelmatig, precies

480 Zoals in de hefboom de stok en de steen van de mens hun zin krijgen en tot het menselijke betekenisniveau verheven worden, zo ontvangt de mens op zijn beurt zijn mens-zijn van Iemand die hem transcendeert. Zoals de steen zijn zin en zijn wezen ontleent aan de mens die hem in de hefboom gebruikt, zo ook ontleent de mens zijn zin en zijn wezen aan Diegene waaraan hij participeert. Zo ontleent het onvolmaakte zijn zin aan het volmaakte: het lagere wordt door het hogere geborgen.

wegens die fundamentele onbetrouwbaarheid die wijst op de afwezigheid van ook maar het geringste fundament. De daden van de dromer zijn slechts schijndaden want hun gevolgen zijn onvoorzienbaar, en ook wat hem in zijn dromen overkomt, is louter waan. Aan de droom zijn alle vaste regels vreemd en wie bijvoorbeeld in zijn droom zit te kaarten, ziet zijn troeven zomaar veranderen in verliezerskaarten; als de verliezerskaarten weer troeven worden, en hij is aan de winnende hand, veranderen zijn spelgenoten in slangen of in lachende vogels, zijn kaarten worden cactussen en op de koop toe blijkt hij rond te dobberen op een vlot in de vloedgolven die hem verzwelgen - hij wordt tenslotte wakker.

Zonder een vaste grond, kan niets bestaan. De wiskundige die de positie van een punt op een vlak eenduidig wil bepalen, moet eerst een vast assenstelsel tekenen met een nulpunt, een vaste richting en exacte parameters. Het nulpunt mag niet verschuiven, de richting mag niet wegdraaien, de meeteenheid mag niet krimpen of uitzetten. Is die vaste basis er niet, dan kan de positie van geen enkel punt bepaald worden, de meetkunde kan niet van start gaan, er kan geen enkele daad worden gesteld omdat geen enkele daad bewaard blijft. Wie zorgt er dan voor dat onze daden worden bewaard?

Het is een feit dat onze daden worden bewaard - werden zij niet bewaard, dan waren zij geen daden. De zin die ik enkele ogenblikken geleden heb neergetikt, wordt bewaard: de letters kruipen niet weg, ze doen geen haasje over, ze veranderen niet in konijntjes of in sterretjes, de betekenis van de zin verandert niet, het papier houdt de inkt vast, het verleden heeft mijn daad bevroren en op die manier kan ik mij vertrouwen op de echtheid van mijn daad. De tijd - die voortdurende overgang van het heden in het verleden en, tegelijk, van de toekomst in het heden - maakt mijn herinneringen relevant, en rechtvaardigt het vertrouwen dat ik in mijn herinneringen heb, alsmede het vertrouwen dat ik mag hebben in mijn verwachtingen. De tijd, als een bijzondere manifestatie van de natuur, vormt het fundament voor de waarde van wat is en wat gedaan, gezegd, herinnerd en verwacht wordt. Met de tijd wordt ons een stuk natuur aangeboden, dat wil zeggen: een basis die ons het leven mogelijk maakt. De tijd, en meer algemeen ook de natuur, is ons gegeven als een manifestatie van de goddelijke trouw aan de mens, waarmee ons tegelijk het bestaan en de gehele werkelijkheid wordt geschonken. In de natuur herkennen wij die oneindige trouw, die echter afwezig is in de dingen des mensen: de wereld - zoals hoger gezegd: als een constructie van menselijke makelij - beschaamt dikwijls ons vertrouwen, en het is daarom ook onverstandig om mensen te geloven op hun woord zonder dat men eist dat dit woord wordt neergeschreven met drukinkt op papier: met deze schriftelijke neerslag wordt immers de trouw van God ingeroepen: terwijl een belover zijn beloften naderhand kan ontkennen, bewaart God door de natuur het geschrevene in volstrekte trouw: *"Verba volent, scripta manent": "(Gesproken) woorden vliegen, geschreven woorden blijven".* Ook het ontzag voor het (geschreven) woord in het algemeen vindt hier zijn verantwoording, zozeer zelfs dat ons ganse rechtssysteem daarop hardnekkig blijft steunen, het middeleeuwse gezegde indachtig: *"Quod non est in scriptis, non est in mundi": "Wat niet neergeschreven is, bestaat niet".* Bovendien kennen wij onze ganse heilsgeschiedenis als wezenlijk niets anders dan als het in vervulling gaan van wat geschreven staat.

Kortom: zonder de natuur is er geen werkelijkheid mogelijk; de natuur is de mogelijkheidsvoorwaarde van de werkelijkheid. En de natuur, dat is op de keper beschouwd: de manifestatie of de tastbaarheid van de goddelijke trouw zelf, welke uitnodigt tot wedertrouw. Wij bestaan bij de gratie van Gods vertrouwen, de natuur, en

deze trouw is dermate sterk dat wij hem niet eens kùnnen beschamen omdat we zodoende tegelijk onze eigen ondergang zouden bewerken.[481]

Stelling 134. Door ons lichaam maken wij deel uit van de natuur - de manifestatie van de goddelijke trouw - die ons aldus uitnodigt tot wedertrouw.

De natuur is niet zomaar een buitenwereld, een buiten-ons, een exterioriteit, een ding dat wij kunnen waarnemen en kennen. Want niet alleen buiten ons is er natuur: we kunnen de ruimte waarnemen omdat we zelf ruimte innemen en zijn; we participeren aan de wereld van de lichamen omdat we zelf met een van die lichamen samenvallen. We hebben weet van de tijd omdat wij zelf een begin en een einde kennen, omdat we aan de tijd zijn onderworpen. Indien we het licht van de wereld niet toelieten in ons eigen binnenste, dan zouden we het licht niet kennen en zouden we niet zien. We kennen de energieën van de kosmos omdat ons eigen leven door deze energieën wordt overspoeld en wordt gedragen. Indien we zelf niet onderhevig waren aan de zwaartekracht door ze tot in het binnenste van onze ziel te kunnen voelen wanneer wij bijvoorbeeld met veel moeite een zwaar gewicht optillen, dan zouden we nooit kunnen begrijpen wat zwaarte en wat massa is. Niet alleen buiten ons is er natuur: wij hebben met ons eigen zijn deel aan die natuur, door ons lichaam, en zodoende is er ook in ons natuur, en stellen wij vast ook zelf natuur te zijn.

Nu bestaat er ook geen criterium dat een 'buitenste natuur' van een 'binnenste natuur' kan onderscheiden. Met andere woorden: niemand kan zeggen waar zijn lichaam precies begint en waar het ophoudt.[482]

Die natuur, dat aan- en ingeborene, doorkruist alles wat er is, overal is het aanwezig als een raster en een vaste grond, alles schraagt het als een netwerk van betrouwbare vezels, nooit opdrogende bronnen, eeuwig vruchtbare gewassen, zich altijd vernieuwende krachten, getrouwe herinneringen en betrouwbare geschiedenissen, onuitputtelijke mogelijkheden en reële verwachtingen. Op en in en doorheen dit bindweefsel van alles dat een 'thuis' is in de ware zin van het woord, kan de mens zich een weg banen in hoop en geloof; daar kan hij aan zijn liefde gestalte geven, vallen en opstaan, beginnen en herbeginnen. Het weefsel van de natuur wordt de menselijke pogingen nooit moe, het is vergevingsgezind, het brengt steeds nieuwe dagen in het verschiet, het opent onophoudelijk verse mogelijkheden. Doe maar, zegt het: doe maar op, probeer maar, hier is nog een kans, en nog een - zo gul gedoogt de natuur het leven, dat wij ons kinderen weten onder de veilige mantel van deze grote moeder. Kan een redelijk mens deze eindeloze trouw verwarren met meedogenloosheid of

---

481 Het verzet van de mens tegen de natuurlijke orde is daarom in de eerste plaats een uiting van volkomen onbegrip en van onwetendheid. Indien wij ons ten volle zouden realiseren wat de natuur is, dan zouden wij ook inzien dat elk verzet tegen de natuur een verzet is tegen onszelf, die bij de gratie van dezelfde natuur bestaan. De verstandige legt zich neer bij de feitelijkheid van de natuur omdat hij het absoluut goede, het onverbeterbare, en zelfs het onkenbaar goede daarin kan bevroeden. Slechts de onverstandige verwerpt de natuurlijke orde, maar hij kan dat niet ongestraft doen, om heel voor de hand liggende redenen. Het gezegde dat wie niet horen wil, moet voelen, kan nergens gepaster worden uitgesproken dan precies hier.

482 Ons bloed is een orgaan en behoort zodoende tot onszelf: dat geldt dan ook voor de onderdelen van ons bloed, zoals de zuurstof daarin aanwezig. Ook geldt dat voor de zuurstof in onze longen: zij behoort tot onze longen, maar op het ene moment zeggen we dat ze deel uitmaakt van ons lichaam, op het volgende moment is ze weer buiten ons. Hetzelfde geldt voor het water, de vele mineralen en de voedingsstoffen die van andere lichamen afkomstig zijn. Waar begint en waar eindigt ons lichaam dan?

En neem bijvoorbeeld de werktuigen waarvan wij ons bedienen, en die de 'verlengstukken' van ons lichaam vormen - onze hele wereld dus: niet alleen kunstledematen, maar ook hamers, fietsen en ladders, telescopen en televisietoestellen, computers, organisaties allerhande, staten en werelddelen, geschiedenissen, theorieën en muzikale composities: wij kunnen niet zeggen: mijn lichaam begint hier en eindigt daar, want alles leeft tesamen en deze symbiose is als één groot lichaam dat nooit rust, niet moe wordt, geen dood en geen geboorte kent.

hardvochtigheid? Immers, zonder deze natuurlijke vastberadenheid zou de trouw geen trouw zijn, en de liefde geen liefde, de hoop geen echte hoop. Het leven zou slechts een droom zijn, de werkelijkheid een waan, het bestaan een spel zoals een kaartspel in een droom: willekeurig zouden dan de kaarten veranderen, de spelers zouden lachende vogels worden en wij zouden er niet thuis zijn, maar ons dan werkelijk bevinden op een vlot in vloedgolven welke ons opslokken - het wakker worden zou er echter aan ontbreken (- zie ook: stelling 133).

Stelling 135. In tegenstelling tot onze lichamelijke natuur, die het resultaat is van de erfzonde, resulteert onze ziel uit onze persoonlijke keuzevrijheid.

De werkelijkheid is geen ding en geen constructie, ook de natuur is dat niet. De natuur is de gecondenseerde trouw van God de Schepper, een manifestatie van zijn almacht. De natuur is het noodzakelijke draagvlak voor ons wonderlijk bestaan, en ook voor onze vrijheid die de diepte van dit bestaan uitmaakt. Vandaar moeten we ons de vraag stellen: waar begint de ziel? Waar begeven we ons in ware vrijheid doorheen dit weefsel van de goddelijke almacht? Waar laat Hij onze hand los en maken wij 'onze eerste pasjes'? En waartoe zijn wij in deze vrijheid zo gemaakt? Kortom: wat is de natuur van onze ziel?

De natuur is zowel 'buiten' als 'binnen' de mens; hoe staat het nu met de ziel? Is het niet zo dat ook de ziel een 'vloeibaar' iets is, iets dat door ons heen stroomt, ons verlaat, van buiten op ons afkomt? Want is het niet zo dat bijvoorbeeld vreugde aanstekelijk werkt, en dat wij ze kunnen doorgeven of overnemen van diegenen die ons omgeven? Er is een spreekwoord dat zegt dat men een mens aan zijn vrienden kent, waarmee bedoeld wordt: zijn zielsverwanten. En hoe kan er anders verwantschap zijn dan door het feit dat de zielsroerselen aanstekelijk werken? Wij spreken immers uit wat ons op het hart ligt, en anderen nemen daar notitie van, en op hun beurt nemen ze zich ter harte wat ons aanbelangt: worden zodoende de zielsinhouden niet uitgewisseld, en zijn zij bijgevolg geen zaken die wij met anderen delen?

Maar we moeten hier goed uitkijken, en ons nogmaals de vraag stellen wat onze ziel dan is. Laten we nog eens een vergelijking maken.

Iedereen kan de mond vol hebben over bijvoorbeeld de koers van de munt, of over een voetbalwedstrijd waarop sommigen gewed hebben. Het verloop van het spel kan heel wat spanning teweeg brengen, want de toeschouwers identificeren zich met een welbepaalde partij. De uitslag van de wedstrijd zal de enen doen juichen, de anderen met ontgoocheling slaan. Maar voor de meesten is dat slechts een *spel*. Alleen voor diegenen die *gewed* hebben op dat spel, is de vreugde van de overwinning of de ontgoocheling van het verlies niet zonder werkelijke gevolgen. Zij zijn er immers toe gehouden hun schuld te betalen, ofwel kunnen ze hun winst opstrijken. Voor hen is het spel in feite geen spel maar een zakelijke belegging, iets waaraan ze (een deel van) zichzelf hebben verpand.

Datgene wat de ongebonden toeschouwers ondergaan, kunnen wij gemoedstoestanden zonder werkelijke gronden noemen. Het zijn veeleer speelse wervelingen aan de oppervlakte van de ziel, welke geen enkel ernstig gevolg hebben. Er hoeft zich slechts een of andere ernstige gebeurtenis voor te doen, opdat de gemoedstoestand van dat soort van toeschouwers volledig zou omslaan.[483]

Op dezelfde manier zijn oppervlakkige en gefundeerde zielsroerselen strikt onderscheiden. De oppervlakkige zijn gespeeld; ze hebben te maken met zaken waarbij

483 Wie bijvoorbeeld van een match terugkeert naar huis, blij om de overwinning van zijn favoriete ploeg, zal de match onmiddellijk vergeten als hij even later z'n auto in de prak rijdt. Het verdriet dat dit werkelijk verlies teweeg zal brengen, doet de (onwerkelijke) vreugde om de voetbalzege direct in het niets verdwijnen. De toeschouwer die daarentegen tien miljoen frank won, zal de deuk in zijn auto snel vergeten en zijn vreugde om de overwinning van zijn ploeg zal blijven.

wij niet echt *betrokken* of *geëngageerd* zijn. Ze hebben als het ware een bestaan op zichzelf omdat ze niet verwijzen naar een werkelijkheid waarmee de beroerde zich echt verbonden weet en welke *consequenties* heeft voor zijn bestaan. De gefundeerde zielsroerselen daarentegen hebben geen bestaan op zichzelf: het zijn *de onafwendbare consequenties van objectieve feiten, waarvoor de betrokkene krachtens zijn daden verantwoordelijkheid draagt* (- zie ook: stellingen 3.4, 8-16, 28-31 en 42-44).

Zo komt het dat wij vaak door ons gemoed bedrogen worden: wij wanen ons verdrietig of vreugdevol wanneer wij in een spel opgaan, maar eenmaal wij weer nuchter worden, keren wij naar de werkelijkheid terug, welke in feite ons ware gemoed bepaalt. De ware toestand van onze ziel kan, met andere woorden, verhuld worden onder een of ander theater van gevoelens,[484] maar eenmaal dat theater gespeeld is, keren wij naar de werkelijkheid en naar onze ware zielstoestand terug. Het gespeelde is tijdelijk, het werkelijke is eeuwig. In tegenstelling tot het gespeelde, hangt het werkelijke dan ook af van wat we zelf willen, en vooral: *doen* (- zie ook: stellingen 28, 32, 80 en 86).

Hiermee is dan ook gezegd wat de natuur van onze ziel is: onze ziel is die toestand welke wij zelf *verdiend* hebben door de eigen wil en onze werkelijke daden (- zie ook: stelling 73). Wij kunnen ons identificeren met andermans lief en leed, maar in de mate dat wij dit lief en leed niet *zelf bewerken*, raakt het in feite onze ziel niet. Sympathie, empathie, medelijden, meegenieten (- en zodoende ook de 'sexuele voorkeuren'): het zijn allemaal stemmingen, maar met de ziel hebben zij geen uitstaans. Net zomin als onze verbeelding uitstaans heeft met de werkelijkheid waaraan wij deze verbeelding volgens onze eigen subjectieve wensen voeden.

We merken dus dat er een fundamentele tegenstelling bestaat tussen het lichaam en de ziel: over het lichaam kunnen wij niet zeggen waar het begint en waar het eindigt: de natuur binnen en buiten het lichaam is dezelfde en het valt ons moeilijk om een grens te trekken. Maar inzake de ziel, kunnen wij wel een strikte grens bepalen: onze ziel is immers niets anders dan het resultaat van al de eigen vrijwillige keuzen die wij hebben gemaakt, waarbij *deze keuzevrijheid zelf de specifieke inhoud van onze ziel bepaalt*. In onze ziel zijn slechts die gevoelens waar wij *recht* op hebben, en de inhoud van onze ziel is even 'vaststaand' als *datgene wat wij door ons eigen vrije handelen feitelijk hebben bewerkt.*

Stelling 136. De beschadiging van ons lichaam en van onze wereld wordt uiteindelijk gekend door onze ziel, die aldus de plicht en het recht verwerft om, in de bestrijding ervan, het rijk Gods in de wereld te realiseren.

Ons lichaam heeft geen precieze 'grenzen'; onze ziel daarentegen wordt exact afgebakend door onze eigen vrije wilsdaden: slechts datgene wat we verdienen maakt de inhoud uit van onze ware ziel. Daarom ook is het verstandiger zich te hechten aan z'n ziel dan aan z'n lichaam.

Maar hoe is het dan gesteld met bijvoorbeeld de (fysieke) pijn? Want als aan iemands lichaam schade toegebracht wordt, dan heeft die persoon pijn, en alleen hij voelt die pijn - het is immers 'zijn' lichaam. Een kunstbeen of een werktuig zoals een tang welke verbrijzeld wordt door een hamerslag, zal daarentegen geen fysieke pijn berokkenen aan de eigenaar ervan, terwijl wij hoger toch vastgesteld hebben dat ons lichaam zich 'verlengt' tot in het 'oneindige', en via deze weg met alle andere lichamen in verbinding staat.

484 Net zoals de pijn, kunnen ook emoties onze ware ziel verhullen. Bij uitstek in het sentiëntisme wordt dit over het hoofd gezien (- zie ook de voetnoot bij de introductie van I.2.: *Materialisme en wetenschap*).

Dat de beschadiging van een ding, bijvoorbeeld een werktuig, geen fysieke pijn berokkent aan de eigenaar ervan, betekent echter geenszins dat deze eigenaar hierdoor niet beschadigd wordt. Niettemin de pijn het ganse bewustzijn in beslag kan nemen, heeft hij uiteindelijk slechts een signaalfunctie: pijnloosheid is geen doel op zich, maar de pijn staat daarentegen in dienst van een objectief goed.[485]

Dat wij geen fysieke pijn voelen, impliceert onze gaafheid in geen geval. Maar wat meer is: het gevaar voor ongemerkte beschadiging bestaat niet alleen in het beschreven geval van plaatselijke gevoelloosheid, maar ook anderszins.[486] Dat wij voorzichtig moeten zijn, betekent in feite dat wij bereid moeten zijn om 'pijn' te voelen, ook als die (nog) niet fysiek aanwezig is, teneinde aldus beschadigingen te voorkomen. Verantwoordelijkheid is daarom evenmin een last als de pijngevoeligheid zelf. Telkens waar wij ons gevoelloos opstellen, hetzij door te verzaken aan de regels der voorzichtigheid, hetzij door toe te laten dat onze aandacht verslapt, hetzij door onszelf fysiek te verdoven, stellen wij ons krachtens onze eigen vrije keuze open voor mogelijke bedreigingen en brengen wij ons leven gewild in gevaar.[487]

Omdat het fysieke pijngevoel ons alleen waarschuwt voor (de meeste) fysieke beschadigingen, vergt de voorzichtigheid ook onze aandacht voor tal van andere 'alarmsystemen'.[488] Of nu ons eigen lichaam pijn doet, ofwel het lichaam van een ander die ons om hulp schreeuwt: wij worden in de beide gevallen eenduidig gewaarschuwd voor optredende schade; het verschil beperkt zich tot de wetenschap dat het in het ene geval om ons eigen lichaam gaat, in het andere geval om dat van een ander.

Wanneer schade wordt toegebracht aan onze eigendommen, waartoe onze werktuigen behoren, worden wij vaak niet meteen gewaarschuwd en zijn we pas op de hoogte van de schade wanneer wij deze feitelijk vaststellen, en dat gebeurt meestal op het ogenblik dat wij die dingen nodig hebben. De 'pijn' doet zich dan voor in de vorm van de vele ongemakken die met het gemis aan het gereedschap gepaard gaan; de pijn

---

485 Pijn treedt op om ons in staat van alarm te brengen wanneer ons lichaam beschadigd wordt, zodat wij maatregelen kunnen nemen om de schade te beperken of te herstellen, en om zodoende het gevaar dat ons leven bedreigt, te kunnen afwenden. Als wij ons met een mes bezeren, en we voelen de pijn, dan zullen we immers niet naar een pijnstiller grijpen zonder eerst de wonde verzorgd te hebben, want het komt er niet op aan geen pijn meer te voelen, maar de schade te herstellen. En dat iemand lijdt aan gevoelloosheid op een bepaalde plaats van zijn lichaam, betekent niet dat hij daar onkwetsbaar is - in tegendeel zelfs, en daarom zeggen wij ook dat die persoon *lijdt* aan gevoelloosheid. Zo'n plaatselijke gevoelloosheid als gevolg van beschadigde zenuwen, baart de patiënt in kwestie extra zorgen, omdat hij nu zelf bewust en onophoudelijk een vorm van controle moet uitoefenen die bij gezonde individuen geheel geautomatiseerd verloopt; zijn aandacht of zijn actief bewustzijn wordt belast met het werk dat bij gezonde individuen vanzelf, door speciaal daartoe voorziene plaatselijke zenuwen, wordt opgeknapt (- zie ook stelling 69).

486 Hoger hebben wij verduidelijkt dat onze lichamelijkheid breder is dan de grenzen van onze huid. Wie bijvoorbeeld getroffen wordt door koolstofmonoxidevergiftiging, voelt vaak helemaal niets van deze levensgevaarlijke bedreiging. De kamerlucht is gevuld met gif nog vooraleer hij door het lichaam wordt ingeademd; het lichaam is ten dode opgeschreven vooraleer het zelf ook maar enigszins 'geraakt' wordt. Op dezelfde manier wordt ons leven bedreigd door een onopgemerkte scherpschutter, door een agressieve automobilist of door een razende hond. Het drukke verkeer als zodanig betekent een gevaar, en ook een gebrek aan kennis en opvoeding, een ongunstige omgeving of nog andere omstandigheden die wij niet hebben (kunnen) voorzien.

487 Wie z'n toevlucht zoekt in gemak en in verdovende middelen, acht pijnloosheid verkieslijker dan schadeloosheid: hij miskent de zin van pijn en ook zijn eigen verantwoordelijkheid slaat hij in de wind, maar hij doet dit wel tot schade van de gezondheid en het leven van zichzelf en uiteindelijk ook van anderen.

488 Het kind dat pijn lijdt en zichzelf niet kan behelpen, schreeuwt het uit: de moeder wordt door deze schreeuw gealarmeerd, alsof zij zodoende zelf de pijn van haar kind kon voelen, en zij snelt ter hulp. De pijn van anderen raakt ons vaak zelfs erger dan onze eigen pijn, dank zij een specifieke communicatie welke eigenlijk een verlengstuk vormt van het alarmsysteem dat ons zenuwstelsel is.

treedt op met vertraging, en ook heeft zij een specifieke vorm, maar zij is er geenszins geringer om. Van sommige vormen van zogenaamd 'materieel' verlies zegt men dan heel terecht dat ze een mens 'diep in het vlees snijden', of dat ze 'stukken van mensen' kosten.

De 'pijn', of het nu gaat om fysieke pijn of om een materieel verlies, betreft wezenlijk steeds de beschadiging van een goed waarmee wij ons verbonden weten, hetzij direct (ons eigen lichaam, maar ook bijvoorbeeld een onrecht aangedaan aan onszelf of aan een ander) hetzij indirect (het lichaam van een ander, een eigen bezitting of de bezitting van een ander - kortom: onze wereld) en deze pijn doet zich eensgelijks *in de beide gevallen* voor *in de ziel* van de mens.[489]

Wij dienen hier vooral te onthouden dat het verstandiger is zich te hechten aan z'n ziel dan aan z'n lichaam, omdat men de toestand van de ziel door het eigen bewuste en vrije handelen bepaalt. Waar onze ziel, hetzij rechtstreeks, hetzij via ons verstand of via ons lichaam alsnog gepijnigd wordt, mogen wij die pijn niet laken, want hij is datgene wat ons beveiligt tegen objectieve schade - tenminste indien wij er op de juiste manier gevolg aan geven. De pijn, het ongemak, het probleem of het kwaad dat wij niet persoonlijk veroorzaken, stelt ons in de gelegenheid om, door onze bestrijding ervan, onszelf te beschermen en te verrijken met werkelijkheid die ons nog niet toebehoort. In die verantwoordelijke arbeid verwerven wij zodoende het recht op meer werkelijkheid: wij expanderen ons wezen dat aanvankelijk nietig en zondig is, in de richting van het alomvattende wezen van God. Op die manier streven wij naar de realisatie van het rijk Gods in onze wereld.

Stelling 137. Zoals het lichaam zich offert aan de ziel, zo ook offert de wereld zich aan het rijk Gods, en dit krachtens de vertrouwensvolle navolging van Christus in het persoonlijke getuigenis.

Met in ons achterhoofd het gemaakte onderscheid tussen ons lichaam (dat wij persoonlijk grotendeels ondergaan) en onze ziel (waarvoor wij persoonlijk verantwoordelijkheid dragen), onderscheiden we nu, analoog, de 'wereldse wereld' van het 'rijk Gods'. Om het ter inleiding heel rudimentair te schetsen: *zoals het lichaam niet kan zonder de ziel, terwijl het lichaam toch de 'grondstof' is voor ons leven, zo ook kan de wereld niet zonder het rijk Gods, terwijl de wereld toch de 'grondstof' is voor het rijk Gods*. Het lichaam groeit, het leven ontplooit zich tot zijn volle bloei, en de ziel benut al deze krachten tot het stichten van een heil (of een 'heelheid') dat het stoffelijke transcendeert. Men zou het zo kunnen uitdrukken, dat het lichaam veroudert terwijl de ziel 'jonger' wordt; het lichaam verslijt zich in functie van de opbouw van de ziel: het lichaam offert zich aan de ziel. Op dezelfde manier put de wereld zich uit in het tot stand komen van het rijk Gods. De transformatie van 'wereld' tot 'rijk Gods' voltrekt zich in de as van de ethische act - het knooppunt van vrije en bewuste, persoonlijke keuze-activiteit. De realisatie van het rijk Gods vergt persoonlijke keuze-handelingen die in het 'natuurlijke' perspectief, zoals wij het kennen, volkomen tegenstrijdig lijken aan 'de natuur'. Maar beschouwd vanuit een nieuw perspectief - dat van het komende rijk Gods - blijken daarentegen de aanvankelijk natuurlijk geachte motieven aan de

489 Men kan niet zomaar zeggen dat een snee in het eigen vlees meer pijn doet dan een onrecht dat een ander overkomt: heel wat mensen worden veel dieper getroffen door een onrecht veraf dan door het vloeien van het eigen bloed, getuige het feit dat velen hun eigen leven wagen ter bestrijding van een onrecht. Om aan hun kinderen te kunnen geven waar zij recht op hebben, ondergaan heel wat ouders dagelijks de fysieke kwellingen van hard labeur. En niet zelden tonen mensen zich bereid om op de vuist te gaan waar zij geloven dat aldus onrecht kan voorkomen worden. De lafheid is verwant aan de kleinzerigheid omdat zij getuigt van een kinderachtige waardenhiërarchie, waarbij het eigen hachje ten alle prijze moet gered worden. De moed daarentegen is niets anders dan de correcte valorisering; de overmoed is dan weer aan de lafheid verwant, en de hoogmoed is precies hetzelfde als de lafheid.

nieuwe ondergeschikt te moeten worden, en dit met de dwang van de ethische imperatief.

Zo bijvoorbeeld kennen wij aan een winkel in voedingswaren een dubbele functie toe: enerzijds is het een verdeelcentrum van voedsel dat zodoende in functie staat van het lenigen van specifieke menselijke noden; anderzijds is het ook een bron van winst voor de uitbater ervan. Wanneer deze winkel verlies lijdt, zal de uitbater wellicht zijn kapitaal daaruit terugtrekken en het investeren in een andere, winstgevende zaak. Wanneer de uitbater bijvoorbeeld een zaak in rookwaren winstgevend acht, dan zal hij waarschijnlijk niet aarzelen om die overigens volkomen legale zaak op te starten, niettemin tabak schadelijk is. De ideale handel is vanzelfsprekend deze waarbij zowel uitbater als klant wel varen, maar waar die twee functies onverenigbaar zijn, wordt vaak een egoïstische keuze gemaakt. Nu is het precies diegene die zich tegen deze gang van zaken verzet, die zodoende het rijk Gods in de wereld ingang doet vinden. Diegene die z'n werk blijft doen, ondanks zijn karig loon, omdat hij (de zin daarvan voor) zijn naaste prefereert, overwint de macht (van het geld) waaraan onze economie de mens tracht te onderwerpen, en erkent zodoende een hogere macht - deze van de liefde. Die hogere macht eist weliswaar een tol: de 'goede handelaar' moet effectief *kiezen* voor het hogere (- de liefde, of: de goddelijke kracht) door te verzaken aan het lagere (- het geld, of: de wereldse macht). Zolang de dienst aan de naaste slechts een alibi vormt voor de dienst aan zichzelf, is onze economie 'werelds', en het is nu belangrijk om in te zien dat het transformeren van de wereldse economie naar een 'economie' van het rijk Gods, noodzakelijkerwijze offers vraagt maar niettemin vanzelfsprekend slechts via deze weg ook effectief mogelijk wordt. De transformatie van onze wereldse wereld naar het rijk Gods is aldus een activiteit welke zich situeert in die *personen* waarvan het ethische handelen effectief getuigt van een *vrije wil* en *keuze* voor het rijk Gods. Door hun specifieke keuze getuigen zij voor de ogen van de wereld van de meerwaarde van het rijk Gods, aangezien zij kiezen voor het hemelse (- de liefde) en tegen het wereldse (- het geld), en zo geven zij ook alle anderen te denken over de werkelijkheid van het rijk Gods: ze brengen het rijk Gods 'ter sprake' in hun (ethische) *daden*, en dit naar het voorbeeld van Jezus Christus. Persoonlijke geloofsgetuigenissen vormen zodoende letterlijk de transformatoren zelf die het rijk Gods ingang doen vinden. Zij vervangen stelselmatig de oude, 'natuurlijke' wetten, welke gebaseerd zijn op het *wantrouwen,* dat kadert in de strategie van de zelfbehoudsdrang, door nieuwe, en 'bovennatuurlijke' wetten, welke voortvloeien, in *vertrouwen*, uit de liefde. Omdat de wetten van de werkelijkheid, de werkelijkheid ook constitueren tot wat hij is, wordt in deze persoonlijke transformatie-activiteit de werkelijkheid ook wezenlijk veranderd: de oude wereld is bezig met verdwijnen - zoals de apostel het uitdrukt (- zie: 1Kor. 7,31) - en de nieuwe wereld, het rijk Gods, is bezig met verschijnen.

In de 'wereldse wereld' lijkt het erop dat de 'goede bedoelingen' slechts alibi's zijn voor wezenlijk 'natuurlijke' motieven welke dieper zouden liggen. Maar in de geloofsgetuigenissen zelf wordt die vermeende diepte vanzelfsprekend volledig uitgeput; immers: welke is nog de macht van een toelating tot stelen wanneer niemand meer wil stelen? Waar blijft de kracht van de natuur wanneer hij beheerst wordt en aangewend wordt voor hogere doeleinden? Net zoals het huisdier kiest voor de regels van het huis, en de natuurlijke neigingen in zich onderdrukt, net zo zullen uiteindelijk alle mensen kiezen voor de nieuwe wereld, waarin zij *tenminste* zoals deze huisdieren zullen bestaan. De eigenlijke bewoners van de nieuwe wereld zijn de voortrekkers ervan; zij die het rijk Gods door hun persoonlijke, vrije keuze-handelingen - in navolging van Jezus Christus - mede ingang hebben doen vinden (- zie ook de verwijzing naar Johannes-Paulus II, 1984, in de voetnoot bij (grond)stelling 2.1.2.(4)).

Stelling 138. Gods geboden dragen onze werkelijkheid; uit onze veronachtzaming ervan volgt onze zelfvernietiging door contraproductiviteit.[490]

Om nu tot de concretisering van de God-mens in het rijk Gods te kunnen komen, is het van wezenlijk belang dat wij de steunpilaren van onze werkelijkheid leren zien: we moeten ze leren herkennen om onze erkenning ervan kracht bij te zetten. We moeten leren zien hoe gans onze werkelijkheid letterlijk gedragen wordt door (onze gehoorzaamheid aan) de goddelijke geboden. Laten we hier het proces naar dit inzicht nogmaals beknopt toelichten.

Ons denken kent grenzen, we hebben slechts vijf (begrensde) zintuigen, en ook onze handelingsmogelijkheden zijn gelimiteerd. In ons streven naar vrijheid, trachten wij, mensen, die (natuurlijke) beperkingen zoveel mogelijk teniet te doen. Daarom construeren we werktuigen uit al het materiaal dat ons ter beschikking staat. We heffen onze verstandelijke, zintuiglijke en andere lichamelijke beperkingen zoveel mogelijk op door dingen te maken die onze mogelijkheden vergroten.[491] Het boek *Genesis* (1,27) geeft hiervoor een verklaring: de mens, nochtans geschapen naar het beeld en de gelijkenis van God, heeft gezondigd tegen zijn Schepper, en dat is de reden waarom hij zo moet vechten om te overleven.

Over deze tekst kan geredetwist worden. Maar als die 'verklaring' door mensen werd geschreven, dan is één ding zeker: deze verklaring is een zelfbeschuldiging. Met andere woorden: de mens van *Genesis* wijdt het aan zichzelf dat hij onvolmaakt is.

Sommigen vinden dit een onterechte zelfbeschuldiging. In vele culturen wordt aan God de schuld gegeven van de menselijke ellende, en zien mensen zichzelf als de dupe van onrechtvaardige goden: er zouden een soort van bovenmenselijke heersers zijn die een onsmakelijk spelletje spelen met de mens en met zijn lot.[492]

In de christelijke en de voor-christelijke, joodse traditie beschuldigt de mens zijn God niet: hij bewaart de hoop dat God het goed meent met hem. In onze traditie neemt de mens de schuld voor het onvolmaakte op zijn eigen schouders, in plaats van ze van zich af te schuiven. En dat maakt een heel verschil. De mens die door onze traditie wordt voortgebracht, getuigt van moed en dapperheid, en precies dat maakt onze traditie

490 Zie ook: stelling 31.2.7.

491 We zien beter met vergrootglazen en telescopen, we kijken in het verleden met foto- en filmmateriaal, we praten met elkaar via de telefoon en sinds vele duizenden jaren beluisteren we wat mensen uit lang vervlogen tijden ons te vertellen hebben via de schrift. We 'verlengen' onze benen met fietsen en auto's, we benijden de vogels en we bouwen vliegtuigen en raketten, we overtreffen de vissen met schepen en met onderzeeërs. In navolging van de bijen en de mieren organiseren we ons in maatschappijen met sterk ontwikkelde economieën, met pedagogische scholen waarin elke nieuwe generatie de ervaring van al de voorgaande meekrijgt, en zo bevrijden we ons van de bizarre hulpeloosheid die ons, naakte en kwetsbare dieren, van oudsher te beurt viel.

492 Zo bijvoorbeeld amuseren zich de Helleense goden met het menselijk leed, terwijl ze ook zelf met elkaar in een voortdurende strijd verwikkeld zijn. De Griekse tragedie onderstreept het noodlot op vele verschillende manieren - het noodlot dat een mens te beurt valt buiten zijn eigen bedoelingen en betrachtingen om. Denk maar aan de grote Griekse tragediespelen, zoals *Oedipus Rex* van Sophocles. Aan de ouders van Oedipus, prins van Thebe, wordt in het orakel voorspeld dat hij zijn vader zal doden en met zijn moeder zal huwen. Zijn ouders willen Oedipus en zichzelf behoeden voor dat wrede lot, en ze brengen het kind ver weg in de bergen. Maar eenmaal volwassen trekt Oedipus er op uit en het noodlot voltrekt zich: hij komt in aanvaring met een tegenligger, die hij doodt, en arriveert in een stad waar hij een weduwe huwt en zo op de troon terecht komt. Wanneer Oedipus ontdekt dat hij zodoende zijn noodlot heeft voltrokken, verwijt hij zichzelf de blindheid waarvoor hij niet verantwoordelijk kon zijn en, tot wanhoop gedreven, steekt hij zich de ogen uit. Talloze mythen verhalen diezelfde noodlottigheid, denk maar aan het verhaal van *Orpheus en Euridicè* en aan zovele andere. En die verhalen zijn ook bij ons in de profane literatuur terug te vinden. Het gedicht *De tuinman en de dood* is daarvan een mooi voorbeeld.

uniek in de wereldgeschiedenis. De christen zegt: we nemen de schuld voor alles wat misloopt op ons, en we trachten daaraan te verhelpen. Als God het goed met ons meent, dan kan hij ons daarvoor niet straffen. En als God onze schepper is, dan is hij onze vader, en welke ouder zou zijn eigen kinderen voor de gek houden? En wie de geschiedenis kent, zal het beamen: waar het christendom onder het volk was, hebben mensen zich ontwikkeld, ze hebben gestreden, en daar is wetenschap en techniek ontstaan. Zelfbeheersing, of de beheersing van de eigen natuur, is vanzelfsprekend een voorwaarde voor natuurbeheersing in het algemeen. Wie door zijn natuur beheerst wordt, is er de slaaf van. Pas wie zijn natuur beheerst, bevrijdt zich geleidelijk van die natuurlijke beperkingen.

Zo heeft het christendom van het nadeel van de mens een groot voordeel gemaakt. Waar de mens eerst benadeeld leek, vergeleken bij de dieren, heeft hij zich daar niet bij neergelegd: hij heeft zich hard ingespannen, en zo is hij begonnen aan een klim, gedreven door een uitzonderlijke hoop. De mens ontwikkelt, hij evolueert, in feite zet hij een evolutie verder die in de natuur zelf reeds lang aan de gang was, naar een bepaald doel toe: het 'einde der tijden', de voltooiing van de schepping.

Verdeelt men de wereld in een gekerstende en een ongekerstende helft, dan verkrijgt men meteen het ontwikkelde en het onderontwikkelde stuk. Waar de sterre niet bleef stille staan, deed de tijd dat. De bloei van wetenschap en techniek is een vrucht van het christendom. Deze vaststelling is allerminst toeval. Onze welvaart reveleert de zege van de geest over de materie. Deze triomf grondt in het persoonlijke meesterschap van de wil over het lichaam: de christelijke zelfbeheersing.

In de machtige middeleeuwen wist de scholasticus Thomas van Aquino een hechte band te smeden tussen rede en geloof. Zoals Max Wildiers het beschrijft in zijn magistrale *Kosmologie in de westerse cultuur*, rustten deze eeuwen in de zekerheid van de waarheid. Maar de hoogmoed der Verlichting sloeg die rust aan diggelen: onherroepelijk doemde het atheïsme op, als een losgeslagen paard.

Waar we de teugels verliezen, dreigt de nachtmerrie. De dieptepsychologie herkent haar als de onafwendbare tegendoelmatigheid. Carl Gustav Jung wees in dat verband op de overeenkomst tussen de keurslijven van droom en mythe. Maar die heeft de gruwel heden van zich afgeworpen: de nachtmerrie is ontwaakt, het verhaal werd geschiedenis. Sophocles' *Oedipus Rex*, de bijbelse *Toren van Babel* en onze eigen *De tuinman en de dood* benen voortaan door de wereld der wakkeren. Gelaten kijkt Ivan Illich toe hoe het spook van de contraproductiviteit het maatschappelijke leven corrumpeert: auto's beroven ons van de tijd die ze ons beloven, en hetzelfde doen alle andere welvaartsproducten - opvoeding en gezondheidszorg incluis.

Contraproductiviteit treedt nu precies op waar de mens de dingen niet langer *goed* gebruikt, en een ding goed gebruiken betekent: het gebruiken voor datgene waartoe het moet dienen. Eigenwijs kent de mens aan de dingen nieuwe doeleinden toe of hij wendt ze aan voor zichzelf (- zie: stelling 31.1). Hij gebruikt de taal om mee te liegen, het werktuig gebruikt hij om mee te doden. Maar als allen liegen, zal niet alleen, zoals Kant het zegt, het liegen onmogelijk worden, maar dan zal ook de taal zelf verdwijnen: zij is immers haar zin, en welke zin kan zij nog hebben als zij niet langer de waarheid dient? En zoals de taal, steunt elk menselijk instrument en zijn hele wereld op het goed gebruik ervan: het moet gebruikt worden voor datgene waartoe het ontworpen is. Eigenwijsheid bestraft zichzelf, want zo worden de dingen algauw tegendoelmatig. De leugen parasiteert op de taal; het werktuig wordt afgewend van zijn doel; zelfs het eigen lichaam wordt door de hedendaagse mens afgewend van zijn verheven doelstellingen: het dient niet langer als tempel van de heilige Geest, die door de ik-

zuchtige mens werd 'afgeschaft'; het wordt daarentegen misbruikt, gedegradeerd tot louter genotmiddel. Maar ten gepasten tijde zal het tegendoelmatige worden opgedoekt.

De nachtmerrie zou haar naam niet verdienen indien zij met haar prooi ooit vrede nam. Na zijn verrijzenis in de wereld der dingen, palmt het spook van de tegendoelmatigheid nu ook het denken in. Want wat is er anders aan de hand wanneer onze theorieën over de werkelijkheid zich van ons vervreemden op het ogenblik dat zij sluitend worden?

In zijn *Ruimte voor Vrijheid* schildert Gerard Bodifée het denken als een brug tussen mens en werkelijkheid. Het Verlichtingsdenken bood ons de bewegingsleer van Newton, met in haar verlengde de thermodynamica. Dit determinisme ruimde dan plaats voor het ongedroomde verklaringsvermogen van de quantummechanica: zij bouwt een brug die tot de overkant reikt. Alleen blijkt plots het opstapje verdwenen: we staan voor een nieuwe en fatale bres, dit keer tussen mens en theorie. De bouwmeesters zelf van de quantumtheorie zijn niet in staat haar te begrijpen. Haar formules zijn sluitend, haar berekeningen kloppen. Maar wat moet men zich voorstellen bij die ultieme bouwstenen van de werkelijkheid die tegelijk zowel deeltjes zijn als golven? Onze theorie is nog minder voorstelbaar dan een dertiendimensionele ruimte.

De kennis kreeg vleugels maar de vogel is gaan vliegen. *"God is als een schuwe duif",* zo zeggen de dichters, en Jesaja 29, vers 14 weerklinkt: *"(...) de wijsheid van zijn wijzen zal tenietgaan en het verstand van zijn verstandigen zal schuilgaan".*

Een reis van duizenden jaren deed de wetenschap belanden bij de plaats van het vertrek: het raadsel, het orakel. De Pythia inhaleerde zwaveldampen, opstijgend uit een diepe aardkloof, kwam in trance en zag de toekomst. Maar haar verwoording daarvan zou raadselachtig blijven. Wij vingen een glimp op van de grondeloze diepte van de werkelijkheid. Verlamd aanhoren wij met Job de Heer vanuit een storm:

"Waar waart gij, toen Ik de aarde grondvestte?
Vertel het, indien gij inzicht hebt!
Wie heeft haar afmetingen bepaald? Gij weet het immers!
Of wie heeft over haar het meetsnoer gespannen?
Waarop zijn haar pijlers neergelaten,
of wie heeft haar hoeksteen gelegd,
terwijl de morgensterren tezamen juichten,
en al de zonen Gods jubelden?" (Job 38,4-7)

Intussen gaan geruchten dat het christendom zijn tijd nu heeft gehad. Zo hebben 'progressieve' politici beslist, de twee voorbije millennia met minachting overschouwend. Vernieuwing is de boodschap: de secularisering zal worden voortgezet.

Het kaf is de vrucht van de goddeloosheid. Zoals geschreven staat, zal straks de wereld opnieuw worden verdeeld.

III.5. Natuur en bovennatuur

A. De Kerk

Stelling 139. Bestaan is handelen overeenkomstig Gods wet die al het geschapene gebiedt te zijn.

Het christelijk geïnspireerd werkelijkheidsbeeld erkent de pragmatische betekenis van een constructivistische visie, maar ze ontzegt haar de aanspraak op metafysische relevantie. De grondgedachte van onze opvatting is deze, dat alles wat *bestaat*, slechts bestaat omdat het *erkend* wordt. 'Erkenning' is een andere benaming voor 'liefde'. Erkenning gebeurt door personen, en in de eerste plaats door God. Gods erkenning betekent zijn schepping. Wij, mensen, bestaan omdat we door God erkend worden. We mogen delen in de liefde, en we kunnen zodoende ook elkaar erkennen, waardoor we verheven worden tot deelgenoten aan het rijk Gods (- zie ook: *K*, §766). Dat bestaan is echter geen feit maar een opgave, en dus een doelstelling die wij kunnen, willen en moeten nastreven.

Deze opgave is een verplichting en zelfs een noodzaak omdat ook het louter wereldlijke, het dierlijke en zelfs het dingmatige in hun bestaan afhankelijk zijn van de erkenning: de mens wordt door God erkend, mensen moeten elkaar erkennen, en de dingen kunnen slechts bestaan als functies van erkenningsactiviteiten.

Het wezen van een ding wordt uitgedrukt door zijn definitie, en die omschrijft de zin van dat ding als functie van ons handelen met betrekking tot het ultieme doel: het goede, en dat is de liefde, of de erkenning. Zo bestaan het zijn binnen het streven, het feitelijke binnen het ethische, het ware binnen het waardevolle, het indicatieve binnen het imperatieve (- zie ook: *Abstract*), het kennen binnen het handelen en binnen het willen.

Omdat Gods wet het bestaan schept, is bestaan handelen overeenkomstig Zijn wet, of: Zijn wet uitvoeren.[493] Het bestaan in ongehoorzaamheid mist een doel, is op zichzelf gericht, en versmacht zichzelf in de leugen: het parasiteert op Gods wet, net zoals de leugen parasiteert op de taal die steunt op het gebod tot het spreken van de waarheid. Zoals de taal bestaat dankzij de gevolgzaamheid aan het gebod *"Gij zult niet liegen!"*, net zo wordt elke werkelijkheid gedragen door de goddelijke wet.

Omdat de erkenning alle werkelijkheid draagt, ligt ons heil in de handen van de ander. Zo is er geen liefde zonder het vertrouwen en is alle heil afhankelijk van de genade. Gods liefde toont zich aan ons, als een vertrouwen, in het feit dat God z'n hele schepping binnen het bewustzijn van de mens heeft gelegd. De ganse werkelijkheid is een geschenk van God aan de mens.[494]

---

493 God 'maakt' de dingen niet, Hij beveelt ze te zijn. Zie bijvoorbeeld Genesis 1:3: *"En God zeide: Er zij licht; en er was licht"*. Zo beveelt God alle dingen te zijn. Een uitzondering wordt evenwel gemaakt voor de mens, die niet zomaar bevolen wordt te zijn: Genesis 1:26-27: *"En God zeide: Laat ons mensen maken naar ons beeld, als onze gelijkenis, opdat zij heersen over (...). En God schiep de mens (...)"*. Niettemin wordt ook aan de mens een bevel gegeven; in tegenstelling tot de dingen betreft dit bevel niet het zijn van de mens, doch zijn vrije handelen: *"Weest vruchtbaar en wordt talrijk; vervult de aarde en onderwerpt haar, heerst (...) Van alle bomen in de hof moogt gij vrij eten, maar van de boom der kennis van goed en kwaad, daarvan zult gij niet eten, want ten dage dat gij daarvan eet, zult gij voorzeker sterven"* (Genesis 1:28 en 1:16-17).

494 Ter herinnering: omdat de werkelijkheid tot ons komt via twee wegen - enerzijds van binnenuit, anderzijds van buitenuit - hebben wij onze stelling verklaard vanuit een tweevoudige analyse: vooreerst vanuit een analyse van de introspectieve ervaring van het lijden, vervolgens vanuit een analyse van de zintuiglijke waarneming - welke een afgeleide is van het leed (- zie: deel II).

Stelling 140. De Kerk is het menselijke deelgenootschap aan de waarheid ingevolge de gehoorzaamheid aan het gebod tot waarheid (- zie ook: *K*, §748v).

Laten we, in functie van ons onderwerp, nu eens vertrekken van een analyse van de werkelijkheid van de taal. Zoals gezegd, bestaat de taal voor ons dankzij onze gevolgzaamheid aan het gebod: *"Gij zult niet liegen!",* of correcter: *"Gij zult geen valse getuigenis spreken!"* De reden is overduidelijk: wanneer wij ons niet zouden houden aan het spreken van de waarheid, dan zou de taal verdwijnen omdat het spreken zijn zin exclusief ontleent aan de waarheid. We spreken niet om geluiden te produceren, al kan zich het geval in kwestie voordoen; we spreken ook niet om elkaar te misleiden, al kunnen sommigen ook in deze zin de taal misbruiken; we spreken om de waarheid aan het licht te brengen en te delen. De taal is er op gericht om de waarheid onder ons te brengen en te verspreiden, vruchtbaar te maken (- zie ook: stelling 31.b).

Een van de meest voor de hand liggende vruchten van de (waarachtige) taal is dat zij vrije communicatie toelaat onder de mensen, wat betekent dat zij ons onderling verbindt of één maakt. Zo brengt de taal niet alleen de waarheid binnen in ons bestaan, maar bewerkt zij ook de manifestatie of de geboorte van een voordien afwezige gemeenschap in onze wereld. Zij hervormt menselijke individuen tot een kerkgemeenschap waarvan het cement de waarheid zelf is, aangezien het communicatieve van de taal niet zonder de onderwerping aan (het gebod tot het spreken van) de waarheid kan bestaan.[495]

Maar, zoals gezegd, kan de waarheid zich niet manifesteren zonder de taal, en kan de taal niet bestaan zonder de gevolgzaamheid aan het gebod: *"Gij zult geen valse getuigenis afleggen!"* Met andere woorden: de uitnodiging van dit gebod maakt de taal mogelijk, en tegelijk maakt de taal de manifestatie van de waarheid mogelijk. Het gebod bestaat onafhankelijk van ons, en zo ook de waarheid. Maar wij zijn vrije wezens, en zo hangt het van onze vrije keuze af, of wij al dan niet zullen gehoorzamen aan het goddelijke gebod om zo het Woord in ons te laten spreken, dat wil zeggen: deel te hebben aan de taal en aan de waarheid. Waar wij gehoorzamen en ook waar wij dat niet doen, zijn wij zelf mede verantwoordelijk voor het zich al dan niet manifesteren van, bijvoorbeeld, de kerkgemeenschap, waarvan het bestaan in deze wereld van onze vrije keuze afhankelijk is.

Maar hier doet zich een enorm probleem voor: wat maakt nu immers dat wij, onwetenden, kunnen kiezen voor de stichting van zo'n kerkgemeenschap in onze wereld? Wat maakt dat wij in staat zijn om de keuze te maken voor een werkelijkheid die wij op generlei wijze kennen of kunnen kennen?

Dat het hier om een belangrijke keuze gaat, is duidelijk: door onze gehoorzaamheid aan het gebod 'maken' wij zelf niets nieuws, voegen wij ook niets toe aan wat er in de wereld is, maar *beslissen* wij erover of de waarheid, die totaal onafhankelijk van ons bestaat, en die ons ook niet nodig heeft om te kunnen bestaan, in onze wereld naar binnen komt en daar als vrucht (onder meer) de kerkgemeenschap sticht. Want wij mogen ons hier niet vergissen: die kerkgemeenschap blijkt niet gegroeid uit ons eigen handelen, maar ze daalt 'van boven' - namelijk: vanuit de waarheid, als een kind van de waarheid - onder ons neer. Ze 'hangt' ons als het ware 'boven het hoofd' en ze wacht op ons ja-woord - dat zich manifesteert in onze

495 Spraakorganen, geluiden en allerlei andere 'materiële' elementen en tekens welke in het fenomeen 'taal' kunnen aangetroffen worden, ontlenen niettemin hun enige zin aan de waarheid die het eigenlijke wezen van de taal uitmaakt. Al deze 'elementen' vinden pas in hun dienst aan de waarheid hun zin of hun wezen, met andere woorden: ze vinden zichzelf pas in de waarheid, ze bestaan slechts bij de gratie van de waarheid.

gehoorzaamheid aan het goddelijke gebod - om neer te dalen onder ons (- zie ook: *K,* §756, 757 en 788[496]).

Stelling 141. Zoals de satan ons met een leugen verleidde tot het kwaad, zo brengen de getrouwe engelen ons tot de heerlijkheid van het goede, middels geestelijke werkelijkheden welke, in tegenstelling tot menselijke symbolen, niet langer verwijzen naar aardse maar naar hemelse dingen.

Welke kracht maakt nu dat wij kiezen voor het nederdalen van iets bovenmenselijks in onze wereld, in acht genomen het feit dat wij van het bovenmenselijke geen kennis kunnen hebben vanuit onze zondige en sterfelijke natuur? Welke 'kracht' steunt de mens bij het maken van deze specifieke en belangrijke keuze? De mens heeft er immers geen benul van wat hem precies 'boven het hoofd hangt' en zodoende mist hij ook elk positief motief tot gehoorzaamheid. We herinneren ons in dit verband dat, 'ten tijde van' de zondeval, Adam en Eva ongehoorzaam waren ondanks het feit dat de Heer hen duidelijk had gezegd dat deze daad de dood van de mens zou betekenen. Als nu reeds de eerste mens, *ondanks* het feit dat hij nog niet door zonde bevlekt was en *ondanks* een klaar en duidelijk motief, niet bekwaam bleek tot gehoorzaamheid, hoe zou men dan mogen verwachten van de *gevallen* en door zonde *onwetend* geworden mens dat hij in staat zou zijn om *op eigen krachten* gehoorzaamheid te betonen aan een gebod, en dit, bovendien, *bij de volledige afwezigheid van elk positief motief?*

Slechts één antwoord kan hier gelden: net zoals de ongehoorzaamheid van de eerste mens bewerkt werd door de tussenkomst van de slang, die een gevallen engel voorstelt, net zo wordt de gehoorzaamheid van de gevallen mens kracht bijgezet door de tussenkomst van de trouw gebleven engelen.

Maar zo wordt ons iets anders en iets nog veel belangrijkers duidelijk. We zeiden reeds dat de materiële dingen in wezen samenvallen met hun zin die een functie is van onze handelingsmogelijkheden welke op hun beurt in functie staan van het goede. We weten ook reeds dat daarbij niet uitgesloten wordt dat mensen misbruik maken van de dingen, namelijk door ze aan te wenden als doelen op zichzelf, en dus ten kwade.

Met deze wetenschap gewapend, kunnen we nu ook inzien dat wij van de werkelijkheid van onze wereld *slechts datgene kennen wat aan ons getoond wordt*.[497] Meer bepaald: de satan toont ons onze wereld als een doel op zichzelf, en dus als een middel tot het kwaad, namelijk door aan de dingen de zin te ontnemen. En hij doet dat door het gebod (- de wet) die, zoals hoger verklaard, het wezen van de dingen uitmaakt, als zinloos voor te stellen: de slang zegt namelijk dat God, die de wet uitvaardigt, de mens beliegt.

Zo ontbloot de satan voor de ogen van de mens die zijde van de werkelijkheid die beantwoordt aan de ongehoorzaamheid: de op zichzelf teruggeplooide werkelijkheid, die niet langer ten dienste staat van de Heer, maar van de mens zelf, aan wie de duivel zodoende de macht over die werkelijkheid belooft. De gevallen engel heeft er zodoende voor gezorgd dat de ogen van de mens opengaan - maar ze gaan niet open zonder meer: ze gaan open voor de werkelijkheid van het kwaad (- zie ook: stelling 86).

Het is aldus een gevallen engel die er voor gezorgd heeft dat de mens, weliswaar met zijn eigen toestemming, kon beschikken over het vermogen om een voordien onbekend aspect van de werkelijkheid te zien. Sinds de mens aan die verleiding bezweek, ziet hij niet alleen dat aspect van de werkelijkheid, maar bovendien staart hij

496 *"Door zijn geest aan [de mensen] mede te delen heeft Christus hen op geheimnisvolle wijze tot zijn lichaam gemaakt"*. Voegen we hier aan toe dat dit verheerlijkte lichaam tegelijk het lichaam van de Gekruisigde is, en we herinneren ons Johannes-Paulus II (1984:3): *"(...) man in a special fashion becomes the way for the Church when suffering enters his life"*.

497 Zie ook de voetnoot bij stelling 143.

zich daarop blind. Het zien van het kwaad ontneemt aan de menselijke ogen het vermogen tot het zien van het goede, omdat het zien van het kwaad volgt uit het doen van het kwaad, wat deze specifieke zelfbeperking die tegelijk een zelfverblinding is, mogelijk maakt.

De mens beschikt dus weliswaar over keuzevrijheid, in die zin dat hij van nature principieel in staat is om de goddelijke geboden al dan niet in te willigen - wat inhoudt dat de mens kan kiezen om hetzij gehoorzaam hetzij ongehoorzaam te zijn - maar hij beschikt natuurlijkerwijze niet over een *andere* kennis welke zijn keuze zou kunnen *motiveren*, dan zijn kennis van het goddelijke gebod als zodanig.

De afwezigheid van de kennis van (al dan niet vermeende) onderliggende motieven, heeft het 'voordeel' dat zij de blinde gehoorzaamheid van de mens aan God, en dus de manifestatie van zijn volstrekt vertrouwen of van zijn wederliefde tot God mogelijk maakt. Indien God aan de mens had uitgelegd *waarom* Hij hem een bepaald verbod oplegde, dan zou Hij de mens in het onvermogen gesteld hebben tot het betonen van wederkerige, volmaakte liefde, en dat kon geenszins de bedoeling zijn van de Schepper, aangezien Hij de mens heeft gemaakt 'naar Zijn beeld en gelijkenis', en dus ook principieel als een wezen dat in staat zou zijn tot het betonen van volmaakte liefde.

De engelen daarentegen, beschikken wel over die kennis, zij het in een negatieve zin, want zij weten dat er geen onderliggende motieven (hoeven te) zijn. Zij beschikken over die kennis omdat die kennis de bedoeling die God met de mens heeft, principieel op geen enkele wijze in de weg staat. Omdat de engelen in de rang van de schepselen hoger staan dan de mens,[498] beschikken ook zij over vrijheid, en hun vrijheid bestaat nu juist hierin dat zij het vertrouwen genieten van de Schepper inzake Zijn bedoeling met de mens. Met andere woorden: God heeft aan de engelen een kennis toevertrouwd welke hen de vrijheid gaf om, niet alleen het eigen lot, maar tevens dat van de mens te bezegelen - zij het binnen bepaalde perken.

Zowel als het nooit Gods bedoeling kon geweest zijn dat de mens ontrouw zou worden, kon het ook nooit zijn bedoeling geweest zijn dat sommigen van zijn engelen ontrouw zouden worden door de mens tot ontrouw te verleiden.[499] Alleen wilde God de mogelijkheid daartoe niet uitsluiten, eenvoudigweg omdat hij de vrijheid heeft gewild, zowel voor de engelen als voor de mensen.

Welnu, uit zichzelf beschikt de mens over de keuzevrijheid, maar niet over de kennis die de engelen wel bezitten. Alleen de engelen waren bij machte om, middels hun kennis, de mens te verleiden tot de ontrouw aan God.

Nu hoeft het geen betoog dat in de eeuwen die ons van de eerste mensen scheiden, onze wezenlijke natuur niet 'verbeterd' is - in tegendeel zijn wij nu gevallen wezens. Maar dat betekent meteen dat wij, minder nog dan ooit, in staat zijn om op eigen kracht te kiezen voor het goede. Temeer daar de inspanning die nu van ons gevraagd wordt, onvergelijkelijk veel groter is dan de inspanning die gevraagd werd van de eerste mens: van Adam en Eva werd gevraagd om te *verzaken* aan het kwaad; van ons wordt nu gevraagd het goede te *doen*. Als nu reeds de zondevrije mens bezweek voor de verleiding van een (gevallen) engel om een van hem gevraagde *verzaking* in de wind te slaan, hoe zou dan ooit de zondige mens overeind kunnen blijven voor de talloze en nog aan de gang zijnde verleidingen in een wereld die onder de heerschappij staat van de satan zelf, en hoe zou hij in staat zijn tot goede *handelingen*, indien hij

498 Deze uitspraak dient echter gerelativeerd te worden, aangezien elk schepsel op volmaakte wijze zijn eigen plaats heeft in de schepping, ter vervulling van de taak waartoe het geschapen is.

499 Over de exacte 'chronologie' van de gebeurtenissen in het 'voorwereldse' kunnen we het hier niet hebben: daarover is veel discussie. Zo gaat in het drama *Lucifer* van Joost Van Den Vondel de val van de opstandige engelen vooraf aan hun verleiding van de mens, die dan plaats vindt uit wraak voor hun eigen verstoting.

hierbij niet kon rekenen op de hulp van de getrouwe engelen Gods? Want als de satan ooit in staat bleek om aan de eerste mens een motief te geven voor het overtreden van de goddelijke wet, waarom dan zouden de getrouwe engelen, geschapen met de bedoeling om God en de mens te dienen, niet in staat zijn om de mens behulpzaam tegemoet te komen in de harde strijd tegen het boze en in het nostalgische verlangen naar de terugkeer naar het paradijs?[500]

Meer nog: het kan niet betwijfeld worden dat, in tegenstelling tot de satan, die in staat bleek om de mens te verleiden met een leugen, omdat hij over geen ander lokmiddel beschikte, de getrouwe engelen de mens zullen motiveren door in zijn geest, en met een onafgebroken ijver, beelden neer te leggen van de heerlijkheid Gods - beelden die sterk genoeg zijn om hem te motiveren en te steunen in zijn strijd voor het goede.[501]

Dat het aan waarheid en aan diepte in deze beelden niet ontbreekt, zullen we in het verdere verloop van deze tekst ook aantonen: de engelen geven ons de geestelijke kennis van de heerlijkheid van het goede, door hun voortdurende schenking van geestelijke werkelijkheden welke, in tegenstelling tot de menselijke symbolen, niet langer verwijzen naar aardse maar naar hemelse dingen. De muziek zal daarbij gelden als het voorbeeld bij uitstek.

B. De fuiken van de geestelijke wereld

Stelling 142. Het wezen van de dingen schuilt in wat ze niet zijn, omdat alle dingen symbolen zijn.

Vooraleer we kunnen spreken over het wezen van de symbolen, is het misschien goed eerst de aandacht te vestigen op een eigenaardige vervreemding die zich van de symbolengebruiker haast onvermijdelijk meester blijkt te maken, en die wij als een eerste vorm van symbolenblindheid zouden kunnen omschrijven. Het gaat hier weliswaar om een 'oppervlakkige' blindheid voor tekens, maar het aan het licht brengen ervan werkt misschien verhelderend in functie van onze verdere uiteenzettingen, waar we niet alleen de tekens, maar ook de betekenissen aan het licht willen brengen. Een mooi voorbeeld is onze blindheid voor cijfertekens.

Terwijl we in de romeinse cijfers nog de oorsprong van de tekens kunnen herkennen, is dat vaak niet meer het geval met betrekking tot de bij ons nochtans gangbare arabische cijfertaal: wij 'kennen' de betekenis van de cijfers, maar doordat wij de tekens zelf in een sterk vereenvoudigde vorm neerschrijven, ontgaat ons vaak de oorsprong ervan. We staren ons als het ware blind op de krullige vormen, die echter slechts de verbindingstekens zijn tussen de eigenlijke punten die het cijfer in kwestie uitdrukken.

Zo wordt het arabische cijfer *1* voorgesteld door één punt, dat echter zichtbaar dient gemaakt te worden, wat gebeurt middels het op- en afgaande streepje. Het cijfer *2* toont twee punten, onderling verbonden door een boogje, met dan nog een verbindingsteken eraan vastgehecht. Het cijfer *3* toont drie punten die onderling verbonden worden middels twee boogjes. Het cijfer *5* ontstaat door de verbinding van de cijfers *3* (- de twee streepjes bovenaan de *5*) en *2* (- de boog onderaan de *5*, waarvan het verbindingstekens is weggelaten). Het cijfer *4* toont ons de vier hoekpunten van een

500 Merk bovendien op dat onze strijd tegen het kwaad uiteindelijk een strijd is tegen de boze engelen: *"(...) want wij hebben niet te worstelen tegen bloed en vlees, maar tegen de overheden, tegen de machten, tegen de wereldbeheersers dezer duisternis, tegen de boze geesten in de hemelse gewesten"* (- *Ef.* 6,11-12).

501 Zoals we onmiddellijk zullen zien, gaat het hier om natuurschoon, kunst, wetenschap en vele andere geestelijke werkelijkheden waarmee wij vertrouwd zijn in ons leven.

vierkant, en we vinden de verdubbeling ervan terug in het cijfer *8*. In het cijfer *6* herkent men het boogje van het cijfer *2* en het vierkantje van het cijfer *4*. Van het cijfer *7* rest bijna helemaal niets meer, maar in oudere handschriften herkent men nog duidelijk de cijfers *3* (- de opgaande en de horizontale boog) en *4* (- het kruis, gevormd door de neerwaartse lijn en de horizontale die deze snijdt). Ook het cijfer *9* werd vereenvoudigd. Het bijzondere cijfer dat het getal *0* symboliseert, heeft duidelijk noch een beginpunt noch een eindpunt: het is het niets.

Omdat in de arabische cijfertaal de punten, hoewel ze het wezen van de getallen uitmaken, zelf onzichtbaar zijn, terwijl ze enkel door de verbindingstekens gesuggereerd worden, illustreren zij de oude chinese wijsheidsspreuk die uitdrukt dat het wezen van de dingen zich verbergt in wat ze niet zijn; zo bijvoorbeeld is het wezen van een kamer het niets tussen zijn muren. En dat geldt nu heel in het bijzonder voor die categorie van dingen die wij 'symbolen' noemen: hun wezen bestaat slechts in hun verwijzing naar afwezige dingen, zodat zijzelf gelijk zijn aan de aanwezigheid van een afwezigheid; ze vertegenwoordigen instanties die zich elders ophouden.

Stelling 143. Symbolen herinneren ons aan de 'afwezige wereld' die ons bestaan draagt.

Symbolen vertegenwoordigen afwezigen. Zo is een taal in feite een vertegenwoordiger. De 'firma' die de taal vertegenwoordigt, houdt zich niet in de taal zelf op, maar elders. Vaak denken wij dat deze firma de wereld van de dingen is, en zien wij in de taal een handige truuk om, via hun namen, afwezige dingen aanwezig te roepen. Wij denken dan aan de taal als aan een van onze vele werktuigen.

Bij nader toezien blijkt die visie zeer oppervlakkig en foutief. De 'firma' die door de taal vertegenwoordigd wordt, is veel meer dan alleen maar het geheel van alle dingen waarvan wij geloven dat ze ergens in de wereld aanwezig zijn. Bepaalde namen slaan op dingen die nooit en nergens aanwezig zijn, terwijl ze toch heel duidelijk bestaan en onderscheiden kunnen worden. Maar wat meer is: de concrete dingen naar welke hun namen verwijzen, danken op hun beurt hun bestaan slechts aan de symbolen die hen betekenen. We komen hier op terug.

Het Griekse woord 'sym-ballein' betekent: 'samen-werpen' of 'samenbrengen'. Dat kan slaan op een constructie, een samenstel van dingen waarmee een afwezig ding nagemaakt of nagebootst wordt, zoals een acteur, die door zijn verschijning, zijn optreden en zijn woorden alle eigenschappen in zich verzamelt van bijvoorbeeld de allang overleden Socrates.

Maar dit samen-brengen kan ook begrepen worden als het samenbrengen van verschillende afwezige dingen, of nog: als het samenbrengen van de sprekers en luisteraars met datgene wat besproken wordt. Meer algemeen kan het wijzen op het samenbrengen van het afwezige en het aanwezige in het aanwezige teken dat naar zijn afwezige betekenis verwijst. In het symbool raken twee werelden elkaar; het symbool is een contactpunt met een afwezige, andere wereld. Het symbool, dat bestaat in de wereld waarin wij ons bevinden, doet ons onwillekeurig denken aan een wereld die elders is, maar die door het denken zelf dat het symbool veroorzaakt, aanwezig wordt.

Het symbool leidt ons zodoende onwillekeurig binnen in zijn wereld. Het symbool is de poort naar een andere wereld, een wereld waaraan wij niet kunnen weerstaan, omdat wij nu eenmaal niet tegelijk een teken kunnen kennen en negeren.

We verduidelijken deze stelling in twee stappen:

(1°) Om te beginnen, nemen we slechts waar wat we kennen. De dingen die wij niet zelf gemaakt hebben (- het geschapene), kunnen we niet volledig definiëren, en

soms kunnen wij die helemaal niet definiëren. We kennen hun zin niet. En wat we niet kennen, kunnen we ook niet zien.[502]

Nu bepaalt onze kennis mede onszelf: Wij vertoeven allen in de wereld, en de wereld is het geheel van al onze werktuigen, of: ons gemeenschappelijk lichaam. Alle dingen in onze wereld zijn werktuigen. Maar ook hier is het zo, dat wij alleen die werktuigen kunnen waarnemen, die wij ook kennen.[503]

We zien slechts wat we kennen. De primitieve mens uit ons voorbeeld mist niet alleen de kennis van de hefboom, maar hij mist ook de hefboom zelf. Wanneer een beer opduikt, wordt hij opgegeten. Daarom is kennis niet zomaar iets abstract, maar iets heel concreet, iets bruikbaars, iets levensnoodzakelijk. Hoe meer kennis wij bezitten, hoe meer wij zien, begrijpen en kunnen. Onze wereld is niet zomaar een verzameling van dingen die buiten onszelf bestaan en waarop wij van op afstand neerkijken. Alle dingen zijn wezenlijk (- namelijk door hun betekenis) verbonden met onszelf. Want wijzelf zijn de betekenisgevers van de dingen waaruit onze wereld bestaat.[504] Zonder de betekenis die in de dingen werd gelegd (bijvoorbeeld door de mens), bestaan de dingen niet.

(2°) We *kunnen* niet waarnemen wat we niet kennen, maar het omgekeerde geldt evenzeer: we zijn *gedoemd* om waar te nemen wat we kennen.[505]

Toch is dat helemaal geen slechte zaak. De dingen zijn immers niets anders tenzij hun betekenissen. Een wereld met dingen ontdaan van hun betekenissen zou wellicht een hel zijn.[506]

---

502 Een voorbeeld: het meest eenvoudige werktuig is een hefboom. De hefboom vinden we in talloze werktuigen terug. In een meer figuurlijke betekenis is zelfs al onze kennis werktuiglijk en met een hefboom vergelijkbaar. Eigenlijk zouden wij kunnen zeggen dat onze hele wereld één grote hefboom is: een hefboom die ons optilt uit de dode stof naar een betekenisvolle wereld. Een eenvoudige hefboom is opgebouwd uit stoffelijk materiaal, bijvoorbeeld uit een stok en een steen. Om uit een stok en een steen een hefboom te maken, moet geen stoffelijk materiaal worden toegevoegd of weggenomen. Het enige wat we moeten toevoegen aan de stoffelijke stok en aan de steen, om daaruit een hefboom te maken, is betekenis. Een primitieve mens die de hefboom nog niet kent, wil zich verschuilen in een hol, maar voor het hol ligt een zware steen. De man is te zwak om de steen met zijn spierkracht te verplaatsen. In de buurt van de schuilplaats ligt een stevige stok en een kleinere steen. Iemand die weet wat een hefboom is, zal de stok en de steen als een hefboom herkennen. Maar de man uit ons voorbeeld kent de hefboom nog niet, en daarom ook herkent hij hem niet: hij ziet de stok en de steen aan zijn voeten liggen, maar hij ziet geen hefboom. Hij ziet de hefboom niet omdat hij de mogelijke functie, betekenis of zin van de stok en de steen samen, niet kent. Een beer nadert, en die beer eet de man op. Vandaar: wij kunnen slechts datgene waarnemen wat wij kennen.

503 Een ongeletterde (of een kind) die in een bibliotheek rondwaart, ziet de boeken niet. Wat hij ziet zijn dingen van papier waarmee men bijvoorbeeld een tafel met een te korte poot in evenwicht kan houden. Het wezenlijke van de boeken ontgaat hem volkomen, en hij kan zich ook niet voorstellen waarvoor die dingen (de boeken) eigenlijk bedoeld zijn. De ongeletterde mist dus (nog) heel wat van onze wereld. Wie daarentegen kan lezen, weet wat boeken zijn; hij ziet meer van onze wereld dan de ongeletterde. Hij mist minder, net zoals de ziende minder mist dan de blinde. Hoe meer kennis wij verwerven van onze wereld, hoe betekenisvoller onze wereld voor ons wordt, hoe meer we ons in onze wereld thuisvoelen.

504 Dit onder enig voorbehoud want, zoals reeds gezegd, berust onze zingeving op onze erkenning van reeds aanwezige, gegeven zin.

505 Maak zelf maar de proef op de som met het volgende experiment. Daag jezelf ertoe uit om een in jouw moedertaal gehouden toespraak te beluisteren en daarbij ook abstractie maken van de betekenis van de aldaar gesproken woorden en zinnen, zodat je alleen de geluiden hoort. Het is meteen duidelijk dat je daartoe helemaal niet in staat bent. Kan je een woord bekijken zonder het te lezen? Kan je een bekende ontmoeten zonder hem te herkennen? Dat is duidelijk niet het geval. Je wordt willens nillens als het ware gehypnotiseerd door aangeleerde betekenissen, en zelfs in die mate dat je er niet meer buiten kan.

506 En ook dit kan je proefondervindelijk staven: kies een heel gewoon woord uit, bijvoorbeeld een naam voor een concreet ding, zoals het woord *tafel*. Herhaal het woord op een rustige manier gedurende enkele minuten. Na korte tijd zal je plotseling opschrikken, want het geluid dat je maakt bij het uitspreken van het woord *tafel*, zal je niet langer horen als het betekenisvolle woord *tafel*. Het woord zal je vreemd voorkomen omdat je door de veelvuldige herhaling de specifieke hersensporen welke het geluid verbinden met zijn betekenis, vermoeid hebt. Deze vaststelling vervult je met een zeker

Dat we *moeten* waarnemen wat we kennen, betekent meteen dat wij de 'gevangenen' zijn van betekenisgehelen die we niet zelf ontworpen maar wel aangeleerd hebben. Net zoals we ons lichaam ontvangen hebben en naar believen kunnen onderwerpen aan onze vrije wil, terwijl we toch slechts heel weinig van dat lichaam afweten, zo ook kunnen we al datgene wat we in ons leerproces ontvangen hebben, naar believen gebruiken. We mogen echter nooit vergeten dat we slechts 'gebruikers' zijn, en geen 'eigenaars' of 'bezitters'. Wat we niet kennend doorgronden, kunnen we immers niet bezitten. Daarom is bijvoorbeeld geld het enige wat bezeten kan worden - omdat het helemaal niet gekend hoeft te worden, want het is zonder inhoud.

Zo maakt onze ontmoeting met het symbool dat wij onwillekeurig zijn wereld naar binnen stappen; wij worden opgeslokt door de poort die het is. Het zijn derhalve niet wijzelf die symbolen manipuleren: symbolen manipuleren ons.[507] Zij maken ons tot

---

angstgevoelen. Tracht je nu ook voor te stellen wat je zou voelen indien dit proces zich zou voordoen met betrekking tot alles wat je kent. Geloof je ook niet dat de hele wereld voor jou zou verdwijnen in het niets?

507 Dat de mens hier voor een groot deel *passief* subject is, mag blijken uit het feit dat het denken, dat de symbolen veroorzaken, eerder een *ondergaan* is dan een handelen. In talrijke dialecten zegt men niet: *"Ik denk dat...",* maar wel: *"Het dunkt mij dat...",* of: *"Het dingt mij dat...".* Bovendien is het werkwoord 'denken' etymologisch verwant aan het woord 'ding', zodat het 'denken' moet begrepen worden als het 'tot ding worden', of het 'tot beeld worden', het zich concretiseren van iets in iemands geest - hetwelke door het subject ondergaan wordt: *"Het dingt mij dat..."; "Het wordt tot een beeld in mij dat..."; "Het wordt mij duidelijk dat..."; "Het wordt mij geopenbaard dat...".* De passiviteit van het denkproces wordt reeds duidelijk in het absoluut idealisme van Hegel, voor wie, zoals H.J. Störig opmerkt, begrippen werkelijkheden zijn die naast het denken ook de wereld zelf betreffen: *"Wanneer wij [denken], zijn wij het niet die het begrip uit onszelf voortbrengen, maar zijn wij als het ware enkel toeschouwers, wij volgen daarbij alleen de zelfontwikkeling van deze begrippen, precies zoals de natuuronderzoeker de eigen ontwikkeling van de vormen van de natuur [volgt]"* (- Störig 1977, II: 84-85). J. Kruithof (1959: 100) verwijst naar een analoge uitspraak in Hegel's *Logik* (- §23), waar deze opmerkt: *"[de wijsgeer dient] das besondere Meinen und Dafürhalten fahren zu lassen und die Sache in sich walten zu lassen".* Zie ook: stelling 83.4.

Ter verdere verduidelijking: 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 opplakken 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

burgers van werelden die onszelf aanvankelijk geheel vreemd waren. Zij bevolken hun werelden met ons, weerlozen, die uit een naakte en chaotische werkelijkheid stammen, die waan zou blijven wanneer wij hem 'op zichzelf' zouden kunnen beschouwen. Onze wereld ontleent zichzelf aan de wereld der symbolen, die hem met voordien afwezige betekenis, zin en werkelijkheid bekleedt. En zo ondenkbaar als symbolen ons naar andere, afwezige werelden versluizen, zo trefzeker doen ze dat ook.

Op den duur gaan wij ons afvragen wat nu eigenlijk aanwezig en wat afwezig is. Wij blijken het aanwezige voor het afwezige te hebben ingeruild. Het teken blijkt zichzelf door ons te hebben vervangen; het blijkt zich met ons te hebben aangekleed. En voordat wij het goed beseffen, eten wij uit de handen van de tekens, worden wij door hen gedomesticeerd en gaan wij hen verdedigen alsof ons eigen leven ervan afhing.

Het symbool maakt ons bewust van onze aanwezigheid in verschillende werelden. Lichamen blijken de 'huisdieren' der geesten. Broeder ezel en, algemeen, het leven, blijkt de dienstmaagd van de geest. Zo ook blijkt de wereld de bouwstof van het rijk Gods, al zijn er ook rijken die op de geest parasiteren (- zie stelling 31.1, alsook II.2.H).

Stelling 144. Symbolen zijn het eucharistisch voedsel, het Manna, dat ons één maakt met de grote Visser die ons zodoende redt uit de poel van de stof.

Wij verdedigen de aanvankelijk vreemde symbolen alsof ons eigen leven ervan afhing, maar is het ook niet zo, dat ons leven afhangt van onze dienst aan de symbolen? Net zoals het leven van een arbeider afhangt van de dienst die hij, als arbeider, bewijst en moet bewijzen aan de gemeenschap? Want net zomin als ons beroep, is onze dienst aan de symbolen zomaar een arbitraire bezigheid, een tijdverdrijf of een vermaak.

Een arbeider kan zich er van af maken door zijn werkuren te kloppen als waren ze een onvermijdelijk, en zelfs een noodzakelijk kwaad: hij kan zich blindstaren op zijn eigen bestaan, maar hij kan er niet aan uit dat hij vaak de beste van zijn krachten moet

---

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 denkkracht, 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 abstraheren, hij die zich kan onthechten, zich kan terugtrekken en in zichzelf verdiepen. Wie de buitenwereld 'in buitenwaartse richting' naloopt, verwijdert 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.

offeren om zelf te kunnen overleven. Het succes van loterijen bewijst overduidelijk dat zelfs een meerderheid van de burgers aldus tegen de arbeid aankijkt.

Tegelijk beseft iedereen dat zonder het offer van het gezamelijk werk het eigen bestaan onmogelijk is. Beseffen wij echter dat hetzelfde geldt inzake onze dienst aan de symbolen?

Alles wijst erop dat wij hier nog dapper slapen. En dat zullen wij blijven doen zolang wij de archaïsche opvatting koesteren dat de 'wereld der symbolen' slechts een nuttig instrument is waarover wij de beschikking hebben zoals het ons belieft. Want wie heeft de beschikking over wat? Is beschikking dan mogelijk zonder symbolen? Is wat wij 'beschikking' noemen niet een onooglijke rente die wij ontvangen nadat we eerst al ons kapitaal hebben moeten investeren in de wereld der symbolen?

Aan de dieren in het wild werd geen naam toegekend; hun individueel bestaan kan niet door het symbool van een naam gerepresenteerd worden in de wereld der symbolen, en daarom ook hebben zij geen recht op een individueel bestaan, en bestaan ze ook niet als individuen. Waar men geen recht kan doen gelden op een zijn, wordt geen zijn erkend, en *is* het er ook niet. Zo verschrikkelijk eenvoudig klinkt deze moeilijk onder ogen te brengen waarheid (- zie ook: stelling 94).

Simultaan met de naamgeving geschiedt de erkenning (van het bestaan) van het benoemde, en het bestaan zelf van het benoemde. En dat bestaan wordt geherbergd in geen andere wereld dan in die wereld waarin de namen thuishoren. Die symbolenwereld is heel anders dan de wereld waarin de benoemde dingen zelf bestaan. Maar wat meer is: *ook de benoemde dingen zijn niets anders dan symbolen* (- zie ook: stelling 104).

Het is, met andere woorden, niet zo dat namen als etiketten aan bestaande dingen worden toegevoegd; het is veeleer zo dat etiketten (- namen) datgene waarop ze geplakt worden, tot bestaan brengen, en dus tot zichzelf brengen. Wij zijn de vinders van symbolen. Zij strikken ons zoals fuiken vissen strikken. Tegelijk zijn zij voor ons een tot dan toe ongekend voedsel dat wij consummeren. Eenmaal wij het symbool tot ons genomen hebben, transformeert het ons van biologisch wezen tot persoon. Symbolen schenken ons een ziel, ze laten ons participeren aan een wereld die ver uitsteekt boven die van de stof - een geestelijke wereld. Symbolen zijn aldus het (eucharistisch?) hemelse voedsel, het Manna[508] dat ons één maakt met de grote Visser die ons zodoende redt uit de poel van de stof.[509] Want het zijn niet de etiketten of de namen zelf die ons helen, maar wel de Naamgever, meer bepaald: Hij die bij machte is om te erkennen, Hij die zichzelf reeds erkend weet, Hij die een Naam draagt vanuit alle eeuwigheid, en die noodzakelijk voorafgaat aan het symbool of aan de naam waarmee Hij de dingen tot leven wekt, en ze zodoende deelachtig maakt aan een leven dat kwalitatief ver uitstijgt

508 In de heilige Schrift wordt op zeven plaatsen over het Manna gesproken: (1) *Jozua* 5:12: *"En het* Manna *hield op des anderen daags, nadat zij van des lands overjarige koren gegeten hadden; en de kinderen Israels hadden geen* Manna *meer, maar zij aten in hetzelfve jaar van de inkomst des lands Kanaan"*. (2) *Nehemia* 9:20: *"En Gij hebt Uw goeden Geest gegeven om hen te onderwijzen; en Uw* Manna *hebt Gij niet geweerd van hun mond, en water hebt Gij hun gegeven voor hun dorst"*. (3) *Johannes* 6:31: *"Onze vaders hebben het* Manna *gegeten in de woestijn; gelijk geschreven is: Hij gaf hun het brood uit den hemel te eten". (4) Johannes 6:49: "Uw vaders hebben het* Manna *gegeten in de woestijn, en zij zijn gestorven"*. (5) *Johannes* 6:58: *"Dit is het Brood, dat uit den hemel nedergedaald is; niet gelijk uw vaders het* Manna *gegeten hebben, en zijn gestorven. Die dit Brood eet, zal in der eeuwigheid leven"*. (6) *Hebreën* 9:4: *"Hebbende een gouden wierookvat, en de ark des verbonds, alom met goud overdekt, in welke was de gouden kruik, daar het* Manna *in was, en de staf van Aaron, die gebloeid had, en de tafelen des verbonds"*. (7) *Openbaring* 2:17: *"Die oren heeft, die hore wat de Geest tot de Gemeenten zegt. Die overwint, Ik zal hem geven te eten van het* Manna*, dat verborgen is, en Ik zal hem geven een witten keursteen, en op den keursteen een nieuwen naam geschreven, welken niemand kent, dan die hem ontvangt"*.

509 Zie: *K,* §460: *"Het Woord is vlees geworden om ons deel te laten krijgen aan Gods eigen wezen (...)"*. Zie ook: *Mt.* 4,20: *"Ik zal u tot vissers van mensen maken"*.

boven de chaos waarin alles zich bevond voor het ogenblik dat het van een naam voorzien werd of erkend werd. De 'eerste Naamgever' valt daarom noodzakelijk wezenlijk samen met de naam: Hij *is* de eerste en daarom heilige Naam, waarvan alle andere namen zijn 'afgeleid' en waarop zij blijvend betrekking hebben.[510]

C. De engelen Gods: duizend glorierijke namen onder ons

Stelling 145. De Namen bij uitstek zijn niet anders voorstelbaar dan in de aanschouwing van die Namen zelf.

Symbolen vertegenwoordigen in onze wereld dingen uit een andere wereld. Van zodra wij kennis hebben van hen, worden wij in onze aandacht door hun betekenis opgeslorpt zoals vissen in fuiken. Onwillekeurig eten wij van het Manna der symbolen, die ons zodoende geestelijk voeden en ons transformeren tot bewoners van een hoger rijk - een rijk waaraan wij, bij nader inzien, ons persoonlijk bestaan ook integraal ontlenen.

Wij zegden reeds dat symbolen verwijzen naar afwezigen, en zo bijvoorbeeld symboliseert het woord 'huis' een huis dat ergens bestaat, verwijst het woord 'Socrates' naar een man die ooit bestaan heeft, verwijst 'marswezentje' naar iets of iemand van wie wij niet eens weten of het wel bestaat, en verwijst 'datief' naar iets dat, hoewel onstoffelijk, toch op een eigen manier bestaat. In al deze gevallen echter, slaan symbolen op *voorstelbare* dingen. **Maar er zijn ook gevallen waarbij de afwezigen naar welke de symbolen verwijzen, niet anders voorstelbaar zijn dan als de aanschouwing van die symbolen zelf.**

Deze gedachte kan aanvankelijk bevreemdend lijken, omdat men zich niet zo makkelijk kan voorstellen hoe een teken dat naar niets anders dan naar zichzelf verwijst, dan enige betekenis zou kunnen hebben. En toch is dat mogelijk. Het is bovendien zelfs zo dat zulke bijzondere tekens, die niet anders voorstelbaar zijn dan in de aanschouwing van die tekens zelf, de tekens of de namen bij uitstek zijn.

Want wat is bijvoorbeeld het tekengeheel of het symbool dat wij samenvatten onder de naam: *'Mattheüspassie van Johann Sebastian Bach'*? Dat muzikale oeuvre is niets anders dan één groot teken, een symbool, en dus een verwijzing naar iets dat afwezig is. Het muziekwerk is immers afwezig in de stoffelijke werkelijkheid waarin al de fysische geluiden thuishoren welke het werk 'hoorbaar maken' of 'dragen'. Maar wij horen meer dan geluiden: wij horen muziek.

Het symbool dat het meesterwerk in kwestie is, openbaart ons schoonheid, en schoonheid is geen stoffelijk ding. Tevens openbaart dit werk ons een *specifieke* schoonheid; het openbaart ons de schoonheid in een specifieke vorm, door een specifiek symbool, een welbepaald werk. Waar komt dat 'kunstwerk' vandaan? En waar vandaan komen de talloze kunstwerken die ons toch allemaal laten delen in eenzelfde schoonheid, in 'het schone'?

Ontegenzeggenlijk komen ze niet uit onszelf voort, want op eigen krachten kunnen wij, die nochtans intens genieten van de 'Mattheüspassie', deze schoonheid niet in onze geest oproepen. En als men aan een groot kunstenaar de vraag stelt waar hij het schone dat hij ons biedt, dan vandaan haalt, dan kan hij weliswaar antwoorden dat hij pen en papier nodig heeft om het te maken, en ook muzikanten en muziekinstrumenten, vele uren repetitie, voedsel zelfs om krachten op te doen, maar hoe de compositie zelf tot stand komt, weet hij niet.

Zeker zal de componist toegeven dat hij gebruik maakt van technieken die hij moeizaam verworven heeft, dat hij geïnspireerd wordt door zijn leermeesters, en dat hij

510 In deze context kunnen we de volle draagwijdte begrijpen van wat wordt weergegeven in *K*, §432, namelijk: *"De naam Jezus betekent dat de naam van God zelf tegenwoordig is in de persoon van zijn Zoon (...)"*.

vaak moet corrigeren in zijn partituur. Maar waar het kunstwerk zelf vandaan komt, blijft ook voor hem een onbeantwoorde vraag.

Is de 'Mattheüspassie' dan een loutere constructie? Een vernuftig samenbrengen van de hier opgesomde plus nog vele andere elementen? De artiest zal deze vraag ontkennend beantwoorden: het kunstwerk is meer dan dat. Het schone is er meer aan. Ligt de kunstenaar dan zelf aan de bron van het schone? Dat zal hij ten stelligste ontkennen: alle artiesten putten immers uit dezelfde bron van de schoonheid, en schoonheid is iets dat mensen overvalt, niet iets dat zij zelf tot stand brengen.

Schoonheid overvalt ons, en soms kunnen wij er een stukje van 'vangen' of 'vastleggen' in een groot symbool: een muziekwerk, een drama, een gedicht, een doek, een beeld. Als ons dat gelukt is, dan herkennen ook anderen in het werk iets van datgene dat zelf aan onze greep ontsnapt. Want het schone zelf ontsnapt aan onze greep.

Het kunstwerk is een venster op een andere wereld. Met het kunstwerk biedt de artiest ons een panorama op een wereld waartoe wij op eigen krachten en verdiensten geen toegang hebben. In het kunstwerk steelt een andere wereld onze aandacht en, met onze aandacht, onszelf. Genietend van een kunstwerk, bewonen wij voor een poos die andere wereld, we zijn er eventjes te gast, we worden voor de duur van enkele ogenblikken boven onszelf uitgetild, we verliezen zelfs onszelf.

Dat wij onszelf verliezen in het kunstwerk, daarvan getuigt ons juichen, ons applaus en ons 'halleluia'. We verliezen onszelf, om een tijdlang iemand anders te zijn, iemand die volkomener is, geheler, heiliger.

Wanneer wij dus te maken hebben met grote symbolen die verwijzen naar iets dat niet anders voorstelbaar is dan door onze aanschouwing zelf van die symbolen, dan hebben wij te maken met *'namen' van het onvoorstelbare.* Omdat wij ons slechts voorstellingen kunnen maken aan de hand van zintuiglijke en andere ervaringen uit *deze* wereld, slaat het totaal onvoorstelbare noodzakelijkerwijze op een *andere* wereld: de wereld van het zuiver geestelijke. ***Zodoende zijn de grote symbolen die wij als kunstwerken onderscheiden van alle andere dingen, niets anders dan de glorierijke namen van puur geestelijke wezens.***[511]

Wij kunnen het zuiver geestelijke niet zien en we kunnen ons daarbij ook geen relevante voorstelling maken, maar wel krijgen wij een vermoeden van de wereld van de engelen door de toegang die wij hebben tot het smaken van hun namen. *Want grote kunstwerken zijn niets anders dan namen van engelen.* Deze namen weerklinken door de geestelijke wereld, en kunnen soms worden opgevangen door het bijzondere oor van de artiest, die dan spreekt over inspiratie, wat wil zeggen: inademing, inblazing of influistering.[512]

---

511 Aldus kunnen wij ons een redelijke voorstelling vormen van het bestaan van zuiver geestelijke wezens. Een andere voorstelling geeft W. Farrell (1947: V1,IX,4,a): *"It is somewhat a help to remember that the angel's normal existence is like that of the soul of a man after death and before the resurrection of the body; though, of course, the human soul has a lonely incompleteness about it in this state which is altogether absent from the full life of the angels".* Farrell (1947: V1,IX,1) wijst er ook op dat zij die eens met vlammend zwaard de poorten van het paradijs bewaakten na de zondeval, op hun beurt nu door de mens uit zijn wereld worden gebannen. Hierbij merken we het volgende op: geheel miskend, blijven de engelen de mens niettemin behulpzaam. Indien de engelen hun werk zouden staken, dan zouden kunstenaars en wetenschappers zonder inspiratie vallen en onze wereld zou wegzinken in de grootste duisternis. Het blijkt nu eenmaal zo, dat pas het gemis van het geschenk, het aan ondankbaren kan openbaren (- zie ook: II, *Inleiding*).

512 Het is de inblazing die de geest inblaast, die levenschenkend is: de naamgeving (- het doopsel) is de schenking van geestelijk en onsterfelijk leven.

Stelling 146. De Schepping is de Naam van God.[513]

Wat is nu het onderscheid tussen de namen van de engelen en de naam van God? Want het is evident dat de namen van de engelen ons nog niets vertellen over de naam van God. God is immers de onzichtbare, de onvoorstelbare, Diegene wiens aanschijn door de engelen versluierd wordt om ons te beschermen, want niemand kan God zien en in leven blijven.

Tot nog toe zagen we dat symbolen vertegenwoordigers zijn van afwezige zaken: een naam kan een afwezig ding symboliseren. Maar er is meer: *elk ding is op zijn beurt een symbool;*[514] zonder zijn symbool-karakter, zijn verwijzende functie of zijn zin, bestaat het ding gewoonweg niet; het wezen van de dingen valt immers samen met hun zin.[515]

Waar het gaat om door de mens *gemaakte* dingen, heeft de zin van deze dingen zijn oorsprong in de menselijke zingeving zelf (- niettemin deze door de 'externe orde' gestuurd wordt, en ze derhalve uiteindelijk van een *gegeven* zin afhankelijk is). Het wezen van het ding verwijst dan naar onze handelingsmogelijkheden met betrekking tot een beoogde doelstelling, die vooralsnog ongerealiseerd of afwezig is. Om die reden is een ding dan ook een symbool: net als een naam, ontleent een ding zijn betekenis aan datgene waar het naar verwijst, en dat afwezig is omdat het in een nog niet gerealiseerde toekomst ligt. Het ding bestaat pas krachtens de realisatie van het project dat het betekent, en deze realisatie slaat op ons handelen. *Zodoende symboliseert een ding ons handelen als mogelijkheid, meer bepaald: het specifieke handelen waartoe het ons uitnodigt, namelijk de realisatie van zijn project.*

Maar er zijn ook dingen die niet door de mens gemaakt werden, zoals bijvoorbeeld de levende *wezens*. Van hen echter kunnen wij de zin niet zomaar definiëren omdat niet wijzelf daarvan de scheppers of de zingevers zijn. *De geschapen 'dingen', de* schepselen*, waartoe wij overigens zelf behoren, representeren een aan ons gegeven zin van niet-menselijke of van boven-menselijke 'makelij'.* Omdat zij door God geschapen zijn, verwijzen zij ook rechtstreeks naar God, en zijn zij ook geen 'dingen', maar *wezens*. Wezens onderscheiden zich hierin van dingen, dat ze niet objectiveerbaar zijn, niet definieerbaar en dus niet exhaustief, maar onuitputtelijk, oneindig 'diep'.[516]

Terwijl kunstwerken, die door - weliswaar geïnspireerde - mensen gemaakt werden, de specifieke schoonheid van de *namen* van goddelijke schepsels (- engelen) aan het licht brengen, komt in de door God geschapen natuur de schoonheid van de schepsels en van de *schepping zelf* aan het licht.[517] Het onderscheid tussen *kunst* en *natuurschoon* is even glashelder en fundamenteel als het verschil tussen dingen en

513 Zie ook: *K, §432*, in de voetnoot bij de voorgaande stelling. We merken immers op dat God zich openbaart in Zijn schepping, maar daarnaast ook in Zijn Zoon, Jezus Christus.

514 Thomas van Aquino zegt in zijn *Summa Theologiae* (I,1,10) dat God, als auteur van de heilige Schrift in woorden spreekt, maar Hij spreekt ook in daden, en daarvoor heeft de theologie oog: voor haar zijn de dingen op hun beurt de woorden voor andere dingen; men spreekt dan over 'spirituele betekenis'.

515 Voor een omstandige uiteenzetting van deze waarheid, zie: (grond)stelling 2.

516 Zo bijvoorbeeld is een auto een door de mens gemaakt ding, waarvan het wezen gedefinieerd kan worden door zijn zin, namelijk als een werktuig dat dient om ons snel te kunnen verplaatsen. De natuur daarentegen is geen menselijk maaksel maar een goddelijke schepping: hij kan niet uitputtend gedefinieerd worden en ook zijn zin kan niet onmiddellijk gekend worden; de natuur kan door ons enkel *ontdekt* worden, en zo ook alle schepselen. We kunnen ze pas kennen door ze te 'ontmoeten', wat inhoudt dat we ons daarvan moeten onthouden ze middels onze kennis te willen vatten.

517 De grootste frustratie van de kunstenaar bestaat precies hierin, dat hij beseft dat zijn macht altijd beperkt zal blijven tot het aan het licht brengen van *namen*, terwijl de schepping zelf alleen door God aan het licht kan worden gebracht. Deze frustratie is niettemin tegelijk het grote geluk van de artiest die, als mens, vrede moet nemen met *afbeeldingen*.

wezens, tussen maken en scheppen, tussen kennen en ontmoeten. Dit verschil wordt ook als zodanig erkend in elke ernstige esthetica.

De kloof tussen kunstwerk en realiteit ontsluiert nu voor ons zowel het verband als het verschil tussen het (menselijke) symbool en het (werkelijke) ding als goddelijk symbool. Zoals de verzen van een menselijk gedicht afwezige werkelijkheden symboliseren, en zoals de dingen van menselijke makelij onze menselijke projecten realiseren, zo ook symboliseren de schepselen en de ganse schepping de vooralsnog afwezige boven-werkelijkheden in het 'grote gedicht' van God, of het rijk Gods, waarvan de kiemen in de geschapen werkelijkheid zelf zijn gezaaid. De woorden van het (menselijke) gedicht kunnen slaan op 'reële' dingen, zoals huizen en stoelen, terwijl het gedicht als geheel de naam van een goddelijk schepsel kan symboliseren. Maar het goddelijke schepsel zelf wordt niet anders gesymboliseerd dan door zijn bestaan, zijn leven, dat de goddelijke schepping uitdrukt en dat, paradoxaal genoeg, pas in de ontmoeting - dat wil zeggen: in het verzaken aan de kennis - 'gekend' kan worden.

Stelling 147. Onze ontmoeting met de engelen is feitelijk.

Zoals alle schepselen, worden ook de engelen door hun bestaan zelf gesymboliseerd. Omdat wij tot het zuiver geestelijke geen andere toegang hebben dan via onze geest, kunnen wij - althans onder enig voorbehoud - slechts in onze gedachten het bestaan van de engelen ontwaren, en dan enkel met begrippen welke niet aan zintuiglijke indrukken ontleend zijn. Dat wij bijvoorbeeld in een muziekwerk of in een beeldend kunstwerk de naam van een engel ontwaren, is alleen hierdoor mogelijk, dat het wezen van het kunstwerk in kwestie niet samenvalt met het op zintuiglijke indrukken gebaseerd materiaal (- geluiden, kleuren, enzovoort), maar wel op de *geest* die zich op een quasi onnaspeurlijke wijze in dat materiaal incarneert. Hier spreken wij dan ook over 'inspiratie' én over arbeid, waardoor het stoffelijke wordt omgevormd tot een 'zetel' van het geestelijke, tot een 'venster' op een andere wereld, tot een vragende 'leegte' waarin datgene wat aan onze greep ontsnapt, niettemin perfect inpasbaar is. Alleen vanuit onze geestelijke natuur zelf zijn wij in staat om de geest, die door kleuren, geluiden, bewegingen en andere vormen gedragen wordt, te herkennen en te beamen. Hoe dat precies gebeurt, zullen we onmiddellijk verduidelijken.

Wij weten dat ons lichaam meer is dan louter materie: indien ons lichaam slechts materie zou zijn, dan zou het niet leven; het zou geen functioneel organisme zijn, geen drager van gevoelens, gedachten en een wil, maar slechts een dode klomp aarde. Van zodra het leven uit een lichaam wegebt, wordt dat lichaam een lijk: het verliest zijn schoonheid en zijn orde; de cellen stoppen hun samenwerking; vreemde organismen vreten het lijk op en verteren het tot alleen nog as overblijft, ononderscheiden van de rest van de omgeving. Zo weten wij met zekerheid dat ons lichaam meer is dan louter materie.

Maar zoals ons lichaam meer is dan louter materie, zo ook is onze geest meer dan louter 'niet-materie'. Indien onze geest slechts 'niet-materie' zou zijn, dan zou hij ook niet onderscheiden kunnen worden van het niets. Het niets *is* immers niet, en het is dus ook geen materie. Wat onderscheidt de geest van het niets? Wat is er meer aan de geest dan 'niet-materie'?[518]

518 Het gaat er inzake de geest dus net zo aan toe als met het lichaam. Wie perfect gezond is, beseft nauwelijks dat hij een lichaam heeft; pas bij tandpijn worden wij ons bewust van het bestaan van onze kiezen; helaas vaak pas wanneer ziekte ons het leven moeilijk maakt, beseffen wij dat wij een lichaam hebben dat aangepaste zorg nodig heeft. Pas de ziekte openbaart ons de duizelingwekkende complexiteit van het lichaam dat wij niet eens gewaar werden zolang het aan al onze verlangens voldeed.

Zo ook gaat het er aan toe inzake ons besef van het bestaan van onze geest. Dat de geest niet niets is, weten wij omdat er geestelijke disfuncties bestaan. Zolang de geest 'goed' werkt, lijkt het alsof hij er

Kortom, wij leren onszelf op geen andere manier kennen dan via onze grenzen, onze af-bakeningen of de-finities, welke dienen bewaakt te worden of verlegd. Zo ook kennen wij onze geest via zijn grenzen. En wij worden ons pas goed van hem bewust door ons contact met geestelijke entiteiten welke niet van onszelf afkomstig zijn. Nogmaals: hoe gebeurt dat?

Onze geest heeft 'inhouden' die afkomstig geacht worden uit zintuiglijke indrukken en ervaringen uit de stoffelijke wereld, de buitenwereld waarin wij ons plegen te bewegen, waarmee wij ons voeden en waarin we opgaan. De empiristen hebben de denkfout gemaakt om te veronderstellen dat *alle* inhouden van onze geest hun unieke oorsprong vinden in dergelijke zintuiglijke ervaringen.[519]

Stelling 148. Het mysterie van de enting of de bevruchting (- zie ook: stelling 104).

Hoger hebben we gezien dat elk kunstwerk als zodanig, zoals bijvoorbeeld de Mattheuspassie van Bach, de naam is van een engel, welke door de kunstenaar - zij het bij benadering - uitgesproken wordt in zijn kunstwerk als zodanig. De engelen van dit type zouden onder de verzamelnaam 'schoonheden' kunnen gerangschikt worden. Maar er zijn nog andere soorten van engelen.

In de middeleeuwen worden bepaalde engelen onderscheiden die 'intelligentia' genoemd worden: hun eerbetoon aan God bestaat erin dat zij zorgen voor de perfecte orde in de kosmos, en zo bijvoorbeeld houden ze de zon, de sterren en de planeten in hun vaste banen. *Wij weten nu dat het wezen van de engelen - omdat zij puur geestelijke wezens zijn - samenvalt met hun functie. De beschrijving van hun functie is derhalve niets anders dan de naam van hun wezen, welke zijn neerslag vindt in wat wij een (waarachtige) theorie noemen: een wiskunde of een wetenschap.* In wezen immers, zijn ook alle waarachtige wiskundige en wetenschappelijke theorieën een soort van kunstwerken, omdat ook zij door geïnspireerde menselijke vorsers ontdekt worden in het rijk van de geest. Elke waarachtige theorie is daarom een naam van een engel, meer bepaald van een 'intelligentium'.

---

niet is; pas van zodra hij 'foutief' of niet meer werkt, worden wij ons bewust van zijn bestaan.
Met onze ziel is het eender gesteld: pas wie een misdaad heeft begaan, wordt zich terdege bewust van de werkelijkheid van zijn geweten, dat zich niet laat voelen zolang het niet bezwaard is met schuld, met wroeging, met spijt of met ongeluk. De ganse werkelijkheid lijkt licht, gemakkelijk en zo vanzelfsprekend dat hij haast in het niets vervluchtigt - zolang alles naar behoren verloopt. Maar bij het geringste probleem drukt de realiteit op onze schouders als een ontorsbare last waarvan wij ons nochtans onmogelijk kunnen ontdoen. En dat het bewustzijn pas opduikt vanuit de negativiteit, heeft alles te maken met onze ondankbaarheid.
Wie geestelijk gezond is, valt niet op; zijn geest valt niet op; alles aan hem is vanzelfsprekend. Wie echter geestelijk ziek is, trekt de aandacht: er is iets mis met die man of vrouw, zeggen wij, ook al verkeert zijn of haar lichaam in een perfecte staat. Wij hebben pas oog voor de complexiteit van de geest wanneer wij geconfronteerd worden met een onoverzichtelijke zee aan mogelijke disfuncties en kwellingen. Maar precies die tornamenten leren ons iets over de ingewikkelde struktuur van onze geest. In de eerste plaats leren wij daaruit dat onze geest alles behalve 'niets' is.
Pas toen de oorlogzuchtige Oude Grieken voor het eerst met hun vijandige buurvolkeren wilden praten, ontdekten zij dat ze hen niet konden verstaan, en dus dachten ze dat de vijand niet kon praten: ze noemden hem 'brabbelaar', of met een Griekse term: 'barbaros', 'barbaar'. Om te kunnen inzien dat de vijand alleen 'een andere taal' sprak, dienden zij zich eerst bewust te worden van het feit dat zijzelf niet zomaar 'spraken' maar 'een taal spraken'. Tot op dat ogenblik waren zij zich weliswaar bewust van het eigen spreken, maar het begrip 'taal' kwam pas aan het licht bij de confrontatie met het 'onverstaanbaar spreken' of het 'brabbelen' van de vijand, de 'barbaren'.

519 In: *Bauwens*, *2000,* brengen we die denkfout aan het licht en, meer dan dat, bewijzen we daar dat het fout is om te veronderstellen dat onze geest ueberhaupt inhouden kan hebben die *uitsluitend* uit de zintuiglijke ervaringswereld stammen.

Wij dienen vooraf echter een bijzondere opmerking te maken. Niet alle theorieën van vandaag verdienen het om 'namen van engelen' genoemd te worden. Heel wat theorieën zijn ons inziens zelfs 'duivelse namen'. Op de keper beschouwd, zijn alle werkelijkheden 'uit zichzelf' 'duivels', of beter: wezenloos, onvruchtbaar: ze moeten geënt of bevrucht worden teneinde eeuwig leven te verwerven. Zij dienen christelijk georiënteerd te zijn teneinde vruchtbaar te kunnen zijn, en dienstbaar aan het goede. Dat is trouwens ook het geval met de kosmos zelf, die *dia-bolisch* is, uiteenspattend, onverhevig aan entropie: de kosmos werd geënt met leven, meer bepaald op aarde, waar een negentropisch proces aanving, met een orde scheppend of dus een *sym-bolisch* beginsel. Op zijn beurt moest het leven geënt worden met de mens, moest de mens geënt worden met de geest, en moest de geest geënt worden met het goede. Dat laatste is gebeurd waar de mensheid door Christus werd geënt of bevrucht. Zo ook is het doopsel de enting van een mens met een naam, waardoor hij persoon wordt, dit wil zeggen: waardoor hij gerecruteerd wordt door de wereld van de symbolen en aldus bovenstoffelijke betekenis ontvangt.

Stelling 149. Een model van een incarnatietheorie.

Het probleem van de Incarnatie ziet er als volgt uit. Alles start met het probleem dat ons leven, van zodra we het gekregen hebben, ons weer uit de handen glipt: het lijden kondigt de dood aan, die er gewis ook komt. Het Oude Testament verklaart dat dit zo is omdat wij onze Schepper afgewezen hebben: omdat we het fundament van ons leven verwerpen, verliezen we ons leven ook. Maar de uitleg van het Oude Testament kan menigeen doen twijfelen: het is immers niet zo vanzelfsprekend dat men zich kan voorstellen dat men schuld heeft aan een zonde die men niet persoonlijk beging. Kortom: het gaat om een gegeven dat de mens met enige argwaan bekijkt. Maar God heeft daar begrip voor en daarom besluit Hij om aan de mens klaar en duidelijk te laten zien hoe hij Hem afwijst. En Hij kan dat op de meest duidelijke manier doen door zelf mens te worden en de mensen 'op zich los te laten'. God wordt aldus mens in de persoon van Jezus Christus. Jezus zegt van zichzelf dat hij Gods Zoon is, en Hij spreekt en handelt in de naam van Zijn Vader. En zie: de mensen wijzen Hem af en nagelen Hem aan het kruis. Zodoende herhaalt zich wat zich afspeelt bij de erfzonde: de mens verwerpt zijn Schepper.

Wanneer nu mensen lijden, hebben zij niet langer het recht om de schuld daarvan aan God te geven, en dat ligt voor de hand: wie zich met zijn klacht tot God richt, en Hem om verantwoording vraagt, wordt geconfronteerd met het kruisbeeld, dat voor zich spreekt. De Gekruisigde zou kunnen antwoorden: "Wat komt gij bij Mij klagen omdat gij lijdt en sterft? Ik deel uw lot, en bovendien door uw eigen toedoen: gij hebt Mij, de grond van uw eigen bestaan, verworpen sinds de eerste mens. Gij hebt niet geloofd dat gij zelf schuld hebt aan die zonde. Door mens te worden, toon ik u uw schuld, want zo voltrekt zich uw godsverwerping onder uw eigen ogen. Is het nu niet duidelijk dat gij lijdt en sterft omdat gij Mij verwerpt? Wie zijn Schepper doodt, doodt zichzelf".

De mens heeft zijn God verworpen. Door mens te worden, brengt God zelf de mens zijn zonde in herinnering teneinde hem aldus de kans te geven zich te bekeren. Meer zelfs: God zegt dat Hij voortaan elke medemens is. En zo kan de mens voortaan in elke daad die hij tegenover zijn medemens stelt, kiezen of hij hem (/Hem) al dan niet afwijst.

Zo wordt duidelijk dat de zondeval nog aan de gang is. Tegelijkertijd echter bestaat de mogelijkheid tot bekering. Het ogenblik van de verleiding door de slang, heeft zich als het ware vertaald in het bestaan van de wereld zelf: onze wereld en ons aardse leven zijn niets anders dan een afspiegeling van dat ene zondige ogenblik in het paradijs. Ons leven is niets anders dan een geleidelijke bewustwording van onze schuld:

onze groei als mens valt samen met de groei van ons schuldbewustzijn. Ons leven loopt uit op de dood, wat wil zeggen dat onze schuld ons het leven ontneemt. Tenzij wij tijdens die schuldbewustwording ervoor kiezen om op onze stappen terug te keren. Wij dienen dan - krachtens Gods woord - in onze naaste, die de grond is van ons bestaan - omdat wij ons bestaan danken aan zijn erkenning - God opnieuw te erkennen.

Zo blijkt het leven helemaal niet te zijn wat het schijnt: het universum met daarin, in een zee van tijd, zonnen en planeten, de evolutie van het leven op aarde, de geschiedenis van de mensheid, de ecologische diversiteit, enzovoort: dat is slechts 'gezichtsbedrog'. In werkelijkheid is het leven niets anders dan, en heeft het geen ander doel dan de 'uitrafeling' of de 'ontwarring' van het ogenblik van de zondeval, de 'ontrafeling' van dat ene gebalde moment, in de ruimte en in de tijd, in de geest.[520] Dat ons leven, de wereld en het universum zo'n enorme 'omvang' hebben, volgt slechts uit de oneindige omvang die het moment van de zondeval heeft: het schepsel dat zijn Schepper verwerpt, handelt met alles in tegenspraak en veroorzaakt aldus iets 'dat niet kan zijn', en dat daarom de gestalte krijgt van het eindeloze, het onoplosbare, datgene waarin een mysterieuze knoop gebakken zit. Wij hebben trouwens allen die ervaring van het 'niets' of het 'onmogelijke' dat zichzelf als het ware opblaast, precies omdat het niet kan zijn. Elke onwaarheid of leugen deelt datzelfde karakter. Daarom ook is de uitgebreidheid en de oneindigheid, de meervoudigheid, de niet-simpelheid van onze wereld, het overtuigende bewijs van zijn onwaarheid.

Duidelijk is nu wel dat het denken ons niet verder kan helpen; het wikkelt ons alleen maar dieper en hechter in de 'droom' vast. Het denken is een vorm van 'hebben', en het 'hebben' hecht ons alleen maar vast aan het 'bezit'. Nochtans zijn er ook 'ware gedachten' denkbaar, in de betekenis van 'ware dromen'. De slapende aan wie ze te beurt vallen, zou dan ervaren dat wat hij droomt, overeenstemt met wat er rondom hem echt gebeurt, en zou hij 'ontwaken'. En is dat niet de 'overwinning van de wereld' waarover Christus spreekt? In dat licht zijn het lijden en de dood niet wat ze ons eerst toeschenen. Want de wereld heeft zijn zin gehad eenmaal wij ons terug bekeerd hebben. De wereld was immers enkel dat 'uitgespreide' moment van de zondeval dat ons moest toelaten om op onze stappen terug te keren.

Zoals gezegd, incarneert God om ons te laten zien dat wij Hem verwerpen: met onze klacht van leed en dood kunnen we nog slechts terecht bij een gekruisigde God, die meteen het antwoord is. Maar waarom wil God ons deze waarheid laten zien? Waarom wil Hij ons, personen, 'verlossen'?
Het antwoord op die vraag wordt ons gesuggereerd door Thomas van Aquino, waar hij de op het eerste gezicht eigenaardige waarheid vertelt dat elke engel een eigen soort (genus) is.[521] Wat dit betekent, kan duidelijk worden in het licht van onze stelling over de waarneembare werkelijkheid, die zegt dat het lagere bestaat bij de gratie van het hogere: de dode stof bestaat slechts als bouwsteen van het levend wezen omdat ze pas daarin haar zin vindt, terwijl het zijn van iets, noodzakelijk samenvalt met z'n zin. Het levend wezen bestaat pas bij de gratie van het bewustzijn, om dezelfde reden. Ook zo bestaat het bewustzijn dankzij het goede. Op die manier ordent zich de ganse schepping als een samenhangend complex: (vrijwel) alle elementen uit het heelal komen in ons lichaam voor, en vinden daarin hun zin en hun zijn; alle diersoorten culmineren in de mens (en vinden daarin hun zin en hun zijn) - de mens, die zijn zin vindt in de ratio,

520 Tijd is volgens Augustinus niets anders dan geest, en binnen die geest bestaat ons wereldbeeld. De werkelijkheid die aan dat beeld in onze geest beantwoordt, is ons inziens het moment van de zondeval.

521 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae*, Pars I, Quaestiones 50-64, over de engelen.

welke haar zin vindt in het goede. Onze geest, ons denken, is pas mogelijk door wat onze persoonlijkheid overstijgt: het is een vrucht van intermenselijke communicatie[522] en dus de vrucht van het mensdom. Zoals nu de stof culmineert in de levende cel, en zoals de dierenwereld (- kwantitatief, kwalitatief, maar bijvoorbeeld ook historisch) culmineert in de mens, zo ook culmineert de mens in het mensdom, dat een geheel vormt.

Nu rijst de vraag of dit mensdom meer is dan de mens. Dit te geloven met betrekking tot de huidige wereld, ware een communistische opvatting, omdat het geheel van de 'oude' wereld een blinde, zielloze machine is. Maar dit te geloven met betrekking tot het rijk Gods, maakt ons tot christenen: de (nog te voltooien) kerk is het lichaam van de Heer.

We kunnen dit nu het beste begrijpen vanuit het zondevalverhaal in *Genesis*: Adam representeert de ganse mensheid. (Eva is uit een rib of een helft van Adam genomen - als mogelijkheid, die de vrijheid grondt, voor de mens, om zijn eigen weg te gaan). In Adam is de mensheid als geheel van alle menselijke personen nog 'verzwegen', omdat ze niet problematisch is, net zoals een gezond lichaam zich niet bewust is van zijn vele onderdelen en van de grote complexiteit waarmee het werkt (- die komt immers pas aan het licht als iets niét werkt). Dat in Adam de ganse mensheid zondigt (met de erf-zonde) betekent dat de mensheid als geheel daar ontwricht wordt. Merk ook eerst op dat Adam niet door de duivel maar door de slang wordt verleid: dat wil zeggen door de list: Adam zélf brouwt een list. Door zijn zonde wordt Adam vervloekt: hij moet sterven omdat hij zondigt en hij begint terstond te desintegreren: net zoals een lichaam dat ziek wordt, en zich daarin bijvoorbeeld de zieke tand plots laat voelen, zo ook wordt de mensheid in Adam problematisch en komt ze aldus aan het licht in de zelfbewustwording van alle personen: de mensheid wordt zich van zichzelf bewust als problematische wereld.[523]

Keren we nu eens terug naar onze stelling dat het lagere zijn bestaan dankt aan het hogere: de stof vindt zijn zin in het leven, het leven in de mens, de mens in de geest en de geest in het goede, en uiteindelijk in God. Tussen de mens en God in, kunnen nog een oneindige reeks van 'schepselen' liggen, die elkaar noodzakelijk moeten bevatten: zoals het leven de stof bevat, zo bevat de mens de dierenwereld, en zo ook representeert de mensheid als geheel een engel. Zoals uit *Genesis* blijkt, is dat een gevallen engel. En zo zijn wij 'onderdeeltjes' van de duivel.

Ter verduidelijking, deze metafoor. De Schepper heeft in Adam de mensheid vervloekt, wat betekent dat hij een engel vervloekt heeft. Maar de 'onderdelen' van de engel kunnen gerecupereerd worden, net zoals de bouwstenen van een te slopen gebouw. Meer specifiek kunnen de 'onderdelen' gered of gerecupereerd worden wanneer zij verzaken aan de wereld: zij moeten aldus de 'kwade geest' die hen tot 'wereldse wereld' maakt, afzweren, en instemmen om een 'goede geest' of 'rijk Gods' her op te bouwen. En die mogelijkheid bestaat, omdat de 'levenskracht' welke werd ontnomen aan de gevallen engel (- het geheel), nog aanwezig is in de onderdelen: Christus toont ons hoe wij het leven kunnen herwinnen door de wereld de rug toe te keren en God of de waarheid te zoeken in (de liefde voor) de medemens. Precies in die authentieke interpersoonlijke erkenning, ligt de kracht die nodig is om alle personen opnieuw onderling 'in waarheid' te verbinden voor de oprichting van een nieuwe engel (- een nieuw mensdom, dat behoort tot het 'rijk Gods'). En dat gebeurt in de strijd tussen goed en kwaad die de strijd is van elke mens in de wereld. Zo bijvoorbeeld is er in een oorlog niet in de eerste plaats een strijd aan de gang tussen groepen (/nationaliteiten/religies/...): de ware strijd betreft het maken van een keuze tussen,

522 Ter vervollediging herinneren wij eraan dat ons denken ook nog iets meer is dan dat: zie stelling 83.4.

523 Wij combineren hier twee fundamentele inzichten van respectievelijk Hegel en Heidegger.

enerzijds, onze dienst aan wereldse machten (- waarbij men een kwade geest of engel dient) en, anderzijds, onze dienst aan personen. In het eerste geval worden personen opgeofferd aan (wereldse) machten, in het tweede geval wordt (élke) persoon hooggeacht en verzaakt men, gevolgzaam aan Gods gebod, aan het doden van de naaste.

In dat licht wordt ook duidelijk wat de Handelingen en de Brieven zeggen, namelijk: dat wij ons geen illusies moeten maken, want dat de strijd die gevoerd wordt een strijd is tussen machten, die ons boven de hoofden gaat. De oprichting van de kerk, het lichaam van de Verlosser, is in dit licht niets anders dan de heropbouw van een engel uit anders verloren 'grondstof'. Wanneer wij aldus aan de eeuwige dood kunnen ontsnappen, is dat alleen maar omdat en in de mate dat wij in staat zijn om te verzaken aan de wereld (- dit is: de gevallen engel waarvan wij deel uitmaakten). En met onze eigen daden beslissen wij er ook over, elk voor zich, of wij dat waard zijn.

Stelling 150. Over het 'onzichtbaar' karakter van het christendom.

Tot slot wens ik het mogelijkerwijze apologetisch aandoend karakter van deze tekst nader te duiden middels wat een beknopte zelfkritiek mag heten, en dit aan de hand van slechts een enkel voorbeeld. Het christendom houdt namelijk voor dat het ware geluk gelegen is in de wil om *de ander* gelukkig te maken. Plato zei reeds dat het beter is onrecht te ondergaan dan om het zelf te veroorzaken. Het in de praktijk brengen van deze waarheid schenkt ons het existentiële bewijs van de waarheid dat Gods rijk niet van deze wereld is, wat meer populair kan vertaald worden in de stelling dat, voor de christen, het 'krijgen' van gelijk geen voorwaarde vormt voor het 'hebben' ervan. Moge dit duidelijk worden uit dit ene, hierna volgende voorbeeld waarbij ik het wil houden.

Wij weten dat het aan islamieten 'verboden' is om zich tot het christendom te bekeren. Dit taboe kan, afhankelijk van de maatschappelijke context, zwaar wegen op de gemoederen van de onmiddellijke naasten van genoemde bekeerlingen. Stel dat een islamiet overtuigd wordt van de waarheid van Christus, en dat hij christelijk wil handelen, dan zal precies het christelijke gebod, dat het ware geluk situeert in het bewerkstelligen van het geluk voor de ander, hem verbieden zijn islamitische medemensen ongelukkig te maken met zijn bekering: hij bekeert zich waarachtig tot het christendom wanneer hij zich (uiterlijk) niet bekeert. Met andere woorden, en meer algemeen: het verzaken aan de wereld (- het 'hebben' of het 'binnenrijven' van, bijvoorbeeld, zijn gelijk), is het offer dat vereist wordt voor het realiseren ervan. Daarom ook durf ik te beweren dat de Waarheid zich situeert binnen het geloof en, mijns inziens, vormt dit inzicht dan ook het fundament voor de zaligpredikingen.

Conclusies bij deel III

In deel III van deze verhandeling hebben we een poging ondernomen om de in deel II ontworpen 'natuurlijke theologie' aansluiting te doen vinden bij het christendom zelf. Zodoende poogden we een brug te maken tussen, enerzijds, het menselijke spreken en denken, het filosoferen, dat in de indicatieve wijs plaatsheeft, en dat op het vocatieve (- de aanspreking) berust en, anderzijds, het goddelijke spreken, dat enkel in de imperatieve wijs plaatsheeft, namelijk als goddelijke wet. In twee woorden: het indicatieve ontleent zijn zin aan de aanspreking, en deze laatste berust op de goddelijke aanspreking, waardoor God zich zowel, (1°), in de natuur als, (2°), in de openbaring als, (3°), in onze ziel, aan ons te kennen of te ontmoeten geeft en ons tot een antwoord uitnodigt. (1°) In de natuur vinden wij de trouw van zijn schepper terug in de schoonheid en in de wetmatigheid van alle dingen. (2°) God openbaart zich tevens in Zijn Zoon, Jezus Christus, en we herinneren ons: *"de naam Jezus betekent dat de naam*

van God zelf tegenwoordig is in de persoon van zijn Zoon".[524] De persoon van Jezus Christus is aldus de naam van God, net zoals Bach's Mattheuspassie de naam is van een engel, net zoals alle menselijke lichamen de namen zijn van hun respectievelijke zielen, en net zoals bijvoorbeeld een (stoffelijke) stoel in wezen de naam is van zijn betekenis - allen in functie van de verwezenlijking van het rijk Gods in deze wereld. (3°) God openbaart zich in elke persoonlijke ziel, en in de eerste plaats spreekt Hij tot ons in ons geweten. Maar, omdat de mens geheel *"naar Gods beeld en gelijkenis"* (*Gen*. 1,27) geschapen is, openbaart God zich in onze ziel ook als Zijn uitnodiging ter beantwoording van Zijn liefde door ons hart en door ons verstand. Omdat de engelen de goddelijke boodschappers zijn, kunnen wij zeggen dat de goede werken van ons hart en van ons verstand ons krachtens de goddelijke genade door hen worden ingegeven.

Zoals gezegd, was het onze bedoeling om in dit derde gedeelte de brug te maken tussen, enerzijds, het indicatieve, dat berust op het vocatieve en, anderzijds, het imperatieve van Gods wet. Het indicatieve tracht de waarheid, de schoonheid, de goedheid en de heelheid aan te wijzen. In het vocatieve - de aanspreking - kunnen het ware, het schone, het goede en het heilige zich voltrekken. De menselijke aanspreking berust echter op de goddelijke aanspreking en ze participeert eraan in de mate dat ze goed, waar, schoon en heilig is. De goddelijke aanspreking waarop ze berust, is echter zodanig vervuld van waarheid, schoonheid, goedheid en heiligheid, dat ze door haar volle kracht *onmiddellijk* overtuigt en door ons ook als geheel onomstreden en onomstrijdbaar ervaren wordt. De onmiddellijkheid van de goddelijke aanspreking - vooral via Gods engelen - is wat wij *inspiratie* noemen. De geïnspireerde *ziet* daarom wat waar, schoon, goed en voltooid is, en hem rest de taak om het geziene, dat zich in 'de andere wereld' situeert, in zijn arbeid naar best vermogen naar deze wereld toe te vertalen, teneinde ook hier het wezenlijke van de dingen, dat berust in het rijk Gods, te kunnen ont-dekken.[525] Schoonheid heeft geen argumenten nodig; goedheid en onschuld tonen zichzelf; waarheid kan niet worden weerlegd en verlangt daarom naar openbaarheid met dezelfde kracht waarmee het licht alle ruimten vervult; het sublieme is onmiskenbaar, en elk tekort is een eerbetoon aan de zekerheid van het voltooide, net zoals elk lichamelijk ongemak om lichamelijke gaafheid of gezondheid smeekt.[526]

524 *K*, §432 - en verder: *"(...) die mens geworden is voor de algehele en definitieve verlossing uit de zonde. Het is de goddelijke naam die alleen het heil brengt en die voortaan door allen aanroepen kan worden, want Hij heeft zich met alle mensen verenigd door de menswording, en wel zo dat ' er geen andere Naam onder de hemel is waarin wij gered moeten worden' (Hand. 4,12)".*

525 Dit 'zien' wordt verduidelijkt in stelling 105.1.

526 Verder is het onze hoop dat wij met dit derde deel de lezer hebben kunnen bijstaan met de juiste inschatting van het succesrijke materialisme van vandaag. We nodigen hem uit tot de lectuur en de studie van de *Katechismus van de Katholieke Kerk*, waarbij we er niet willen aan twijfelen dat hij deze lezing nu zal kunnen aanvatten met een open geest, geheel bevrijd van scepticisme en cynisme, zodat de eerlijke lezing van de *Katechismus* de vruchten zal dragen die haar toekomen.

IV. Algemene conclusie

Het vergelijken van het ene wereldbeeld met het andere is geen sinecure, maar het is onze overtuiging dat we hier met betrekking tot het vergelijken van het materialisme met de hier voorgestelde christelijk geïnspireerde metafysica op een heel concreet en fundamenteel verschil kunnen wijzen. Teneinde dit zo klaar mogelijk in het licht te kunnen stellen, maken we de volgende gedachtengang.

Laten we ons een wiskundige voorstellen, en beperken we ons hier eenvoudigheidshalve tot een algebraïcus. Hij is iemand die op een bijzondere manier aangesproken wordt door de werkelijkheid van de getallen. Die werkelijkheid is een gegevenheid, en het is uitermate moeilijk om de oorsprong ervan te achterhalen. Maar de man in kwestie zou geen wiskundige zijn, indien hij geen pogingen ondernam om die bijzondere werkelijkheid van de getallen, waarmee hij zich confronteert, die zijn belangstelling wekt, en die hem verwondert, op de een of andere manier te ordenen en te beheersen. En hij doet dat middels het ontwerpen van een axiomasysteem dat hem toelaat om die getallenwereld te 'vangen'. En indien hij op een bepaald ogenblik voor paradoxen komt te staan of voor andere vooralsnog onoplosbare 'verschijnselen' binnen die bijzondere werkelijkheid, dan zal hij, indien hij ernstig te werk gaat, die fenomenen ook *erkennen*, net zoals hij de werkelijkheid van de getallen aanvankelijk heeft erkend, en die erkenning manifesteert zich dan in zijn pogingen om het axiomasysteem, dat hij met het oog op hun ordening en beheersing heeft opgesteld, aan deze fenomenen aan te passen. Is die aanpassing geslaagd, dan zullen die aanvankelijk onverklaarbare of tegenstrijdige fenomenen daardoor gedeproblematiseerd worden.

Het is duidelijk dat een wiskundige die zou weigeren om zijn axiomasysteem aldus aan te passen aan opduikende problemen, en die deze problemen dus zou ontkennen, niet als een ernstig iemand kan beschouwd worden. Stel dat iemand vertrekt van de natuurlijke getallen, waarmee hij bewerkingen gaat maken zoals de optelling en de aftrekking, en stel dat die persoon op een gegeven moment ontdekt dat hij in de problemen komt met bijvoorbeeld de bewerking $4-5$, dan kan hij twee zaken doen: hij kan ofwel een aantal specifieke bewerkingen op specifieke getallen verbieden, ofwel kan hij de aldus nieuw ontdekte werkelijkheid erkennen, en de negatieve getallen invoeren. Het is duidelijk dat het verbieden van bepaalde bewerkingen struisvogelpolitiek is. De ernstige wiskundige zal zich aan de gegeven werkelijkheid aanpassen, want deze gegevenheid bestond eerder dan zijn systeem; zijn systeem is pas achteraf gefabriceerd teneinde de gegeven werkelijkheid inzichtelijker te maken.

Zo hoort eigenlijk ook de filosoof te handelen. Hij verwondert zich, net zoals de wiskundige, over een gegeven werkelijkheid, welke in zijn geval echter niet gespecifieerd wordt door de gegevenheid van de getallenwereld, maar door de gegevenheid van de wereld van het zijn. Ook de filosoof zou zijn naam niet waardig zijn indien hij zich niet zou beijveren in het inzichtelijk maken van deze werkelijkheid die hem aangrijpt. Ook hij zoekt naar een verklaringssysteem, en in het bijzonder moet hij zich, net zoals de algebraïcus, goed bewust blijven van de beperkingen waaraan zijn systeem vanzelfsprekend onderworpen is. Een filosoof die problematische fenomenen zou verwijzen naar het illusoire, in plaats van zijn systeem daaraan aan te passen, kan niet ernstig genoemd worden: ook hij doet aan struisvogelpolitiek. Een ernstig filosoof hoort steeds bereid te zijn om zijn systeem aan te passen aan elke nieuw fenomeen dat

hij vooralsnog niet kan verklaren of dat zijn denken tot tegenspraken brengt. Een filosoof die het bestaan van fenomenen welke niet in zijn kraam passen gewoonweg zou loochenen, zou in tegenspraak zijn met zijn eigen opzet.

Maar nu zien we, eigenaardig genoeg, dat bepaalde filosofen de hier gelaakte struisvogeltaktiek toch toepassen, en op de koop toe ernstig willen genomen worden. De materialist immers, miskent het bestaan van het geestelijke, en hij doet dat op grond van de beginselen van zijn systeem, welke enkel plaats voorbehoudt aan de energetisch-materiële werkelijkheid. Zijn basisstelling, met name dat alles is opgebouwd, en dan nog wel uitsluitend uit materie en energie, zet hem aan tot het miskennen van het bestaan van elk niet-materieel fenomeen waarmee hij nochtans geconfronteerd wordt. De materialist zal weliswaar antwoorden dat hij het geestelijke niet miskent, maar wel *reduceert* tot het energetisch-materiële, en hij zal hier zelfs schermen met het scheermes van Occam teneinde zijn gelijk te halen.
Niettemin blijven de fenomenen van niet-materiële aard tot heden onverklaard middels de materialistische beginselen. Maar dat wij niet bereid zijn om met de materialist de hoop te delen op een beloofde, toekomstige materialistische verklaring van fenomenen die het materiële overstijgen, is niet te wijten aan een vermeend ongeduld: in wat voorafging, hopen wij aangetoond te hebben dat onze houding gestoeld is op inzicht.

Eén van onze initiële basisinzichten is de vaststelling van een fundamentele denkfout in het positivisme – een fout waarvoor, zoals betoogd werd, reeds Augustinus, Kant, Spinoza en Gödel waarschuwden: de werkelijkheid te beschouwen als een constructie betekent het onterecht induceren van het wereldse in het natuurlijke, of het verwarren van het geconstrueerde met het geschapene.

Het geschapene behoort niet tot het geconstrueerde, maar tevens is het aantoonbaar dat het omgekeerde wel het geval is: het geconstrueerde wordt door het geschapene omvat. Meer bepaald: een constructie is steeds een constructie van zin, en er is geen zin denkbaar die niet gedragen wordt door een *gegeven* zin, welke niet geconstrueerd maar wel geschapen is.

We hebben verduidelijkt hoe men zich het geschapene kan voorstellen, en in de christelijke heilsleer vinden wij een wereldbeeld terug dat perfect beantwoordt aan de metafysische problemen welke in de loop van het filosofisch onderzoek opdoken.

Ons werkelijkheidsbeeld ziet er dan, heel beknopt, als volgt uit.

Alles wat is, bestaat noodzakelijk binnen de liefde. Niets kan bestaan als het niet binnen de liefde is. Vertalen we de term ‘liefde’ door de term ‘erkenning’. Het gaat in de eerste plaats om de erkenning door én van subjecten. Het subject maakt zijn erkenningsact hard (anders uitgedrukt: het subject geeft werkelijkheidswaarde aan zijn erkenning) door zich borg te stellen voor (anders uitgedrukt: door te geloven in) de ander.

Dit zich borg stellen voor het zijn (/welzijn/heil) van de ander impliceert letterlijk dat het erkennende subject zichzelf als losprijs aan die ander schenkt. ‘Zichzelf’ wil zeggen: al datgene waarin het subject zichzelf realiseert, dit is: de daden van dat subject, inclusief (en niet in het minst) de bereidheid tot het dragen van andermans lasten, met andere woorden: arbeid en leed. Dit voltrekt zich het duidelijkst in de ouder-kindrelatie.

Precies de absolute beperkingen van de mens (- die zich, onder meer, in de dood en in het lijden manifesteren), vormen ook de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden tot een absolute bekrachtiging van zijn intenties (/zijn ‘zich borg stellen voor’/ zijn ‘geloof in’): mijn aldus absoluut bekrachtigde erkenningsact (die nooit voltooid kan

zijn, en die zich aldus noodzakelijk ophoudt in de sfeer van het 'streven') realiseert het 'tot werkelijkheid worden van de ander' in mijn bestaan, waardoor ik bevrijd word uit mijn (aangeboren) solipsisme.

De gehele werkelijkheid is aldus een 'erkende werkelijkheid', een 'beminde werkelijkheid' of een 'in de liefde gedijende werkelijkheid'. In de eerste plaats gaat het hier om de liefde van het subject 'God', waaraan elk (menselijk) subject, krachtens zijn specifieke subjectiviteit en krachtens de specifieke externe condities van de wereld, kan participeren - zoals gezegd: middels het voltrekken van de erkenningsact. De voltooiing van de wereld 'komt tot stand voor mij (/voor ons)' via de navolging van Christus: merk op dat het hier niet (louter) een kennisact betreft, doch een existentieel engagement dat, zoals gezegd, zijn werkelijkheidswaarde en zijn kracht ontleent, precies aan de beperkingen die ons zijn opgelegd. Alleen het goede handelen (/het handelen in de liefde) heeft (ultieme) werkelijkheidswaarde. Het handelen waaraan het goede ontbreekt, heeft geen (ultieme) werkelijkheidswaarde. Het laatst genoemde moet tevens worden verstaan in het licht van het noodzakelijk teleologisch karakter (/het streefkarakter) van de ethische act. Wat geen vruchten afwerpt, vergaat niet alleen, maar zal ook nooit hebben bestaan. Anders gezegd: wat niet in (functie van) de liefde gedaan wordt, wordt (uiteindelijk) vergeefs gedaan.[527]

We kunnen de basisintuïties van onze metafysica welke in grote lijnen overeenkomt met de algemene inhoud van de christelijke leer, als volgt samenvatten.

1. Alles wat *is*, bestaat noodzakelijk *binnen* de werkelijkheid van de *liefde*, dit wil zeggen: binnen het ware, het goede en het schone, met andere woorden: binnen de werkelijkheid van *God*. Dit betekent dat niets bestaat buiten God. God is de *oorsprong* en het *einddoel* van alles wat is. Datgene wat geacht wordt te bestaan buiten God, is zonder ultieme werkelijkheidswaarde, dit wil zeggen: het bestaan daarvan is gebonden aan een voorbijgaande periode in de tijd, maar 'op het einde der tijden' zal het zijn alsof dat er nooit geweest is. Immers, het bestaan van iets is afhankelijk van het bestaan van zijn *uiteindelijke zin*, en wat zonder uiteindelijke zin is, bestaat niet. Het vegeteert daarenboven op het zinvolle. Het zinvolle, of: datgene wat een wezen heeft, heeft zijn oorsprong noodzakelijk in zijn doel, terwijl zijn doel ook noodzakelijk in zijn oorsprong vervat zit.[528]

---

527 Deze waarheid wordt geëvoceerd door Paulus in zijn eerste brief aan de Corinthiërs. Zie: *heilige Schrift*, *Corintiërs*, 13: 1-13.

528 Wanneer wij spreken over het *zijnde*, dan zal men ons onmiddellijk en zeer terecht de vraag stellen wat wij daarmee dan wel mogen bedoelen. Ons antwoord luidt heel nuchter dat we aannemen dat iets is, van zodra we ons niet aan het bestaan daarvan kunnen onttrekken. Met andere woorden: datgene is, wat *noodzakelijk* is; het zijnde is het noodzakelijk zijnde. De volgende vraag luidt dan welk *criterium* gehanteerd wordt tot het vaststellen van die noodzaak. Opnieuw luidt het antwoord heel nuchter: iets is noodzakelijk wanneer wij het moeten poneren op straffe van *existentiële contradictie*. En met het antwoord op de vraag wat existentiële contradictie is, raken wij de kern van het leven zelf: existentieel contradictorisch is datgene wat wij op grond van de *condities* van ons bestaan zelf niet *kunnen* aanvaarden, en dat is het *lijden* en de *dood*.
We zien aldus duidelijk dat wij allerminst in het ijle zweven: wat wij voor *waarheid* houden, hangt af van wat wij voor *waardevol* houden, en wij houden datgene voor waardevol waarvan wij de waardevolheid niet *kunnen* ontkennen. Elk levend wezen streeft onwillekeurig naar leven - indien het dat niet doet, dan volgt er lijden, en dat *kan* een levend wezen *niet willen.* Omdat ons bestaan afhankelijk is van ons leven, *moeten* wij de waardevolheid van het leven erkennen. Onze gevoeligheid voor het leed *verplicht* ons de waarde van het leven te eerbiedigen. Het leven is een *gegeven* waarde, die wij niet kunnen weigeren, die wij moeten aanvaarden.
Het zijnde is dus niet datgene wat wij als zodanig aanvaarden op louter arbitraire gronden: het zijnde dringt zich daarentegen aan ons als zodanig op met een kracht die gelijk is aan de kracht van het lijden

2. De werkelijkheid van de liefde, is deze van de *trouw*, dit wil zeggen: het vertrouwen, dat noodzakelijk bestaat tussen *personen*, waarbij de ene persoon, noodzakelijk de *machtigste* van de twee - en in principe is dat *God* - zijn vertrouwen gegeven heeft aan de andere, de *minder machtige* die krachtens het feit dat hij vertrouwd wordt mag delen in de macht, en dat is *de mens*. Het vertrouwen is pas werkelijk indien de vertrouwde over de mogelijkheid beschikt om dat vertrouwen te beschamen, dit wil zeggen: indien de vertrouwde over de *vrijheid* beschikt om trouw te zijn, wat impliceert dat hij ook over de vrijheid beschikt om *ontrouw* te zijn. De trouw wordt bewaard waar de vertrouwde het gekregen vertrouwen niet beschaamt, dit wil zeggen dat hij zijn vrijheid niet mag *manifesteren*. Immers, de manifestatie van zijn vrijheid kan niet anders

---

en de dood, waartegen wij niets vermogen. Men kan redetwisten over het al dan niet bestaan van iets, maar uiteindelijk aanvaardt men het bestaan van het voedsel door de act zelf waarbij men het in z'n honger tot zich neemt. Wat dat voedsel eigenlijk is, begrijpen wij niet ten gronde: we weten niet hoe het komt dat het ons voedt, welke chemische reacties daar onder liggen, en zelfs al zouden we vergevorderd zijn inzake scheikunde, biologie en fysiologie, dan nog zou ons de grond van de zaak ontgaan. Het enige wat de wetenschap ons kan laten begrijpen, zijn reeksen van mogelijkheidsvoorwaarden, zodat zij ons wel in staat stelt om deze te blokkeren, maar zij laat ons allerminst toe om die zelf integraal te scheppen: wij weten genoeg van het leven om een levend wezen te kunnen doden, maar wij zullen nooit weten hoe een levend wezen te maken. Men kan dus redetwisten over het al dan niet bestaan van iets, maar tegenover datgene wat werkelijk bestaat, hebben wij uiteindelijk geen verhaal, omdat het *per definitie* de mogelijkheidsvoorwaarde is voor ons eigen bestaan, en dus ook voor onze mogelijkheid om het bestaan ervan al dan niet te ontkennen.

Wij kunnen, met andere woorden, niet relevant *betwijfelen* dat iets bestaat, als het object van onze twijfel *noodzakelijk* is voor het bestaan van die twijfel. Wij noemen dit ook wel de Cartesiaanse twijfel: als ik twijfel aan het bestaan van mijn twijfel, terwijl het bestaan van mijn twijfel vanzelfsprekend de mogelijkheidsvoorwaarde is voor het bestaan van die twijfel, dan bestaat mijn twijfel vanzelfsprekend. Alleen heeft René Descartes hier over het hoofd gezien dat elke twijfel noodzakelijk een object moet hebben, terwijl hij, wegens het probleem van de zelfreferentie, onmogelijk zijn eigen object kan zijn. Maar *indien* wij bijvoorbeeld zouden *aannemen* dat de twijfel een gedachte was, dan zou het twijfelen aan het bestaan van gedachten een intern contradictorische mogelijkheid zijn. Het punt is hier, dat wij steeds en noodzakelijk vertrekken van vooropstellingen; met andere woorden: dat ons denken steeds verloopt in een voorwaardelijkheidsschema. En dit in tegenstelling tot ons handelen: ik kan niet relevant zeggen dat de waarde van voedsel afhankelijk is van de feitelijkheid van mijn honger, omdat de feitelijkheid van mijn honger van die aard is dat ik er totaal aan onderworpen ben. De waarde van voedsel is voor mij absoluut omdat ik niet zonder *kan*. Nogmaals: via de waarde, welke zich aan mij opdringt middels het lijden en de dood, doet de waarheid zich aan mij kennen met een ontegensprekelijke kracht. De uitspraak dat deze boterham voedzaam is, is waar, en ik kan niet anders tenzij de waarheid van deze uitspraak te bewijzen, namelijk door hem op te eten, omdat ik niet anders *kan* doen wanneer ik honger heb.

De relevantie van oordelen is derhalve steeds afhankelijk van hun uiteindelijke betrekking op *een werkelijkheid die mij onwillekeurig bindt.* En het komt er nu op aan dat wij *inzicht* krijgen in die werkelijkheid die ons bindt, of dat wij, met andere woorden, onze *diepste* verhouding tot de werkelijkheid zelf kunnen bevroeden, doorgronden en doorleven. Want het is best mogelijk dat wij ons onvrij *wanen* waar we dat niet hoeven te zijn, terwijl wij ons vrij wanen waar we in feite geen keuze hebben. Voedsel is noodzakelijk, maar snoep kan noodzakelijk *lijken:* preferenties zijn geen behoeften, maar ze kunnen zich wel als zodanig aan ons opdringen. Bovendien kunnen wij ook in hongerstaking gaan waar wij geloven dat hogere waarden dan ons eigen leven in het geding zijn. De vraag of er een absolute hiërarchie van waarden bestaat en welke deze hiërarchie dan wel mag zijn, is een hoofdvraag, niet alleen in de ethica, maar ook in de metafysica. Deze vraag kan echter niet beantwoord worden met andere dan metafysische middelen, omdat zulks een ontsporing zou betekenen waarbij de 'laatste wetenschap' dan noodzakelijk aan een 'lagere', zoals bijvoorbeeld de psychologie of de biologie, ondergeschikt zou worden gemaakt, terwijl het onderwerpen van de metafysica aan de psychologie of aan de biologie haar vanzelfsprekend als metafysica teniet zou doen. Het hoger aangehaalde voorbeeld, waarbij wij stelden dat de absolute waarde van voedsel gegrond wordt door het feit dat wij niet zonder kunnen leven, mag daarom ook niet geïnterpreteerd worden in de biologische of in de psychologische zin: niet de biologische noodzaak van voedsel maakt zijn absolute waarde uit, maar wel het feit dat wij

gebeuren dan door de ontrouw. Teneinde de trouw in stand te houden, moet de vertrouwde zijn vrijheid *geheim* houden voor de wereld: hijzelf weet dat hij vrij is, en ook God weet dat hij vrij is; komt daar een derde bij die aan de mens vraagt dat hij eens zou bewijzen dat hij vrij is - en die derde is noodzakelijk *de duivel* - dan moet de mens *weerstaan aan de bekoring* om zichzelf te bewijzen teneinde zijn trouw te kunnen bewijzen.[529]

3. Het menselijk bestaan situeert zich in een toestand van zonde: de mens is ontrouw geweest aan God, door het vertrouwen van God in hem te beschamen. De mens is bezweken voor de verleiding van de duivel, wat wil zeggen dat hij het geheim tussen hem en God geschonden heeft en dat hij Gods vertrouwen beschaamd heeft door zijn

---

aan een biologisch lichaam gebonden zijn, en dat is een metafysisch vraagstuk.
Het zijnde is datgene wat 'absoluut noodzakelijk' is. Maar de noodzaak ontleent haar relevantie aan datgene in functie waarvan ze staat. Zo is voedsel noodzakelijk voor het leven, een lot kopen is noodzakelijk om te kunnen winnen, maar niets is noodzakelijk zonder meer. Dat het zijnde daarentegen 'absoluut noodzakelijk' is, kan niets anders betekenen dan dat het noodzakelijk is voor het absolute zelf. Met andere woorden: het zijnde is noodzakelijk voor zichzelf - op voorwaarde dat het met het absolute samenvalt of in het absolute deelt. Een zijnde dat niet deelt in het absolute, is niet noodzakelijk voor het absolute, het is dus niet absoluut noodzakelijk; misschien is het noodzakelijk voor iets dat op zijn beurt voor dat zijnde noodzakelijk is, maar in dat geval heeft het geen ultieme werkelijkheid of zin. Zo is de drug noodzakelijk voor de verslaafde, en de verslaafde is er nog slechts omwille van zijn drug, maar deze kringloop van verslaafde en drug dooft vroeg of laat uit en heeft geen verdere betekenis: het gaat louter om een ontsporing van het spoor dat altijd doorloopt. Dat spoor te vinden in de werkelijkheid, is de opgave van de mens. En wij stellen voorop dat één spoor altijd doorloopt, namelijk het spoor van de liefde, dat de werkelijkheid is van God.

529 Wat bedoelen wij wanneer wij zeggen dat de werkelijkheid van de liefde, die deze van de trouw is, de fundamentele werkelijkheid is? Wij kunnen middels een eenvoudig voorbeeld verklaren wat dit betekent.
In den beginne bestaat er alleen God, die een persoon is, bewust en vrij. God is meer dan dat, maar Hij is *ook* dat, net zoals de mens meer is dan stof, maar niettemin *ook* stof. Hoe kan uit de persoon van God de werkelijkheid, en in de eerste plaats de menselijke werkelijkheid, ontstaan? Het antwoord luidt dat een persoon voor een andere persoon tot leven komt indien hij door hem *erkend* wordt. Negatief uitgedrukt: indien iemand door niemand erkend zou worden, dan zou hij ook niet bestaan. De mens bestaat uitsluitend binnen de erkenning van God, en het is de erkenning van God waardoor de mens als zodanig geschapen wordt. Zoals de gedachte z'n bestaan dankt aan het denken van de mens, zo ook dankt de mens zijn bestaan aan de erkenning van God.
Die erkenning nu, is heel concreet: ze betekent dat God aan de mens het leven schenkt, dit wil zeggen: zijn Zijn (namelijk: door die erkenning), zijn persoon-zijn, en dus zijn bewustzijn en zijn vrijheid. Maar de mens zou niet vrij, niet bewust en niet persoonlijk kunnen zijn, indien daartoe de mogelijkheidsvoorwaarden ontbraken. Die mogelijkheidsvoorwaarden nu, bestaan ook heel concreet. Ze worden geschapen door het vertrouwen dat God daadwerkelijk stelt in de mens. En Hij doet dat door aan de mens de *mogelijkheid* te geven om *ontrouw* te zijn. Immers, indien de mens niet de mogelijkheid had om ontrouw te zijn aan zijn Schepper, dan zou hij ook niet door zijn Schepper vertrouwd worden. En die mogelijkheid tot ontrouw, concretiseert zich in het verbod dat God aan de mens gegeven heeft. Het verbod houdt namelijk de mogelijkheid in dat het door de mens overtreden wordt: hij kan gehoorzamen, maar hij is ook vrij om ongehoorzaam te zijn. God 'betaalt' de menselijke vrijheid, en dus het menselijke Zijn als het ware door Zichzelf kwestbaar op te stellen voor de mens aan wie Hij zijn vertrouwen schenkt. Net zoals de minnaar, die het risico moet lopen om door zijn beminde afgewezen te worden. De perfecte beminde is immers niet diegene die niet ontrouw *kan* zijn, maar diegene die ondanks zijn pertinente mogelijkheid tot ontrouw, vertrouwd *wordt*. De 'perfectie' van de beminde schuilt immers niet in de beminde zelf, maar in de minnaar, omdat de liefde *actief* is: zij is een onvoorwaardelijke daad, een onvoorwaardelijke gave, wat inhoudt dat zij geen eisen stelt aan diegene aan wie zij zich schenkt.
Vertrouwd worden betekent beschikken over de vrijheid om dit vertrouwen te beschamen. Daarom ook bestaat het schenken van vertrouwen uit het uitvaardigen van een gebod (waarvan het verbod een variant is): in het gehoorzamen aan het gebod manifesteert zich de trouw. Deze manifestatie van gehoorzaamheid of trouw is echter 'oncontroleerbaar' door derden en, daarmee samenhangend, is zij te-

vrijheid bot te vieren in de ontrouw, waardoor hij - de mens - de macht waarover hij krachtens God's vertrouwen beschikt, naar zich toe getrokken heeft. Tot deze stelling kan besloten worden vanuit de vaststelling van de fundamentele onvrede die het deel is van de mens. De macht waarover de mens beschikt is onterecht en zonder werkelijkheidswaarde. Het enige wat de mens te doen staat bestaat erin dat hij zijn zonde inziet, en dat hij beseft dat hij niets is zonder God, dus: dat hij God aanroept, om vergeving vraagt en om het herstel van zijn oorspronkelijke band met Hem.[530]

4. God komt de zondige mens tegemoet in de wereld die mede het resultaat is van de menselijke ontrouw, door in de structuur van die wereld Zichzelf als oppermachtig maar tegelijk als oneindig liefdevol en barmhartig kenbaar te blijven maken. Met andere woorden: zelfs de 'wereld na de zonde' is als het ware één groot teken van uitnodiging tot verzoening vanwege God.[531]

vens noodzakelijk onvoltooid. Derden kunnen de trouw tussen personen niet controleren, omdat zij de vrijheid van de vertrouwde, welke noodzakelijk is voor de authentieke trouw, niet bewezen zien: ze kunnen namelijk steeds veronderstellen dat de vertrouwde geconditioneerd en dus onvrij handelt. Wanneer aldus een derde een vertrouwde verleidt met de uitdaging om diens authentieke trouw of diens vrijheid te bewijzen, dan wordt de vertrouwde er in feite toe verleid om ontrouw te zijn, omdat de vrijheid van de vertrouwde zich alleen door de act van ontrouw kan bewijzen. Met andere woorden: het vertrouwen tussen personen is noodzakelijk geheim: het mag en kan zich niet manifesteren; het is een waarheid welke onbewezen dient te blijven, op straffe van de vernietiging ervan.

530 Hoe komen wij er nu toe om te stellen dat wij leven in een toestand van zonde, en dus van geschonden trouw? Enerzijds is er de heilige Schrift die ons hierover verhaalt, maar vanzelfsprekend is dit geen voldoende grond voor deze stelling. Immers, het verhaal van *Genesis* is zelf reeds een explicatie voor een dieper gelegen, existentiële vaststelling. De grond voor de stelling dat wij in zonde leven, ligt in de vaststelling dat wij in onvrede leven met onze werkelijkheid. Wij stellen namelijk vast dat wij niet in een hof van Eden leven, maar veeleer in een tranendal. Lijden en onrecht belagen ons, en wij verkeren in onzekerheid en twijfel omtrent onze oorsprong en omtrent ons lot. De liefde waaruit wij geschapen zijn, zegeviert niet in de huidige wereld en het goede wordt door die wereld veeleer bestraft dan wel beloond. Het onbehagen, de onvrede, het onrecht, het lijden en de dood die het deel van de mens zijn, gunnen hem geen rust, en bewegen hem onafgebroken tot een zoektocht waarbij hij 'een verloren paradijs' tracht terug te winnen.

531 Een eerlijk en een grondig onderzoek van de algehele werkelijkheid, toont ons dat die werkelijkheid niet ongeordend is: wij maken op een dergelijke wijze deel uit van de werkelijkheid, dat wij ons wel bewust *moeten* worden van zijn welbepaalde *wetten* en dat wij daarin een specifieke *zin* moeten leren (h)erkennen. Dit onderzoek, dat wij hier gevoerd hebben, maakt ons bewust van het feit dat de totaalstruktuur van de werkelijkheid van die aard is, dat zij geen ander doel kan hebben dan de mens terug tot God te brengen: in de werkelijkheid zoals wij die ervaren, ervaren wij Gods barmhartige uitnodiging tot inkeer en verzoening. De tijdspanne tussen de zondeval, aan het begin van de schepping, en het einde der tijden, is niets anders dan het ogenblik van de val van de mens, hetwelke door Gods barmhartigheid en genade wordt 'uitgerokken' tot een 'bijna-leven' waarin Hij middels zijn Zoon tussenkomt en ingrijpt om ons het volle leven terug te geven.

Schema 1: Schepping en zondeval:

God
De manifestatie van God in de liefde.
De manifestatie van de liefde in het vertrouwen.
De manifestatie van God's vertrouwen, namelijk als kwetsbaar vertrouwen in de mens.
De manifestatie van God's vertrouwen, namelijk als het laten delen van de mens in het goddelijke.
Dit betekent: de mens bestaat (/wordt geschapen) binnen God's erkenning.
De mens participeert aan het persoon-zijn en aan de vrijheid van God.
God's erkenning van de mens manifesteert zich in God's toelating dat de mens zijn vertrouwen beschaamt.
Deze toelating manifesteert zich in de instelling van het verbod,
dat niet dwingt maar uitnodigt tot liefde.
De mens is vrij tot gehoorzaamheid.

De gehoorzaamheid
manifesteert zich in het op zijn beurt schenken van vertrouwen door de mens in anderen.
Dit vertrouwen manifesteert zich niet in de wereld: voor de wereld blijft het een geheim omdat het heilig is.

De ongehoorzaamheid
manifesteert zich in het menselijk vertrouwen in anderen.
Het bewijs van de vrijheid kan pas middels de ongehoorzaamheid.
Maar het bewijs van de vrijheid is tevens de manifestatie van het wantrouwen. Dat is: de
objectivering of de miskenning van God
Hieruit ontstaat de wereld, maar die wereld, als verloochening van God, neemt tegelijk de gedaante aan van een uitnodiging tot bekering: de ganse werkelijkheid is een uitnodiging van God aan de mens tot bekering.

Schema 2: Zondeval en verlossing:

De mens in zonde
wordt door God's werkelijkheid uitgenodigd tot inkeer.
Deze uitnodiging manifesteert zich in de ganse werkelijkheid.
De werkelijkheid eist van de mens de erkenning van wetten.
De wetten manifesteren zich aan de mens in de feitelijkheid van het lijden.
De erkenning van deze wetten door de mens manifesteert zich in de menselijke wereld (- het verbod tot onmenselijkheid).
De ethiek manifesteert zich in haar bovennatuurlijk karakter.
Het bovennatuurlijke manifesteert zich in
de mogelijkheid tot overstijging van het (natuurlijke) wantrouwen, door het vertrouwen, teneinde de wereld leefbaar te maken, dit wil zeggen: de ander te laten leven binnen z'n erkenning.
De manifestatie daarvan in de wereld gebeurt door **het christelijke getuigenis**:
het bewijs van de meerwaarde van het vertrouwen.
Dit bewijs manifesteert zich in de wereld door **de bereidheid tot lijden terwille van de trouw.**
Zo maakt de mens de natuurwetten ondergeschikt aan de wet van de liefde; dit is het kwetsbaar vertrouwen in de medemens.

Zoals de mens bestààt binnen de erkenning van God, zo ook bestààt de mens binnen de erkenning van de medemens. Zo erkent de mens tenslotte het principe van de erkenning: het goddelijke principe, of: de liefde: God.

Abstract

Dit werk bestaat uit drie delen. Het eerste deel bespreekt het fysicalisme. Ons inziens wordt het fysicalisme uitgehold door enkele fundamentele bezwaren. Het tweede deel construeert een alternatief: een christelijk geïnspireerde ethica en metafysica. Ons inziens blijft dit alternatief gevrijwaard van deze bezwaren. In het derde deel wordt verder ingegaan op het heilsmysterie van het christendom. Eerst een woord over het fysicalisme, daarna iets over ons alternatief.

In de twintiger jaren van de afgelopen eeuw groeperen zich enkele neo-positivisten in de zogenaamde *Kring van Wenen*. Ze nemen er aanstoot aan dat de vele metafysica's elkaar tegenspreken en dus geen betrouwbare kennis opleveren. Metafysische oordelen zijn immers zinleeg - aldus de *Weense Kring*. Het criterium voor de zinvolheid van oordelen is volgens de *Weense Kring* dat van de principiële experimentele, logisch-deductieve beslisbaarheid. In twee woorden: een oordeel is zinvol als men (in principe) (fysisch) kan testen of het waar of onwaar is. Metafysische oordelen laten die test niet toe, wat hen nietszeggend maakt. Markante voorbeelden van 'zinlege', metafysische uitspraken zijn: "God bestaat", en: "God bestaat niet". Voor de fysicalist is zinvolheid zonder meer equivalent aan experimentele beslisbaarheid.

Maar dit criterium is niet zonder problemen. Onze kritiek kan samengevat worden in de tegenwerping dat het fysicalisme sterk *reductionistisch* is. Dat blijkt uit zijn *inductief*, *objectivistisch* en *materialistisch* karakter. Deze drie punten behandelen we eerst.

Onze eerste bedenking betreft de *inductie* waaraan het fysicalisme zich bezondigt. We zullen zien dat de denkfout van inductie kan vermeden worden door vooraf een begripsonderscheid in te voeren - en dat is precies wat het christelijke werkelijkheidsbeeld doet. *De essentie van onze eerste bedenking kan als volgt worden samengevat: omdat de werkelijkheid wezenlijk meer is dan een loutere constructie, kan het fysicalistische criterium dat de relevantie van oordelen equivalent acht met hun (principiële) experimentele beslisbaarheid, slechts aanspraak maken op dat facet van de werkelijkheid dat wij kennen vanuit een constructivistisch perspectief. Met betrekking tot het* wezen *van de werkelijkheid heeft het fysicalistische relevantiecriterium geen relevantie.*

Vooreerst nu de vraag: *hoe* bezondigt het fysicalisme zich aan inductie? We herhalen dat de fysicalist een oordeel zinvol acht als een experiment kan uitmaken of dit oordeel al dan niet waar is. Nu weten we dat elk experiment een *reconstructie* is van (een bepaald facet van) de werkelijkheid. Maar om re-construeerbaar te *kunnen* zijn, moet het beoogde een constructie *zijn*. De vraag is nu of de werkelijkheid slechts een constructie is. Uit haar betekeniscriterium blijkt dat het fysicalisme inderdaad daarvan uitgaat. Ons inziens geheel ten onrechte.

Hoe komt de fysicalist erbij om te veronderstellen dat de werkelijkheid een constructie is? Wie de werkelijkheid opvat als zijnde slechts een constructie, miskent een wezenlijk aspect van de werkelijkheid: hij miskent datgene *waaruit* het geconstrueerde tot stand gekomen zou zijn, de '*grondstof*' van de (vermeende) constructie in kwestie. Dit nog onafgezien van de vraag naar de 'constructeur'. De mens kan slechts *construeren*, of samenstellen, en dat vooronderstelt een *gegeven* realiteit *waaruit* samengesteld wordt, een 'grondstof'. De ganse *menselijke* wereld is een constructie uit *gegeven* 'grondstof'. Maar kunnen we daaruit besluiten dat de *ganse*

werkelijkheid een constructie is? In geen geval. Het is *begrijpelijk* dat wij ons eigen menselijk wereldbeeld *induceren* in de werkelijkheid zonder meer, maar het is ontoelaatbaar. En dat is wat fysicalisten doen. Zij geloven dat een boom principieel reconstrueerbaar is omdat zij *geloven* dat een boom een constructie is.

Kan en *moet* men deze inductie vermijden? Men kan én men moet dat doen. Ziehier waarom. Men *kan* deze inductie vermijden door vooraf het 'geconstrueerde' te onderscheiden van het 'niet-geconstrueerde', of het 'gegevene'. Dit onderscheid is dus zinvol, ook al blijft het onmogelijk om het 'niet-geconstrueerde' uitputtend en positief te definiëren. Omdat dit onderscheid zinvol is, *moet* men het ook maken. In het christendom wordt het 'niet-geconstrueerde' het 'geschapene' genoemd. Wat niet tot stand kwam door de samenstelling van grondstof, werd tot stand gebracht uit het niets: het werd 'geschapen'. De activiteit van het scheppen wordt toegeschreven aan de 'Schepper', 'God'.

Maar maakt dan ook het christendom zich niet schuldig aan inductie? Immers, de christen schrijft de niet-geconstrueerde werkelijkheid toe aan Gods schepping. Dit laatste zou een overhaast oordeel zijn, en wel hierom. De fysicalist kan zijn inductie niet verontschuldigen omdat ze voorbarig is: hij verzaakt immers het 'geconstrueerde' van het 'niet-geconstrueerde' te onderscheiden. Dit onderscheid *moet* gemaakt worden omdat het *kan* gemaakt worden. De christen maakt dat onderscheid. Verder staat het hem vrij om aan het 'niet-geconstrueerde' een positieve werkelijkheidswaarde toe te kennen, maar dan wel op voorwaarde dat hij eraan verzaakt om de *kenbaarheid* van die (gegeven) werkelijkheid (en van die van de Gever) op te eisen. Zo kunnen wij het 'niet-geconstrueerde' *terecht* het 'gegevene' noemen omdat wij ons ook werkelijk in het (dankbaar) bezit daarvan weten. Want de miskenning van de positiviteit van het gegevene zou ook de miskenning van de positiviteit van het (daaruit) geconstrueerde meebrengen, wat absurd ware, aangezien wij het geconstrueerde kenbaar achten. Bovendien behoort ook de auteur van de constructies, met name de mens, tot het gebied van het gegevene, dat werkelijk doch onkenbaar is.

Nog een verduidelijkende opmerking. De werkelijkheid is meer dan een constructie, al kan hij, bijvoorbeeld door een natuurkundige, ook louter als constructie *beschouwd worden*. Niettemin een stoel meer is dan zijn vorm, kan een tekenaar hem louter als vorm beschouwen. Een christelijke visie impliceert dus *niet* dat een benadering van de werkelijkheid alsof hij louter een constructie was, onzinnig zou zijn. De zin van de fysische werkelijkheidsbenadering blijkt overtuigend uit de vruchten van de fysica zelf. Wel impliceert het christelijk denken dat een fysische benadering het wezen van de werkelijkheid nooit zal uitputten, omdat de werkelijkheid ook meer is dan het constructief karakter dat wij daarin noodgedwongen ontwaren of induceren - wat wij doen in functie van onze constructieve arbeid die ons moet toelaten in onze fysische noden te voorzien.

Onze tweede bedenking betreft het *objectivistisch* karakter van het fysicalistisch werkelijkheidsbeeld. *Bondig: zich beperkend tot het epistemische, miskent het fysicalisme het verborgen doch fundamenteel imperatief (- of: ethisch) karakter van indicatieve oordelen. Na een analyse vanuit het problematisch karakter van het fysicalistisch objectivisme, blijkt de indicatief een specifieke imperatief, het argument een specifieke getuigenis, het epistemische een deelgebied van het ethische.*

Het fysicalisme beperkt zichzelf tot *het gebied van de kennis*. Vanzelfsprekend betreft het de kennis van de werkelijkheid. Maar binnen de kennis wordt de werkelijkheid herleid tot een object. Het problematisch karakter van die reductie komt aan het licht waar bepaalde werkelijkheden niet geobjectiveerd *kunnen* of *mogen*

worden: zo bijvoorbeeld het subject. In het fysicalisme vervult het subject de rol van de waarnemer. Die waarnemer moet noodzakelijkerwijze abstractie maken van zichzelf. Door de onderwerping van het subject aan de kennis, wordt het subject vanzelfsprekend geobjectiveerd (- dit is het probleem van de zelfreferentie), en zo wordt de kennis van de werkelijkheid geweld aangedaan of vertekend. Dat naast de waarnemer ook de andere mens geobjectiveerd wordt, blijkt voor de fysicalist onvermijdelijk: hij is niet in staat om (de subjectiviteit van) de ander te erkennen omdat een niet-object niet kan geplaatst worden in een objectivistisch werkelijkheidsbeeld. De ethische imperatief die de objectivering van het subject verbiedt, (- met name: "De naaste mag niet geobjectiveerd worden") heeft volgens het fysicalistisch criterium immers geen waarheidswaarde: volgens fysicalistische maatstaven is een imperatief een zinlege uitspraak.

Het christendom daarentegen betreft *het gebied van het handelen* in het algemeen - het handelen waarvan de kennis (slechts) een deelgebied vormt (- *kennen* is een specifieke vorm van *handelen*). Het christendom miskent de waarde van de kennis niet, maar geeft ze een plaats binnen het geheel van het handelen.

Een belangrijke toepassing is de volgende. Waar de 'juiste *kennis'* steunt op *argumenten*, steunt het 'juiste *handelen'* op *getuigenissen*. In dit licht is het argument een specifieke, beperkte vorm van het getuigenis. Het argument verhoudt zich tot het getuigenis zoals een waarheid zich verhoudt tot een waarde, en zoals kennis (van de werkelijkheid) zich verhoudt tot de werkelijkheid zelf. Want het kennen is slechts een beperkte wijze van zijn; het kennen wordt door het zijn omvat en niet andersom. Zo steunen waarheden op waarderingen (- dit zijn waarderingen voor specifieke waarheidscriteria), maar niet andersom: waarden (waaraan waarderingen ten grondslag liggen) zijn niet waar of onwaar; ze zijn immers geen indicatieven doch imperatieven.

De imperatief kan niet ondergebracht worden binnen de categorie van de indicatieven (- die, indien zinvol, waar of onwaar zijn). Vertrekken we bijvoorbeeld van de imperatief: "Gij moogt de ander niet objectiveren", dan kan, na omzetting in de indicatief: "Ik verbied u de ander te objectiveren", het verbod niet fysisch geduid worden zonder het ethische te reduceren tot een vorm van fysisch (registreerbaar) geweld. Bij omzetting naar de indicatief: "De ander is niet objectiveerbaar", blijkt de inhoud van dit oordeel in strijd met het fysicalistisch wereldbeeld dat *a priori* alles objectiveerbaar acht.

Daarentegen kan en moet de indicatief ondergebracht worden in de categorie van de imperatieven. Bij de omzetting van de indicatief ("Het regent") naar de imperatief ("Ik *moet* aannemen dat het regent") komt bovendien de tot dan toe verborgen ethische dimensie van de indicatief aan het licht, met name het 'moeten', dat hier geïmpliceerd wordt door, bijvoorbeeld, het getuigenis van de waarnemer. Aldus blijkt het waarde-oordeel (de imperatief) omvattender dan de indicatief. Beide refereren ze uiteindelijk naar argumenten, welke vormen van getuigenissen zijn.

Het verschil tussen beide bestaat hierin dat het oordeel met betrekking tot een waarheid ("Het regent") wordt gedragen door een zintuiglijke verificatie, terwijl het waarde-oordeel steunt op een verificatie in een omvattender gebied, waarvan het zintuiglijke een deelgebied is. En nogmaals: het imperatieve sluit het indicatieve niet uit, noch staat het er *naast:* het imperatieve *omvat* het indicatieve. Het indicatieve daarentegen kan het imperatieve niet plaatsen omdat het dit gebied niet omvat; maar dat houdt geenszins in dat het dit gebied zou mogen miskennen.

Argumenten verdedigen theorieën, en wie argumenteert, wil gelijk halen; hij wil (het spel) winnen. Getuigenissen daarentegen verdedigen handelswijzen, en de inzet van

de getuige is zijn eigen, ongespeelde zijn. Het getuigenis omvat het argument, maar niet andersom.

Het kennen kan worden geïntegreerd binnen het geheel van het handelen, op voorwaarde dat de primauteit van het ethische op het epistemische wordt erkend. Op die manier kan de discrepantie tussen kennis en zijn overwonnen worden: het zijn wordt meer doordrenkt van het bewustzijn en het kennen wordt waarachtiger.

Vanuit onze kritiek op het objectivistisch karakter van het fysicalisme, kunnen we dus aantonen dat het epistemische (het gebied van onze kennis van het zogenaamd 'feitelijke') wezenlijk een deelgebied vormt van het ethische.

Onze derde bedenking betreft het *materialistisch* karakter van het fysicalisme. Het materialisme vooronderstelt *de vermeende tegenstelling materie-geest*, waarbij het geestelijke gereduceerd wordt tot een bijproduct (- een epifenomeen) van het materiële. Dit dualisme ontspringt aan het objectivisme: het *geloof* in het bestaan van 'objecten'. Dit geloof blijkt een misvatting na analyse van het wezen van de dingen. De dingen staan immers niet los van ons: hun wezen valt per definitie samen met hun zin, die een functie is van ons handelen, en zodoende verbonden met een aantoonbaar objectief doel: het goede. Het eumorele handelen vergt de erkenning van de objectieve zin van de in onze arbeid aangewende dingen: het is sym-bolisch of stichtend; het immorele handelen bestaat uit de miskenning van die zin: het is dia-bolisch of destructief (- het misbruik). Terwijl het op het Hogere gerichte eumorele handelen het goede binnenhaalt in ons leven en het ware aan het licht brengt, parasiteert het op zichzelf gerichte bedrog op het ware en 'creëert' het onzin of waanbeelden. Het komt er derhalve op aan de positieve zin, en daarmee ook het Absolute, te erkennen. Zoals hoger gezegd, ontsnapt God weliswaar aan de greep van onze kennis, maar dat ontslaat ons niet van de verplichting Hem na te streven. En dat is het wezenlijke van ethiek.

Nu een woord over ons alternatief: een christelijk geïnspireerd werkelijkheidsbeeld. Vermelden we eerst dat onze hypothese de pragmatische betekenis van een constructivistische visie erkent, maar ze ontzegt aan zo'n visie elke aanspraak op metafysische relevantie.

De grondgedachte van onze opvatting is deze, dat alles wat *bestaat*, slechts bestaat omdat het *erkend* wordt. 'Erkenning' is een andere benaming voor 'liefde'. Erkenning gebeurt door personen, en in de eerste plaats door God. Gods erkenning betekent zijn schepping. Wij, mensen, bestaan omdat we door God erkend worden. Zo ook alle andere schepselen. We mogen delen in de liefde, en we kunnen zodoende ook elkaar erkennen, waardoor we verheven worden tot deelgenoten aan het rijk Gods. Dat bestaan is echter geen *feit* maar een *opgave*, en dus een doelstelling die wij kunnen, willen en moeten *nastreven*. Deze opgave is een verplichting en zelfs een *noodzaak* omdat ook het louter wereldlijke, het dierlijke en zelfs het dingmatige in hun bestaan *afhankelijk* zijn van de erkenning: de mens wordt door *God* erkend, *mensen* moeten elkaar erkennen, en de *dingen* kunnen slechts bestaan als functies van erkenningsactiviteiten.

Het wezen van een *ding* wordt uitgedrukt door zijn definitie, en die omschrijft de zin van dat ding als *functie* van ons handelen met betrekking tot het ultieme doel: het goede, en dat is de liefde, of de *erkenning*. Zo bestaan het zijn binnen het streven, het feitelijke binnen het ethische, het ware binnen het waardevolle, het indicatieve binnen het imperatieve, het kennen binnen het handelen en binnen het willen.

Omdat de Wet het bestaan schept (- de wet maakt de vrijheid mogelijk; de vrijheid maakt ons bewustzijn mogelijk; ons bewustzijn maakt onze participatie aan het zijn mogelijk), is bestaan: handelen overeenkomstig de Wet, of: de Wet uitvoeren.

Het bestaan in ongehoorzaamheid mist een doel, is op zichzelf gericht, en versmacht zichzelf in de leugen: het parasiteert op de Wet, net zoals de leugen parasiteert op de taal die steunt op het gebod tot het spreken van de waarheid. Zoals de taal bestaat dankzij de gevolgzaamheid aan het gebod "Gij zult geen valse getuigenis afleggen", net zo wordt elke andere werkelijkheid gedragen door de goddelijke Wet.

Omdat de erkenning alle werkelijkheid draagt, ligt ons heil in de handen van de ander. Zo is er geen liefde zonder het vertrouwen en is alle heil afhankelijk van de *genade*. Gods liefde toont zich aan ons, als een *vertrouwen*, in het feit dat God z'n hele schepping binnen het bewustzijn van de mens heeft gelegd. De ganse werkelijkheid is een *geschenk* van God aan de mens.

Omdat de werkelijkheid tot ons komt via twee wegen - enerzijds van binnenuit, anderzijds van buitenuit - verklaren we onze stelling vanuit een tweevoudige analyse: vooreerst vanuit een analyse van de introspectieve ervaring van het lijden, vervolgens vanuit een analyse van de zintuiglijke waarneming - welke een afgeleide is van het leed. Tenslotte beschrijven we het wezen van het denken en het wezen van de taal in deze context.

In een *eerste benadering* analyseren we de introspectieve ervaring van het lijden. Een analyse van de introspectieve ervaring van het lijden leert ons dat niemand de feitelijkheid van het lijden kan ontkennen: dat we lijden, kunnen we weliswaar niet bewijzen, maar we kunnen het evenmin loochenen omdat we samenvallen met onze pijn. We ervaren pijn doordat we met de werkelijkheid interageren, en we kunnen die pijn pas minimaliseren door ons aan te passen aan de werkelijkheid zoals die dat blijkbaar van ons eist: we zeggen dan vaak dat we de werkelijkheid naar onze hand zetten, maar zodoende *worden* we als het ware zelf door de werkelijkheid gevormd.

Lichamelijke pijn stuurt onze kennis omtrent de werkelijkheid bij, en vormt ons verstand. Maar er is ook geestelijke pijn. Evenmin als de lichamelijke, is de geestelijke pijn bewijsbaar. Maar ze kan evenmin ontkend worden. Zoals de lichamelijke pijn onze kennis bijstuurt, zo ook stuurt de geestelijke pijn ons geweten bij.

Het goede, dat het geluk bewerkstelligt, ligt in het handelen overeenkomstig de externe orde, en daarom ook is het goede gelijk aan het ware, en aan het zijn. Het kwaad, dat ongelukkig maakt, ligt in de miskenning van de externe orde, en is daarom ‘ter dood veroordeeld’. In tegenstelling tot het goede, bestaat het kwade, net zoals deze wereld, niet definitief. Met deze wereld verdwijnt ook het kwade, en wordt het uiteindelijk zelfs ten goede aangewend. Met het rijk Gods vestigt zich het goede, dat uiteindelijk de grond van alle werkelijkheid is.

De opvatting dat het hogere voortkomt uit het lagere, in plaats van andersom, steunt op een denkfout, die zich ook weerspiegelt in het oorzakelijkheidsdenken. Het oorzakelijkheidsdenken volgt met name uit het projecteren van onze handelings- of veroorzakingsmogelijkheid naar de natuur als zodanig, net zoals we ons de natuur voorstellen als een constructie in gevolge de projectie van onze construeringsmogelijkheid in de wereld, naar de natuur. Zoals de natuur uit liefde geschapen is, en niet gemaakt, zo ook is het natuurlijke gebeuren geen louter gevolg van oorzaken, doch een zich naar het uiteindelijke doel - het goede - ontwikkelend proces, of een manifestatie van hetzelfde, liefdevolle verlangen. Daarom moet het oorzakelijkheidsdenken plaats ruimen voor een complexer denken, met name het

teleologisch denken. Het is trouwens aantoonbaar dat de moraliteit het primaat heeft op de causaliteit.

Essentieel in het teleologisch denken, is het *streven*, dat aantoonbaar het wezen van het leven uitmaakt. En zoals de dingen hun bestaan danken aan het leven, en uiteindelijk aan de goddelijke liefde, zo ook dankt het leven zijn bestaan aan het ethische leven: het hogere fundeert het lagere.

Het kwaad, dat in wezen het wantrouwen is, tracht nu het goede te dwarsbomen: Lucifer eist van God een bewijs voor Job's niet-geconditioneerde liefde, door hem te laten straffen voor het goede. Daarom kan zich de liefde in de wereld pas verwerkelijken via de weg van het lijden en de dood. Dit is ons inziens dan ook de kern van de christelijke heilsleer.

Wij geloven niettemin dat God deze tussenkomst van de duivel in ons leven toestaat met een welbepaalde zin. Want aldus hoeven wij niet eigenhandig het leed te veroorzaken dat noodzakelijk is voor de manifestatie van de ongeconditioneerde liefde welke het herstel na de zondeval moet mogelijk maken. Het kwaad waarmee de duivel de mens deed vallen is hetzelfde kwaad waarmee de mens in de gelegenheid komt om zich te bekeren. Zo blijkt de uiteindelijke machteloosheid van het kwaad, zijn niet-zijn, en zelfs de aanwending ervan in functie van een nog groter goed.

Onze eerste benadering van de werkelijkheid had haar uitgangspunt in de introspectieve ervaring van het lijden, om zo de mogelijkheid van onze wil en van objectieve oordelen te kunnen aantonen; vervolgens bespraken we de relatie tussen het leed en de ziel, om zo het objectief goede te kunnen zien. Onze *tweede benadering* van de werkelijkheid heeft haar uitgangspunt in de zintuiglijke waarneming, die ons werkelijkheidsbeeld grondt, teneinde dit beeld te kunnen confronteren met de ultieme werkelijkheid.

Het criterium voor de relevantie van waarnemingen wordt gekleurd door hun - interindividueel verschillende - functionaliteit met betrekking tot de intenties en de behoeften van de waarnemer - welke interindividueel verschillende wereldbeelden oplevert. Maar de meest fundamentele constituante voor onze waarneming is onze zondigheid: die belet ons het zien, want zien is zich confronteren met schuld. Wij zijn verantwoordelijk voor wat wij (niet) zien en voor onze beleving van de werkelijkheid, want het zijn is een zaak van recht.

Onze onderlinge verdeeldheid ingevolge onze zondigheid kan echter overstegen worden door onze handelingen - bij uitstek in de liefde, die een overgave vooronderstelt - omdat de ultieme werkelijkheid die van het goede is: "ens et bonum convertuntur".

Sinds de zondeval en sinds Plato, beleven wij zodoende in ons streven een existentiële discrepantie tussen de feitelijkheid en het goede, vooral dan in onze confrontatie met de waarheid, die ons uitnodigt en uitdaagt.

Hierna beschrijven we het wezen van het denken en het wezen van de taal.

Afbeeldingen van de werkelijkheid verleiden de waarnemer tot het identificeren van deze afbeeldingen met de werkelijkheid zelf: hij kijkt met de ogen van de afbeelder, die aldus macht (- het monopolie van het zien) over hem verwerft. Tussen de waarnemer (/de denker) en de werkelijkheid vestigen zich aldus clusters van macht; de waarnemer (/de denker) is van de werkelijkheid vervreemd: niet langer zijn eigen waarneming en denken leidt hem. Hij heeft de werkelijkheid geruild voor een droom, en via zijn droomarbeid wordt hij uitgebuit. Zo is het bedrog onmogelijk zonder de misdaad tegen de waarheid - het eerste slachtoffer. Het gaat dus steeds om een misdaad tegen God. God buitensluiten gebeurt door Hem af te beelden. Afbeelding is ont-ordening of miskenning van de geest die de werkelijkheid van het afgebeelde fundeert.

Dit is de miskenning van de tweede persoon als diegene die men aanspreekt: hij wordt herleid tot een derde persoon waarover men spreekt zoals over een object. Onze houding tegenover de werkelijkheid is niet langer een aanspreking maar een afbeelding; de ware werkelijkheid ontsnapt ons. Wij verarmen zodoende onze werkelijkheid en onszelf.

Alleen door er te zijn, niet door iets te doen, looft de schepping haar Schepper. Sprekend en denkend maken wij voortdurend afbeeldingen, die echter Gods afbeelding zelf overschaduwen en er de toegang toe verhinderen. Alleen Gods woord - zijn naamgeving - is schepping: Hij beveelt de dingen te bestaan.

De list van de duivel bestond erin de mens te laten geloven dat ook hij zich de goddelijke bevelen kon bemachtigen. Maar de mens kan enkele de *namen* van de bevelen uitspreken: hij heeft de macht noch het recht om ze als bevelen uit te spreken. Zo kan de boom van de kennis de mens niet baten, want hij behoort hem niet toe. Die vermeende kennis heeft de mens uit het paradijs gestoten. Zijn lot is zoals dat van de waarnemer die voortaan met de lens van de afbeelder kijkt. Zoals de afbeelder aan de toeschouwer de afbeelding verkoopt voor de prijs van de werkelijkheid, zo ook verkoopt de duivel aan de eerste mens de wereld voor de prijs van het paradijs, waarvoor hij voortaan blind is omdat hij kijkt met de ogen van de duivel.

De verslaafdheid aan de wereld is een verslaafdheid aan een droom. De droom verslaaft omdat hij lust geeft, en daarom zal de bevrijding leed meebrengen. Bevrijding vergt daarom inzicht en toewijding: de mens moet ophouden met objectiveren; hij moet afstand doen van zijn vermeende macht en tot de erkenning van de ander komen. Niet het denken zelf is verwerpelijk, maar wel het instrumentaliserend denken tegenover de medemens, tegenover God, en tegenover de schepping als zodanig: respect sluit objectivering uit.

Alle zijn is de vrucht van erkenning of liefde. Het einddoel van waarachtige kennis is niet bezit maar wel verwondering of aanbidding: wie aanbidt, objectiveert niet langer: hij staat tegenover een ‘Gij’ - een persoon. De zin van het denken is de verwondering, die een aanbidding is. In de aanbidding vindt de mens zijn bestemming. Zonder de verwondering, de aanbidding, of de intersubjectieve dimensie, is het denken volkomen inhoudsloos.

In de mystieke geest wordt niet afgebeeld maar wel uitgenodigd - tot gemeenschap. Het betreft niet louter een gemeenschap van gedachten of een consensus, maar wel een één-zijn met het wezen zelf van wat niet langer afbeeldbaar is: het heilige.

Taal verenigt haar gebruikers. Elk ding is zijn zin, tastbaar geworden in een patroon, en alle patronen zitten in hogere patronen ingebed. Bewegingen maken steeds deel uit van omvattender bewegingen. Tot op zekere hoogte is dat ook het geval met de taal, die dan louter interactie is. Interacties vertonen geen breekpunten: ze zijn continu, ze bepalen elkaar of worden door elkaar bepaald. Alleen hun ultieme oorsprong en hun ultiem doel ontsnappen daaraan. Taal als louter interactie spiegelt ons het beeld voor van een structuralistische wereld.

Maar de taal vindt haar hoogste zin en dus haar eigenlijke wezen in communicatie: communicatie is een vorm van interactie, maar interactie is niet noodzakelijk communicatie. Interactie bevindt zich op het niveau van de natuurwetten; communicatie verbreekt deze wetten. Afspraken onder personen, en dus ook afspraken met zichzelf, leiden tot activiteiten die ontsnappen aan de traagheidswet. In wezen zijn zij naamgevingen, identificaties van dingen met namen, die deze dingen verheffen naar een hoger betekenisniveau. Ze zijn mogelijk dank zij de trouw. De trouw fundeert de mogelijkheid tot het maken van afspraken, welke de communicatie funderen. Interacties zijn continu, maar afspraken verbreken deze continuïteit en vergen specifieke

inspanningen van de betrokkenen die aldus ingrijpen in het louter interactieve. Het is het vermogen tot trouw, dat aan de oorsprong ligt van elk nieuw betekenispatroon.

Zo ligt aan de oorsprong van de alles omvattende werkelijkheid, de trouw van God jegens zijn schepselen, en niet bepaalde fundamentele natuurwetten, zoals het materialisme gelooft. Communicatie is geen voortgezette interactie, maar is een totaal nieuwe en andere activiteit dan het interageren. Elk universum ontspringt aan een gegeven woord, en alle dingen zijn door het Woord geworden. Taal is in wezen trouw, of: gegeven woord. Trouw is wezenlijk discontinu, want hij overwint de natuurwetten. Intersubjectieve afspraken constitueren universa voor de betrokken subjecten, en zo ook werd het universum bij uitstek geconstitueerd. De menselijke taal is als een schaduw van Gods Woord, die het goddelijke in de wereld naar binnen brengt, en hem daardoor verlicht.

Cruciaal in de communicatie of de dialoog is de aanspreking, waarvan de naamgeving het fundament is: ze betekent een erkenning of een ont-objectivering, een verheffing van het object tot subject. In de erkenning, in de naamgeving, wordt de persoon geschapen - in God's erkenning en in onze erkenning van de medemens. Zoals het woord, verwijst ook de naam naar iets afwezigs, en hij is daarom een belofte. Iemand erkennen betekent: iemands bestaan-voor-ons beloven, en daarom is de naamgeving wezenlijk een persoonlijk engagement. In de naamgeving nodigt men de ander uit om zijn aanspreekbaarheid te aanvaarden, en om zich zodoende te positioneren in de geestelijke werkelijkheid, met het oog op eenwording. Men aanvaardt dan tevens de onvoltooidheid van de gegeven werkelijkheid én de plicht tot participatie aan de voltooiing. Aanspreken is gebieden tot trouw aan het te voltooien project van de liefde.

Uit de oorspronkelijke aanspreking vloeien de tien geboden voort. In de struktuur van de taal vindt men de struktuur van de werkelijkheid zelf terug. De struktuur van de taal weerspiegelt haar betekenis: de tekens worden door betekenissen bepaald, en niet andersom. In het geestelijke gaat het doel vooraf aan de middelen en lijkt de tijd omgekeerd te zijn. Maar omdat het hogere het lagere fundeert, is het de tastbare wereld zelf die wij 'omgekeerd' waarnemen. De orde van de taal keert de orde van een vervallende wereld om. Diep in de strukturen van de taal zelf, ligt het geheim van het leven. Maar tot de boom des levens mag de mens geen toegang hebben.

De werkelijkheid is overvol van taal. Omdat wij pas kunnen zien wat wij kennen, weerspiegelt de werkelijkheid onze eigen ziel. Tegelijk is de werkelijkheid een uitnodiging: elke eerlijke vorser verwondert zich; hij staat voor een mysterie dat hem aanspreekt; hij ontmoet Iemand. Het object van onze waarneming is betekenis of symbool. Betekenissen zitten verweven in steeds weer hogere en dwingendere betekenispatronen, waaraan wij al dan niet participeren. Zo zal hetzelfde object voor de goede een totaal andere betekenis hebben dan voor de boze, en het zal dus ook een totaal ander ding zijn: de dingen zijn 'slechts' datgene waarvoor ze bestemd worden.

We geven een eigen kijk op het dogma van de transsubstantiatie, en we besluiten dat onze participatie aan de liefde de werkelijkheid kan verenigen in zijn voltooiing.

In het derde deel wagen we de stap van onze 'natuurlijke theologie' naar het christendom zelf: we maken een brug tussen, enerzijds, het filosoferen, dat in de indicatieve wijs plaatsheeft, en dat op het vocatieve (- de aanspreking) berust en, anderzijds, het exclusief imperatieve goddelijke spreken, de goddelijke wet. Het indicatieve ontleent zijn zin aan de aanspreking, en deze laatste berust op de goddelijke aanspreking, waardoor God zich zowel in de natuur als in de openbaring als in onze ziel, aan ons te kennen of te ontmoeten geeft en ons tot een antwoord uitnodigt. In de natuur vinden wij de trouw van de Schepper terug in de schoonheid en in de wetmatigheid van alle

dingen. God openbaart zich tevens in Zijn Zoon, Jezus Christus, die de naam is van God, net zoals Bach's Mattheuspassie de naam is van een engel, zoals alle lichamen de namen zijn van hun zielen, en zoals een stoel de naam is van zijn betekenis - allen in functie van de verwezenlijking van het rijk Gods in deze wereld. God openbaart zich in elke persoonlijke ziel, en in de eerste plaats spreekt Hij tot ons in ons geweten. Maar, omdat de mens geheel *"naar Gods beeld en gelijkenis"* geschapen is, openbaart God zich in onze ziel ook als Zijn uitnodiging ter beantwoording van Zijn liefde door ons hart en door ons verstand. Omdat de engelen de goddelijke boodschappers zijn, worden de goede werken van ons hart en van ons verstand ons krachtens de goddelijke genade door hen ingegeven.

Het indicatieve tracht het ware, het schone, het goede en het heilige aan te wijzen, en in het vocatieve - de aanspreking - voltrekken zij zich. De menselijke aanspreking berust echter op de goddelijke aanspreking en ze participeert eraan in de mate dat ze goed, waar, schoon en heilig is. Die goddelijke aanspreking is daarvan zodanig vervuld, dat ze *onmiddellijk* en *onomstrijdbaar* overtuigt. De onmiddellijkheid van de goddelijke aanspreking - vooral via Gods engelen - is wat wij *inspiratie* noemen. De geïnspireerde *ziet* daarom wat waar, schoon, goed en voltooid is, en hij moet het geziene, dat zich in 'de andere wereld' situeert, in zijn arbeid naar deze wereld toe te vertalen, teneinde ook hier het wezenlijke van de dingen, dat berust in het rijk Gods, te kunnen ont-dekken. Schoonheid heeft geen argumenten nodig; goedheid en onschuld tonen zichzelf; onweerlegbare waarheid verlangt naar openbaarheid zoals licht; het sublieme is onmiskenbaar, en elk tekort is een eerbetoon aan de zekerheid van het voltooide.

LIJST MET AFKORTINGEN

EV: Johannes-Paulus II, 1995.
EWM: E. Vermeersch, 1967.
FPPh: O. Hanfling (ed.), 1972.
FR: Johannes-Paulus II, 1998.
GL: E. Schillebeeckx, 1977.
HdS: H.C.M. de Swart, persoonlijke correspondentie vanaf 1997.
K: Katechismus van de Katholieke Kerk, 1995.
S: J. Bauwens, 1994.
WA: E. Vermeersch, 1991-'92.

BIBLIOGRAFIE

APOSTEL, Leo, *Diepe ecofilosofie, wetenschappelijke ecologie en natuurfilosofie: een pleidooi*, in: VAN DEN ENDEN, Hugo (red.), *Dwarsdenken. Omtrent Jaap Kruithof*, Epo, Berchem 1989: 39-49.
AQUINAS, Thomas, *Summa Theologiae*, Benziger Bros edition 1947, Engels-Dominicaanse vertaling, smt_html/summa.
ARENDT, Hannah, *Denken*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1980, vert. T. Graftdijk. Oorspr. titel: *The Life of Mind*, deel 1: Thinking, M. Secker & Warburg Ltd., London 1971.
ARENDT, Hannah, *The Life of the Mind, I. Thinking*, London 1971, in een vertaling van T. Graftdijk: *Denken*, De Arbeiderspers, Amsterdam 1980: 29.
ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea.*
ARISTOTELES, *Metafysica A*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door H. DE LEY, Het Wereldvenster, Baarn 1977.
ARISTOTELES, *Métaphysique*, Vrin, Paris 1964. A, 6, 9; B, 2, in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990:
ARISTOTELES, *Politikè I*, (- zie DE LEY).
Aristoteles, *Topiques*, livre I, franse vertaling door Jacques Brunschwig, Les Belles Lettres, Paris 1967
ARISTOTELES, *Topiques*, Tome 1, Franse vertaling van J. BRUNSCHWIG, Les Belles Lettres, Paris 1967.
AUGUSTINUS, Aurelius**,** *A treatise on faith and the creed (De fide et symbolo)*, Christian Classics Ethereal Library, Calvin College, updated May 27, 1999.
AUGUSTINUS, Aurelius**,** *Belijdenissen*, Vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Ambo, Amsterdam 1998 (1997).
AUGUSTINUS, Aurelius**,** *Over de vrije wilskeuze (De libero arbitrio)*, vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Olav J.L. Albers, Ambo, Baarn 1994.
AYER, A.J. (editor), *Logical Positivism*, Greenwood Press, Westport-Connecticut 1978 (The Free Press, Macmillan Publishing Co., Inc., 1959).
AYER, A.J., *Filosofie in de 20e eeuw*, DNB, Kok Agora, Kampen, 1986 (oorspr.: 1982).
AYER, A.J., *Hume*, Oxford University Press, Oxford 1980.
AYER, A.J., *Language, Truth and Logic*, Pinguin Books Ltd., Harmondsworth 1980.
BACHELARD, Gaston, in: J.-P. CLÉRO, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan, P.U.F., Paris 1990: 3).
BACHELARD, Gaston, *La poétique de l' espace*, P.U.F., Paris 1978. (Oorspr.: 1957).
BACON, Francis, *Essays*, Boom, Meppel, Amsterdam 1978. Vertaling naar de uitgave van 1625 (*The Essayes or Councils, civill and morall, of Francis Lo. Verulam, Viscovnt St. Alban*, uitg. John Haveiland, London 1625) door Willem Dijkhuis, van wie ook inleiding en aantekeningen.
BAECKELMANS, R., *Algemene Inleiding tot de Psychologie*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1990-'91.
BAKKER, R., *Merleau-Ponty. Filosoof van het niet-wetend weten*, Wereldvenster, Baarn 1975.
BARNES, Jonathan, *Aristoteles*, Lemniscaat, Rotterdam 2000 (O.U.P., Oxford 1982).
BATAILLE, George, *L' érotisme, la mort et le diable*,
BATENS, Diderik en WEBER, Erik, *Logica en Epistemologie (vraagstukken en tekstontleding) II*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
BATENS, Diderik, *Geschiedenis en theorie van het Wetenschappelijk Denken*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93: *Menselijke Kennis. Pleidooi voor een Bruikbare Rationaliteit*, Garant, Leuven - Apeldoorn 1992.
BATENS, Diderik, *Kurt Gödel en de Wetenschappelijke Zekerheid*, Gent 1992-'93.
BATENS, Diderik, *Logica I*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1991-'92: *Logicaboek*
BATENS, Diderik, *Logica II: Logica en Epistemologie*, hoorcolleges en syllabi, Universiteit Gent, 1992-'93.
BATENS, Diderik, *Over de kloof tussen feit en norm, bekeken vanuit de hedendaagse wetenschapsfilosofie*, in: VAN DEN ENDEN, H. (red.), *Dwarsdenken. Omtrent Jaap Kruithof*, Epo, Antwerpen 1989: 165-177.
BAUWENS, Jan, *De werkelijkheid als schepping. Een christelijke metafysica en ethiek als antwoord op het fysicalisme*, Serskamp 1998.
BAUWENS, Jan, *De werkelijkheid is geen constructie. Enkele bedenkingen bij het fysicalisme*, Serskamp 1998.

BAUWENS, Jan, *Mathematica Christiana*, Serskamp 2000.
BAUWENS, Jan*, Salomonsoordeel,* licentiaatsverhandeling, Universiteit Gent, Gent 1994.
BERDYAEV, Nikolai Alexandrovitch, *Freedom and the spirit* (1927-28), vertaald door O. Fielding Clarke; London: G. Bles, 1935; New York: Scribner's, 1935.
BERDYAEV, Nikolai Alexandrovitch, *The bourgeois mind and other studies in modern life* (1934a), English collection of Berdyaev journal articles, London 1934.
BERDYAEV, Nikolai Alexandrovitch, *The meaning of history* (1923b)*,* vertaald door G. Reavey, London: G. Bles, 1936; New York: Scribner's, 1936.
BERDYAEV, Nikolai Alexandrovitch, *The truth of orthodoxy,* The student world, july 1958, XXI: 249-263 (oorspronkelijk verschenen in: Journal Vestnik Russkogo Zapadno-Evropeiskogo Ekzarkhata, july 1952, n.s. n° 11: 4-10.
BERGMANN, Gustav, *The Metaphysics of Logical Positivism*, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee, and London 1967 (Gustav Bergmann 1954).
BERGMANS, Luc J.M., *Mannoury, significa, Wiener Kreis en Unity of Science in de jaren dertig*, in: Proceedings Symposium Van Dantzig 2000, pp. 21-37.
BERGSON, Henri, *L' énergie spirituelle*, Quadrige/P.U.F., 1999 (1919).
BERGSON, Henri, *Matière et mémoire*, Quadrige/P.U.F., 1999 (1939).
BERKELEY, George, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, 1710 (internetuitgave).
BERKELEY, George, *Dialogen*,
BERKELEY, George, in: *The Principles of Human Knowledge,* (1710), zoals verschenen onder de titel: *Immaterialism*, in: Hanfling, Oswald (ed.), *Fundamental Problems in Philosophy*, B. Blackwell & The Open University Press, Bristol 1972: 360-363 (eigen vertaling naar het Nederlands).
BERKELEY, George, *Traité des principes de la connaissance humaine*, *Oevres,* PUF, Paris 1985, T.I., II: 257-376; I: 143-148, in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
BERNARD, Th. en andere, *Psycholinguïstiek*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1976 (oorspr.: 1974).
BETH, Evert W., *De Wijsbegeerte der Wiskunde. Van Parmenides tot Bolzano*. (red. E. DE BRUYNE), Standaard n.v., Antwerpen 1944.
BETH, Evert W., *Geschiedenis der Logica*, (red. J.J. VON SCHMID), Servire, Den Haag 1948.
BHAGAVAD-GITA, The Bhaktivedanta Book Trust, Amsterdam 1973.
BLACK, Max, *More about Metaphor*, in: ORTONY, Andrew, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1979: 19-43.
BODIFEE, Gerard, *Aandacht en aanwezigheid. Over creativiteit in een onvoltooide wereld*, De Nederlandsche Boekhandel/Pelckmans, Kapellen 1991.
BODIFEE, Gerard, *Klassieken van de Wetenschap. Van Plato tot Prigogine*, Scoop, Groot-Bijgaarden 1994.
BODIFEE, Gerard, *Natuurlijke ongehoorzaamheid. Apologie voor een ordeverstoring,* Pelckmans, Kapellen 1997.
BODIFEE, Gerard, *Ruimte voor vrijheid,* Pelckmans, Kapellen 1990.
BODIFEE, Gerard, *Zo vrij is de mens. Max Wildiers. Kerngedachten uit zijn werk.* Keuze van de teksten en Woord vooraf: Gerard Bodifée. Uitgeverij Pelckmans, Kapellen 1996.
BOEHM, Rudolf*, Encyclopedie van de Wijsbegeerte (deel 2)*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1991-'92.
BOEHM, Rudolf, *Fenomenologie en sensibiliteit. Tien opstellen 1982-1992*, *Kritiek*, Gent 1992.
BOEHM, Rudolf, *Het conflict tussen mens en natuur - religieus, filosofisch, wetenschappelijk en technologisch*, *Kritiek 18*, Gent 1989: 34-53.
BOEHM, Rudolf, *Kritiek der Grondslagen van onze Tijd.*
BOEHM, Rudolf, *Merleau-Ponty en wij*, *Kritiek 7*, Gent 1984: 5-11.
BOEHM, Rudolf, *Phänomenologie und Wahrheit bei Merleau-Ponty*, in: IJSSELING, S. (Ed), Uitgave *Tijdschrift voor Filosofie*, Leuven 1978.
BOEKRAAD, A.J., *Kerngedachten van J.H. Newman*, J.J. Romen, Roermond-Maaseik 1966.
BOENDERS, Frans, *Denken in tweespraak. Gesprekken met Karl Popper, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, Ronald Laing, Thomas S. Szasz, Henri F. Ellenberger, Paul Roazen, Peter Gay, Theodore Roszak, Stephen Toulmin & Allan Janik en Alvin Toffler*, De Bezige Bij, Amsterdam 1978.
BOENDERS, Frans, *Filosofie en maatschappij. Gesprekken met Leo Apostel, Alphonse De Waelhens, Jaap Kruithof, Chaïm Perelman, Herman Roelants, Jacques Ruytinx, Libert Vander Kerken, Antoon Vergote, André Wylleman*, Standaard, Antwerpen 1974.
BOENDERS, Frans, *Pretenties en presumpties. Beschouwingen over stromingen en praktijken*, Elsevier Manteau, Antwerpen 1980.
BOENDERS, Frans, *Sprekend gedacht. Interviews met Ernst Bloch, sir Jules Ayer, Jean Piaget, Joseph Needham, Willem A. Grootaers, Jozef Spae, Donald Keene, Alexander Mitscherlich, Arthur Lehning, Anton L. Constandse, sir Isaiah Berlin, Robert Jungk en John Cage*, Het Wereldvenster, Bussum 1980.
BOULLART, Karel, *Algemene Metafysica*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93.
BOULLART, Karel, *Esthetica en kunstfilosofie (I)*, hoorcolleges en syllabi, Universiteit Gent, 1992-'93: *Commedia Humana* en *Esthetische Categorieën.*
BOULLART, Karel, *Esthetica in de literatuur*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
BOULLART, Karel, *Inleiding tot de Esthetica*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1991-'92.
BOULLART, Karel, *Nihilisme of generositeit? Over levenskunst*, in: COMMERS, Ronald (ed.), *De mens is dood. Leve de mens*, VUB-press, Brussel 1993: 79-102.
BOULLART, Karel, *Vanuit Andromeda gezien. Het bereikbare en het ontoegankelijke*,, een wijsgerig essay, Rijksuniversiteit Gent, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, aflevering 178, Gent 1990.
BRADATAN, Costica, *Berkeley and Liber Mundi*, Minerva 1999, Liber Mundi.htm.

BRAECKMAN, Johan (red.), *Rimpels op het water. Festschrift t.g.v. de zestigste verjaardag van E. Vermeersch*, Acco, Leuven 1994.
BROOK, Andrew**,** *The structure of ethical positions on the environment,* http://www.carleton.ca/~abrook/ENVRNETH.htm, 06.05.2000.
BROUWER, L.E.J., *Leven, kunst en mystiek,* J. Waltman junior, Delft 1905.
BROUWER, L.E.J., VAN EEDEN, F., VAN GINNEKEN, J. en MANNOURY, G., *Signifiese dialogen*, Erven J. Bijleveld, Utrecht 1939.
BROWN, Peter, *Augustine of Hippo. A biography*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1969 (1967).
BUYTENDIJK, J.J., *Algemene theorie der menselijke houding en beweging*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1979 (oorspr.: 1964).
CAMUS, Albert, *Le mythe de Sisyphe,*
CAMUS, Albert, *L'Homme Révolté*, Gallimard, Paris 1951.
CARLIER, Bob, *Inleiding tot de Sexuologie*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1990-'91.
CARNAP, Rudolf, *Testability and meaning*, in: *Philosophy of science*, 3, 1936 en 4, 1937.
CASIMIR, H.B.G., *Het toeval van de werkelijkheid*, Amsterdam 1987.
CHISHOLM, R.M., *Brentano and intrinsic value*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 (oorspr.: 1986).
CHOMSKY, Noam, *Over het interpreteren en veranderen van de wereld. Twee opstellen over kennis en vrijheid*, Van Gennep, Amsterdam 1972. Vertaling: C. de Smit. Oorspr.: *Problems of Knowledge and Freedom*, Pantheon books, Random House Inc., New York 1971.
CLERO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
COMMERS, Ronald (ed.), *De mens is dood. Leve de mens*, VUB-press, Brussel 1993.
COMMERS, Ronald, colleges *Wijsbegeerte van de moderne en hedendaagse tijden (geschiedenis en analyse van teksten) deel II*, d.d. 16 december 1993. COMMERS gaat hierbij uit van het werk van G. DELEUZE en F. GUATTARI, *L'Anti-Oedipe*, en baseert zich tevens op het werk van M. FOUCAULT, N. ELIAS en A. WALLERSTEIN, met een vergelijkende verwijzing naar LACAN.
COMMERS, Ronald, *De Maat en de Orde. Over de Taal van de Ethiek*, Communication & Cognition, Gent 1992.
COMMERS, Ronald, *De Noodzakelijkheid en de Onmogelijkheid van de Moraal,*
COMMERS, Ronald, *De toekomst na het einde van de Grote Verhalen*, in: R. Commers (ed.), *De Mens is dood. Leve de Mens*, VUB-press, Brussel 1993.
COMMERS, Ronald, *De toekomst, na het einde van de grote verhalen*, in: COMMERS, Ronald (ed.), *De mens is dood. Leve de mens*, VUB-press, Brussel 1993: 29-78.
COMMERS, Ronald, *Ethica en Waardenfilosofie (Vraagstukken en tekstontleding, I)*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93.
COMMERS, Ronald, *Ethica en Waardenfilosofie*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1991-'92.
COMMERS, Ronald, *Het Vrije Denken. Het Ongelijk van een Humanisme.* VUB- press, Brussel 1991.
COMMERS, Ronald, *Het Vrije Denken. Het Ongelijk van een Humanisme*, V.U.B.-press, Brussel 1992.
COMMERS, Ronald, *Wijsbegeerte van de moderne en hedendaagse tijden (geschiedenis en analyse van teksten) I en II*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
COOLSAET, Willy, *Antropocentrisme versus Ecocentrisme. Beschouwing bij J. Kruithof, De mens aan de grens. Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme* (Epo, Antwerpen 1985), Kritiek 21: 98-120, Gent 1991.
COOLSAET, Willy, *Bijzondere Vraagstukken uit de Algemene Wijsbegeerte*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93.
COOLSAET, Willy, *De stelling van het grondverschil*, in: COOLSAET, Willy (red.), *In Verhouding. Opstellen, aangeboden aan Rudolf Boehm op zijn vijfenzestigste verjaardag*, uitg. Kritiek, Gent 1993 pp. 31-47.
COOLSAET, Willy, *Eenzaam in de kosmos; een met de kosmos. Of hoe het hedendaagse denken over de natuur de mens uit zijn leefwereld verjaagt*, Kritiek, Gent 1998.
COOLSAET, Willy, *Merleau-Ponty's afwijzing van de traditionele definitie van de mens*, Kritiek 7, Gent 1984: 12-26.
COOLSAET, Willy, *Naar een Filosofie van de Eindigheid. Een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's Denken*, Acco, Leuven/Amersfoort 1984.
COOLSAET, Willy, *Syllabus bij de colleges Fenomenologie*, Universiteit Gent, Gent 1992.
COOLSAET, Willy, *Wijsbegeerte van de Moderne en Hedendaagse Tijden (deel 1)*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93.
COOPER, David E., *Metaphor*, Basil Blackwell, Oxford 1986.
COPLESTON, Frederick, *A history of philosophy.* Volume 2: *Medieval Philosophy,* Doubleday, New York 1993.
COPPITTERS, René, *Het dualistisch en complementair karakter van schepping en evolutie*, R. Coppitters, Moregem (Oudenaarde), Universa, Wetteren 1964.
COUMET, E: *La théorie du hasard est-elle née par hasard?*, in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
COUTURIER, W., *Het menselijk lichaam in het Thomistisch denken*,
CUENOT, Claude, *Teilhard de Chardin. Leven, werk, visie*. Het Spectrum, Antwerpen 1967. Vertaling: W. Hidden. Oorspr.: *Teilhard de Chardin*, Ed. du Seuil, Paris 1963.
DANNEELS, Godfried, *Geloof en westerse cultuur*, rede bij de ontvangst van het eredoctoraat aan de Universiteit van Tilburg, 2 september 2002, UvT Persberichten.htm.
DAWSON, Christopher H., *The Case for the Study of Christian Culture*, Chapter X, in: *The Crisis of Western Education*, New York Sheed & Ward 1961: 129-144.
DAWSON, Christopher H., *The Christian View of History*, in: G.J. Russello 1996.

DAWSON, Christopher H., *What Had Grown Old Will Be Made New*, Inside The Vatican magazine, R.Mounihan (ed.), M. Alder & Co. 1999-2000, www.christendom-awake.org/pages/cdawson/dawson.html.
DE DIJN, H., *Hoe overleven we de vrijheid? Modernisme, postmodernisme en het mystiek lichaam,* Pelckmans, Kapellen; Kok Agora, Kampen 1997.
DE DIJN, H., *Soorten weten. Wetenschap, common sense en wijsheid*, in: *Denken en geloven*, Adelbert-vereniging, Egmond-Binnen 2000.
DE LAET, Sigfried J., *Prehistorische culturen in het Zuiden der lage landen*, Universa, Wetteren 1979.
DE MARTELAERE*,* Patricia, *En nu ben ik dood. Over het vreemde in onszelf*, in: *De Standaard Magazine* d.d. 17 februari 1995, De Standaard, Groot-Bijgaarden 1995.
DE RAEDEMAEKER, F., *De Philosophie der Voorsokratici*, Standaard, Antwerpen 1953.
DE RAEYMAEKER, L., *De Thomistische visie op de mens*,
DE STRYCKER, E., *De kunst van het gesprek. Wat waren de dialogen van Plato?*, De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen 1976.
DE TEMMERMAN, Wim, *Technologische vernieuwing en natuurvernietiging*, in: VAN DEN ENDEN, H. (red.), *Dwarsdenken. Omtrent Jaap Kruithof*, Epo, Berchem 1989: 63-76.
DE VISSCHER, Jacques, *Onderkennen wat beschikbaar is*, Damon i.s.m. Radboudstichting, Vught 2000.
DE VLIEGHERE, Martin, *Vrije markt is morele orde*, *De Standaard*, Groot-Bijgaarden 14.7.'93; *Liberalisme*, in: *De Standaard*, 4&5.9.'93.
DE VOS, H., *Kant als theoloog*, Het Wereldvenster, Baarn 1968.
DE VRIES, J., *Etymologisch woordenboek*, Het Spectrum, Utrecht, Antwerpen 1979 (oorspr: 1958).
DE WAELHENS, A., *De leer van Heidegger en Husserl*,
DE WIN, Patrick, *De vrije markt is een koekoeksei*, in: *De Standaard*, 19.8.'93.
DE WIN, Xavier, *Plato, verzameld werk*, vertaald door Xavier DE WIN, De Nederlandsche Boekhandel, Antwerpen.
DELFGAAUW, Bernard, *De wijsbegeerte van de 20e eeuw*, Wereldvenster, Baarn 1976.
DENNETT, Daniel, C., *Het bewustzijn verklaard*, Uitgeverij Contact, Amsterdam, tweede druk: 1995. Oorspronkelijke titel: *Consciousness Explained,* Daniel C. Dennett, 1991.
DERKSE, W.F.C.M. (ed.), *Het heil van de natuurwetenschap?* Met bijdragen van P. Bennema, A. van den Beukel, W. Derkse, P. Leenhouwers, R. Munnik, Baarn, 1993.
DERKSE, W.F.C.M. (red.), *Gerechtigheid en sociale rechtvaardigheid. Kanttekeningen bij een thema van het Conciliair Proces,* Kok Agora, Kampen 1991.
DERKSE, W.F.C.M. (red.), *Verandert waarheid? Reflecties over vorm en inhoud van het waarheidsbegrip*, Kok Agora, Kampen 1993.
DERKSE, W.F.C.M., (red.), *Denken van wat ons ontsnapt. Essays over de relevantie van de metafysica,* Kok Agora/ Pelckmans, Kampen 1996.
DERKSE, W.F.C.M., *Anselmus' rectitudo: de pluriforme maar eenvoudige waarheid van de Benedictijn*, in: Derkse, W.F.C.M. (red.) 1993: 76-105.
DERKSE, W.F.C.M., *Gerechtigheid en sociale rechtvaardigheid als thema's in het denken van Carl Friedrich von Weisäcker*, in: Derkse, W.F.C.M. 1991: 11-39.
DERKSE, W.F.C.M., *Is er iets buiten het bereik van de lichtbak?*, in: Derkse, W.F.C.M. 1996: 100-131.
DERKSE, W.F.C.M., *One world: the unwritten second part of Wittgenstein's Tractatus.* Manuscript Technische Universiteit Eindhoven, 2000. Ook opgenomen in: Desmond, W. e.a. (Eds.), Leuven 2001, pp. 159-175.
DERKSE, W.F.C.M., *Open katholiciteit: een pleonasme - over de pluraliteit van de katholieke tradities*, in: *Denken en geloven*, Adelbert-vereniging, Egmond-Binnen 2000.
DERKSE, W.F.C.M., *Zijn en Kennen: denken over weten en natuur*. Leereenheid 9, cursus Open Universiteit: Cultuurfilosofie vanuit levensbeschouwelijke perspectieven.
DESCARTES, René, *Discours de la Méthode*, Flammarion, Paris 1966.
DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, in *Oevres et Lettres*, Bibliothèque de la Pléiade, 1970, 33 ss., in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
DESCARTES, René, *La Géométrie*, in *Oevres*, éd. A. et P. Tannery, vol. VI, Paris 1896-1911, 12 vol., in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
DESCARTES, René, *Méditationes*
DESCARTES, René, over de drie graden van waarnemen, in: *Meditationes. VI* (1642), vertaald naar het Engels door Haldane & Ross (Cambridge University Press), in: *Reply to Objections VI*, zoals verschenen onder de titel: *The Three Grades of Perception*, in: Hanfling, Oswald (ed.), *Fundamental Problems in Philosophy*, B. Blackwell & The Open University Press, Bristol 1972: 346-347.
DESCARTES, René, *Over de methode*, Boom klassiek, Boom 1979 (1977); (oorspronkelijke tekst: *Discours de la Méthode*, Jean Maire, Leiden 1637).
DESCARTES, René, *Over de representatieve theorie van de waarneming*, in: *Dioptrica* (1637), vertaald naar het Engels door Anscombe & Geach (Nelson), in: *Philosophical Writings of Descartes*, zoals verschenen onder de titel: *The Representative Theory of Perception*, in: Hanfling, Oswald (ed.), *Fundamental Problems in Philosophy*, B. Blackwell & The Open University Press, Bristol 1972: 347-351 (eigen vertaling naar het Nederlands).
DESCARTES, René, *Over onze kennis van uitgebreide objecten*, in: *Meditationes. VI* (1642), vertaald naar het Engels door Anscombe & Geach (Nelson), in: *Sixth Meditation*, zoals verschenen onder de titel: *Knowledge of Corporeal Objects*, in: Hanfling, Oswald (ed.), *Fundamental Problems in Philosophy*, B. Blackwell & The Open University Press, Bristol 1972: 344-345 (eigen vertaling naar het Nederlands).
DESMOND, W. e.a. (Eds.), *Beyond Conflict and Reduction: Between Philosophy, Science and religion,* Leuven 2001.
DIERICK, A.L., in *Van Eyck. Het Lam Gods*, uitgave in het beheer van de auteur, Gent 1972.

DIEUDONNE, Jean, *Pour l'honneur de l'esprit humain - Les mathématiques d'aujourd'hui*, Hachette, Paris 1987: 248-250, in: CLÉRO, J.P. (- zie: Cléro).
DOETS, H.C.: Zie : de Swart, H.C.M.
DOSTOJEVSKI, Fjodor, *De gebroeders Karamazov,*
DUPRE, Alfons, *De strijd tegen schijnbare zekerheden. Geschiedenis van de wetenschappelijke vooruitgang,* Davidsfonds, Leuven 2000.
ELIAS, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation. Sociogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*, 1939.
ELSTER, Jon, *Salomonic Judgements. Studies in the limitations of rationality*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
EPIKOUROS, *Brief aan Menoikeus*, (- zie DE LEY).
ERASMUS VAN ROTTERDAM, *De lof der zorheid*, Wereldbibliotheek n.v., Amsterdam 1944. Vertaling: Kan, J.B. (Oorspr.: *Moriae encomium Erasmi Roterdami declamatio*, Gilles De Gourmont, Paris 1511.
EVERAERT, John, *Geschiedenis van Oost- en Midden-Azië*, hoorcolleges, Universiteit Gent, 1992-'93.
FARRELL, Walter, *A companion to the Summa*, Sheed & Ward, New York 1947 (1938-'42).
FEDER KITTAY, Eva, *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Stricture*, Clarendon Press, Oxford 1987.
FEUERBACH, Ludwig, *Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit*, G.W. uitg., W. Schuffenhauer, dl. 1, Kleine Schriften, 4, (1851-1866): 53-185, naar een gesynthetiseerde vertaling van W. COOLSAET.
FEYNMAN, Richard en andere , *The Feynman Lectures on Physics*, Addison-Wesley, California 1963.
FLAM, Leopold, *Gestalten van de Westerse subjectiviteit*, Wereldbibliotheek n.v., Antwerpen/Amsterdam 1965.
FOUCAULT, Michel, *De wil tot weten. Geschiedenis van de sexualiteit, I.*, SUN, Nijmegen 1984. Vertalers: P. Klinkenberg, H. Hoeks, H.C. Boekraad. Oorspr. uitg.: *Histoire de la sexualité: I: La volonté de savoir*, Gallimard, Paris 1976.
FOUCAULT, Michel, *De woorden en de dingen. Een archeologie van de menswetenschappen*, Ambo-Herdruk, Baarn. Vertaald door C.P. Heering-Moorman. Oorspr.: *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966.
FOUCAULT, Michel, *Geschiedenis van de waanzin in de zeventiende en achttiende eeuw*, Boom Meppel 1979 (1975). Oorspr.: *Folie et déraison; histoire de la folie à l' âge classique,* Gallimard, Paris 1961. Vertaling door C.P. Heering-Moorman, naar de verkorte uitgave (getiteld: *Histoire de la folie à l'âge classique)* éd. Gallimard, 1975.
FREIRE, Paulo, *Pedagogy of the oppressed* (translation: M. Bergman Ramos), Penguin Books, Harmondsworth 1980 (1972) (oorspr.: *Educaçao Como Practica de Liberdade*, Paz Tere, Rio de Janeiro 1967.
FREUD, Sigmund, *Jenseits des Lustprinzips*,
FREUD, Sigmund, *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Fischer Taschenbuch Verlag, 1981 (1956).
GALILEI, Galileo, *Over de valsheid van de aanvaarde notie van warmte*, in: *Il Saggiatore* (1623), vertaald naar het Engels door E.A. Burtt, in *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (Routhledge), zoals verschenen onder de titel: *The Falsity of the Accepted Notion of Heat*, in: Hanfling, Oswald (ed.), *Fundamental Problems in Philosophy*, B. Blackwell & The Open University Press, Bristol 1972: 343 (eigen vertaling naar het Nederlands).
GAMUT, L.T.F., *Logica, taal en betekenis, II: Intensionele logica en logische grammatica*, Het Spectrum, Antwerpen 1982.
GILSON, Etienne, Introduction à l' étude de Saint Augustin, J. Vrin, Paris 1949.
GIRARDIN, Daniëlle, *Kennis en handeling. Het creëren van verschijningswerelden*, VUB Press, Brussel 1997.
GRIMM, *De Sprookjes van* - , I: *De Kikkerkoning of Ijzeren Hein*, voll. uitgave in vertaling van M.M. De Vries-Vogel, Van Holkema & Warendorf, Weesp 1984 (oorspr.: 1940).
GULIT, Jean, *Vasten Vandaag*, Benedictijns Tijdschrift 2003/1: 30 (red. F. Berkelmans), Egmond-Binnen 2003.
GYSELS, H., *Biologie en menselijke gedraging*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
HAEFFNER, Gerd, *Gave, overgave, dankbaarheid*, in: Derkse, W.F.C.M., (red.) 1996: 54-74.
HARRIES, Karsten, *Metaphor and Transcendence*, in: SACKS, Sheldon, *On Metaphor*, The University of Chicago Press, Chicago 1979: 71-88.
HAYOUN, Maurice-Ruben, *Maïmonide et la penseé juive*, Presses Universitaires de France, Paris 1994.
HEEMSTRA, E.R.: zie: **VLIS, van der**, J.H.
HEGEL, G.W.F., *System der Wissenschaft. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*, Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/M 1973 (eerste uitg.: 1970; Oorspr.: Bamberg und W¨urzburg, bey Joseph Anton Goebhardt, 1807)
HEIDEGGER, Martin, *De Techniek en de Ommekeer* (oorspr: *Die Technik und die Kehre*, 1949-'54, 1962), Lannoo, Tielt 1973.
HEIDEGGER, Martin, *Inaugurale Rede,* 1929.
HEIDEGGER, Martin, *Inleiding in de metafysica.* Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door prof. dr. H.M. Berghs, i.s.m. prof. dr. M. De Tollenaere, SUN, Nijmegen 1997. (Oorspronkelijk: *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1953)
HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1977.
HEIDEGGER, Martin, *Wat is dat, filosofie?* Vert. G.H. Buijsen, Lannoo, Tielt, (oorspr.: *Was ist das - die Philosophie?*, - tekst van een voordracht te Cerisy-la-Salle 1955).
HEILIGE SCHRIFT, Het Nederlands Bijbelgenootschap, Amsterdam 1975.
HEISS, R., *Hegel, Kierkegaard, Marx*, Het Spectrum, Antwerpen 1969. Vert.: M. Kok. (Oorspr.: *Die grossen Dialektiker des 19. Jahrhunderts, Hegel, Kierkegaard, Marx*, uitg. Verlag Kiepenheuer & Witsch, Keulen/Berlijn 1966 (1963).
HEITHER, Theresia, OSB, *Verlossing als transactie. Is het de moeite waard om christen te zijn?* Benedictijns Tijdschrift (redactie: F. Berkelmans, OSB), Egmond-Binnen, 2002/3: 98-111.
HELDERMAN, Jan, *Het waarom van de mens; het betrekkelijke van het bestaan*, uitgeverij Fabc, Alkmaar 1997.

HENDRICKX, Roger, *De Droom der Vorsers. Wetenschap als subjectieve creatie*, b+b, Antwerpen 1992.
HENDRICKX, Roger, *In de tuin van Socrates*, Uitgeverij De Koofschep, Utrecht / Antwerpen 1995.
HENDRICKX, Roger, *Over Wiskunde en werkelijkheid. Similariteit, binaire relaties geïnduceerd door quasi-afstandsfuncties, isomorfie op e na en de implicaties daarvan voor de relatie wiskunde-werkelijkheid*, doctoraal proefschrift, Nijmegen 1994.
HERAKLEITOS, *Fragmenten*, (- zie DE LEY).
HERRERA, Amilcar, O. en andere, *Het Bariloche-rapport voor de Club van Rome*, Het Spectrum, Antwerpen 1978. Vertaling: Noordermeer, Jan. (Oorspr.: *Catastrophe o Nueva Sociedad? Modelo Mundial Latinoamericano*, Fundacion Bariloche, 1978).
HEYDE, Ludwig, *Het gewicht van de eindigheid. Over de filosofische vraag naar God,* Boom, Amsterdam/Meppel 1995.
HOBBES, Thomas, *Leviathan or the matter, forme and power of a commonwealth ecclesiasticall and civil*, edited with an introduction C.B. Macpherson, Pinguin Books Ltd, 1968 (oorspr.: 1651).
HORKHEIMER, Max, *Der neueste Angriff auf die Metaphysik*, in: *Zeitschrift...*: 4-51., 1937
HORKHEIMER, Max, *The Concept of Man* (1957), .in: *Critique of Instrumental Reason*.
HORKHEIMER, Max, *The End of Reason*, in: *Zeitschrift...*: 366-388, 1941
HORKHEIMER, Max, *Theism and Atheism* (1963), in: *Critique of Instrumental Reason*.
HUBBELING, H.G., *Inleiding tot het denken van Wittgenstein*, Born, n.v., Amsterdam-Assen 1969 (oorspr.: 1965).
HUME, David, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, sec. 7, Pt. 2.
HUME, David, *Het menselijk inzicht. Een onderzoek naar het denken van de mens*, vertaald en ingeleid door J. Kuin, Boom Meppel Amsterdam; 1978. Oorspr.: *An Enquiry concerning Human Understanding*, Cadell, London 1777. Eerste uitgave: 1748.
HUME, David, *Traité de la nature humaine*, trad. Leroy, Aubier, Paris 1946: 267-275, in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
ILLICH, Ivan, *Energieverbruik en maatschappelijke tegenstellingen. Over verkeer-de wereld*, Het wereldvenster, Baarn 1973. Vertaling: D. Willekes. Oorspr.: *Energy and Equity*, Ideas in progress, Marion Boyars, London 1973.
ILLICH, Ivan, *Grenzen aan de geneeskunde. Het medisch bedrijf - een bedreiging voor de gezondheid?* Het Wereldvenster, Baarn 1979 (1978). Vertaling: D.L. Uyt den Bogaard. Oorspr.: *Medical Nemesis - The Expropriation of Health*, Marion Boyar, London 1975.
ILLICH, Ivan, *Het recht op nuttige werkloosheid.* Het Wereldvenster, Baarn 1978. Vertaling: R.L. Uiterwijk. Oorspr.: *Right to Usefull Unemployement*, Marion Boyars Publishers Ltd, London 1978.
ILLICH, Ivan, *Naar een nieuwe levensstijl. Voorwaarden voor een gelukkiger samenleven*, Het Wereldvenster, Baarn 1976 (1973). Vertaling: A.J. Emous. Oorspr.: *Tools for conviviality*, Illich, 1973.
ILLICH, Ivan, *Ontschooling van de maatschappij*,
INWOOD, Michael, *Heidegger*, Lemniscaat 2000, vertaling: W. de Leeuw (O.U.P., Oxford 1997).
JANSEN, H.P.H., *Geschiedenis van de middeleeuwen*, Het Spectrum, Utrecht-Antwerpen 1979 (oorspr.: 1978).
JAY, Martin, in een vertaling van F. Verbruggen, in: Freddy Verbruggen, *Cultuurfilosofie*, Syllabus bij de colleges Cultuurfilosofie, partim *De filosofie van de Frankfurter Schule*, Universiteit Gent, 1992-'93: 1.
JAYNES, J., *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind*, London 1976.
JOANNES VAN HET KRUIS*, Mystieke Werken*. Uit het Spaans vertaald volgens de laatste kritische uitgaven en van inleidingen voorzien door doctor Jan Peters O. C. D. en J. A. Jacobs. Carmelitana, Gent 1980: 186. De geciteerde strofen zijn een nadichting van P. N. van Eyck (P. N. van Eyck, *Verzameld werk*, dl. 2, Amsterdam 1958: 228-234).
JOHANNES-PAULUS II, *Encycliek Veritatis Splendor*, Roma 1993.
JOHANNES-PAULUS II, *Encycliek Laborem Exercens*, Roma 1981.
JOHANNES-PAULUS II, *Encycliek Fides et Ratio*, in een nederlandse vertaling van De Koer, Katholiek Nieuwsblad, 's-Hertogenbosch 1998 (Roma 1998).
JOHANNES-PAULUS II, *Encycliek Evangelium Vitae*, in een nederlandse vertaling van W.L.P.M. Peeters, Katholiek Nieuwsblad, 's-Hertogenbosch 1995 (Roma 1995).
JOHANNES-PAULUS II, *Encycliek Redemptor Hominis*, Roma 1979.
JOHANNES-PAULUS II, *Encycliek Laborem Exercens*, Apostolic Letter.htm, Roma 1981.
JOHANNES-PAULUS II, Apostolic Letter *Salvifici Doloris* , Roma 1984.
JOHANNES-PAULUS II, en anderen: Pontifical Council for Interreligious Dialogue, *Jesus Christ, the Bearer of the Water of Life. A Christian reflection on the 'New Age',* Roma 2003.
JONKERS, P. e.a. (red.), *Geloof en rede. Opstellen naar aanleiding van de encycliek Fides et Ratio*, Damon, Leende 2000.
JUNG, C.G., *Bewusztes und Unbewusztes. Beitrage zur Psychologie*, Fischer, Frankfurt a.M. 1981 (oorspr.: 1957).
JUNG, C.G., *Über Grundlagen der analytischen Psychologie*, Fischer Taschenbuch verlag, 1975. (Oorspr.: *Analytical Psychology. Its Theory and Practice*.) Vert.: Hilde Binswanger.
KANT, Immanuel, *Critik der reinen Vernunft*, Werkausgabe, Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M: Suhrkamp, Bd. 3. 1. Aufl., 1974. (Oorspr.: Riga, verlegts Johann Friedrich Hartknoch, 1781.
KANT, Immanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesayques et Pacaud, PUF, Paris 1963: 150-156 en pp. 501-507, in: CLéRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft,* R. Schmidt, Wiesbaden 1928. (Oorspr.: Riga, J.F. Hartknoch, 1788).
KATECHISMUS VAN DE KATHOLIEKE KERK, Lipac c.v.b.a., Brussel, Secretariaat Rooms-Katholieke Kerkgenootschap, Utrecht 1995.
KIERKEGAARD, Sören, *Auswahl aus dem Gesamtwerk des Dichters, Denkers und religiösen Redners*, VMA-Verlag, Wiesbaden 1964.

KLEENE, S.C., *Introduction to Metamathematics*, in de *Bibliotheca Mathematica. A series of Monographs on Pure and Applied Mathematics,* Volume I, Editors: N.G. De Bruijn e.a., North-Holland Publishing Co., Amsterdam, P. Noordhoff n.v., Groningen 1952.
KLINE, Morris, *Mathematics for the non-mathematicians*, Dover publications inc., New York 1967.
KREEFT, Peter, *Comparing Christianity and Islam,* National Catholic Register 1987.
KREYKAMP, Toine; DE SOUSA SANTOS, Bonaventura; HERBERT, Martha Reed, DOMENACH, J.M. en THIBAUD, R., *Waar blijf je met Ivan Illich?*, Het Wereldvenster, Baarn 1974. (Oorspr.: Esprit, Paris 1973).
KRUITHOF, Jaap, *Het uitgangspunt van Hegel's ontologie*, Rijksuniversiteit Gent, faculteit van de letteren en wijsbegeerte, nr. 124, De Tempel, Brugge 1959.
KRUITHOF, Jaap, *Arbeid en Lust*,
KRUITHOF, Jaap, *De Axiologische Problematiek*, in: BRAECKMAN, Johan (red.), *Rimpels op het water. Festschrift t.g.v. de zestigste verjaardag van E. Vermeersch*, Acco, Leuven 1994.
KRUITHOF, Jaap, *De Axiologische Problematiek*. Manuscript ter publicatie in het huldeboek t.g.v. de zestigste verjaardag van professor E. VERMEERSCH, Universiteit Gent, 1994.
KRUITHOF, Jaap, *De Mens aan de Grens. Over religiositeit, godsdienst en antropocentrisme*, Epo, Antwerpen 1985.
KRUITHOF, Jaap, *Ethica en Waardenfilosofie I en II*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
KRUITHOF, Jaap, *Ethica*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1990-'91: *Van Egocentrisme naar Ecocentrisme*, Gent 1991.
KRUITHOF, Jaap, *Eticologie*, hoorcolleges, Universiteit Gent, 1991-'92.
KRUITHOF, Jaap, *Eticologie. Inleiding tot de studie van het morele verschijnsel*, Boom, Meppel 1973.
KRUITHOF, Jaap, *Links en Rechts*,
KRUITHOF, Jaap, *Omgaan met de dingen. Over het gedrag van de moderne westerling*, Dedalus, 1991.
KRUITHOF, Jaap, *Vrijheid en Vervreemding*
KWANT, R.C., *De wijsbegeerte van Karl Marx,* Het Spectrum, Antwerpen 1966.
KWANT, R.C., *De zingedachte van Maurice Merleau-Ponty*,
KWANT, R.C., *Mens en expressie - in het licht van de wijsbegeerte van Merleau-Ponty*, Het Spectrum, Antwerpen 1968.
KWANT, R.C., *Wijsbegeerte en taal*, in: "Tijdschrift voor filosofie", 26e jg.,nr. 2, juni 1964: 341-361.
LANNOY, J.C., *Dionysos of God. Een inleiding tot het binnenwereldlijk denken van Friedrich Nietzsche*, Desclée De Brouwer, Brugge-Utrecht 19...
LAWRENCE, D.H., *Sex versus loveliness*,
LEIBNIZ, G.W., *Discours de métaphysique*, Vrin, Paris 1966, §XXVI & §XXVII, in: CLéRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
LEIBNIZ, G.W., *Metafysische verhandeling*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door M. Karskens. Oorspr. zonder titel, maar betiteld met de openingszin: *Traité sur les Perfections de Dieu*, 1684.
LEIBNIZ, G.W., *Nouveaux Essais sur l' entendement humain*, Garnier-Flammarion, Paris 1966, en particulier, L. IV, ch. 7; *opuscules philosophiques choisis*, trad. P. Schrecker, Vrin, Paris 1966: 9-16, in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
LEVINAS, Emmanuel, *Het menselijk gelaat. Essays van Emmanuel Levinas, gekozen en ingeleid door Ad Peperzak*, Ambo, Baarn 1982 (oorspr.: 1969). Vertaling: O. de Nobel en Ad Peperzak. Het betreft hier de volgende essays: (1) *Signature*, (2) *Une réligion d' adultes*, (3) *L'arche et la momie (1958)*, (4) *Aimer la Thora plus que Dieu (1955)*, (5) *Le pharisien est absent (1959)*, (6) *La loi du talion*, (7) *Les vertus de patience*, (8) *Heidegger, Gagarin et nous*, (9) *Judaïsme et temps présent (1960)*, in: *Difficile Liberté. Essais sur le Judaïsme*, A. Michel, Paris 1963; (10) *Honneur sans drapeaux*, in: *Les nouveaux cahiers*, nr.6,(juin-aôut 1966) p.1-3, (11) *L'ontologie est-elle fondamentale?*, (12) *Liberté et commendement*, (13) *Le Moi et la Totalité*, (14) *La philosophie et l' idée de l' Infini*, (15) *La Signification et le Sens*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, resp. nr. 56 (1951): 88-98, nr. 58 (1953): 264-272, nr. 59 (1954): 353-373, nr. 62 (1957): 241-253, nr. 69 (1964), p.125-156. (16) *Enigme et phénomème*, in: *Esprit* nr. 33 (1965) p. 1128-1142.
LéVI-STRAUSS, Claude, *Het trieste der tropen*, Het spectrum, Antwerpen 19... (Oorspr.: *Tristes Tropiques*,
LEY, **DE**, Herman, *Arabische Denkers in de Middeleeuwen* (syllabus 1992-'93).
LEY, **DE**, Herman, *Aristoteles: polis en phusis. Inleiding tot Aristoteles' "praktische Filosofie" met vertaling van Politika 1*, syllabus bij de colleges van professor H. de Ley, Universiteit Gent, Gent 1994
LEY, **DE**, Herman, *Eros en Polis*,
LEY, **DE**, Herman, *Filosofie en politiek in archaïsch Griekenland: Anaximanders 'kosmische onrechtvaardigheid'*, in: VAN DEN ENDEN, H. (red.), *Dwarsdenken. Omtrent Jaap Kruithof*, Epo, Antwerpen 1989: 165-177.
LEY, **DE**, Herman, *Metafysica A*: zie onder 'ARISTOTELES'.
LEY, **DE**, Herman, *Wijsbegeerte van de Oudheid en de Middeleeuwen (Geschiedenis en analyse van teksten, I)*, hoorcolleges en syllabi, Universiteit Gent, 1992-'93: *Plotinos*; *Augustinus*; *Van Boëtius tot Anselmus*; *Thomas van Aquino en de scholastische wijsbegeerte; Arabische denkers in de middeleeuwen. Van Ibn Rosh tot Ibn Sina*.
LEY, **DE**, Herman, *Wijsbegeerte van de Oudheid en de Middeleeuwen (Geschiedenis en analyse van teksten, II): (1) Encyclopedie van de wijsbegeerte van de Oudheid; (2) De Ioniërs (van Thales tot Herakleitos); (3) Philosophos; (4) Inleiding tot Aristoteles' "Politica"*, hoorcolleges en syllabi, Universiteit Gent, 1993-'94.
LIEBKNECHT, Karl, *Studies over de bewegingswetten van de maatschappelijke ontwikkeling*, Het Wereldvenster, Baarn 1976. (Oorspr.: Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg 1974).
LOCKE, John, *Over primaire en secundaire kwaliteiten*, in: *An Essay Concerning Human Understanding, Bk. II, Chs. 8, 9; Bk. IV, Ch. 11,* (1690), zoals verschenen onder de titel: *Primary and Secondary Qualities*, in: Hanfling, Oswald (ed.), *Fundamental Problems in Philosophy*, B. Blackwell & The Open University Press, Bristol 1972: 351-354 (eigen vertaling naar het Nederlands).

LORENZ, K., *De weerzijde van de spiegel. Over de evolutie van de menselijke kennis*, Ploegsma, Amsterdam 1975. Vertaald door P.M.A. Verwijmeren m.m.v. D. Hillenius. Oorspr.: *Die Rückseite des Spiegels*, R. Piper 1 Co Verlag, München 1973.
LOWRY, Glenn D. & HELLER, Amanda, *The Mogul expansion*, in: *The rise and fall of empires: Storm across Asia*, Cassell Ltd., London 1981.
LUIJPEN, W.A.M., *Inleiding tot de existentiële fenomenologie*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1980; (eerste druk: 1969): 336-353.
LURIJA, A.R., *Grondslagen van de neuropsychologie*, Van Loghum Slaterus bijvoorbeeld, Deventer 1982. Vertaling onder redactie van R. van der Veen. Oorspr.: *The working brain: an introduction to neuropsychology*, Harmondsworth: Penguin, 1973.
MACHIAVELLI, Niccolo, *The Prince*, Penguin Books Ltd, London 1981 (1961).
MACPHERSON, C.B., *The Life and Times of Liberal Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1977.
MAES, Frans, *Spiritualiteit als inzicht. Mystieke teksten en theologische reflecties*, Meinema, Zoetermeer 1999.
MANNOURY, G., *Mathesis en mystiek. Een signifiese studie van kommunisties standpunt*, Maatschappij voor goede en goedkoope lectuur Amsterdam, Amsterdam 1924.
MANNOURY, G.: zie BROUWER, L. E. J.
MARCUSE, Herbert, *Art and Revolution*, in: *Counterrevolution and revolt*, 1972.
MARCUSE, Herbert, *Befreiung von der Ueberfluszgesellschaft*, in: *Dialektik der Befreiung*, Cooper ed., Reinbech 1970 (oorspr.: 1967).
MARCUSE, Herbert, *Das Problem der Gewalt in der Opposition*, 1967.
MARCUSE, Herbert, *Die Idee der Forschritts im Licht der Psychoanalyse*, 1967.
MARCUSE, Herbert, *Nature and revolution*, in: *Counterrevolution and revolt*, 1972.
MARCUSE, Herbert, *On Science and Phenomenology*, 1978.
MARCUSE, Herbert, *Some social implications of modern technology*, in: *Zeitschrift/Studien in...*, 1941: 414-439.
MARCUSE, Herbert, *The Left under the counterrevolution*, in: *Counterrevolution and revolt*, 1972.
MARCUSE, Herbert, *The Obsolescence of the Freudian Concept of Man*, Penguin, London 1970.
MARCUSE, Herbert, *Trieblehre und Feiheit*, 1956.
MARITAIN, Jacques, *On the meaning of Contemporary Atheism*, in: *The Review of Politics*, Vol. 11, N° 3: 267-280, July 1949.
MARITAIN, Jacques, *What is Man?*, Jaques Maritain Center JM 5-02 What is man.htm.
MARX, Karl, *Le Travail Aliéné*, in: *Manuscrits de 1844*: 55-70.
MARX, Karl, *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Dietz Verlag, Berlin 1958.
McDOWELL, Josh, and **GILCHRIST,** John, *The Islam Debate,* Here's Life Publishers, 1983: 143-185 (- zie ook: http://answering-islam.org/Debates/Deedat_McDowell.html).
McGRATH, Alister, E., *The Christian Theology Reader*, Blackwell, Oxford 2001 (1995).
MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Ed. Gallimard, Paris 1945.
MIELANTS, Wim, *Zin en Toeval*, Universiteit Gent, Gent 1996.
MILBANK, John, *Theology and Social Theory. Beyond Secukar Reason*, Blackwell, Oxford 1993 (1990).
MOORE, G.E., *Principia Ethica,* 1903.
MORRIS, Desmond, *De naakte mens*, Elsevier, Amsterdam/Brussel 1982 (1978) (vert.: A. Sevenster-Bol) (oorspr.: *Manwatching*, 1977).
MORTIER, Freddy, *Inleiding tot de Moraalpedagogie*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1990-'91.
MOYAERT, Paul, *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde,* SUN, Nijmegen 1998.
MÜLLER, Max e.a. (ed.), m.m.v. Brochard, Hans e.a., *Kleines Philosophisches Wörterbuch*, Herderbücherei, Band 398, 5. Auflage, Freiburg 1976 (Herder-Taschenbuch, 1971),
MUNNIK, R, *Hoe rationeel kan religie worden?*, in: Jonkers, P. e.a. (red.), pp. 73-94. Zie: Jonkers, P. e.a. (red.)
MURZI, Mauro, *Logical Positivism*, in: *Internet encyclopedia of philosophy*, http://www.utm.edu/research/iep/, 1998.
NAGEL, E. and **NEWMAN**, J.R., *De stelling van Gödel*, Het Spectrum, Antwerpen 1975. (Oorspr.: *Gödels proof*, New York University Press, New York 1958.
NAGEL, Thomas, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
NASR, Seyyed Hossein, *Reflections on Islam and Modern Life,* Al-Serat, Vol. VI, No 1. Reflections on Islam and Modern Life.htm.
NEWMAN, J.R.: zie: **NAGEL**, E.
NIETZSCHE, Friedrich, *Werke I-V*, Schlechta, Verlag Ullstein GmbH, Frankfurt/M 1976.
ORTONY, Andrew, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
ORTONY, Andrew, *Metaphor: a multidiciplinary problem*, in: ORTONY, Andrew, *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1979: 1-16.
PASCAL, Blaise, *Pensées*, (préface et introduction de Léon Brunschvicg)(ingekorte versie naar l'Edition des Classiques Hachette), Le livre de poche, Librairie Générale Française, 1972.
PASCAL, Blaise: *Oevres complètes*, éd. J. Chevalier, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1963: 75-90, 115-126, 1406, en 575-604, in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
PENROSE, Roger, *Shadows of the Mind. A Search for the Missing Science of Consciousness*, Vintage, London 1995 (Oxford University Press 1994).
PLAT, J., *Het radicale kwaad en de bekering bij Kant*, "Tijdschrift voor filosofie", 40e jaargang, nr. 3 , september 1978: 379-417
PLATO, *Verzameld werk*, vertaald door Xavier De Win, De Nederlandse Boekhandel, Antwerpen, Ambo, Baarn 1980.

PLESSEN, J., *Inleiding tot het denken van Sartre*, Born n.v., Amsterdam-Assen 1966.
PRIEM, Tom & **DE RIETDECKER**, Margaretha, *Ethisch liberalisme enige hoop voor nieuwe toekomst*, in: *De Standaard* 29.6.'93.
PRIGOGINE, I & **STENGER,** E., *La Nouvelle Alliance, ...*
QUINE, W.V., *Quintessenties. Een bij vlagen filosofisch abc*, Bert Bakker, Amsterdam 1989, pp.197-198.
QUINTELIER, Guy, *De conflictualiteit van het menselijk bestaan*, Kritiek 18, Gent 1989: 161-175.
QUINTELIER, Guy, *Encyclopedie van de Wijsbegeerte (deel I)*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent 1990-'91.
RAES, Koen, *De Onmacht van de Willende Rede*,
RAES, Koen, *Ongemakkelijk Recht, Rechtskritische perspectieven op maatschappij, ethiek en emancipatie*, Kluwer Rechtswetenschappen, Deurne 1992.
RAES, Koen, *Wetenschappelijk en redelijk humanisme. Over de ethos van een moraaltheorie*, in: COMMERS, Ronald (ed.), *De mens is dood. Leve de mens*, VUB-press, Brussel 1993.
RAES, Koen, *Wijsbegeerte van het Recht*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent 1992-'93.
RAKOVER, Yossel, *Tekst opgetekend te Warschau, 1943*, opgenomen in: JONKER, H., *Leve de Kerk*, Callenbach n.v., Nijkerk 1970.
RATZINGER, J., *Europas Kultur und ihre Krise*, Leicht gekürzte Fassung des Vortrags am 28. November 2000 in der Bayerischen Vertretung im Berlin (in der Reihe 'Reden über Europa'), Die Zeit 50-2000.
RATZINGER, J., *Relativism: The Central Problem for Faith today,* Guadalajara, Mexico, mei 1996.
REDDING, Paul, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 1997, Georg Wilhelm Friedrich Hegel.htm.
REICHENBACH, Hans, *Philosophie der Raum-Zeit Lehre,* 1928 (engelse vertaling: *Philosophy of space and time*, 1958).
ROBBERECHTS, Ludovic, *Edmund Husserl. Eine einführung in seine Phänomenologie*, (vert.: K. & M. Held), Claasen, Hamburg 1967. Oorspr.: *Husserl*, Ed. Universitaires, Paris 1964.
ROSZAK, Theodore, *Opkomst van een tegenkultuur. Bespiegelingen over de technocratische maatschappij en haar jeugdige bestrijders*, Meulenhoff, Amsterdam 1980 (1971). Vertaling: M. Schouten. Oorspr.: *The making of a counter culture*, Doubleday & Co, Inc., New York 1968.
RUSSELL, Bertrand, *A Free Man's Worship and other essays*, Allen and Unwin, London 1976. Eerste uitg.: *Mysticism and Logic*, 1917).
RUSSELL, Bertrand, *De Menselijke Kennis. Haar omvang en beperkingen* (vert.: J. Limburg), Servire, Katwijk aan Zee 1979. (Oorspr: *Human Knowledge*, Allen and Unwin, London 1948).
RUSSELL, Bertrand, *Het ABC van de Relativiteit*, (vert.: J. Groot & G. Blok), Boom, Meppel, Amsterdam 1977. (Oorspr.: *The ABC of Relativity*, Allen & Unwin, London 1925.
RUSSELL, Bertrand, *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, Unwin Paperbacks, London 1982 (Allen & Unwin, London 1946).
RUSSELL, Bertrand, *Problemen der filosofie* (vert.: H. Plagenta), Boom, Meppel, Amsterdam 1980. (Oorspr.: *The Problems of Philosophy*, O.U.P., London 1912.
RUSSELLO, Gerald J., *Christopher Dawson - Christ in History*, Crisis 14 (April 1996): 28-30.
SABBE, Herman, *Project: een alternatief humanisme*, in: COMMERS, Ronald (ed.), *De mens is dood. Leve de mens*, VUB-press, Brussel 1993: 17-28.
SACKS, Sheldon, *On Metaphor*, The University of Chicago Press, Chicago 1979.
SARTRE, Jean-Paul, *Het imaginaire. Fenomenologische psychologie van de verbeelding*, Boom, Meppel 1969. Vertaling: J.H. Mulder-Van Haaster en J. Kerkhof. Oorspr.: *Imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination*, Gallimard, Paris 1940.
SARTRE, Jean-Paul, *Le moi est un objet*,
SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant. Essai d' ontologie phénoménologique*, Tel, Gallimard, Paris 1943.
SARTRE, Jean-Paul, *Over het existentialisme*, Bruna, Antwerpen 1980. Vertaling: C. Hendriks. Oorspr.: *L' existentialisme est un humanisme*, Ed. Nagel, Paris 1965.
SCHADE, J.P., *De functie van het zenuwstelsel*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1976 (oorspr.: 1967).
SCHERER, Georg, *Das Problem des Todes in der Philosophie: Grundzüge*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.
SCHILLEBEECKX, Edward, *Gerechtigheid en Liefde, genade en bevrijding*, uitg. Nelissen, Bloemendaal 1977.
SCHILLEBEECKX, Edward, *Voor medemens of God. Zin en onzin rond de 'werken van barmhartigheid'*, Voor medemens of God (E_Schillebeeckx).htm.
SCHLICK, M., *Die Wende der Philosophie*, in: *Erkenntnis*, 1, 1930.
SCHOLEM, Gershom, *De Zohar*, Schors, Amsterdam 1982. Oorspr.: *Zohar: the book of splendor*, Schocken Books Inc., N.Y. 1949.
SCHOOYANS, Michel, *L' Evangile face au desordre mondial*, Fayard, Paris 1999.
SCHRAMA, Martijn, *Augustinus. De binnenkant van zijn denken*, Zoetermeer, Meinema 1999.
SCRUTON, Roger, *Kant*, Lemniscaat, Rotterdam 2000. (Oorspr.: Oxford University Press, Oxford 1982).
SEATTLE, *Redevoering*.
SHAFFER, Jerome, in: HANFLING, Oswald (Ed.), *Fundamental Problems in Philosophy*, The Open University Press i.s.m. Basil Blackwell, Bristol 1972: (1) *Consciousness and the body* (1968); (2) *Machines and the Mind-Body Problem* (1965). (Oorspr.: J. Shaffer; *Philosophie of Mind,* 1965).
SHAFTESBURY, Anthony A.C., *Sensus Communis. An Essay on the Freedom of Wit and Humour*, (oorspr.: 1714).
SHAKESPEARE, William, *The Complete Works of William Shakespeare,* Abbay Library, London 1977.
SHELDRAKE, Rupert, *A New Science of Life*, 1981.

SHELDRAKE, Rupert, *The Presence of the Past. Morphic Resonance and the Habits of Nature*, Harper Collins, London 1988.
SHERBURN, Donald W., *A Whiteheadian Aesthetic. Some Implications of Whitehead's Metaphysical Speculation.* With a foreword by F. S. C. Northrop, New Haven, Yale University Press, 1961: 3-90: *Systematic Framework*.
SIRCELLO, Guy, *Love and Beauty*, Princeton University Press, Princeton 1989: 158-162 en 170-171.
SMITH, Adam, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. (oorspr.: London 1776). With an introduction by Andrew Skinner, Penguin Books Ltd., London 1979.
SÖLLE, Dorothee, *Denken over God. Inleiding in de theologie*, Ten Have, Baarn 1990. (*Gott denken. Einführung in die Theologie*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1990).
SÖLLE, Dorothee, *Lijden*, Ten Have, Baarn 1987 (Bosch en Keuning, Baarn 1973) (*Leiden*, Kreuz Verlag, Stuttgart 1973).
SOPHOCLES, *Koning Oedipus*, Standaard Uitgeverij, 1968. vertaling: A. Verboven.
SPENCER, Robert, *Islam: A Religion of Peace?*, Envoy Magazine, mei 2002.
SPINOZA, Benedictus, *Ethica More Geometrico Demonstrata*. Uit het latijn vertaald en van aantekeningen voorzien door Nico Van Suchtelen, Wereldbibliotheek, Amsterdam 1979.
SPINOZA, Benedictus, *Oeuvres 2. Traité théologico-politique*, traduction, notice et notes par Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, Paris 1965.
STÖRIG, H.J., *Geschiedenis van de filosofie I & II*, Het Spectrum, Antwerpen 1977 (1959). Vertaald door P. Brommer en J.K. vanden Brink. Oorspr.: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1959.
STRUYKER BOUDIER, C.E.M., *Genese, struktuur en zin van het verstaan. De hermeneutiek van M. Merleau-Ponty*, in: IJsseling, S. (Ed), Uitgave Tijdschrift voor Filosofie, Leuven 1978.
SWART, **DE**, H.C.M., *Filofosie van de Wiskunde,* Martinus Nijhoff, Leiden 1989.
SWART, **DE**, H.C.M., *Introduction to Logic. Mathematically, Historically and Philosophically*, Centrale Interfaculteit, Nijmegen / Tilburg 21 januari 1980.
SWART, **DE**, H.C.M., *Logic: Mathematics, Language, Computer Science and Philosophy,* Verlag Peter Lang, Frankfurt, Volume I, 1993; Volume II, 1994.
SWART, **DE**, H.C.M., van Dalen, D. en Doets, H. C., *Verzamelingen; naïef, axiomatisch en toegepast*, Oosthoek, Scheltema en Holkoma, Utrecht 1975.
TAMINIAUX, Jaques, *Merleau-Ponty. De la dialectique à l'hyperdialectique*, in: IJsseling, S. (Ed), Uitgave Tijdschrift voor Filosofie, Leuven 1978.
TARSKI, Alfred, *Truth and Proof (1969)*, in: HANFLING, Oswald (Ed.), *Fundamental Problems in Philosophy*, The Open University Press i.s.m. Basil Blackwell, Bristol 1972.
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Het verschijnsel mens.* Het Spectrum, Antwerpen 1978 (1958). Vertaling: D. de Lange. Oorspr.: *Le Phénomène humain*, Ed. du Seuil, Paris 1955.
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Notitie, geschreven aan boord van President Coolidge in de Stille Oceaan*, d.d. 28 september 1933, nr. 150 van de bibliografie Cuénot, uit het engels vertaald door W. Hidden, in: CUÉNOT, Claude, *Teilhard de Chardin. Leven-werk-visie*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1967: 52. (Oorspr.: *Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil 1963).
TEILHARD DE CHARDIN, Pierre, *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin: 1. Le phénomème humain; 2. L'apparition de l' homme; 3. La vision du passé; 4. Le milieu divin; 5. L'avenir de l' homme*, Ed. du Seuil, Paris, resp. d.d. 1955 (dl. 1), 1956 (dl. 2), 1957 (dl. 3), 1957 (dl. 4), 1959 (dl. 5).
TOFFLER, Alvin, *Grenzen aan de crisis*, Van Holkema&Warendorf, Bussum, (?). Vertaling: van der Heijden, H. (Oorspr.: *The eco-spasm report*, Bantam Books, New York 1975.
TOLNAY, **DE**, C.*, Le retable de l'Agneau Mystique des frères Van Eyck*, Ed. de la Connaissance, Bruxelles 1938.
TURING, A.M., *Computing machinery and intelligence*, in: *Mind*, 59, nr. 236, 1950.
UILENSPIEGEL, Tijl, *Sagen over* -.
URMSON, J.O., *Berkeley*, Lemniscaat, Rotterdam 2001 (O.U.P., Oxford 1982).
VALERY, Paul, *Cahiers*, Gallimard, Paris 1974, II: 775-830, in: CLÉRO, Jean-Pierre, *Epistémologie des mathématiques*, Ed. Nathan (P.U.F.), Paris 1990.
VAN AAKEN, Ernst, *Programmiert für 100 Lebensjahre. Wege zur Gesundheit und Leistungsfähigkeit*, Pohl-Verlag, Celle 1973.
VAN DALE, *Van Dale Groot Woordenboek der Nederlandse Taal,* Utrecht/Antwerpen 1984.
VAN DALEN, D.: Zie: Swart, de, H.C.M.
VAN DAMME, Fernand en VAN DE VIJVER, Gert, *Logica en epistemologie (vraagstukken en tekstontleding) I*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
VAN DAMME, Fernand, *Economie en wetenschapsfilosofie*, De Sikkel, C&C, Gent 1989.
VAN DAMME, Fernand, en APOSTEL, Leo, *Formele Logica, deel II: niet-klassieke systemen en toegepaste logika*, De Sikkel, C&C, Gent 1990.
VAN DAMME, Fernand, en APOSTEL, Leo, *Formele Logika, deel I: klassieke systemen*, De Sikkel, C&C, Gent 1990.
VAN DAMME, Fernand, *Methodologie van de menswetenschappen*, De Sikkel, C&C, Gent 1990.
VAN DAMME, Fernand, *Rechtslogica en argumentatietheorie*, De Sikkel, C&C, Gent 1990.
VAN DEN ENDEN, Hugo (red.), *Dwarsdenken. Omtrent Jaap Kruithof*, Epo, Berchem 1989.
VAN DEN ENDEN, Hugo, *Ethica en Waardenfilosofie I en II*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
VAN DEN ENDEN, Hugo, *Inleiding tot de moraalwetenschap*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1990-'91.
VAN DER VEKEN, J. *Denken aan al wat is*. *Een hedendaagse fundamentele wijsbegeerte,* Universitaire Pers Leuven, Van Gorkum, Assen 1994.

VAN DER VEKEN, J., *Zien, spreken, denken*, in: IJsseling, S. (Ed), Uitgave Tijdschrift voor Filosofie, Leuven 1978.
VAN DER VEKEN, J.: zie WHITEHEAD, A.N.
VAN EEDEN, F.: zie: BROUWER, L.E.J.
VAN GINNEKEN, J.: zie BROUWER, L.E.J.
VAN LOOCKE, Philippe, *Toegepaste Epistemologie*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93.
VAN OVERBEKE, M., *Chomsky. Taal tussen weten en geweten*, Het Wereldvenster, Baarn 1978.
VAN VELTHOVEN, Theo, *De intersubjectiviteit van het zijn. Keuze uit het werk van prof. dr. Th. van Velthoven*, Kok Agora, Kampen 1988.
VERBOVEN, Lucette, *Lucette Verboven sprak met Olivier Clément (deel 2)*, in: *De Vloer, KTRC-maandblad voor Kerk en Media, september 2000* (red. E. Henau), Brussel, 9-2000: 10.
VERBRUGGEN, Freddy, *Cultuurfilosofie*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93.
VERBRUGGEN, Freddy, *De filosofie van Gottfried Benn*, syllabus Colleges Wijsgerige Antropologie, Universiteit Gent, 1993-'94.
VERBRUGGEN, Freddy, *Wijsbegeerte van de moderne en hedendaagse tijden (geschiedenis en analyse van teksten) I en II*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
VERBRUGGEN, Freddy, *Wijsgerige Antropogie (vraagstukken en tekstontleding) I en II*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1993-'94.
VERBRUGGEN, Freddy, *Wijsgerige Antropologie (Vraagstukken en tekstontleding I)*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93.
VERGOTE, Antoon, *De Heer je God liefhebben. Het eigene van het Christendom*, Lannoo, Tielt 1999.
VERHACK, Ignace, *De mens en zijn onrust. Over het 'raadsel van de beweging'*, Acco, Leuven/ Leusden 2000.
VERHOEVEN, Cornelis, *Het nut van de filosofie*: 81-97, in:
VERMEERSCH, Etienne, *An Analysis of the Concept of Culture*, Bernardi Bernardo (ed.), *The concept and dynamics of culture*, The Hague 1973: 1-73.
VERMEERSCH, Etienne, *De Ogen van de Panda. Een milieufilosofisch Essay*, Uitg. M. Van de Wiele, Brugge 1988.
VERMEERSCH, Etienne, *Epistemologische Inleiding tot een Wetenschap van de Mens*, De Tempel, Brugge 1967. (Uitgave van de R.U.G., L&W, nr. 144).
VERMEERSCH, Etienne, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte van de Hedendaagse Tijden*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1992-'93.
VERMEERSCH, Etienne, *Historische Inleiding tot de Wijsbegeerte*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1990-'91.
VERMEERSCH, Etienne, *Inleiding tot de Bioëthiek*, Colleges en syllabus, U.G., 1993-'94.
VERMEERSCH, Etienne, *Kort Betoog over de God van het Kristendom*,
VERMEERSCH, Etienne, *Over het bijzonder statuut van de menswetenschappen*, Universiteit Gent, Gent 19...
VERMEERSCH, Etienne, *Rationality, some preliminary remarks*, Philosophica 1974 (2), Universiteit Gent, Gent 1974;
VERMEERSCH, Etienne, *Wijsgerige Antropologie*, hoorcolleges en syllabus, Universiteit Gent, 1991-'92.
VLIS, VAN DER, J.H. en **HEEMSTRA**, E.R., *Geschiedenis van kansrekening en statistiek*, Pandata, Rijswijk 1989.
VLOEMANS, A., *Politeia. Geschiedenis van de sociaal-politieke filosofie*, Kruseman, Den Haag 1980.
VORLÄNDER, Karl, *Geschiedenis van de wijsbegeerte I-III*, Het Spectrum, Antwerpen 1971. Vertaald door: P. Brommer, J.K. van den Brink, J.A. Jacobs. Oorspr.: *Philosophie des Altertums (I); Philosophie des Mitteralters (II); Philosophie der Renaissance (II, III); Philosophie der Neuzeit (III)*, Rowohlts Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1949.
VROON, Piet, *De tranen van de krokodil;*
VROON, Piet, *Wolfsklem,*
WAGENINGEN, VAN, J. en **MULLER**, F., *Latijnsch Woordenboek*, Wolters, Groningen 1965 (vierde druk).
WANG, Hao, *Logical Journey. From Gödel to philosophy*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1996.
WEBER, W.M., *De meningen van de filosofen*, Konstapel, Groningen 1987.
WHITEHEAD, A.N., *De dynamiek van de religie*. Vertaald en van commentaar voorzien door Jan Van der Veken, DNB Pelckmans, Kapellen, Kok Agora, Kampen 1988. (Oorspronkelijk: *Religion in the making*, The Macmillan Company, Cambridge 1926).
WHITEHEAD, A.N., *The Concept of Nature.* The Tarner Lectures delivered in Trinity College November 1919, Cambridge University Press, Cambridge 1978 (1920).
WIENCEK, Henry, *Genghis Khan and the Mongols*, in: *The rise and fall of empires: Storm across Asia*, Cassell Ltd., London 1981.
WILDIERS, Max, *De eeuw der onwetendheid,* DNB, Pelckmans, Kapellen 1986.
WILDIERS, Max, *De vijf vreugden van de geest,* Pelckmans, Kapellen 1995.
WILDIERS, Max, *Het verborgen leven van de cultuur,* Davidsfonds, Leuven / Kredietbank, Brussel 1988.
WILDIERS, Max, *Kosmologie in de westerse cultuur. Historisch-kritisch essay,* DNB / Pelckmans, Kapellen & Kok Agora, Kampen 1988.
WILDIERS, Max, *Theologie op nieuwe wegen.,* DNB, Antwerpen & J.H. Kok, Kampen 1986.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, vertaald en van een nawoord en aantekeningen voorzien door W.F. Hermans, Polak & Van Gennep, Amsterdam 1961.
ZUKAV, Gary, *The Dancing Wu-Li Masters. An overview of the new physics*, Rider, London 1979.

aanbidding. 183, 239, 333, 413, 421, 437, 543
aandacht.....111, 143, 151, 152, 360, 361, 388, 389
aandoening..296
aanklacht.....285
aanleg.....
zijn in -…388
aanpassing..187, 217
aanroeping. 332, 429, 430, 433
aanschouwing 519
aanspreekbaarheid.....428, 429, 544
aanspreking113, 308, 417, 421, 422, 423, 428, 429, 433, 477, 479, 485, 528, 544, 545
aanspreking (goddelijke -) …449, 481, 527, 544
aantrekkingskracht.....335, 494, 497
aanvaarding …185, 202, 220, 227, 228, 319, 323, 373, 382, 408, 428, 429, 432
aanwezigheid 361, 429
- van een afwezigheid ……314, 429, 431, 514
aanwijzend voornaamwoord 276
aanwijzing...276
aardbeving. 396, 397, 398, 399
aarde.....338
abortus. 41, 255, 340, 341
abortuswet...255
absolute..42, 52, 165, 354, 355, 383, 393, 407, 410, 455, 533, 540
abstract bestaan 488
abstrahering. 98, 282
absurditeit. .302, 326, 381
actie.....122
- bekwaamheid.....211
-bereidheid 230
-functie....91, 93
- mogelijkheid ……123, 201, 271
-patroon (subjectief -) 190
actualisering ….281, 301, 325
actualisering.....
- van een mogelijkheid 216
Adam. 167, 244, 346, 353, 355, 386, 417, 418, 468, 474, 488, 526
Adam.....
tweede -..488
Adam en Eva 487
Adonaï.....110
Aeschylos…284
Aesclepius...193
afbeelding. .119, 150, 159, 236, 296, 310, 313, 324, 354, 371, 385, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 422, 441, 443, 521, 542
afbeelding.....
-sproces. .296
affectie.....320
afgekeerd-zijn van God.……353
afgoderij.....134
afgunst.....
demonische - 355
afhankelijkheid ….335, 338, 414
afkeer.....267
afspraak.....168, 228, 231, 348, 396, 426
afwezigheid ….314, 429, 480
afwijzing....151, 209, 409
afzichtelijkheid 349
agnosticisme 30, 36, 286
ahimsa.....284
AIDS.....490
Akiba. 210, 245, 325
Al.....263
Al-Ghazali. .110
alarmsysteem 503
alchemie.....166
alfa.....168, 183
algemeenheid 301
almacht.……234, 286, 333, 392, 501
alomtegenwoordigheid.....360
altruïsme.…230, 231, 267, 288
alwetendheid.47
Ambrosius.....18
amoraliteit....28, 36, 89, 196, 234, 235, 271, 283
analoge overdracht.....85
anatta.....285
ander (de -) 230, 235, 237, 263, 266, 273, 274, 285, 292, 300, 305, 306, 307, 317, 318, 326, 328, 329, 336, 379, 380, 391, 396, 414, 428, 429, 433
ander (de -).…….
behoefte van -.....273
behoeftebevrediging van - 274
Anderson, A.R. -Moore, O.K. 64
angst...145, 203, 269, 326, 331, 332, 343, 382, 403
anonimiteit. 337, 340, 351
anti-christianisme29, 40
anti-rationalisme. .42
anti-theïsme. .29
anticipatie. .120, 124, 125, 129, 130, 132, 186, 197, 216, 274, 452
anticipatie.....

tweedegraads -.....127
anticipatieverm ogen.…451, 452
antipathie.…359
antropodicee 287
antropologie. 24, 59, 74, 394
apologie.....269
Apostel, Leo 70, 547
Appel, Karel. 81
applaus.....314
Aquinas, Thomas. .18, 48, 83, 97, 102, 188, 238, 242, 247, 284, 288, 309, 326, 355, 388, 390, 411, 440, 474, 507, 521, 525, 552
arbeid…18, 151, 152, 157, 171, 190, 229, 235, 239, 251, 284, 287, 313, 316, 336, 338, 356, 357, 358, 378, 424, 449, 477, 479, 481, 482, 483, 485, 492, 504, 518, 522, 530
argument.…268, 269, 270, 281, 348, 414, 449, 539
argumentatie ….266, 268, 285
Aristoteles....83, 85, 87, 102, 106, 133, 168, 187, 199, 214, 226, 227, 238, 242, 284, 301, 309, 387, 388, 546, 552
Arjuna.....284
armoede.....356
Arnold, Thomas 443
arts.....171
ascetisme.....283
aspiratie.....484, 485, 486
associatie.....63
ataraxia.....292
atheïsme. 29, 30, 33, 40, 202, 263, 266, 345, 346, 407, 491, 507
atheïsme..... absoluut -. 29 praktisch - 29
atman. .284, 285
atomisme.....27, 191
atoom.....112
Augustiniaans mensbeeld…493
Augustinus, Aurelius…1, 29, 32, 33, 36, 37, 39, 83, 106, 131, 150, 191, 199, 201, 220, 238, 264, 285, 288, 303, 316, 344, 368, 384, 386, 387, 388, 389, 390, 394, 402, 407, 415, 421, 434, 435, 459, 460, 475, 495, 530, 552, 554
Austen, M.E. 379
Austin, G.....68
authenticiteit …379, 396, 398, 420
autodestructivit eit.....449
automaat.....64, 178
autonomie.…30, 143, 180, 196, 202, 204, 205, 321, 326, 351, 353, 361, 362, 383, 468
autoproductivite it.....356
autorecyclage 115
autoregulatie 60, 71
autoriteit..... - sgevoelighei d.….282, 320
axioma.....103, 108, 133
axiomasysteem 529
Ayer, A.J.....33, 44, 45, 49, 54, 108, 109, 547
Baars.....83
baatzucht.....232
Babel, de toren van -....238, 507
baby.....214
bacchanaal
bestaan.....357
Bach, J.S.....81, 151, 152, 347, 479, 519
banaliteit.....38, 359
bankbiljet.…337
Barabas.....39
barbaar.....523
Barbet.....443
barmhartigheid …286, 289, 350, 534
Barnes, J.....87
Barth, Karl.…42
Bauwens, Jan . 48, 54, 55, 162, 205, 215, 546
beantwoording 430
bedoeling…158, 163, 198
bedoeling..... kwade -...161
bedreiging. .233, 335, 336
bedrog 231, 286, 313, 337, 343, 349, 352, 356, 359, 360, 364, 374, 396, 400, 401, 402, 410, 415, 416, 420, 474, 542
bedrog..... collectief - .....269, 402 zelf-.....186, 211, 474 - en deficiëntie 400
beeld. .374, 388, 413, 415, 416, 418, 420
beeld..... -blindheid 372
begeerlijkheid 160
begeerte.....354, 356, 387, 418, 420
begin…427, 431
begrip. 168, 218, 301, 363, 368
begrip..... objectief - .....362 technisch - .....165 -sgericht. 304
behaviorisme. 78
beheersbaarheid 383, 419
beheersing..223, 387, 419, 445
beheersing..... -sdrang…383

behoefte. 87, 89, 92, 169, 196, 225, 228, 229, 267, 273, 335, 338, 356, 372, 374, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 394, 482, 491, 532, 542
behoefte.....
fundamentele -.....240
onechte -.356
valse -.....252
- versus waarde.....82
-bevrediging 93, 128, 228, 272, 274, 352, 372, 374, 376, 377, 382, 387, 437, 484
-patroon. 377, 378
behoeftige…274
behoeftigheid …218, 226, 338, 372
beïnvloeding 426
bekering.....201, 350, 355, 365, 369, 468, 473, 481, 486, 488, 524, 535
bekering.....
-staboe....527
-swerk.…464
bekoring.....163, 533
belang. 267, 393
belediging…154
beleving.....147
-swaarde. 387
belichaming 168, 171
belijdenis.....365
belofte....37, 38, 86, 156, 165, 267, 268, 302, 335, 348, 350, 364, 410, 411, 427, 428, 429, 430, 432
goddelijke - 427, 479
beloning. 24, 38, 187, 201, 232, 241, 265, 288, 292, 306, 326, 336, 344, 346, 406
bemiddelaar 286
benoeming. .277
beperking…281, 315, 316, 317, 318, 322, 323, 333, 381
absolute - 118, 184, 263, 274, 275, 280, 530
menselijke - 180
beproeving. 486, 495
Berdyaev, N.A. 29
berechting…369
bereikbaarheid 428
berekenbaarheid 340
Bergmann, Gustav....28, 43, 547
Bergmans, Luc 54, 55, 56
Bergson, H. 143, 264
bericht.....
relevantie van een -...91
Berkeley, George.…25, 59, 156, 191, 202, 218, 264, 299, 371, 390, 395, 403, 548, 555
berouw. 52, 194, 283, 386, 406, 481
berusting.....38
beschadiging 361
beschaming. 348
beschaving…19, 147
westerse - 336
beschikking. 215
beschrijving …373, 394, 477, 478
beschuldiging …115, 395, 396, 463
beschuldiging....
zelf-.....326
beslisbaarheid 537
beslissing.…215, 423
beslissing.....
-stoegang over de werkelijkheid.....216
bestaan.....189, 225, 326, 382, 407, 408, 420, 428, 430
dierlijk -. 327
nog niet - 314
- hebben. 314
-sconditie 220, 351, 430, 531
-servaring 443
- snoodzakelijkheid.....398
-srecht.…398
-svoorwaarden.....411
-swaarde 398, 443
bestemming 133, 159, 168, 169, 174, 189, 435, 437, 476, 485
betekenaar...311
betekende....431
betekening..377, 524
betekenis.....48, 117, 140, 144, 145, 156, 160, 165, 168, 170, 174, 203, 213, 257, 310, 311, 329, 331, 332, 362, 363, 365, 387, 392, 399, 401, 413, 420, 422, 426, 429, 430, 431, 434, 435, 441, 484
existentiële - 363
intentionele - 318
objectieve - 318
ultieme -. 435
verborgen - 310
voltooide - 168
wan-.....401
hoogste -362
- als wezen van de dingen.....77
- van een uitspraak...53
-criterium 44, 49, 537
-erkenning 160, 214
-geheel...490, 516

-geving.…79, 97, 195, 214, 311, 401, 442, 484
-herkenning 79, 490
-kader.…176, 310
-niveau.…168
-patroon. 172, 175, 213, 491, 517, 544
-veld.....491
-vernieuwing 362
-volheid. 399, 447
-wereld. .170, 310, 311, 434
betovering…423
betrachting. 378, 379, 443
betreurenswaardigheid.....321
betrokkenheid …174, 211, 221, 308, 380
betrokkenheid…
- op derden 290
betrouwbaarheid. .316, 399, 427
beul.….414, 464
bevattelijkheid 436
bevel. .320, 398, 509, 543
bevel.....
goddelijk - 418
bevestiging.396, 397, 398
bevrediging 329, 381
bevrijding.....18, 256, 285, 315, 362, 419, 431, 506
bevrijding.....
absolute -323
-stheologie42
-sweg.....285
bevruchting 454, 456, 523
beweegreden 120
beweging....214, 421, 422, 423, 424, 426, 427
beweging.....
-sdoel.....425
-sprincipe 199
bewijs.226, 227, 230, 233, 261, 266, 282, 302, 306, 353, 355, 371, 375, 386, 429
schuld-....369
-baarheid ……118, 135, 198, 226, 230, 434, 442, 451
-baarheid (experimentele -).....46
bewondering 413, 433
bewustelooshеid.....161
bewustwording …116, 129, 144, 152, 185, 186, 256, 286, 384, 517
bewustwording.
-sbegrip.…70
bewustzijn....26, 41, 53, 59, 60, 63, 71, 75, 76, 78, 80, 82, 84, 87, 88, 92, 93, 96, 98, 99, 101, 111, 116, 118, 121, 123, 125, 127, 130, 137, 138, 140, 142, 143, 144, 151, 153, 155, 156, 161, 166, 169, 178, 179, 182, 183, 185, 187, 188, 190, 191, 197, 199, 200, 202, 203, 204, 206, 207, 219, 224, 225, 227, 228, 234, 249, 257, 265, 268, 272, 278, 283, 296, 297, 299, 300, 302, 306, 312, 313, 324, 325, 344, 347, 349, 352, 360, 363, 373, 374, 375, 388, 389, 390, 394, 399, 402, 406, 408, 409, 425, 458, 460, 477, 494, 496, 533, 541
bewustzijn.....
fysisch -....87
geheugen en -.....85
geobjectiveerd -.....391
Gods-.....197
meta-.……390
mogelijk - 191
moreel -..199
on-. .187, 406
tijd en -.....85
zelf-.....123
-scondities 185
-sniveaus 180
-sproblematiek.....204
-stheorie.…99
-sverlichting 197
bezit.…120, 179, 316, 336, 338, 340, 349, 353, 362, 413, 418, 435, 451
bezit.....
het leven als -.....351
negatief - 356
-sdrang.…433
-sloosheid 335
bezorgdheid 193
Bhakti-stroming 292
bijgeloof..28, 42
- in het fysicalisme 56
bijna-zijn.....226
bijsturing.....321
biologie.....206, 212, 224, 454
biosofie.....111
blindheid.…369, 393, 401, 414, 418, 425, 445
Bloch, Ernst. 39, 201, 407, 547
Bodhisattva. 285
Bodifée, G....31, 111, 112, 113, 114, 117, 508, 547
Boeddha.....285
Boeddhisme ….263, 285, 292
Boehm, R..278, 303, 373, 548
boete. .263, 283, 334, 343, 350, 383
Boff, Leonardo 435
bondgenootschap.....
negatief - 359
boodschap.…85, 362, 431, 480
boodschapper 85

boom.....
levens-…244, 432, 544
- van de kennis....244, 543
boosaardigheid 355
boosdoener.203, 231, 352, 360
borgstelling 189, 364, 387, 429
Boring, E.G...72
Boudewijn van België.....255
Boullart, Karel 265, 385
bouwsteen..102, 166, 168, 347, 432, 508
bouwsteen.....
- van de werkelijkheid.....31, 51
bouwwerk…156
bovenmenselijk 511
bovennatuur. 19, 95, 156, 261, 468, 469, 492, 509, 535
bovenstoffelijke 524
boze.....153
Bradatan, Costica.....20
Brahman…..284
Braithwaite, R.B.....72
Braun, von, Werner.....443
Brook, Andrew 41
Brouwer, L.E.J. ….108, 169, 552
bruikleen.....362
Bruner, J.....68
Brunton.....291
buitenwereld 500
Bultmann, R. 406
Burrows.....443
Caldecote, Lord 443
Carnap, Rudolf …33, 43, 44, 45, 48, 55, 56, 74, 107, 110, 140, 149, 150, 157, 165, 167
Casimir, H.B.G. 76
categorieën.....
Kantiaanse - 275
-leer.....301
causale ketens 87, 207
causale verklaringen..86
causaliteit.....43, 86, 94, 101, 120, 131, 207, 209, 217, 218, 220, 221, 233, 297, 298
eerste oorzaak...102
-sbeginsel 129, 371
-sbegrip. 216, 217
-sdenken 165, 215, 323
-swet.....218, 221, 222, 278
centraal ontische.....324
chaos..178, 304, 332, 349, 396
chemisch proces 380
Cherubs.....244
Chesterton, G.K.....99, 282
christelijkheid 19, 150
- en leed..281
christendom. 18, 19, 20, 22, 37, 38, 40, 42, 147, 149, 203, 261, 263, 281, 283, 285, 286, 289, 292, 293, 309, 317, 347, 350, 364, 384, 407, 440, 442, 443, 448, 449, 451, 454, 458, 462, 463, 464, 465, 468, 472, 475, 479, 492, 497, 507, 508, 527, 538, 539, 544, 549, 553
christendom.....
ongekerstende wereld....19
christenen....344
christenen.....
naam-.....29
christianisering 19
Christus..19, 21, 26, 37, 38, 95, 153, 164, 171, 172, 176, 210, 245, 246, 247, 286, 316, 325, 334, 345, 348, 350, 355, 363, 364, 366, 368, 369, 383, 388, 395, 403, 404, 407, 415, 437, 440, 448, 449, 454, 456, 460, 461, 462, 463, 465, 466, 468, 474, 475, 476, 478, 479, 486, 487, 488, 496, 504, 505, 511, 521, 524, 527, 531, 545
Clemens van Alexandrië. .421
Clément, Olivier…37, 488
Cléro, J.-P.. 110, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 555
clooning-techniek.....490
code.....335
cogitatio.....83, 199, 200, 380, 381
cognitie.....317, 323, 326
cognitie.....
-ve activiteit 135
coherentie…304
coincidentia oppositorum 283, 291
Commers, R. …111, 114, 118, 547, 548, 554
common sense 299, 351
communicatie …26, 76, 78, 86, 89, 90, 115, 166, 236, 237, 296, 304, 308, 359, 398, 413, 422, 424, 425, 426, 427, 429, 475, 503, 510, 526, 543
communicatie…
- versus interactie..62, 78
-systeem…60
-theorie.....85
communisme 287, 526
complexiteit. 76, 90, 93, 94, 96, 130, 141, 432
harmonische -.....147

maatschappelijke -.....320
-stoename 148, 454
computer.....90
Comte, A.....457
concentratiekamp.....300
concept373, 381
concreetheid ….140, 399, 457
concretisering (van de God-mens). 449, 486, 496
concurrentie. 19, 335
conditie.....430
condition humaine (la -) 38
conditionering …115, 161, 230, 231, 232, 233, 241, 243, 265, 305, 306, 322, 327, 328, 426, 491
conditionering...-sproces. .327
conflict.....379
conflict.....-mijding.278, 279
consensus.....95, 397, 543
consequentialisme.....318
consequentie.....materiële -.....195
consiliëntie...44, 49, 50
consistentie 304, 325
consistentie.....-criterium 146
consolidatie...38
constructie....88, 93, 119, 131, 140, 146, 148, 149, 150, 153, 157, 159, 163, 165, 166, 215, 216, 218, 229, 277, 312, 347, 365, 373, 381, 382, 416, 431, 448, 455, 483, 486, 501, 520, 530, 537
constructie.....als-dan-. .219
de werkelijkheid als -..31, 46
het leven als -.....77
- tegenover schepping. 32
-proces...156, 382, 497
constructivisme 509, 537
construeerbaarheid.....- en kenbaarheid 79
consumptie.357, 358
consumptie.....-goed.....358
context.....101, 144, 145, 174, 227, 362
maatschappelijke -.....110
sociale -. 290, 380
- afhankelijkheid.....405
contingentie. 41, 52, 228, 299, 405, 406, 449, 474
contingentie.….- versus noodzaak. .51
continuïteit. 130, 301, 424, 425, 426, 427, 431
continuïteit.....dis-.....130
-sprincipe 426
-sverbreking 425, 426
contradictie. 531
contraproductiviteit.....251, 280, 320, 506, 507
conventie.....98, 116, 117, 118, 119, 120, 208, 236, 267, 275, 277, 278, 325, 426, 441, 480
conventie.....- en waarheidswaarde.....54
convergentie 378
convivialiteit ….266, 273, 274
convocatie....90, 113, 114, 119, 290, 291, 325, 327, 328, 336, 372, 375, 377, 380, 381
convocatie.....zelf-.....326
Coolsaet, W. 49, 278, 303, 548, 550
Coppitters, René.....29, 133, 148, 384
correctie.....198
correspondentie criterium.….222
corruptie.....233, 507
creatie. 407, 484
creationisme ….101, 160, 163
creativiteit.…80, 107, 108, 109, 400, 426
criterium.….447
Crito.....193
cultuur....18, 31, 41, 171, 352, 442, 455, 492, 507
cultuur.....primitieve -.....18
westerse -. 18
- van de dood 334
- van het leven.....334
-begrip.....64, 95, 218, 381
-object 64, 90
-verval.…147
cybernetica...59, 60, 89
cycliciteit.…208
cynici.....284
cynisme.....255, 528
daad....441, 461, 471, 477, 485, 499, 502, 533
daad.....- als taal. .521
-kracht.…189
dader.....25
dank.…350, 351
-baarheid ……194, 195, 340, 349, 362, 369, 430
-zegging 169, 202
Danneels, G. ….442, 454, 476
dans....422, 423, 424, 425, 426, 427
dans.....

externe -. 424
dapperheid. 294, 295
Darwin, Charles 27, 75, 191
darwinisme 130, 425
Dawson, Christopher H. 19, 31
De Dijn, Herman. 99, 282
De Martelaere, P.....379, 380
De Visscher, Jacques.....35
De Vos, H.....80
de Win, X....516
deductie.....102
deductie.....
logische -..98
Deedat, Ahmed 442
deel-geheel-relatie.....50, 67, 192, 204, 205, 207, 213, 217, 300, 309, 402, 422, 424, 431
deel-geheel-relatie.....
- in een gemeenschap 192
deelgenootschap.....182
deep ecology 489
deficiëntie. .196, 198, 200, 400, 401, 407
definieerbaarheid.....159, 224
definiëring...208
definitie.....207, 301, 339
definitie.....
- en constructie93
democratie…24, 42, 330, 343
Democritos…27
denk.....
-beeld.….422
-kracht.…354
-vorm.....304
-werk.....144
denken....21, 24, 63, 93, 126, 130, 137, 139, 140, 144, 145, 161, 180, 181, 186, 197, 199, 213, 263, 264, 281, 282, 283, 293, 298, 304, 305, 314, 323, 330, 363, 368, 370, 385, 389, 392, 394, 395, 407, 413, 414, 417, 418, 419, 420, 421, 432, 440, 453, 506, 508, 525, 542
denken.....
aanslag op het -.....36
aansprekings-.....421
beperktheid van -.....145
causaal - 207, 212
eigenlijke denken.....23
entiteits-. 212
identiteits-.....379
inauthenticiteit van -.…146
muzikaal - 304
mythisch - 36
negativiteit van het -. 199
objectiverend -.....420, 421
ontsporing van het -. .30, 35, 39
oorzakelijkheids-.....209
rekenend - . 23, 354, 421
scheppend - 282
ultieme -. 421
waarachtig - 146
wraakzuchtige -.....351
- als ingeving 516
- als spel 146, 282
- over het leed.....281
-als-handeling281
denken-lijden-relatie. 281, 289, 293
denkfout.....530
deproblematisering.....189, 197, 227
- van leed289
Derkse, W.F.C.M.....22, 34, 76, 99, 169, 441, 549, 550
Derrida, J.…379
Descartes, René 25, 33, 238, 269, 272, 330, 388, 390, 532, 549
desintegratie232
desubjectivering 98, 209, 215, 358
determinatie 129, 328
determinisme …130, 132, 133, 285, 324, 348, 508
detrivialisering..
condities van -.....233
deugd. 134, 250, 284, 292, 294, 352, 493
deugd.....
-zaamheid .…195, 249
dharma.....284
dia-bool.....524, 540
dialectiek....123, 286, 287
dialectisch idealisme.....286
dialoog.....299, 330, 368, 392, 394, 395, 421, 427, 428, 433, 479, 544
dialoog.....
verinnerlijkte -.....392, 394
- met de natuur.….433
diefstal.....274, 337, 340, 349, 359
dienst..312, 315, 420
-baarheid 444
dieptepsychologie.....507
dier.....396
Dierick, A.L. 183
dierlijkheid..491
differentiatie.….
waarnemings-.....389
dimensiebegrip 67
ding.…478, 493, 509, 513
het wezen van het -. 373
- als goddelijk symbool) 522

Ding an sich. 88, 113, 140, 173, 212, 220, 229, 230, 231, 234, 266, 272, 324, 328, 432, 479
discipline.....285
discontinuïteit ….427, 431, 543
discriminatie.….
absolute -.65, 71, 72
-activiteit. .83
-theorie....43, 71
discrimineerbaarheid.....61
disjunctieve verscheidenheid 385
dissonantie. 383, 384, 385
dissonantie.....
cognitieve -.....383, 384
existentiële -.....383
Dodenboek..448
dodenrijk.....465
doel.....25, 142, 163, 191, 193, 199, 203, 207, 208, 228, 281, 301, 314, 316, 337, 345, 400, 406, 407, 410, 423, 425, 507, 531
doel.....
collectief -.....134
gewenste -.....208
ultiem -...420
-afhankelijkheid.....406
-einde.....87
-handeling 187
-loosheid 352
-treffendheid 166
doelgerichtheid . 81, 86, 94, 164, 201, 209, 242, 446, 481
doelgerichtheid.
heteronome -.....141
proces van -.....60
doelstelling 207, 374, 377, 378, 394
doelstelling.....
geestelijke -.....87
objectieve -.....186
onkenbare -.....187
dogma.....436
dogmatisme.440
domein van uitspraken.…275
dood.....36, 95, 128, 133, 152, 153, 159, 163, 171, 172, 176, 186, 187, 193, 194, 198, 205, 212, 219, 228, 245, 249, 272, 274, 280, 282, 283, 285, 287, 290, 291, 294, 300, 304, 305, 306, 314, 315, 316, 317, 320, 327, 331, 332, 333, 334, 340, 351, 353, 356, 359, 362, 363, 364, 368, 382, 386, 387, 406, 409, 410, 413, 417, 419, 424, 430, 431, 432, 448, 460, 465, 472, 474, 488, 500, 527, 530
dood.....
overwinning op de -.…248, 364
- van de ziel 243
doolhof.....387
doopsel428, 524
Dostojevski, F. ….210, 245, 325
Down (syndroom van -).....89
drieëenheid.…47
drift.….449, 487
drijfveren versus redenen 266
droefheid.....314
drogreden....255
droom.....63, 82, 178, 186, 212, 258, 270, 278, 282, 332, 349, 359, 371, 377, 390, 395, 396, 414, 415, 419, 433, 460, 499, 501, 507, 542
droom.....
-arbeid.…414
-beeld.….378
drugs.....337
dualisme.....114, 291, 297, 304, 390, 540
duisternis.....474
duivel.….37, 39, 161, 162, 171, 233, 241, 244, 245, 246, 247, 250, 253, 290, 333, 334, 343, 351, 352, 353, 355, 386, 417, 418, 419, 438, 464, 465, 472, 486, 487, 490, 492, 495, 511, 526, 533, 542, 543
dukkha.....285
duur.....301
dwang 228, 319, 349, 351, 361, 426
echtheid.....397
eclecticisme. .20
ecocentrisme 357, 485
ecologische beweging.....31
economiciteitsprincipe 117, 154, 228, 265, 268, 280
economie.....19, 255, 273, 287, 294, 295, 334, 336, 337, 338, 351, 410, 505
economie.....
geperverteerde -.....274
heiligschennende -.....337
economische rechtvaardigheid.....318
Eden.…244, 432
eenheid.....175, 271, 427
eenheid.....
de mens als -.....308
- der tegengestelden.....263
-staal...45, 73
-sverklaring 63
eenheidswetenschap..21, 41, 43, 44, 45, 48, 50, 57, 59, 63, 64, 74, 106
eenmaking...510

eenwording 429, 544
eenzaamheid 360
eenzaamheid.....
absolute -189
eerlijkheid. .358, 359, 395
eeuwigheid.203, 249, 303
efficiëntie…120, 129, 130, 196, 237, 238, 401, 411
ego.....285, 353
egocentrisme …230, 264, 265, 266, 281, 293, 303
egoïsme.....264, 265, 266, 268, 281, 293, 303, 307, 341, 352
eigenbelang115, 242, 267, 287
eigendom.…408
eigenliefde. 308, 380, 381
eigenschap. 117, 118, 119, 192, 277, 278, 282, 374, 375, 381, 382, 428, 434
eigenschap.....
gegeven -382
uiterlijke -.82
wezenskenmerk van een -.....119
- versus essentie.....90
-op-zich. .374
einddoel.....133, 156, 163, 175, 249, 284, 313, 348, 364, 433, 531
einde.....364
einde der tijden …247, 303, 531, 534
eindigheid. .249, 483
eindigheid-oneindigheid-relatie.....192
eindigheidsfilosofie.....303, 304
eindpunt.....431
eindpunt.....
- van het denken....421
eindwaarde..267
Einstein, Albert 53, 61, 109, 133
ek-sisteren...226
electronische huisdieren.....82
element.....118, 120
eliminatie....123
Elohim.....110
Elster, Jon.…110
emanatie.....24
emotie.....502
emotie.....
kenbaarheid van -.....74
empathie.…235, 268, 292
empirische wetenschappen 72, 99
empirische wetenschappen..
zekerheid van de -.…70
empirisme.…27, 48, 191, 264
empirisme.....
ethische implicaties van het -. .41, 56
en-soi. 116, 123, 391
en-soi-pour-soi 123, 326
energie.…59, 85, 166, 215, 435
energiestoom.....
versterking, verzwakking van -.....87
engagement..47, 153, 155, 180, 224, 263, 284, 285, 318, 330, 364, 426, 427, 429, 478, 497, 531, 544
engel. .162, 244, 449, 511, 519, 520, 522, 523, 525
Engels, Friedrich.....29
enting. 468, 523, 524
entiteit 119, 120, 122, 212, 229, 310, 371, 372, 387, 432
entiteit.....
-sdenken 213, 214, 216, 371, 379, 381
-skarakter. 90
entomologie 125
entropie.....114, 234, 413, 424, 431
negatieve - 234
-wet. 61, 431, 454
epicurisme...284
Epicurus.....287
epifenomenalisme.....298, 301, 394, 395, 494
epistemische …217, 293, 324, 325, 409, 540
epistemologie 69, 388, 392
hedendaagse -.....83, 237, 388, 390, 394
wetenschaps-.....62
erfschuld.…290, 470, 471, 475
erfzonde.....169, 170, 211, 221, 281, 289, 290, 291, 294, 334, 342, 346, 353, 354, 357, 365, 386, 387, 403, 419, 430, 449, 465, 466, 468, 470, 485, 486, 487, 488, 501, 524, 526
erkenning.....26, 82, 115, 119, 123, 151, 152, 153, 154, 155, 169, 170, 174, 178, 180, 186, 189, 199, 202, 229, 230, 257, 259, 266, 271, 274, 281, 300, 302, 305, 317, 328, 329, 331, 347, 348, 350, 351, 353, 355, 375, 396, 399, 409, 419, 420, 422, 428, 429, 430, 463, 476, 498, 509, 518, 530, 533, 535, 536, 540, 543
erkenning.....
eerste -....430
Gods-.....238
-sact.....375
ernst.…294, 357
Eros.....284
Ersatz.....338
ervaring 98, 108, 116, 117, 157,

159, 229, 265, 275, 285, 298, 310, 365, 389, 396, 398, 446
ervaring.....
alledaagse -..70, 72, 278, 279
common sense-.....72
gedeelde -.....398
innerlijke -.....272
lichamelijke -.....218
subject-gebonden -.....279
wetenschappelijke -....279
zintuiglijke -.....301, 377, 396, 397, 398
- van de ander.....390
- van leed282
-swereld..265
(on)geluks-.....397
eschatologie.....203, 406
essentie.....113, 116, 117, 118, 119, 120, 205, 208, 277, 278, 282, 300, 325
esthetica.....73, 103, 106, 296, 522
esthetische affectiviteit..380
esthetische kwaliteiten (van een theorie). 110
ethiek.....35, 73, 86, 113, 116, 119, 152, 153, 165, 176, 194, 195, 197, 198, 199, 209, 215, 217, 222, 223, 224, 229, 230, 235, 237, 263, 264, 266, 268, 271, 280, 283, 285, 290, 293, 295, 302, 317, 318, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 330, 348, 365, 375, 400, 402, 409, 411, 424, 426, 434, 442, 535, 537, 538, 540
ethiek.....
arbeids-....18
dieren-.....41
neopositivistische -.....55
ethisch intuïtionisme 264
ethisch moment 266, 268, 271
ethische grondbekommernis.....24
ethische imperatief...296, 302
ethisering.....
- van de werkelijkheid.....290
ethologie....130, 491
Eucharistie. 436, 437
eumoraliteit234, 235, 271, 295
euthanasie....41, 179, 181, 341, 357, 494
Eva.....244
Evangelie...195, 437
Evangelium Vitae....24, 162, 334, 341, 342, 343, 551
evenwaardigheid.....
- van de ander.....281
evenwicht....422
evenwicht.....
-sherkenning 105
-sstreven. 206
-sverstoring 115
evidentie....102, 379
Evodius.....199
evolutie.....125, 223, 249, 279, 280, 298, 425, 507
evolutie.....
- van de wereld....164
-proces....166
-theorie...191
exegese.....
- en filosofie 42
existentialisme 76, 116, 554
existentie....113, 116, 208, 227, 300, 325, 363, 382
existentie.....
menselijke -.....116
existentiële dimensie.....293, 363, 364
existentiële discrepantie. 542
existentiële dissonantie. 128, 381, 383, 385, 386, 394
experiment...98, 107, 127, 140, 167, 269, 306
experimentalisme.....165
experimentele bewijsbaarheid 43
experimentele methode.....41
experimentele psychologie..65, 98
expert 79, 80, 81
expressie....111, 379, 380
externe (het -) 179, 388
externe controle 187
externe orde. 21, 24, 110, 122, 130, 135, 153, 179, 181, 184, 186, 188, 189, 190, 191, 192, 197, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 219, 221, 222, 226, 228, 230, 263, 282, 302, 361, 382, 541
externe orde.....
erkenning van de -...203
manifestatie van de -...185
oneindigheid van de -...192
uitschakeling van de -...188
- binnen ons 187
externe waarnemer...62, 63, 69, 71, 74, 75, 76, 80, 82, 209, 380, 381

externiteit...199, 214, 217, 219, 221, 272
extramoraliteit 235
falsificatie...269
falsificatiecriterium.....59, 83, 84
falsifieerbaarheid.....108
fanatisme (inzake het positivisme). .46
fantasie.....282, 308, 330, 433
farizeïsme...309
Farrell, W....520
fauna.....459
feedback.60, 63, 87, 88, 141, 214, 320, 321, 337
feestmaal.....437
feestvieren...357
Feigl, Herbert 43, 45, 56
feilbaarheid 318, 319, 320, 321
Feinberg, Joel 41
feit52, 132, 218, 227, 229, 276, 290, 304, 322, 324, 325, 327, 368, 369, 373, 374, 392, 394, 441, 502, 540
feit.....
- en noodzaak. .53
fenomeen.....75, 212, 390
fenomenologie . 63, 74, 75, 205, 234, 272, 275, 278, 279, 303, 304, 389, 553
Feuerbach, Ludwig...27, 49, 82
Fibonacci.....
rij van -...432
Fides et Ratio ...20, 24, 28, 30, 36, 149, 155, 164, 202, 316, 394, 421, 440, 442, 546, 551
filosofie..20, 41, 107, 109, 110, 137, 275, 296, 301, 420, 442, 530
filosofie.....
corpusculaire -'.....191
eindigheids- 303
praktische - 199
subjectivistische -.....114
taalanalytische -.....43
finalisme.....302
finitisme.....193
folklore.....463
foltering.....252
formele systemen. 41, 53
formele technieken....72, 98
formele wetenschappen..
zekerheid van de -....70
formule.....422
formuleerbaarheid.....223
formulering van causale wetten 209
fortuin.....357
Fox.....443
Franklin, B....79
fraude.....483
Frederik de Grote.....23
Frege, G.. 43, 44
Freud, Sigmund 49, 265, 379
Freudenthal. 133
functionalisme 324
functionaliteit ...320, 321, 382, 481
functionaliteit....
- en subjectieve act.....89
fundament...278
fundamentalisme.....287
funktie.....411
fysica....41, 165, 167, 296, 425, 447, 448, 477, 538
fysica.....
macro-....371
micro-.....371
fysicalisme...23, 30, 33, 41, 45, 48, 68, 74, 76, 94, 103, 108, 150, 165, 180, 296, 300, 381, 425, 537
fysieke domein 231
fysische wereld 85, 87, 100, 101
gaafheid.....503, 528
Gamut, L.T.F. 117
Gaudium et Spes.....20, 334, 343
gave....179, 306, 314, 335, 533
gebed..332, 421, 443
gebeurtenis.112, 113, 130, 135, 187, 203, 206, 207, 208, 234, 265, 322, 329, 392, 402, 405, 441
gebiedsafbakening.....41
gebod. 128, 221, 237, 238, 259, 292, 319, 355, 398, 409, 417, 420, 429, 430, 432, 437, 510, 544
gebod.....
goddelijk - 387, 429, 430, 506
gebondenheid 260
fysieke -..533
geboorte.....344, 426, 448, 456, 500
gebruik.....191, 312, 314, 353, 357, 420, 425
gedachte.....460
gedesubjectiveerde formele systemen.....53
gedetermineerdheid....108, 109, 129, 233, 234, 268, 363, 364
gedetermineerdheid.....
natuurlijke - 18
gedrag 125, 130, 296, 400, 423, 491
gedrag.....
doelgericht - 63
eumoreel - 193
geconditioneerd - 125, 126
- volgens de vormtheorie 63

-sregulering 233
geduld.....257
geest. 23, 39, 50, 88, 133, 134, 156, 162, 166, 168, 175, 184, 191, 207, 217, 218, 286, 290, 297, 298, 299, 303, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 330, 331, 373, 381, 387, 388, 389, 413, 416, 417, 419, 420, 421, 431, 432, 459, 469, 475, 481, 484, 492, 498, 513, 517, 522, 523, 542
geest.....
dood van de -.....316
heilige -. 413, 422
mystieke -.....422
triomf van de -.....507
- van de wet 309
-elijk wezen 520
-elijke.…449, 487, 530
-elijke kennis 513
-elijke werkelijkheid.…481, 511, 513, 522
-esleven. .338
Gegenstand. 117
gegevenheid ….361, 411, 538
gehandicaptheid 340
gehechtheid. 316
geheim.....332, 338, 339, 340, 430, 432, 533, 534
geheim.....
-houding. 335
geheugen....151, 194, 236, 402, 403, 481
gehoorzaamheid …285, 320, 386, 429, 430, 441, 463, 482, 493, 506, 510, 511, 533, 535
gekende.....309
geld.…321, 336, 337, 344, 358, 378, 505, 516
geld.....
-wezen....336
geldigheid.…26, 98, 118, 121, 276
-swaarde. 278
-swaarde (van een uitspraak en negatie).…53
geleerdheid 340, 441
geleidelijkheid 425
geliefde.....331, 333
gelijkmoedigheid.....284
gelijktijdigheid 61
gelijkwaardigheid.....19, 428
gelofte.....432
geloof.....24, 28, 129, 138, 148, 150, 152, 155, 157, 158, 159, 165, 173, 229, 230, 270, 286, 288, 302, 316, 326, 327, 341, 368, 369, 370, 371, 377, 383, 386, 394, 396, 397, 398, 400, 407, 416, 421, 429, 432, 440, 442, 462, 474, 482, 486, 527, 540
geloof.....
on-. 287, 369, 370
- en kennis 39
-sact. 48, 172, 173
-sargument 268
-sgetuigenis 505
-sgrond.…369
-skennis. .462
-smysterie 440
-sprobleem 234
-swaarheid 440
-waardigheid 360
geluid.....85, 95, 218, 331, 399
geluk 23, 29, 31, 56, 99, 180, 193, 194, 196, 199, 200, 201, 230, 231, 244, 263, 288, 306, 350, 358, 417, 447, 473, 527, 541
geluk.....
-sdrang.…190
-servaring 447
-sgevoel. .231
-sstreven 199, 247
geluk van de bozen..153, 230, 231, 233, 266, 273, 346
gemeenschap 289, 422
gemeenschap.....
-sleven....289
gemeenschapsvorming.....462
gemoed.…….354
-sgesteltenis …….434, 501
genade....37, 52, 240, 261, 291, 314, 350, 355, 360, 365, 368, 386, 387, 415, 437, 449, 454, 462, 474, 509, 528, 534, 541, 545
geneeskunde 294
Genesis 18, 190, 386, 432, 483
genetica.....490
genezing.....171, 370, 378
genieting.…235, 265, 350
genot.……23, 30, 191, 235, 240, 243, 265, 274, 284, 293, 294, 295, 318, 357, 402, 419, 462, 489, 492, 508
genot.....
-sfunctie. 492
-zucht.….490
gerechtigheid . 19, 24, 40, 175, 268, 284, 285, 345, 346, 370
geschapene..373
geschenk.…151, 154, 155, 169, 179, 182, 195, 241, 347, 349, 351, 369, 430, 435, 460, 466,

479, 480, 498, 509, 541
geschiedenis …331, 332, 345, 355, 407, 421, 440, 442, 488, 507
geslachtelijkheid.....489, 497
geslachtsgemeenschap.....470
Gestalt....65, 92, 218, 375
Gestaltisten…67
getal.....120
natuurlijk -.....122
-lenwereld.....529
getuigenis.....95, 164, 233, 265, 266, 268, 281, 334, 364, 365, 397, 431, 449, 462, 464, 465, 504, 535, 538, 539, 540, 541
gevoel. .21, 111, 180, 199, 204, 293, 299, 320, 379, 380
negativiteit van het -. 199
-ens.....502
-skwestie 380
-swereld..241
gevolg 207, 214, 215, 216, 217, 220, 318, 319, 364, 386
gevolg.....
- van een handeling 321, 322
gevolgzaamheid …193, 204, 221, 231, 249, 509
gewaarwording …139, 140, 141, 142, 144, 167, 191, 213, 380, 396, 398, 400, 462
gewaarwording.
meta-.....143
synthese van -.....142
zintuiglijke -.....371
geweld.....333
geweten..21, 35, 36, 135, 153, 187, 190, 295, 318, 323, 340, 341, 346, 354, 355, 369, 411, 541
geweten.....
goed -.....189
slecht -....188
-slast.....153, 189
-swroeging.....254
gewin. .351, 354
gewoonte....171, 301
gezag.....393
Gezelle, G..417
gezondheid..401
ghost in the machine.....85
gij.....421, 433
Gilchrist, John 442
Gilson, E.....39, 220, 386
glorie.....421
God. .19, 20, 23, 25, 27, 28, 29, 32, 33, 36, 37, 38, 41, 42, 82, 98, 106, 110, 116, 128, 149, 151, 152, 154, 155, 162, 169, 175, 176, 179, 180, 183, 184, 187, 191, 194, 197, 207, 210, 224, 226, 232, 233, 234, 236, 238, 260, 261, 262, 264, 275, 283, 284, 285, 286, 287, 289, 291, 292, 298, 301, 303, 304, 309, 311, 312, 316, 317, 318, 323, 324, 325, 326, 333, 344, 345, 346, 347, 349, 350, 352, 353, 354, 355, 357, 358, 362, 365, 366, 368, 374, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 402, 403, 404, 406, 407, 413, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 427, 428, 429, 430, 435, 436, 437, 438, 448, 475, 526, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 552, 555, 556
God.....
niet-.....392
persoonlijke -.....440, 454
-delijke ideeën.....371
-delijke macht.....483
-delijke principe. .536
-delijke tegenwoordigheid.....519
-delijke trouw 88, 349
-delijke wetten.....455
-deloosheid 169, 468, 508
-sbeeld....391
-sbegrip. .392
-sbestaan..37, 98, 346
-sbewijs…52, 151, 169, 389, 440
-sgeloof. 160, 202, 283
-sgevoelighei d.....286
-skennis. .441
-slasteraar 243
-sopenbaring 286
-sverloocheni ng.....535
-sverraad.352
-sverwachting 384
-sverwerping 29, 524
God-mens. .448, 449, 458, 460, 461, 465, 466, 478, 486, 487, 488, 496, 497, 506
Gödel, Kurt. .32, 33, 43, 84, 118, 131, 139, 150, 260, 530, 546, 553, 556
goden.....330
-wereld (Helleense -) 457
godsdienst....41, 284, 287, 338
goed en kwaad . 22, 26, 29, 116, 133, 155, 163, 196, 198, 203,

235, 266, 271, 283, 295, 334, 348, 355, 383, 386, 387, 402, 465, 488, 489, 497
goede..146, 153, 175, 183, 189, 195, 204, 230, 236, 239, 241, 253, 264, 265, 267, 268, 271, 284, 286, 288, 292, 308, 313, 316, 318, 326, 330, 332, 349, 352, 368, 378, 383, 403, 406, 410, 411, 436, 437, 440, 509, 511, 512, 540, 541, 542
goede.....
absoluut -.....238
gegeven -242
voorwaardelijk -.....268
- herder…247
- relaties…65
goedheid….350, 476
goedkeuring 268, 362
Goethe, von, J.W.....153
gokker.....357
gokspel.....208
golem (de mens als -).....58
Goodnow, J...68
Gorter, H.....382
gouden kalf. .82, 251
great chain of being.....191
Greenleaf, S. 443
grenssituatie423
Griekenland 284
Griekse tragedie 506
Grimm.....306
groeiproces 208, 416
groeiwerktuig 449
groep.....323
grondstof....373, 427, 484, 485, 486, 497, 504, 537
grootheidswaanzin.....26
gulden snede 432
Gulit, J.....28
gunst.....352
Gysels, H.…141
Ha-Lévi, Juda 110
Haeffner, Gerd 169
Hahn, Hans…43
hallucinatie 172, 377, 396, 397
Hals, Frans....48
Hammarskjöld, Dag.....413
handel 238, 273, 340, 356
handel.....
-sovereenkomst.....335, 337
-srelatie. .335
handelaar....336, 351
handeling.….24, 79, 86, 88, 112, 113, 116, 118, 121, 123, 129, 130, 135, 143, 157, 160, 178, 180, 183, 185, 187, 189, 193, 194, 196, 198, 199, 201, 202, 203, 204, 206, 208, 212, 217, 218, 219, 221, 223, 226, 227, 229, 230, 233, 235, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 281, 291, 296, 305, 310, 317, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 327, 329, 358, 370, 374, 376, 378, 379, 380, 381, 382, 391, 392, 393, 394, 399, 400, 402, 407, 408, 409, 411, 425, 430, 478, 485, 502, 509, 512, 531, 539, 540
handeling.....
collectieve -.....126, 228
creatieve -.....109, 127
doel-.....142, 187
fysieke -. 214
geconditioneerde -.....288
gedeterminee rde -.....124
goede -…203
gok-.....208
irrelevante -.....109
juiste -….204
keuze-.....110
middel-…142
negatieve -.....363
niet-.....221
probeer-..208
streef-….110, 230
subjectieve -.....191
- en zijn. .110
- tegen beter weten in..162
- van God 191
-smogelijkheid.…158, 160, 164, 200, 218, 220, 223, 242, 398
-sprincipe 199
-srisico....126
(on)juiste -.....291
harmonia praestabilita.286
harmonie.....29, 383
harmonie.....
- van een theorie.…110
-criterium 146
hart.....417
Hayoun, M.-R. 110
Hebb, D.O....66, 67, 68
hebben120, 272, 353, 356
hebzucht.....339, 352, 356, 451
heden....85, 121, 132, 322, 405, 432
hedonisme..343, 357, 463
heelal...114, 284
-stof.....315
heerlijkheid. 513
heerschappij.....
- over de natuur.….203
Hegel, G.W.F. 23, 28, 123, 161, 192, 226, 227, 286, 516, 550

Heidegger, Martin.…23, 32, 75, 150, 151, 161, 180, 182, 197, 202, 226, 227, 256, 265, 293, 332, 354, 365, 549, 551, 552
heidendom. .468
heil.....151, 154, 263, 284, 285, 288, 344, 351, 381, 497, 504, 509
- sbestemming 355
-seconomie 37
- sgeschiedenis.....440
-sleer.….440, 530
-smysterie 440
-splan.....247, 352
- swerkelijkheid.....434
Heiland.....171, 172
heilige 175, 316, 417, 421, 422, 436, 543
heilige Eucharistie. .151
heilige Geest …183, 250, 440, 482, 507
heilige geschriften. .330
heilige Naam 519
heilige Schrift …132, 148, 152, 169, 174, 353, 518, 521
heiligheid…252, 456
heiliging.....468, 487
Heiss, R.....227
hel.....249, 337, 343, 350, 360, 379, 387, 474
Helderman, Jan 205
helderziendheid 175
Helvétius, Adrien.....23
hemel. .340, 511
hemel.....
-vaart.....488
Hendrickx, Roger. .148, 359
Heraclitus....161
hergeboorte. 355
herinnering. 159, 194, 197, 214, 301, 314, 354, 432, 460
herinterpretatie 194, 322
herkenning. 145, 389
herschepping 355
hersenwerking 90, 94, 111, 237, 494
herstel.....403
heteronomie. 30, 141, 143, 180, 196, 200, 201, 202, 204, 205, 321, 361, 383, 387, 407
Heyde, L.....17, 23, 28, 52, 188, 242, 318, 321
hiërarchie.....
- van de schepselen 420
hiernamaals 286, 287, 346
hindoeïsme.263, 284, 292
historicisme...20
historiciteit. .303
historisch bronnenonderzoek.....442
Hjelslev.....67
hogere en lagere …184, 187, 311, 312, 315, 318, 347, 354, 364, 365, 394, 399, 422, 432, 445, 459
Holbach, Dietrich van. .23
Holst en Middelstädt 125, 126, 141
homeostasis..60, 327
homme machine 23, 81
hoogmoed.…28, 37, 464, 504, 507
hoop.....38, 146, 322, 337, 350, 354, 501, 507
Hughes, P.E. 406
huiver.....359
hulde.....417
hulp.....273
humanisme...20, 30, 341
humanitas....284
Hume, David …43, 44, 59, 78, 221, 297, 298, 371, 546
hupokeimeinon 498
Husserl, Edmund..43, 75, 279, 280, 379, 549, 554
huwelijk.....489
hygiëne.....490
hypercorrectie 127
hypertensie.279, 280
hypnose.....423
hypocrisie.….29
I-systeem61, 64, 97
ideaal.....400
idealisme 30, 70, 88, 116, 207, 264, 324, 380, 382, 394, 516
idealisme.....
subjectief - 118, 300
theologisch - 27
idee.…185, 229, 373, 382, 383, 388, 394, 395, 407
-ënwereld 485
(on)gewild idee.....118
identificatie 118, 167, 168, 194, 235, 276, 277, 284, 306, 307, 310, 340, 361, 393, 410, 416, 417, 483
identificatie.....
-proces...284, 307, 391
-vermogen 288
identificeerbaarheid.....277
identiteit.....111, 112, 113, 117, 119, 120, 121, 203, 216, 229, 278, 299, 310, 322, 328, 420
identiteit.....
-sconcept 119, 328

-svraagstuk 317
identity theory ….297, 300, 301
ideologie.....341
idolatrie.....493
ik 182, 187, 190, 272, 285, 318, 378, 379, 384, 409
ik-ding-relatie 272
ik-gij-relatie 272, 428
ik-zucht.....508
Ilias.....284
Illich, Ivan..228, 250, 280, 507, 551, 552
illusie. 263, 283, 284, 287, 288, 289, 332, 380, 444, 480
imitatie.....379
immanentie. 114
immaterialisme 59, 156
immaterialiteit 352, 480
immoralisme 28, 40
immoraliteit. 28, 35, 36, 89, 235, 271, 351
imperatief...224, 268, 441, 478, 482, 483, 509, 528, 538, 539
imperatief.....
categorische -.....238, 267
ethische - 294, 505
goddelijke - 195
in-de-wereld-zijn.....434
inbeelding. .119, 237, 238, 284, 308, 360, 396, 397
-svermogen 397
incarnatie.....19, 88, 437, 454, 455, 458, 466, 473, 475, 486
-theorie…524
incommensurabiliteit.....371
indicatief….478, 509, 527, 528, 539, 544
indifferentisme 284
individualisme 343
individualiteit …122, 130, 171, 230, 265, 329
inductie. .32, 43, 53, 92, 94, 106, 127, 165, 218, 219, 530, 537
informatie….85, 88, 103, 104, 151, 198, 337, 399
informatie.....
analoge -...61
digitale -…61
waarschijnlijkheid van - 91
- en redundantie 103
-begrip 59, 60
-belang.….91
-functie.....91
-herkenning 105
-maat.....91
-medium…89
-systeem. .82, 89, 96
-theorie....58, 59, 60, 79, 88, 89, 90, 91, 106, 107
-verwerking 76, 78
ingeving.....528, 545
Inhelder, B.…68
inhoud (versus vorm)….54, 372
inkeer. 354, 359, 534, 535
innerlijkheid …194, 195, 388, 444, 448
inspanning...426
inspiratie.…479, 520, 522, 528, 545
instinctbegrip 212, 451
institutionalisering.....293
instrumentalisering....81, 89, 96, 142, 143, 382, 414, 415, 419, 420
instrumentaliteit 321, 419
integratie.....224
integriteit....155, 321
intellect.....295, 388, 411, 434
intellect.....
actief -….388
intelligentie. 108
intelligibiliteit 372, 434
intentie.....135, 152, 186, 187, 194, 195, 196, 198, 204, 209, 214, 230, 243, 268, 270, 293, 302, 305, 306, 307, 318, 322, 326, 374, 376, 377, 379, 382, 387, 435, 542
intentie.....
goede -....195
kwade -..291, 292
nagalm van - 194
subjectieve - 81
intentionalisme …188, 241, 318, 489
intentionaliteit 75, 101, 205, 208, 209, 321, 323
interactie 26, 86, 90, 112, 124, 215, 223, 377, 422, 423, 425, 426, 427, 428, 431, 543
interactie.....
- versus communicatie.....62, 78
interdisciplinair onderzoek.….74
interiorisering 153
intermenselijkheid.....237, 359
interniteit....199, 214, 219, 221
interpretatie..91, 97, 121, 309, 389, 409, 435, 437
intersensorialiteit.....68
intersubjectiviteit.....19, 46, 75, 113, 115, 173, 224, 236, 265, 273, 295, 347, 348, 354, 355, 390, 391, 396, 399, 449, 475, 479, 480, 481, 486, 498, 543

intersubjectiviteit.....
-sdomein 231
introspectie. .21, 56, 63, 75, 82, 138, 155, 179, 182, 196, 204, 218, 226, 230, 263, 368, 395, 509, 541
intuïtie 134, 369, 462
intuïtionisme 108
Inwood, Michael.....32
inzicht 162, 265, 364, 383
Ireneüs.....285
irrationaliteit ….194, 269, 282
islam. .286, 289, 459, 462, 472, 527
islam.....
- gemeenschap 286, 289
islamgemeenschap.....462
isomorfie.....125
isomorfie.....
- als kennis 63, 69
jacht.....415
Jacobson, R...67
Jaïnisme.....283
Jaynes, J.....303
Jeremia.....283
Jesaja...148, 508
Jezus.…39, 285, 286, 334, 417, 442, 519, 524, 527
Joannes van het Kruis.....38
Job.....161, 180, 232, 233, 235, 236, 241, 246, 262, 265, 283, 288, 289, 291, 306, 333, 350, 355, 386, 391, 464, 465, 487, 490, 495, 508, 542
jodendom…283, 284, 286, 288, 292, 300, 462
Johannes….427, 431, 432
Johannes de Doper.....334
Johannes-Paulus II.18, 20, 29, 187, 190, 311, 334, 336, 476, 546
John of Salisbury.....39
Jonkers, P...440, 442, 553
Jordan, Pascual 371
Judaïsme.....110
Judas.....247
juichen 314, 520
juist en onjuist 295
Jung, C.G.…507
justificatie…292
kans.....209
kans.....
-spel110, 208
Kant, Immanuel …18, 33, 42, 72, 80, 88, 123, 127, 131, 135, 140, 150, 188, 201, 212, 213, 229, 234, 238, 240, 267, 272, 274, 275, 286, 287, 371, 411, 507
kapitaal.....357
kapitalisme.287, 321
karma. 263, 284, 350
Karmel (de berg -).....38
Karneades.…389
kastensysteem 284
katastrofe.…321
Katechismus 291
kenact69, 71, 79
kenact.....
aanvaarde - 69
soorten -.…69
ware -.....69
zekere -.....70
kenbaarheid …159, 193, 388, 538
kenner. 309, 390
kennis.....20, 21, 59, 62, 69, 76, 77, 78, 98, 102, 119, 124, 126, 128, 132, 137, 145, 147, 148, 149, 152, 153, 156, 159, 161, 165, 169, 172, 185, 186, 193, 196, 197, 198, 204, 211, 212, 213, 218, 220, 221, 222, 226, 227, 234, 235, 236, 238, 244, 266, 268, 275, 277, 278, 292, 301, 309, 319, 324, 326, 330, 331, 341, 360, 361, 372, 373, 376, 377, 378, 380, 383, 384, 388, 389, 390, 391, 393, 395, 397, 403, 407, 410, 413, 418, 420, 443, 445, 446, 449, 451, 460, 462, 482, 509, 515, 538, 539
kennis.....
apriori-.…389
betrouwbaarheid van - 107
boom van de -.....386
deficiënte - …25, 77, 360
ervarings- 275, 278
gedeeltelijk ware -.....75
geldige -, ware -.....71
goddelijke - 388, 418
instrumentele 103
intellectuele - 390
intrinsieke waarde van - 103
meta-.....390, 391
middelen van de -.....77
negatieve - 453
object van de -.....34
objectieve - 330
pretentie van -.....189
relevantie van de -.....34
stagnatie van de -.....35
verabsoluteering van de -34
voorlopigheidskarakter van -.....102
wetenschappelijke -.….34, 301

zekere -....66, 69
zelf-.....244
zintuiglijke -.....390
- en geloof 39
- en kunde …79, 93, 101
- en zijn.…84
- van het goddelijke 512
-act.....531
-begrip.....69
-extractie. .79
-gegevens (hiërarchisering van -)…71
-inhoud....93, 213
-probleem 97, 395
-proces....134
kennisleer.....64, 69, 70, 76, 84, 98, 301
kennisleer.....
hedendaagse -.....73
Vermeersch' -.....74
kenproces.....78
Kenyon, F.. .443
kerk.....42, 250, 285, 290, 292, 344, 440, 443, 449, 476, 509, 510, 527
ketterij.287, 464
keuze....21, 118, 120, 123, 128, 130, 133, 143, 160, 161, 163, 180, 189, 200, 201, 204, 210, 215, 219, 221, 222, 223, 230, 242, 257, 274, 283, 293, 295, 323, 327, 333, 334, 344, 354, 364, 378, 382, 383, 386, 399, 408, 416, 426, 444, 486, 496, 502, 505, 511
-handeling 201, 398
-mogelijkheid 398
-proces....121
-reactietijd 65
-vrijheid.124, 216, 220, 328, 501, 512
-weigering 200
kind.…265, 470, 488
klacht.....408
klank.....429
klassenstrijd 287
klokkenprobleem.....297, 301
koop.....154
koopwaar.…154
koran.....443
Koran.....286
kosmisch bewegingsprincipe.....301
kosmologie 263, 507
kosmos.....184, 228, 289, 292, 315, 330, 500, 523
kosmos.....
macro-.…330
micro-.....330
kracht. 229, 419, 425
Kreeft, P.....462
Krishna.....284
kritiek.275, 296, 306
Kroeber en Kluckhohn.…64, 95
kruis.…235, 363, 463, 465
-dood.....176, 286, 338, 344, 350
-verheffing 488
kruisiging…442, 524
Kruithof, J..118, 128, 129, 135, 224, 235, 326, 516, 546, 547, 548, 549, 552, 555
kunst. .148, 157, 239, 240, 307, 338, 382, 415, 423, 478, 513, 519, 521, 522
kunst.....
-enaar.....81
-werk.....81, 145, 316, 410
kunstmatige paradijzen.…356
kwaad.....29, 36, 37, 159, 161, 162, 170, 176, 181, 188, 201, 202, 203, 212, 231, 238, 241, 242, 243, 244, 249, 271, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 313, 318, 321, 322, 326, 333, 334, 336, 339, 344, 346, 348, 349, 350, 351, 352, 355, 358, 383, 386, 402, 403, 410, 411, 415, 417, 418, 485, 492, 493, 498, 504, 511, 541
kwaad.....
de macht van het -.....35
morele -..318
noodzakelijk -.....357
objectief -.....130, 290, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 326, 329, 360, 493
onmacht van het -.....359
oorsprong van het -. 244
overwinning van het -. 245
parasitisme van het -. 507
tijdelijkheid van het -. 247
werkelijkheidswaarde van het -.....247
wezen van het -.....242
doel van het -.....242
- als bedrog 247
kwade trouw 472
kwaliteit.....121, 301, 318, 323, 340
kwaliteit.....
negatieve -.....337
-sverlies..336
Kwant, R.C.. .27
kwantificering 77, 318, 323

kwantiteit…120, 121, 122, 301, 340
kwantiteit.....
-srelaties. 336
-swaarde. 121
kwelling.....343
kwetsbaarheid ….155, 348, 503
Laatste Avondmaal. 436
Laatste Oordeel 386
Laborem Exercens 18, 20, 190, 476, 551
lafheid. 352, 504
Lam Gods. .151, 183, 184, 239, 283, 415, 463, 549
Lamettrie, Julien Offray de 23
Laplace, P.....
demon van - 61
Lebenswelt...75, 76, 113, 164, 165, 168, 205, 217, 224, 229, 234, 265, 272, 275, 278, 279, 280, 303, 304, 317, 406
Lebenswelt.....
ideale -…280
leed. .21, 24, 36, 37, 95, 116, 151, 152, 155, 159, 160, 161, 162, 179, 182, 185, 199, 203, 218, 219, 221, 223, 228, 234, 235, 245, 250, 261, 263, 265, 268, 274, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 293, 294, 295, 305, 316, 317, 318, 325, 327, 329, 340, 344, 345, 346, 347, 348, 350, 352, 354, 355, 356, 360, 364, 365, 403, 419, 430, 460, 465, 495, 497, 509, 530, 535, 541
leed.....
betreurenswaardig -.....292
de aanvaarding van het -…38
door mensen veroorzaakt - 292
ervaring van -.....293
fysiek -…116
geestelijk - 116
gradaties van -.....289
historiek van het -.....291
illusoir -..251
onschuldig - .…283, 292
onvermijdbaar -.....291
onzinnig - 283
relevant - 291
verlossend - 285
vermijdbaar - 291
vrijwillig - 284
zinloos - 160, 161, 293
zinvol -…291
- en genot 358
- in het denken....281
- omwille van het leed 292
- terwille van ……263, 281, 283, 285, 289, 350, 362
- van de ander……280
- van de barmhartigen 350
leed-schuld-relatie.....281
leegte..353, 360, 395, 522
leermogelijkheden.....64
leerproces...125, 401
Leibniz, G.W. 52, 83, 157, 263, 309, 392
Leiris, Michel 435
Leo de Grote 247, 355
Leonard, J.A. 65
Leondar, B.. 385
Leroy, M.....66, 551
leugen. .51, 163, 212, 236, 237, 238, 244, 269, 305, 313, 349, 355, 359, 360, 364, 401, 402, 403, 411, 416, 473, 511
leven.…31, 111, 114, 128, 129, 142, 159, 164, 169, 182, 183, 184, 187, 206, 215, 216, 221, 224, 228, 229, 234, 249, 283, 284, 287, 294, 307, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 326, 327, 331, 332, 339, 340, 351, 352, 361, 362, 387, 413, 416, 417, 421, 423, 424, 425, 427, 430, 431, 432, 437, 448, 451, 452, 454, 458, 459, 468, 498, 522
leven.....
bijna-.....327
eeuwig -..315
fysiek -…354
geestelijk - 429
maatschappelijk -.....384
manifestatie van het -. 327
niet-menselijk - 115
sfundament 433
- als borg 364
-sadem.…469
-sbeginsel .…458, 469
-sbehoud320, 452
-sbron.…347, 356
-sdefinitie 225
-sdrang.…329
-seinde.…315
-skwaliteit 319
-sloosheid 353
-snoodzaak 437
-speriode.314

-sprincipe 143, 206
-sproces. .285
-sstandaard 356
-sstof.....315
-sstroom. 285
-svragen....99
-sweg.....203
-swil.....133
Levinas, Emmanuel..111, 235, 245, 265, 293, 308, 318, 321, 323, 325, 482, 552
Lewis, C.S.. 443
Ley, de, H.. 199, 289, 301, 386, 388, 389, 390, 546, 552
liber mundi....20
liberalisme. .293
lichaam. .32, 93, 115, 157, 178, 179, 184, 186, 215, 216, 249, 283, 284, 293, 295, 297, 300, 308, 309, 310, 311, 315, 318, 354, 388, 389, 402, 428, 429, 436, 445, 449, 458, 460, 462, 469, 486, 487, 488, 490, 492, 497, 500, 502, 504
lichaam.....
tweede -.410, 411
verlengstukken van het -.....89
-sbeheersing 445
-sbeschadiging.....360
-scel.....207
-sperceptie 214
lichaam en ziel …297, 317, 469, 487, 491
lichaam van Christus.....436
lichamelijkheid 89, 218, 434, 489, 495, 501
licht….184, 218, 238, 311, 370, 372, 406, 418
licht.....
goddelijk - 388, 390
liefde….37, 151, 152, 154, 155, 156, 159, 165, 175, 179, 181, 183, 190, 191, 195, 205, 232, 233, 234, 235, 246, 263, 285, 308, 309, 312, 313, 315, 316, 317, 318, 326, 331, 332, 335, 336, 347, 348, 349, 350, 353, 354, 356, 358, 368, 379, 380, 381, 391, 394, 402, 410, 411, 416, 420, 421, 429, 430, 433, 465, 470, 475, 477, 481, 497, 501, 505, 530, 531, 535, 536, 540, 542, 544
liefde.....
absolute -184
eigen-.....307
goddelijke - ……154, 155, 350
manifestatie van -……161, 162, 180, 472
volmaakte - 180
wederzijdse - 233
- voor de wet 323
-sband....331, 335, 336, 339
-stafereel 379
-stheorie. 381
-sverklaring 155
liefde en drift 488, 489
liegen.....233
lijdende (de -) 282, 285
linguïstiek. .267, 300, 409
Linschoten, J.72
listigheid.…198, 247
Lloyd-Morgan (de regel van -) 62, 94
Locke, John..59, 191
lof.....417, 421
loge.....359
logenstraffing 375, 376
logica.….26, 72, 98, 116, 166, 287, 375, 451
logica.....
gedesubjecti veerde -.…44
- en conventie..53
- en ervaring 53
Logisch Empirisme....28, 43, 48, 73, 74, 93, 98
Logisch Positivisme. .33, 43, 72, 107, 147, 215
logische consistentie. 110
logische deductie.....74
logische perfectie.....
principe van de -.....110
loon.....399
losprijs.....152, 183, 449
lot.....196, 197, 211, 265, 326, 331, 383, 506, 512
lot.....
-genootschap 333, 342
-sbeschikking 451
Lot.....39
love-act.....379, 380
Lucifer.....161, 162, 180, 210, 232, 233, 235, 236, 262, 288, 325, 355, 542
luiheid.....426
lust.....41, 242, 247, 316, 357, 419, 496
M-systeem.…61
maakbaarheid ….149, 150, 287
maakbaarheid....
- van de mens.....58
- van de werkelijkheid.....33
maaksel.....82
maaltijd.....437
maatschappelijke orde.....286

maatschappij 88, 273, 342, 406, 483
Mach, Ernst...56
machinaal model.....89
machine..78, 79, 80, 88, 89, 90, 92, 100, 101, 108, 178, 299
machine.....
- als subject 82
machine in the ghost.....85
macht…30, 142, 154, 162, 183, 195, 201, 209, 215, 228, 231, 233, 234, 237, 256, 269, 274, 288, 290, 292, 317, 322, 325, 326, 335, 336, 337, 341, 348, 350, 351, 354, 356, 372, 378, 381, 393, 401, 407, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 433, 505, 534, 542
macht.....
collectieve - 359
cultuur van de -.....335
gevestigde - 344
goddelijke - 353
manifestatie van -.....274
voorwending van -.....335
- over de natuur.....33
- van het kwaad.....252
-eloosheid 329
-hebber. .372, 414
-safstand 154, 381
-scirkel (vicieuse -) 267
-sdreiging 337
-suitoefening ……234, 274, 309, 419
-sverkapping 337
-svertoon 336
-sverwerving 393
-swellust 414, 419
-swil.....383, 417
Maes, F.....413, 415
maieutiek….394
Maïmonides 110, 284
Malebranche, de, N.. 298, 301, 388, 390
Mammon.....468
manicheïsme ….283, 288, 291
manifestatie …308, 386, 420, 421, 429, 430
manifestatie.....
goddelijke - 421
- van het subject.…190
- van liefde 354
-drang.....190
manipulatie 231, 238, 360, 414
manna 449, 517, 518, 519
Mannoury, Gerrit.....55, 56, 146, 147, 152, 176, 204, 208, 264, 547
Maritain, J....29, 30, 36, 407
markt.....30
-mechanisme 234
-waarde. .337
martelaarschap …164, 283, 285, 334, 449, 463, 464, 465, 486
Marx, Karl…27, 29, 155, 286, 287, 337, 493, 550, 552
marxisme.….42, 286, 287, 289, 292, 293, 407
massa.....500
materiaal.….382
materialisme 19, 27, 35, 39, 40, 70, 88, 146, 149, 150, 151, 155, 165, 166, 180, 184, 205, 215, 286, 297, 309, 341, 343, 347, 425, 440, 529, 530, 537, 540
materialisme.….
antropologisch -.....27
dialectisch - 27
ethisch-praktisch - 27
historisch - 27, 31
metafysisch of kosmologisch -.....28
methodisch of kritisch - 27
objectief - 119
- en mensbeeld 58
- en wetenschap 41
materie…59, 85, 147, 151, 157, 166, 195, 264, 347, 348, 372, 381, 382, 413, 428, 435, 449, 460, 477, 479, 480, 481, 482, 487, 507, 522
materie.....
- en vorm..88
materie-geesttegenstelling.....540
Mattheüs.…152, 417
Mattheüs-passie 151, 347
mauvaise foi116
maxime.....127, 135, 201
Maxwell, J.C.61
maya…263, 284
McDowell, Josh 442
McGrath, A.E. ….203, 327, 406
mechanicisme 27, 33
medelijden. 284, 285
medemens. .237, 378, 410, 420, 428, 429, 476, 486, 544
medeplichtigheid.....342
media. 238, 343, 415
media.....

-succes....340
medium.....
waarnemings
-.....371
meerderheidsbeginsel.....330
meesterschap ….445, 483, 507
meetact.....170
meetbaarheid ….170, 218, 447
meetkunde...133
memory-span 65, 67, 71
mening. .36, 255
Menoon.....394
mens.25, 85, 88, 90, 96, 101, 111, 113, 115, 124, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 164, 168, 169, 179, 201, 215, 226, 231, 249, 279, 285, 305, 308, 311, 313, 318, 321, 324, 330, 333, 334, 335, 353, 355, 357, 361, 383, 386, 406, 410, 411, 416, 417, 418, 421, 428, 429, 432, 441, 459, 487, 526, 532
mens.....
abstracte -……448, 449, 458, 461, 468, 486
hedendaagse -.....351
- als einddoel 92
- als individu 456
- als informatiesysteem....59, 64
- als soort487
- als waarnemer83
- an sich.229, 230, 231, 328
-beeld.….218
-beeld (fysicalistisch -).....90
-beeld (wetenschappelijk -)...147
-ding-relatie 231
-elijk product 96
-elijke conditie. .321
-elijkheid ……287, 336, 337, 338, 447
-elijkheid (ontwikkeling van de -) 30
-heid 37, 151, 164, 171, 183, 298, 329, 330, 333, 334, 341, 344, 345, 384, 448, 454, 459, 463, 466, 488, 490, 524, 526
-mens-relatie 291
-natuur-relatie.…228, 291, 293, 331
-vijandigheid 41
-waardigheid 25
-wetenschap 59, 76
-wording313, 316, 334, 440, 455, 456, 458, 460, 463, 465, 473, 475, 486, 528
-zijn.....152, 183, 287, 332, 338, 350, 429
mensenrechtenverklaring.....288
Mensenzoon 338, 344
mentale inhoud 297
merkteken.…252
Messiaen, Olivier.147, 148
meta-afspraak 231
metafoor.....92, 111, 205, 362, 385, 437, 453, 469
metafysica....30, 35, 41, 48, 107, 137, 147, 148, 149, 165, 167, 224, 234, 235, 363, 420, 434, 509, 537
metafysica.....
absolute -274
neutrale -. 21, 137
theïstische -.....440
wetenschappelijke -'…147
metafysisch experiment. .167
metafysisch oordeel.....98
metafysisch perspectief...167
metagewaarwording.....141, 142
metakennis. .309
metataal.....99
metawaarnemingen.....172, 433
methodische twijfel.....70
metonymie. .386
microfysica. 387
microfysisch midden.....387
microreductionisme...33, 41, 43, 44, 45, 48, 49, 50, 51, 52, 58, 85, 102, 136, 165, 425, 431
Midas.....166
middel199, 308, 380, 431
middel-doelomkering 337, 493
Mielants, W. ….107, 110, 147
milieu.....115
milieu.....
-problematiek 89
mind-bodyproblem79, 295, 296, 299, 302, 309
mind-bodyproblem.....
derde persoonsbenadering.…296, 299
mind-machineprobleem.....299
misdaad.....116, 162, 163, 188, 295, 341, 357, 401, 415, 416, 464
miserie.....357
miskenning 115, 186, 187, 188,

189, 305, 375, 417, 419, 543
miskenning.....
- van de mens.....335
misleiding. .244, 414
model.....
auditief en visueel -...65, 67
- van de buitenwereld 63, 69, 94
- van de mens.....64
- van een informatiesysteem.....60
moed. .284, 294, 351, 365, 506
moederlichaam ….311, 426, 456
mogelijkheid …130, 132, 160, 195, 210, 212, 216, 221, 230, 235, 265, 280, 281, 300, 306, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 330, 369, 500
mogelijkheid.....
actualisering van -.....120
-svoorwaarde 76, 180, 318, 322, 324, 333, 390, 426
Mohammed.286
moksha.....284
mondialisering 18
monisme….304, 390
monoloog....479
monopolisering (van de kennis) 48, 414
moord.115, 187, 188, 211, 253, 340, 351, 368, 369, 410, 411, 423
moordenaar 187, 188, 189, 210, 295, 340, 494
Moore, G.E. 264, 267
moraal. 228, 296
prestatie- 228
-wetenschap ……153, 176, 217, 328, 341
morale provisoir 269, 330
moraliteit....217, 235, 292
moreel extensionisme 41
morele imperatief....330
morele orde. 135
morfogenetisch veld.....302
moslim.....286
Moyaert, Paul ……19, 224, 435
Mozes.....38
Müller, M.....27
multidimensionaliteit. 68, 71, 72
Munnik, R..440, 549
munt.....337
muziek. 54, 100, 148, 162, 314, 382, 387, 422
mysterie. 20, 30, 102, 161, 166, 176, 183, 203, 310, 311, 329, 330, 339, 340, 388, 432, 434, 440, 454, 458, 461, 473, 523
mysterie.....
levens-....453
- van de drieëenheid 47
- van de taal 428
- van het kwaad.....243
mystiek……148, 306, 417, 422, 543
mystiek.....
lijdens-…286
mythe. 384, 506, 507
mythe.....
- als troost 42
naam. .167, 170, 276, 277, 310, 384, 393, 416, 417, 418, 426, 428, 429, 430, 518, 519, 521, 522, 524
naam van God 521
naamaanvaarding.....428
naamgeving..46, 96, 97, 113, 166, 167, 170, 276, 300, 310, 311, 426, 427, 428, 429, 430, 432, 441, 518, 543, 544
naaste. 119, 152, 289, 417, 539
naaste.....
-nliefde....19, 254, 263
nabootsing..418, 428
nachtmerrie 359, 360
Nagel, E.....72
nageslacht…288
naïef realisme 32, 197
naïeve projectie 88, 93, 149
nakomelingschap.....472
namaak...32, 81, 84, 90, 93, 101, 149, 150
namaak.....
-mens.....80
narcisme.....352
Nasr, S.H.…459
naturalisme. 457
naturalistic fallacy. .86, 114, 264
natuur.....32, 33, 90, 96, 113, 115, 117, 123, 124, 131, 137, 138, 142, 148, 149, 150, 151, 156, 161, 163, 165, 170, 171, 186, 187, 189, 191, 196, 203, 211, 218, 223, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 235, 245, 282, 285, 290, 295, 301, 312, 322, 324, 325, 330, 331, 332, 333, 334, 346, 349, 355, 358, 360, 381, 383, 387, 396, 402, 403, 407, 409, 410, 417, 423, 426, 427, 428, 432, 433, 435, 437, 451, 458, 462, 469, 471, 492, 497, 498, 500, 501, 509, 527, 544
natuur.....
orde van de -.....187

-aanbidding 331, 357
-afhankelijkheid.....333
-beheersing 18
-bezwering 331
-concept...58, 111
-concept (Aristotelisch -).....187
-filosofie.140
-gebeuren 384, 407
-geweld. 333, 431
-kracht.…457
-lijke condities. 228
-mens.....357, 463
-personificatie 291
-ramp.....346
-schoon..513, 521
-verering.485
-vergoddelijking.....248
-vijandigheid 186
-wet. 38, 153, 163, 175, 185, 195, 210, 231, 248, 349, 358, 407, 409, 410, 424, 483
-wetenschap. .33, 46, 137, 165, 233, 410
navolging (van Christus).…153, 172, 464, 504
Nazi.....300
néantiseren..129
nederigheid…37
negatie.....276, 278, 363
dubbele -.....127, 195
existentiële -.....364
- van een uitspraak en zijn waarheidswaarde.....53
- van leed364
negatieve theologie.....42
negativiteit. 182, 219, 227, 265, 280, 293, 327, 338, 359, 360, 362, 416
negentropie 114, 234
neopositivisme. 30, 35, 43, 431, 537
neuraal circuit 388
Neurath, Otto 43, 44, 55
neutraliteit.....
metafysische -.....138
New Age. 30, 42
Newton (demon van -).....61
Newton, Isaak 376, 508
niet-gevangenschap 127
niet-teken.…144
niet-wezen...225
niet-willen...199
niet-zichzelf225
niet-zijn.....226, 356
niets....263, 314, 316, 340, 347, 392, 423, 514
Nietzsche, F.W. 552
Nieuwe Verbond.....260
nihilisme 20, 30, 42
nirwana.....285
noodlijdende ….356, 357, 361
noodlot.....211, 292, 346, 407, 457, 506
noodzaak....109, 132, 142, 163, 219, 294, 319, 323, 325, 373, 377, 432, 448, 483, 531, 540
noodzaak.....
economische -.....266, 273
norm.....352
norm.....
absolute -229
groeps-.…228
notitia…83, 199, 200, 283, 374, 380, 381
nut.....30, 301
object.….88, 99, 101, 111, 116, 117, 119, 140, 144, 156, 157, 168, 170, 172, 178, 197, 215, 229, 234, 276, 277, 293, 299, 301, 309, 310, 317, 339, 347, 354, 361, 370, 371, 373, 375, 377, 381, 382, 388, 390, 391, 413, 416, 417, 418, 419, 421, 422, 428, 433, 434, 478, 484, 540
object.....
concreet -277
cultuur-....97, 112, 381
eigenschappen van een -68
functioneel -.....96
geconstrueerd - (versus reëel -).....55
geschapen -.....157
ken-.....390
natuur van -.....165
natuurlijk -. 96, 163, 381
reëel -.….119
substantieel -.....285
werelds -.163
wiskundig -.....103
- in de geest 191
- van bewustzijn 83
-herkenning 105
object (als symbool).....484
object-subjectdiscrepantie.....93
objectief materialisme 234, 235
objectieve kwaad.....495
objectieve orde 133, 134
objectivering …320, 340, 353, 354, 356, 417, 420, 421, 433,

477, 478, 539, 543
objectivering (van een bericht).....91
objectivisme.28, 33, 40, 47, 74, 76, 94, 99, 116, 135, 137, 139, 150, 156, 169, 178, 204, 209, 210, 211, 220, 222, 264, 275, 278, 309, 324, 347, 379, 383, 389, 390, 394, 462, 537, 538
objectiviteit. .76, 135, 219, 222, 224, 282, 405
objectiviteit.....
ethische - 181
Occam, scheermes van - 530
occasionalisme 298
Oedipus Rex ….265, 506, 507
oermens.....331
oerreligie.....457
offer.….24, 151, 154, 155, 182, 183, 185, 206, 230, 263, 284, 444, 504, 518, 527
offer.....
manifestatie van -.....182
- aan het kwaad.....252
-bereidheid 18
omega. .39, 133, 168, 175, 183
onaantastbaarheid.....421
onafhankelijkheid.....196, 250
onafhankelijkheid.....
natuurlijke - 228
onbaatzuchtigheid.....231, 232
onbehagen...360
onbewijsbaarheid. 173, 221, 264, 299, 302
Onbewogen Beweger.....102, 301
onbewustzijn 299
ondankbaarheid 351
ondefinieerbaarheid.…267, 301, 308
ondenkbaarheid 433
ondergaan. .299, 380
onderscheidingsvermogen.….83, 351, 398
onderwerping …..30, 186, 231, 234, 235, 286, 290, 334, 493, 505
onderwijs.…301
onderzoek. .432, 433
oneigenlijkheid 23
oneindigheid 42, 192, 329
onfeilbaarheid 108
ongedeterminee rdheid.....485
ongeduld.….247
ongehoorzaamheid.……245, 355, 430, 541
ongelijkheid 337
ongelijkheid.....
menselijke - 31
ongelovigen 463
ongeluk.……193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 230, 306, 497
ongeluk.....
-sgevoel..251
ongerechtigheid 292
onherleidbaarheid. 266, 302, 304
onherroepelijkheid.....182
onkenbaarheid ….160, 264, 301
onleefbaarheid 336
onmacht.….350, 365
onmenselijkheid 336
onopvallendheid.....423
onoverkomelijkheid.....344
onrecht.....283, 288, 349, 355, 369, 371, 398, 406, 419, 504
onschuld.....357, 369, 386, 468
onsterfelijkheid …152, 302, 308, 315, 520
onstoffelijkheid 159, 411
ontdekking…79, 186, 191, 214, 482
onthechting 284, 316, 430
ontheemding 360
ontische (het -) 321
ontkenning. .408
ontmenselijking 337
ontmoeting. 355, 365, 420, 432, 433, 434, 449, 458, 463, 475, 486, 522
ontmoeting (met de engelen)..522
ontologie.….234
ontologische orde.....191
ontrouw.....162, 166, 245, 334, 342, 359, 416, 430, 483, 512, 532, 534
ontvangen. . .443
ontvangenis 456, 468, 470
ontvanger (van een boodschap) 85
ontvankelijkheid.....123, 445
ontwaarding 351
ontwerp.....116
ontwikkeling. 19
ontzag.……333
onuitputtelijkheid.....521
onveranderlijkheid.....383
onvergankelijkheid.....315
onvergelijkbaarheid.….371, 372
onvergelijkbaarheid (van de disciplines)....59
onvermijdelijkheid.……321, 373
onverstoorbaarheid.....284
onverwachte (het -).....433
onverzadigbaarheid.....208

onvolmaaktheid 26, 279, 290, 429
onvoorspelbaarheid.....340, 400
onvoorstelbare (het -).....520
onvoorwaardelijkheid. .336, 339, 472
onvrijheid...127, 211, 406
onwaarheid. 352
onwerkelijkheid 83, 356, 360
onwetendheid …171, 189, 221, 222, 245, 270, 319, 321, 395, 402, 406
onwetendheid....
constitutionele -.....89
-sbesef....394
onwezen.....358
onzegbare (het -).....111
onzekerheid...91
onzekerheidsprincipe van Heisenberg...61, 205
onzichtbaarheid 414
onzin.....170
ooggetuige. .397
oordeel.....186, 188, 278, 310, 383, 414, 532
oordeel.....
a priori-. .267
analytisch - 267, 275
bevestigend - 268, 270
bevestigend toekomstig - 269
imperatief - 268, 269, 270
objectief - 186, 263
ontkennend - 268
synthetisch - 267, 278
vragend - 269
zinledig -. .44
oorlog.255, 294, 333, 334, 437, 526
oorlog.....
heilige -. .286
oorsprong...156, 157, 158, 168, 423, 531
oorsprong.....
eeuwige -157
oorzaak.....207, 212, 214, 215, 216, 220, 229, 278, 301, 323, 364, 383, 402
oorzaak.....
blinde -…212
dubbele -. .87
eerste -....283
externe -. 212
werkings- of bewegings- 301
oorzaak-gevolg-relatie. .207, 215
oorzakelijkheid 27, 40, 214, 220, 297, 302, 363
omkering van -.....363
-sdenken213, 214, 215, 216, 218, 219, 229, 290, 452, 541
-sfactor…213
-sketting 212, 215, 216, 285, 471
-sverband 215, 219, 220
-swet.....212, 216
oosterse denken 473
openbaarheid 269
openbaring….20, 155, 383, 440, 454, 527, 544
openbaring.....
-swetenschap 440
operationalisme 72
opgave.....155, 323, 326, 368, 509, 540
opoffering. .335, 380, 381
Opperheim.…45
opstand.....344
opstanding..368, 369, 432, 487
opstanding.....
- van het vlees.....315
opvoeding. .171, 256, 341
orakel.....508
orde.…178, 311, 313, 315, 316, 330, 332, 334, 373, 384, 398, 416, 430, 432, 498, 523
orde.....
kosmische - 493
morele -..188
natuurlijke - 500
taal-.....432
- van de werkelijkheid.....184
- van het paradijs...163
-verstoring 362, 424
ordening.....224, 374
organisme. .141, 142, 144, 224, 225
Oude Grieken 330
ouder-kind-relatie.....335
ouderdom…357, 419
ouders.....487
overbevolking…
-spolitiek 342
overgave.…292, 307, 368, 383, 394
overmacht…430
overprikkeldheid.....241
overtreding..386
overtuiging.159, 414
overtuigingskracht (onmiddellijke -).....528, 545
overweldiging 421
overwinning 353, 362
overwinning van het kwaad 403
paniek.....127
pantheïsme. 454, 457
Pap, A.....72
paradijs.....115, 128, 148, 162, 232, 239, 285, 347, 355, 357, 387, 413, 417,

418, 419, 437, 468, 534, 543
paradijs.....
-genootschap 437
paradox.....116, 117, 118, 123, 298, 339, 392, 394, 529
paradox.....
- van de steen.....392
paradox van de steen.....83, 309, 392
parameter....371
parameter.....
relevantie van -.....108
parasitisme. 170, 541
Parmenides 301, 547
participatie. 221, 313, 330, 348, 365, 409, 426, 430, 433, 437
partikulariteit 120, 301
passie. 379, 380, 381
patroon.....175, 213, 330, 372, 413, 422, 432, 434
patroon.....
bewegings- 422
Paulus 153, 155, 331, 332, 387, 531
Pavlov. 125, 288
Peeters, W.L.P.M.....334
Penrose, R...108
Peperzak, A.245
perceptie.....388
perceptief model.....68
perifeer ontische.....324
persona.....423
personalisering 448
personalisme 286, 308
personificatie 82, 290, 457
persoon.....113, 151, 155, 167, 308, 309, 310, 312, 315, 320, 346, 347, 350, 354, 359, 361, 364, 396, 402, 407, 417, 421, 423, 425, 428, 429, 430, 433, 449, 456, 459, 460, 462, 468, 469, 470, 476, 487, 489, 524, 527, 532, 543
persoon.....
tweede -.417, 421
-lijkheid...19, 257, 321
-lijkheidsvorming.....256
-skiem....487
perversie....232, 241, 242, 243, 256, 351
perversie.....
- van het materialisme 184
Piaget, J.....68
pijn.....75, 152, 153, 154, 158, 161, 164, 169, 173, 174, 176, 178, 179, 182, 183, 185, 186, 187, 190, 199, 205, 218, 235, 265, 272, 273, 283, 286, 293, 295, 303, 304, 346, 360, 361, 362, 363, 368, 382, 385, 400, 402, 409, 410, 447, 462, 491, 496, 502, 503
pijn.....
geestelijke - 153
- van de ander.....180, 300, 361
-criterium 180
-ervaring180, 300
-gevoel...400
-loosheid 180, 199, 357, 494
-signaal...361
-stilling..188, 332
Pilatus 266, 268, 415, 443
Pindaros.....284
plan....313, 330, 348, 350, 363, 374, 406, 431, 434, 482, 484
Planck, Max 371
planning.....407
plantenrijk...459
plantrekkerij 266
Plat, J.....201
Plato.....73, 104, 146, 176, 284, 292, 301, 383, 384, 386, 387, 392, 394, 412, 516, 517, 527, 542, 547, 549
platonisme...389
Plessen, J.....116
plicht.....26, 35, 133, 176, 182, 202, 211, 212, 219, 221, 256, 302, 320, 321, 325, 340, 349, 387, 410, 427, 489, 502
plicht.....
absolute -408
-svervulling 219
Plotinos 83, 242, 407, 552
pluralisme....36, 42
Poe, E.A.....379
poëzie.....111
politiek.....257, 338, 343, 344, 384, 424, 508
Polycarpus. .443
Pope, A.....286
Popper, Karl. 59, 72, 83, 84, 547
positivisme...25, 27, 29, 30, 35, 36, 39, 40, 43, 125, 131, 137, 150, 180, 216, 425, 427, 440, 530
postmodernisme 20, 379, 381
pour-soi.....116, 123, 391
pragmatisme 20, 24, 72, 207
praxis. 265, 284, 287, 289
predestinatiegel oof.....286
predikaat....117, 119
preferentie..240, 267, 272, 274, 377, 437, 532
preferentie.....
hoogste -267, 274
prereflexiviteit 380
presocratici. 383

prestatiemoraal 228
priester.....301
prikkel.....65
comparatief onderscheidbare - of Valenz.....65
-reactie…296
primitieve begrippen.....99
principium contradictionis 53, 117, 122, 267, 275, 325, 373
privé-bezit.....31
privileges….344
probabilisme. 43
probleem....127, 130, 151, 152, 180, 182, 183, 185, 188, 190, 197, 199, 202, 203, 217, 224, 227, 230, 265, 365
probleem.....
vernietiging van het -. 188
-aanvaarding 227
-bewustzijn 197
-genererend principe. 206, 217
-loosheid 188
-oplossende activiteit 185, 186, 190, 204
-schepping 227
-stelling. .227
-vergetelheid 279
-verschuiving 280, 302
problematisering. 101, 102, 186, 188, 217, 227, 290, 373, 376, 392
proces.226, 227, 313, 314, 431
proces.....
historisch -.....19
maatschappelijk -.....116
natuurlijk -.....301
productie-.....301
- als wereldbeeld 47
-denken. .226
productie.....
-proces....321
profeet417, 443, 445
profetie148, 474
programmering.
auto-.....86
- en oorzakelijkheid.....86
project 129, 275, 279, 429
projectie.....113, 120, 175, 211, 229, 293, 432, 541
projectie.....
naïeve -...131
promiscuïteit 489
prooi.....415
propositie…236, 237, 304, 375, 392
desciptieve -.....441
imperatieve -.....441
propositionele basisvorm....392
proto-act.....170, 171
prototype....170, 171
psychische verschijnselen 75
psycho-analyse 400
psychofysisch interactionisme ….297, 298, 301
psychofysisch parallelisme 297, 301
psychologie384, 410
psychologie.....
experimentele -.....372
experimentele waarnemings-.....197
neopositivistische -.....55
psycholoog..400
Putnam, H.…45, 299
quantummechanica……166, 370, 394, 405, 508
quark.....53, 347
Quine, W.V. 405, 406
raadsel.....330
ramp....319, 321
Ramsey, Frank P.....44
ratio.....389
rationalisering 226
rationalisme. 27, 42, 43, 287
rationaliteit.107, 108, 110, 124, 199, 232, 233, 281, 287, 289, 320, 413, 424, 441, 442, 451, 452
rationaliteit.....
beperkte -.....108
gradaties van -.....107
hyper-.....110
scheppende -.....108
- als correcte toepassing van regels 107
-sindex...107, 108
Ratzinger, J.. 42, 99, 288
reactie.....
opto-motorische -.....141
-vermogen 224
realisme.....207, 304
realisme-idealisme-dispuut.....371
realiteit.....
tijdtranscendente -……193
-sprobleem 371
reanamnese. 516
recht.….19, 226, 252, 318, 322, 340, 344, 346, 351, 357, 368, 369, 370, 377, 396, 397, 398, 400, 401, 408, 418, 468, 473, 485, 489, 494, 502, 542
recht.....
scriterium 369

- om te zijn ……368, 369, 393, 396
-sgeleerdheid 410
-spraak...384, 388, 392, 396
-sregel.…397
recht van de sterkste…20, 41, 56, 342
rechter.....346
rechtmatigheid 337
rechtsstaat.…336
rechtszekerheid 340
rechtvaardigheid…37, 283, 284, 290, 292, 318, 319, 343, 344, 368, 369, 404, 406, 407
rechtvaardigheid.....
economische -.....318, 321, 323
sociale -. 292, 293
rechtvaardiging 294, 419
rechtvaardiging.
- van leed289
redding306, 350
Redding, P.. 123
rede. .20, 28, 36, 110, 155, 162, 232, 233, 282, 286, 287, 296, 407, 440, 442, 448, 451, 486
empirisch geconditioneerde -.....275
speculatieve -.....275
- en geloof 42, 507
-lijkheid. 267, 296, 372, 384, 424, 440, 441, 490
-loosheid 331
Redemptor Hominis.....29, 311, 551
redenen versus drijfveren.…266
reductionisme …28, 39, 40, 43, 86, 87, 88, 94, 104, 147, 191, 207, 264, 287, 294, 296, 308, 347, 356, 358, 496, 530, 537, 538
reductionistische know-how. .24
referentiekader 309, 310
reflex...197, 446
Regan, Tom. .41
regeringsleider 344
reïncarnatie. 263
rekenkunde 109, 118
reklame.....238, 252, 352
relatie.....
wiskundige -.....192
relativisme.…36, 42, 153, 415, 464
relativiteitstheorie.....61
releaser...67, 68, 86, 257, 491
relevantiecriterium.....91, 537
relevantiedomein.....276
religie.....30, 73, 82, 234, 307, 341
oosterse -350
- als vlucht en roes.....42
religiositeit…20, 284
Rembrandt van Rijn.....48
remedie.....409
rentmeesterschap.....248, 420
repressieve tolerantie.....464
respect.115, 420
revisionisme464
revolutie.....287
Rhoades.....65
rijk Gods.....39, 162, 285, 344, 449, 468, 477, 481, 482, 485, 486, 487, 488, 496, 497, 502, 504, 505, 506, 509, 517, 522, 526, 527, 528, 540, 541, 545
rijkdom.....233
risico. .151, 154, 319, 320, 330
ritme.....372
ritualisatie…125
robot....166, 311
roekeloosheid 364
roes.....357
roes.....
-middelen 357
rol.....423
rol.....
maatschappelijke -.....320, 332, 344, 363
Rostand, J.….33
Rougemont, de, D.....379
ruil.....154, 263, 336, 356, 415, 416
ruil.....
-document 337
-middel. .337, 340
-principe. 273
-waarde...321
ruimte..372, 500
Russell-paradox …116, 117, 119, 121, 282
Russell, Bertrand. 44, 83, 116, 117, 118, 119, 121, 282
Russello, Gerald J.....19
Ryle, G.....44
sacrament.....42
sacramentaliteit 437
sadisme.....346
Salomon.....226
-soordeel 226, 288
samenwerking 19, 319, 320, 350
samenzwering …334, 342, 344, 359, 471, 493
sanctie 219, 221, 222, 232, 271, 322, 401, 411
sanctionering …232, 271, 322, 410
sanctor.....233
Santayana, G. 298, 302
Sartre, J.-P.. .62, 63, 82, 113, 116, 123, 324, 325, 326, 379, 381, 391, 479, 554
satan…244, 245, 285, 511, 512
Saussure, de, F. 66

scepticisme. .30, 36, 528
schaamte.....36, 269, 290
schaarste.…155, 273
schade 370, 496, 502, 503, 504
schade.....
objectieve -.....318
-vergoeding.....321
schandaal.…424
Scheffer, W...55
schenker.....362
schenking...123, 314, 407
Schepper.....26, 131, 150, 387, 417, 419, 421, 427, 473, 487, 501, 512
schepping...104, 108, 119, 124, 129, 131, 149, 150, 151, 155, 168, 202, 218, 225, 263, 277, 303, 311, 312, 325, 347, 353, 355, 358, 381, 386, 397, 413, 416, 418, 420, 427, 429, 430, 432, 448, 455, 456, 459, 460, 469, 475, 476, 479, 482, 483, 486, 509, 512, 521, 522, 530, 535, 538, 540, 541, 543
schepping.....
- tegenover constructie.....32, 50
-sact.....104, 428, 429, 430
-sgedachte.....454
-skracht. .249
schepsel.....430, 522
Scheurer, Paul.....359
schijn...380, 482
-moraliteit.....233
-wereld.…358
-werkelijkheid.….243, 485
Schillebeeckx, Edward.....281, 283, 285, 287, 288, 289, 291, 292, 546
schim..360, 396, 397, 400, 401, 402
schim.....
-menwereld.....402
Schlick, Moritz ..43, 44, 55, 109
Schlipp.....53
schoonheid…73, 103, 104, 105, 146, 147, 175, 238, 239, 296, 316, 349, 350, 354, 418, 421, 480, 498, 519, 521, 527, 544
schoonheid.....
-sherkenning.....104
Schooyans, Michel.....30
schouwen.…148
schuld.....26, 36, 40, 169, 183, 194, 196, 210, 211, 215, 218, 220, 254, 263, 290, 293, 321, 322, 323, 326, 329, 334, 343, 350, 360, 368, 369, 370, 383, 393, 394, 395, 400, 401, 402, 416, 463, 471, 474, 487, 501, 506, 524, 542
schuld.....
objectieve -……135, 319, 321, 322, 323, 326, 402
oer-.....183
overdraagbaarheid van -.....350
-aanvaarding.....369
-begrip....322
-bekentenis……176, 369, 393, 468, 486
-bewijs....336
-bewustzijn……290, 293, 295, 302, 322, 369, 525
-eiser.……336
-enaar.…326, 336
-gevoel.…37, 254, 400
-problematiek.…….317, 394
-verdoezeling.....369
-vereffening.…….336, 477
-vraag. 36, 40
-weigering.....211
sciëntisme.…20, 24
Scriven, M.. .45, 299
Scruton, R.....18
Seattle.....120
secularisering……21, 464, 508
seculariteit...288
Sein.…266, 268, 270, 287, 317, 323, 326, 383
Seinsvergessenheit.....150, 226
sekte.....357
selectie.....132
darwinistische -.....53
groeps-. .130, 323
individuele -.....130
natuurlijke -……101, 323, 331
-proces...126, 130, 131
selfish genes..85
semantische betekenis. 61, 82
semantische betekenis (van een bericht)…62
sense data.....75, 371
sense-awareness.....139
sense-perception.…139
sensualisme...56
sentiëntisme. 41, 55, 56, 57, 180, 288, 489, 502
sentiëntisme.....
ethisch criterium van het -.....41
serving love 307
sexualiteit...342, 487, 489, 491, 496
sexualiteit.....
-sbegrip. 489, 491

Shaffer, J....296, 297, 298, 299, 300, 301, 388, 554
Shakespeare, W.....423, 433, 453
Shannon, C.E. 60, 90
Sheldrake, R. 302
Sherburn, D.W. 234
Siegfried, F.P. 202
signaalfunctie 503
signifische kritiek (op de Weense Kring) 53
Sinaï (de berg -) 38
Singer, Peter 41, 489
Sion (de berg -) 38, 183
Sircello, G..307, 308, 380, 381
situatie.....382
Skinner, B.F. 78, 555
slachtoffer..292, 321, 344, 353, 378, 401, 402, 414, 415, 416, 464
slang.....418
slavernij.....19, 250, 251, 338, 356, 465, 493
slogan.....352
sluwheid.....231
smaakoordeel 240
sociale normen 153
socialisme…320
socialiteit....228, 266
socio-economische druk.....31, 266, 400
sociologie..... neopositivistische -.....55
Socrates.....193, 269, 394, 514, 551
Soefisme.....286
soevereiniteit ….243, 272, 335
solidariteit..285, 287, 288, 290, 319, 320
solipsisme.…75, 113, 152, 156, 178, 179, 191, 205, 213, 264, 265, 266, 273, 280, 304, 306, 324, 328, 390, 531
Sölle, D.....268
Sollen. 264, 266, 268, 270, 287, 317, 323, 326, 383
soortbehoud …205, 228, 274, 492, 495
Sophocles...506, 507
souvereiniteit 272
spel.....82, 209, 257, 263, 276, 282, 294, 320, 338, 356, 357, 358, 365, 411, 423, 501
spel..... -daad.…..294
Spencer, R...462
Spinoza, Benedictus…32, 33, 59, 131, 150, 151, 206, 207, 294, 295, 296, 298, 530
spiritisme.…290, 472
spiritualisme. 27
spook...310, 371
sport.....492
spot.....463
spreken.....477
sprong (existentële -) 154
sprookje.....406
staatsburgerschap.....336
stamouders..465
statistiek.....371
Stefanus.....334
Steiner, Rudolf 32
stelling.....323
stemming.…502
stenen tafelen 430
sterfelijkheid ….172, 410, 472
sterrenhemel 329, 330
sterven.....155 recht op waardig - 340
stervende....194, 195
Stevenson.....55
stilstand.....424
stilte.....314
Stoa.....284, 288
stof…23, 27, 31, 40, 156, 162, 166, 180, 183, 248, 301, 311, 312, 313, 314, 315, 318, 331, 416, 417, 431, 459, 469
stof..... dromen-..315 heelal-….315 levens-....315
Störig, H.J...516
straf..24, 37, 38, 152, 180, 183, 187, 188, 201, 230, 232, 267, 273, 283, 286, 290, 292, 306, 318, 321, 326, 336, 337, 344, 346, 349, 353, 355, 360, 386, 401, 407, 409, 411, 507
Strasser, S.….76
Stravinsky, Igor ….314, 382, 387
streefdoel.…376
streefdoel..... autonoom - 143
streefhandeling 198
streven..39, 129, 142, 159, 161, 190, 198, 204, 209, 225, 271, 326, 327, 345, 354, 368, 406, 407, 435, 509, 531, 540
strijd…115, 291, 333, 334, 465, 513, 526
strijd..... innerlijke - 333
structuralisme 425, 543
structurele taalkunde.....67
structuur.....130, 224, 389, 430 wiskundige - 432
structuur (van het universum) 107
structuurgelijkheid.…63, 64, 71, 94

stuurloosheid 444
subject....85, 86, 88, 91, 99, 100, 105, 111, 116, 119, 125, 143, 151, 152, 153, 168, 172, 185, 186, 188, 190, 192, 193, 197, 206, 208, 209, 212, 214, 216, 221, 227, 230, 234, 272, 293, 302, 304, 312, 317, 328, 348, 361, 370, 381, 389, 392, 394, 425, 426, 428, 433, 462, 530, 544
subject.....
diepte van het -.....189
eindigheid van het -. 192
kennend -. 79
moreel -....18
niet-.....211
wezensverandering van het -.....193
- als betekenisdrager.....94
- als enige discriminator 67
- als kenner 75
- versus object.....83
- afhankelijkheid.....405
- betrokkenheid.…209, 210, 212, 216, 218, 219, 222
- gebondenheid.....294
-vernietiging 189
subject-natuur-relatie.....433
subject-object niveau.....236
subject-object-splitsing.....118, 371
subject-objectrelatie 205
subject-objectspanning 122, 264
subjectief idealisme....234, 235, 304
subjectivisme …135, 178, 204, 264, 304
subjectiviteit 41, 89, 93, 94, 96, 97, 100, 101, 147, 156, 175, 211, 260, 279, 296, 303, 357, 361, 382, 393, 406, 462, 539
sublieme.....361, 497, 528, 545
sublimatie…495
substantie.…437
substraat. 59, 60, 61, 64, 70, 83, 85, 86, 88, 92, 95, 97, 101, 104, 105, 106, 304
substraat.....
toestand van een -.....83
succes..320, 400
super-concreetheid457
super-persoonlijkheid 457
superwetenschappelijkheid. .449
Swalmius (het portret van Ds. -).....48
Swart, de, H.C.M.…30, 60, 78, 84, 99, 108, 133, 134, 146, 147, 152, 165, 176, 382, 546, 550, 555
symbiose....115, 125, 268, 336, 500
symbolenblindheid.....513
symbolisme.434
symbool.….162, 168, 195, 285, 413, 433, 434, 435, 437, 449, 480, 484, 511, 513, 514, 516, 517, 518, 519, 521, 522, 544
symbool.....
-theorie…436
sympathie...359, 494, 502
systeem. 99, 113
- van wraak 338
taakverdeling 319, 320
taal…22, 74, 85, 89, 98, 99, 111, 114, 144, 181, 198, 205, 236, 237, 238, 304, 310, 332, 361, 363, 379, 380, 384, 396, 411, 417, 418, 421, 422, 423, 425, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 455, 475, 507, 509, 510, 514, 541, 542, 543
taal.....
eenheid van de -.....238
tweeledigheid van -.…115
woordidolatrie (in het neopositivisme).....56
'ik-taal'.....55
- en emotie 55
- en volitie 55
-dualisme297
-gebruiker 393
-handeling .…363, 393
-model.....69
-ondermijning 238
-oorsprong 431
-orde.....430
-reductie (in het fysicalisme) 55
-structuur .…428, 430, 431, 432
'het-taal'.…55
taboe. .252, 261, 269, 443
Tabor (de berg -).....38
tanha.....285
Tarner.....137
tastbaarheid. 451
tautologie.....98
taxatie.....340
techniek33, 301, 320, 341, 507
tegemoetkoming.....365

tegendoelmatigheid….228, 318, 341, 449
tegennatuurlijkheid.....133, 489
tegenwerking 342, 343
tegenwoordigheid.....159
Teilhard de Chardin, P..114, 234, 548, 555
teken……92, 94, 162, 174, 203, 232, 257, 310, 330, 331, 362, 363, 383, 396, 416, 422, 429, 430, 431, 435, 441, 513, 517, 519, 544
teken.....
existentieel -……363, 364, 365
-gever.....363
-kader.....362
-onderzoek 442
-patroon..426
-vorming 362
-waarde. 363, 364
-waarde (existentiële -).....363
-waarde (maximale -) 362
-wereld…332
teleologie…..23, 33, 131, 132, 146, 153, 187, 195, 238, 318, 403, 404, 531, 542
tellen.....168
terechtwijzing 369
terreinafbakening (inzake een discipline)…109
Tertullianus.285
test.....234
Thanatos…..284
Theaetetus…394
theofanie.....19
theologie 20, 48, 521, 527, 544, 555
theologie.....
natuurlijke -.....440
theorie 107, 110, 116, 508, 523, 539
theorie.....
waarde van een -.....84
wetenschappelijke -……53
thermodynamica.....508
Thielicke, Helmut 203, 327
Thomas, de ongelovige. 368, 369, 370, 387, 394, 403
Thora.....292
tijd.....128, 129, 130, 157, 159, 197, 200, 201, 203, 204, 217, 301, 303, 304, 311, 314, 315, 322, 323, 324, 326, 327, 372, 405, 459, 485, 499, 500, 544
tijd.....
omkering van -.....364
verleden -.....314
voltooide -.....313
-elijkheid..52
-ruimte....106
-sconcept 303
-servaring 94, 303
-sfragment 192
-sgebondenheid.....406
-somkering 431
toeëigening 227, 321
toegankelijkheid.....414
toekenning. 116, 117, 120, 168, 170, 300, 328, 347, 426
toekenning.....
- van entiteit 310
toekomst……38, 120, 132, 159, 197, 225, 268, 287, 288, 313, 321, 322, 348, 350, 354, 402, 405, 406, 409, 432, 460
toekomst.....
kennis van de -.....460
-gerichtheid 31
toepasbaarheid 276
toeschouwer ….414, 415, 423
toestand.....
- van een substraat…94
- van een systeem.…61
-sverandering 132
toetssteen.…286
toeval.….25, 28, 33, 41, 51, 79, 130, 131, 157, 158, 163, 166, 171, 195, 330, 346, 405, 425
tol.....408
tolerantie.....42
overmatige -.....341
-principe (van R. Carnap).....45
totalitarisme. .30
totaliteit.....318, 432
Toth, Imre…133
traditie....35, 72, 74, 164
christelijke -.....506
joodse -...506
voor-christelijke -.....506
traditionalisme 47, 165
tragedie.....294, 386
tragiek.....265
transcendentaal idealisme....140, 229
transcendentale vrijheid.....18
transcendentie …..59, 114, 168, 184, 226, 233, 281, 292, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 313, 314, 322, 324, 326, 327, 344, 361, 363, 364, 365, 383, 399, 410, 425, 428
transcendentie…
- van de tijd ……194, 197, 201
transformatie 90, 114, 160, 192,

204, 449, 481, 482
transformatie.....
zelf- 192, 197
- van het subject....190
transformatieproces....190, 191, 192, 193, 197
transformatieproces.....
transcendent -.....190
transrationaliteit 442, 443
transsubstantiatie.....437, 544
transsubstantiatie.....
dogma van de -.....436
Trente, concilie van -.....436
trial and error …116, 126, 208, 265, 289, 321
tribunaal.....336, 395
trompe l' oeil 374
troost.....384
trots.....463
Troubetzkoy..67
trouw.....24, 88, 128, 156, 162, 163, 165, 184, 237, 245, 246, 250, 259, 278, 292, 334, 339, 348, 358, 360, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 442, 444, 465, 481, 482, 483, 485, 486, 491, 492, 497, 498, 499, 500, 501, 532, 533, 543, 544
trouw.....
goddelijke - 24
kwade -...233
volmaakte - 359
- als wezen van de communicatie.....86
- van de natuur.....187
Truman Davis, C.....443
Turing, A.M.78, 79, 81, 90, 92, 108, 299
Turing, A.M.....
criterium van -.....78
tweede persoon 433
twijfel...70, 314, 341, 396, 399
Uexküll, von, J. 67
Uilenspiegel, Tijl.....81
uitbuiting....251, 337, 356
uitdaging.....387
uiterlijkheid.194
uitgangspunt 431
uitnodiging.326, 407, 408, 422, 423, 429, 430, 432, 433, 484, 534
uitsluiting (sociale -)....252
uitspraak….399, 405
absolute -405
zinledige - 98
uitverkorenheid 283, 386
uitvinding....158
uitvoering...314, 315, 480
uniciteit.....
- van de dingen.…277
unificatie.....304
universaliteit 311, 377
universaliteit.....
-seis.....188
universum. .107, 385, 427, 479, 481, 482, 485, 544
universum.....
mini-.....410, 427
Urmson, J.O.25, 202, 218
utopie.....407
vakantie.....338, 357
Van Dantzig.54, 55, 56, 547
Van Eyck, Jan 79, 183, 549, 555
Van Loocke, P. 388
Van Meegeren 81
van Velthoven, Theo.24, 25, 39, 46, 154, 201, 202, 332, 395, 407, 556
vanzelfsprekendheid.....362, 369
Veda-literatuur 306
veinzing.....380
verafgoding.493
veranderbaarheid.....157
verandering 155, 281, 285, 373, 384
verantwoordbaarheid....375, 407
verantwoordelijkheid 29, 35, 40, 56, 114, 130, 135, 172, 174, 175, 189, 194, 196, 200, 203, 210, 211, 220, 230, 234, 245, 250, 254, 257, 263, 271, 287, 289, 290, 292, 296, 302, 310, 316, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 341, 344, 358, 364, 368, 373, 380, 383, 408, 449, 463, 470, 471, 476, 487, 488, 496, 497, 502, 542
verantwoordelijkheid.....
absolute -408
-sbesef.…457
-sgevoel..254
-svlucht....40, 212, 282
-szin.....393
verantwoording …113, 224, 243, 305, 320, 351, 375, 381, 405
verantwoording.
objectieve - 319
-sdrang.….36
verbeelding 138, 159, 241, 282, 340, 374, 388, 395, 397, 502
verbod 128, 259, 292, 319, 326, 386, 387, 398, 409, 410, 492, 512, 533, 535
verbond.....428, 430, 431
verbond.....
nieuwe -.285, 420, 427, 428

oude -.....420
verbondenheid. .
wezens-. .191
verborgen
beslisser.....209
Verboven,
Lucette.....37
verdeeldheid
.....334
verderf.352, 353
verdienste...195,
196, 263, 432
verdierlijking
.....336, 489
verdoemenis325
verdriet.....295,
402, 501
vereenzaming
.....402
vereniging…422
vergankelijkhei
d.....354, 360
vergankelijkhei
d.....
-sbesef.…285
vergeestelijking
.....314, 407
vergelijking.304
vergetelheid
.....226, 351
vergeving.....19,
37, 52, 260,
261, 355, 363,
386
vergissing...109,
126, 169, 189,
196, 200, 222,
269, 270, 290,
318, 322, 328,
362, 364, 365,
370, 374, 389,
396
vergoddelijking
.....472
Vergote, A. 387,
547
verhaal.....332
Verhack, Ignace
…33, 37, 38, 39,
169, 202, 383
verificatie…234,
369, 539
verificatie.....
experimentel
e -.....33
-criterium
……157, 369,
401
-methode 442
-principe. 107
Veritatis
Splendor.....187,
489, 551
verklaring.....87,
101, 130, 212,
217, 228, 229,
281, 301, 390,
395, 398, 430,
530
verklaring.....
causale
versus
teleologische
-.....60, 86
historische -
.....217
oorzakelijke
-.....87
psychologisc
he -.....384
-sdrang.…36,
40
-skracht. .151
-sprincipe
.....217
-ssysteem529
verknechting
.....493
verkoop.....414,
418
verkrachting378
verlangen.…223,
285, 301, 383,
398, 421, 513
verleden.….120,
159, 194, 322,
326, 354, 402,
405, 432, 481
verleiding.....29,
128, 252, 325,
352, 353, 356,
380, 386, 416,
423, 512
verlichamelijkin
g.....
- van de
werkelijkhei
d.....89
verlichting...473
Verlichting…23,
27, 28, 286,
292, 293, 507
-sdenken. 508
verliefdheid308,
331, 332, 380
verlies 314, 316,
354, 355, 362,
384, 386, 418
verlossing.....37,
261, 285, 351,
354, 364, 365,
387, 406, 454,
463, 465, 527,
535
Vermeer, J.....81
Vermeersch,
Etienne…21, 23,
33, 43, 44, 45,
49, 50, 54, 58,
59, 60, 61, 62,
63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 70,
71, 72, 73, 74,
75, 76, 77, 78,
79, 80, 81, 82,
83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90,
91, 92, 93, 94,
95, 96, 97, 98,
99, 101, 104,
105, 106, 107,
108, 109, 146,
147, 206, 218,
296, 546, 548,
552
vermogen.…158
vernietiging128,
337, 340
vernietiging.....
-skracht. .170
veroordeling464
veroorzaker212,
217
veroorzaking
…212, 215, 220,
229
verplichting.349
verraad.....233,
342, 359
verrijking.…411
verrijzenis. .368,
369, 442, 466,
487, 488, 491
verrijzenis.....
-geloof…283,
369
verschalking410
verschijning
.....229, 396
verschijnsel264,
389
verslaving. .240,
242, 415, 419,
493, 494, 543
versluiering. 421
verstand.....148,
161, 199, 238,
295, 302, 360,
361, 364, 368,
369, 370, 417,
421, 451, 454
verstand.....
gezond -..351
vertrouwen. 128,
154, 155, 164,
166, 172, 184,
195, 232, 261,
270, 271, 286,
307, 336, 348,
349, 350, 352,
353, 364, 374,
387, 414, 460,
462, 472, 475,
509, 533, 535,
541
vertrouwen.....
goddelijk -
.....350
verval. .416, 431

vervangbaarheid.....321, 322
vervoering...242
vervolging..285, 449, 463
vervolmaking 164, 183
vervreemding …280, 320, 413, 414, 513
verwachting …126, 141, 159, 194, 314, 396, 432, 460, 500
verwekking 182, 470, 487
verwerkelijking ….198, 220, 301
verwerping…36, 133, 430
verwondering 75, 301, 330, 351, 413, 420, 421, 433, 543
verzaking…116, 127, 128, 155, 221, 250, 253, 353, 419, 512, 526
verzameling …118, 120, 192, 277
verzameling.....
lege -……122
universele - 121
verzet. .185, 187
verzoening. 246, 286, 534
verzorging...360
vijand. 283, 287, 333, 342
virtus…284, 294
vlees...311, 413, 432, 433, 493
vleeswording 475
vlucht. 226, 284, 327, 331
vocatief.....478, 527, 528, 544
voedingswaarde 437
voedsel.....436
voleindiging 293
volmaaktheid ….222, 361, 460
Voltaire, F.M.A.. 23, 116, 286
voltooiing...168, 313, 314, 315, 316, 431, 507, 531, 544
voltooiing.....
- van de werkelijkheid.....248
Vondel, J. Van Den -.....512
voorbeeld (Christus als -) 478, 505
voorbestemming. .160, 243, 486
voorbewuste222
voorkeur.....267
voorlopigheidskarakter (van de kennis).....222
voorlopigheidskarakter (van de wereld).....454
voorspelbaarheid.....108, 266
voorspelling. 53, 268, 269, 270
voorspoed…284
voorstelling 205, 229, 280, 382
voortbestaan410
voortplanting …224, 311, 471, 488, 489, 491
voortplanting.....
-sdrang…491
vooruitgang..30, 190, 348
voorwaarde.....
noodzakelijke -. .297, 373, 381
voldoende - 278, 297
-lijkheid. 335, 339
vorm. 85, 90, 92, 104, 105, 106, 112, 151, 157, 301, 372, 388, 389, 434, 460, 469
vorm.....
gecommuniceerde - 61, 62
geëxterioriseerde -.....95
geobserveerde -.....62
mentale -. .95
niet-.....106
onderscheidbare vorm…68
-begrip.....59, 61, 64, 66, 68
-begrip (gerelateerd aan Plato). 73
-enwereld 394, 395
-erkenning 86
-herkenning …86, 92, 104
-theorie....58, 60, 95, 97, 104
-theorie en esthetica. 103
(niet)informationele -. .105
Vos, de, H.....32
vouwbeen (Sartre's -)….62, 63, 82, 116, 324
vraag.....
ultieme -…41
- en antwoord ……217, 394, 423, 433
vrede.....248
vrees....437, 465
vreugde.....242, 250, 293, 294, 295, 302, 318, 402, 435, 437, 501
vreze Gods. .442
vrije markt. .321
vrije selectie 126
vrije tijd.....
-sparadijs 357
vrijgevigheid 354
vrijheid...29, 34, 36, 42, 52, 87, 107, 108, 110, 115, 118, 120, 123, 124, 125, 127, 128, 132, 133, 143, 160, 170, 175, 187, 202, 210, 211, 215, 220, 221, 244, 245, 250, 256, 259, 271, 292, 305, 310, 317, 319, 321, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 333, 340, 341, 344, 347, 349, 350, 352, 353, 355, 363, 379, 383, 386, 387, 398, 406, 425, 444, 445, 446, 460, 462, 473, 486, 490, 493, 495, 496, 497, 498, 501, 532, 533, 534
vrijheid.....
absolute -.30, 122, 317, 324
absolute on- 211

dierlijke -126
gedepersonaliseerde -..111
gedrags-..125
gegeven -259
illusoire -251
keuze-....120, 123
manifestatie van de -. .532
noodzakelijke -.....128
perversie van -.....134
subjectieve -.....110
wereldse -.....250
- als gave 260
-sbeperking 323, 407
-sconcept 130, 328
-sparadox..18
vroomheid...233
vrouw.....333
vruchtbaarheid 331
waan.....82, 316, 372, 377, 378, 395, 397, 399, 400, 402, 403, 411, 414, 430, 501
collectieve -.....397
-beeld.…377, 540
-werkelijkheid.…271, 349, 359
waanzin82, 351, 357, 377, 463
waarachtigheid …156, 180, 300, 395, 421, 432
waarde.....118, 135, 165, 180, 229, 271, 317, 358, 539
waarde.....
absolute -.91, 228, 532
afgedwongen -.....272
blijvende -.....203
bovenmenselijke -.....163
christelijke -.....21, 22
gebruiks-.....229, 327
geconditioneerde -.....321
intrinsieke -.....115, 163, 191, 236, 237, 238, 265, 273, 274, 306, 321, 337, 375, 457
markt-.....120
meer-.....287
menselijke -.....321
middel-…265
natuurlijke -.....414
objectieve -.....116, 135, 226, 375
omkering van -; Umwertung aller Werte 352
ontvangen -.....164
ontwaarding van -.....349, 366
problematisering van -102
product-..287
ruil-.....336
symbool- 195
teken-.…100, 195, 362
universele -.....226, 228
verklarings-.....94
waarheids-.....165
werkelijkheids-.....316
werkelijkheids- van de pijnervaring 180
werkelijkheids- van de wil.....180
werkelijkheids- van een object.....173
- als het wezen van wetenschap 102
- als ultieme drijfveer..129
- en behoefte 377
- en betekenis 400
- en betrokkenheid.….218, 219
- en bewijsbaarheid.....227
- en efficiëntie 410
- en erkenning 118, 154, 237, 274
- en ethiek 201
- en geluk 230
- en getuigenis 364
- en handeling229
- en kennis 222, 331, 367
- en leed.185, 219, 281, 325
- en macht 359
- en preferentie 274
- en recht. .19
- en verantwoordelijkheid. 272
- en verbondenheid.....271
- en waarheid 47, 226, 227, 235, 236, 237, 264, 266, 325, 351
- en werkelijkheid.…217, 325, 349, 366
- en zijn. .238
- en zonde 358
- van de ander.....272
- van de intentie.…196
- van de negatie....278
- van de waarneming 126, 173
- van een bezit.....356
- van een oordeel.…268
- van een theorie.....84
- van een uitspraak.216

- van het geld.....340
- van het kwaad.....212
- van menselijke verbondenheid.....189
- van taal 237
- van zijn en bewustzijn 205
-erkenning van de medemens 237
-nhiërarchie 504, 532
-nsysteem 358
-nverval. .366
-toekenning 174, 455
-volheid. .531
waardering. 267, 272, 274, 356, 378, 455, 539
waardering.....
her-.....405
intrinsieke - ……268, 375, 410
negatieve - 219
objectieve - 323, 326
positieve - 219
vrije -.....230
- en werkelijkheid.....238
waardigheid …190, 341, 493, 494
waarheid 24, 36, 42, 53, 57, 70, 71, 74, 83, 98, 99, 118, 121, 146, 154, 155, 165, 167, 175, 211, 212, 217, 220, 221, 226, 235, 236, 238, 240, 264, 266, 268, 269, 276, 277, 285, 287, 292, 299, 305, 316, 317, 318, 319, 324, 325, 343, 349, 350, 351, 356, 359, 360, 365, 368, 374, 380, 389, 390, 394, 399, 401, 403, 405, 406, 415, 416, 418, 419, 421, 430, 437, 438, 440, 441, 448, 449, 473, 474, 507, 509, 510, 527, 528, 531, 532, 539, 545
waarheid.....
absolute -.71, 139, 406
consensuele - 49
evangelische -.....18
gevestigde - 110
gradaties van -.....69
introspectieve -.....138
logische -..43
menselijke - ……404, 405, 406
niet-zintuiglijke - 21
onbewezen - 22
onbewijsbare -.....84
partiële -…71
propositionele -.....237
relatieve - 377
religieuze - 365
schijn-….351
subjectieve - 279
uniciteit van de -. 176, 238
universele - 377
verbanning van de -. .332
verkrachting van de -. .359
verzwijging van -.....359
voorlopige - 70, 103
voorwaardelijke -.....278
wetenschappelijke - 43, 46
- als dubbele negatie....305
- en afbeelding 415
- en bewijsbaarheid.....43, 47, 139, 227
- en dialoog 395
- en erkenning 368, 393
- en ethiek 226
- en goedheid 146, 236
- en kennis 210
- en leed..365
- en leugen 238
- en liefde 417
- en macht 366
- en subjectiviteit 212
- en taal..236, 237, 238, 401, 411
- en uniciteit 51
- en waarde 47, 266
- en waardering 237
- en waarneming 236, 399
- en werkelijkheid.....236
- en zinvolheid 167
- en zonde 366
- van een oordeel. .100, 275
-scriterium . .35, 49, 108, 149, 324, 440
-sperspectief 22
-swaarde. .98, 149, 217, 237, 270, 324, 397, 405, 432, 539
waarneembaarheid.....368, 369, 371, 393
waarnemer…85, 229, 277, 369, 372, 373, 374, 376, 377, 381, 387, 394, 401, 414, 539

waarnemer.....
externe -. 328
objectieve -
.....100
waarneming
…118, 137, 138, 139, 140, 154, 156, 165, 172, 174, 175, 180, 197, 213, 226, 229, 236, 237, 238, 267, 269, 275, 325, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 387, 388, 389, 390, 394, 396, 397, 398, 399, 401, 405, 413, 414, 415, 419, 432, 434, 490, 509, 517, 541
betrouwbaar heid van -. 95
derde als instrument van -.....95
directe -.…95
hogere -. .399
indirecte -. 95
interne motorische -
.....67
interpretatie van -.....95
lagere -…399
meta-.....414
subjectieve -
.....95
ultieme -. 176
zintuiglijke -
. .22, 98, 139, 179, 301, 368, 389, 392, 395, 396, 542
zuivere -. 370
-sact370, 371
-sinhoud. 376
-smedium
.....370
-sveld.....375
-svermogen
.....131, 400, 401
waaromvraag
.....330
waarschijnlijkheid.…43, 71, 234, 269, 399
waarschijnlijkheid.....
-sgraad....268
wachten.....129, 258
wandaad.....171, 353, 358
Wang, Hao…32, 53
wanorde.….181, 205
wantrouwen
…172, 335, 336, 338, 339, 350, 353, 414, 419, 472, 505, 535, 542
wantrouwen.….
cultuur van het -.....335
warmtedood 114
Watanabe.…299
Weaver, W…60, 90
Weber, M.W.
.....371
wedertrouw 482, 484, 499, 500
weekend.....357
weigering…120, 125, 129, 130, 143, 211, 234, 326, 340, 362, 365, 408, 430, 485
weldaad.....116
weldoener. .194, 230
welvaart. 18, 31, 507
welzijn.....19
wens…186, 195, 200, 201, 208, 212, 227, 270, 282, 322, 323, 326, 330, 332, 382, 383, 392, 401, 430, 451, 502
wens.....
-denken.…93
wereld.…32, 97, 100, 149, 150, 155, 156, 157, 160, 164, 168, 178, 183, 185, 191, 219, 222, 223, 226, 230, 232, 247, 253, 263, 264, 284, 286, 287, 290, 293, 296, 325, 329, 330, 331, 333, 334, 337, 338, 344, 347, 355, 372, 377, 378, 382, 384, 387, 389, 395, 399, 413, 414, 415, 417, 419, 427, 428, 429, 430, 435, 437, 449, 455, 464, 465, 477, 483, 484, 485, 486, 487, 497, 502, 504, 512, 524, 534, 535, 537, 543
wereld.....
afwezige -
.....514
binnen-…415
buiten-.…415
eenheid van de -.....339
fysische -. 87, 207, 338, 426
geestelijke -
……206, 313, 429
innerlijke -
.....185
macro-…370, 371, 372, 405
micro-....370, 371, 372
nieuwe -..505
objectieve -
.....389
onbewuste -
.....156
toegang tot de -.....253
tussen-.…396
uiterlijke -
.....185
vertrouwde -
.....329
vierde -…336
zichtbare -
.....431
- als betekenisgeheel.....89
- als woordenboek
.....145
- van de dingen.....310
- van de geest.....431
- van de woorden. 310
-beeld.…228, 338, 347, 372, 377, 378, 379, 529, 530
-beschrijving
…….223, 377
-heerser...464
-orde.....341, 430, 432

-politiek..336
- transformatie 504
werkelijkheid …104, 107, 114, 116, 118, 119, 140, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 159, 166, 169, 174, 179, 185, 200, 202, 209, 211, 215, 221, 222, 229, 237, 238, 257, 258, 265, 275, 276, 282, 284, 286, 290, 294, 296, 306, 309, 310, 324, 325, 332, 338, 349, 358, 359, 360, 364, 365, 368, 369, 380, 382, 383, 387, 390, 392, 395, 396, 397, 399, 403, 407, 408, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 428, 430, 432, 433, 460, 477, 497, 501, 504, 506, 537
absolute -……263, 274, 275, 280
construeerbaar karakter van -.....108
erkende - 152
essentie van de -.....365
ethische - 349
externe - 360, 432
geestelijke -…….429, 430
gegeven - 315
goddelijke - 358
hogere -. 154, 361
intersubjectieve -.....359
manifestatie van -.....207
mogelijke -……215, 326, 364
objectieve -……173, 323, 462
opdringerigheid van de - 186
subjectieve -…….229, 230
symbolische -.....434
talige -….431
voltooide - 429
ware -…..358
zintuiglijke - 383
- als mogelijkheid 330
- op zich. 296
-op-zich. .434
-sbeeld…145, 167, 215, 222, 329, 368, 379, 399, 402, 403
-sbeeld (christelijk -) …….530, 540
-sbeleving ……104, 348, 358, 399, 433
-sdimensie …….362, 363
-sdimensie (existentiële -).....365
-sfundament ……296, 302, 426
- spolarisering 218
-sstructuur …….430, 431
-sverlies..349
-swaarde 271, 313, 399, 410, 430, 434, 436, 485, 530
-szin.....294
-voor-ons 434
werktuig. 32, 79, 81, 82, 87, 89, 91, 92, 113, 116, 157, 167, 178, 216, 311, 388, 448, 451, 453, 486, 493, 500, 502, 503, 506, 507, 514, 515
werkzaamheid 158, 160
westerse bevolking….357
wet.….128, 161, 185, 202, 204, 205, 209, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 230, 231, 250, 259, 290, 292, 308, 315, 318, 323, 325, 337, 349, 351, 360, 387, 407, 409, 410, 417, 425, 426, 427, 428, 433, 441, 445, 446, 449, 481, 534, 535, 541
wet.....
absolute -316
biologische - 315
causale -. 219
eeuwige -201
ethische - ……153, 185, 211, 212, 218
externe - 186, 203, 221, 409
fysische - 315
goddelijke - …….358, 509
hogere -. .354
maatschappelijke -……409, 483
manifestatie van een -. 210
morele -. .330
natuur-…135, 153, 330
objectieve - ……116, 118, 209, 210, 212, 215
oorzakelijkheids-. 207, 348
wereldse - …….162, 163
- als werktuig…89
- der gewoonte …….221, 298
- der niet-contradictie 53, 54
- van de geest.....316
- van de jungle.….346
- van de liefde.….316, 483
- van het lijden.....160
-teloosheid 349
weten.....

- om het weten.....301
wetenschap. .24, 41, 48, 76, 102, 107, 109, 148, 286, 294, 301, 309, 331, 332, 338, 341, 347, 410, 411, 442, 447, 462, 507, 508, 513, 523, 532
wetenschap.....
creatieve dimensie van -.....38
de ziel van de -.....39
eenheid van de -.....74
positieve -48, 427
successen van de -.…33
- en neutraliteit 58
-pelijk socialisme 287
-pelijk wereldbeeld 41
-pelijke vooruitgang 19
-pelijke wijsbegeerte 43
-pelijkheid ……149, 401, 462
-sfilosofie 137
wezen..301, 312
White, L.A.…64
Whitehead, A.N.. 21, 46, 58, 137, 138, 139, 140, 146, 147, 226, 234, 385, 398, 405, 555
Wiener Kreis43, 56, 75, 109, 537, 547
Wiener, Norbert 60
wijsbegeerte ….108, 109, 420
wijsbegeerte.....
praktische - 292
wijsheid..20, 38, 39, 148, 226, 238, 250, 283, 284, 285, 292, 301, 316, 333, 343, 394, 415, 420, 421, 440, 441, 442, 508, 549
wijsheid.....
chinese -. 514
wil21, 120, 130, 143, 161, 180, 186, 196, 199, 200, 201, 203, 204, 205, 214, 215, 218, 225, 230, 263, 268, 270, 272, 282, 283, 286, 292, 293, 295, 305, 322, 326, 327, 332, 361, 369, 382, 393, 394, 403, 437, 445, 483, 490, 493, 494, 502, 509
wil.....
externe -. 142
negativiteit van de -. .200
on-.....407
onmogelijke -.....199, 200, 202
- tot zijn..226
-sbeschikking van God..355
-sbesluit..246
-sconcept 281
-svrijheid …….199, 292
Wildiers, Max 33, 507
willekeur.…135, 159, 160, 243, 361, 426
winkelparadijs 358
winnaarschap.…
- in het kansspel..208
winst. .337, 352, 356, 400, 435, 505
winst.....
- en verlies 358
-bejag.….322
wiskunde72, 99, 103, 108, 133, 139, 146, 148, 162, 169, 205, 304, 432, 523
wiskunde.....
- en werkelijkheid.....133
Witten, Edward 99
Wittgenstein, Ludwig...44, 49, 99, 100, 441, 549, 551
woeker.....356
wonde.....360
wonder.....175, 360, 421
woord…92, 117, 140, 144, 147, 167, 310, 331, 335, 361, 362, 364, 384, 396, 399, 423, 428, 429, 430, 431
gegeven - ……426, 427, 428, 429, 432
ultieme -. 311
-endans…424
-enschat. .310
Woord. .88, 368, 418, 421, 427, 431, 437, 458, 461, 462, 475, 477, 482, 510, 544
Woord.....
vleesgeworden -.....413
wording.....183, 225, 270, 286
wraak.….19, 37, 154, 286, 337, 338, 356
wraak.....
-principe 340, 356
wreedheid. .282, 320
wroeging.....411
zaligpredikingen.....527
zedenwet.….188
zekerheid41, 48, 71, 73, 98, 99, 140, 154, 199, 265, 269, 339, 396, 399, 432, 440, 507
zekerheid.....
absolute -. 71, 73, 222, 269
funderen van -.....70
gradaties van -.....69
wetenschappelijke -……41
- als hoogste waarschijnlijkheid.....71
- en fanatisme..41

-scriterium 69
-sgevoel....69
-sgraad....270
zelf.....182, 284, 299, 347, 428
-bedrog..188, 352
-beheersing 18, 507
-behoud. 129, 141, 142, 143, 166, 205, 228, 274
-sdrang ...295, 497
-bepaling 223
-beperking 18, 124, 133, 134, 151, 317, 512
-beschikking 33, 495
-beschikking. kwantitatieve -...335
-srecht ...350, 468
-beschuldiging.....322, 506
-bestraffing 362
-bevrijding 18
-bewustwording.....526
-bewustzijn 99, 115, 143, 166, 225, 272, 299, 300, 324, 388
-bewustzijn... kenbaarheid van - 74
-definiëring 294
-determinatie 123, 124, 128, 349
-genoegzaamheid 440, 445
-handhaving 273, 328, 452
-instandhouding.....491
-moord.....41, 128, 243, 255, 284, 304, 351, 357, 408, 417, 494
-moord..... collectieve -.....357
-moordenaar 340
-objectivering 380
-ontdubbeling 379
-onteigening 284
-ontplooiing 19
-oordeel. .432
-opoffering 115, 300, 308
-overwinning 155, 306
-realisatie 186, 284
-referentieproblematiek.46, 70, 80, 82, 84, 97, 205, 309, 317, 327, 347, 379, 394, 532, 539
-verblinding 188, 332, 357, 512
-vergoddelijking.....30
-verleiding 352, 353
-verlies. .188, 190, 205
-verloochening.....18, 352
-vernietiging 42, 134, 243, 341, 359, 506
-verraad. .352
-verrijking 410
-vertrouwen 414
-vervreemding.....379
-verwenning 352
zelfopoffering 462
zender en ontvanger.....89
zichtbaarheid 296, 429
ziekte..171, 357, 400, 401, 403, 419
ziekte..... mens-zijn als -.....172
ziel.....21, 153, 168, 169, 170, 172, 174, 183, 187, 201, 215, 243, 249, 263, 283, 293, 295, 296, 297, 300, 302, 303, 304, 308, 309, 310, 315, 317, 318, 330, 339, 340, 352, 353, 354, 355, 368, 369, 382, 384, 386, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 395, 407, 410, 411, 416, 417, 429, 443, 448, 458, 460, 468, 470, 478, 486, 487, 488, 492, 495, 501, 502, 504, 518, 527, 528, 544, 545
ziel..... slavernij van de -.....250
spiegel van de -.....432
voortbestaan van de -..315, 316
-loosheid.358
-sinhoud. 501
-svereniging 492
ziel (eenheid van lichaam en ziel).....88
zien.…178, 369, 414, 433, 441, 442, 443, 475, 512, 515, 521, 528, 542
zien..... geestelijke -.....388, 389
intellectuele -.....390
lichamelijke -.....388
zintuiglijke -.....390
zijn.....123, 201, 204, 206, 207, 234, 263, 264, 272, 301, 305, 312, 324, 325, 326, 340, 349, 356, 368, 370,

379, 380, 381, 390, 393, 396, 397, 406, 407, 409, 411, 432, 435, 460
zijn.....
niet-.....395
Seinsvergessenheit.....23
-sgrond (ultieme)...31
-sorde, de perversie ervan.....30
-sverlies..353
-sversnipperingen.....432
-swaarde. 364
zijnde.....531
zijnde.....
actueel -..214
mogelijk -.....214
zin. .85, 87, 132, 149, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 165, 169, 170, 174, 178, 187, 202, 205, 237, 243, 249, 263, 284, 285, 289, 302, 312, 313, 315, 316, 332, 344, 352, 355, 362, 382, 398, 407, 411, 416, 419, 420, 422, 427, 430, 431, 432, 433, 435, 437, 458, 459, 463, 470, 475, 478, 481, 484, 486, 498, 521, 530, 531, 534, 540, 543
zin.....
absolute -316
bestaans- 263
eeuwige oorsprong van -.....164
gegeven -.....156, 159, 163, 164, 259, 302
ingeboren -.....243
ingeboren of natuurlijke -.....164
menselijke -.....163
natuurlijke -.....163, 164
ultieme - 159, 311, 330, 352
voltooide -.....156
- van de wereld.…184
- van zin. 164
-(h)erkenning.....158
-erkenning.....302
-geving. .111, 114, 115, 135, 159, 164, 169, 302, 382, 435, 484, 521
-geving (bovenmenselijke -).....165
-gevingsevolutie.....164
-ledigheid 54, 157, 167
-loosheid. 30, 356, 411
-ontvangst.....115
-sbegoochelingen.....374
-sbegoochelingen (collectieve -).....397
-sverwerping.....243
-verlies.…166
-volheid.…26, 38, 383, 407
-volheid (van een oordeel).....537
-vraag. 24, 36
zintuig 138, 151, 371, 374, 393, 396, 397
zintuig.....
ultiem -...365
-lijke activiteit. 138
-lijke ervaring. .389
-lijke indruk.....388
-lijkheid. 218, 383, 388
zoeken (en vinden).....37
zoenoffer.....245
zondaar.……350, 353, 354, 355, 357, 358, 360
zonde....20, 163, 166, 169, 176, 188, 220, 257, 283, 285, 286, 287, 290, 292, 316, 346, 350, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 363, 365, 368, 383, 386, 387, 393, 417, 419, 454, 463, 465, 468, 470, 471, 474, 489, 490, 492, 511, 534
belijdenis van -.....355
- van de wereld.....334
-begrip.…290
-bok.....211, 287, 323
-boktheorie.....323
-val 128, 244, 245, 247, 333, 334, 342, 345, 353, 383, 386, 412, 418, 472, 473, 487, 492, 511, 520, 524, 525, 534, 535, 542
Zoon...456, 460, 463, 534
Zoroaster.....283
zuiverheid.…402
zuivering.....316
zwakheid.....29, 338, 341
zwakste schakel.....277
zwijgen.....415