

## HET GOEDE LEVEN EN HET DENKEN'

*Pieter Anton van Gennip*

### Het denken als last

Denken verstoort vanzelfsprekendheden dan wel is de reactie op die verstoring. Voorzover waardenbeleving, tevredenheid of zelfs geluk berusten op (of worden behoed door) vanzelfsprekendheden, wordt het denken, spontaan bijna maar niet zonder grond, gevreesd als een bedreiging daarvan<sup>1</sup>. Het denken kan voortdurend in het goede leven inbreken en dat verstoren.

In het Westerse denken is sprake van een opvallende toespitsing op en aanscherping van de kritische aspecten van het denken. Daardoor krijgt de bedreiging van het goede leven, die er van het denken kan uitgaan, iets structureels. Toewijding aan het denken lijkt op voorhand in te houden : afstand doen van het goede leven. Omdat men het zich te moeilijk gaat maken. Omdat men nergens meer tevreden mee kan zijn. Omdat men, overal waar het leven uitbundig uitroeptekens zet, vraagtekens, zelfs fundamentele vraagtekens waarneemt.

Maar men kan dit perspectief ook kantelen. Dan kan men die kritische mogelijkheden van het denken, in de Westerse traditie gretig ontwikkeld, ook op dat denken zelf toepassen. Zowel op het denken in het algemeen, als op het Westerse denken in het bijzonder. In deze beschouwing volgen we dat spoor, door het te toetsen aan drie concrete verschijnselen : vooreerst de humor, als antropologische mogelijkheid; ten tweede de staat, als exponent van de zich moderniserende Westerse cultuur; tenslotte de omgang met God en het goddelijke, als een bereik waar antropologie en cultuuranalyse elkaar treffen.

### Van twijfel naar vertwijfeling

Deze voorbeelden zijn niet willekeurig gekozen. Ze dienen zich telkens weer aan in de confrontatie met een vraag, die mij sinds mijn filosofiestudie bezighoudt. Ze kwelt niet en bezorgt me geen slapeloze nachten. Maar ze vermag wel mij onrustig of verontwaardigd te maken. Het is de vraag naar de verklaring uit het negatieve. Precieser : naar het merkwaardige wortelpatroon van die vraag in de Westerse cultuur. Merkwaardig want zo tegensprakig. Enerzijds, zoals het hoort voor een wortelkluit, een onontwarbaar kluwen van zenen, draden en aders. Anderzijds een rechtlijnig patroon van krachtleidingen, als betreft het de printplaat van een computer. Juist dat merkwaardige

wortelpatroon lijkt de verklaring te zijn voor het feit dat, hoe hooggestemd, of positief, of verwachtingsvol de start, of het object, of de methodiek van een denkproces ook is, het steeds weer uitdraait op of terechtkomt in een verklaring uit het negatieve.

In enkele grove lijnen geef ik dat aan voor de gekozen voorbeelden. Godsgeloof. Gemakkelijk verklaarbaar als verwerking van het kwetsbaarheidsbesef of het bewustzijn van sterfelijkheid. Dus : einde godsgeloof bij uitvinding van de bliksemafleider, de ontwikkeling van het moderne verzekeringssysteem of het zo hoog opschroeven van de gemiddelde leeftijd, dat de mensen het zelf voor gezien beginnen te houden. De moderne, sterke staat. Natuurlijk een onding, meent Hobbes<sup>2</sup>, een mytisch monster, Leviathan. Maar nog altijd te verkiezen boven het andere oermonster uit het boek *Job*, de burgeroorlog met alle chaos en ontwrichting die zij met zich brengt. De humor. 'Logen' van allerlei maat en soort hebben de meest uiteenlopende verklaringen bedacht. Afreageren van psychische en sociale spanningen, ontkramping van een gefustreerd libido, de wraak van de vitaliteit op de mechanisering<sup>3</sup>. Maar er is geen enkele aandacht, laat staan genade voor het feit dat humor leuk is en liefst ook leuk moet blijven<sup>4</sup>.

De veronderstelling ligt voor de hand, dat er een verband is tussen dit verschijnsel van de breed vertakte en diep verwortelde verklaring uit het negatieve en de eenzijdige nadruk die in de ontwikkeling van de Westerse denktraditie is gelegd op de kritische functie en mogelijkheden van het denken. Maar waar die kritische instelling tot een patroonmatige, bijna obligate keuze-op-voorhand voert, is enig voorbehoud gerechtvaardigd aan de evenwichtigheid ervan. Op dit punt kan dat voorbehoud, vermoed ik, al wat verder worden uitgewerkt.

De methodische twijfel waarop het denken zich baseert, heeft eigenlijk alleen of vooral vat op de intelligibele aspecten van een zaak. Ze houdt veronachtzaming in van de daarmee verbonden aspecten van beleving, sociale context of vormgeving. Precies op het punt van het emotionele vacuüm dat de twijfel zelf oproept, doet zich een omslag voor. De twijfel wordt dan zelf geleidelijk van methode tot emotionele component, van methode om nuchtere distantie tot een zaak te scheppen, de wijze waarop men er zich emotioneel mee verbindt. Het denken haalt via een denkmethode de belevingscomponent terug, die het terwille van die methode juist tussen haakjes had geplaatst. De vraag is echter of de twijfel daarop is berekend. Van gedistantieerde argwaan verdiept zij zich tot grondige achterdocht, om uit te lopen vertwijfeling<sup>5</sup>.

Ik beweer niet dat er geen existentiële gronden voor vertwijfeling zouden zijn. Ik suggereer wel dat zij niet samenvallen met de mogelijkheden van het methodische spel van de twijfel. Ja zelfs; wanneer zij daar in de praktijk toch mee samen gaan vallen, is gemakkelijk sprake van onechte, zelfs snobistische vertwijfeling. Zo heb ik mij bijvoorbeeld nooit aan het vermoeden kunnen onttrekken, dat in die keldertjes van Saint Germain des Près wel erg doorzichtig aan het bestaan werd geleden, alsook dat de zinloosheidservaring van de

subcultuur van 'sex en drugs en rock-and-roll' het zich op dit punt beschamend gemakkelijk maakt/maakte. Dat zou allemaal niet zo'n probleem zijn, als het beperkt bleef tot de kringetjes die er zich wel bij voelen. Of die het menen nodig te hebben. Al was het maar ter overbrugging van het sociaal en existentieel vacuüm tussen puberteit en de geboorte van het eerste kind. Maar de pretenties van dit type vertwijfeling gaan verder. Terwijl men voor een vertwijfeld wezen zo opvallend helder blijft, bouwt men persoonlijke instelling om tot een publieke boodschap over het moderne levensgevoel dat, omdat het modern is, ook uitzichtloos, wanhopig en absurd is. Ik vrees dat ik er van uitga dat echte uitzichtloosheid zwijgzaam en verstomd maakt, beslissende wanhoop tot zelfmoord leidt en de ware absurditeit in het gekkenhuis doet belanden. Maar hier kent men perfect de ingangen bij media, theaters, filmproducenten en dergelijke, om deze eerder meer dan min gerationaliseerde boodschap in de samenleving te propageren. Terwijl, als ik het juist zie, van niet meer sprake is dan van een buiten haar boekje gaan en wat overspannen worden van de twijfel, als methodisch hulpmiddel, als techniek van het denken. Dus niet van een echt levensgevoel. Wel van een gemaakt, artificieel surrogaat daarvan.

### Een karikatuur van positief denken

Op dit punt past een waarschuwing of geruststelling : mijn beschouwing zal geen pleidooi zijn voor het zogenaamde positieve denken, dat in zijn meest karikaturale vorm wordt gepredikt door enigszins sektarische groepjes, als opvolgers van de 'flower-power', de kabouterbeweging en de Aquarius-adepten. Iedere cultuurperiode kent markante beelden van het goede leven als vrucht van zogenaamd eenvoudig, positief denken. Aan de hoven der absolutistische vorsten mijmerde men over Arcadia en speelde men zijn mijmeringen na. Overgecivili-seerde burgers droomden van, 'le bon sauvage' en verlustigden zich met Defoe, Gauguin of Margaret Mead in beelden van paradijselijke Zuidzee-eilanden. Romantici droomden weg op bergtoppen of in maagdelijke wouden waar, althans voor hun geestesoog, Griekse nymfen verkeerden met Germaanse kobolten. Wij twintigste eeuwers voegen hieraan onze eigen stroming toe.

Als stroming is dit positieve denken globaal te situeren. Een toch wat naïef Amerikaans optimisme belijdt dat de mens van nature goed en oneindig creatief is. Hij is dus geboren voor populariteit en succes. Maar wat vervelend nu : door het geboortetrauma, of door de opvoeding, of door het niet optimaal ontplooiën van het zelf zijn er wat pijnpunten, vooral van psychische aard, in het bestaan binnengeslopen. Wees echter gerust : met een therapeutische zelfhulpgroep, waarvoor de methode is ontwikkeld door begenadigde zielen en door deze tegen redelijke vergoeding ter beschikking van de groep word gesteld, zijn die pijnpunten snel en grondig weg te saneren. Dan kunnen goedheid en creativiteit ongestoord uitstromen en zich in een ommezien doen uitbetalen in populariteit en succes<sup>6</sup>.

Het lijkt geen twijfel dat hier aandacht is voor en toelag op het goede leven. De visie daarop is ook duidelijk. Het goede leven is opgebouwd uit drie lagen, die na hantering van de aangeboden therapeutische methodes, ongestoord over en weer in elkaar blijven overlopen. Een van nature goed wezen komt tot zelfbesef van zijn goedheid. Dat zelfbesef houdt het midden tussen zelfaanvaarding en zelfbevredesting. Het plukt onmiddellijk de vruchten daarvan in een ruimhartige en financieel-royale erkenning van al dit goede door de samenleving.

Het vervolg van mijn betoog zal voldoende duidelijk maken dat deze holistische benadering mij als een karikatuur van het positieve voorkomt. Daarom acht ik haar ook niet een redelijke repliek op tot karikatuur geworden negativiteit. Mijn probleem bij beide, wat concreter geschilderde posities is niet dat zij positief of negatief zijn. Wel dat zij mij karikaturen lijken van positiviteit en negativiteit. Mijn betoog bedoelt niet het negatieve te miskennen of te kleineren. Ook bedoelt het niet het positieve, in willekeurig welke gestalte, te propageren. Het wil zoeken naar de functie van het denken in de realisering van het goede. Daarom kan het geen steun vinden in een articulatie van negativiteit, die te herleiden is tot het vergeten, door het denken van zijn eigen methodische beperkingen. Maar ook kan en wil het niet steunen op een articulatie van positiviteit, die zo ondoordacht is dat zij tegen eenvoudige denkvrAGEN niet blijkt opgewassen.

## Spelen met betekenis en zin

Even terug naar mijn filosofische autobiografie. Dat ik de humor in het kader van deze vraagstelling als relevante 'testcase' presenteer, hangt met die autobiografie samen. Mijn afstudeerscriptie van het curriculum wijsbegeerte handelde over humor. Eerst in grote lijnen iets over de daarin ontwikkelde benadering en zienswijze. Vooreerst omdat ik die in grote lijnen nog steeds juist vind. Op de tweede plaats omdat de relatie met het onderwerp hier aan de orde daardoor gearticuleerd kan worden.

Humor is een genre binnen een breder verschijnsel in de menselijke cultuur, dat zich op allerlei niveau's en in allerlei gedaanten voordoet. Dat verschijnsel kunnen we aanduiden met de wat lege soortnaam 'grap'. De humor is van deze soort een bijna ernstige, zelfs wat weemoedige maar ook verzoenende vorm. Zoals de vaak, maar ook vaak te snel, geroemde Franse 'esprit' of de Engelse 'wit' daarvan de verbaal-speelse vorm is. Het komische is er de vitale, soms zelfs boertige vorm van. De ironie is de geresigneerde, nog juist niet wanhopige vorm, terwijl die wanhoop wel dreigt toe te slaan in weer een andere vorm als de satire. Alle vormen van grap hebben gemeen dat zij verbonden zijn met een lichamelijke reactie in vele varianten, de lach<sup>7</sup>. Die reactie verraadt twee dingen : vooreerst dat het om een soort kisisachtige confrontatie gaat, hoe subtiel en bescheiden ook. In die confrontatie ontstaan bepaalde spanningen. Maar ook : die spanningen worden opgelost. Van vette

schaterlach tot verstilde glimlach verraadt de lach ontspanning. De verklaring van dit dubbeleffect ligt naar mijn hypothese in twee elementen. Vooreerst alle grap is spel<sup>8</sup>. Op de tweede plaats : zij is spel van een bijzondere aard en niveau. Zij is spel met en van betekenissen. In de grap wordt gespeeld met de vastgelegde of vermoede zin der dingen en met de uitdrukking daarvan in, door gebruik en/of inhoud betekenisvol geworden taalverbanden.

Zo speelt alle grap zich af in het grensgebied tussen zinvolheid en zinloosheid. Zij is zelf noch het een, noch het ander. Zij is onzin. Onzin breekt vastgelegde zin open. Maar ze laat onbeslist of deze verwijdering van de zin, de met zijn leven spelende mens opzuigt in de leegte van de zinloosheid of doet opgaan in de vervulling van een hoger zin. Zij moet dit ook open houden. Om het leuk te houden. Alleen zo kan zij haar eigenheid beschermen.

Mijn beschouwing ging en gaat nog een vraag verder : wat zegt het over de menselijke bestaanswijze, dat zich daarin zo veelvuldig en op zoveel niveau's, deze merkwaardige tussenzone manifesteert. Op dit punt hielp mij het werk van Buytendijk. Daarin werd op beslissende punten, ook bij de behandeling van fysiologische, biologische en psychologische samenhangen, het daarin methodisch en inhoudelijk gegeven determinisme doorbroken met de categorie van de 'demonstratieve zijnswaarde'<sup>9</sup>. Het idee of de intuïtie moge op zichzelf zo origineel niet zijn — ik hoef hier niet te wijzen op de echo die er in doorklinkt van de Middeleeuwse metafysica, die in het zijn 'verum, bonum et pulchrum' laat samenvloeien —, het maakt die niet minder verhelderend. Die speelse, ontspannende en verkwikkende tussenzone tussen zinvolheid en zinloosheid maakt op zeer eigen wijze en niveau duidelijk, wat Buytendijk ook elders gemanifesteerd zag. Bijvoorbeeld in de bloei van de bloemen, die uitbundiger is dan een afgepaste glucosebesteding toestaat. Of in de zang der vogels die uitbundiger is dan in darwinistische categorieën aanvaardbaar is. Natuur is overvloed, die er is omwille van zichzelf. Maar ook cultuur en geest gaan terug op, zijn geworteld in of worden onderhouden door een rijkdom, die er gewoon is. Door er te zijn worden zelfs zulke fundamentele denkcategorieën als zinsvol en zinloos van hun beslissende, en daarin ook drukkende existentiële betekenis beroofd. Onzin is genieten. Omgekeerd is genieten verwijlen in de onzin.

Het denken van de onzin openbaart de grens van het denken. Of het denken nu positief is of negatief, lijkt niet zo beslissend dan het feit dat het, zoals zoveel andere aspecten van het menselijk bestaan, plots speels kan worden. Daarin verraadt het, over de scheiding van positief en negatief heen, uitdrukking te worden van overvloed, genot en rijkdom. De verklaring uit het negatieve, die ik hiervoor als kenmerk van modern denken presenteerde, moge nog zo tekenend zijn voor de ontwikkelingen die het denken kan doormaken, casu quo in de moderne cultuur heeft doorgemaakt, het blijft een eenzijdige ontwikkeling. Ze baseert zich op en geeft uitdrukking aan de ernst van het denken. Voor de onzin ervan heeft zij echter geen oog. Terwijl zij daar toch ook niet immuun voor is, integendeel. De ernst van het denken kan uitlopen op ontmaskering van

individuele of collectieve illusies, op ontdekking en verkondiging van absurditeit en leegte van het bestaan of op de gelaten erkenning van de vermoeiende uitzichtloosheid van leven en samenleven. Maar heel deze bezwarende zwaarigheid kan door zoiets als een eenvoudige zelffout, een verspreking of kleine verdraaiing in de sfeer terecht komen van de onzin. In de onbeheersbare lach die dat oproept, wordt ineens al die bezwarende zwaarigheid ongedaan gemaakt.

Ik beweer niet dat deze mogelijkheid van onzin de inhouden en argumenten ervoor ontkracht en ze onwaar maakt of zinloos. Ik beweer wel dat zij op maat van het menselijke worden gehouden, mede door de relativiserende kracht van onzin. Die kan de meest ernstige, bezwarende en uitzichtloze inzichten op hun kop zetten en er zijn spel mee spelen. Dat is een merkwaardig gegeven. Nooit was een profeet zo snijgend, een boeteprediker zo ontroerend, een wijsgeer zo indringend of hun betoog kon door een lichte infectie met onzin volledig van zijn à propos worden gebracht. Niet moeizaam ontrafeld en gecorrigeerd, laat staan puntsgewijze op zijn vergissingen en fouten gewezen. Gewoon ontkracht. Vanuit een orde die soms niet eens kan tippen aan de ernst, diepzinnigheid en het vernuft dat in de vertogen aan het woord kwam. Pascal goochelt in verschillende van zijn *Pensées* met deze omslag in de waardenhiërarchie. Het duidelijkst wellicht in fragment 331; daar in elk geval op een manier die, in dit gezelschap en in het kader van dit thema zeer bruikbaar is. Het fragment luidt: "Men stelt zich Plato en Aristoteles altijd voor in plechtige gewaden. In waarheid waren zij 'des gens honnêtes' en lachten met hun vrienden zoals iedereen. En als zij zich amuseerden met het schrijven van hun Wetten en Politiek deden zij dat voor de grap. Het was het minst filosofische en minst ernstige stuk van hun leven; het meest filosofische ervan was eenvoudig en stil te leven. Als zij over staatkunde geschreven hebben, gebeurde dit om orde te brengen in een gekkenhuis. En als zij de schijn aannamen alsof zij daarover spraken als over een grote zaak, dan was het omdat zij wisten dat de gekken tot wie zij spraken, koningen en keizers meenden te zijn. Zij gingen op die denkbeelden in om te bereiken dat die krankzinnigheid zo weinig mogelijk schade zou aanrichten".

### Behoeden van betekenis en zin

Pascal suggereert hier dat Plato in zijn *Wetten* en Aristoteles in zijn *Politica* koketteren met de onzin. Hij doet zelfs de suggestie dat het belang en de zeggingskracht van deze eerbiedwaardige werken, in niet geringe mate wordt bepaald door hun participatie aan het grappige. In het fragment wordt een gecompliceerd, zelfs wat cynisch spel gespeeld met het woord gek. Aanvankelijk betekent het onzin, in de betekenis die wij hiervoor ontwikkeld hebben. Maar gaandeweg verschuift die betekenis in de richting van waanzin.

Pascal heeft geen hoge dunk van wie, in bijbelse terminologie, de machthebbers van deze wereld heten, voor een deel waarschijnlijk ook omdat hij zo

bijbelvast was. Koningen en keizers zijn gekken, in eerste instantie in de zin van speelse dwazen. Zij vertegenwoordigen ingebeelde 'grandeur', die van heel andere orde is dan de menselijke 'grandeur' die Pascal, in spanning met 'misère', in zijn *Pensees* beschrijft<sup>10</sup>. Maar dit aanvankelijk onschuldige spel met schijn krijgt steeds bitterder trekken. Het wordt gevaarlijke verdwazing, waanzin. De verwoestende werking daarvan is alleen in de hand te houden, indien wijsgeren en wijzen een plechtig spel gaan spelen. Zij moeten de verdwazing aan de banden leggen van wetten en politieke integriteit.

Een dergelijke benadering van de macht heeft sterke papieren. De geschiedenis van de zeggenschapsverhoudingen, in nauwe relatie tot die van de bezitsverhoudingen, is zonder enige moeite te schrijven als een geschiedenis van oorlog en verwoesting, van brandschatting en plundering, van verkrachting en roof, van uitbuiting en geweld. Eigenlijk, meent Ricoeur<sup>11</sup>, is er daarom helemaal geen geschiedenis van de macht, maar slechts de continuïteit van bloedig machtsmisbruik: geschiedenis in de zin van ontwikkeling is juist op dit punt niet aanwijsbaar.

Maar hoe juist die observatie in zekere zin ook is, ze roept ook enige twijfel op. Het komt mij voor dat het zich hullen in plechtige gewaden door filosofen, om zo enige orde te brengen in het gekkenhuis, niet geheel zonder vrucht is geweest. Het kan toch niet ontkend worden, dat het voor een deel gelukt is om de niet-geschiedenis van de macht aan de banden te leggen van wetten en politieke deugd.

Onze eigen moderne geschiedenis biedt weinig redenen tot overdrijving op dit punt. Per slot moeten we constateren dat ons eigen cultuurgebied in deze eeuw het toneel is geweest van twee verwoestende wereldoorlogen, van de voortdurende opkomst van totalitaire regimes van linkse of rechtse signatuur en daarmee van alle systematische verdraaiing van de waarheid ten gunste van de propaganda en schending van de mensenrechten in dienst van het manipuleren en volgzzaam houden van de massa's<sup>12</sup>. Dat is de kant van de medaille, die we ons niet scherp genoeg bewust kunnen zijn als we ons geroepen voelen weer eens wat al te hoog op te geven over onze democratische tradities en onze toelief op sociale gerechtigheid.

Maar er is inderdaad ook een andere kant van de medaille. Het soberheidsideaal van humanisme en reformatie, het nuchterheidsideaal van de verlichting en de sociale gevoeligheid van velen hebben geleid tot een democratisering en socialisering van staat en samenleving, die noch ontkend, noch al te gemakkelijk ongedaan gemaakt kunnen worden. De macht moge dan geen geschiedenis hebben doorgemaakt en nog steeds, bijna van het ene moment op het andere, terug te kunnen vallen in de uitzichtloze continuïteit van machtsmisbruik en geweld, ze heeft wel degelijk een tegenstem gekregen. Die tegenstem is in onze streken in elk geval de afgelopen vijfenveertig jaar zo sterk geweest, dat het machtsmisbruik zich aan het oog heeft moeten onttrekken en wellicht, in bepaalde uitingen, zelfs is verdwenen. Echt uitgegroeid is het, vrees ik echter niet. Die tegenstem bepleit en verwerkelijk deling van de macht,

controle over de machtsuitoefening en aanwending ervan voor een redelijke verdeling van collectieve goederen over allen.

Dat alles heeft geen hemel op aarde gebracht. Maar het heeft wel de structurele en grondige verstoring van het goede leven door machtsmisbruik en geweld in velerlei opzicht ingedamd en onschadelijk gemaakt. Er heerst vrede, er zijn redelijk betrouwbare en werkzame codes van mensenrechten, van rechtsbescherming, van sociale solidariteit en burgerlijk-fatsoenlijke omgang van mensen met elkaar en met hun overheden. Geen hemel op aarde dus. Wel vervulling van basisvoorwaarden voor een redelijk mensenbestaan. Mag men meer verwachten en vragen ? Of is het zo, een volkswijsheid gebruikend, dat mensen nu eenmaal nooit tevreden zijn en beter beseffen wat zij (nog) tekort komen dat wat zij (reeds) verworven hebben ? Dat speelt zeker ook een rol.

Maar zeker zo invloedrijk lijkt mij in dit verband het groeiende bewustzijn van het feit, dat aan de realisering van die basisvoorwaarden een schaduwkant zit. Die schaduwkant openbaart zich met name ook in het effect van deze ontwikkeling op het denken. Ik noemde de soberheid van humanisme en reformatie, de nuchterheid van de verlichting en de sociaalvoelendheid van velen. Maar hetzelfde kan ook negatief maar niet per se onjuist worden verwoord. De soberheid van de reformatie of het moralisme ervan en het a-zelfs anti-mystieke ervan. Dat leidt niet tot overwinning, maar tot invertering van het geweld : niet de ander maar zichzelf doet de mens geweld aan<sup>13</sup>. De nuchterheid of de schoolse oppervlakkigheid van de verlichting, waardoor opeenvolgende generaties zijn vervreemd van door de traditie gekoesterde intuïties en oriëntaties ? De sociaal-voelendheid van velen of hun massale conformisme, waardoor sociale gerechtigheid nauwelijks nog sociaal en in elk geval geen gerechtigheid is, maar een wettelijk geconsolideerd sturings- en verdelingsmechanisme.

In het ontwikkelen van een tegenstem tegen de niet-geschiedenis van het machtsmisbruik is het Westerse denken veranderd. Het is generationaliseerd en wettisch geworden. Het is positivistisch geobsedeerd geraakt door toepassing en effect. Het is hebberig en oppervlakkig geworden. Het denken, in ambtelijke dienst van vooruitgang en autonomie, is eigenlijk zichzelf niet meer. Het heeft zijn spankracht verloren.

Claude Lévi-Strauss vat het gevolg van de ontwikkelingen suggestief samen in de door hem ontwikkelde tegenstelling van het wilde en het getemde denken<sup>14</sup>. Ons denken is gedomesticieerd, tam. Vergelijkingen dringen zich op. Onze gedachten zijn geen zwermen vogels die speelse kringen beschrijven in de lucht. Het zijn piepende kanaries in kooitjes, die in uniforme huiskamers passen en waarover, voor het slapen gaan, een doek wordt gedrapeerd. Ons denken is geen paard dat vrij over velden en prairies draait. Het is een afgericht en in toom gehouden wezen, dat zich eens per twee weken, onder het regime van een lichtgewicht jockey, mag uitleven, om er op afgesloten weddenschappen te dienen.

Van suggestieve voorbeelden naar concrete benoeming : het lijdt geen



twijfel dat onze samenleving en cultuur — dus ook en wellicht juist ook onze staten — worden gedomineerd door economische en instrumentele rationaliteit<sup>15</sup>. Die vertegenwoordigen legitieme aspecten en mogelijkheden van het denken, zonder twijfel. Bovendien: zij hebben beslissend bijgedragen aan de ontwikkeling van zoiets als een geschiedenis van de macht, als tegenstem voor de continuïteit van het machtsmisbruik. Maar zij zijn geworden tot een onverdraagzaam regime dat alle andere dimensies van het denken onderdrukt, monddood maakt en verhindert door te werken in de vorming van cultuur en samenleving.

We raken hier aan het thema van de twee denkwijzen, voorwaar geen onbekend thema in het huidige geestesklimaat. Ik wil er even bij stilstaan, voor ik enige gedachten aan u voorleg over de invloed van het denken op onze omgang met het goddelijke en God. Ik durf wat ruimte te nemen voor deze tussenstap, omdat ik vermoed dat die de overstap naar de godsdienst vergemakkelijkt.

### Grond geven aan betekenis en zin

Het probleem van de twee denkwijzen kan men verengen tot een descriptief, zelfs encyclopedisch probleem. De voorbeelden liggen daarbij voor de hand. Pascal: onderscheidt twee verschillende vormen van redelijkheid, de ene voortgekomen uit de 'esprit de géométrie', de andere gebaseerd op de 'esprit de finesse', waarin de redenen van het hart een kans krijgen die de rede niet erkent<sup>16</sup>. Newman: deze denker maakt een onderscheid tussen de technische eisen van redelijkheid die in de ontwikkeling van oordeel en inzicht een rol spelen en de 'grammar of assent', waarin de ruimere aspecten aan de orde zijn die levende mensen brengen tot instemming met een waarde<sup>17</sup>. In dezelfde lijn Ricoeur: deze denker onderscheidt uitdrukkelijk de orfische dimensie van de wilsinzet, die tot 'consentement' leidt, van de logische rationaliteit, waarop het 'judgement' is gebaseerd<sup>18</sup>.

Deze beperking tot het descriptief-encyclopedische gaat heen langs de diepste ambitie die in deze erkenning van de tweeheid van het denken doorklinkt. Er wordt de ruimte van de werkelijkheid in verkend, zelfs beschermd tegen vereniging. Dus is er de vraag aan de orde naar de aard van de waarheid. Dus is er de vraag aan de orde naar de optimale mogelijkheden van de mens in zijn relatie tot de waarheid, die naar zijn waarachtigheid.

Uitdrukkelijker klinkt dat door bij Buber<sup>19</sup>, die de tweeheid van het denken in verband brengt met de verschillende karakters die de basisrelatie tussen mens en werkelijkheid kunnen hebben, hetzij een 'ich-du'-karakter, hetzij een 'ich-es'-karakter. Gabriel Marcel<sup>20</sup> werkt een dergelijke intuïtie uit in het onderscheid tussen hebben en zijn, alsook tussen 'problème' en 'mystère'. Daarin vinden fundamentele verschillen in denkwijzen hun grond en verklaring in verschillende existentiële en ontologische posities. Bij Levinas<sup>21</sup> tenslotte komen deze lijnen

samen in de fijnzinnige beschrijvingen waarin hij de economische orde en de ethische orde in vergelijking met elkaar afschildert en zowel hun eigen volwaardigheid of afgerondheid, als hun eigen beperkingen en onmogelijkheden reliëf geeft.

Maar laat ons wel wezen : zelfs als denkers explicieter de tweeheid van het denken als niet een puur epistemologische kwestie beschrijven, maar zoeken naar de verklaring en gronding van deze tweeheid in ontologie — de vraag naar de waarheid — en in de existentie — de vraag naar de waarachtigheid — dan zijn zij en hun werk daarmee nog niet immuun voor de descriptief-encyclopedische verkorting van het perspectief. Anders gezegd : het thema van de tweeheid van het denken is voor ons niet van belang als een toeristische mogelijkheid om eruditie op te doen of te demonstreren. Noch als een mogelijkheid om met een soort veredelde voetnoten autoriteiten van vroeger en nu te laten bevestigen, wat wij menen te moeten beweren. In het thema ligt een vraag verborgen alsmede een uitdaging tot een keuze. Die vraag moeten wij zelf beantwoorden : de keuze moeten wij zelf maken.

Het besef van de tweeheid van het denken vormt een kwetsbaar midden tussen een ongewenstheid en een banaliteit. Daarbij zij meteen gesignaleerd dat die ongewenstheid ook banaal, en die banaliteit tevens ongewenst is. De ongewenstheid is de opvatting dat het denken een monocultuur zou zijn van de ene ware leer, beschermd door het ene leergezag en zich totalitair en accapererend verhoudend ten aanzien van allerlei vertakkingen en verbijzonderingen. Kan men zich zo'n houding nog voorstellen in de relatie met een goddelijke openbaring — en ook alleen maar in dienst en het verlengde van die relatie —, met betrekking tot het denken is zij fnuikend en dodelijk. Op dat spoor gezet door de gebezigde terminologie kan men, als voorbeeld, voor zo'n monocultuur meteen beschuldigend denken aan de katholieke, casu quo christelijke traditie. Ik herinner er dan wel aan, dat die in elk geval voor de uitdaging stond, om de juiste houding tegenover openbaring te vinden. Zelfs los daarvan : nogal wat wetenschappelijke, politieke en alledaagse verhoudingen wijzen op zo'n monocultuur. Menen dat het probleem van het dogmatisme in ons leven en samenleven is opgelost met een verdwijnen van de christelijke dogmatiek, is een even voorstelbare als vaak voorkomende naïviteit<sup>22</sup>.

De banaliteit vindt haar meest herkenbare uitdrukking in de opvatting dat er niet twee, maar talloze denkwijzen zijn. Eigenlijk zoveel als er mensen zijn. Nee, nog meer. Want dat getal van mensen moet men vermenigvuldigen met het aantal stemmingen en omstandigheden waarin zij het op een denken zetten.

Soms wordt deze veelheid enigszins gestroomlijnd in klustering op grond van externe overeenkomsten. Maar noch in zijn extreme, noch in zijn gestroomlijnde vorm kan deze erkenning van de veelheid miskennen, dat zij niet berust op een helder oordeel over de kwaliteit van het denken. Zij stelt zich tevreden met de niet verder doordachte constatering, dat de vele verschillen tussen mensen zich ook openbaren in de verwoording van hun indrukken en inzichten. Ik vermoed dat die verschillen op zich niet bijster veel zeggen over

het er in opgeslagen denkgelalte. Laat staan over de verhouding daarvan met de uitdagingen die in de tweeheid expliciet aan het licht komen in de vragen naar waarheid en naar waarachtigheid.

In het spoor van democratisering en vrijheidsstreven is er in onze cultuur een bijna sentimentele verheerlijking gegroeid van pluriformiteit en pluralisme. Zeker voor de praktische, dagelijkse verhoudingen zult u mij er weinig kwaad over horen zeggen. Maar het laat zich niet loochenen dat die verheerlijking zich ook tracht te funderen door de ontkenning zelf van de behoefte aan of de mogelijkheid van normativiteit. De vraag naar waarheid en waarachtigheid is daardoor van haar indringend karakter beroofd. Ze heeft zelfs de schijn over zich afgeroepen de bondgenoot van onverdraagzaamheid, bekrompenheid en reactionaire dwang te zijn. Zorgelijker dan het feit dat de vraag naar waarheid en waarachtigheid op verschillende wijzen beantwoord wordt of in convergerende antwoorden toch in verschillende accenten kan uitwerken, is het feit dat de vraag zelf niet meer gesteld wordt. Ze wordt irrelevant gevonden of zelfs beschouwd als een regelrechte bedreiging voor menswaardige verhoudingen en persoonlijke ontplooiing. De verheerlijking van pluriformiteit en pluralisme loopt zo uit op een verschraling van uitdagende perspectieven op waarheid en waarachtigheid tot bekrompen blokkades voor vooruitgang. Kennelijk is vooruitgang gediend met de deur openzetten voor de grilligheid van vermoedens en indrukken of zelfs voor regelrechte domheid en notoire vergissingen, als vanzelfsprekende producten van wat pluriformiteit van denken heet.

Ik blijf bij het vermoeden, dat de oriëntatie op normativiteit, voor het denken geconcretiseerd in de betrokkenheid op de vraag naar waarheid en waarachtigheid, een onmiskenbare, zelfs de funderende dimensie is van het goede leven<sup>29</sup>. Die vasthoudendheid lost echter niet de verlegenheid op, waarin die vraag ons brengt. Het besef dat het antwoord zich articuleert in het kwetsbare midden tussen ongewenste monocultuur en banaal pluralisme geeft wel enige richting. Maar geen oplossing. Dat blijkt als wij stilstaan bij de hedendaagse omgang met God en het goddelijke.

### **De ruimte van betekenis en zin**

Nadenken over de omgang van de mens met God en het goddelijke heeft iets precairs. Zo er één gebied is waarop zich de aanscherping van de kritische aspecten van het denken in de Westerse cultuur en de verklaring uit het negatieve heeft gemanifesteerd, dan is het wel op dat van de Godserkenning en de Godsverering. Ik realiseer mij bovendien dat ik het mijzelf extra moeilijk gemaakt heb : de bescheiden ruimte die het moderne levensgevoel voor dat soort vragen overlaat, heb ik nog eens extra ingekrompen door die bespreking in het voorteken te plaatsen van het probleem van normativiteit en van autoriteit.

Zeker : er wordt nog ernstig over God in onze gesecculariseerde cultuur gesproken en er zijn vormen van een toegewijde omgang met Hem. Maar als

een soort zelfverdediging, vaak vooraf en ongevraagd, wordt ons in de ontmoeting daarmee met klem, bij hoog en bij laag verzekerd en uitdrukkelijk bezworen, dat die God niet autoritair is, geen 'Lückenbusser', geen handhaver van wet en orde, geen zedenmeester<sup>24</sup>. Geen normatieve instantie kortom. Niet de garant van waarheid en waarachtigheid. Na eeuwenlang uitgeleverd te zijn geweest aan en exponent van kerkelijke monocultuur is God — precieser : het discours over God — overgedragen aan het pluralisme. Met, naar mijn inschatting, ook alle besmetting met banaliteit die dat discours er zo gemakkelijk kan oplopen.

Laat ik aanzetten bij een punt dat mij recent frappeerde. De Nederlandse theoloog Berkhof opperde de veronderstelling dat de modernisering van de cultuur, met alles wat zij met zich brengt, ons in een situatie van Godsverduistering heeft gebracht. Het leek het dagblad *Trouw* een aardig idee die hypothese eens voor te leggen aan een aantal Nederlanders. Hun reacties zijn gebundeld in het boek 'Voorbij domineesland'. Een heel aardig boek.<sup>25</sup>

Een betere bevestiging van zijn hypothese had Berkhof zich nauwelijks kunnen wensen. Want het gaat in het boek vrijwel over alles, behalve over God. Het gaat over secularisatie en deconfessionalisering, het gaat over macht en pluriformiteit, het gaat over de af-, of toch toenemende invloed van de kerken. Enzovoort enzoverder. Maar het gaat niet over God. Tenzij in de hierboven reeds gesignaleerde zin : op voorhand verontschuldiging en bewarend wat men beslist niet bedoelt. Doorgaans vergetend er bij te zeggen wat men dan wel bedoelt, belijdt, gelooft. Ik vind 'Godsverduistering' een meeslepend woord. Niet uitgevonden door Berkhof. Door hem echter wel terecht als een uitdaging op tafel gelegd. Bovendien, godzijdank, in het Nederlands zodat reminiscenties aan wagneriaans of nietzschiaans pathos tot een minimum beperkt kunnen blijven. De parallel met zons- of maansverduistering dringt zich op. Die parallel heeft het voordeel dat er een suggestie gaat spreken terzake van de dimensies waarin de vraag speelt : die zijn tenminste van kosmische aard, zo niet nog ruimer.

Ik behoor tot diegenen die er van (blijven) uitgaan dat de theologische vragen zich afspelen in een eigen dimensie. Zoals ik elders omschreef : ergens ver weg in de kosmos, achter de wisseling van dag en nacht en voorbij de grenzen van dood en leven<sup>26</sup>. Ik realiseer mij heel wel dat juist de aanvaarding van zo'n dimensie, die opgaat in deze wat eigenwijze verbeelding van wat per traditie 'hemel' heet, voor veel tijdgenoten precies de veronderstelling is, die theologische vragen en beschouwingen irrelevant maakt. Overigens is, in de augustijnse lijn van het 'exterior extensu meo et interior intimo meo', heel goed een verdieping van deze dimensie mogelijk. De hemel spiegelt zich in een dimensie van intimiteit, een innerlijk ontmoetingspunt, waar het goddelijke en menselijke in elkaar opgaan, per traditie 'ziel' geheten. Maar met deze verinnerlijking alleen is de scepsis van veel tijdgenoten ook niet te genezen. Verder dan de dimensie van het 'zelf' reikt de ruimte van hun intimiteit doorgaans niet. Op weg naar het eindstation 'ziel' lijkt mij 'het zelf' niet eens

de voorlaatste halte.

Godsverduistering dus vanwege verlies aan ruimtelijkheid, in zowel existentiële als ontologische zin. Ondanks de opzienbarende ontwikkelingen in de wetenschappelijke kennis van het grootste — kosmologie, ruimtevaart of astronomie — alsook van het kleinste — atoomenergie, celdeling of kernfysica —, slibt het bewustzijn dicht zoals eertijds het Zwin is dichtgeslibt. Van een levendige verkeersader die uitwisseling, welvaart en vrije toegang tot de grote zee garandeerde, vermodderd tot een schilderachtig natuurreservaat, compleet met recreatieve voorzieningen voor dagjesmensen.

De parallel met de zons- en maansverduistering roept nog een ander aspect op : dat van de natuurlijkheid van de omgang met God en het goddelijke. Uiteraard : ook zons- of maansverduisteringen zijn uitzonderlijk zaken. Op het moment dat zij plaatsgrijpen kan er een numineuze en betoverende werking van uit gaan, die zowel charmeert als beangstigt. Maar zij blijven behoren tot de natuurlijke kringloop der dingen. De wisselslag van gewoon en buitengewoon, natuurlijk en buitennatuurlijk bepaalt het ritme daarvan. Wie, zoals ik, veel met de religieuze kwaliteit van andere culturen bezig is, kan er niet langs zich te gaan verbazen hoe Europeanen dat ritme ontwend zijn. Of : ontwend lijken te zijn. Zij zijn hun heil gaan zoeken in een dualisme tussen eendimensionele natuurlijkheid en, zo niet naar zijn wezen dan toch in hun beleving en belevingsmogelijkheden, een even eendimensionele bovennatuurlijkheid. Gevoeligheid voor en vertrouwdheid met een tussenzone, die beide reliëf en spankracht geeft, behoort niet meer tot de algemeen erkende levensmiddelen. Het bestaan in een geciviliseerde en geurbaniseerde wereld wordt onderhouden met andere middelen.

Het probleem van de secularisatie lijkt mij niet de brute ontkenning van God en het goddelijke<sup>27</sup>. Wel de vervreemding van deze tussenzone, die eertijds en/of elders, het menselijke en goddelijke verbond door te verschijnen als opmerkelijk, als verwonderlijk, als wonder. Het verschijnen articuleerde de natuurlijkheid van het gebeuren. Het wonderlijke verwees naar een pool van alteriteit in het gebeuren, waardoor de natuurlijkheid niet in zichzelf verstrikt raakte, maar het bovennatuurlijk ook niet in kille vreemdheid te vermoeden werd gegeven.

Natuurlijk : het besef van het buitennatuurlijke is niet volledig dood. In allerlei overgangssituaties in de individuele levensloop dringt het zich op en articuleert het zich in sacrale of seculiere rituelen; in een beschouwing in *Wijsgerig Perspectief*, heb ik een en ander nader verkend<sup>28</sup>. Daarnaast : onze cultuur moge officieel nog zo rationalistisch en nuchter zijn, dat laat onverlet dat in de marges ervan wordt geflirt met allerlei mythische en magische elementen, met tarotkaarten en spiritistische seances, met horoscopen, konijnenpootjes en vossenstaartjes. Wat terzake is waar te nemen in de privé-sector wordt in de publieke sector eerder dikkerig dan dunnetjes overgedaan. De afwijzing van een 'isme' leidt zelden of nooit tot het verdwijnen ervan. Maar wel tot het ontstaan van nieuwe 'ismen'. Compleet met hun profeten en

hun belijders en hun martelaren. Met heilige boeken, rituelen en leergezag, om de belangrijkste zaken te benoemen. Het tentoonstellen van de lijken van grote voorgangers, het oprichten van protserige eretekenen, het vredelievend dan wel met dwang bedrijven van zending of het uitgeven van nieuwe liedboeken, mogen verder buiten beschouwing blijven.

Ik rond de aanduiding van deze dimensie af met een (te) snelle beoordeling ervan. Die wil ik verwoorden door de prins der Nederlandse dichters te citeren : de moderne mens bevindt zich hier "op de bouwvallen waar eens de waarheid en de eeuwigheid mededeelbaar waren; hij kan er heulen met de fantomen die er nog huizen en bedwelmd raken waar hij eens vervoerd zou zijn"<sup>29</sup>.

Hier ligt, vermoed ik, het eigenlijke pijnpunt van de secularisatie. In de werkelijkheid liggen mogelijkheden van waarheid en waarachtigheid, van vervoering die ontruikt aan de banaliteit en van eeuwigheid die de ongewenstheid van een benauwende monocultuur openbreekt. Maar in plaats van die mogelijkheden te cultiveren en levend te houden in een eigentijdse en volwassen religiositeit, worden ze gemarginaliseerd en afgeknepen<sup>30</sup>. De werking die er nog van kan uitgaan is averechts : illusie en bedwelming, verslaving en benauwing in plaats van perspectief op waarheid, vrijheid en waardigheid.

Wij raken hier meteen ook aan een fundamenteel-kritisch aspect van het christendom, dat echter in onze dagen merkwaardig weinig aandacht krijgt : dat van de afwijzing van afgoderij. Om op voorhand een misverstand voor te blijven : ik realiseer mij zeer wel dat het thema van 'onze God als de enige ware' gemakkelijk kan worden tot absoluut sluitstuk van de ongewenste monocultuur. In een groot aantal bronnen vervult het ongetwijfeld die rol : wij hebben gelijk en anderen ongelijk, onze God is de ware en die van anderen de afgod.

Wie echter de bronnen zorgvuldig leest, ontdekt dat daarin, naast deze sociaal-culturele dimensie van afgoderij, een indrukwekkender element van existentiële aard aan de orde is : het probleem van de mens die zich uitlevert aan zijn illusies en door die illusies het leven uit zich laat wegzuigen. Afgoderij is het begrip van een bewustzijnsproces, in eerste instantie in mythische categorieën, waarin het probleem reliëf krijgt van die vormen van verabsolutering en onderwerping die niet het menselijke bestaan dienen maar daarop een aanslag zijn<sup>31</sup>.

Het zou te ver voeren de kwestie hier omstandig uit te werken. Voor het moment volstaat de conclusie, eerder een vermoeden, dat het gemak waarmee het goede leven en het positieve denken als vanzelf werden gekoppeld met ontmythologisering, opheffen van de religieuze vervreemding en terugnemen van de projecties een vernauwing van het perspectief zo niet hebben opgeleverd dan toch bevorderd, die het tegendeel heeft bewerkt van wat werd beoogd. Als uitdaging ligt er in de modernisering van de cultuur minstens de vraag of het ontronen van God, met zijn traditionele heir van engelen, heiligen en vromen, de overwinning is gebleken op het proces van intronisatie als zodanig. Vanuit

mijn werk ben ik betrokken bij een lezingencyclus, die in zijn titel een antwoord op die vraag suggereert : God en de obsessies van de twintigste eeuw. Die cyclus zal gaan over God en geld, God en macht, God en natuur, God en gezondheid. In theologische termen gaat het dus over de poging de ware God te ontdekken door de onthechting aan of ontmaskering van de moderne afgoden, onze eigen obsessies heen<sup>32</sup>.

### **Verwondering vervuld in eerbied**

Ik wil trachten tot een afronding te komen. De modernisering en secularisatie van met name de Westerse cultuur hebben op het denken uitgewerkt als een ophalen en extra reliëf geven aan aspecten ervan als kritische zin, zich manifesterend in de verklaring uit het negatieve, als ernst, als ingetoomdheid, wat iets anders is als ingetogenheid, als instrumentaliteit en toepasbaarheid. Op zich is dat niet negatief; het heeft integendeel goede vruchten voortgebracht. Zoals bijvoorbeeld een tegenstem tegen de continuïteit van het machtsmisbruik in zoiets als een geschiedenis van de macht. Dit moderne denken heeft grote bijdragen geleverd aan het goede leven. Maar het is daarvan ook een bedreiging geworden, voorzover het denken in die culturele profilering in de knoop is geraakt met zijn eigen emotionele wortels.

In dat verband heb ik mij vaak verbaasd over een betekenisvol detailverschil tussen theologie en filosofie. Voor de filosofie wordt zoiets onderkend of verondersteld als een eigen wijsgerige oerervaring, een emotionele bron waaruit die hele beschouwelijke, systematiserende en verdiepende werkzaamheid van het denken voortkomt en waarop ze kan worden teruggevoerd. Het is de verwondering, die zich in de meer contemplatieve aspecten van de wijsbegeerte verzacht tot ootmoedige distantie, terwijl zij zich in de wetenschap zal verharderen tot argwaan en (methodische) twijfel.

Maar er blijft een probleem liggen : de verwondering laat een zeer grondig niveau van ons bestaan onaangeroerd. Precies het niveau lijkt het, waarop de godsdienst speelt. Het is prachtig als verwondering zich verzacht tot ootmoedige distantie. Maar wat veroorzaakt toch de verwording daarvan tot koude onverschilligheid ? En dus ook : wat kan tegen die verwording een dam opwerpen ? Niet de wijsgerige (of theologische) praktijk zelf. Want die vertoont, tot in grote scholen, de lidtekens van scepticisme, cynisme en zelfs nihilisme. Waar en waarom verglijdt twijfel in vertwijfeling ? En dus ook : hoe is te voorkomen dat zich een hulpmiddel, bedoeld om de kwaliteit van bestaan en wereld op te halen, ontpopt tot een dominante leegte waarin een begrip als kwaliteit zelf al een absurditeit wordt ?

Het vrije waarom bij het dit of dat der zijnden verzoent niet met de onherroepelijkheid van hun bestaan. Het heft niet de ontheemdheid op van de wezens, die door een wraakengel uit hun paradijselijke vanzelfsprekendheden zijn verjaagd. De bandbreedte van de verwondering, van de zachte ootmoed van

monnik en dichter tot de harde twijfel van politicus en wetenschapper, omarmt alle mogelijke waaroms en houdt ze in een geruststellend verband. Maar ze kan dit alleen indien de vragende mens halt houdt voor de laatste vragen. Zoals die naar zijn ontheemdheid of die naar de onherroepelijkheid van het bestaan zélf.

Maar waarom zou de mens die vragen niet stellen als ze zichzelf opdringen. Soms nog vóór de deelvragen naar het waarom van dit of dat; soms daar doorheen; soms als resultaat daarvan. In zijn uiterste consequentie wordt de waarom-vraag een duivelsvraag.

In de verwondering articuleert de mens een eigen plaats tegenover de werkelijkheid. In dat opzicht is de verwondering ook het begin van het bewustzijn van menselijke autonomie, inclusief de kiemen van vervreemding die daarmee in het bestaan van deze soort onder de soorten worden ingezaaid. In de eerbied buigt de tot de werkelijkheid genomen afstand zich terug naar de erkenning van de verwevenheid van de mens met het grote geheel : de mens verzoent zich met het feit dat hij deel is van de werkelijkheid en dat de werkelijkheid is. In de eerbied erkent de mens de fundamentele betrekkelijkheid van zijn bestaan<sup>33</sup>.

## Noten

\*Lezing gehouden voor de Gentse Kultuurvereniging op 6 november 1989.

<sup>1</sup>Deze probleemstelling komt bij verschillende wijsgeren voor. De aardigste, want meest indringende verwoording ervan vind ik : Cornelis Verhoeven, *De duivelsvraag. Een pleidooi voor beschouwelijkheid*. Antwerpen/Amsterdam. De Nederlandsche boekhandel, 1983.

<sup>2</sup>Thomas Hobbes, *Leviathan*. Amsterdam. Boom Meppel, 1985, met name hfd.13 (blz. 137-138) en hfd.17 (blz. 171-175).

<sup>3</sup>Henri Bergson, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*. Paris PUF, 1967. Fr. Jeanson, *Signification humaine de rire*, Paris, 1950.

Cl. Saulnier, *Le sens de comique*, Paris, 1940.

Fr. Visscher, *Über das Erhabene und komische*, Stuttgart, 1837.

J. Linschoten, *Over de humor*, in : *Tijdschrift voor Filosofie*, jrg. 13, nr. 4 (december 1951).

Cornelis Verhoeven, *Humor in de filosofie*, in : *Een velijnen blad. Essays over aandacht en achterdocht*. Baarn Ambo, 1989, blz. 116-128 : zie ook noot 6 op blz. 128.

<sup>4</sup>Voltaire : "Ceux qui cherchent des causes metaphysiques de rire ne sont pas gais"; G.B.Shaw : "There is no more dangerous literary symptom than a temptation to write about wit and humor. It indicates a total loss of both". Geciteerd door J. Linschoten; zie noot 3.

<sup>5</sup>De titel van deze paragraaf 'van twijfel tot vertwijfeling' lijkt mij een treffende samenvatting van de geschiedenis van het Westerse denken van Descartes tot Kierkegaard. Daarna begint een nieuwe periode, de onze, gekenmerkt door een kernelijk niet meer te overdenken kloof tussen subject en object.

<sup>6</sup>Grondslagen van deze basisoriëntatie zijn met name uitgewerkt door vertegenwoordigers van de zogenaamde 'humanistic psychology' als Maslow en Fromm. Ik moet/wil vermoeden dat zij met een zeker verdriet naar de bouwsels zien, die op deze grondslagen



zijn opgetrokken.

<sup>7</sup>H. Plessner, *Lachen en Wenen. Een onderzoek naar de grenzen van menselijk gedrag*. Utrecht/Antwerpen. Het Spectrum, 1965.

<sup>8</sup>F.J.J. Buytendijk. *Der Spieler*, in : *Das mensliche*. Stuttgart, 1958; J. Huizinga, *Homo Ludens*. Haarlem Tjeenk Willink, 1958; H. Ramaekers, Wat is spel ? in : *Streven*, jrg. 8, deel 1; blz. 231 vu.

<sup>9</sup>F.J.J. Buytendijk, *Aandenken : Bezinning over de levensloop*. Baarn Ambo, 1980, blz. 38. Deze gedachte van een 'demonstratieve zijnswaarde' komt veelvuldig in Buytendijks oeuvre terug en wordt uitgewerkt in het kader van en toegepast op specifieke aspecten van fysiologie, bewegingsleer, psychologie en dergelijke.

<sup>10</sup>R. Guardini, *Christelijk Bewustzijn. Essays over Pascal*. Hilversum, Paul Brand, 1962.

<sup>11</sup>P. Ricoeur : *Ideologie et Utopie. Deux expressions de l'imaginaire social*, in : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. Parijs. Seuil, 1986, blz. 379-392.

<sup>12</sup>Vaclav Havel, *Living in truth*. Londen, 1986; Zie ook : J.M.M. de Valk, *Ex oriënte exemplum. Over de herontdekking van waarden*, in : Ilse N. Bulhof, *Deugden in onze tijd. Over de mogelijkheid van een eigentijdse deugdethiek*. Baarn. Ambo, 1984, blz.64-85.

<sup>13</sup>D.Bell, *The cultural contradictions of capitalism*. London Heineman, 1979<sup>2</sup>; René Girard, *De romantische leugen en de romaneske waarheid*. Kampen. Kok, 1986; Idem, *De Zondenbok*. Kampen. Kok, 1987; Hans Achterhuis, *Het Rijk van de schaarste. Van Thomas Hobbes tot Michel Foucault*. Baarn. Ambo, 1988.

<sup>14</sup>Cl. Lévi-Strauss, *Het wilde denken*. Amsterdam, Van Gennep, 1976;

Idem, *Het trieste der tropen*. Utrecht. Het Spectrum, 1962;

Idem, *The raw and the cooked*. New York. Harper & Row, 1969;

Idem, *Das Ende des Totemismus*. Frankfurt am Main, 1965; zie ook : Leo Diks, *Structuralisme en Godsdiensthistorie*, Nijmegen (proefschrift in eigen beheer), 1974.

<sup>15</sup>Dr. J.A.A. van Doorn, *Rede en macht*. 's-Gravenhage. Vega, 1989.

<sup>16</sup>Zie noot 10.

<sup>17</sup>J.H. Newman, *An essay in aid of a grammar of assent*. London, 1903; Herman Servotte, *Voorgangers in het geloof*. Kapellen. Patmos, blz. 37-66.

<sup>18</sup>Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté*, Tome I. Parijs. Aubier, 1949, met name blz. 417 vv.

<sup>19</sup>Martin Buber, *Twee wijzen van geloven*. 's-Gravenhage. Servire,z.j.; Kees Waaijman, *De mystiek van ik en jij*. Utrecht. Bijleveld, 1976.

<sup>20</sup>Gabriel Marcel; *Position et approches concrètes du mystères ontologique*. Leuven. Nauwelaerts, 1949.

Idem, *Homo viator*. Utrecht. Bijleveld, 1960; Idem, *De mensen contra het menselijke*. Utrecht, Bijleveld, 1958.

<sup>21</sup>Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. Den Haag. Martinus Nijhoff, 1968<sup>1</sup>.

<sup>22</sup>P.A. van Gennip, *Een open bestaan*. Baarn. Arbor, 1989, blz. 80-83.

<sup>23</sup>J.H. Dijkman, *Ethiek als gedifferentieerde eenheid van deugd en norm*, in : Ilse N. Bulhof, red., *Deugden in onze tijd*, blz. 37-52, cfr. noot 12.

<sup>24</sup>Uit de talloze op dit punt te geven verwijzingen kies ik : Huub Oosterhuis en Piet Hoogeveen, *God is ieder ogenblik nieuw. Gesprekken met Edward Schillebeeckx*. Baarn. Ambo, 1982.

<sup>25</sup>Dr. H. Berkhof e.a., *Voorbij domineesland. De gevolgen van de secularisatie*. Amersfoort. De Horstink en Amsterdam (Dagblad Trouw), z.j.

<sup>26</sup>P.A. van Gennip, *Eerbied*, in : Idem, red. : *Deugd doet deugd. Deugd als brug tussen geloof en leven*. Baarn. Ambo, 1988, blz. 21-22.

<sup>27</sup>Leszek Kolakowski, *Religie*. Hilversum. Gooi en Sticht, 1987. Idem, *Wat gebeurt er met ons religieuze erfgoed*. Groningen - Amsterdam (De Volkskrant), 1984.

<sup>28</sup>P.A. van Gennip, *De flauwe stippellijn van het lot*, in : *Wijsgerig Perspectief*, 29 (1988-1989), nr.2, blz. 40-47.

<sup>29</sup>A. Roland Holst, *In ballingschap*. Den Haag, 1963, blz. 186.

<sup>30</sup>Kees Fens, *Spiegelbeelden*. Baarn. Arbor, z.j., blz. 58-73.

<sup>31</sup>Ik herinner in dit verband aan de even eigenwijze als unieke wijze waarop dit probleem, dat associatief met vele namen verbonden kan worden, is uitgewerkt door Luigi Pirandello. Zie (onder andere) : Max Nord, *Luigi Pirandello*. Amsterdam. Bezige Bij, 1962.

<sup>32</sup>Voor nadere inlichtingen : Thomas More Academie, Postbus 152, 5260 AD Vught.

<sup>33</sup>Zie noot 26.