

VAN ABSURDISME TOT MYSTIEK
Ontwerp van een filosofisch-metafysische schaal

Peter van Lier

Inleiding

Metafysica als filosofie en als religie

Metafysica in haar meest metafysische vorm, die waarin de zelfheid, het wezen of de identiteit der dingen als ongrijpbaar wordt ervaren, bepaalt de oneindigheid als haar onderzoeksgebied. Als invulling van dit ongrijpbare wezen van de dingen bepaalt de oneindigheid tevens de wereld en de gehele werkelijkheid, waarvan de dingen in eerste instantie de constituerende elementen zijn. Metafysica beschikt over een religieuze en een filosofische invalshoek om haar onderzoeksgebied te benaderen. Binnen de filosofie articuleert de metafysica de verhouding van het menselijk bewustzijn tot het zijn van de werkelijkheid. Deze verhouding impliceert altijd een gescheidenheid van twee werelden, transcendentie van de werkelijkheid ten opzichte van het bewustzijn, zodat deze door het denken nooit positief en volledig kenbaar gemaakt kan worden. In deze zin, in deze fundamentele ongrijpbaarheid van de werkelijkheid als absolute transcendentie, doet zich binnen de filosofie de oneindigheid aan de mens voor. De filosofisch ongrijpbare werkelijkheid kan men ook met absolute andersheid typeren.

Als religie is de metafysica een streven om de transcendentie tussen mens en werkelijkheid op te heffen en in de beoogde eenheid van deze twee, in het wegvallen van de *verhouding* tussen een subject en een object de oneindigheid als totale immanentie te ervaren. In strikte zin kan er in deze uiterste situatie misschien niet meer van ervaring gesproken worden, als men, wat bij ons wel gebruikelijk is, uitgaat van iets uitwendigs ten opzichte van het ervarende subject; en misschien is de uiterste situatie zelfs niet te bereiken. In concreto kan men bij zo'n subjectbegrip dat uitwendigheid veronderstelt van ervaring spreken, omdat in de religie altijd sprake is van een weg naar de uiterste toestand van totale immanentie toe, die als *beseft* ervaren wordt. Beseft duidt op een vorm van bewustzijn van een werkelijkheid die zich als realiteit heeft aangediend.

Met mijn omschrijvingen van filosofie en religie als metafysische benaderingen van de werkelijkheid wil ik niet bestaande of historische vormen

van beide disciplines schetsen, maar de typische beperkingen en exclusieve mogelijkheden ervan aangeven. In dit artikel zal ik me beperken tot de filosofische benadering van de werkelijkheid, hoewel ik beseft dat de religieuze benadering, om volledig te zijn, niet onbesproken mag blijven.

Nihilisme en absurdisme

Onze wereld wordt onmiskenbaar steeds nadrukkelijker en dominantier door technologie beheerst. In dit door Friedrich Nietzsche verkondigde nihilistische tijdperk lijkt de techniek zich aan haar dienstbare taak onttrokken te hebben : heeft zij zich steeds nadrukkelijker als gebruiker van de menselijke kracht en mogelijkheden gemanifesteerd. Lichamelijk en vooral ook geestelijk is de mens in onze eeuw steeds meer ondergeschikt gemaakt aan een raadselachtige samenwerking tussen techniek, economische groei en wetenschap, die als technocratie in haar meest negatieve vorm de wereld is gaan beheersen¹. Economen, politici en technici hebben naast hun macht op het gebied van de maatschappijinrichting ook op de gebieden waar traditioneel wetenschappers, filosofen en kunstenaars aanzien hadden hun gezag doen gelden. Wetenschappelijke kennis, filosofisch inzicht en kunstzinnige uitingen worden nog slechts als marginale en zijdelingse fenomenen geaccepteerd, en dan nog maar als ze de gevestigde macht niet in twijfel trekken of irriteren².

Dit artikel dekt een tweevoudige lading en dient een tweeledig doel. Ten eerste wil het het absurdisme en de mystiek aan elkaar relateren, hoe onwaarschijnlijk dat in eerste instantie ook moge lijken. Het absurdisme, al enkele tientallen jaren, in wat voor vorm dan ook, beschreven en gedefinieerd als karakteristiek van onze wereld, is de filosofisch-metafysische vorm van het nihilisme. In het nihilistische tijdperk, waarin door Nietzsche God is doodverklaard, is op religieus niveau het metafysisch verval zichtbaar gemaakt. Het niets, dat in het nihilisme als grond van denken en zijn naar boven kwam, blijft in het absurdisme het te overdenken gegeven. De zoektocht om vanuit deze negativiteit tot een nieuwe vorm van een positieve geestes- en levenshouding te komen kenmerkt deze tijd eveneens en is het tweede doel van deze studie. Mijn zoektocht zal puur filosofisch van aard zijn. Het nihilisme is door Nietzsche filosofisch geprofeteerd en ik beschouw het als een noodzakelijke en eervolle taak dit negativisme filosofisch te bestrijden. De metafysica is niet dood of stervende, maar bevindt zich in haar negativiteit. In dit artikel zoek ik een logische weg om uit de verbijstering te treden waarmee het absurdisme de nihilistische leegte ervaart, een weg die moet leiden tot een geesteshouding die deze leegte met verwondering ondervindt. Een aan de metafysica immanente weg zal ik hiertoe bewandelen waarbij het absurdisme als de negatieve, en mystiek als de positieve pool op een

te ontwikkelen filosofisch-metafysische schaal wordt beschouwd. Mystiek is traditioneel een religieus begrip, maar in dit artikel zal ik het als een filosofisch begrip hanteren door er een filosofische vorm en traditie van aan te tonen.

De filosofische metafysica

Absurdisme en mystiek

Het absurdisme is uit de existentiële filosofie ontstaan, die weer uit de fenomenologie voortkwam. De fenomenologie reflecteert uitvoerig de verhouding tussen het menselijk bewustzijn en de wereld, resulterend in een fundamentele verstrengeling van die twee, terwijl het existentialisme ze weer scheidt en tegenover elkaar plaatst. De absurdistische werkelijkheid bestaat uit een confrontatie tussen een onkenbare wereld en het menselijke streven naar inzicht en helderheid. Albert Camus typeert het absurde dan ook met de ondoorzichtigheid en vreemdheid van de wereld ten opzichte van het menselijke bewustzijn. Het absurde bevindt zich niet afzonderlijk in de wereld en niet afzonderlijk in de menselijke geest, maar huist in de mens voor zover hij zich met de wereld bezig houdt. Absurditeit is bij Camus een ervaringsgegeven waarin de rationele geest met de irrationele wereld botst. In de duistere wereld ontbeert de mens een concreet doel, waardoor zijn leven zinloos wordt. Om niet de consequentie van zelfmoord te hoeven nemen verschaft Camus het leven toch zin door hem het karakter van een permanente revolutie tegen de absurditeit mee te geven zonder deze te ontkennen³. De technocratie bezit hetzelfde revolutionaire karakter, echter met het tegengestelde streven de absurditeit te ontkennen om haar te overwinnen.

Een dualistische werkelijkheidsopvatting ligt aan het absurdisme ten grondslag met de mens en de wereld als zijn polen. De mystiek kan als een poging gezien worden om dit dualisme te overwinnen. Ons rationele denken, dat causaal van aard is en streeft naar een materieel of mentaal grijpbaar fundament van de werkelijkheid, wordt in de filosofische mystiek gerelativeerd en in de religieuze mystiek zelfs opgeheven. Een andere vorm van rationaliteit wordt in de filosofische mystiek gehanteerd om inzicht in de werkelijkheid te verkrijgen betreffende haar grond en wezen. Ervaring of bewustzijn wordt hierin niet direct tot onze gebruikelijke kennis herleid; bij de *fascinatie*, waarvan hier sprake is, wordt de kennis min of meer door het voorwerp van aandacht opgelost. De leegte die in het nihilistische denken als de grond van de werkelijkheid aan het licht is gekomen tracht men in de mystiek niet als een negativiteit te zien en te overwinnen, maar door een veranderde geesteshouding als positief te ervaren fundament van de wereld te aanvaarden.

Niets, zijn en iets

Nietzsche concludeert dat het nihilisme te danken is aan een *geloof* in de redecategorieën 'doel', 'eenheid' en 'zijn', die slechts betrokken zijn op een zuiver gefingeerde wereld⁴. Ook met de door Camus opgemerkte dualiteit tussen de menselijke rede en de wereld die in *wezen* irrationeel en onkenbaar is, doemt het niets op als fundament van de wereld en van de gehele werkelijkheid. Het 'niets' staat tegenover het zijn van de werkelijkheid, dat in zijn minimale vorm met 'iets' omschreven kan worden.

Binnen de filosofie is de metafysische gesteldheid een gerichtheid op het zijn van de werkelijkheid. De zijnsmodi 'niets', 'zijn' en 'iets' zijn bepalend voor de metafysische schaal die ik in dit essay voor ogen heb. Het zijn associeer ik met de neutrale stand op die schaal, de negatieve pool van het absurdisme beschouw ik als een fascinatie voor het niets, de positieve pool van de mystiek als een gefascineerd zijn door het iets. Mystiek is in deze filosofische zin de verwondering over het zijn van de werkelijkheid in haar minimale vorm. 'Waarom is er eigenlijk iets en niet veeleer niets', vraagt Martin Heidegger zich in navolging van Leibniz in zijn *Einführung in die Metaphysik* verwonderd af. Deze vraag, die eigenlijk geen echte vraag is, maar eerder een verwonderde verzuchting, daar er geen antwoord wordt verlangd, relateert de polen van de filosofische metafysica, het niets en het iets, het absurdisme en de mystiek, aan elkaar. Voordat ik evenwel tot de bespreking hiervan overga, behandel ik de filosofisch-metafysische situatie waarin wij ons bevinden: de negatieve pool van het absurdisme. Het door Nietzsche geïntroduceerde niets als fundament van het Europese nihilisme dat ook in het absurdisme als grond geldt, is in onze technocratische samenleving nog niet overwonnen. Bij Nietzsche start ik daarom mijn bespreking. Vervolgens bespreek ik Jean-Paul Sartre, die het niets, hoewel totaal anders opgevat, met het zijn verbindt. Met Heidegger zal ik mijn bespreking eindigen, die, zoals gezegd, het niets aan het iets relateert.

De filosofisch-metafysische schaal*1. Nietzsche*

De dood van God en de verschrikkelijke gevolgen die dat voor ons individuele en maatschappelijke leven heeft, is het centrale thema van Nietzsches denken. Voor het eerst komt dit thema ter sprake in *Die fröhliche Wissenschaft* uit 1882. In het befaamde 125e aforisme uit het derde boek loopt 'de dolle mens' op klaarlichte dag met een ontstoken lantaarn de markt op, roepend: 'Ik zoek

God! Ik zoek God!' De mensen lachen om hem en vragen waar hij dan heen is. 'Waar God heen is?' riep hij uit. 'Dat zal ik jullie zeggen! *Wij hebben hem gedood* — jullie en ik! Wij allen zijn zijn moordenaars!' ⁵ Vervolgens schildert hij de verschrikkingen voor die deze daad tot gevolg heeft:

Vallen wij niet aan één stuk door? En wel achterwaarts, zijwaarts, voorwaarts, naar alle kanten? Is er nog wel een boven en beneden? Dolen wij niet als door een oneindig niets? Ademt ons niet de ledige ruimte in het gezicht? Is het niet kouder geworden? Is niet voortdurend de nacht en steeds meer nacht in aantocht?

Na nog wat beschuldigingen aan het adres van alle mensen die de moord op God op hun geweten hebben valt er een beklemmende stilte. De dolle mens werpt zijn lantaarn op de grond, die in stukken valt en uitdooft, en roept vertwijfeld uit: 'Ik kom te vroeg, het is mijn tijd nog niet. (...) het is nog niet tot de oren der mensen doorgedrongen.' Zoals bliksem en donder en het licht van de sterren hebben ook daden die begaan zijn hun tijd nodig om gezien en gehoord te worden, luidt zijn verbitterde en vertwijfelde conclusie.

Het niets

Het 125e aforisme uit *Die fröhliche Wissenschaft* bevat al alle elementen uit Nietzsches later ontwikkelde begrip van het nihilisme. De beeldende taal van dit boek wordt in zijn notities voor zijn allerlaatste werk, dat postuum in meerdere edities en samenstellingen is uitgegeven⁶, wel vervangen door een meer theoretische uitleg. Alsof de dolle mens is teruggekeerd, nu zonder lamp, profeteert Nietzsche in verontrustende woorden:

Wat ik verhaal is de geschiedenis van de komende twee eeuwen. Ik beschrijf wat komt, wat niet meer anders kán komen: *de opkomst van het nihilisme*. (...) Onze gehele Europese cultuur gaat al sinds lange tijd met een martelende spanning, die van decennium tot decennium toeneemt, als op een catastrofe af: rusteloos, gewelddadig, hals over kop: als een stroom die naar het einde toe wil⁷.

Wat er in de grond van de zaak heeft plaatsgevonden? Ik citeerde al dat het nihilisme te danken is aan een geloof in de redecategorieën 'doel', 'eenheid' en 'zijn', een geloof dat ineengestort is. Waarheid en zijn zijn geen eenheid meer, het gevoel van *waarde-loosheid* is bereikt⁸. De hoogste waarden hebben hun waarde verloren. Het doel en het antwoord op het 'waarom' ontbreekt, schrijft Nietzsche al bij de aanvang van het boek over de situatie waarin het nihilisme heerst⁹. Een wereld en een leven 'zonder waarom', dat is het grote doembeeld dat hem voor ogen staat na de doodverklaring van God. De extreemste vorm van

nihilisme is voor hem het inzicht dat *elk* geloof, elk voor-waar-houden noodzakelijk onwaar is, omdat er helemaal geen *ware* wereld is¹⁰.

Het 'zonder waarom' is ook in de mystiek de grond van de wereld en de basis voor het leven, maar tegengesteld aan het nihilisme is er geen sprake van verbijstering en ongenoegen, maar van verwondering en een zekere vreugde. In dit 'zonder waarom' toont zich de verwantschap tussen het nihilisme en de mystiek. Nietzsche zag geen enkele mogelijkheid om een werkelijkheid 'zonder waarom' positief te interpreteren. Opmerkelijk is dat hij in *Die fröhliche Wissenschaft* meteen na het aforisme waarin 'de dolle mens' de dood van God verkondigt een aforisme laat volgen waarin de mystiek ter sprake komt. Vermoedde hij intuïtief toch een verband tussen het nihilisme en de mystiek ? Het 126e aforisme luidt aldus :

Mystieke verklaringen. - Mystieke verklaringen gaan door voor diep; de waarheid is dat ze nog niet eens oppervlakkig zijn.

Een onmiskenbaar negatieve visie op mystiek spreekt Nietzsche hier uit, niet gespeend van onbegrip ook. Verlangt hij, als was zij een wetenschap, van de mystiek verklaringen die causaal en grijpbaar van aard zijn ? Wanneer hij geïrriteerd opmerkt dat mystieke verklaringen in plaats van diep, nog niet eens oppervlakkig zijn, spreekt daaruit en bijna wetenschappelijke teleurstelling. De niet op de normale wijze rationeel verklarende mystieke verklaringen, die toch door velen 'diep' worden gevonden, kan Nietzsche niet accepteren. Diep duidt voor Nietzsche kennelijk op een letterlijke diepte, op een feitelijk dieper liggende grond die door middel van causaal denken kan worden opgedolven. Diep in de meer symbolische zin van diepzinnig, waaraan mystieke verklaringen voldoen en waarbij niet-causale en niet-grijpbare verklaringen worden gegeven, bestaat voor Nietzsche kennelijk niet. Een mystieke rationaliteit, die afwijkt van de gangbare rationaliteit, is voor hem onmogelijk, Nietzsche verwerpt de mystiek. Geen wonder dat het oneindige niets, waarin 'de dolle mens' de mensheid ziet dolen, geassocieerd wordt met een voortdurende en steeds meer in aantocht zijnde nacht. De eenheid van niets en nacht is de enig mogelijke ervaring die Gods dood tot gevolg heeft gehad en kan hebben. Daarom is voor Nietzsche de dood van God zo'n gruwelijke gebeurtenis : het niets staat voor de onontkoombare en eeuwige doelloosheid en zinloosheid van mens en wereld. In Nietzsches bittere woorden uitgedrukt :

Laten wij deze gedachte in zijn verschrikkelijkste vorm denken : het bestaan zoals het is, zonder zin of doel, maar onvermijdelijk zich herhalend, zonder een finale naar

het niets : 'de eeuwige wederkeer'. / Dit is de extreemste vorm van nihilisme : het niets (het 'zinloze') eeuwig !¹¹

Doordat hij het niets maar op een manier weet te interpreteren, associërend met een voortdurende nacht, waarvan dientengevolge ook maar een ervaring mogelijk is en wel een volkomen negatieve, wordt alle zingeving voor altijd en overal onmogelijk gemaakt. In feite trapt hij zo in dezelfde val als die hij zo scherpzinnig opmerkt bij de mensen die bij de neergang van de metafysica niet meer in de 'ware wereld' geloofden. Een interpretatie ging ten onder, merkt hij op, maar omdat die gold als de interpretatie, lijkt het, alsof er helemaal geen zin meer bestaat, alsof *alles* vergeefs is¹². Zoals hij eerder al de mystiek inhoudelijk verwierp als mogelijk alternatief voor het nihilisme, verwerpt hij hier, terwijl hij zinspeelt op de mogelijkheid van alternatieven, formeel de mogelijkheid van elk alternatief. Waarschijnlijk schrikte hem het beeld van meerdere naast elkaar bestaande waarheden (perspectivisme) zo af, dat hij besloot zich slechts tot de ene interpretatie van het niets te bekeren : die van het nihilisme, waarbij *alles* vergeefs is.

2. Sartre

Het eerste filosofische hoofdwerk van Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* (1943), behelst een zijnsleer waarin, zoals de titel al aangeeft, het niets en het zijn aan elkaar worden gerelateerd. Ik beperk me hier tot een korte samenvatting van dit immense werk en tot de bespreking van die aspecten die de door mij gewenste overgang naar mystiek mogelijk maakt. Hoewel er in dit werk niet van mystiek wordt gerept zijn er toch overeenkomstige aspecten. Het zijn staat voor het zijn van de dingen, door Sartre het 'être-en-soi' genoemd, het niets is dat wat niet als ding is, namelijk het menselijk bewustzijn, het 'être-pour-soi'. Deze twee zijnsmodi zijn strikt van elkaar gescheiden. Zoals bij Camus is er sprake van een scheiding tussen het menselijk bewustzijn en de wereld en zoals bij elk begrip van het absurde is ook hier sprake van scheiding en verlangen naar vereniging. Het probleem van de vereniging in het dualisme is de centrale inhoud van alle absurditeit¹³, de vereniging waarnaar wordt verlangd, maar die onmogelijk is binnen het absurdisme.

De dingen, die dus 'op-zich' of 'in-zichzelf' zijn, typeert Sartre als volledige positiviteit, daar ze als compacte dichtheid vol zijn van zichzelf. Ze zijn wat ze zijn, volledig identiek met zichzelf, onderhouden geen enkele betrekking met wat ze niet zijn. Het 'en-soi' is, wat betekent, dat het niet kan worden afgeleid uit het mogelijke, noch teruggevoerd tot het noodzakelijke. Het is ongeschapen en heeft geen bestaansgrond, het is 'te veel voor de eeuwigheid'¹⁴. Door het menselijk

bewustzijn, dat 'voor-zichzelf' is, ontstaat er negativiteit in de wereld in de vorm van niet-identiteit. Als ik mij van iets bewust ben, ben ik mij ervan bewust dat ik met dat iets niet identiek ben. Over het gevolg van de bewustzijnsact spreekt Sartre met 'néantisation', dat door Alphonse De Waelhens met 'vernietiging' is vertaald¹⁵. Het bewustzijn vernietigt niet, maar verniet de dingen, ook als het mijn eigen identiteit aangaat : het zijn van het bewustzijn is het niets¹⁶. Sartre noemt het bewustzijn een niets omdat het geen ding is, maar voor dit niets gebruikt hij niet het woord 'rien', als zou het helemaal niet bestaan, maar *néant*, dat het niet-dingmatige karakter van deze zijnsvorm typeert.

Niets en zijn

De Waelhens merkt een eigenlijk onmogelijke contradictie op in *L'être et le néant*. Sartre interpreteert het menselijk bewustzijn in dit boek als louter negativiteit, het specifiek menselijke drukt hij uit in termen van 'niet-zijn'. Toch is in alle fenomenologie, ook bij Sartre als fenomenoloog, sprake van een bevestiging of affirmatie van de werkelijkheid of iets van die werkelijkheid¹⁷. In het bewustzijn moet er dus iets positiefs, een zekere mate van identiteit aanwezig zijn, anders was een bevestiging van wat dan ook niet mogelijk, en in de dingen moet een zekere negativiteit, een vorm van niet-identiteit, aanwezig zijn om als intentioneel object voor het bewustzijn te kunnen fungeren. In Sartres ontologische beschouwingen komt zo'n 'uitwisseling' van eigenschappen tussen de twee zijnsvormen echter niet voor. Strikt gescheiden zijnsmodi hanteert hij daarin : bewustzijn als loutere negativiteit, als niets, de dingen als loutere positiviteit, louter zijn. Het koppelwoord 'en' in de titel *L'être et le néant* staat niet voor een verbinding, maar voor een scheiding. Bewustzijn *tegenover* de wereld en de dingen. Loutere negativiteit *tegenover* loutere positiviteit. Intentionaliteit, betekenis van de wereld voor het subject, is zo structureel onmogelijk. Het absurdisme, dat zoals al bleek door een onoverbrugbare scheiding tussen bewustzijn en wereld ontstaat, is de enig mogelijke consequentie in dit boek van Sartre.

Intentionaliteit toont aan dat de strikte scheiding tussen het bewustzijn en de wereld der dingen, het niets en het zijn, onacceptabel is. Ook Sartre als fenomenoloog beseft dit. In zijn bespreking van de mens onderkent hij diens heterogeniteit: de mens is 'en-soi' en 'pour-soi', feitelijkheid en transcendentie. Door zijn vermogen tot transcendentie is de mens vrij, maar deze typische menselijke bestaansvorm *veroordeelt* hem ook tot vrijheid. De noodzaak tot vrij-zijn om mens te zijn impliceert dat de mens nooit op dezelfde wijze kan bestaan als een ding, terwijl Heidegger nu juist beweert dat de mens *in wezen* wel op dezelfde wijze is als de dingen, die 'zonder waarom' zijn¹⁸. Ik zal Heidegger in het volgende hoofdstuk als een mysticus, een filosofisch mysticus, interpreteren,

daarin ligt het grote onderscheid met de absurdist Sartre aangaande de wijze waarop het niets en het zijn aan elkaar gerelateerd zijn. De strenge en onoverkomelijke scheiding die Sartre als ontoloog hanteert, is bij Heidegger niet aanwezig. De verbinding, waarvan bij hem sprake is, moet niet als een starre identiteit gezien worden, als een enkelvoudige eenheid, zoals het ding bij Sartre, maar als een wat lossere identiteit, waarbij sprake is van een bijeen horen van verscheidenheid¹⁹.

3. Heidegger

Mensen en dingen behoren in Heideggers denken tot de wat lossere identiteit van het zijn. Door het bewustzijn is de mens als enig zijnde in staat een verhouding met het zijn aan te gaan. Heidegger omschrijft de mens met 'Dasein', 'er-zijn'. De mens is een zijnde onder de zijnden, zijn bewustzijn wordt niet los van zijn feitelijkheid beschouwd, is niet een geïsoleerd zijn *tegenover* de dingen. Daar de mens zich in Heideggers analyses als 'er-zijn' altijd 'in-de-wereld' verworteld weet, blijft hij niet als bij Sartre in louter negativiteit, in het niets gevangen, heeft de wereld der dingen altijd een bepaalde zin voor hem daar hij er fundamenteel mee verbonden is²⁰. Bij Heidegger is de mens een wezenlijk intentioneel wezen. Hoewel het zijn de zijnden constitueert, valt het er niet mee samen. Het niets waarmee Heidegger in *Was ist Metaphysik ?* het zijn omschrijft, is niet als bij Sartre gelijk aan het menselijk bewustzijn, het niets is bij hem synoniem met het zijn van alle zijnden. Zo komt het dat Heidegger, in tegenstelling tot Sartre, het niets als zeer positief kwalificeert :

Er-zijn wil zeggen : zich in het ziets ophouden. (...) Slechts op grond van de oorspronkelijke geopenbaarheid van het ziets, kan de mens op het zijnde afgaan en er op ingaan. (...) Zonder oorspronkelijk openbaar-zijn van het ziets : geen mogelijkheid om zichzelf te zijn en geen vrijheid.²¹

Dit is dus heel anders dan bij Sartre, die elke verbondenheid van het bewustzijn met de dingen als een aantasting van de vrijheid ziet. Voor Sartre is positiviteit alleen op de dingen van toepassing, niet op het menselijk bewustzijn. Omdat Heidegger geen strikte scheiding aanbrengt tussen de wereld (der zijnden) en het bewustzijn, is bij hem ook het bewustzijn met positiviteit uitgerust. Zoals gezegd ziet Sartre positiviteit als compacte dichtheid, volheid van zichzelf, als wat geen enkele betrekking onderhoudt met wat het niet is, als wat niet geschapen is en zonder bestaansgrond bestaat, als wat slechts *is*.

Nu we hebben geconstateerd dat bij Heidegger deze positiviteit ook aan het menselijk bewustzijn eigen is en hebben opgemerkt dat bij hem de mens in wezen

hetzelfde is als de dingen - zonder waarom, kunnen we een ontwikkeling in ervaren beschrijven die van negativiteit naar positiviteit voert. Heidegger beschrijft het bewustzijn als een wat lossere identiteit waarin positiviteit, zichzelf-voldoende-zijn, en negativiteit, niet-zichzelf-voldoende-zijn, beide kunnen voorkomen. Of de uitersten van loutere positiviteit en loutere negativiteit in het bewustzijn voorkomen is discutabel, want strikt genomen zal de wereld oplossen in een louter alles of louter niets. In de filosofie lijkt mij dit onmogelijk, omdat daarin altijd van transcendentie sprake is, van een relatie tussen het bewustzijn en het zijn van de overkoepelende werkelijkheid. In de religie echter wordt gezinspeeld op toestanden van loutere leegte of volheid waarin alle onderscheidingen zijn opgeheven (zijn de twee toestanden daardoor niet gelijk ?), maar de vraag blijft in hoeverre er op dat moment nog van bewustzijn en ervaring sprake kan zijn. Religieuze mystici maken wel melding van zulke 'lege' of 'volle' toestanden, maar blijven bij het spreken of schrijven erover toch altijd juist voor de drempel van die leegte of volheid steken, zo lijkt het. De herinnering gaat tot aan die drempel van de onderscheidingen, die nog meedeelbaar is, maar in het *verlangen* de leegte of volheid uit te drukken blijken de meeste mystici gelukkig dichters te zijn, die in treffende beelden deze drempel zichtbaar maken, met verwijzing naar de oneindige dimensie 'daarachter'.

Niets en iets

Het eerste hoofdstuk van Heideggers *Einführung in die Metaphysik* handelt over de 'grondvraag' van de metafysica ("De in rangorde eerste, want wijdste, diepste en oorspronkelijkste vraag") : 'Waarom is er eigenlijk iets en niet veeleer niets?' Volgens Heidegger wordt iedereen wel eens, misschien maar af en toe, met de verborgen macht van deze vraag geconfronteerd, zonder precies te begrijpen wat hem overkomt. Vooraleerst gebeurt dat in uitzonderlijke gemoedstoestanden. Als eerste bespreekt hij de vertwijfeling :

In een grote vertwijfeling bijvoorbeeld, waar al het gewicht uit de dingen verdwijnen zal en iedere zin zich verduistert, komt de vraag op. Misschien slechts een keer aangeraakt als een doffe klokslag, die in het bestaan doorklinkt en geleidelijk weer wegsterft.²²

Ten tweede dient de grondvraag zich aan, zo zegt Heidegger, als ons hart jubelt :

Wanneer het hart jubelt is de vraag aanwezig, omdat dan alle dingen veranderd en als voor de eerste maal om ons heen zijn, alsof we eerder kunnen bevatten dat ze er niet zijn dan dat ze er wel zijn en zijn zoals ze zijn.

Ook dient de grondvraag zich aan in de verveling, een gevoel dat zich van de eerder beschreven gemoedstoestanden onderscheidt door de afwezigheid van een nauwe betrokkenheid met de zijnden :

In tijden van verveling is de vraag er, als wij net zo ver van vertwijfeling als van jubel verwijderd zijn, waar echter de hardnekkige gewooneheid van het zijnde een woestenis scheidt, waarin het ons onverschillig toeschijnt of het zijnde er is of dat het er niet is; daarmee klinkt in karakteristieke vorm weer de vraag op : waarom is er eigenlijk iets en niet veeleer niets ?

Vertwijfeling en jubel zijn tegenpolen van elkaar, negatief en positief. Als gemoedstoestanden zijn ze betrokken op het zijn, waardoor de grondvraag zich aandient. De tegengestelde polen die zich in de grondvraag aandienen, de zijnsmodi niets en iets, corresponderen met de tegengestelde gemoedstoestanden. De vertwijfeling, waarbij dus volgens Heidegger alle gewicht uit de dingen verdwijnt en alle zin verduistert en onzichtbaar wordt, maakt het niets als zijnsmodus zichtbaar. In de jubel of vreugde van het hart, waarin de dingen veranderd en bij wijze van spreken voor het eerst om ons heen zijn, toont de zijnsmodus van het iets zich in de verwondering om het feit dat er ook maar iets is. Alsof we eerder zouden kunnen begrijpen dat de dingen er niet zijn dan dat ze er wel zijn en zijn zoals ze zijn, zoals Heidegger zegt. Vertwijfeling en jubel zijn als gemoedstoestanden en als fundamenteën van een levenshouding ook metafysische geestesgesteldheden : zij worden bepaald door een primaire gerichtheid op het zijn van de werkelijkheid. Eerder al beschreef ik de zijnsmodi 'niets', 'zijn' en 'iets' als bepalende factoren van een te ontwikkelen filosofisch-metafysische schaal. Het absurdisme als metafysische gesteldheid beschouwde ik al als de negatieve pool van deze schaal, zich kenmerkend door een fascinatie voor het niets. De mystiek als positieve pool van die schaal wordt gekenmerkt door een fascinatie voor het iets, de meest minimale vorm van het zijn.

De verveling, die zich door een onverschilligheid ten aanzien van het zijn en de zijnden kenmerkt, is paradoxaal genoeg door deze fundamentele onverschilligheid toch wezenlijk op het zijn betrokken. De verveling vindt echter geen correlaat op de filosofisch-metafysische schaal, daar de betrokkenheid op het zijn niet van een *fascinatie* getuigt. Wanneer, zoals Heidegger zegt, de hardnekkige gewooneheid van alles wat is een woestenis scheidt, die ons onverschillig maakt voor het al dan niet aanwezig zijn van iets, lijkt een correlaat gevonden te kunnen worden op de religieus-metafysische schaal, waarop het nihilisme als negatieve pool zich bevindt en de mystiek, religieus beschouwd, als positieve pool. De religieuze mysticus heeft niet de transcendentie van het zijn voor ogen, maar gaat op in de immanentie van het niet-zijn die volgens zijn ervaring aan het zijn ten

grondslag ligt. De immanente leegte die de religie ontdekt, wordt in het nihilisme als het absolute, ongedifferentieerde niets ervaren, in de mystiek als het absolute al, waaruit alle onderscheidingen zijn verdwenen. Hoe de filosofische en de religieuze schaal zich tot elkaar verhouden is een probleem dat op den duur ongetwijfeld onontkoombaar is. Alle gemoedstoestanden en geestesgesteldheden, niet alleen de door Heidegger genoemde, zullen op een overkoepelende metafysische schaal, als een combinatie van de twee afzonderlijke schalen die elkaar kruisen, een plaats moeten hebben; soms zullen ze strikt filosofisch zijn, soms strikt religieus, meestal een combinatie van beide, willen ze werkelijkheidsgetrouw zijn. Dit is echter een gecompliceerde zaak. Neem bijvoorbeeld de overvloed aan negatieve gesteldheden. Waar bijvoorbeeld de walging te plaatsen die Sartre in *La nausée* beschrijft. Is zij een religieus of een filosofisch fenomeen? Of misschien een combinatie van beide²³, zodat de noodzaak van een gecombineerde schaal, die een overkoepelend metafysisch veld zichtbaar maakt, zich aandient? Waar in dit veld de treurnis die door Hölderlins *Hyperion* ervaren wordt of de verbijstering die Levinas in de ervaring van het 'il-y-a' beleeft, te localiseren? In deze studie houd ik me nog niet met een overkoepelende metafysische schaal bezig, zodat ik deze materie hier laat rusten.

Scepsis en contemplatie

In zijn vroege werk *Rondom de leegte*, in het daarin opgenomen gelijknamige essay, bespreekt Cornelis Verhoeven twee geesteshoudingen, de negatieve houding van de scepsis en de positieve houding van de contemplatie, uitdrukkelijk in verband met een spirituele schaal: "Negatie en bevestiging liggen op dezelfde as, waarbij scepsis en contemplatie als asymptoten behoren." Een asymptoot, lees ik in een woordenboek, is in de meetkunde een rechte lijn tot waartoe een kromme nadert, zonder die ooit te raken. Verhoeven verklaart: "Zoals de ene nooit het niets kan raken, kan de ander nooit samenvallen met het al. Voor de totale openbaring van de een noch het andere is de mens toegankelijk."²⁴ In grove lijnen schetst Verhoeven een religieuze schaal, met het niets en het al als de polen van de religieuze leegte. Scepsis en contemplatie zijn voor hem beide passieve geesteshoudingen ten opzichte van de werkelijkheid. De leegte die het religieuze bewustzijn als grond van de werkelijkheid ervaart, neigt in de scepsis naar de negatie en de walging, terwijl de contemplatie zich op dezelfde wijze in de richting van de bevestiging beweegt²⁵. In de contemplatie verschijnt de werkelijkheid als een openbaring, zegt Verhoeven, daarbij ontstaat *in* de leegte het *geschenk* van de werkelijkheid. Contemplatie en scepsis, met verrukking en walging als de eraan verwante gemoedstoestanden, zijn hierdoor geesteshoudingen die zowel de religieuze leegte als het filosofische zijn van de werkelijkheid

overdenken, op hun eigen passieve, niet grijpende maar ontvangende wijze. De geesteshoudingen zijn dus zowel op de religieuze als de filosofische schaal toepasbaar, een eventueel te ontwikkelen overkoepelende metafysische schaal heeft hierin een aanknopingspunt.

Het is duidelijk dat door de behandeling van een probleem zich veel nieuwe problemen aandienen, die vooralsnog onbesproken moeten blijven om niet aan overvloed en gecompliceerdheid ten onder te gaan. De ontwikkeling van een filosofische schaal, los van de combinatie met een religieuze schaal die een metafysisch veld opent waarop gemoedstoestanden en geesteshoudingen gelocaliseerd kunnen worden, is waartoe ik mij in dit artikel heb beperkt, met absurdisme als de negatieve pool en mystiek als de positieve pool.

Noten

¹Deze in Amerika ontstane sociologische term, die aanvankelijk de positieve invloed van de overheersende rol van de technologie in maatschappij en sociaal leven bespreekt, waarbij klassen- en machtsverschillen zouden verdwijnen, wordt nu hoofdzakelijk gebruikt als negatieve kwalificatie voor onze maatschappij. Otto Duintjer spreekt van "De moderne verstrengeling van wetenschap, techniek en industrie als expansief 'Selbstzweck'". In : G.M. Huussen & H.E.S. Woldring (red.), *Werken met wijsbegeerte : een cultuurprobleem* Amsterdam-Delft, 1986, blz. 25-35. Martin Heidegger ziet de techniek, door mij technologie genoemd, als 'die vollendete Metaphysik'. In *Zur Sache des Denkens* (blz. 63) staat dat het einde als voltooiing de verzameling in de extreme mogelijkheden is. De voltooiing betekent dus niet het einde als niet meer bestaand, maar het einde als een soort laatste fase. Lees hiervoor : 'Überwindung der Metaphysik' uit *Vorträge und Aufsätze* Pfullingen, Neske, 1954.

²Dat een als geschenk aangeboden kunstwerk van de gerenommeerde kunstenaar Jannis Kounellis voor het nieuwe Tweede Kamer-gebouw in Den Haag niet wordt geplaatst omdat de kamerleden het niet mooi vinden, is tekenend voor deze verhouding. Politici als hoogste gezag, ook als het om kunst of andere niet-politieke kwesties gaat : Nederland, anno 1991.

³Deze opvatting over en houding ten opzichte van het absurde vindt men in Albert Camus, *De myte van Sisyfus*, Een essay over het absurde, Amsterdam, 1975.

⁴Friedrich Nietzsche, *Herwaardering van alle waarden* Meppel/Amsterdam, Boom, 1992, naar de uitg. van Friedrich Würzbach, vert. door Thomas Graftdijk, blz. 432.

⁵Friedrich Nietzsche, *De vrolijke wetenschap*, Amsterdam, Arbeiderspers, 1976, vert. Pé Hawinkels, blz. 130.

⁶Bekend en berucht is de compilatie waaraan, naast Nietzsches vriend Peter Gast, Nietzsches zuster Elisabeth Förster-Nietzsche meewerkte, die onder de titel *Der Wille zur Macht* verscheen (1906). Deze compilatie is wat betreft samenstelling en ordening sterk door Elisabeths voorkeur bepaald. Niet minder omstreden is de compilatie van Friedrich Würzbach uit 1940, die sinds kort onder de titel *Herwaardering van alle waarden* in het

Nederlands te verkrijgen is en waaruit ik citeer, die de fragmenten ook weer naar eigen ideeën ordende. De tekstkritische uitgave van Colli en Montinari (1967 v.v.) van het complete werk van Nietzsche is chronologisch en volledig, maar door de omvang en afwezigheid van enige thematische ordening is het nagelaten werk moeilijk toegankelijk.

⁷Friedrich Nietzsche, *Herwaardering van alle waarden*, blz. 404.

⁸Ibid. blz. 432.

⁹Ibid. blz. 428.

¹⁰Ibid. blz. 576.

¹¹Ibid. blz. 397.

¹²Ibid. blz. 396.

¹³Aldus W.F. Haug in : *Kritik des Absurdismus*, Köln, Zweite überarb. Aufl. 1976, blz. 55.

¹⁴Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Parijs. Gallimard, 1943, blz. 120.

¹⁵A. de Waelhens, *Zijn en niet-zijn*, in : Tijdschrift voor Philosophie, VII (1945), blz. 41.

¹⁶Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, blz. 120.

¹⁷A. de Waelhens, *Zijn en niet-zijn*, blz. 113.

¹⁸Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske. 1978⁵, blz. 73.

¹⁹Heidegger onderscheidt de starre identiteit van het gelijke van de wat lossere identiteit van het zelfde. Zie : Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske 1954, blz. 193.

²⁰Deze bevindingen zijn fenomenologisch beschreven in : Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986¹⁵.

²¹Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik ?* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1986, blz. 35. (Ned. vert. van M. van Nierop : *Wat is metafysica ?* Tielt. Lannoo, 1970)

²²Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, blz. 3-4.

²³Sartre beschrijft de walging onder andere met : "Ik was de wortel van de kastanjeboom. Of liever gezegd, ik was alleen nog maar bewustzijn van zijn bestaan. Nog stond ik er los van — ik was me er immers van bewust — en toch was ik er in opgegaan, ik was alleen nog wortel." Immanentie en transcendentie, religie en filosofie lijken zich hier *ongedifferentieerd* voor te doen. Zie : Jean-Paul Sartre, *Walging* (Amsterdam), 1984⁸, vert. Marianne Kaas), blz. 182.

²⁴Cornelis Verhoeven, *Rondom de leegte*, Utrecht, Ambo, 1965, blz. 204-205.

²⁵Ibid.