

## REFLECTIE EN SPIRITUALITEIT\*

*Herman De Dijn*

Theo De Boer, *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen*. Zoetermeer, Meinema, 1996, 380 blz., 850 Bfr., ISBN 90 211 3620 1

Het denken van Theo de Boer vertoont een grote verscheidenheid en tegelijk een echte eenheid. Hij is bekend én gewaardeerd omwille van zijn wetenschapsfilosofische studies over psychologie, geschiedenis en andere menswetenschappen waarin hij scherp de eigenheid van die wetenschappen verdedigt. Daarnaast zijn er nauwgezette studies van belangrijke auteurs. Deze interpreteert hij op de wijze die hij in de geesteswetenschappen zo belangrijk acht. De Boer is een autoriteit onder meer op het gebied van de vertaling en de studie van de grote joodse denker Emmanuel Levinas. De interesse voor Levinas heeft duidelijk te maken met de belangstelling voor kwesties die op het grensvlak liggen van ontologie, wijsgerige antropologie en ethiek, van filosofie en theologie, en van filosofisch-theologische reflectie en spiritualiteit. De wetenschapsfilosofische interesse, de hermeneutiek van auteurs als Husserl en Levinas en de levensfilosofische analyses zijn geen aparte stokpaardjes van een academicus die toevallig via deze terreinen wetenschappelijke renommée zoekt. De wetenschapsfilosofische inzichten verdedigen tegelijk de mogelijkheid en de noodzaak van levensfilosofische analyses. Deze zijn zelf weer nauw verbonden met de interpretatie van cruciale teksten die verwijzen naar of stammen uit de denktraditie waarin De Boer op vrije wijze thuishoort. In zijn recent boek, *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen* (1996) — zowel titel als ondertitel refereren naar verzen van Gerrit Achterberg — komt deze frappante eenheid in diversiteit duidelijk naar voren. Een bespreking van dat boek kan dan ook dienst doen als een *tour d'horizon* van het ganse oeuvre. Ik zal het eerst hebben over De Boers epistemologie van de gewesten van het zijn; daarna over de spiritualiteit van de woestijn.

### **Epistemologie van de gewesten van het zijn**

Heel zijn filosofische leven heeft Theo de Boer zich beziggehouden met de epistemologie betreffende onze kennis van bepaalde werkelijkheidsgebieden, voor-

al dan "de ondermaanse" (p. 293). Daarmee bedoelt hij de 'aardse' gewesten waar geen strikte *logos* te ontwaren valt (p. 289). Het gaat hier op de eerste plaats over het menselijk leven, zijn cultuur, geschiedenis, moraal, godsdienst enzovoort. Zoals Ludwig Wittgenstein denkt Theo de Boer dat men het menselijk leven *als zodanig* niet kan begrijpen vanuit een 'bovenmaanse' beschouwingwijze (vanuit een apriori metafysisch kader). Evenmin kan men het ondermaanse of aardse menselijk leven begrijpen vanuit een manier van denken die in de plaats is gekomen van de metafysica, namelijk het positief-wetenschappelijk kennen dat als het ware 'onderaards' gaat. Theoretische metafysica noch exacte wetenschap zijn geschikt voor een denken dat de *oppervlakte* au sérieux neemt, de schijn die voor ons de echte werkelijkheid vormt (of, zoals David Hume het uitdrukt: de werkelijkheid in de zin van datgene wat ons echt bezighoudt<sup>1</sup>; Roger Scruton die de dichter Wallace Stevens parafraseert, drukt het zo uit: "We see the world as it really seems"<sup>2</sup>).

Wie aan de oppervlakte blijft, kan niet anders dan wijzen op de grenzen van de rationaliteit. Zoals en vóór anderen bepleit De Boer een eigen redelijkheid die verschilt van de rationaliteit van het verstand en die een rede is van het hart (zoals Pascal en Hume zouden zeggen); zij het dat het hart gekenmerkt is door een subtiel besef en inzicht dat opvoeding, gewoonte, patronen van sensibiliteit veronderstelt. Het menselijk leven aan de oppervlakte van het ondermaanse is doortrokken van een soort "raison incarnée"<sup>3</sup>. De filosofie van de ondermaanse gewesten is zelf een figuur van die redelijkheid, veeleer dan een externe kritiek van de daar aan- of afwezige rationaliteit. Deze filosofie neemt dan ook gemakkelijk de vorm aan van een levensfilosofie (p. 9 en passim) waarin het onderscheid tussen wijsgerige antropologie en ontologie bijkomstig wordt. (Ik was oprecht verheugd bij De Boer een verwijzing aan te treffen naar het boek van mijn leermeester Alphonse De Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*: nog een filosoof van de ondermaanse gewesten.)

Vanwaar die noodzaak van een speciaal begrijpen, van het blootleggen van een eigen redelijkheid? Omdat het in het menselijk leven niet gaat om neutrale feiten of zuiver causale relaties. Het gaat om betekenisvolle relaties, om zin en onzin, om de stof die we terugvinden in onze verhalen, — verhalen die ons zo interesseren omdat we er onszelf in herkennen. Zoals De Boer terecht beklemtoont, zijn verhalen wezenlijk gekenmerkt door *singulariteit*. Elementen die met singulariteit ten nauwste verbonden zijn, zijn: individuen, particulariteiten, unieke gebeurtenissen, in het algemeen tijd en ruimte maar dan in de zin dat het nabije of het verre, het verleden en de toekomst niet om het even, niet verwisselbaar zijn. Zin is met andere woorden altijd verbonden met singulariteit, dat wil zeggen met geïncarneerde betekenis. Om dit te verduidelijken verwijst De Boer naar Hegels opvatting over het kunstwerk dat model staat voor alle betekenis en betekenisvorming. Het echt betekenisvolle is de identiteit van het betekenisvolle, dat schijnbaar zonder materi-

aliteit kan, en van het betekenisloze, de materialiteit, de feitelijkheid. Opdat betekenis zou kunnen oplichten, zou kunnen bestaan, moet zij ons verschijnen zoals de betekenissen in onze moedertaal: onmiddellijk toegankelijk in een vertrouwdheid met de materialiteit van klanken en tekens, — een materialiteit die de betekenis niet hindert, maar haar mede constitueert. Diezelfde materialiteit of lichamelijkheid is echter tegelijk de basis van een mogelijke vervreemding. Wittgenstein brengt het simpele feit in herinnering dat de voortdurende herhaling van een vertrouwd woord ons een ervaring van betekenisverlies bezorgt. Het kan niet toevallig zijn dat het bewaren en doorgeven van betekenissen gebeurt door bemiddeling van mystieke lichamen, dat wil zeggen intersubjectieve verbanden die zelf getekend zijn door bepaalde tekens (een naam, een doopsel, bloedverwantschap, een gemeenschappelijke origine...) en die zelf samengehouden worden door bepaalde verhalen, veeleer dan door het aanhangen van dezelfde inzichten of het hebben van gelijkaardige pragmatische bezorgdheden.

Als de betekenissen die het leven regeren narratologisch zijn, dan kunnen zij niet worden losgemaakt van hun materialiteit. Wat zij ons te zeggen hebben, hangt onherroepelijk samen met een stem, een timbre, een gezicht... Het gevolg is dat wij door hen aan anderen als vreemd, onbegrijpelijk, afstotend kunnen overkomen, en omgekeerd. We kunnen zelfs van onszelf vervreemden wanneer de betekenissen bepaalde verschuivingen ondergaan, gecontamineerd worden door andere betekenissen. Vandaar de enorme kwetsbaarheid van de betekenissen. Het mysterie, de transcendentie kan maar worden ontmoet in het singuliere, in het oplichten van de betekenis in een unieke combinatie van betekenis en materialiteit. Dit impliceert echter dat het mysterie, het transcendente onnoemelijk kwetsbaar is voor betekenisverlies.

De kwetsbaarheid van het betekenisvolle en de (diverse soorten) miserie die daarmee samenhangen, heeft doen dromen van een ontsnappen aan de bepaaldheid door die singuliere betekenissen, van een vrijheid waarin mensen eindelijk, individueel en collectief, zichzelf zouden kunnen bepalen. Vandaar, bijvoorbeeld, het idee van een taal zoals het Esperanto, een taal die totaal dienstbaar zou zijn aan de ongehinderde communicatie; of het idee van een zuiver rationele ethiek. Wat deze utopieën opleverden, was de ontworteling, het verlies van het menselijke in een *wasteland* van de zin. Is het verwonderlijk dat daarop een reactie moest komen die, zoals De Boer het formuleert, bestaat uit de herontdekking van het verhaal en van een 'pluralistische' redelijkheid (p. 282). Deze herontdekking is echter niet zonder meer het hervinden van de vroegere toestand. Er is (te-)veel reflexiviteit: wie nu in of door het verhaal leeft, heeft weet daarvan zodat de naïviteit verbroken is. De ontevredenheid met de moderniteit leidt tot een postmoderne tendens om de verhalen te manipuleren. De poging om het zonder verhalen of tradities te doen, is omgeslagen in een poging verhalen op te zetten omdat, en naargelang we er nood

aan voelen. Het gevolg is dat deze postmoderne verhalen ons extern blijven, — schijn van schijn, in plaats van echte schijn, en dat we blijven lijden onder een vrijheid die er niet in slaagt verantwoordelijkheid te zijn. De echte vrijheid, zo zegt De Boer terecht, met Levinas (p. 218), vooronderstelt verantwoordelijkheid, dat wil zeggen de *kracht* tot antwoorden op betekenissen waarvan wij niet de oorsprong zijn, die ons oproepen of verleiden zonder ons te dwingen<sup>4</sup>. Pas in dat antwoorden kan het zelf een besef verwerven een zelf te zijn met een identiteit die de willekeur overstijgt.

Zijn we vandaag en vooral morgen gedoemd tot een helse, sartrianse vrijheid? Of zal het, zoals David Hume reeds dacht, allemaal zo'n vaart niet lopen? Is de menselijke natuur te koppig om zich in de kille woestijnen van gemanipuleerde betekenissen te laten meeslepen? En wat zijn de taak en de mogelijkheden van de filosofie in dit verband? Hume was wellicht de eerste die op een verregaand bewuste manier opteerde voor een vorm van denken die echt afstandelijk is, maar tegelijk bevestigend kan zijn voor de existentiële betekenissen en daar zeer nauw bij aansluit. Zo'n denken zou tegemoet komen aan de drang naar afstandelijkheid, zonder als vanzelf te leiden tot de illusie van beheersbaarheid. Integendeel, het zou een vorm van afstandelijkheid bieden die zelf uitmondt in een bevestiging van de betrokkenheid, of die in elk geval aan die betrokkenheid geen afbreuk doet, maar ze stimuleert.

Hoe kan een afstandelijk denken bevestigend zijn voor existentiële betekenissen? Of omgekeerd: hoe kan het begrijpen iets hebben van het verhaal en toch geen verhaal, maar begrijpen zijn? Antwoord: als de reflectie de vorm aanneemt van een hermeneutiek. Paul van Tongeren heeft er recent op gewezen dat de hermeneutische levensfilosofie van Theo de Boer niet zelden op cruciale momenten ingaat op poëzie<sup>5</sup>? Hermeneutiek is echter zelf geen poëzie, zelfs geen verhaal. Zoals De Boer opmerkt (p. 293), bouwt de narratoloog zelf geen verhaal. Hij gaat op een afstand staan (p. 325), laat zien hoe het verhaal in elkaar steekt. Maar de afstandname is niet het innemen van de *bird's eye perspective* van de positieve wetenschap. Het is precies *in* de altijd riskante combinatie van distantie én betrokkenheid dat de narratoloog de betekenis op-nieuw, als nieuw toegankelijk maakt. Methodologisch geldt dit voor alle geesteswetenschappen, inclusief de filosofie. Het gaat om een begrijpen dat steunt op een combinatie van een bepaald theoretisch kader (afstandelijkheid) en een zekere vertrouwdheid met de bestudeerde betekenissen (betrokkenheid). De Amerikaanse antropoloog Clifford Geertz spreekt in verband met zijn discipline van de noodzaak van een combinatie van *experience - distant* en *experience - near concepts*<sup>6</sup>. De Boer merkt terecht op dat zelfs Braudel, de held van de *Annales*, geen geschiedenis kan bedrijven en tegelijk aan het verhaal kan ontsnappen (p. 291).

Een haast onvermijdelijk gevolg van deze nieuwe manier van denken waarin

afstandelijkheid en betrokkenheid op een paradoxale manier samen aanwezig zijn, is dat allerlei onderscheidingen en tegenstellingen tussen disciplines relatief onbelangrijk worden. Dit is volgens Theo de Boer het geval met bijvoorbeeld godsdienstwijsbegeerte, godsdienstwetenschap en theologie: de verschillen zijn niet absoluut; ze hebben te maken met diverse *graden* van afstandelijkheid (p. 328). Hoe moeten we deze gedachte precies interpreteren? In een significante aanpassing van een formule van wijlen Huib Hubbeling (godsdienstwijsbegeerte = godsdienstwetenschap + het stellen van de waarheidsvraag) heet het bij De Boer: "godsdienstwijsbegeerte is godsdienstwetenschap plus de vraag naar zin" (p. 311). Filosofie in het algemeen is immers "levensfilosofie, als (het) articuleren van de lokale en temporele zinstichtende gebeurtenissen" (p. 312). De Boer besteedt weinig aandacht aan de relatie godsdienstwijsbegeerte - godsdienstwetenschap; naar ik vermoed omdat een echte godsdienstwetenschap in zijn optiek evenmin de vraag naar zin kan ontwijken. Filosofie en theologie komen zeer dicht bij elkaar te liggen. Zowel de natuurlijke als de bovennatuurlijke theologie 'keren terug' op een wijze die verenigbaar is met een nieuw soort niet-ontologiserend filosoferen (p. 311). Is er dan geen enkel verschil meer? Godsdienstwijsbegeerte en theologie verhouden zich "als een peilen van zin en een vragen naar waarheid" (p. 328). Hermeneutiek van de zin wordt hier met Gadamer en Ricoeur onderscheiden van een hermeneutiek van de waarheid (p. 327). De hermeneutiek van de waarheid verwijst echter niet meer naar het waarheidsbegrip van Hubbeling waarin theoretische of empirische waarheid staat tegenover de *doxa* van de gewone beleving. Evenmin als Wittgenstein, is De Boer geïnteresseerd in de vraag naar Gods bestaan (Hfdst. 3). Het gaat hier dus niet om de steriele tegenstelling tussen werkelijkheid en schijn, werkelijkheid en verbeelding. Ik kan het niet laten hier een mooie passage te citeren van Lodewijk Van Deysse, *Uit het leven van Frank Rozelaar*<sup>7</sup>:

"Er is niet: Werkelijkheid en Verbeelding.

Er is alleen Verbeelding en die is Werkelijkheid.

Iemand, die in een boom een engel ziet, heeft alleen in sterkere mate een visioen dan iemand die in een boom een boom ziet.

Alle zien is visioen.

Iemand, die een boom mooi als een boom ziet, ziet echter meer engelachtigs in de boom dan iemand die een boom lelijk als een engel ziet.

En iemand die waarachtig een boom ziet maar beweert dat hij een engel ziet, is óf krankzinnig of althans zo gebrekkig dat hij zich geen rekenschap weet te geven van wat hij ziet of niet ziet.

Misschien is echter het aller-mooiste om in een boom een boom te zien, maar zó als een engel een boom ziet."

Wetenschappelijke of empirische waarheid is algemeen geldig. Als anderen daaromtrent een andere mening hebben dan wij, dan weten we dat ofwel wij of de anderen van mening zullen moeten veranderen. Deze waarheid heeft een welbepaalde relatie met het handelen: als we succesvol willen zijn, dan weten we dat we onze meningen zo nauwkeurig mogelijk moeten afstemmen op die waarheid die zich trouwens toont in het succes van het voorspellen en ingrijpen. De waarheid waarover de hermeneutiek van de waarheid het heeft, is van een andere aard, en heeft een andere relatie met het handelen (of beter: verwijst naar een ander soort handelen). Theo de Boer legt dit uit aan de hand van de kantiaanse *Glaube*: "bij het geloven zijn we zo overtuigd van wat we geloven dat we er bij het handelen van uitgaan, hoewel we weten dat anderen het anders zien" (p. 360). Hier gaat het dus niet meer om het verwerven van een mening die algemeengeldigheid nastreeft: we trekken ons om zo te zeggen niet aan dat anderen de zaken niet zo zien. Geloven betekent "meningen te hebben en tegelijk te weten dat men er anders over kan denken zonder er zelf in feite anders over te denken" (p. 327). Het gaat hier om een wezenlijk particuliere, persoonlijke waarheid. Ook de relatie met het handelen is grondig verschillend. Terwijl de algemeengeldige waarheid in *diens* staat van een zo succesvol mogelijk handelen, en dat handelen de meningen alleen maar valoriseert in zoverre ze tot succes leiden, hebben we hier een gans andere verhouding. We gaan in het handelen uit van het geloof. Het is het geloof dat bepaalt wat succesvol handelen kan betekenen. Het 'succes' van het handelen van de ander kan ons niet in verlegenheid brengen.

Wat is nu het verschil tussen het peilen naar zin en het vragen naar waarheid — waarbij het gaat om de waarheid niet van een mening, maar van een geloof? Dit heeft wellicht te maken met het onderscheid tussen twee manieren waarop iets ons iets kan zeggen: hetzij als een fenomeen dat we kunnen verstaan, maar dat tegelijk in ons persoonlijk leven geen 'rol van betekenis' speelt; hetzij als een fenomeen dat we in het eigen leven ten volle *ernstig* nemen. We kunnen verstaan wat iemand bezighoudt die geïnteresseerd is in een bepaald gegeven of in een bepaalde activiteit, zonder dat we dat zelf ernstig nemen in ons leven. We kunnen soms na een zekere uitleg verstaan wat een ons vreemde activiteit betekent, wel beseffend dat die activiteit ons zelf nooit persoonlijk wat zal zeggen.

Toch is dit onderscheid tussen peilen naar zin en vragen naar waarheid verre van absoluut. Dit heeft te maken met het feit dat het ernstig nemen of niet van bepaalde betekenissen niet iets is wat we in onze macht hebben. De kwetsbaarheid en contingentie van wat ons diep aanspreekt, impliceert ook de kwetsbaarheid van ons geloof en van ons handelen vanuit dat geloof. Vandaar dat het niet zo dwaas lijkt, zoals De Boer, het onderscheid tussen gerichtheid op zin en gerichtheid op waarheid in verband te brengen met het verschil in *graden* van afstandelijkheid (p. 328). Zowel in godsdienstwijsbegeerte als in theologie zijn we noch louter toeschouwer,

noch louter betrokken. In beide disciplines gaat het om een reflectie die wordt gevoed door een vertrouwdheid met de particulariteit van een of meerdere godsdiensten. In de *theologie* is die reflectie erop gericht de band met de reële inzet, met de ernst van het geloven te bevestigen. Het is alsof men iemand wil laten zien waarom men een *bepaald* persoon bemint, of een *bepaalde* ethiek zou involgen. De afstandelijkheid van het 'theoretisch kader' (filosofische of godsdienstwetenschappelijke of theologische concepten) staat in een paradoxale spanning met een geloof dat niet gekenmerkt wordt door scepticisme, maar door het besef van een zekere contingentie en kwetsbaarheid. De *godsdienstwijsbegeerte* kan alleen maar vruchtbaar zijn wanneer ook zij wordt gevoed door een vertrouwdheid met een of meer particuliere godsdiensten. Zij wil de betekenissen die zich daar ontvouwen verduidelijken op zo'n manier dat die herkenbaar worden ook voor wie niet met deze vormen vertrouwd is, of zelfs met geen enkele vorm echt vertrouwd is. Het is alsof men probeert te verduidelijken wat kinderen hebben betekent aan wie zelf geen kinderen heeft, maar wel bekwaam is analoge betekenissen te begrijpen.

Evenmin als de theologie kan een hermeneutische godsdienstwijsbegeerte of godsdienstwetenschap gekenmerkt zijn door pure afstandelijkheid. Alleen wanneer de afstandelijkheid aansluiting kan vinden bij, onderdeel kan zijn van een zekere betrokkenheid, kan ze 'openbarend' werken. Het merkwaardige is nu dat ook een afstandelijkheid die verregaande vormen aanneemt, in de betrokkenheid kan worden opgenomen. Dit blijkt uit de poëzie en de literatuur zelf, maar geldt ook in de filosofie. Men kan hier verwijzen naar de naturalistische filosofie van Spinoza die toch een heilservaring kan tot stand brengen<sup>8</sup>. Een 'reductie' van de mens tot onderdeel van de natuur, tot 'stof en as', tot 'mechaniekje'..., hoeft niet *per se* een puur ontluisterend effect te hebben, noch de aanzet te zijn tot een illusoire poging tot verbetering van de menselijke soort. De spanning van het afstandelijke beeld met de beleefde betekenis kan paradoxaal genoeg een verdieping van de betrokkenheid, een aanvaarding, tot stand brengen. Een goed voorbeeld is een gedicht van Leo Vroman<sup>9</sup>, perfect betiteld als *Vorbij de vooruitgang*, waaruit ik enkele strofen citeer:

Ik ben een wolk een volk in het onontdekte  
spinragwoud vol netwerkdialecten  
van onvindbaar lange blindgehoorde  
kronkelende proteïnewoorden

en dit wereldje zo wereldwijd verspreid  
vult alle dikke boeken hier op aarde  
en is als waarde van mijn eigenwaarde  
de enig jonge oude werkelijkheid.

Lieve trouwe werkelijkheid  
 die mij maakt en weer ontleedt  
 waar ik kant noch kern van weet  
 noch de ruimte van mijn tijd

die mij als een boot bewoont  
 zich als een zachte passagier  
 dan weer als ding en dan als dier  
 als onherkenbaar aan ons toont

...  
 Kanker en kruistocht planten in ons wezen  
 de zaden die ons vleeselijk vergeven.  
 Ik doe niets dan genieten van het leven  
 maar van het leven valt niet te genezen.

Het is een heester met vertwijgde kansen  
 waar aan het eind wij bladeren dansen

heden meester	morgen mest
zo gaat het	en zo gaat het best

Hume heeft juist gezien: de filosofie is een eigen-aardige, ja eigenzinnige combinatie van enerzijds *anatomy*, een min of meer meedogenloze anatomie of analyse van onze betekeniswereld, van de oppervlakte waarin wij leven, en anderzijds *painting*, beschrijving van diezelfde betekeniswereld zoals wij die beleven<sup>10</sup>. De anatomie moet aan de schildering een meerwaarde geven, een nieuwe blik toelaten die de betekenis opnieuw, als nieuw, voor ons laat oplichten. Wittgenstein beschrijft zijn filosoferen als een soort "Bemerkungen zur Naturgeschichte des Menschen"<sup>11</sup> die toch moeten leiden tot een "übersichtliche Darstellung"<sup>12</sup> die ons het wonder van de betekenis releveert. Welke vorm deze combinatie van *anatomy* en *painting* precies aanneemt bij een filosoof heeft te maken met contingente en persoonlijke factoren. Hume zelf evolueerde van het schrijven van tractaten (*Treatise*) naar *Enquiries* en *Essays*. De evolutie bij Wittgenstein is iedereen bekend.

Door deze dubbelheid is de filosofie een tussenwezen tussen wetenschap en literatuur. Dit is onvermijdelijk wil ze haar morele taak naar behoren vervullen. Deze taak bestaat eruit een reflectie door te voeren die aansluiting vindt bij een niet-fanatische en toch betrokken beleving van de betekenissen des levens en bij de conversaties waarin die betekenissen worden gevierd. Op haar eigen wijze kan de filosofische reflectie een contemplatie bewerken die niet van de aard is van het theoretisch schouwen van de Griekse filosofie, maar eerder de verwondering van



de poëzie en haar *delicate pleasure* benadert<sup>13</sup>. De filosofische reflectie en contemplatie is geen genieten van eeuwige wezenheden of verbanden tussen *propria quarto modo*, maar een bewustzijn van de betekenissen waarin het besef van hun contingentie en kwetsbaarheid mede hun glorie uitmaakt. Wat Theo de Boer schrijft in verband met de meningen van 'de gelovige', geldt voor elke waarachtige beleving van betekenis: het is perfect mogelijk het particuliere, het kwetsbare, het contingente als waardevol te beleven in het volle besef van zijn particulariteit, kwetsbaarheid en contingentie. Niet alleen is dat perfect mogelijk; het is eigenlijk noodzakelijk het zo te beleven.

### Spiritualiteit van de woestijn

De ondertitel van Theo de Boers boek *Langs de gewesten van het zijn* luidt: 'spiritualiteit van de woestijn'. Spontaan denkt men daarbij aan de spiritualiteit van heremieten, aan het zich terugtrekken uit het dagelijks leven om te komen tot onthechting aan het zelf, aan het vertrouwde en het eigene. Deze onthechting vergt een afstandname, een verblijf in de marge van de bewoonbare wereld, en een uitzuivering. De bedoeling is niet of niet noodzakelijk zich blijvend te isoleren, maar opnieuw het wezenlijke voor ogen te krijgen om terug als nieuw aan het gemeenschapsleven deel te nemen. De bedoeling is te komen tot een onthechte hechting.

De woestijn opzoeken, doet zekere gevaren lopen: de bekoring van de perfectie, het ten top drijven van de ijdelheid in het afzweren van de ijdelheden van de wereld; of het gevaar helemaal in de war te geraken, verstrikt in de eigen obsessies. Het is opmerkelijk dat de reflectie eigen aan de filosofie en de geesteswetenschappen structureel gesproken eenzelfde soort problematiek vormt en eenzelfde soort gevaren vertoont. Ook daar is een afstandelijkheid nodig die echter geen totale breuk met de leefwereld mag meebrengen zo de reflectie de geest die daar woont wil kunnen blijven animeren. Ook daar loopt men door die afstandelijkheid het gevaar de zin te verliezen en terecht te komen in pseudo-wetenschappelijke onzin en daarmee verbonden activisme.

Theo de Boer interpreteert de spiritualiteit van de woestijn echter als wezenlijk verbonden met de ethische aandacht voor het marginale, het verstotene, het lijdende, het kleine en kwetsbare. We komen pas echt in contact met transcendentie in de ontmoeting niet met het heilige of het sublieme, maar met de kwetsbare of gekwetste medemens. De Boer toont zich zeker gevoelig voor de manier waarop bijvoorbeeld de Vlaamse dichter Guido Gezelle de natuur ervaart als openbaring van het goddelijke. Toch heeft de openbaring van *transcendentie* primair te maken met de kwetsbaarheid van de ander. Gezelle wordt juist diep genoemd precies in zoverre hij de natuur ziet als iets dat *ook* breekbaar en kwetsbaar is en nood heeft aan verlossing (p. 142).

Betekent dit alles dat de spiritualiteit van de woestijn dan alleen aanwezig is in de ethiek? Rijzen daar wel of niet de gevaren die men gewoonlijk met die spiritualiteit associeert? Indien de spiritualiteit van de woestijn werkelijk gelijkenissen vertoont met de filosofische reflectie, is er dan geen mogelijkheid te spreken van een ethiek van de reflectie? En hoe verhoudt die zich tot de gewone ethiek? Een hele reeks vragen waar ik hier slechts kort kan op ingaan.

Nemen we eerst de vraag naar een mogelijke begoocheling aanwezig in de ethische toewijding aan de ander. De ethische eis om in te gaan op dringende noden (honger, dorst, ziekte, enzovoort) heeft een evidentie die alle andere interesses doet verbleken. En toch zou het fout zijn te denken dat het tegemoetkomen aan die dringende noden automatisch een juiste verhouding tot transcendentie impliceert<sup>14</sup>. Kan hulpverlening niet verblind zijn door de ideologie van de kwaliteit van het leven en de maximisering van het geluk? Spreken sommigen niet terecht over het activisme (zelfs fanatisme) aanwezig in een bepaald soort hulpverlening? In het helpen van de ander dient het besef aanwezig te zijn dat de transcendentie ons ook daar eigenlijk ontsnapt. Daarom is het dat we ook nood lenigen waar dit totaal nuteloos lijkt: in het blijven zorgen voor zwaar mentaal gehandicapten, comateuze patiënten, demente bejaarden. Het lenigen van de nood is geen utilistisch begaan zijn met het verminderen van allerlei soorten pijn in de wereld van de sensitieve organismen. Dit soort sentimentalisme of psychologisme begrijpt niet dat het in de ethiek primair gaat om de eer van de mens<sup>15</sup>.

In de ethiek gaat het om een sensibiteit voor een betekenis die ons invoelen transcendeert, — een betekenis die aan precieze bepaling en bewijs ontsnapt, maar uitgedrukt wordt in formules als 'dat we allen kinderen zijn van dezelfde Vader'. Wat nodig lijkt, is een soort onthechting *in* de onthechting van de ethiek. Daarom is ethiek uiteindelijk onmogelijk zonder religie, zonder het besef dat we in het helpen van de ander eigenlijk een betekenis of een waarde bevestigen die ons ontsnapt, zonder de aanvaarding dat we zelfs in het helpen het wezenlijke niet constant voor ogen kunnen houden. Ethisch handelen wordt niet louter bepaald door de inhoud van wat men doet, door de pertinentie, de effectiviteit, de vermeerdering van het geluk of zelfs van het goede. Het ethisch karakter van het handelen wordt bepaald door een zekere relatie tot transcendentie in het helpen van de ander. Als dit zo is, ziet men niet in waarom ethiek niet een bredere betekenis zou hebben; waarom er bijvoorbeeld geen ethiek zou zijn van het denken waarin men zich ook, zij het op specifieke wijze, verhoudt tot transcendentie. Vanzelfsprekend is het waar dat men in de reflectie niet rechtstreeks het goede op het oog heeft, maar de waarheid. De reflectie is er 'om zichzelf', ze is ingebed in een praktijk van nadenken die zich onttrekt aan alle externe rechtvaardiging, ook de ethische (in de gewone zin van ethisch). De reflectie is er niet om nut op te leveren, ze is er zelfs niet om het goede te bevorderen, maar om een juist inzicht te bereiken. Dit neemt niet weg dat in dit

zoeken naar de waarheid iets ethisch op het spel staat, zij het iets ethisch in de brede zin<sup>16</sup>. Zoals alles kan de reflectie mislukken. Zij kan bijvoorbeeld een vlucht zijn uit de realiteit. Zij kan echter ook de roeping zijn die een bepaald persoon in bepaalde omstandigheden en gezien zijn talenten toevalt. (Wittgenstein was een mislukking als filantroop, als leraar, als tuinman, als monnik; maar niet als denker.) Waarom zou reflectie noodzakelijk verstoken zijn van spiritualiteit? Het leven van de filosoof speelt zich voor een goed deel af in de woestijn van de studeerkamer. Waarom zou zo'n leven praktisch losstaan van een bepaalde ethische spiritualiteit?

Wat kunnen of moeten we ons echter voorstellen bij de uitdrukking 'ethiek (of spiritualiteit) van het denken'? Verschillende suggesties dringen zich op, die weleens verregaand op hetzelfde zouden kunnen neerkomen. Het echte denken is een denken dat 'eerlijk is met zichzelf', dat niet terugschrikt voor de waarheid. De waarheid, zoals we reeds weten, is fundamenteel persoonlijk. Niet terugschrikken voor de waarheid is dan ook niet hetzelfde als zich identificeren met *The View from Nowhere*. Niets is veiliger en onproblematischer dan de theoretische blik. Waar het echter op aankomt, is de bekwaamheid en kracht te bezitten om de inzichten *op zichzelf* te betrekken. Dit is eerlijk zijn met zichzelf in het denken: er niet voor terugschrikken de inzichten die men verwerft te confronteren met de eigen manier van leven, met de inzichten die daarin geïmpliceerd zijn. Het probleem is dus de confrontatie: niet alleen de inzichten te hebben, maar ze ook te laten doordringen. "Het werken aan de filosofie is ... eigenlijk meer het werken aan jezelf. Aan de eigen opvatting. Aan hoe je de dingen ziet. (En wat men van ze verlangt)"<sup>17</sup>. Of dit lukt, is niet vanzelfsprekend; het lukken zelf is een soort genade.

Een tweede suggestie is dat echt denken te maken heeft met 'what really matters', 'what is of real concern to us'. Zoals we gezien hebben, sluit dit een bepaalde afstandelijkheid niet uit, integendeel. De moeilijkheid is dat er geen formule bestaat die de juiste dosering aangeeft tussen betrokkenheid en afstandelijkheid. Evenmin is er een truc waardoor het denken gegarandeerd bij anderen 'in goede aarde valt'. Niet alleen kan het denken zelf dit intrinsiek onmogelijk maken (bijvoorbeeld als onto-theologisch denken); maar de grond is er soms gewoon niet rijp voor. Het echte denken vergt, zowel in de denker als bij de lezer/toehoorder, een ontvankelijkheid die niet beheersbaar is. Het is de illusie van een bepaald soort filosofie dat zij een vruchtbaarheid zou kunnen hebben gelijkend op deze van de wetenschap die nauwelijks risico loopt noch van verstaanbaarheid, noch van aanvaarding. Wat ons in het eigen nadenken eens sterk heeft aangesproken, kan ons weer vreemd worden, nietszeggend, belachelijk. Eigenlijk wordt men in het denken uitgeleverd aan wat Derrida genoemd heeft "mes chances"<sup>18</sup>, de kansen van het eigen denken waarin het eigen lot van de denker beslist wordt. De vraag is of men dat risico durft te lopen.

Misschien — derde suggestie — moet men zover gaan het volgende te zeg-

gen. Het komt erop aan, zoals Ivan Illich uit de novelle van Tolstoï van een oppervlakkig denken door te stoten naar een dieper inzicht. Vóór zijn terminale ziekte wist Ivan Illich evengoed als iedereen dat hij sterfelijk was. Het echte inzicht daaromtrent bereikte hij pas in zijn doodstrijd. Dit dieper inzicht deed hem eerst dagen lang schreeuwen van paniek, tot hij ten slotte plots de aanvaarding vond van de eigen eindigheid en beperktheid. Tolstoï suggereert dat dit aanvaardend inzicht voor de stervende Ivan Illich definitief was. De vraag is of dit ook zo is voor de levenden: kan zo'n inzicht definitief verworven blijven? Is het niet eerder zo dat, als we al eens een glimp van de waarheid hebben opgevangen, deze waarheid ons ook weer ontglipt, zoals ze ontglipte aan de luipaard uit een van de parabels van Borges die in zijn droom wel zijn ultieme waarheid zag, maar bij het ontwaken zelfs niet meer wist dat hij een luipaard was<sup>19</sup>.

De ethiek van de ander en de ethiek van het denken zijn wellicht verschillende modaliteiten van eenzelfde existentiële problematiek: de juiste verhouding tot transcendentie. Het zich wegcijferen voor de ander kan een stiekeme bevestiging zijn van zichzelf in plaats van de eredienst aan de ander die wordt voorgewend. De spiritualiteit bestaande in het onrechtstreekse werken aan zichzelf in de reflectie kan het waagstuk zijn waarin men zich openstelt voor de transcendentie: zichzelf, het leven, de dingen even zien zoals ze zijn, zonder illusies. Zowel in de ethiek van de ander als in de ethiek van het denken komt het erop aan op een bepaalde manier te zien. In beide gevallen verwijst dat zien naar een werken. Het zien wordt *gegeven*; is niet te programmeren. Daarom moet er gewerkt worden *alsof* het zien er is: in het ethisch handelen, in het eerlijk reflecteren. De openheid waarin het zien pas mogelijk wordt, vereist, in een formule van T.S. Eliot, dat wij worden "distracted from distraction by distraction"<sup>20</sup>. Uit de gewone verstrooidheid van het antropocentrisch bezigzijn, moeten we worden losgerukt, ont-hecht, niet in een perfecte contemplatie, maar in een nieuwe verstrooidheid: deze van het ethisch handelen of van de arbeid van het nadenken. Pas via die tweede verstrooidheid kan de genade van het zien geschieden; die dan weer de kracht tot verder werken geeft.

Ben ik tijdens de laatste minuten Theo de Boer vergeten? Integendeel. Ik heb zojuist naar een van zijn meest geliefde dichters verwezen. Wat is die tweede verstrooidheid anders dan het gaan door de woestijn, rakelings langs een of ander gewest van het zijn. Of dit de genade van het zien oplevert of niet, we geloven, in en door wat we doen als denker, dat die genade *er is*; — en dat is reeds voldoende. In elk geval, zo heb ik de denker Theo de Boer menen te mogen verstaan.

## Noten

\*Lezing gehouden op het Symposium ter gelegenheid van het afscheid van Theo de Boer, VU-Amsterdam, 27 juni 1997. Deze lezing is een kritische studie van: Theo de Boer *Langs de gewesten van het zijn. Spiritualiteit van de woestijn en andere opstellen*. Zoetermeer, Meinema, 1996. Paginanummers in de tekst verwijzen alle naar dit boek.

<sup>1</sup>David Hume, *A Treatise of Human Nature* (ed. by L.A. Selby-Bigge). Oxford, Clarendon Press, reprint, 1968, p. 469: "Nothing can be more real, or concern us more..."

<sup>2</sup>Roger Scruton, 'Modern Philosophy and the Neglect of Aesthetics', in: *Times Literary Supplement*, June 5, 1967, p. 616.

<sup>3</sup>Uitdrukking van Marcel De Corte, 'Morale et culture', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 3(1941), p. 110.

<sup>4</sup>Cf. Ook Herman De Dijn, 'Freedom in Contemporary Culture', te verschijnen in de *Proceedings of the V. World Congress of Christian Philosophy* (Lublin 20-25 August 1996).

<sup>5</sup>Paul van Tongeren, 'Denken in trouw aan leven en geloof', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 59(1997), p. 134.

<sup>6</sup>Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York, Basic Books, 1983, pp. 57-8.

<sup>7</sup>L. Van Deyssel, *Uit het leven van Frank Rozelaar*. Amsterdam, Querido (Salamander), 1985, p. 169.

<sup>8</sup>Cf. Herman De Dijn, 'Einstein and Spinoza', in: D.A. Boileau & J.A. Dick (eds.), *Tradition and Renewal. Philosophical Essays commemorating the Centennial of Louvain's Institute of Philosophy*. Leuven, Leuven University Press, 1992, pp. 1-13.

<sup>9</sup>Leo Vroman, *Dierbare ondeelbaarheid. Gedichten*. Amsterdam, Querido, 1989, pp. 40-42.

<sup>10</sup>David Hume, *o.c.*, p. 621.

<sup>11</sup>Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967, p. 155 (I 415).

<sup>12</sup>Ludwig Wittgenstein, *o.c.*, p. 69 (I 122).

<sup>13</sup>Ik resumeer hier de visie op filosofie en contemplatie van Michael Oakeshott, 'The Voice of Poetry in the Conversation of Mankind', in: Michael Oakeshott, *Rationalism in politics and Other Essays*. London & New York, Methuen, reprint 1981, pp. 197-247.

<sup>14</sup>Hetzelfde geldt *mutatis mutandis* voor de strijd tegen onrecht. Daar dreigt opnieuw de verblinding van het activisme, maar ook de perversie van de machtshonger.

<sup>15</sup>Cf. Theo Zweerman, *Om de eer van de mens. Verkenningen op het grensvlak van filosofie en spiritualiteit*. Delft, Eburon, 1991. Over sentimentalisme, zie: Herman De Dijn, 'Toegepaste ethiek en smalle moraal', in: Johan Taels (red.), *De vis heeft geen weet van het water. Ethiek tussen berekening en zorg*. Kapellen, Pelckmans, 1995, pp. 183-6.

<sup>16</sup>Cf. Herman De Dijn, 'Broad Ethics and Broad Religion', in: M.M. Olivetti (ed.), *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie*. Milan, CEDAM, 1996, pp. 527-542.

<sup>17</sup>Ludwig Wittgenstein, *Losse Opmerkingen* (Vert. Willem de Ruiter en Wim Strange). Amsterdam, De Balie, 1992, p. 48.

<sup>18</sup>Jacques Derrida, 'Mes chances', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 45 (1983)1, pp. 3-40.

<sup>19</sup>Jorge Luis Borges, *Labyrinths*. Harmondsworth, Penguin, reprint 1971, p. 273 (*Inferno*, I, 32).

<sup>20</sup>T.S. Eliot, *Four Quartets*. Vertaald, ingeleid en van commentaar voorzien door Herman Servotte. Antwerpen, De Nederlandsche Boekhandel, 1983, p. 50.