



De tuin van het geluk

Mooi is gelijkmatigheid in alles; overdaad en gebrek lijken mij niets.
(Democritus, fragment DK 102)



een filosofische tuin

Het mysterie van het bestaan in gedachten houden

– een pleidooi voor een bescheiden
en dus droefblij atheïsme



Melkweg boven vuurtoren
Bruce Nauman (°1941)



ivoren hoofd
anoniem, 16^e eeuw

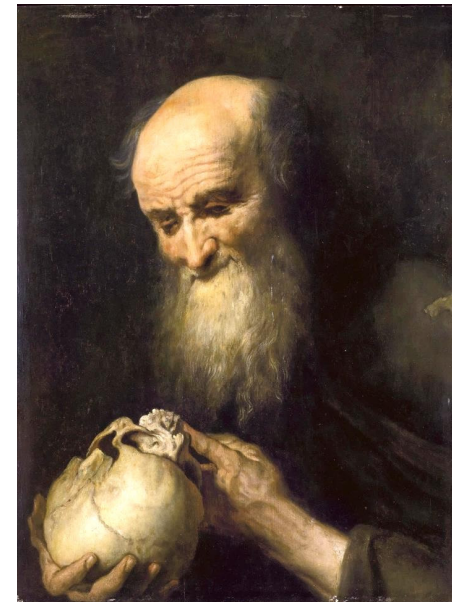


2011 Serpentine Gallery Pavilion
Peter Zumthor (°1943)

Paul Gordyn



Jongeman met schedel
Frans Hals (1582-1666)



Democritus met schedel
volgeling Jan Cossiers (1600-1671) 2

Wie over het mysterie van de wereld spreekt, moet spreken over de sterren, want wie de sterren ziet, moet spreken over het mysterie van de wereld. Wie het mysterie wil tonen, kan sterren schilderen.

De Duits-Britse joodse schilder Frank Auerbach schildert in 1967 *De oorsprong van De Grote Beer*.

Ovidius vertelt in zijn *Metamorfosen* de mythe over de Grote Beer: de onschuldige nimf Callisto wordt verkracht en zwanger gemaakt door de geile god Jupiter, daarom verstoten uit de kring van nymfen door de kuisheid eisende godin Diana en tenslotte veranderd in een beer door de jaloerse Juno, echtgenoot van Jupiter, die tenslotte zijn ex-minnares laat schitteren aan de hemel. Het verhaal toont zelf een mysterie: waarom moeten onschuldigen zoveel lijden? Het verheldert voor ons, allen atheïsten ten aanzien van de Grieks-Romeinse goden, echter niet langer de oorsprong van de Grote Beer. Atheïsten ten aanzien van alle goden weten dat de oorsprong van sterren duister zal blijven.

De Duitse schilder Anselm Kiefer – die de wereld na de nazi's oproept door vuile kleuren en materialen als stro, haar en klei – schildert in ***De beroemde orden van de nacht* (1997)** zichzelf geïmmobiliseerd op een onvruchtbare aarde, verpletterd door de sterren, die volgens de kunstenaar getuigen van een “oudere kennis”. Deze houding moet afgewezen worden als zelfvernederend.

Auerbach – wiens ouders hem als zevenjarige in 1939 naar Engeland stuurden en zelf omkwamen in een nazikamp - schildert de Grote Beer, rechts bovenaan, maar evenzeer de wereld waarboven de sterren schijnen, een wereld met nerveuze conflicten, maar ook rustige groen-gele vlakten, de wereld van natuur en van menselijke bouwwerken, de wereld waarin de mens wel het mysterie van de sterren in gedachten houdt, maar tegelijkertijd - zonder hoogmoed - zijn leven opbouwt.

De Grote Beer kan “een vriend” worden die jou herinnert aan de Griekse, maar evenzeer actuele wijsheid dat het leven steeds droeft, maar ook blij is en dat de mens dus bescheidenheid past.



De menselijke rede treft in een bepaald type van haar kennis het bijzondere lot dat ze door vragen wordt geplaagd die ze niet kan afwijzen, omdat ze haar door de aard van de rede zelf worden opgegeven, die ze echter ook niet kan beantwoorden, daar die vragen het vermogen van de menselijke rede volledig overstijgen.

Immanuel Kant, *Kritiek van de zuivere rede*, A VII

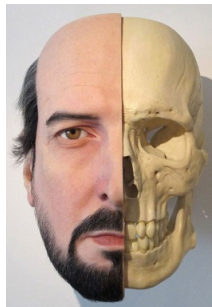
You tell me of marvellous things, but more marvellous than anything is the suffering of men and women. There is no Mystery so great as Misery.

Oscar Wilde, *The Happy Prince*

Mensen die voor de dood wegluchten, zoeken hem juist op.

Democritus, fragment DK 203

De sterfelijkheid in gedachten houden door uitbeelding van een persoon als schedel



Zelfportret met klokken (2014/2018), Paul Gordyn

Gerard den Brabander |
Herfstnacht in de Tuilerieën

Alle banken hebben hun gelieven
aan de moede scheemring toevertrouwd.
En zij huiveren diep in eigen hout
sinds de minnenden zich stil verhieven.

Nacht en regen. Soms een roep door 't woud
van een duif en het onhoorbaar klieven
van het duister, dat zich slapend houdt
om de laatste liefde te gerieven.

Verder niets. De nacht en ik alleen,
eenzaam wandelend aan de rand der tijden,

zó verheugd en zó bedroefd meteen
om mijn voeten, die een afscheid schrijden...

En de zachte regens om mij heen
of er iemand ingehouden schreide...

Inhoudsopgave

WAT IS HET MYSTERIE VAN HET BESTAAN?	7
WAT ZIJN MYSTERIES?	7
WAT IS HET MYSTERIE VAN HET BESTAAN?	8
WAAROM STEMT HET MYSTERIE VAN HET BESTAAN DROEF?	14
De droefheid van het mysterie van het bestaan als spijt.....	14
Droefheid en blijheid over het mysterie van het bestaan	17
WELKE HOUDING MOETEN WE AANNEMEN TEGENOVER HET MYSTERIE VAN HET BESTAAN? 19	
WAAROM MOGEN WE HET MYSTERIE NIET ONTKENNEN?	19
<i>De religieuze ontkenning</i>	19
Wat is de religieuze ontkenning?	19
Waarom moet de religieuze ontkenning verworpen worden?.....	20
<i>De spinozistische ontkenning</i>	21
Wat is de spinozistische ontkenning?	21
Waarom moet de spinozistische ontkenning verworpen worden?	25
<i>De techno-wetenschapsgelovige ontkenning</i>	26
Wat is de techno-wetenschapsgelovige ontkenning?	26
Waarom moet de techno-wetenschapsgelovige ontkenning verworpen worden?	26
<i>De logisch-positivistische ontkenning</i>	28
Wat is de logisch-positivistische ontkenning?.....	28
Waarom moet de logisch-positivistische ontkenning verworpen worden?	30
WAAROM MOGEN WE HET MYSTERIE NIET NEGEREN?	31
<i>Wat is het negeren van het mysterie?</i>	31
Het negeren van het mysterie aangeraden door vele filosofen	31
Het negeren van het mysterie is niet zo maar mogelijk.....	32
Het negeren van het mysterie kan door de truc van afleiding en groei	34
De afleiding	34
Afleiding vereist het intense leven	36
De nooit stoppende economische groei als afleiding	36
<i>Waarom moet het negeren van het mysterie door afleiding en groei verworpen worden?</i> .40	
Afleiding en groei werken niet	40
Afleiding en groei verstoren het samenleven	40
Afleiding en groei bedreigen het goedleven en het leven	42
Teveel rusteloosheid door afleiding en groei is niet goed	42
Afleiding en groei maken infantiel	42
Afleiding en groei zijn gevaarlijk voor het leven	44
WAAROM MOET HET DENKEN AAN HET MYSTERIE BESCHIEDEN BLIJVEN?	46
<i>Bescheidenheid als droefblijheid</i>	46
<i>Een droefblij atheïsme</i>	47
De zeldzaamheid van het bescheiden en dus droefblij atheïsme.....	47
De enkele bescheiden en dus droefblij atheïsten	48
HOE KUNNEN WE HET MYSTERIE VAN HET BESTAAN IN GEDACHTEN HOUDEN?	52
WELKE WIJZEN ZIJN ER?	52
<i>Filosofische teksten bestuderen en zelf filosoferen</i>	52
<i>Kunst ervaren en zelf scheppen</i>	52
Literaire teksten lezen en interpreteren	52

Beeldende kunst bekijken en bespreken	53
Muziek beluisteren en beleven	53
Zelf een gedachte aan het mysterie creatief vorm geven	54
<i>De doden in gedachten houden</i>	54
<i>Verwonderd kijken naar de wereld</i>	55
Kijken naar de ondergaande en opkomende zon en sterren.....	55
Wandelen.....	56
Gedachten koesteren in een tuin	57
<i>Nieuwe gewoonten of rituelen bedenken</i>	57
ALLEEN OF MET VELEN?	58

EENZAAM KERKHOF / Augusta Peaux

De witte grassen bewegen en komen
heen en weder door wind en dauw,
de takken wiegen hun stille droomen
op donkere armen in sluiers van rouw,
het sleepkleed der treurende esschenboomen
raakt bloeiende grassen in avonddauw.

Hoog groeiden de grassen, wind die ze zaaide,
wind die ze verwaaide, zij bloeien uit,
geen hand die ze plukte, geen zeis die ze maaide.
De witte grassen bewegen en komen
heen en weder door wind en dauw,
op de hekspijlen buigen de boomen
hun donkere hoofden in krip van rouw.
Hun hangende sluiers beroeren de klachten
der witte rozen en het schemerrood
der oude daken, vele wolkengeslachten
gaan het hek over, de bloemen en den dood.

Woest liggen de graven, de grendelen der aarde
sluiten de dooden van 't leven af,
zij zinken al dieper, een weeldrige gaarde
bloeit, hoog als de hemel, boven hun graf.
En de wagenmenner, in 't beeld van de sterren,
ziet ernstig peizend omlaag,
ver ligt al de aarde, een stip, zoo verre
en zijn paarden gaan zoo traag.
Langs andere werelden stiert hij zijn wagen
en waar geen werelden meer zijn,
de steppenvlakten door van een eindeloos, vage,
onbekende hemelwoestijn.

Het mysterie van het bestaan in gedachten houden

– een pleidooi voor een bescheiden en dus droefblij atheïsme

Het bestaan is een mysterie, met de onvermijdelijkheid van de dood als een van de meest droef makende aspecten ervan. Niet alleen religieuze personen, maar ook atheïsten ontkennen het mysterie of negeren het. Deze houding moet afgewezen worden. Enkel een droefblij atheïsme, dat het mysterie in gedachten houdt, past de mens. Daarom moeten atheïsten zoeken naar manieren om het mysterie in gedachten te houden.

De eerste taak is het aantonen dat het bestaan inderdaad een mysterie is.

Wat is het mysterie van het bestaan?

De foutieve manieren om met het mysterie van het bestaan om te gaan, beginnen vaak met een onjuist of onvolledig inzicht in de aard van mysteries.

Het verschil tussen een mysterie en een raadsel moet duidelijk gesteld worden en de grond van het mysterie van het bestaan moet aangeduid worden.

Wat zijn mysteries?

Er bestaan in de omschrijving van het begrip mysterie, zoals bij alle niet-exact-wetenschappelijke, filosofische begrippen, een aantal nuances en dus ook discussies welke randgevallen we al dan niet in de definitie opnemen.

De hier voorgestelde omschrijving luidt: een mysterie is een zinvolle vraag waarop we geen antwoord kennen en waarvan we weten dat we nooit het antwoord zullen vinden. Een mysterie is te onderscheiden van een raadsel, dat is een vraag waarop we nu nog geen antwoord hebben, maar waarop we door “te raden”, dat is door hetzij willekeurig, hetzij systematisch naar een antwoord te zoeken, het antwoord kunnen achterhalen. Een raadsel kunnen we oplossen, een mysterie niet. Wordt een verondersteld mysterie toch opgelost, dan ging het in feite om een raadsel waarvan we ten onrechte dachten dat het een mysterie was.

Er zijn tussengevallen. Zo zijn er vragen waarop we meestal of toch vaak het antwoord kunnen vinden, maar door omstandigheden is dat niet gebeurd en we weten dat we het later niet meer kunnen achterhalen. Als een stervende een laatste zin uitspreekt, maar niemand van de aanwezigen heeft die wegens een storend geluid verstaan, dan zijn de laatste woorden van die dode een mysterie: we zullen nooit weten wat hij of zij net vóór zijn of haar dood gezegd heeft.

Het mysterie is hier begrijpelijk: we hebben de toevallige pech gehad dat er een storend geluid was. Bij andere stervenden weten we wel degelijk wat hun laatste woorden waren. Het gaat om een mysterie, dat echter met wat meer geluk geen mysterie was geweest. De grond van het mysterie is hier een toevallige gebeurtenis, geen principiële beperking van de mens.

Zo zijn er ook vragen waarvan we denken dat een antwoord onmogelijk is, omdat we geen manier zien om het antwoord te zoeken, omdat we alle voor ons denkbare antwoorden uitsluiten als foutief en ook de mogelijkheid uitsluiten dat iemand anders ons het juiste antwoord zal geven, zoals kan gebeuren bij een raadsel. We begrijpen de situatie niet, de situatie houdt geen steek, de situatie is duister zonder dat de duisternis kan weggenomen worden. Ik weet zeker dat ik mijn sleutels hier gelegd heb en nu liggen ze er niet meer: althans voor mij is dit onverklaarbaar en dus mysterieus. Tegelijkertijd weet ik wel dat er een logische uitleg moet bestaan: ik heb de sleutels misschien toch ergens anders gelegd of iemand heeft ze verlegd. Praktisch gezien zijn ook dit soort vragen mysteries, maar niet principieel. Het zijn mysteries voor ons, waarvan we wel weten dat het in feite – op zich beschouwd – raadsels zijn. Er is een uitleg, en misschien valt die ons later wel in of deelt iemand ons die later mee.

Een echt (volwaardig) mysterie is een paradox: een zinvolle vraag waarop 2 (of nog meer) antwoorden mogelijk zijn die echter elkaar tegenspreken, en waarbij er geen methode bestaat om de tegenstelling op te heffen, bv. door bijkomende elementen te betrekken.

Paradoxen komen (waarschijnlijk uitsluitend) voor in 2 gevallen.

Paradoxen komen ten eerste voor bij zelfreferentie (een uitspraak van een persoon over zichzelf, of een bewering in een systeem over het systeem zelf). Een voorbeeld is de leugenaarsparadox: liegt iemand die altijd liegt, als hij zegt “op dit ogenblik lieg ik”?¹

Paradoxen komen ook voor bij stellingen over het oneindige: men zegt dan dat de oplossing van een vraagstuk onbepaald is, wat betekent dat we geen oplossing hebben. Een voorbeeld: een getal vermenigvuldigen met nul geeft nul, een getal vermenigvuldigen met oneindig geeft oneindig, dus moet nul vermenigvuldigen met oneindig zowel nul als oneindig geven.

Het mysterie van het bestaan is iets dat we niet begrijpen, maar ook thuis hoort in de categorie van de paradoxen.

Wat is het mysterie van het bestaan?

Het mysterie van het bestaan wordt misschien het krachtigst uitgedrukt in de vraag die volgens de Duitse wijsgeer Leibniz (1646-1716) de eerste vraag is die we ons stellen zodra we beseffen dat een zaak steeds een oorzaak heeft: “waarom is er iets en niet niets?”.

Een dergelijke vraag over het bestaan (filosofen spreken vaak over “het zijn”) in zijn grootste algemeenheid (het zijn op zich, niet het zijn van iets in het bijzonder) komt neer op een vraag over oneindigheid: als ik een oorzaak van het zijn geef, kan ik opnieuw vragen naar de oorzaak

¹ Vermits hij altijd liegt, moet hij ook nu liegen. Maar aangezien zijn uitspraak “nu lieg ik” een leugen moet zijn (omdat hij altijd liegt), moet hij nu de waarheid spreken. Beide redeneringen zijn geldig, maar spreken elkaar tegen.

Varianten van deze paradox zijn de Russellparadox (de verzameling van alle verzamelingen moet zichzelf bevatten, maar kan zich niet bevatten; zie ook voetnoot 3) en de stelling van Gödel. Gödel heeft wiskundig bewezen dat wiskundige systemen (krachtig genoeg om de rekenkunde van de natuurlijke getallen te beschrijven) nooit volledig kunnen zijn als ze niet tegenstrijdig willen worden (d.w.z. als het systeem geen tegenspraak bevat, bestaat er een stelling die waar is, maar toch niet bewezen kan worden; deze stelling gaat over zelfreferentie en komt neer op de paradox van de leugenaar).

van die oorzaak en dit blijft oneindig doorgaan (men spreekt over een oneindige regressie). Ook een god als oorzaak aannemen van het feit dat er iets is, helpt niet, want dan rijst de vraag wat de oorzaak van god is. De enige manier om hieraan te ontsnappen is om te veronderstellen dat god geen oorzaak heeft, omdat hij eeuwigheid bezit, maar eeuwigheid (die evengoed aan de wereld zelf kan toegekend worden i.p.v. aan god) is een specifieke vorm van oneindigheid. Als eindig wezen kan de mens geen kennis verwerven over het oneindige.

Meer nog, het oneindige is een begrip dat de mens wel kan vormen, maar enkel als negatief begrip. Het wordt geconstrueerd op basis van een ontkenning: oneindig is wat niet eindig is. Eindigheid begrijpen we, en ook de ontkenning ervan, maar niet de oneindigheid zelf. We kunnen oneindigheid niet vatten (begrijpen) in zijn positieve betekenis, wat juist blijkt uit de tegenstrijdigheden die we krijgen als we erover redeneren.² Vragen over oneindigheid zijn mysteries.³

² Cfr. Kants opmerking over de omvorming van de “categorieën van het verstand” tot “transcendentale ideeën”, die behoren tot het domein van de rede, die ruimer is dan het verstand: *De rede produceert eigenlijk helemaal geen begrip, maar bevrijdt hooguit het verstandsbegrip van de onvermijdelijke beperkingen van mogelijke ervaring, en probeert dat zo tot over de grenzen van het empirische, maar wel in verbinding daarmee, uit te breiden* (Kritiek van de zuivere rede, B 435). Deze poging mislukt echter volgens Kant: ze leidt tot inconsistenties (zie voetnoot 4).

³ De wiskunde is een kennisgebied dat vaak gaat over het oneindige, maar ook daar is oneindigheid (altijd?) niet gedacht op zich, maar als een limiet, als iets dat we veronderstellen dat het resultaat zal zijn als we steeds verder gaan (als we steeds verder gaan, bv. in de logische opbouw van een rij getallen, komen we dicht bij een bepaald getal).

Redeneren over het oneindige leidt tot tegenstrijdigheden. Vele voorbeelden kunnen gegeven worden. Wie het oneindige betreft in zijn redeneringen kan ongeveer alles bewijzen, ook tegenspraken. Definieer bv. $S = 1-1+1-1+1-1+\dots$ en zo oneindig verder. Maar dan $S = (1-1) + (1-1) + (1-1) + \dots = 0+0+0+ \dots = 0$. Maar dan ook $S = 1 + (-1+1) + (-1+1) = 1+0+0+\dots = 1$. Dus $S=0$ én $S=1$, en dus $0=1$.

Een ander voorbeeld: iemand moet een cijfer kiezen uit een verzameling getallen. Wat is de kans dat iemand 5 kiest? Bij keuze uit de verzameling van getallen 1 tot 10 is deze kans $1/10$, bij keuze uit de verzameling getallen van 1 tot 100 is deze kans $1/100$, maar bij de keuze uit de gehele verzameling van natuurlijke getallen wordt deze kans $1/\text{oneindig}$, en dat is 0, m.a.w. er bestaat geen enkele kans dat iemand 5 kiest als iemand een getal moet kiezen uit de oneindige verzameling natuurlijke getallen. Blijkbaar leidt het kansberekenen met het oneindige tot absurditeiten. Of misschien is de kansberekening met oneindig in dit geval wel juist en kan de 5 nooit gekozen worden uit de verzameling natuurlijke getallen, om de eenvoudige reden dat er nooit een getal uit die oneindige verzameling kan gekozen worden door een eindig wezen als de mens. Een mens kiest steeds een getal uit een eindige verzameling van natuurlijke getallen. Hij denkt misschien dat hij een getal kan kiezen uit de oneindige verzameling natuurlijke getallen, maar in feite kiest hij de 5 uit een eindige verzameling, die ten hoogste zoveel getallen bevat als een mens in zijn leven kan opsommen. Een getal dat een eeuwigheid vraagt om aan te duiden, kan nooit gekozen worden door een mens (bv. irrationele getallen die niet verkort kunnen aangeduid worden als het resultaat van een bewerking – zo kan het getal π , met een decimale aanduiding die nooit stopt, toch aangeduid worden als de deling van de omtrek van een cirkel door de straal, maar andere getallen kunnen door geen enkele bewerking aangeduid worden).

Of het oneindige “werkelijk bestaat” is een discussiepunt onder wiskundigen. Cantor, die in zijn verzamelingenleer stelt dat er een “oneindig aantal soorten oneindigheden” bestaat, heeft van verschillende kanten kritiek gekregen (de constructivisten, de intuïtionisten).

Het axiomatiseren van de verzamelingenleer, waardoor inconsistenties en paradoxen kunnen vermeden worden, komt in feite neer op het beperken van de leer: we kiezen de axioma’s zo dat het deel waar we in de problemen geraken, niet opdrukt in onze leer. Russells typentheorie bijvoorbeeld zorgt ervoor dat uitspraak “deze verzameling bevat zichzelf als element” niet kan geformuleerd

Bij een variant van Leibniz’ vraag, de vraag “hoe is het heelal ontstaan?”, duikt bovendien het probleem van de zelfreferentie (de leugenaarsparadox) op: het feit dat wij spreken over het heelal, maar zelf deel uitmaken van het heelal, geeft die uitspraken een zelfreferentieel karakter. Of een variant hiervan: het heelal bevat alles wat bestaat, dus moet het heelal enerzijds zichzelf bevatten, maar anderzijds kan het heelal zichzelf niet bevatten, want dit leidt tot de contradictie dat het heelal een deel is van iets groter (nl. het heelal bevattende heelal) en dus niet meer het heelal is.⁴ Toch is het begrip “heelal” voor ons een zinvol begrip, al is het net als de oneindigheid slechts negatief te vatten. Vragen over het heelal zijn mysteries.⁵

worden, waardoor de Russellparadox verdwijnt. Het probleem is daarmee niet opgelost, alleen aan de kant geschoven, zodat we er geen last meer van hebben.

Sommigen wiskundigen (in Vlaanderen Jean Paul Van Bendegem) hebben een “finitistische” wiskunde ontwikkeld (die geen beroep doet op het begrip oneindig), met dezelfde resultaten als de gewone wiskunde. Het begrip oneindig vergroot onze kennis blijkbaar niet.

⁴ Dit lijkt op de Russellparadox (zie voetnoot 1).

Soortgelijke ideeën zijn ontwikkeld door Kant, in zijn *Kritiek van de zuivere rede*, waar hij spreekt over “antinomieën van de rede”. Zo bewijst hij bv. zowel de these “De wereld heeft een begin in de tijd, en is ook in de ruimte door grenzen ingesloten” als de antithese daarvan “De wereld heeft geen begin en geen grenzen in de ruimte, maar is zowel met betrekking tot de tijd als tot de ruimte oneindig” (*Kritiek van de zuivere rede*, B 454 en 455).

⁵ De vraag “hoe de wereld is, in zover we die kunnen waarnemen” kan voor een groot stuk wel beantwoord worden. Sommige aspecten van het heelal kunnen we wel degelijk beschrijven. Voor een deel gebeurt dat door de wetenschap, met vrij grote overeenstemming, voor een deel door de filosofie, met veel meningsverschillen. Op vragen over de kenmerken van de werkelijkheid (de beste beschrijving van de wereld, de structuur ervan, de essentie ervan) probeert de metafysica een antwoord te geven. Het feit dat verschillende filosofen verschillende, vaak tegenstrijdige antwoorden geven, is geen argument voor de principiële onbeantwoordbaarheid.

De metafysica omvat dus twee gebieden: een eerste gebied waarvan we weten dat onze vragen principieel onbeantwoordbaar zijn en een tweede gebied waarbij we op de vragen wel een gefundeerd (dat betekent, door argumenten onderbouwd) antwoord kunnen geven, zij het niet met de zekerheid van de exacte natuurfilosofie.

Stellingen over hoe (een deel van) de waarneembare wereld in elkaar steekt, doen het raadselachtige of mysterieuze van de wereld meestal niet verdwijnen. De wereld is zo vaak wonderbaarlijk, een wonder, dat is iets wat niet te verklaren is met de verklaringsinstrumenten die we kennen. Soms zien we een harmonie (een samengaan van zaken) die zo onwaarschijnlijk lijkt, dat we vinden dat “het geen toeval kan zijn”, dat “er iets moet achter steken”, alleen weten we niet wat en kunnen het ons zelfs niet voorstellen.

Een voorbeeld uit de wiskunde: de formule $e^{i\pi} + 1 = 0$, bewezen door Euler (1707-1783). Een aantal ingewikkelde getallen, die op het eerste zicht niets met elkaar te maken hebben, staan toch in een bepaalde eenvoudige verhouding tot elkaar. De uitleg van Etienne Vermeersch in *In gesprek met Etienne Vermeersch* (Dirk Verhofstadt): *Het getal e, dat een nogal spitsvondige limiet uitdrukt, heeft op het eerste gezicht helemaal niets te maken met het getal π, dat de verhouding uitdrukt tussen de middellijn en de omtrek van een cirkel: beide getallen kunnen we uitschrijven als oneindige decimaalbreuken: 2,71828182845... en 3,1415926536... Het getal i gebruiken we voor het schrijven van imaginaire getallen, het komt neer op de vierkantswortel van -1, die normalerwijze niet kan bestaan. Hoe is het mogelijk dat 3 getallen die ongelooflijk ingewikkeld zijn op zichzelf, en die ogenschijnlijk niets met elkaar te maken hebben, tot dit simpele resultaat leiden? Deze identiteit van Euler leidt bij velen en ook bij mij tot verwondering: complexiteit kan totaal onverwacht samen gaan met eenvoud.*

Een voorbeeld uit de natuurkunde: de onzekerheidsrelatie van Heisenberg uit de kwantummechanica. Hoe kunnen we begrijpen dat als de impuls van een deeltje vastligt, de plaats ervan niet en dus het deeltje op 2 verschillende plaatsen tegelijkertijd lijkt te zijn? De onzekerheidsrelatie houdt in “dat

Maar ook vragen over het zijn van beperkte delen in het heelal leiden tot mysteries, vooral bij de ontologische vraag wat dat “zijn” betekent (in de zin van bestaan, er-zijn).

Ik kan me mijn eigen zijn voorstellen als ik iets waarneem (als ik bewust ben) of het zijn van een stoel als ik die zie of op een andere manier waarneem. De vraag is of ikzelf of iets anders dan mezelf bestaan of zelfs kunnen bestaan los van een dergelijke waarneming. Ik veronderstel dat ik ook er ben als ik slaap en niet van mezelf bewust ben, of dat er een stoel is in mijn kamer ook als ik niet in mijn kamer ben, of nog, dat er nog een wereld zal zijn als ik er niet meer zal zijn. Het punt is dat ik in die gevallen niet kan omschrijven waarin dat er-zijn bestaat. We kunnen het er-zijn enkel omschrijven vanuit een waarneming, terwijl we de idee hebben dat dat er-zijn toch los staat van die waarnemingen. Verwant hiermee zijn vragen over de tijd.

Betekent “zijn” altijd deelhebben aan de tijd? Of bestaan er zaken (zoals wiskundige begrippen of logische stellingen) die los (be)staan van de tijd? En wat kan los-staan-van-de-tijd betekenen? Kan er een definitie gegeven worden van tijd los van het begrip verandering? En als dat niet kan, kunnen er dan tijdloze zaken bestaan, en ook: kan er dan eeuwigheid bestaan?

Het mysterie van het zijn van de wereld uit zich verder in de antropologische vraag over het bewustzijn.

Hoe kan het dat ik als bewustzijn in de wereld ben, want erdoor beïnvloed word, en dat ik tegelijkertijd er buiten sta, want die wereld tot onderwerp van mijn bewustzijn kan nemen? Deze tegenstelling hangt samen met het vraagstuk van dualisme tegenover materialistisch monisme: bestaat er enkel materie of bestaat er daarnaast iets anders dat we “geest” noemen? Enerzijds ben ik een materieel wezen waar bv. allerlei chemisch-elektrische processen veroorzaken dat ik steeds de aanwezigheid van een persoon opzoek, anderzijds ben ik een persoon die zich verliefd voelt. Zelfs al is er een volledige correspondentie tussen bepaalde lichamelijke processen (bv. een toename van de dosis oxytocine in mijn brein) en mijn gevoelens van verliefdheid, deze verliefdheid is en blijft iets anders dan die lichamelijke processen, wat afdoende wordt aangetoond doordat ik mij verliefd kan voelen zonder enig besef te hebben van de lichamelijke processen. Ik voel de aanwezigheid van hormonen niet, mijn verliefdheid echter wel. Ook de materialist kan het bestaan van iets dat niet als materie is te vatten of te bestuderen, niet ontkennen (de materialist heeft waarschijnlijk wel gelijk met zijn stelling dat zonder de materie er geen bewustzijn kan zijn⁶). Er is een soort contradictie: we zitten in de wereld als materieel gegeven en we staan er buiten als bewustzijn. Het blijft een mysterie wat bewustzijn is en hoe dit in te passen is in een materiële, gedetermineerde wereld.

Deze dualiteit komt terug in het probleem van de vrije wil: het lijkt erop dat alles vastligt, terwijl ik toch denk meestal een vrije keuze te kunnen maken.⁷

Dit mysterie van het bestaan komt dicht bij ons eigen bestaan (de waaromvraag wordt een zogenaamde existentiële vraag) met de vraag: waarom zijn er zaken waarnaar ik streef en die ik niet verwerp? Waarom is er geen eten, terwijl ik honger heb en dus eten wil? Waarom wil de regen niet vallen op mijn veld? De tegenstelling van de mysterieuze paradoxen weerspiegelt de

metingen altijd invloed hebben op het systeem”, wat herinnert aan zelfreferentie. Kwantummechanica en klassieke mechanica zijn nog altijd tegenstrijdig. Of deze tegenstelling kan opgeheven worden in een unifiërende theorie, is onduidelijk. Is het een raadsel of een mysterie?

⁶ Daarom is het hoogstwaarschijnlijk nodig een dualisme te aanvaarden, met materie en bewustzijn als 2 afzonderlijke zaken, maar wel op een specifieke manier verbonden: het bewustzijn is volledig afhankelijk van de materie, zoals de wijzers van een klok volledig bepaald worden door de mechaniek van de raderen, maar toch niet de raderen zijn.

⁷ Kant wijst op dit mysterie van “het ik” in zijn passages over de “paralogismen” van de rede (*Kritiek van de zuivere rede*, vanaf B 400).

steeds terugkerende tegenstelling tussen hoe ik de wereld wil (de sfeer van het bewustzijn en van de vrijheid) en hoe ze is (de sfeer van het materiële en het noodzakelijke). Het is de vraag naar het bestaan van het kwade, de ellende, het ongeluk, de frustratie. Leibniz’ vraag “waarom is er iets?” wordt “waarom is er geen wereld zonder kwaad, lijden, ellende, strijd?”⁸ Waarom is er droefheid en niet enkel blijheid?

Eén van de indrukwekkendste (en literair gezien prachtigste) beschrijvingen van de wereld als een strijdtoneel waarop alle zaken (van natuurelementen tot dieren en mensen) elkaar tegenwerken, werd gegeven door de Duitse wijsgeer Schopenhauer (1788-1860). Schopenhauers “pessimistische” visie blijft het vertrekpunt voor elke realistische wereldbeschouwing.⁹ Om zijn beschrijving van de wereld zo sterk mogelijk te maken, voert Schopenhauer wel een metafysische entiteit in, de ene Wil die zich concretiseert in individuele entiteiten en daardoor constant met zichzelf in strijd is, maar hij beklemtoont sterk hoe deze Wil een mysterie blijft: *Mijn filosofie heeft niet de pretentie het bestaan van de wereld uit zijn diepste gronden te verklaren, integendeel: zij houdt vast aan de feiten van de uiterlijke en innerlijke ervaring zoals die voor iedereen toegankelijk zijn, en laat de ware en diepe samenhang van die feiten zien, zonder er in eigenlijke zin bovenuit te stijgen. [...] Dat is ook precies de reden waarom ze zoveel vragen openlaat, bijvoorbeeld de vraag waarom iets wat als feitelijk bewezen is, zo is en niet anders. [...] Zelfs na al mijn uiteenzettingen kunnen we ons nog steeds afvragen wat toch de oorsprong is van deze wil [...] of ook wat hem ertoe heeft kunnen bewegen de in alle opzichten te prefereren rust van het zalige niets op te geven [...] vanwaar toch die grote wanklank waarvan deze wereld doordrongen is [...] Daarom stuiten we met ons intellect, dit simpele werktuig van de wil, overal op onoplosbare problemen, als op de muren van onze kerker.*

De Franse Verlichtingsfilosoof Voltaire (1694-1778) verwoordt het mysterieuze (het “geheimzinnige”) van het kwade in zijn *Gedicht over de ramp van Lissabon* (de grote aardbeving in 1755, gevolgd door een tsunami en een brand, wat tienduizenden doden eiste en vrijwel heel Lissabon vernielde):

Éléments, animaux, humains, tout est en guerre.

Il faut l'avouer, le mal est sur la terre:

Son principe secret ne nous est point connu.

Ook de gelovige in een god heeft geen antwoord op de vraag waarom er lijden is (en zeker niet wie gelooft in een almachtige en oneindig goede god). De vraag waarom wij moeten lijden, ook als wij zelf goed zijn (anderen geen kwaad doen), wordt aan de joodse god gesteld door de bijbelse figuur Job, maar God geeft geen verklarend antwoord en dwingt Job dit te aanvaarden met het argument dat Hij (God) zo machtig is, terwijl Job zo weinig kan (God is zoals de ouder die op de waaromvragen van de peuter, kortweg antwoordt “daarom” en zo met zijn macht een einde aan het vraaggesprek maakt, waar natuurlijk het gepaste antwoord op een bepaald ogenblik moet luiden “dat weet ik ook niet; ik weet wel wat meer dan een kind, maar ik ben zeker niet alwetend” – een relativering van macht waartoe weinig ouders bereid zijn).

⁸ Men zou kunnen opmerken dat deze tegenstelling toch perfect mogelijk en begrijpbaar is: ik wil r, maar de wereld wil (of realiseert) niet-r. Deze wijze van begrijpen (van elimineren van de tegenstelling) komt er neer dat ik me buiten de wereld stel en mezelf als niet-willend bewustzijn gedraag (zoals Spinoza bepleit – zie verder). Hiermee belanden we terug bij het mysterie van het bewustzijn.

⁹ Dat betekent niet dat Schopenhauer in alles moet gevolgd worden.

Eén van de problemen bij Schopenhauer is dat hij naast de interne tegenstrijdige Wil als grond van de wereld ook het bestaan van harmonieuze platonische ideeën poneert, wat op zichzelf een (mysterieuze) tegenstelling inhoudt. Platonische ideeën zijn echter vrijwel onmisbaar om het bestaan van de wiskunde te verklaren - of toch niet? (zie voetnoot over finitistische wiskunde). Het bestaan van de wiskunde is waarschijnlijk één van de grootste mysteries – tenzij het toch een raadsel zou zijn.

Een bijzonder kwaad dat – voor de meesten toch - vraagt naar waarom, is de dood: waarom moet ik sterven terwijl ik nog wil voortleven?

Een mooie verwoording van het bestaan van de dood wordt gegeven door de Franse, christelijke filosoof Blaise Pascal (1588-1651): *Stel je een aantal mensen voor in kettingen, allen ter dood veroordeeld, van wie de enen elke dag gewurgd worden in het zicht van de anderen: zij die overblijven, zien hun eigen toestand in die van hun gelijken, en terwijl ze elkaar met pijn en zonder hoop aankijken, wachten ze hun beurt af* (Gedachten, fragment Sellier 686 / Brunschvicg 199 / Lafuma 434).

De dood is een kwaad omdat het in tegenstelling is met één van de sterkste strevingen, het willen blijven leven.¹⁰ Bovendien is er geen hoop, de dood is onvermijdelijk: elk levend wezen sterft vroeg of laat.¹¹ De dood frustreert bij de mens bovendien zijn streving om zin te hebben, door bij te dragen aan zaken buiten het eigen bestaan, zoals het bestaan van nakomelingen, of vrienden, of toekomstige generaties, of de bloei van het vaderland, of de vermeerdering van wetenschap of kunst waar anderen iets aan hebben, of de realisatie van rechtvaardigheid.

Door bij te dragen aan zaken die na mij voortduren overstijgt ik op een bepaalde wijze de dood: er blijft iets over van of door mij na mijn dood. Het probleem is echter dat het andere dat de zin verleent (de nakomelingen, de vrienden, ..., een rechtvaardige wereld) zelf ooit zal ophouden te bestaan en dan de zin wegvalt. Als ik de zin van mijn bestaan leg in het welzijn van mijn kinderen, dan rijst de vraag wat de zin is van het bestaan van mijn kinderen. De vraag naar een zin, een doel leidt, net zoals de vraag naar een oorzaak, tot een oneindige regressie (of in dit geval in feite oneindige progressie). We streven naar zin, maar we zien geen uiteindelijke zin. Elke zin verliest uiteindelijk zijn zinvolheid en is dus slechts tijdelijk en partieel. De vraag “waarom is er iets en niet niets” wordt bij de mens onvermijdelijk omgevormd tot de vraag “waartoe is er iets?”, in zijn algemeenste vorm “wat is het uiteindelijke doel van het heelal?”. De vraag naar de uiteindelijke zin kan niet beantwoord worden en dat frustreert de partiële, tijdelijke zingevingen die we wel realiseren.

Dit mysterie van het bestaan wordt misschien het krachtigst uitgedrukt in de vraag die volgens de Franse, atheïstische filosoof Albert Camus (1913-1960) de fundamentele vraag van de filosofie is: oordelen of het leven de moeite waard of niet de moeite waard is om geleefd te worden. Camus’ antwoord komt verderop nog aan bod, maar in elk geval is het te eenzijdig om te stellen dat we ons Sisyphus, die deze vraag stelt, *gelukkig moeten voorstellen* (eindzin van Camus’ *De mythe van Sisyphus*). Het mysterie van het bestaan stemt immers wel degelijk droef.

¹⁰ Aansluitend op de eerder gegeven beschouwing over oneindigheid, moet opgemerkt worden dat de mens geen streving heeft om eeuwig te leven: een eeuwig leven is iets dat voor de mens onvoorstelbaar is en als zodanig geen onderwerp van een streving uitmaakt.

Soms wordt betoogd dat het streven naar eeuwig leven een af te wijzen streving is op basis van de absurditeiten waartoe eeuwig leven zou leiden (bv. wie eeuwig leeft, zou geen motief meer hebben om een handeling te beginnen, want hij heeft nog eeuwig tijd). Het is nog de vraag of die redeneringen over het eeuwig leven kloppen, maar dat is niet zo belangrijk: niemand wil eeuwig leven, hoewel sommigen dat wel zo zeggen. Waar mensen naar streven is langer leven, is “nu nog niet sterven”. De eeuwigheid valt buiten de menselijke horizon van kennis én van strevingen.

¹¹ Dit kan uitgebreid worden: alles wat bestaat, zal ooit vergaan, zoals uitgedrukt in de 2^e wet van de thermodynamica: zonder bijkomende energie gaat orde steeds over naar wanorde. Maar deze natuurkundige wet zelf is mysterieus: waarom is er ooit orde ontstaan? Dit is natuurlijk een variant van Leibniz’ vraag. Wat betreft levende systemen heeft de sterfelijkheid een “spiegelbeeld” in de nataliteit, met als vraag waarom er (steeds?) nieuw leven ontstaat?

Waarom stemt het mysterie van het bestaan droef?

De droefheid van het mysterie van het bestaan als spijt

Het leven omvat blijheid en droefheid. Als een streving van mij gerealiseerd wordt, ben ik blij; als een streving niet gerealiseerd wordt, ben ik droef. Dat is meestal nogal wisselvallig: wat de ene niet kan realiseren, kan de andere wel realiseren; wat vandaag door niemand gerealiseerd kan worden, kan later misschien door de meesten gerealiseerd worden. Van sommige strevingen weten we echter dat er in geen enkel geval realisatie kan bereikt worden, nl. de streving om meer te weten te komen over het mysterie van het bestaan, en dit om principiële redenen die hierboven werden uiteengezet.

Het mysterie van het bestaan stemt mij droef: het geeft me een negatief gevoel. Ik wil antwoorden op vragen waarvan ik weet dat ik de antwoorden erop nooit zal vinden, omdat ze principieel nooit kunnen gevonden worden. Ik weet dat er moment komt dat ik hoogstwaarschijnlijk nog wil verder leven en toch dood zal gaan. Ik wil dat mijn leven zinvol is, en dat is het ook vaak, maar ik weet dat die zin steeds tijdelijk is en er geen uiteindelijke zin bestaat. Dat zou ik graag anders zien.

De beste omschrijving van deze droefheid is allicht spijt.¹²

Meestal wordt de droefheid over het mysterie van het bestaan, en in het bijzonder over de dood, gelijk gesteld aan angst. Bekend zijn de uitspraken van Pascal: *Ik weet niet wie me op deze wereld heeft gezet, noch wat deze wereld nu juist is, noch wat ik zelf ben. Ik verkeer in een verschrikkelijke onwetendheid over alles. [...] Ik zie de ontzettende ruimtes van het heelal die me insluiten en ik vind me gebonden aan een hoek van die wijde uitgestrektheid, zonder dat ik weet waarom ik eerder op deze dan op een andere plaats ben gezet, noch waarom het beetje tijd dat me gegeven is om te leven eerder aan dit punt is toegekend dan aan een ander punt van de hele eeuwigheid die mij vooraf is gegaan en de hele eeuwigheid die mij volgt* (Gedachten, Sellier 681 / Brunschvicg 194 / Lafuma 427).¹³

¹² Peter Sloterdijk spreekt in *De verschrikkelijke kinderen van de moderne tijd* over onbehagen.

¹³ Zoals zijn meeste gedachten heeft Pascal deze idee meerdere keren neergeschreven. Een variant: *quand je considère [...] le petit espace que je remplis et même que je vois, abîmé dans l’infinie immensité des espaces que j’ignore et qui m’ignorent, je m’effraie et m’étonne de me voir ici plutôt que là, car il n’y a point de raison pourquoi ici plutôt que là, pourquoi à présent plutôt que lors. Qui m’y a mis ? Par l’ordre et la conduite de qui ce lieu et ce temps a-t-il été destiné à moi.* (Sellier 102 / Brunschvicg 205 / Lafuma 68).

Kant heeft deze gedachte hernomen als hij in zijn *Kritiek van de praktische rede* schrijft: *De aanblik van een eindeloze hoeveelheid werelden, vernietigt als het ware mijn belang en maakt me tot een dierlijk schepsel, dat de materie waaruit het ontstond, weer moet teruggeven aan de planeet (slechts een punt in het heelal), nadat het korte tijd (we weten niet hoe) van levenskracht voorzien was* (AA, band 5, p. 161-162).

Dat is de wereld die Schopenhauer zal beschrijven. Kant is echter, in tegenstelling tot Schopenhauer, geen pessimist en voelt, in tegenstelling tot Pascal, geen angst, maar spreekt enkel over bewondering en zelfs eerbied, zoals blijkt uit de beroemde zinnen die het vorige citaat voorafgaan: *Twee dingen vervullen de geest met steeds nieuwe en toenemende bewondering en eerbied, hoe vaker en langduriger het denken zich ermee bezighoudt: de sterrenhemel boven mij en de morele wet in mij.* Dat Kant geen angst voelt bij de sterrenhemel komt natuurlijk door de morele wet, die volgens hem

Nog krachtiger uitgedrukt, na zijn beschouwingen over het oneindig kleine tegenover het oneindig grote en de mens als het midden tussen het niets en het alles: *De eeuwige stilte van deze oneindige ruimtes maakt me bang* (Sellier 233 / Brunschvicg 206 / Lafuma 201). Het mysterie spreekt niet.

Deze uitspraken beschrijven schitterend het mysterie van het bestaan, maar dat dit aanleiding moet geven tot angst wordt niet onderbouwd. Pascal voelt angst omdat hij de mogelijkheid aanneemt van angstwekkende invullingen van het mysterie, nl. de mogelijkheid van het bestaan van een straffende god – zoals blijkt uit zijn godsbewijs dat bekend staat als “de weddenschap van Pascal”.¹⁴ Die mogelijkheid is denkbaar, maar er zijn weinig aanwijzingen voor. Alle godsbewijzen kunnen onderuit gehaald worden.¹⁵ De atheïst heeft voldoende argumenten om te geloven dat er geen god bestaat en er geen eeuwig leven is. De atheïst heeft geen enkele reden voor angst.

Ik heb geen angst voor de dood, omdat wat er na de dood komt, het niets voor mij, mij dan geen negatief gevoel zal geven.¹⁶ Epicurus heeft gelijk: *de dood gaat mij niet aan, want als de dood er is, ben ik er niet* (*Brief aan Menoikeus*, 125 – zie echter volgende pagina voor een andere kritiek hierop). Epicurus heeft echter geen gelijk met het tweede deel van zijn uitspraak: *de dood gaat mij niet aan, want als ik er ben, is de dood er niet*. Als ik er ben, is mijn dood er inderdaad nog niet materieel, maar wel reeds ideëel, dat wil zeggen in mijn gedachten en dus gaat het me wel aan, d.w.z. moet ik er een houding tegenover innemen. Deze houding is er een van spijt.

Ik heb nu al spijt dat ik straks dood zal zijn (het feit dat men dit spijt – ten onrechte – meestal ook aanduidt als angst, is één van verwarrende woordgebruiken uit de geschiedenis van de filosofie). Ik heb zelfs spijt dat ik ook niet vóór mijn geboorte reeds leefde. Zo zou ik zeer graag geleefd hebben toen Epicurus leefde, om hem mijn bezwaren tegen zijn leer voor te leggen, en er zijn nog een pak andere personen die ik graag bezig had gehoord.¹⁷ Dit spijt is niet zo groot, veel minder groot dan mijn spijt dat ik binnen 50 jaar niet meer zal leven. Zo zou ik zeer graag weten of de mensheid er misschien toch in slaagt de rampen die op ons afkomen af te wenden, zoals ouders meestal willen weten hoe het hun kinderen zal vergaan als de ouders zelf

bewijst dat we naast ons leven in de zintuigelijke wereld een tweede *leven hebben onafhankelijk van het dierenrijk en zelfs van de hele zintuigelijke wereld*, een leven dat zelfs onsterfelijkheid inhoudt. Kant is iemand die in de *Kritiek van de zuivere rede* het mysterie van het bestaan indrukwekkend beschrijft, maar in zijn *Kritiek van de praktische rede* dit mysterie ontkent, door de oude metafysische begrippen van God en eeuwig leven terug in te voeren.

¹⁴ Kort samengevat: stel dat God wel bestaat en de ongelovige eeuwig straft na de dood. Als ik er dan niet in geloof, zal ik eeuwige straf krijgen. Dat is zo erg (en in niets te vergelijken met de korte positieve of negatieve ervaringen in dit leven) dat ik dat absoluut moet vermijden en dus in God geloven. Als God dan toch niet zou blijken te bestaan, dan word ik niets, maar heb ik ook niets verloren.

¹⁵ Om één voorbeeld te geven: het probleem bij Pascals godsbewijs (zie vorige voetnoot) is dat ik er niet uit kan afleiden in welke god ik nu het best moet geloven. Stel dat ik geloof in de christelijke god, maar dat het de islamitische god is die bestaat, dan verlies ik weer alles: Allah zal me eeuwig straffen, omdat in niet in hem geloofde.

¹⁶ Angst kan ik wel hebben voor verwachte negatieve gebeurtenissen in de rest van mijn leven. Het feit dat ik in de ergste nood (hoewel niet altijd) kan kiezen voor de dood, is een geruststelling. Met de woorden van d’Holbach: *op hetzelfde moment dat de natuur ons elk geluk ontzegt, opent ze een poort voor ons om uit het leven weg te gaan; weigeren we door deze poort te gaan, dan is het dat we nog plezier vinden in het bestaan* (*Système de la nature*, deel 1, hoofdstuk 16).

¹⁷ Dit weerlegt ook Lucretius’ argument in *De rerum natura* om de dood niet spijtig te vinden, nl. “het is verkeerd om spijt te hebben over de dood, want we hebben ook geen spijt over de lange tijd dat we vóór onze geboorte er nog niet waren.”

gestorven zijn (het gaat om dezelfde vraag, nl. de bezorgdheid om de toekomstige generaties). Dat mijn spijt over het feit dat ik later gestorven zal zijn veel groter is dan mijn spijt over het feit dat ik vroeger nog niet geboren was, heeft natuurlijk te maken met het feit dat de tijd een onomkeerbare richting heeft, van vroeger naar later (zoals een pijl die vooruit vliegt en nooit de omgekeerde richting uitgaat), waarbij het latere belangrijker is dan het vroegere, omdat het latere nog moet komen, nog onbekend is, misschien nog gewijzigd kan worden, terwijl het vroegere al voorbij is, (grotendeels) gekend is en in elk geval niet gewijzigd kan worden.¹⁸ Ons rationeel vermogen kan in gelijke mate herinneren (terugkijken) als anticiperen (vooruitkijken), maar onze strevingen hebben een dergelijke symmetrie niet: wat nog moet komen is belangrijker dan wat voorbij is. Spijt dat ik iets niet zal krijgen, houdt mij in het algemeen gezien meer bezig dan spijt dat ik iets niet gekregen heb. Spijt dat ik morgen mijn werk zal verliezen, is groter dan het spijt dat ik ook vroeger ooit mijn werk verloren heb.

Om al deze redenen stemt het mysterie van het bestaan mij droef, maar misschien is dat een bijzonder kenmerk van mij, iets dat veel vertelt over mij, maar weinig over de mens in het algemeen. Sommigen verklaren immers dat ze ten volle beseffen dat ze het bestaan niet volledig begrijpen, of dat ze moeten sterven, of dat er geen uiteindelijke zin is, maar dat ze dat helemaal niet spijtig vinden.

Dat is ook de houding van Epicurus t.o.v. de dood, waarbij hij als volgt argumenteert: *Dwaas is dan ook degene die beweert dat hij niet zozeer angst heeft voor de dood omdat deze verdriet zal geven wanneer hij er is, maar omdat deze verdriet geeft zolang hij verwacht wordt. Wat geen last bezorgt als het aanwezig is, kan ons slechts ongegronde zorgen baren wanneer het nog in de toekomst ligt* (*Brief aan Menoikeus*, 125). Het spijt betreft echter niet het dood-zijn, maar het moeten sterven. Het klopt dat de dood niet de doden aangaat, maar alleen al de vaak voorkomende doodstrijd bewijst dat de dood wel veel stervenden aangaat. Het eerste deel van Epicurus’ beroemde uitspraak (*de dood gaat mij niet aan, want als de dood er is, ben ik er niet*) is wel juist, maar irrelevant. Het relevante gegeven is: als de dood er is (plaats heeft gevonden), ben ik er inderdaad niet, maar als de dood zich voltrekt aan mij (als ik voel dat ik aan het sterven ben), ben ik er wel nog, vol met spijt. Dit spijt kan in gedachten ook geanticipeerd worden en mij dus “gegrond” nu al spijt geven. Niet de dood zelf, maar wel het dood-gaan, het sterven gaat mij aan (en t.o.v. het sterven kan het woord angst wel op zijn plaats zijn).¹⁹

Sommigen zullen antwoorden: misschien is Epicurus’ argumentatie niet sluitend, maar dat doet er niet toe. Ik beseef dat ik moet sterven en juist daarom heb ik er geen spijt of verdriet over.

Ze hebben een punt: wat je niet kan veranderen, moet je aanvaarden en het is op het eerste zicht beter er verder geen negatieve gevoelens aan te koppelen. Je kan al genoeg verdriet en spijt hebben over zaken die soms wel en soms niet lukken. Misschien zal je wel spijt hebben als het stervensuur nabij is (zo niet, dan wil je in feite dood gaan en zou je handelingen om verder te leven afwijzen), maar dat moet je niet anticiperen. Het gebrek aan spijt nu over het toekomstige sterven, houdt natuurlijk het gevaar in dat je nu niet het nodige doet om een vroegtijdig sterven te voorkomen.

Hoe dan ook valt te vermoeden dat mensen zonder spijt een zeer kleine minderheid vormen. Hun houding getuigt van een zeer grote rationaliteit die in staat is motieven (zoals willen verder leven, of zaken begrijpen) en emoties (zoals spijt over iets dat je wil, maar niet kan krijgen) te onderdrukken of zelfs op te heffen. De meeste mensen hebben zo’n sterke rationaliteit niet. Of misschien heeft het weinig te maken met rationaliteit en is er een onbewuste verdringing van de

¹⁸ Dit is een tweede element dat Lucretius’ argument (zie vorige voetnoot) ongeldig maakt.

¹⁹ Dezelfde kritiek geldt ook voor Wittgensteins stelling 6.4311 uit zijn *Tractatus logico-philosophicus*: *De dood is geen gebeurtenis in mijn leven. De dood beleeft men niet*. Het klopt, maar het sterven daarentegen beleeft men wel en is een belangrijke gebeurtenis in mijn leven.

negatieve gevoelens, wat echter steeds een gevaar inhoudt. Of misschien passen deze rationalisten toch bewust of onbewust een van de vele strategieën toe om de droefheid over het mysterie van het bestaan op te heffen (die verderop besproken worden). Dat het mysterie van het bestaan de meeste mensen droef stemt, belet niet dat het mysterie ook tegelijkertijd kan leiden tot een positieve ervaring.

Droefheid en blijheid over het mysterie van het bestaan

Een positieve beleving van het zijn als wonder leunt aan bij een gevoel van verwondering als het gevoel “daar zou ik graag wel het fijne willen van weten”, met – in tegenstelling tot de verwondering die leidt tot nieuwsgierigheid “daar ga ik eens het fijne van uitzoeken” - onmiddellijk daarbij gevoegd het gevoel “maar dat fijne zal ik nooit weten, want het is een wonder”.

Het lijkt op de houding van Pascal als hij zijn angst wil ombuigen tot “bewondering”: *Wie zich op deze manier bekijkt, zal ongetwijfeld schrik krijgen, vermits hij zich ziet zweven in de massa die de natuur hem heeft gegeven tussen de twee afgronden van het oneindige en het niets, van beide even ver verwijderd. Hij zal beven bij het zien van deze wonderen, en ik geloof dat, als zijn nieuwsgierigheid verandert in bewondering, hij dan meer bereid zal zijn de wonderen in stilte te aanschouwen dan ze te onderzoeken met verwaandheid.* Maar bewondering moet onderscheiden worden van verwondering. Een wonder is iets wat – gegeven het gewone - niet kan en dus ook iets wat ik niet kan realiseren. Daarom bewonder ik iemand die iets kan realiseren wat ik of anderen niet kunnen realiseren. Bewondering aangaande het zijn blijft echter onbestemd: er is – in tegenstelling tot wat Pascal denkt – niets bekend dat (of niemand bekend die) ik kan bewonderen voor de realisatie van het zijn. “Bewondering voelen voor het zijn” is een verwarrende formulering. Een soortgelijke fout maakt de Duitse wijsgeer Immanuel Kant (1724-1804).

Kant omschrijft “de sterrenhemel boven mij” als een van de “twee dingen die het gemoed vervullen met steeds weer nieuwe en toenemende bewondering en eerbied”, zonder daar de onsterfelijkheid van de ziel of het bestaan van een god uit af te leiden (dat deed Kant helaas wel vertrekkend van dat andere – hoogst problematische - ding dat hem eerbiedig maakte, “de morele wet in mij”). Net zoals “bewondering” is ook het woord “eerbied” hier niet op zijn plaats. Er is ons niemand of niets bekend aan wie of waaraan wij eer zouden kunnen of moeten aanbieden i.v.m. het bestaan. De enig zinvolle betekenis van “eerbied” in dit verband is dat we het mysterie zelf eerbiedigen in de betekenis van “het laten zoals het is, nl. een mysterie”.

Het positief beleven van het mysterie van het zijn is het kijken naar de sterrenhemel en stil worden, heel stil, vol van gevoelens van verwondering en vooral bescheidenheid en daarin kracht putten om voort te gaan met ons leven, dat we nooit volledig zullen begrijpen. Vooral de bescheidenheid geïnspireerd door deze houding is van belang.

De blijheid van de verwondering zal echter bij de meeste mensen steeds ondergeschikt blijven aan de droefheid van het spijt. Dat wordt duidelijk door de talrijke pogingen en vindingrijke strategieën om het mysterie niet te aanvaarden, maar te ontkennen of te negeren.

Al deze strategieën moeten afgewezen worden.

Rutger Kopland |
De 3 mogelijkheden van het menselijk denken

Op de fiets gaat alles wel langzaam
maar toch nog behoorlijk hard.

Wie heel goed luistert aan een stilstaand
horloge hoort een zacht tikken.

Waar blijft de tijd? Om daar over na
te denken hebben wij het zwerk.



Anselm Kiefer maakt in 2010, met gebruik van een zelfportret uit 1969, het werk *Boven ons de sterrenhemel, in ons de morele wet*. Het is een verwijzing naar Kant (zie uitleg p. 17 en voetnoot nr. 13), meer bepaald een kritiek op Kant: diens morele wet als categorische imperatief is niet in staat het nazisme te voorkomen. De oorsprong van het kwaad is even mysterieus als de oorsprong van sterren (zoals de Grote Beer).

Herwig Hensen | *Bezinning*

Thans, dwingender dan ooit, moet ik mij ondervragen,
en 't zijn dezelfde vragen van altijd:
wat is het doel van ons hardnekkig jagen,
wat is de duur, wat is de tijd?

Wat is het starre lot, en wat beoogt des levens
veelvuldigheid met kammernis en nood?
Het zijn dezelfde vragen, ach, en tevens
dezelfde uitkomst in de dood.

Want achter alle Zijn moet ik het Niet-zijn denken.
De wijdeste waatren hebben nog hun grens.
Beperking, breuk: ook in mijn rijpste schenken,
weet ik mij eindig, sterfelijk mens.

Want mag ik vruchtbaar zijn en, scheppend, bezig
aan liefde en vriendschap en het werk dat duidt,
onachterhaalbaar in mijn bloed aanwezig
woekert de dood en holt mij uit.

AUGUST VERMEYLEN

Wij wilden *weten!* – het geheim der dingen
in 't net der cijfers en der wetten dwingen,
en 't kernewezen vatten, – als een God!

De laatste Goden sleurden we uit de luchten,
– en spuwden naar hun raadsel onzen spot,
omdat we lang vóór hunne grootheid duchtten.

Wij wilden doden in den dood dier Goën
het bang Oneindige dat wij ontvloën...
Maar achter alles, achter 't ijl gewemel

van ons gebaren, in der hersens scheem,
en door de ruimte van dien lègen hemel,
bleef schriklijk leven 't eeuwig Oer-Probleem.

Welke houding moeten we aannemen tegenover het mysterie van het bestaan?

De meest voorkomende houdingen zijn enerzijds het ontkennen van het mysterie (“er is geen mysterie, want een antwoord is mogelijk of er is geen vraag”) en anderzijds het mysterie negeren (“akkoord, er is een mysterie, maar ik denk er niet aan, ik trek mij dat niet aan”). Beide houdingen moeten afgewezen worden.

Waarom mogen we het mysterie niet ontkennen?

Er zijn meerdere vormen van ontkenning, met de religieuze ontkenning als de frequentste.

De religieuze ontkenning

Wat is de religieuze ontkenning?

Een eerste strategie is te beweren dat er geen mysterie bestaat omdat we een goed antwoord hebben op de vragen waarover het gaat.

Deze strategie wordt gebruikt door de religieuze oplossing: er is iets meer dan het bestaan zoals we het waarnemen, er is iets buitenwerelds (of bovenwerelds, of zelfs onderwerelds) en we kunnen op een of andere manier met dat iets in verbinding komen, zodat dat iets geen mysterie blijft (cfr. etymologische betekenis van “religare” als “verbinden”²⁰). Het buitenwereldse geeft ons in bijna alle gevallen een antwoord op onze vragen.

Deze oplossing kan de meest uiteenlopende vormen aannemen: het buitenwereldse betreft geesten, overleden voorouders, verborgen natuurkrachten (meestal gepersonifieerd om de verbinding te kunnen verklaren), goden, abstracte entiteiten.

Er is bijvoorbeeld iets omdat Allah het heelal heeft geschapen (islam); mensen hebben bewustzijn omdat ze een emanatie zijn van de Ene (neoplatonisme) of een incarnatie zijn van de Absolute Wereldgeest (Hegel); mensen doen kwaad omdat God hen vrijheid wil geven en mensen lijden omdat dat past in Gods plan met de wereld (christendom); mensen gaan niet dood, want ze herrijzen of worden in een ander lichaam herboren (diverse religies); mensen vinden een blijvende zin in het eeuwige geluk als gevolg van de eeuwigdurende aanschouwing van God (christelijke theologie).

Deze voorbeelden maken duidelijk dat de religieuze strategie zowel concreet-verhalend (mythologisch) kan zijn als abstract-argumenterend (filosofisch). Het overgrote deel van de filosofie blijft religieus, vanaf de eerste teksten (de Griekse filosofie die de klassieke mythologie

²⁰ Soms wordt het woord religie ook gebruikt voor de verbinding tussen mensen, maar dat woordgebruik wordt best afgewezen, omdat zo’n verbinding ook voorkomt bij atheïsten die zich uitdrukkelijk niet-religieus noemen en omdat de “verbinding mens – iets buitenwerelds” van een fundamenteel andere aard is dan de “verbinding mens - mens”.

vervangt, de hindoeïstische upanishaden die de veda’s op een abstracter niveau brengen) over grote klassiekers²¹ tot veel hedendaagse filosofie.

De religieuze oplossing moet verworpen worden als fantasie.

Waarom moet de religieuze ontkenning verworpen worden?

Er zijn geen deugdelijke argumenten om de religieuze oplossing aannemelijk te maken. Zo kunnen bijvoorbeeld de traditionele godsbewijzen eenvoudig weerlegd worden: ze lopen vast in contradicties of in een oneindige regressie, omdat ze handelen over oneindigheid of zelfreferentie bevatten.

Gegeven de onmogelijkheid van consistente kennis over oneindigheid en consistente zelfreferentiële kennis, kan de mens religieuze kennis enkel verwerven door openbaring, maar daar stelt zich het probleem van de veelheid van openbaringen. Zolang een religieuze entiteit zich niet openbaart op een wijze waardoor iedereen overtuigd wordt, heeft een openbaring geen waarde (waarom bijvoorbeeld zorgt de oneindig machtige christelijke god er niet voor dat iedereen in hem gelooft? waarom geeft de islamitische god niet voldoende kracht aan de islamitische strijders om heel de wereld te veroveren?). Het feit dat er zoveel verschillende, elkaar tegensprekende religies zijn, maakt het hoogst waarschijnlijk dat het om menselijke creaties gaat.

Het verzonnen karakter van religies wordt verder aannemelijk gemaakt door psychologische inzichten. Religie is wensdenken. Valse, meestal absurde stellingen worden toch als waar aangenomen (worden geloofd) omdat ze doen hopen dat de mens zijn problemen beter zal kunnen oplossen, zowel technische problemen (het vereren van de christelijke heilige Apollonia doet tandpijn verdwijnen), maatschappelijke problemen (religies houden groepen samen en versterken de structuur ervan) als de filosofische problemen van het mysterie van het bestaan. Wie de zaken met de rede bekijkt, kan niet anders dan besluiten tot atheïsme, begrepen niet alleen als ontkenning van het bestaan van goden, maak ook als verwerping van iedere vorm van religiositeit.²²

Sommigen zullen opwerpen dat de waarheid van religie er niet toe doet, zolang ze tegemoet komt aan de wensen om de wereld te begrijpen en om het leven draaglijker te maken. Wat troost biedt of spijt wegneemt, is goed, of het nu waar is of niet. Er moet echter gewezen worden op de hoge prijs die betaald wordt: bijna steeds leidt religie tot onderdrukking die het leven voor de meesten moeilijker maakt om te dragen.

Verder is het wel zo dat velen zich onbewust laten beliegen (bedriegen) of zich onbewust zelf beliegen, omdat het aangenamer is of een korte-termijnvoordeel oplevert, maar dat bijna niemand dat bewust wil. Niet alleen de behartiging van onze belangen, maar ook onze

²¹ Een mooi voorbeeld is Kant: nadat hij in zijn *Kritiek van de zuivere rede* heeft aangetoond dat bepaalde metafysische vragen niet kunnen beantwoord worden, haalt hij de klassieke christelijke noties zoals het bestaan van God en de onsterfelijkheid van de ziel terug binnen via zijn ethiek (*Fundering voor de metafysica van de zeden; Kritiek van de praktische rede*), door aan te nemen dat er een “categorische” morele wet is. Zie een vorige voetnoot over Kant.

²² Ook het agnosticisme moet afgewezen worden. Een agnost erkent bv. de mogelijkheid van het bestaan van de christelijke god, waartegen echter voldoende argumenten zijn. Vele agnosten noemen zich agnost omdat ze het hoogmoedige atheïsme afwijzen, dat is een atheïsme dat het mysterie van het bestaan niet erkent (zie verder). De agnost wil daardoor beklemtonen dat er zaken blijven waarover hij niets weet. Maar dat wordt ook beklemtoond door het bescheiden atheïsme. De bescheiden atheïst zegt dat hij over het mysterie niets weet, maar dat hij toch wel dit weet, nl. dat goden niet bestaan en dat godsdiensten het mysterie niet kunnen oplossen.

waardigheid vraagt de waarheid. Fundamenteel is de stelling dat – zeker op lange termijn – een pijnlijke waarheid te verkiezen is boven een aangename leugen, omdat de leugen schade aanricht en omdat vroeg of laat toch de ontnuchtering volgt.

Atheïsme als verwerping van iets buitenwerelds volstaat echter niet: ook atheïsten denken vaak het mysterie van het bestaan te kunnen oplossen. Een voorbeeld is de filosofische leer van Spinoza.

De spinozistische ontkenning

Wat is de spinozistische ontkenning?

Een tweede strategie om het mysterie op te lossen dat de wereld mij stelt, bestaat erin dat ik mij doe samenvallen met die wereld, want, zo redeneert men, voor de wereld zelf kan de wereld geen mysterie zijn en dus, als ik samenval met de wereld, is de wereld niet langer mysterieus voor mij. Om het mysterie van de wereld op te heffen volstaat het dat de tegenstelling tussen de wereld en mezelf wordt opgeheven en dat kan ook effectief, nl. in mijn gedachten.

Het is de strategie van de Griekse wijsgerige school de Stoa met haar nadruk op de geordende *cosmos* (wat ook invloed had op het epicurisme²³), maar ook van het boeddhisme (boeddha worden komt neer op het opgeven van de diepste oorzaak van het lijden, nl. de individualiteit, wat betekent dat je samenvalt met of opgaat in al het andere). In de middeleeuwen duikt de strategie op bij de Arabische filosoof Averroes (1126-1198). De eerste moderne uiteenzetting wordt gegeven door de Nederlandse filosoof Baruch Spinoza (1632-1677).

Spinoza ontkent het bestaan van iets buitenwerelds, maar schrijft aan de wereld eigenschappen toe die traditioneel aan de christelijke god worden toegeschreven. Zo stelt hij dat de wereld oneindig, eeuwig en noodzakelijk is. Er is geen god buiten de natuur, maar de natuur als alles wat is, is god: *God en natuur* zijn synoniemen (met de Latijnse formule: *Deus sive natura*).

Je kan deze visie zien als atheïstisch, wat zijn tijdgenoten ook deden. Het idee van een god die de mensen liefheeft en dus voor hulp kan aangeropen worden, wordt in elk geval verworpen: *God kan niemand liefhebben of haten; immers God ondergaat generlei aandoening van blijheid of droefheid* (toegift bij stelling 17 van boek V van de *Ethica*). Onze wereld is de enige wereld die er is en in die wereld verloopt, zoals de nieuwe natuurfilosofie stelt, alles noodzakelijk. Er bestaat dus geen vrijheid voor de mens en er is geen god en ook geen eeuwig leven in een andere wereld. Maar Spinoza stelt onze wereld gelijk aan god. Spinoza's visie wordt beter aangeduid als pantheïsme en heeft inderdaad veel gemeen met religieuze visies.

²³ Zo gebruikt ook de Romeinse epicurist Lucretius het standpunt van het geheel (de kosmos, de natuur) om het spijt over de dood weg te redeneren:

*En voorts, als de natuur plotseling stem zou krijgen
en dan persoonlijk een van ons als volgt toesnauwt:
'Waarom geef jij je zozeer over, sterveling,
aan ziekelijk klagen? Wat zucht je om je dood? [...]
Terecht, denk ik, terecht grauwet zij en snauwt haar aanklacht.
Wat oud is, wijkt altijd verdrongen door het nieuwe.
Het ene dient hersteld te worden door het andere
en niemand wordt verkwest aan de Tartarus prijsgegeven.
Er is materie nodig voor latere generaties,
Die alle na hun levensduur jou zullen volgen.* (III, 963-968)

Deze gedachte wordt hernomen door d'Holbach (zie verder p.24).

De menselijke geest kan de dingen verstaan door intuïtie, d.w.z. een *soort van kennis die van de adequate voorstelling van het werkelijk wezen van zekere attributen van God voort schrijdt tot de adequate kennis van het wezen van de dingen* (opmerking 2 bij stelling 40 van boek II). Deze kennis komt neer op *geestelijke liefde tot God* (stelling 33 van boek V). Er is geen mysterie voor wie de wereld begrijpt zoals Spinoza doet. De spinozist die de wereld begrijpt komt immers neer op God die zichzelf begrijpt, anders gezegd zichzelf liefheeft: *de geestelijke liefde van de Geest tot God is de liefde van God zelf, waarmee God zichzelf liefheeft, niet voor zover hij oneindig is, maar zover hij zich in het wezen van de menselijke Geest, beschouwd onder het gezichtspunt van de eeuwigheid, openbaart* (stelling 36 van boek V). De frase “*onder het gezichtspunt van de eeuwigheid*” (in het Latijn “*sub specie aeternitatis*”) is de sleutel.

We kunnen de dingen op 2 manieren bekijken: *in verband met een bepaalde tijd en plaats of als in god begrepen en voortvloeiende uit de noodwendigheid van de goddelijke aard. Wat wij op deze tweede wijze denken, beschouwen wij onder het gezichtspunt van de eeuwigheid* (opmerking bij stelling 29 van boek V). En hoe meer dingen onze geest op deze tweede manier bekijkt, *hoe minder hij zelf van slechte aandoeningen te lijden heeft en hoe minder hij de dood vreest* (stelling 38 van boek V). De onderliggende gedachte is dat als wij ellende, en in het bijzonder de dood, bekijken als iets noodzakelijks in (of voor) het grote geheel (de wereld), we dan de ellende en de dood niet meer erg zullen vinden, er geen pijn of spijt meer zullen over voelen.²⁴ We verlaten ons beperkt individueel standpunt, van waaruit wij de dood spijtig vinden, en bekijken de wereld, niet alsof we buiten de wereld staan (want dat kan niet: er is geen “buiten de wereld” mogelijk), maar alsof wij de hele wereld zijn. Maar in zover wij de hele wereld zijn, zij wij ook eeuwig en dus onsterfelijk.

In stelling 23 van boek V stelt Spinoza uitdrukkelijk dat de menselijke geest eeuwig is: *De menselijke Geest kan niet tegelijk met het Lichaam geheel en al teniet gaan, maar er blijft iets over dat eeuwig is*. Bij de opmerking bij deze stelling verduidelijkt Spinoza dat we inderdaad geen herinnering kunnen hebben dat we *vóór het Lichaam hebben bestaan*, maar dat het gaat om een *verstandelijk begrijpen*, wat neerkomt op een voorstelling *onder het gezichtspunt van de eeuwigheid*. Het blijft allemaal nogal duister, maar kan het best als volgt begrepen worden.

²⁴ Een verwante visie wordt ingenomen door de Gentse wijsgeer Rudolf Boehm, die stelt dat noodzakelijke voorwaarden wel datgene waarvoor ze noodzakelijk zijn, beperken, maar tegelijkertijd ook mogelijk maken. In zover de menselijke sterfelijkheid voorwaarde is om te kunnen (of mogen) leven, mag ze niet negatief beoordeeld worden. Boehm verwijst hiervoor naar een beeld van Kant (die de vergelijking gebruikt m.b.t. Plato die de *nauwe beperkingen door het zintuiglijk waarneembare opgelegd aan het verstand* wil overstijgen): *de lichte duif, die in vrije vlucht de luchten klieft waarvan ze de weerstand voelt, zou het idee kunnen krijgen dat het vliegen in de luchtledige ruimte nog veel beter gaat – de duif (Kant spreekt hier in feite over Plato) merkt niet dat hij met zijn inspanningen geen vooruitgang boekte, want er was geen weerstand waarop hij, als op een ondergrond, steunen kon en waarop hij zijn krachten kon aanwenden* (B 8-9). Boehm en Kant negeren het feit dat meestal de weerstand kan verminderd worden zonder dat de mogelijkheid van vliegen verdwijnt.

Ook Thomas Nagel – die verder nog aan bod komt – redeneert spijt, meer bepaald over de uiteindelijke zinloosheid van het leven, weg vanuit de onvermijdelijkheid ervan: *het absurde maakt deel uit van het leven. Ik denk niet dat dit fundamenteel bedreurd moet worden, want het is een gevolg van ons bestaan als particuliere wezens die tevens een vermogen tot objectiviteit hebben*. Als Nagel het een bladzijde verder heeft over dood, ziet hij de zaken echter anders: *de vele eminente en anders redelijke personen die oprecht bevestigen dat zij hun sterfelijkheid niet beschouwen als een ramp, kan ik niet begrijpen* (*The View from Nowhere*, hoofdstuk X, 2 en 3). Dat het leven slechts tijdelijk is, stemt Nagel verdrietig, dat het zingeven aan het leven slechts partieel is, blijkbaar niet. Dit valt enigszins te begrijpen vanuit het feit dat de streving om te leven in de meeste gevallen (maar zeker niet altijd) fundamenteeler en dus sterker is dan de streving om zin te hebben, maar ook deze laatste streving is – bij mensen – fundamenteel, zodat Nagels gevoelens getuigen van een zekere tegenstrijdigheid.

Als ik kan denken, komt dat omdat ik deel uitmaak van een oneindige en eeuwige denkracht (in Spinoza's terminologie: dat ik deel heb aan Gods attribuut Denken; in Hegels terminologie: als ik geest heb, komt dat omdat ik een deel ben de Wereldgeest). Als mijn denken ophoudt bij mijn dood, blijft die grote overkoepelende denkracht wel bestaan, dus ik kan zeggen dat ik niet "geheel en al" verdwijnt: dat wat mij deed denken en dus een deel van mij was, blijft bestaan. Ik geef als het ware de denkracht die ik kreeg van het Denken (of van de Wereldgeest) terug aan het Denken, dat (of aan de Wereldgeest, die) die denkracht dan geeft aan een nieuwe denkende mens. Ik blijf dus verder denken in andere denkers – op de manier zoals nu nog steeds gezegd wordt van iemand dat hij of zij verder leeft in zijn of haar kinderen.²⁵

Ik mag het dan ook niet spijtig vinden dat mijn denken stopt. Het denken op zich gaat immers door en dat is wat belangrijk is. Niet ik, een beperkt, sterfelijk wezen, is van tel; belangrijk is alleen het oneindige, eeuwige geheel waar ik een tijdje toe mag behoren. De dood is niet langer een spijtige zaak, omdat ik mijn eigen bestaan onbelangrijk maak en enkel aandacht schenk aan het geheel. Spinoza wil een eeuwigheid voor de mens en dat lukt door (maar ook enkel door) te kijken maar zijn deelhebben aan het eeuwige geheel en niet naar het feit dat hij maar een beperkte, tijdelijke realisatie is van het geheel. De wereld en het leven worden bekeken, niet vanuit het gezichtspunt van een concrete mens die naast zijn ideeën ook materiële behoeften heeft, in de eerste plaats de behoefte om verder te leven, maar enkel vanuit een ideëel perspectief, vanuit de rede (de *logos* van de Stoa) die zich losmaakt van zijn ruimtelijke en temporele bepaaldheid en de dingen overschouwt in zijn geheel en vanuit de eeuwigheid – *sub specie aeternitatis*, met de reeds aangehaalde formule.²⁶

Spinoza's denken heeft veel invloed gehad, op de romantici en de Duitse idealisten, in het bijzonder Schelling, maar is ook terug te vinden bij de anti-idealistische Schopenhauer.²⁷ Zelfs

²⁵ Heel deze redenering kan herhaald worden m.b.t. het bestaan als materieel lichaam: als ik kan bestaan als een uitgebreid lichaam, komt dat omdat ik deel uitmaak van een oneindige en eeuwige Uitgebreidheid. Als mijn lichaam verdwijnt bij mijn dood, blijft die grote overkoepelende Uitgebreidheid (het geheel van de materie) wel bestaan, dus kan ik zeggen dat ik niet geheel en al verdwijnt. Ik geef de materie (de atomen) die ik kreeg van de wereld terug aan de wereld, die die atomen dan gebruikt voor nieuwe lichamen. Ik blijf dus verder bestaan in andere lichamen (zie ook voetnoot 23 over Lucretius). Vanuit Spinoza's wereldbeeld, waarin geest en lichaam (Denken en Uitgebreidheid) 2 evenwaardige, parallelle entiteiten zijn, moet dus ook gesteld worden: "Het menselijk Lichaam kan niet geheel en al teniet gaan, maar er blijft iets over dat eeuwig is." Nico Van Suchtelen merkt in zijn vertaling van de *Ethica* dan ook terecht op dat Spinoza zijn stelling 23 slordig heeft geformuleerd, want zoals het er staat lijkt Spinoza te suggereren dat het Lichaam, in tegenstelling tot de Geest, wel geheel en al verdwijnt.

²⁶ Er bestaat een halfslachtige variant waarbij het individu opgaat in een groter geheel, dat echter zelf beperkt wordt door andere gehelen – in concreto het nationalisme: het individu sterft niet, want het leeft voort in het vaderland, maar dat vaderland staat met in gereedheid gebrachte wapens tegenover andere vaderlanden. Dat brengt mee dat de meeste vaderlanden geen lang leven beschoren zijn. Het nationalistische individu kan enkel hopen dat zijn vaderland eeuwig zal zijn. Niemand maakt dit duidelijker dan Fichte, in de achtste van zijn *Toespraken tot de Duitse natie* (1808): *De hoop op het eeuwig bestaan van zijn volk en de bijzonderheid van dat volk zonder menging met of verderf door vreemde elementen is het enige middel van de edele mens om de korte tijd van zijn bestaan op aarde uit te breiden tot een eeuwigdurend bestaan op aarde. [...] Alleen de hoop op een leven hier langer dan de duur van het aardse leven, kan mensen inspireren om te sterven voor het vaderland.* De hoop van de nationalist is echter zeer twijfelachtig: waarom zou juist zijn vaderland de overwinning halen? Het vaderland leeft meestal amper langer dan zijn gesneuvelde soldaten.

²⁷ Zo schrijft Schopenhauer (in *De wereld als wil en voorstelling*, §54): *Wij willen nu juist het leven filosofisch, dat wil zeggen aan de hand van zijn Ideeën beschouwen, en we zullen dan tot de ontdekking*

een zeer rationeel, analytisch filosoof als Bertrand Russell (1872-1970), die zichzelf omschreef als agnost, neemt (zij het wel in een vroege tekst) de visie van Spinoza over.²⁸ En ook bij een – volgens hemzelf - uitgesproken atheïst als de Franse Verlichtingsfilosoof d'Holbach (1723-1789) draait de verwijzing naar de noodzakelijkheid van de dood uit op een beschouwing waarin de natuur als een godin gepersonifieerd wordt en dus het atheïsme een pantheïsme wordt.

In zijn *Système de la nature* verwerpt d'Holbach negatieve gevoelens over de dood vanuit het inzicht in de noodzakelijkheid ervan: *Een groot persoon heeft de filosofie gedefinieerd als een overdenken van de dood; daarmee wil hij ons niet doen verstaan dat we ons bedroefd moeten bezighouden met ons einde, om onze angsten te voeden. Hij wil ons ongetwijfeld uitnodigen om ons vertrouwd te maken met iets dat de natuur voor ons noodzakelijk heeft gemaakt en om ons er gewoon aan te maken om er kalm op te wachten. Als het leven iets goeds is en het noodzakelijk is ervan te houden, dan is het niet minder noodzakelijk het te verlaten en de rede moet ons leren ons neer te leggen bij de decreten van het lot. Ons welzijn eist dus dat we de gewoonte aannemen om zonder onrust een gebeurtenis te beschouwen die onze essentie onvermijdelijk heeft gemaakt* (deel 1, hoofdstuk 13). Maar noodzakelijkheid is steeds een relatief begrip: iets is steeds noodzakelijk voor iets anders. Waarvoor anders zou de dood noodzakelijk kunnen zijn, dan voor een geheel dat houdt van veranderingen?

d'Holbach schrijft inderdaad enkele regels verder: *Wetten even noodzakelijk als de wetten die ons hebben doen geboren worden, zullen ons doen terugkeren in de schoot van de natuur waaruit zij ons heeft doen verschijnen, om ons vervolgens te reproduceren onder een nieuwe vorm, waarbij het niet nuttig is om die te kennen: zonder ons te raadplegen plaatste de natuur ons in de rang van organische wezens, zonder onze toestemming zal ze ons verplichten die te verlaten om een andere rang in te nemen. Laten we helemaal niet klagen over de hardheid van de natuur, ze doet ons een wet ondergaan waarvan ze geen enkel zijnde die ze omsluit, uitsluit.* We mogen niet klagen over de hardheid van de natuur, wat toch alleen kan als we de natuur hoger stellen dan ons zelf en we denken dat we ze niet mogen bekritisseren – twee eigenschappen die traditioneel toekomen aan het goddelijke. Een atheïsme dat geen spijt over

komen dat noch de wil – het ding-op-zichzelf achter alle verschijnselen-, noch het subject van het kennen – de waarnemer van alle verschijnselen – op wat voor manier dan ook door geboorte en dood worden geraakt. [...] want de natuur bekommert zich niet om het individu, maar alleen om de soort. Aangezien de mens de natuur zelf is, en wel in haar hoogste graad van zelfbewustzijn, en aangezien de natuur op haar beurt slechts de geobjectiveerde wil tot leven is, kan de mens die zich dit gezichtspunt heeft eigen gemaakt, zich daadwerkelijk over de dood van de zijnen en van zijn vrienden troosten met de gedachte aan het onsterfelijke leven van de natuur, die hij zelf is

²⁸ In de tekst *The essence of religion* uit 1912 is het Russells bedoeling, niet om kritiek te geven op religie, maar wel – vergelijkbaar met Feuerbach, alhoewel op andere wijze - om de essentie, dat is het minimum van religie te bepalen, met de bedoeling om na te gaan hoe je kan religieus blijven, ook al wijs je de traditionele religies af. De essentie is onpartijdigheid, te bereiken door "het oneindige, goddelijke deel" van de mens, de rede: *Het leven in wijsheid zoekt een onpartijdig doel. [...] Op vlak van kennis maakt het geen onderscheid tussen nuttig en nutteloos, op vlak van de liefde maakt het geen onderscheid tussen vriend en vijand, op vlak van dienstbaarheid maakt het geen onderscheid tussen verdiend en onverdiend.*

Meteen is ook de dood van geen betekenis meer: *Het dierlijk deel van de mens, dat weet dat het individuele leven kort en onmachtig is, is ontzet door het gegeven van de dood en niet bereid om de hopeloosheid van de strijd toe te geven, postuleert het een verlenging waarin de mislukkingen overwinningen zullen worden. Het goddelijk deel van de mens, dat voelt dat het individuele maar van weinig betekenis is, maakt weinig spel van de dood en vindt zijn hoop los van het persoonlijk voortbestaan.*

de dood toelaat, lijkt onvermijdelijk uit te moeten draaien op een (vaak verdoken) pantheïsme, zoals door Spinoza duidelijk beschreven.

De spinozistische oplossing moet echter verworpen worden.

Waarom moet de spinozistische ontkenning verworpen worden?

Het uitgangspunt van Spinoza dat de wereld eeuwig is, is niet bewezen (en, zoals eerder opgemerkt, in feite niet begrijpbaar: “eewigheid” is juist één van de mysteries, iets waarvoor we wel een woord hebben, maar in feite niet kunnen begrijpen waar het over gaat; wij begrijpen enkel eindigheid en verschillen in duur daarbij). Spinoza definieert eerst het begrip substantie *als iets dat waarvan het begrip niet het begrip van iets anders waaruit het zou moeten afgeleid worden, veronderstelt* (definitie III van boek I) en leidt daaruit af dat *het in de aard ligt van een substantie te bestaan* (stelling 7 van boek I) en dat *elke substantie noodwendig oneindig is* (stelling 8 van boek I). Het is deze noodzakelijk bestaande en oneindige substantie die Spinoza God noemt en gelijk stelt aan de eeuwige wereld. Het volgen van Spinoza’s bewijzen is niet eenvoudig (en veronderstelt kennis van de filosofische begrippen uit de aristotelisch-middeleeuwse wijsbegeerte), maar de fout die Spinoza maakt, komt neer op dezelfde fout die de middeleeuwse filosoof Anselmus van Canterbury (1033-1109) maakte in zijn zogenaamd ontologisch godsbewijs: je kan vertrekkend van een definitie (iets ideëls) niets besluiten over wat in werkelijkheid bestaat (of iets materieels aanwezig is).²⁹ Maar het is vooral Spinoza’s keuze om de dingen te bekijken vanuit het standpunt van het eeuwige geheel dat fout is.

Het is niet omdat pijn noodzakelijk is en niet kan vermeden worden, dat de pijn minder wordt. Misschien geldt dat enigszins wel voor spijt. Het inzicht dat iets negatiefs onvermijdelijk was en dus niet door ons verhinderd had kunnen worden, kan spijt verminderen, maar dan wel enkel spijt als zelfverwijt. De spijt over de hele situatie, over het feit dat er een onvermijdelijkheid is, vermindert niet. Het negatieve voor mij wordt niet plots positief voor mij omdat het voor iemand anders wel positief is of omdat het gezien vanuit het geheel – *sub specie aeternitatis* – neutraal of zelfs positief is.

De oproep van Spinoza om de dingen vanuit het geheel te bekijken is een vorm van nederigheid: ik maak mijzelf als “uitgebreid”, concreet lichamelijk wezen tot bijna niets in vergelijking met het geheel. Deze nederigheid camoufleert echter (zoals meestal) een vorm van hoogmoed van mijn “denken”: mijn dood is onbelangrijk geworden, ik stijg uit boven het spijt om mijn sterfelijkheid, ik leef “in overeenstemming met de natuur” (zoals de stoa het uitdrukt), ik word zelfs eeuwig.

De houding van Spinoza (inzover hij “God liefheeft”, inzover hij de zaken bekijkt *onder het gezichtspunt van de eewigheid*) verminkt de mens door het materiële (het lichaam) uit te schakelen en enkel nog een geest over te houden – een houding die zinvol is voor wie gelooft in het bestaan van een louter geestelijke wereld op zich, maar niet voor wie, zoals Spinoza zelf (in de boeken I t.e.m. IV), denkt dat er slechts één wereld is die materie en geest combineert (met Spinoza’s termen: één substantie, zijnde God, waarin de attributen van Uitgebreidheid en Denken steeds aanwezig zijn). Boek V (met de stelling van de onsterfelijkheid van de geest) en de eerste vier boeken van de *Ethica* (met het wetenschappelijk, de facto materialistisch determinisme – het wereldbeeld van de nieuwe natuurfilosofie) gaan moeilijk samen.

²⁹ Reeds Henry Oldenburg (1618-1677), vriend van Spinoza en secretaris van de toen pas opgerichte Engelse *Royal Society* voor nieuw, experimenteel wetenschappelijk onderzoek, merkt dit op in een brief aan Spinoza van 27 september 1661: *wat mij aangaat, als ik bedenken dat definities enkel begrippen bevatten gevormd door onze geest en dat onze geest vele concepten vormt van dingen die niet bestaan, dan zie ik niet in dat ik uit het begrip dat ik heb van God, ook het bestaan van God kan afleiden.*

Het denken *sub specie aeternitatis* kan bij een sterk cerebraal ingesteld persoon wel leiden tot - slechts tijdelijke momenten van - apathie, ook tegenover de dood, maar is als levenshouding niet vol te houden. Het geestelijke en het lichamelijke zijn immers geen parallelle, onafhankelijke dimensies, maar het geestelijke is afhankelijk van het lichamelijke. Spinoza heeft dit waarschijnlijk zelf gevoeld, want hij heeft een tweede oplossing voor het bestaan van de dood voorgesteld, het negeren ervan (als er niet aan willen denken), wat verder zal behandeld worden.

Atheïsten na Spinoza en d’Holbach hebben geen pantheïstische filosofische constructies nodig om te geloven dat er geen mysterie is: ze geloven eenvoudigweg in de kracht van de nieuwe wetenschap en de erop gebaseerde technologie.

De techno-wetenschapsgelovige ontkenning

Wat is de techno-wetenschapsgelovige ontkenning?

Een derde strategie om het mysterie te doen verdwijnen is te beweren dat we nu nog met vraagtekens zitten, maar dat de moderne wetenschap vroeg of laat de antwoorden zal vinden. De exacte natuurwetenschap zoals die zich vanaf de renaissance uit de westerse filosofie ontwikkeld heeft, heeft al zo’n indrukwekkende resultaten voortgebracht, dat ze ook wel de nu nog mysterieuze zaken zal verhelderen.

Dit geloof bereikt een hoogtepunt in de 19^e eeuw, met het positivisme van de Franse filosoof Auguste Comte (1798-1857) en andere vormen van sciëntisme.

Een bijzondere stelling van het sciëntisme is de stelling dat de wetenschap via de technologische toepassingen in de toekomst alle ellende zal doen verdwijnen en in het bijzonder een technologische methode zal vinden om de dood te overwinnen. Als Descartes stelt (in deel 6 van zijn *Discours de la méthode*) dat we door de nieuwe wetenschap *zoals meesters en bezitters van de natuur* zullen worden, dan oppert hij dat we *ons zelfs misschien van het verouderingsproces kunnen ontdoen*. Dit geloof in de techno-wetenschappelijke onsterfelijkheid is de laatste jaren terug geopperd door het transhumanisme, onder meer aangehangen door een aantal kopstukken uit de ICT-wereld.

Het sciëntistisch geloof moet verworpen worden als ongegrond.

Waarom moet de techno-wetenschapsgelovige ontkenning verworpen worden?

Hoe indrukwekkend de resultaten van de techno-wetenschap ook zijn, er is geen enkele garantie dat alle vragen een antwoord zullen krijgen of dat er voor alle problemen een techno-wetenschappelijke oplossing zal gevonden worden.

Door het werk van Russell en Gödel in het begin van de 20^e eeuw is duidelijk geworden dat sommige vragen over de oorsprong van het bestaan principieel niet kunnen opgelost worden (zie eerste deel). De overtuiging dat de wetenschap de grote theoretische, metafysische vragen kan beantwoorden, heeft dan ook zijn grootste aanhang verloren, hoewel niet helemaal.³⁰ De

³⁰ Het sciëntisme leeft nog altijd, hoewel meestal versluierd. Een mooi voorbeeld is Lawrence Krauss. Hij geeft zijn boek *Universum uit het niets* (2012) als ondertitel *Waarom er iets is in plaats van niets* en suggereert daarmee dat hij als theoretisch natuurkundige en kosmoloog een antwoord op deze vraag heeft.

Het boek legt in hoofdzaak zijn eigen theorie uit dat het heelal ontstaan is uit het “niets” als “de lege

overtuiging dat de techno-wetenschap bijna al onze praktische problemen kan oplossen, is echter onaangestaan gebleven.

De wetenschappelijke groei gaat onverminderd door en bijna alle resultaten worden waar mogelijk omgezet in technologische toepassingen, los van de vraag of die onze problemen oplossen of niet eerder vermeerderen. Dit techno-wetenschapsgeloof wordt best geen religie genoemd (er is geen verbondenheid met iets bovennatuurlijks), maar het is wel een geloof dat 2 kenmerken met de meeste religies gemeen heeft: men gelooft dat de oplossing van problemen door de techno-wetenschap gegarandeerd is (zoals god zijn vereiders niet in de steek laat) en men ziet enkel de voordelen en negeert de nadelen (god is enkel goed en kan dus niet verantwoordelijk zijn voor het kwade, dat dus genegeerd moet worden). Beide zaken zijn echter in strijd met de ervaring.

De vooruitgang is ten eerste niet gegarandeerd. Sommige wetenschappelijke vragen worden ondanks massaal onderzoek niet beantwoord en sommige technologische toepassingen, zelfs degene waarvan de theoretische mogelijkheid bewezen is (bv. de gecontroleerde kernfusie om beheersbare energie op te wekken), blijken ondanks massale investeringen praktisch niet

ruimte die donkere energie omvat” en daardoor een oerknal kan veroorzaken met “inflatie” (dat betreft veranderingen in de snelheid waarmee het heelal na de oerknal uitdijt). Als er een lege ruimte met energie is, is er uiteraard al iets, wat hij toegeeft: *het zou oneerlijk zijn om de suggestie te wekken dat lege ruimte die de energie bevat waarmee de inflatie wordt aangedreven, echt niets is*. Krauss wijdt dan nog een voorlaatste hoofdstuk aan de theorie dat “kwantumprocessen” kunnen verklaren dat ook de lege ruimte zelf uit het niets kan ontstaan, sterker nog, dat uit het niets de lege ruimte moet ontstaan, omdat *het niets instabiel is*. De voorwaarde is echter dat we *de samensmelting van kwantummechanica en algemene relativiteit eenmaal toestaan*, terwijl juist de kwantumtheorie en de relativiteitstheorie nog steeds niet consequent met elkaar kunnen verbonden worden, zoals Krauss eerder in zijn boek zelf vermeld heeft. Uiteindelijk schrijft Krauss in zijn laatste hoofdstuk: *ik heb me gericht op het ontstaan van iets uit reeds bestaande lege ruimte of het ontstaan van lege ruimte uit niet-ruimte. Ik heb het echter niet direct gehad over de kwestie of er daarvoor iets kan zijn geweest en welke wetten het ontstaansproces hebben geregeerd. Een eenvoudig antwoord is natuurlijk dat ofwel de lege ruimte ofwel het meer fundamentele niets waaruit de lege ruimte is voortgekomen, eeuwig is en dus al bestond. Maar de eerlijkheid gebiedt mij te zeggen dat dit de wellicht onbeantwoordbare vraag oproept of dit ontstaansproces aan regels onderworpen was en, zo ja, wat die regels dan heeft vastgelegd*. Een “onbeantwoordbare vraag” is echter een mysterie. De ondertitel van het boek is bedrog: Krauss kan de waaromvraag niet beantwoorden en, sterker nog, geeft toe dat de vraag wellicht onbeantwoordbaar is. Maar ook hier speelt hij dubbelspel, want enkele bladzijden verder schrijft hij over de *moderne kosmologie die ons tot ideeën heeft gebracht die we een eeuw geleden nog niet eens konden formuleren en over de werkelijkheid die verborgen blijft totdat we dapper genoeg zijn om ernaar op zoek te gaan*. Hij stelt dat *de filosofie en de theologie uiteindelijk niet in staat zijn om in hun eentje de werkelijk fundamentele vragen over ons bestaan te beantwoorden*, maar voegt eraan toe: *Zolang we onze ogen gesloten houden en ons niet door de natuur laten leiden, zullen we in onze kortzichtigheid blijven zwelgen*. Hoewel hij het niet uitdrukkelijk beweert, suggereert hij met deze zinnen dat we misschien toch nog een antwoord zullen vinden door de wetenschap, dat is moed genoeg hebben om te blijven zoeken en daarbij de ogen open te houden. Krauss blijft plakken aan de hoogmoed van het oude wetenschapsoptimisme.

Wellicht omdat hij het twijfelachtige van deze houding beseft, maakt hij een laatste bocht en schrijft: *nadenken over deze vraag (waarom is er iets in plaats van niets) heeft niet zoveel nut. Het is zinvoller om deel te nemen aan de spannende ontdekkingsreis die duidelijkheid kan geven over de wijze waarop ons heelal zich heeft ontwikkeld en welke processen ons bestaan mogelijk hebben gemaakt*. Als de vraag geen nut heeft, waarom heeft hij ze dan als ondertitel van zijn boek gekozen, als het niet is om lezers te lokken? In zijn epiloog geeft Krauss, ondanks zijn verwijzing naar *processen die we wellicht nooit zullen kunnen begrijpen*, opnieuw uiting aan zijn wetenschapsoptimisme: *Zonder wetenschap is alles een wonder. Met de wetenschap blijft de mogelijkheid bestaan dat niets een wonder is*.

haalbaar. De techno-wetenschappelijke geschiedenis telt evenzeer mislukkingen als successen, maar enkel de successen worden onthouden. Geloven dat nieuwe technologieën tijdig ontwikkeld zullen worden om de huidige milieuproblemen op te lossen (bv. de vele scenario’s om fossiele brandstoffen te blijven gebruiken zonder toename van CO₂ in de atmosfeer) is even irrationeel als het geloof van een gokverslaafde dat hij mag blijven gokken ook al heeft reeds enorme schulden, omdat een god hem op tijd de lotto zal doen winnen.

De vooruitgang is ten tweede niet altijd vooruitgang. Vele (de meeste?) technologische oplossingen voor een probleem creëren nieuwe problemen, die vaak in omvang veel groter zijn. Het omzetten van fossiele brandstoffen in energie heeft ons niet alleen enorme werkkraft gegeven, maar heeft ook een bijna niet te controleren klimaatverandering veroorzaakt. De kunststof plastic heeft ons niet alleen een materiaal bezorgd met enorme voordelen in vergelijking met glas, steen of plantaardige materialen, maar heeft ook geleid tot een gigantisch plastic-afvalprobleem (vervuiling van zeeën, met verstoring van ecologische kringlopen). Het gebruik van pesticiden heeft niet alleen de landbouwopbrengst vergroot, maar heeft geleid tot een vergiftiging van het milieu waarvan de nefaste gevolgen stilaan duidelijk worden. De grote moeilijkheid is dat de nadelen meestal pas veel later zichtbaar worden dan de voordelen. Geloven dat de nieuwe technologieën enkel voordelen en geen nadelen zullen hebben, is even irrationeel als het geloof van de christen die vergeet of weg verklaart dat zijn god verantwoordelijk is voor de aardbeving van Lissabon in 1755 en voor de gruwelen van het nazisme tussen 1933 en 1945 en ervan overtuigd is dat in de toekomst enkel het goede zal zegevieren als hij wat meer zijn best doet om zijn god te behagen.

Op de vraag waarom het techno-wetenschapsgeloof ondanks dit alles zo hardnekkig is, wordt verderop nog ingegaan. Er moet eerst nog op gewezen worden dat sommige aanhangers van het techno-wetenschapsgeloof, na het mislukken van Comtes positivisme op vlak van het mysterie van het bestaan, een alternatieve strategie hebben ontwikkeld: het logisch-positivisme, uitgewerkt vanaf de jaren 1920.³¹

De logisch-positivistische ontkenning

Wat is de logisch-positivistische ontkenning?

De vierde strategie bestaat erin te beweren dat de gestelde vragen niet kunnen en dus niet mogen gesteld worden, omdat het betekenisloze vragen zijn.

³¹ In dezelfde periode werkt de Duitse filosoof Heidegger een originele variant van de religieuze strategie uit, waarbij hij niet terugkeert naar het vóórwetenschappelijk christelijk denken (zoals het neothomisme uit de 19^e eeuw had gedaan), maar naar het vóórfilosofisch mythologisch denken.

Heidegger beweert dat er wel degelijk antwoorden te vinden zijn, maar dat het de fout van de mens is dat hij die antwoorden niet meer kan vinden. De mens is de antwoorden, waarover hij beschikte vóór het ontstaan van de Griekse filosofie, eenvoudigweg vergeten: de mens lijdt aan Zijnsvergetenheid. De oplossing bestaat erin de klassieke filosofische en dus zeker de exact wetenschappelijke methode weg te gooien en terug te keren naar een poëtische methode. Er is een onpersoonlijke stem die tot ons spreekt via de poëzie: we kunnen de antwoorden vinden door dichters als Hölderlin te lezen. Bij de filosofen zijn er slechts zinvolle inzichten te vinden bij duistere filosofen als Heraclitus, of uiteraard Heidegger zelf.

Deze weg om de metafysische vragen op te lossen gaat bij Heidegger gepaard met het afwijzen van de moderne technologische levenswijze. Wie eenvoudig leeft en geen “wetenschappelijke” kijk heeft op de wereld, zoals de boerenbevolking uit het Zwarte Woud, kan wel nog voeling hebben met het Zijn en dus het antwoord op het mysterie in bezit hebben.

De logisch-positivisten (ook logisch empiristen of neo-positivisten genoemd) blijven vasthouden aan de exacte wetenschap als enige degelijke kennismethode, maar beweren dat de vragen over het bestaan waarop de exacte wetenschap (en dus ook de filosofie als vóórwetenschappelijk) geen antwoord kan vinden, in feite geen zinvolle vragen zijn.

In hun manifest *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis* uit 1929 formuleren de logisch-positivisten een criterium om te beoordelen of wetenschappelijke uitspraken *zinnol* zijn. Enkel logische en empirische uitspraken worden geaccepteerd als betekenisvol. Begrippen waarvoor we geen operationele betekenis kunnen geven bruikbaar in de exacte wetenschappen, zijn zinloos. Over het niets mag enkel gesproken worden zoals de natuurkunde dat doet, in de betekenis van “afwezigheid van enige materie” en zogezegde diepzinnige uitspraken over het niets zoals Heidegger die doet (“het niets nietst”) zijn in feite onzinnige uitspraken. Begrippen en vragen i.v.m. het mysterie van het bestaan worden als betekenisloos bestempeld. Er is geen mysterie, er zijn enkel zinloze wauwelklanken bij mensen die niet genoeg nadenken om te beseffen dat een vraag als “kunnen er goden bestaan?” dezelfde is als “bestaan er krietotsten?”, mensen die nog niet hebben begrepen dat het begrip “god” zinloos is, omdat het niet te definiëren is op een manier dat we er een wetenschappelijk laboratoriumexperiment kunnen over bedenken. Zo wordt ook de vraag wat er was vóór de big bang (zogezegd een wetenschappelijk en niet een metafysisch begrip) verworpen als een zinloze vraag, omdat de tijd volgens de big bang-theorie met de big bang zelf ontstaan is. Het begrip “vóór de big bang” wordt verworpen als restant van een vóór-wetenschappelijk tijdsbegrip dat ten onrechte veronderstelt dat elk moment ook zijn moment ervóór heeft. Ook de vraag waartoe de natuur dient, wordt gezien als een zinloze vraag, want ze benadert de natuur teleologisch (ze zoekt doelloorzaken), terwijl het succes van de natuurwetenschap er juist is gekomen doordat ze de teleologische benadering heeft vervangen door een strikt causale benadering, die zoekt naar werkingsoorzaken.³²

³² Deze strategie wordt ook gehanteerd door 2 invloedrijke filosofen die aanleunen bij het logisch-positivisme, Bertrand Russell en Ludwig Wittgenstein.

De logisch-positivistische strategie van het verbod duikt bij Russell op als vragen tot paradoxen leiden: hij stelt voor die vragen gewoonweg niet te stellen. Dat is hoe Russell de naar hem genoemde paradox (bevat de verzameling van alle verzamelingen zichzelf?) met zijn Typentheorie “oplost”: zelfreferentie wordt eenvoudig verboden, of zoals zijn “leerling” Wittgenstein stelt in zijn *Tractatus Logico-Philosophicus*, stelling 3.332: geen volzin kan iets over zichzelf uitspreken, omdat het volzinsteken niet in zichzelf besloten kan zijn (dat is de hele Typentheorie).

Wittgenstein breidt dit uit tot zijn stelling 6.5: *bij een antwoord dat men niet kan uitspreken, kan men ook niet de vraag uitspreken*. Dat dit geen feitelijke vaststelling is, maar een norm of verbod, blijkt uit de beroemde stelling 7: *van dat waarover niet gesproken kan worden, moet men zwijgen*.

Wittgenstein vult deze strategie aan met een religieuze strategie. Als hij Leibniz’ vraag herhaalt, doet hij dat op deze wijze (stelling 6.44 van zijn *Tractatus logico-philosophicus*): *niet hoe de wereld is, is het mystieke, maar dat zij is*. Wittgenstein gebruikt hierbij het woord “mystiek”, niet “mysterieus”. Dat is niet zonder betekenis: Wittgenstein denkt dat de mens toch een “band” kan hebben met het mysterieuze, niet via kennis, maar via een gevoel: *Het gevoel van de wereld als begrensd geheel is het mystieke* (stelling 6.45 - merk op dat Wittgenstein de wereld als begrensd ziet, niet als oneindig zoals Spinoza). In stelling 6.522 luidt het: *Er bestaan stellig onuitsprekelijke zaken, dit toont zich, het is het mystieke*. Dit is niets anders dan de traditionele, religieuze (verbindende) mystiek.

Wittgenstein beseft dat er “in de wereld” geen “zin van de wereld” en geen “waarde” bestaan (stelling 6.41), en ook geen categorische “ethische wet” (stelling 6.42 en substellingen), maar voegt eraan toe: *Het moet buiten de wereld liggen* (6.41). Hoe kan de mens echter weten dat er zo’n buiten is en/of dat buiten inderdaad een (objectieve, *transcendentale*) zin, waarde en ethische wet bevat? De mysticus beweert dat hij dit kan *voelen* of dat hij het kan zien, daar het hem *getoond* wordt. Mystiek is één van bijzondere religieuze strategieën om het mysterieuze op te heffen. Het is echter een methode die

Deze strategie van het verbieden van de vragen moet verworpen worden.

Waarom moet de logisch-positivistische ontkenning verworpen worden?

De logisch-positivistische basisidee heeft zeker haar verdiensten. Er valt binnen de traditionele metafysica heel wat rommel op te ruimen. Het wemelt van de begrippen waarvan de betekenis totaal duister blijft en die dus naar het archief van de filosofiegeschiedenis moeten verwezen worden. Het logisch-positivistisch criterium van betekenisvolheid is echter te beperkt. Zelfs de bruikbaarheid ervan binnen de exacte wetenschap is in vraag gesteld. Deze moeilijke wetenschapsfilosofische discussie moet niet gevoerd worden om toch dit te kunnen stellen: net zoals rationaliteit een kwestie van graad is en niet beperkt blijft tot exacte wetenschappelijkheid, is ook de zinvolheid van begrippen graadueel.

De exacte natuurwetenschappen helpen ons niet vooruit voor de laatste vragen. Als de kosmologische theorie van de big bang (die wel in overeenstemming is met de bewezen fysica, maar zelf meer metafysica dan fysica is) het begrip “vóór de big bang” betekenisloos verklaart, maakt dat voor de mens (die intuïtief vóór elk ogenblik een voorafgaand ogenblik kan denken) die theorie op zich mysterieus. De big bang theorie kan misschien wel een goede beschrijving van de geschiedenis van het heelal geven (hoewel de theorie niet algemeen aanvaard is), maar lost de (wel degelijk zinvolle vraag) “waarom is er iets en niet niets” niet op. En het natuurwetenschappelijk denken mag dan terecht teleologie verwerpen, maar mensen (en sommige andere levende wezens) handelen teleologisch en dus moet het denken in zijn algemeenheid het teleologische in overweging nemen. Het darwinisme geeft wel een goede beschrijving van de geschiedenis van het leven, maar lost niet de vraag op “wat het allemaal betekent”.³³

Sommigen reageren op dit alles met de bedenking dat het geen rol speelt of de vragen al dan niet betekenisloos zijn en of we die vragen nu al dan niet mogen stellen. Zij pleiten voor de grote andere basisstrategie om het spijt over het mysterie van het bestaan op te lossen: de vragen gewoon niet stellen, zelfs al zijn ze betekenisvol en mogen we ze wel degelijk stellen.

steunt op voelen, niet op denken. Het is dus een irrationele methode, die gevaarlijk is, omdat ze tot volledige willekeur leidt: waar bij het denken nog de mogelijkheid bestaat om bij verschil van mening op basis van argumentatie met elkaar in discussie te gaan, is dat niet het geval als aan mij een andere “zin, waarde of ethische wet getoond is” (en dus geopenbaard) dan aan jou.

Wittgenstein heeft over het mystieke niet als filosoof geschreven. De Franse hedendaagse filosoof André Comte-Sponville heeft dat, overigens met verwijzing naar Wittgenstein, wel gedaan. Dat wordt in een verdere voetnoot besproken.

³³ Thomas Nagel stelt dan ook in zijn boek *Mind & Cosmos: why the materialist Neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false* (incorrect vertaald als *Geest en kosmos: hoe houdbaar is de neodarwinistische visie?*) dat de reductionistische visie van neodarwinianen als Dworkin, die enkel het bestaan van materie aanvaarden, te beperkt is. Het feit dat bij de mens iets geestelijks als doelvoorstellingen bestaat, betekent dat er vanaf het begin iets geestelijks in de kosmos moet aanwezig zijn.

Belangrijk is dat Nagel dit niet koppelt aan het bestaan van een god en volledig seculier blijft. Nagel wijst op iets mysterieus dat hij niet wegdeneert.

Waarom mogen we het mysterie niet negeren?

Wat is het negeren van het mysterie?

Het negeren van het mysterie aangeraden door vele filosofen

Wie erkent dat er een mysterie bestaat over de wereld, kan stellen dat we dat mysterie moeten erkennen (toegeven dat het bestaat), maar voor de rest er beter geen aandacht aan besteden, omdat die aandacht niet kan leiden tot een antwoord op onze vragen, maar ondertussen wel negatieve gevolgen heeft: de aandacht is tijdverlies, of nog erger, maakt ons ongelukkig. We zouden kunnen erkennen dat het bestaan een mysterie is en dan, juist omdat er toch nooit een oplossing kan gevonden worden, er ons verder niets van aantrekken, het uit onze gedachten laten gaan. Het feit dat het mysterie ons droef stemt, zou een reden te meer kunnen zijn om er niet aan te denken en zo onze droefheid kleiner te maken.

Blaise Pascal verwoordt deze strategie als volgt: *Omdat de mensen de dood, de ellende, de onwetendheid niet kunnen doen verdwijnen, hebben ze, om toch gelukkig te worden, het in hun hoofd gehaald om er helemaal niet aan te denken* (Sellier 166 / Brunschvicg 169 / Lafuma 134).³⁴

Terwijl Pascal deze houding afkeurt, raadt ongeveer op hetzelfde moment Spinoza ze aan, meer bepaald m.b.t. het mysterie van de dood: *De vrije mens (d.w.z. de mens die alleen leeft volgens voorschrift van de Rede) denkt aan niets minder dan aan de dood; zijn wijsheid bestaat niet in overpeinzing van de dood, maar van het leven* (boek IV van de *Ethica*, stelling 67).³⁵ De motivatie voor deze raad is de gehele strekking van Spinoza's filosofie: vermits we geen *Droefheid*, maar *Blijheid* willen, moeten we ons verstand gebruiken om alle droef makende aandoeningen te elimineren en enkel blij makende aandoeningen toe te laten (om dezelfde reden moeten we bv. steeds haat vermijden – zie stelling 45 in deel III: *Haat kan nooit goed zijn*).

Ook d'Holbach heeft, net als Spinoza, zijn strategie van pantheïstische ontkenning, aangevuld met deze strategie van negatie: *Enkele wijzen uit de oudheid hebben beweerd dat de filosofie niets anders is dan een nadenken over de dood, maar ideeën die overeenstemmen met onze belangen en die minder luguber zijn, zullen ons de filosofie doen definiëren als een nadenken over het leven. De kunst om te sterven heeft er geen nood aan aangeleerd te worden; de kunst*

³⁴ Pascal herhaalt hier, zoals hij wel vaker doet, een gedachte van Montaigne uit diens essay *Filosofen is leren hoe je moet sterven* (hoofdstuk 20 van boek I): *De eindbestemming van ons leven is de dood, dat moeten wij hoe dan ook in de gaten houden. Hoe kunnen wij, als de dood ons afschrikt, ook maar één stap voorwaarts doen zonder dat het zweet ons uitbreekt? De strategie van de gewone man is er niet aan denken. Maar door welke domheid eigen aan een dier kan hij tot zo'n verregaande blindheid komen!*

Het probleem bij Montaigne is dat je voor elke stelling wel een tegengestelde stelling kan terugvinden. Wat Montaigne in zijn *Essays* (dat is, Probeersels) probeert, is nagaan of de grote vragen ook kunnen opgelost worden zonder god. Dat kan natuurlijk: dat gebeurde in de oudheid door de epicuristen, de sceptici en (in mindere mate, gegeven een blijvend religieus gehalte) de stoïcijnen. Montaigne stemt in met ideeën uit deze drie scholen, hoewel, zeker naar het einde toe, het epicurisme meer en meer op de voorgrond komt. Zeker in het essay *Filosofen is leren hoe je moet sterven* mengt hij ideeën uit de drie scholen doorheen, zodat de tekst niet uitblinkt in consequentie.

³⁵ Zoals reeds besproken heeft Spinoza een tweede oplossing om het spijt over de dood op te heffen, het opgaan in het geheel.

om goed te leven belangt intelligente wezens veel meer aan en zou al hun gedachten in deze wereld moeten bezighouden. Iedereen die goed heeft nagedacht over zijn plichten en die ze trouw zal vervuld hebben, zal in zijn leven van een waarlijk geluk genieten en zal het leven verlaten zonder vrees en zonder spijt (voorwoord van *La morale universelle*).³⁶

Eeuwen later beschrijft de Franse filosoof Jean Paul Sartre (1905-1980), de filosoof van de vrijheid, deze houding als volgt: *De dood, daar denk ik niet aan. De dood komt niet in mijn leven, die speelt zich daarbuiten af. Op een dag zal mijn leven ophouden, maar ik wil onder geen beding dat mijn leven belast wordt door de dood. Ik wil dat mijn dood niet in mijn leven binnenkomt, mijn leven niet beperkt, ik wil altijd een oproep tot leven zijn*. Sartre ontkent niet het bestaan van de dood, maar wil de dood negeren, omdat de gedachte eraan ons *last* bezorgt en dus ons leven *beperkt*.

De hedendaagse Amerikaanse filosoof Thomas Nagel (°1937) thematiseert deze negatie als de weigering om het eigen leven te bekijken van buiten af (te komen tot een “view from nowhere”, zoals de titel luidt van zijn boek dat hier gevolgd wordt), om een objectief standpunt in te nemen (wat inderdaad nodig is om bv. de uiteindelijke zinloosheid van het eigen leven in te zien): *velen die het onbehagen van een objectieve verwijdering van zichzelf hebben ervaren, vergeten het eenvoudig en leven binnen de wereld alsof er geen van zicht van buitenaf bestaat; sommigen doen de existentiële vragen af als vals of kunstmatig* (*The View from Nowhere*, hoofdstuk X.1).

Deze negatie van het mysterie moet verworpen worden.

Sommigen gebruiken als argument dat de negatie van het mysterie ongewenst is, omdat het ons doet leven in een “leugen”, een deel van ons bestaan elimineert en dus ons bestaan onvolledig maakt, ons (met de woorden van Montaigne) overlevert aan *domheid eigen aan een dier*.

De vraag is of onwaarheid, onvolledigheid of domheid op zich verkeerd zijn. Het is de vraag die reeds gesteld werd m.b.t. de religieuze oplossing: als we door onwaarheid, onvolledigheid of domheid meer blijheid hebben, waarom zouden we ze dan niet verkiezen?

Het antwoord is dat handelen op basis van onwaarheid, onvolledigheid of domheid ons vroeg of laat zuur opbreekt. Dat is ook hier het geval.

Om dit te verduidelijken is het nodig op te merken dat het negeren van het mysterie op zich niet mogelijk is, maar een truc vereist, die vol gevaren zal blijken te zitten.

Het negeren van het mysterie is niet zo maar mogelijk

Het negeren van het mysterie is uiteindelijk onmogelijk, omdat de vragen over het mysterie zich steeds weer opdringen.

Dat is het standpunt van Kant, die als eerste regel van zijn *Voorwoord* tot de *Kritiek van de zuivere rede* schrijft (maar daar niet uitwerkt): *De menselijke rede treft in een bepaald type van haar kennis het bijzondere lot dat ze door vragen wordt geplaagd die ze niet kan afwijzen, omdat ze haar door de aard van de rede zelf worden opgegeven; die ze echter ook niet kan*

³⁶ In een andere passage (in hoofdstuk 14 van deel 1 van *Système de la nature*) erkent d'Holbach dan weer wel een spijt (*een pijnlijke gedachte voor elke mens*) over de dood, meer bepaald *de gedachte begraven te worden in een totale vergetelheid, niets meer gemeen te hebben met de wezens van onze soort, het verliezen van elke mogelijkheid om hen te beïnvloeden*. Hier gebruikt d'Holbach een strategie die enigszins lijkt op het pantheïsme (maar er toch van verschilt omdat er geen alomvattend geheel verondersteld wordt): er bestaat wel degelijk een vorm van onsterfelijkheid, nl. voortleven door de werken die men gerealiseerd heeft, met als veel voorkomende variant *het zich zien herboren worden in zijn kinderen*. d'Holbach schrijft hier zinvolle zaken, maar in feite betreffen ze niet de menselijke streving om voort te leven, maar om een zinvol leven te leiden.

beantwoorden, daar ze het vermogen van de menselijke rede volledig overstijgen (A VII).³⁷ Ook al is het stellen van vragen over het mysterie een *plaag*, de rede kan niet anders dan de vragen stellen en wel als gevolg van *de aard van de rede zelf*. Het is niet nodig Kants ingewikkelde architectuur van de menselijke rationaliteit (met subtiële verschillen tussen voorstelling, verstand, rede, oordeelsvermogen) over te nemen, om hem te begrijpen.

Rationaliteit (of nadenken) is het hier en nu overstijgen door andere plaatsen en tijdstippen in overweging te nemen en die vervolgens te combineren (volgens meerdere mogelijke relaties, zoals bv. eerder-later, oorzaak-gevolg, verschil-gelijkenis, ingesloten-insluitend). Wie eens de kracht van rationaliteit heeft ontdekt – en ieder rationeel wezen ondervindt vlug dat nadenken meestal leidt tot betere vervulling van zijn strevingen – kan moeilijk stoppen met nadenken. Men stopt wel degelijk vaak, omdat het te moeilijk wordt (vaak wordt het nadenken overvleugeld door irrationele hersenfuncties die werken op basis van automatismen en dus gemakkelijker zijn), of omdat men andere zaken moet of wil doen (om praktische redenen), of omdat alle mogelijke relevante plaatsen, tijdstippen en relaties ertussen overdacht zijn en de vraag volledig opgelost is (dat denkt men toch, hoewel anderen kunnen denken dat dat niet het geval is), of omdat bewezen is dat de vraag niet opgelost kan worden. Men stopt dan wel – tijdelijk of definitief – met nadenken, maar vergeet meestal bijna nooit de vraag. Eens de rede een vraag heeft ontdekt, blijft die aanwezig. Daar komt bij dat het stellen van de vraag meestal geen rationele beslissing is, maar uiting van een streving: men wil weten, men wil begrijpen, men wil zich kunnen situeren in een groter geheel, men wil zin zien.

Thomas Nagel drukt het zo uit: *het objectieve standpunt is, zelfs aan zijn grenzen, een te wezenlijk deel van ons om zonder oneerlijkheid onderdrukt te worden (The View from Nowhere, hoofdstuk XI.1)*. Hij past het toe op *het probleem van de zin van het leven: vooreerst moet ik zeggen dat sommige mensen vatbaarder zijn voor dit probleem dan anderen en zelfs bij hen die er vatbaar voor zijn, varieert de mate waarin het probleem hen aangrijpt in de tijd. Er zijn duidelijk factoren op vlak van temperament en van omstandigheden aan het werk. Niettemin is het een echt probleem dat we niet kunnen negeren. De mogelijkheid tot transcendentie brengt een blootstelling aan vervreemding met zich mee en de wens om aan deze toestand te ontsnappen en om een ruimere zin te vinden, kan zelfs nog tot grotere absurditeit leiden. Toch kunnen we het externe standpunt niet opgeven, want het is ons eigen standpunt. Het doel om een soort harmonie te vinden met het heelal is deel van het doel om in harmonie met onszelf te leven. [...] Het objectieve zelf is een vitaal deel van ons en zijn quasi-onafhankelijke werking negeren betekent dat men afgesneden wordt van zichzelf in dezelfde mate als wanneer men zijn subjectieve individualiteit zou opgeven (The View from Nowhere, hoofdstuk XI.2)*.³⁸ Zijn er dan totaal geen personen met een voldoende sterk temperament om het probleem te negeren?

Het ziet ernaar uit dat zelfs personen met grote innerlijke kracht er nooit volledig in slagen. Zo merkt Montaigne in zijn essay *Over de roem* op dat zelfs voor Epicurus geldt dat *wij ambivalent zijn, waardoor wij niet geloven wat wij geloven en geen afstand kunnen doen van wat wij*

veroordelen. Zelfs Epicurus die het denken aan de dood veroordeelt, kan er geen afstand van doen: *Kijk maar naar wat Epicurus zegt in het uur van zijn dood; zijn laatste woorden zijn groot en een wijsgeer waardig, maar toch laten ze min of meer zien dat hij om zijn reputatie gaf, een houding die hij in zijn voorschriften had gelaakt. [...] Hij stelde in zijn testamentaire beschikking namelijk dat zijn erfgenamen de kosten moesten betalen die Hermachus zou uitgeven voor de jaarlijkse verering van zijn geboortedag in januari*.

Behalve een reflectie over de aard van rationaliteit is er een tweede manier om aannemelijk te maken dat de mens het mysterie van het bestaan in feite niet kan negeren, en dat is de stelling dat als hem dat wel lukt, dan enkel door het toepassen van een truc, nl. door constant bezig te blijven met andere zaken, door er voor te zorgen dat hij geen vrije tijd meer heeft waarin het mysterie zich in zijn geest kan aanbieden.

Het negeren van het mysterie kan door de truc van afleiding en groei

De kern van de truc om het mysterie toch proberen te negeren bestaat erin zich te laten afleiden door andere zaken.

De afleiding

De overgrote meerderheid van de mensen hebben tot voor kort (met eventueel vroegere groepen jagers-verzamelaars als uitzondering) geen vrije tijd gehad: ze moeten hard werken om hun strevingen te realiseren en de tijd waarin ze niet werken dient om te recupereren. Hun niet-werk-tijd dient om te rusten en, af en toe, te feesten, iets leuks te doen, zich te amuseren en dit om het harde bestaan vol te houden. De vragen over het leven dringen zich wel degelijk op aan hen, maar ze hebben geen tijd om ermee bezig te zijn. Zodra in een samenleving sommige personen vrijgesteld worden van productieve arbeid om kennisvragen op te lossen en er zich zo een klasse van intellectuelen vormt, houden deze zich niet alleen bezig met technische vragen, maar ook met de vragen rond het mysterie van bestaan en ontwikkelen bijna steeds de religieuze oplossing. De werkende klasse heeft geen tijd om deze oplossing te overdenken en dus te betwijfelen, maar de andere klasse (naast de klasse van intellectuelen) die geen productieve arbeid levert, de klasse van de heersers, heeft daarvoor wel voldoende vrije tijd en de vragen over het leven krijgen bij hen alle tijd om zich op te dringen. Ook al bevestigt de religie hun heersende positie (de klasse van intellectuelen en van heersers zijn nauw verbonden met elkaar), twijfel over de religieuze oplossing ligt steeds op de loer. Om niet aan die vragen te moeten denken, gaan de heersers hun vrije tijd opvullen met allerlei bezigheden die geen nut hebben, tenzij, naast het bevestigen van hun status als heersers, er voor te zorgen dat er geen tijd meer overblijft om aan die vragen te moeten denken. Wie dat scherp heeft ingezien, is Blaise Pascal.

De (hierboven al geciteerde) gedachte dat de mensen die *de dood, de ellende, de onwetendheid niet kunnen doen verdwijnen*, dan maar, *om toch gelukkig te worden, het in hun hoofd gehaald hebben om er helemaal niet aan te denken*, formuleert Pascal in de zin net daarvoor op een andere wijze: *de mens, niet in staat zich onsterfelijk te maken, heeft het zich in het hoofd gehaald om zich te verhinderen er aan te denken* (fragment Sellier 166 / Brunschvicg 168 / Lafuma 133). Er niet aan denken gaat niet vanzelf, bv. door een eenvoudig wilsbesluit, nee, men moet zichzelf *verhinderen* er aan te denken, men moet een methode gebruiken. Deze methode bestaat erin zich bezig te houden met “nutteloze” zaken zoals dansen, jagen, spelen,

³⁷ In het (gewijzigde) Voorwoord tot de 2^e druk schrijft Kant iets gelijkaardigs. Na opgemerkt te hebben dat in de metafysica *de zekere weg der wetenschap nog niet gevonden kon worden*, vraagt Kant: *Is die weg onmogelijk? Maar waarom plaagt de natuur onze rede dan met het rusteloze streven die weg te zoeken, als ware het een van haar belangrijkste aangelegenheden?* (B XV).

³⁸ Nagel pleit hierbij – terecht – voor een juist midden, waarbij we zowel een subjectief gezichtspunt als een objectief gezichtspunt (zicht op onszelf van buitenaf) combineren. Eén van de zinnen waarin hij dit verduidelijkt, luidt: *Nederigheid valt tussen nihilistische onthechting en blinde zelf-belangrijkheid (The View from Nowhere, hoofdstuk XI.2)*. Zoals zovele anderen heeft Nagel blijkbaar moeite om de begrippen “nederigheid” en “bescheidenheid” correct te gebruiken: nihilisme en nederigheid zijn hetzelfde; de middenpositie moet bescheidenheid worden genoemd.

converseren met vrouwen, oorlog voeren ter wille van de oorlog, kennis verzamelen, in één woord, zich te laten afleiden. Pascals gedachte over *zich verhinderen om te denken aan de ellende en de dood*, komt uit een hoofdstuk van zijn *Gedachten* met als titel *Divertissement*. Divertissement is niet zo maar vermaak of amusement. Het is – zoals de vertaling letterlijk luidt – afleiding. Zonder wat men afleiding noemt, moet men denken aan zijn ellende en wordt men ongelukkig. Dat geldt zelfs voor wie toch de *mooiste positie ter wereld* bekleedt, een koning: *als hij zonder afleiding is en men hem laat nadenken en bespiegelingen maken over wie hij is, zal zijn kwijnend geluk hem niet langer steunen. Hij zal onvermijdelijk tot het besef komen van zaken die hem bedreigen, de revoltes die kunnen voorkomen en tenslotte de onvermijdelijke dood en ziekten* (fragment Sellier 168 / Brunschvicg 139 / Lafuma 136).

Dat de afleiding wordt nagestreefd om niet aan de ellende te moeten denken³⁹, wordt bewezen door het feit dat het vooropgezette doel van de activiteit – het geld winnen door het spel, de haas vangen door de jacht, de kennis verwerven door de studie, de overwinning behalen in de oorlog – slechts aanleiding en excuus is om de activiteit te kunnen uitoefenen: *men mag zich niet inbeelden dat het ware geluk ligt in het geld dat men kan winnen met het spel, of in de haas waarop men jaagt: men zou het geld of de haas niet willen als die zomaar werden aangeboden [...] Reden waarom men meer houdt van de jacht dan van de vangst. De haas behoedt ons niet tegen de gedachte aan de dood en de ellende, het is de jacht die ons ervoor behoedt*. Langs de andere kant is het vermeende doel wel noodzakelijk: *geef een speler alle ochtenden het geld dat hij elke dag kan winnen, op voorwaarde dat hij niet speelt: u zou hem ongelukkig maken*. De illusie dat de afleiding geen afleiding of amusement is, maar een nuttige zaak moet in stand gehouden worden. De strategie van de afleiding werkt immers maar als men zichzelf bedriegt en zichzelf wijsmaakt dat het wel om de haas (of het geld, de overwinning, de kennis) te doen is: *de mensen kennen zichzelf niet. Ze weten niet dat ze de jacht zoeken en niet de vangst. Ze beelden zich in dat, als ze hun lastige taak hebben vervuld, ze nadien zullen rusten en ze merken niet de onbevredigbare natuur van hun begeren. Ze geloven oprecht de rust te zoeken, maar in werkelijkheid zoeken ze slecht de opwindning. Ze hebben een geheime aandrang die hen aanzet afleiding en bezigheid buitenshuis te zoeken, een aandrang afkomstig van hun gevoel van hun blijvende ellende*. De mens bedriegt zichzelf, *zoals kinderen die schrik krijgen van de maskers die ze zelf hebben geschilderd*.

Zelfbedrog is echter geen eenvoudige zaak: de kans bestaat steeds dat men het doorziet. Vroeg of laat is er wel een kind dat spelbederver is en opmerkt dat de kinderen zelf de maskers hebben geschilderd. De logica van het divertissement vereist dat men toch doorspeelt. Pascal merkt dan ook op dat bij een persoon die over het maximum van vrije tijd beschikt, een koning, men zonder ophouden inspanning moet doen opdat hij afgeleid zou worden: *in de buurt van koninklijke personen is er steeds een groot aantal mensen die er voor zorgen dat de koninklijke zaken opgevolgd worden door afleiding en die de volledige duur van de koninklijke vrije tijd in de gaten houden om de koning vermaak en spel aan te bieden, zodanig dat er nooit een leegte valt, het is te zeggen dat koninklijke personen omringd zijn door personen met de wonderlijke opdracht er op te letten dat de koning nooit alleen is of in staat is aan zichzelf te denken, want men weet dat hij, hoeveel koning hij ook is, ellendig zal zijn als hij aan zichzelf denkt* (fragment

Sellier 169 / Brunschvicg 142 / Lafuma 137). De afleiding mag nooit stoppen, de afleiding is een levensvullende bezigheid.

Zo is bij de Franse existentialist Sartre de vrijheid, in het bijzonder het vrij zijn van de gedachte aan de dood (zie citaat hierboven), maar mogelijk door het voortdurende engagement. Waarvoor men zich engageert is totaal bijkomstig, zolang men maar bezig blijft. Je moet kiezen, maar wat je kiest is onbelangrijk. Sartre weigert een student raad te geven als die in WO II een keuze moet maken tussen zijn oude moeder bijstaan of in het verzet gaan. In Sartres centrale begrip van “project” (dat wat naar voren wordt geworpen) zit het idee vervat dat het nooit een einde kent, dat men steeds een nieuw doel in de toekomst moet vooruitwerpen. De toekomst moet steeds opgevuld worden.

Maar zelfs dan dreigt het zelfbedrog ontmaskerd te worden. De afleiding moet daarom niet alleen continu doorgaan, maar ook steeds intenser worden. De afleiding moet uitmonden in het moderne ideaal van intens leven en van rusteloosheid.

Afleiding vereist het intense leven

Dat men bezig blijft, kan uiteindelijk enkel gegarandeerd worden door steeds meer te willen, door als men iets bereikt, te beweren dat het niet genoeg is.

Zeer duidelijk is Camus in zijn *De mythe van Sisyphus*, een essay dat wil *beoordelen of het leven de moeite waard is geleefd te worden*. Camus’ oplossing voor de absurditeit van het leven is het meer willen, *het vervangen van de kwaliteit van de ervaringen door de kwantiteit*. *Als ik mezelf ervan overtuig dat dit leven geen enkele andere kant heeft dan die van het absurde, dan moet ik zeggen dat wat telt, niet is om het best te leven maar om het meest te leven*. Camus’ voorbeelden spreken voor zich: ten eerste Don Juan, die steeds meer vrouwen wil, ten tweede de veroveraar, die steeds meer gebied wil inlijven, die *zichzelf wil overstijgen*, dit wil zeggen *zich gelijk aan een god voelen* en ten derde de toneelspeler die met één persoonlijkheid (de eigen persoonlijkheid) niet tevreden is, maar zoveel mogelijk personen wil zijn.

Ondertussen is dit ideaal realiteit voor vele mensen uit onze moderne wereld: de “seksueel bevrijden” zijn als echte Don Juans hun partner niet meer trouw en scheiden naar hartenlust om van een volgende partner te kunnen genieten; de toeristen zullen als echte veroveraars maar thuis blijven als ze alle plaatsen op de wereld hebben bezocht; de werkenden worden als echte toneelspelers gedwongen flexibel van functie of beroep te veranderen en in hun vrije tijd worden ze liefhebbers van steeds nieuwe hobby’s. Dit komt uiteindelijk omdat het steeds meer willen de moderne zingeving bij uitstek is geworden.

Het is het ideaal van de voortdurende vooruitgang, dat zich ontwikkeld heeft vanaf de periode waarin de religieuze oplossing voor het mysterie van het bestaan zijn kracht begon te verliezen, de periode van het ontstaan van het kapitalisme, gepaard gaande met nieuwe uitvindingen en ontdekkingen (met al een vroegkapitalisme in de 15^e eeuw) – een ideaal dat vanaf de 18^e eeuw, de eeuw van de antireligieuze Verlichting en beginnende economische filosofie, ook uitdrukkelijk geformuleerd wordt.

De nooit stoppende economische groei als afleiding

Het ideaal van de voortdurende vooruitgang is in de kern het ideaal van de nooit stoppende economische groei.

Het ideaal zit al vervat in de idee van persoonlijk winststreven: een kapitalist is niet iemand die kapitaal bezit, maar zijn kapitaal wil vergroten. Verhelderend in dit verband is de analyse van de Duitse filosoof Karl Marx (1818-1883), in zijn *Het kapitaal*. De natuurlijke economische kringloop

³⁹ Pascal wijst eveneens op de tweede functie van de nutteloze bezigheden, het bevestigen van de status als heersers: *tegen zijn vrienden opscheppen dat men beter gespeeld heeft dan een andere*. Het gaat over de bevrediging van de fundamenteel menselijke streving om waarde te hebben, om mee te tellen in de groep waartoe men behoort, maar dan wel de bevrediging hiervan op een hiërarchische i.p.v. egalitaire wijze: iemand heeft waarde als hij boven een andere staat, door bv. meer geld te hebben gewonnen bij het spel of meer hazen gevangen te hebben tijdens de jacht. Waarde wordt herleid tot status en die wordt dan gebruikt als rechtvaardiging van heerschappij.

is W-G-W: geld (G) wordt gebruikt om waren (W) te kunnen ruilen. Deze kringloop is eindig: ze stopt als men beschikt over alle waren die men nodig heeft. In het kapitalisme wordt deze kringloop omgedraaid, tot G-W-G+: de kapitalist produceert waren om zijn hoeveelheid geld groter te maken. Deze kringloop stopt in principe nooit: men kan blijven zijn hoeveelheid geld vergroten. De productie van waren en de ermee gepaard gaande behoeftenbevrediging, is slechts een excuus om bezig te blijven. Als er geen behoeften meer zijn om te bevredigen, dan moeten er nieuwe gecreëerd worden, zodat er nieuwe waren kunnen geproduceerd worden, opdat het vergroten van de hoeveelheid geld verdergaat. Vanaf de 18^e eeuw, met het ontstaan van de economie als nieuwe “wetenschap” (zie bv. Adam Smiths *The Wealth of Nations*), maar vooral vanaf de 20^e eeuw (met o.a. het werk van de socialisten en het werk van Keynes), is het ideaal van winststreven veralgemeend tot het ideaal van economische groei: de totale rijkdom van een land moet elk jaar met een paar procenten toenemen.

Het kapitalisme is een staatssysteem geworden: doel is niet meer (of toch niet enkel meer) dat kapitalisten winst maken, maar dat het economisch systeem in zijn geheel groeit. Elk jaar moet een land meer economische goederen produceren (en dat zijn, ook nog in onze diensteneconomie of informatie-economie, in hoofdzaak materiële goederen). Kunnen de kapitalisten met hun winststreven daar niet voor zorgen (en dat gebeurt, zoals Marx analyseerde, onvermijdelijk om de zoveel jaar, als er overproductie is, aangeduid als een “economische crisis”), dan moet de staat ervoor zorgen, hetzij tijdelijk (sociaal democratisch systeem, op basis van de doctrine van Keynes), hetzij permanent (socialistisch systeem). De motor blijft het creëren van nieuwe behoeften, enkel mogelijk door zeer zware propaganda en hersenspoeling, aangeduid als reclame. Het kapitalisme in zijn huidige – misschien laatste – fase is een veralgemeend consumentisme geworden.

Geluk is, zowel in kapitalistische als socialistische landen, gelijk gesteld aan het verwerven van steeds meer materiële goederen, productiegoederen voor de kapitalisten of voor de socialistische staatsleiders, consumptiegoederen voor de niet-kapitalisten of niet-leiders (en nog veel meer consumptiegoederen voor de kapitalisten en voor de socialistische staatsleiders in hun hoedanigheid van consument). Niet de uitkomst in reële materiële behoeftenbevrediging telt, maar de toename van het totale goederenpakket, want de voornaamste behoeftenbevrediging die nagestreefd wordt, is het steeds maar bezig blijven.⁴⁰ De mensen maken zich wijs dat het de extra economische goederen zijn die hen zogezegd gelukkiger maken, en verbergen voor zichzelf dat al hun economische bedrijvigheid, zowel het druk produceren als het druk consumeren, voor het grootste deel dient om niet te moeten denken aan het mysterie van het bestaan.⁴¹

⁴⁰ Rudolf Boehm wees erop (o.a. in *Aan het einde van een tijdperk*) dat naarmate het kapitalisme groeit, de verhouding productiegoederen / consumptiegoederen kantelt in het voordeel van de productiegoederen: er zijn steeds meer productiegoederen nodig om een bepaalde hoeveelheid consumptiegoederen te produceren (een voorbeeld: de productie van een maaltijd vraagt een steeds grotere ecologische voetafdruk, omdat we er meer waterinfrastructuur, meer mest- en sproeistoffen, meer vervoertuigen, meer verpakking, meer reclame, ... voor gebruiken). Het kapitalisme wordt met andere woorden steeds minder efficiënt, maar dat vindt het niet erg: het echte doel is te groeien (de ontwikkeling van het productie-apparaat), niet efficiënter de materiële behoeften te bevredigen.

⁴¹ Net zoals bij de afleiding die Pascal beschrijft, moet er gewezen worden op een tweede functie van de economische groei en het verwerven van steeds meer goederen (meer kapitaal of meer consumptiegoederen): tegenover anderen kunnen opscheppen dat men meer bezit en dus meer waarde heeft dan de anderen. De status wordt in hoofdzaak bepaald door het bezit van materiële goederen en dus moet iedereen proberen de andere te overtroeven in bezit, wat leidt tot een wedloop om het grootste bezit. Bij de producenten (in de bedrijfswereld) komt dit tot uiting in de concurrentiestrijd, de wedloop om het grootste bedrijf te hebben. Bij de consumenten komt dit tot uiting in de inspanning om zijn aandeel in statusgoederen te vergroten: consumenten willen het

De twee strategieën, afleiding zoeken (divertissement) en steeds meer willen (economische groei), komen samen in de amusementsindustrie.

Een groot deel van de wereldbevolking is na WO II zo rijk geworden als vroeger koningen waren. Er is een hele bende nodig om deze mensen, die veel vrije tijd hebben verworven, afleiding te bezorgen in de vorm van amusement en vermaak. De productie van de middelen hiervoor doen dan weer de economie draaien, wat dus betekent, de economie doen groeien. Dit alles heeft vanaf 2000 een zoveelste (maar misschien wel de laatste) stroomversnelling ondergaan met de informatie-economie en vooral met de productie van mobiele amusementsapparaten.

De economische groei cijfers nemen enorm toe door de productie van zowel de goederen (de materiële apparaten) als de diensten (het leveren van de inhoud, de “content”). Tegelijkertijd worden de mensen nu bijna constant afgeleid: op elk moment praten ze door een microfoon of turen ze op een scherm, naar de meest “inhoudsloze” inhoud, enkel om bezig te blijven. Meer dan ooit wordt de aandacht van de mensen letterlijk afgeleid van de omgeving waarin ze vertoeven en van elkaar, maar ook van zichzelf als potentiële beschouwer van het mysterie van het bestaan, en dat in de richting van een virtuele wereld waarin voor het mysterie van het bestaan in feite geen enkele plaats is. Absoluut gezien is nog nooit zoveel filosofie of kunst over het mysterie van het bestaan beschikbaar geweest, maar relatief gezien nog nooit zo weinig: alle serieuze inhoud wordt ondergesneeuwd door een veelvoud van banaliteiten.⁴²

Het valt strikt gezien niet te bewijzen dat de moderne groei-idee en ruimer het steeds bezig willen blijven voor een deel hun oorsprong vinden in een poging om niet aan het mysterie van het bestaan te moeten denken. Er zijn geen teksten die het verband ondubbelzinnig aantonen, maar dat bewijst niets: net zoals bij de afleiding gaat het hier om zelfbedrog dat verborgen moet blijven om werkzaam te zijn. Ondertussen valt wel op dat het voorstel om bezig te blijven, om niet langer de oude wijsheid van beperking van behoeften te volgen, voor het eerst voorkomt bij auteurs die grondig afrekenen met de religie als antwoord op het mysterie. De gegeven fundering van het voorstel om bezig te blijven is in hoofdzaak een nieuw mensbeeld.

Zo schrijft d’Holbach (in hoofdstuk 15 van deel 1 van *Système de la nature*): *men moet handelen, verlangen, werken om gelukkig te zijn; dat is nu eenmaal de orde van de natuur waarvan het leven in actie ligt. [...] Bij individuen van de menselijke soort, evenals in politieke samenlevingen, is de vermeerdering van behoeften een noodzakelijke zaak; ze is gefundeerd in het wezen van de mens. Het is onvermijdelijk dat de natuurlijke behoeften, eens ze bevredigd zijn, vervangen worden door behoeften die we ingebeelde of vermeende behoeften noemen; deze laatste worden even noodzakelijk voor ons geluk als de eerste.*

Dit mensbeeld is echter geen wezenlijke, tijdloze (noodzakelijke, natuurlijke) beschrijving van de mens, maar eerder een weerspiegeling van een historische visie op het goedleven als steeds

nieuwste model auto of smartphone, niet in hoofdzaak omdat die producten beter de materiële behoeften bevredigen, maar omdat ze zo kunnen tonen dat ze meer status hebben dan de buurman. De reclame maakt hiervan gebruik om nieuwe behoeften te creëren.

De invulling van waarde als status heeft ongelijkheid als noodzakelijke voorwaarde, wat het gevaar inhoudt dat zij die minder hebben in opstand zullen komen, zeker in de moderne tijd waar bij gebrek aan religieuze moraal gelijkheid de centrale morele waarde is geworden voor wie consequent doordenkt. Om zo’n opstand te voorkomen en toch de ongelijke verdeling niet te moeten opgeven, zorgt men ervoor dat de taart groter wordt, zodat iedereen meer krijgt, maar de mate van ongelijkheid kan behouden of zelfs nog vermeerderd worden. Het bezig blijven om de economie te doen groeien heeft dus een derde functie, nl. het in stand houden van de ongelijkheid van het statussysteem.

⁴² Een verdere uitwerking hiervan is te vinden op <http://www.detuinvanhetgeluk.be/publicaties/i-filosofie.pdf>.

meer willen. Alleen al het feit dat er zoveel reclame is om mensen nieuwe dingen te doen willen, bewijst dat mensen dat niet spontaan vanuit zichzelf willen, want als dat het geval zou zijn, zou elke producent zijn reclame wel schrappen als een overbodige kost die zijn winst vermindert. En als bij een economische crisis een regering maatregelen moet nemen om de binnenlandse vraag te stimuleren, omdat mensen willen sparen i.p.v. uit te geven, komt dat omdat het streven naar zekerheid een fundamentele wezenstrek is en het streven om steeds meer te willen niet. Ten hoogste kan het streven naar steeds meer gezien worden als afgeleid streven, een manier om het streven naar zekerheid te realiseren.

Dit inzicht was duidelijk geformuleerd door de Engelse filosoof Thomas Hobbes (1588-1679) - hoewel in de wijdverspreide poging om Hobbes te demoniseren, de meeste commentatoren enkel wijzen op het afgeleide streven naar meer en het onderliggend streven naar zekerheid niet vermelden: *Geluk is een onophoudelijk voortgaan van de begeerte, van het ene object naar het andere. Dit komt omdat de menselijke begeerte er niet naar streeft om één enkele maal en slechts voor één ogenblik, te genieten, maar om er voor altijd zeker van te zijn dat een toekomstig verlangen vervuld zal worden. [...] Ik stel daarom één eigenschap voorop die alle mensen gemeen hebben: een aanhoudende en rusteloze begeerte naar macht en nog meer macht, die pas eindigt met de dood. Dat dit zo is, komt niet omdat iedereen altijd hoopt op meer genot dan hij al heeft, of omdat mensen niet met een matige hoeveelheid macht tevreden kunnen zijn, maar omdat we de macht onmogelijk zeker kunnen stellen als we niet steeds meer macht verwerven* (Leviathan, hoofdstuk 11). In principe kan het streven naar meer dus opgeheven worden als er een andere manier is om zekerheid te bekomen, zoals – wat Hobbes voorstelt als de rationele oplossing - het aangaan van een sociaal contract gegarandeerd door een sterke staat. Toch blijft d’Holbach, hoewel hij net zoals Hobbes moraal fundeert op een sociaal contract, vasthouden aan het streven naar meer als een rationele methode.

De oude wijzen, in het bijzonder de atheïsten Democritus en Epicurus, hadden gesteld dat men om gelukkig te zijn zo min mogelijk moet verlangen. d’Holbach neemt dit over, maar voegt er iets aan toe: *gelukkig geboren zijn voor zichzelf, dat is een hart van de natuur gekregen hebben waarvan de verlangens gelijkvormig en overeenkomstig zijn aan de omstandigheden waarin het lot ons heeft geplaatst [...] het gelukkigst zijn zij die de minste behoeften hebben en die de meeste middelen hebben om hen te bevredigen*. d’Holbach lijkt te denken: “als we de middelen hebben, waarom zouden we ze niet gebruiken? waarom zouden we ons beperken tot weinig behoeften als onze middelen overvloedig zijn?” d’Holbach besluit in elk geval: *genietingen, rijkdommen, macht zijn waardige doelen voor onze ambitie en onze inspanningen, wanneer we er gebruik weten van te maken om ons bestaan aangenamer te maken. [...] Laten we verlangen naar vermogen, grootsheid, aanzien, wanneer we er aanspraak kunnen op maken zonder ze te kopen ten koste van onze rust of die van de wezens waarmee wij leven*. Waarom we nu echter gelukkiger worden en een aangenamer leven hebben door *ingebeelde behoeften* na te streven (en ze zo om te vormen tot *noodzakelijke behoeften*), maakt d’Holbach niet duidelijk.⁴³

⁴³ In het daaropvolgende hoofdstuk 16 lijkt d’Holbach overigens weer de traditionele soberheid te verdedigen: *begrensd verlangens zijn een zeer reëel goed: de volksmens verlangt in zijn nederige lot slechts brood; hij verwerft het in het zweet van zijn voorhoofd, hij zou het met vreugde eten, als de onrechtvaardigheid het hem meestal niet bitter zou maken. [...] Een gemeenschap geniet van alle geluk waartoe zij in staat is, zodra het grote deel van haar leden eten, kleding en een verblijfplaats hebben, anders gezegd zich zonder overdreven arbeid kunnen voorzien in de behoeften die de natuur noodzakelijk maakt. Hun verbeelding is tevreden zodra ze de verzekering hebben dat geen enkele macht hen kan beroven van de vruchten van hun ijver*. d’Hobbachs thema is hier wel niet zozeer de (on)wenselijkheid van meer behoeften, maar de onrechtvaardigheid. Dit neemt niet weg dat deze passages in tegenspraak zijn met die uit hoofdstuk 15. Dit toont hoe de groei-ideologie, een ware omwenteling in het denken, moeizaam tot stand kwam en niet onmiddellijk als evidentie werd gezien.

De vraag blijft dus waarom, op het ogenblik dat enerzijds de religie opzij wordt geschoven en anderzijds groei door de beginnende techno-wetenschap mogelijk wordt, de visie op goedleven als steeds meer willen opduikt. De hypothese dat de toenemende (economische) activiteit en het daarmee samenhangende beeld van de mens als actief wezen, deels dient om niet te moeten denken aan het (niet langer door de religie ontkende) mysterie van het bestaan, blijft een aannemelijke hypothese.

Stel dat deze hypothese ook juist is, dan blijft wel nog de vraag: wat is daar nu verkeerd aan?

Als door de rationaliteit de vragen steeds weer de kop opsteken, is het misschien goed dat we een truc kunnen gebruiken om de rationaliteit te omzeilen. Misschien leven mensen wel het beste leven als ze afgeleid worden (wat toch ook kan op hoogstaande wijze) en/of als ze steeds meer plezier beleven aan nieuwe goederen.

De truc van afleiding en groei moet echter verworpen worden.

Waarom moet het negeren van het mysterie door afleiding en groei verworpen worden?

Er zijn drie zaken verkeerd aan de afleiding en de groei. Reeds Pascal heeft de drie antwoorden gegeven.

Afleiding en groei werken niet

Pascal merkt op: *Verheugd kunnen worden door de afleiding, is dat niet gelukkig zijn? Hij antwoordt: Nee, want het komt van elders en van buiten en daarom is het afhankelijk en onderhevig aan het verstoord worden door duizenden voorvallen die droevige gebeurtenissen onvermijdbaar maken* (fragment Sellier 169 / Brunschvicg 170 / Lafuma 132).

Tijdelijk kan afleiding en voortdurend produceren de gedachten aan het mysterie verdrijven, maar regelmatig zullen problemen opduiken bij de afleiding en de voortdurende productie. Het gestelde doel, een haas vangen of het bruto nationaal product met 5% doen groeien, zal regelmatig niet gehaald worden. De frustratie daarover leidt terug naar het mysterie. We vragen ons af “waarom werkt de wereld zo weinig mee met mij?” en belanden zo terug bij de andere onbeantwoorbare vragen over wereld en bestaan. De truc van de afleiding en de economische groei werkt niet. Wie niet op eigen innerlijke kracht erin slaagt het mysterie van het bestaan te vergeten, zal het niet vergeten, of sterker nog, zal er nog meer mee geconfronteerd worden.

Men kan opmerken dat zolang de wereld wel mee wil met ons en droevige gebeurtenissen zo vermeden worden, de truc toch wel werkt. Maar in zover de truc werkt, berokkent de truc veel schade.

Een eerste soort schade is sociaal.

Afleiding en groei verstoren het samenleven

Pascal merkt op: *de edelman gelooft oprecht dat de jacht een groot en koninklijk plezier is. Maar de drijver deelt deze mening niet* (fragment Sellier 168 / Brunschvicg 139 / Lafuma 136).⁴⁴ De

⁴⁴ Opmerkelijk is dat, waar Pascal zijn ideeën meestal herformuleert en herformuleert (zijn - nooit door hem geredigeerde - *Gedachten* zijn zeer wijdloepig), deze gedachte enkel in deze lapidaire zin voorkomt. Toch is het een verdienste van Pascal, die vooral goedlevensethiek behandelt en zich ongeveer niet met samenlevingsethiek bezig houdt, dat hij dit heeft opgemerkt en geformuleerd.

edelman beleeft plezier aan de jacht, maar zijn ondergeschikte die het wild moet opdrijven, moet zich afbeulen.

Vrije tijd is pas mogelijk als anderen het werk noodzakelijk om te leven, voor jou doen. Afleiding steunt op diefstal: je kan pas rustig de hele dag gaan jagen voor het plezier als je vooraf een brood afpakt van iemand die de hele dag hard labeurt om brood te bakken. Een variant is de uitbuiting, gebaseerd op de sociale instelling van het privé-eigendom van de productiemiddelen (de werktuigen plus de natuurlijke hulpbronnen van grondstoffen en energiebronnen): je kan beweren dat het veld waarop de bakker de tarwe heeft gekweekt (een natuurlijke hulpbron) en de oven waarmee hij het brood heeft gebakken (een werktuig), niet zijn eigendom zijn, maar jouw eigendom en dat de bakker dus een deel van zijn broden gratis aan jou moet geven, zodat jij de hele dag kan gaan jagen voor het plezier. Dit werkt als de bakker (met de woorden van Jean Jacques Rousseau in zijn *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*) zo onnozel genoeg is om jou te geloven. *Privé-eigendom is diefstal*, vatte de Franse socialist Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) dit samen.

Ook de economische groei steunt op grootschalige onderdrukking en uitbuiting. Ik kan me blijven bezighouden met het produceren van massa's smartphones of het bedenken van "inhoud" ervoor, omdat ik de daarvoor vereiste zeldzame metalen (zoals coltan) en de daarvoor vereiste olie als energiebron van anderen heb afgepakt, door diefstal (vooral bij oorlog) of door uitbuiting (mogelijk door het globaal economisch systeem van ongelijkheden).

Diefstal en uitbuiting leiden tot grote ellende voor de slachtoffers. De dief en de uitbuiters trekken zich dat meestal niet aan, maar dat is niet zonder gevaar: de bestolene voelt de diefstal aan als onrecht en vroeg of laat voelt ook de uitgebuite de uitbuiting aan als onrecht. Wie onrecht aangedaan wordt, probeert zich daar tegen te verzetten en de dief en de uitbuiters lopen het gevaar alles te verliezen.

Men kan opmerken dat deze ellende en dit gevaar kunnen vermeden worden door de beschikbare rijkdom (natuurlijke hulpbronnen en werktuigen) gelijk onder elkaar te verdelen. Maar gelijkheid wordt door velen bekampt.

Wie geen gelijkheid wil, zal zich meestal verdedigen door te ontkennen dat er onderdrukking of uitbuiting is. Men bouwt een redenering op die zou moeten aantonen dat de ongelijkheid in het voordeel is van de minstbedeelden en dus behouden moet blijven. Zo stellen bijna alle verdedigers van luxe uit de 18^e eeuw (o.a. d'Holbach, Helvétius, Hume) dat de luxe van de rijken een goede zaak is omdat de armen daardoor ten minste werk hebben en zo bestaansmiddelen verwerven. Vertaald naar onze tijd: doordat de rijke wereldburgers smartphones gebruiken en dus coltan nodig hebben, hebben de Afrikanen die de coltan opgraven tenminste een inkomen. Dat de armen hun bestaansmiddelen ook kunnen bekomen door de rijkdom van de rijken rechtstreeks aan te wenden (en dat dit rechtvaardiger is), komt niet op bij de verdedigers van de luxe. Herverdeling wordt door bijna niemand overwogen.

Om de ergste ellende weg te werken heeft men i.p.v. herverdeling gekozen voor nog meer groei: in plaats van de taart eerlijk te verdelen, heeft men de taart groter gemaakt, zodat de minstbedeelden nu een groter stuk hebben. In verhouding is het aandeel van de minstbedeelden echter afgenomen: de kloof tussen rijk en arm is toegenomen, het grootste deel van de extra taart gaat naar de meestbedeelden. De oplossing van de groei bestendigt dus de onrechtvaardigheid. Even erg is dat de groei als middel om ongelijkheid te kunnen behouden leidt tot een tweede soort schade (naast de schade aan het samenleven), meer bepaald schade door de mensen aangebracht aan de natuur.

Deze schade is één van de meerdere manieren waarop groei, en ook de afleiding, het goedleven verstoren en – fundamentele – het leven tout court bedreigen.

Afleiding en groei bedreigen het goedleven en het leven

Afleiding en groei maken het leven slecht, om meerdere redenen.

Teveel rusteloosheid door afleiding en groei is niet goed

Volgens d'Holbach en andere verdedigers van afleiding en groei is er geen probleem: de mens wil voortdurend actief blijven, het is zijn wezen. Dat kan, zoals reeds uitgewerkt (p.38-39), ten eerste betwijfeld worden, maar vooral: in zover het toch klopt, moet het beteugeld worden.

De gedachte van Epicurus blijft het overwegen waard: geluk ligt – nadat de noodzakelijke strevingen gerealiseerd zijn – in *ataraxia*, dat is vrij zijn van wat het gemoed verstoort, vrij zijn van zorgen, niet alleen bezorgdheid over een leven na de dood of over wat de goden met ons voorhebben (want er is geen leven na de dood en er zijn geen goden voor wie we bang moeten zijn), maar ook de zorgen om zaken te willen die niet noodzakelijk zijn, zoals roem, eer en rijkdom. De streving om waarde te hebben moet niet gezocht worden in uiterlijke goederen, in statussymbolen – een hiërarchische realisatie van waarde –, maar kan bevredigd worden in vriendschap – een egalitaire wijze om waarde te krijgen en te geven (zie wel voetnoot 50 op P.49 voor een kritiek op Epicurus' *ataraxia*). Uitgedrukt in hedendaagse termen: het ideaal van afleiding en groei geeft teveel stress. Het willen verwerven van steeds meer (status)goederen leidt tot concurrentie onder de mensen, niet tot samenwerking, laat staan tot vriendschap. Het leidt ook tot infantiliteit.

Afleiding en groei maken infantiel

Wie voortdurend afgeleid wordt en voortdurend bezig is om meer te verwerven, verliest een volwassen kijk op het leven en de wereld. Alle aandacht gaat naar de eigen activiteit en dus de eigen persoon. Afleiding en groei leiden tot een narcisme, zoals dat van een kind dat de wereld nog niet ontdekt heeft en dat nog niet meer kan dan spelen in een zelf bedachte fantasiewereld. Het bewijs wordt vooral geleverd door de groei van de economie tot amusementsindustrie en i(nformatie)-economie: in zover de i-mens niet vol stress bezig is om geld voor zijn i-apparaten en i-inhoud te verdienen, kijkt hij niet langer naar de wereld en naar de anderen, maar construeert door het nemen van afbeeldingen zijn eigen wereld. De i-mens neemt voortdurend foto's⁴⁵ en vooral foto's van zichzelf. De i-mens vergeet de reële wereld in de virtuele wereld.

⁴⁵ In dit verband blijft het essay van de Amerikaanse schrijfster Susan Sontag *Over fotografie*, uit 1973, het beste wat ooit over *de alomtegenwoordigheid van fotobeelden* is geschreven.

Sontag schrijft: *Iedere foto is een memento mori. Een foto maken is deelhebben aan de sterfelijkheid, kwetsbaarheid of veranderlijkheid van een ander mens (of ding). Door dat moment eruit te snijden en te doen stollen, getuigen alle foto's van de meedogenloze smeltkroes van de tijd. Ons benauwende besef dat alles vergankelijk is, is nog drukkender geworden sinds de camera ons een middel heeft verschaft om het vluchtige moment te 'fixeren'.* Men kan de zaak echter ook omgekeerd zien: het nemen van een foto vereeuwigd een mens of een gebeurtenis en is zo een ontkenning van de vergankelijkheid en van de dood. Foto's zorgen voor een eeuwig nu, foto's leiden de mens af.

Onovertroffen zijn Sontags beschouwingen over de relatie tussen fotografie en kapitalisme: *De behoefte om door foto's de werkelijkheid bevestigd en de eigen ervaring versterkt te zien is een esthetische consumptiedrang waaraan iedereen momenteel verslaafd is. Industriële samenlevingen maken hun burgers tot fotojunkies; fotograferen is de meest verleidelijke vorm van mentale vervuiling. Een kapitalistische maatschappij heeft een cultuur nodig die is gebaseerd op beelden. Ze moet zorgen voor een massa amusement om het kopen te stimuleren en het onrecht van klasse-, ras- en sekseverschillen te verdoezelen. En ze moet onbepaalde massa's informatie verzamelen, om des te*

Hoe meer de moderne mens zich, om de consumptie op te drijven, moet amuseren, hoe meer ook discipline verdwijnt.⁴⁶ Het leven moet één lange speeltijd worden, waarin leren en later ook werken saai zijn. Jongeren willen en moeten enkel nog iets leren als het fun is en leren dan ook minder en minder, met een drastische daling van het niveau van het onderwijs als gevolg. Consumenten hebben niet langer de discipline om even te wachten: alles moet ogenblikkelijk geleverd worden (een ongeduld dat wel aangeleerd moet worden door de reclame). De hedendaagse consumenten zijn als kinderen met onontwikkeld tijdsbesef. Dit instantisme sluit natuurlijk goed aan bij het negeren van de dood, meer nog: het willen negeren van de dood leidt noodzakelijk tot instantisme.

Zoals reeds besproken wil Epicurus de dood negeren door de stelling: *als ik er ben, is de dood er niet*. Hij heeft gelijk wat betreft mijn reële (materiële) dood, maar niet mijn ideële dood. Als ik er ben en aan de toekomst denk, is mijn dood wel degelijk aanwezig, namelijk in mijn gedachten. Reeds volgend uur kan ik dood zijn (en voorafgaand, dood gaan). Epicurus' stelling klopt enkel in zover ik niet aan de toekomst denk, maar enkel aan het nu, zoals een kind wiens rationaliteit nog niet ontwikkeld is. Epicurus' stelling is in zijn algemeenheid niet waar, maar kan wel waar gemaakt worden door zich infantiel te gedragen.⁴⁷

Op soortgelijke wijze komt ook de ontkenning van de dood door zich te beschouwen als deel van een geheel (het spinozisme, maar ook het nationalisme) neer op extreme infantiliteit: het opheffen van de eigen individualiteit komt neer op de terugkeer naar een allereerste levensperiode waarin een pasgeborene nog geen ik-gevoel heeft ontwikkeld en nog geen onderscheid maakt tussen zichzelf en de rest van de wereld (uitgedrukt met termen van Freud: de periode waarin enkel het Es aanwezig is en nog geen Ich, of nog, de periode waarin het kind nog een oceanisch gevoel heeft).

Sommigen zullen opmerken dat kind zijn toch leuk is, dus waarom zouden we niet zo veel als mogelijk infantiel leven?

Volwassenheid, zo stelt de moderne mens die steunt op de moderne techno-wetenschap, is nodig in een wereld die we nog niet naar onze hand kunnen zetten, maar eens we meester zijn over de natuur (zoals Descartes het verwoordt), kunnen we toch, buiten de activiteit die nodig is om de natuur te overwinnen (met de woorden van Bacon), naar hartenlust spelen. Een ontwikkeling van kind naar volwassen persoon zou een voorbijgestreefd overblijfsel zijn uit de tijd dat

beter de natuurlijke hulpbronnen te kunnen exploiteren, de productie op te voeren, orde te houden, oorlogen te voeren en baantjes te verschaffen aan bureaucraten.

Door de camera wordt de werkelijkheid gedefinieerd op de twee manieren die essentieel zijn voor de praktijken van een hoog ontwikkelde industriële maatschappij: als schouwspel (voor de massa), en als middel voor toezicht (voor de regeerders).

De vrijheid om een veelheid van beelden en goederen te mogen consumeren wordt gelijkgesteld met de vrijheid zelf. Om de vrijheid van politieke keuze te kunnen beperken tot vrije economische consumptie, is er een ongelimiteerde productie en consumptie van beelden nodig.

⁴⁶ Hier ligt misschien de verklaring voor het toenemend voorkomen van ADHD.

⁴⁷ Je kan, zoals de Franse filosoof André Comte-Sponville, nog een stap verder gaan en beweren: *Het verleden bestaat niet, aangezien het voorbij is. De toekomst bestaat niet, aangezien die nog niet is gekomen. Er is dus alleen maar het heden, dat voortdurend verandert maar doorgaat en tegenwoordig blijft. [...] Maar een heden dat tegenwoordig blijft is dat wat traditioneel de eeuwigheid wordt genoemd* (hoofdstuk *De eeuwigheid in De geest van het atheïsme*). Je kan de zaken zo zien, maar alleen in zover je enkel de wereld subjectief bekijkt (niet de objectieve wereld, maar onze ervaring van de wereld) en bovendien enkel onze ervaring van de reële, materiële (ruimtelijk-tijdelijke) wereld bekijkt en de ideële wereld buiten beschouwing laat, m.a.w. enkel in zover je de wereld beleeft als een onbewust dier of een nog niet-bewust kind. Ook Comte-Sponville is hier infantiel.

de mens niet anders kon dan even natuurlijk zijn als dieren. Kind blijven is onnatuurlijk, maar de mens verandert voortdurend de natuur.

Sommigen zullen antwoorden dat kinderlijk geluk niet zo rijk, boeiend, volledig, bevredigend is als een volwassen gelukkig leven. Zo'n uitspraak maakt echter weinig indruk op kinderen.

Maar iedereen zou moeten inzien dat de verdediging van het kinderlijk geluk uiterst gevaarlijk is. Het is het grootste gevaar verbonden aan afleiding en groei.

Afleiding en groei zijn gevaarlijk voor het leven

Pascal merkt op: *wanneer ik soms me ertoe aanzette om na te denken over de verschillende vormen van rusteloosheid bij de mensen en de gevaren en de lasten waaraan ze zich bloot stellen aan het Hof, in de oorlog, waaruit zoveel twisten, passies, stoutmoedige maar zo vaak gevaarlijke ondernemingen voortkomen, enzovoort, dan heb ik vaak gezegd dat alle ellende van de mensen voortkomt uit één zaak, dat is dat ze niet rustig in een kamer kunnen blijven*. Als Pascal dan hiervan de diepere reden overdenkt, komt hij tot zijn gedachten over afleiding als truc om niet aan de dood te moeten denken. Duidelijk is dat de afleiding moeite en gevaar meebrengen.

Wie op jacht gaat, kan van zijn paard vallen en zich de nek breken; wie gokt, kan failliet gaan; wie reist, kan schipbreuk leiden, of omkomen in een vliegtuigcrash of kreupel worden door een auto-ongeluk. In onze tijd van amusementsindustrie krijgt men de afleiding ook aangeboden in de eigen kamer, wat het gevaar echter nauwelijks vermindert. Wie videogames speelt, krijgt een lagere tolerantiegrens voor agressie en loopt, als hij toch eens moet buitenkomen, meer kans averij op te lopen in een al dan niet zelf begonnen gevecht. Wie zich nog enkel kan laten afleiden door relatiebreukprogramma's genre *Temptation Island*, loopt meer kans ongelukkig te worden door een eigen echtscheiding of relatiebreuk.

Sommigen merken op dat elke menselijke activiteit risico's in zich draagt en dat we er steeds beter in slagen de risico's onder controle te houden.

Waar de afleiding de vorm aanneemt van nooit stoppende groei, worden op een bepaald moment de risico's echter onverantwoord gigantisch en zijn ze niet meer te controleren. Dit wordt duidelijk bij afleiding als reactie op verlieservaringen.

Als iemand met pensioen moet gaan en dat spijtig vindt omdat hij een boeiende en zinvolle bezigheid moet opgeven, of als iemand een geliefde verliest, dan kan hij dit verlies draaglijk maken (kan hij zich "troosten", hoewel hier dit woord misschien beter niet gebruikt wordt) door vele grote reizen te gaan maken of door veel alcohol beginnen te drinken. Dat zal deels wel werken, maar niet ten gronde. Doordat men de confrontatie met het spijt over het verlies uit de weg gaat, blijft dat spijt volledig aanwezig en woekert het voort in het onbewuste, van waaruit het regelmatig de kop zal opsteken. De enige oplossing bestaat er dan in nog meer te reizen of nog meer te drinken. De afleiding wordt zo intens dat de nadelen (bv. op financieel vlak of op vlak van gezondheid) zo groot worden dat er een fatale afloop dreigt. De enige echte oplossing is te stoppen met de afleiding en echte troost te zoeken.

Echte troost erkent ten volle het verlies en probeert het spijt draaglijk te maken door de situatie te relativiseren, door te wijzen op perspectieven die het verlies minder erg maken, zodat het spijt stilaan kan slijten, zonder dat het in de meeste gevallen ooit volledig verdwijnt.

Hetzelfde gaat op voor het spijt over het mysterie van het bestaan, waarvoor onze cultuur de "troost" van de steeds groeiende welvaart en economische bezigheid heeft uitgewerkt. Het werkt, zoals reeds gezegd, niet, maar vooral: ondertussen zijn de nadelen en gevaren schrikwekkend groot geworden.

Een nooit stoppende groei is in een eindige, begrensde wereld niet mogelijk. Het grote probleem is dat de grenzen van de wereld meestal relatief zijn en dus wel degelijk overschreden kunnen worden. De overschrijding is echter maar tijdelijk mogelijk en zorgt voor veranderingen, die meestal schadelijk zijn voor de mens en andere levende wezens. Als de overschrijding te lang duurt, stort alles in elkaar en moet nadien afgewacht worden of de schade nog te herstellen is. Het is zoals de grens dat iemand maar 16 uur wakker kan blijven. Een dag of twee, drie is het mogelijk om niet of veel minder te slapen, maar dat bedreigt de gezondheid, en als iemand te lang te weinig slaapt zal hij in elkaar storten, waarbij hij soms er zelfs niet meer bovenop kan komen.

In onze wereld met beperkte natuurlijke hulpbronnen en met een beperkte capaciteit om zonder (meestal voor de mens nadelige) schade afval te verwerken, is een nooit stoppende groei van productie en consumptie niet mogelijk. Dat principe had al kunnen erkend worden vanaf het begin van de economische groei, wat niet gebeurd is. Dat is begrijpelijk: in het begin had het principe enkel theoretische waarde. De grenzen waren nog zeer veraf.

De grote groei zorgde in de loop van de 19^e eeuw wel voor problemen, wat sommige denkers er toe bracht te pleiten voor een stoppen van de groei en zelfs voor een inkrimping (een terugkeer naar een lager niveau van productie). Zo bracht o.a. de luchtvervuiling van London door de Engelse industriële activiteit de Engelse socialist William Morris (1834-1896) ertoe te pleiten voor een terugkeer naar een ambachtelijke productiewijze. De meesten geloven daarentegen dat de problemen door groei door nog meer nieuwe techno-wetenschappelijke ontwikkelingen opgelost zullen worden. Men vergeet echter dat ook de nieuwe oplossingen tot nieuwe problemen zullen leiden. Dit techno-wetenschapsgeloof werd hierboven reeds verduidelijkt en bekritiseerd. Belangrijk is te onderstrepen dat de economische groei steeds sneller verloopt en alles ondertussen gigantische proporties heeft aangenomen.

De Club van Rome stelde in haar eerste rapport uit 1972 de zaken op scherp: er zijn (zoals de titel van het rapport luidt) *grenzen aan de groei* en als de groei niet stopt zal er, ondanks nieuwe techno-wetenschappelijke evoluties, binnenkort een ineenstorting komen van bevolking, economische productie en ecologische systemen. Er werd niet geluisterd. In haar tweede rapport uit 1992 stelde de Club van Rome dat we (zoals de titel luidt) *de grenzen voorbij* zijn en er dus een inkrimping moet komen. Er werd niet echt geluisterd. Het probleem wordt in bepaalde mate erkend, maar de voorgestelde, en zeker de effectief ondernomen maatregelen zijn totaal onvoldoende. De toenemende infantiliteit van de afleiding zoekende mensen maakt de zaak er niet beter op.

Anno 2018 ziet het er naar uit dat de grenzen in die mate overschreden zijn dat, zelfs bij onmiddellijke ingang van inkrimping, een drastische, alles verstorende verandering van het ecologisch wereldsysteem aan de gang is en niet meer kan gestopt worden. We zullen gedwongen worden tot inkrimping en dus anders – d.w.z. met minder economische productie en consumptie – te gaan leven. De overgang zal waarschijnlijk chaotisch verlopen, met alle dramatische gevolgen van dien. Een desastreuze wereldoorlog, die een einde maakt aan alle aards leven, is een mogelijkheid. Ondertussen blijft echter ook een geordende, gecontroleerde overgang denkbaar en, hoewel onwaarschijnlijk, niet helemaal onmogelijk. Daar moet iedereen zich voor inzetten.

Deze inzet omvat het aannemen van een andere levenswijze, met een ingekrompen materiële consumptie, en het aannemen van een andere visie op goedleven. Afleiding en groei moeten als idealen opgegeven worden. Wie dit doet, draagt bij aan de mogelijkheid van een geordende overgang en heeft, als de overgang toch chaotisch zal verlopen, een voorsprong en zal zich gemakkelijker kunnen aanpassen, terwijl ook reeds nu zijn leven waarschijnlijk door een grotere tevredenheid aangemerkt zal worden.

En juist om afleiding en groei op te geven als idealen, moeten we de poging opgeven om het mysterie van het bestaan te negeren. We moeten het mysterie van het bestaan in onze gedachten brengen en houden.

Dat moet wel gebeuren op de juiste wijze, dat is een bescheiden wijze.

Waarom moet het denken aan het mysterie bescheiden blijven?

Tot hiertoe werd beklemtoond hoe we moeten denken aan het mysterie van het bestaan en aan de dood, omdat dit te weinig gebeurt en het niet eraan denken grote nadelen heeft. Het betekent echter geenszins dat de gedachten aan het mysterie en de dood onze voornaamste gedachten moeten zijn. Nog meer moeten we denken aan de gekende en te kennen zaken van de wereld en aan het leven dat we willen leiden en kunnen leiden – die zaken zijn niet mysterieus en dus valt er veel meer te denken en te ontdekken.

Het komt erop aan een goede verhouding te vinden tussen beide soorten gedachten: van beide niet te veel, maar ook niet te weinig. Zo'n houding noemt bescheidenheid, dat is de juiste scheidingslijn aanbrengen tussen teveel en te weinig, of nog anders gezegd, de juiste maat vinden. Het betekent niet enkel blijheid ervaren, maar ook niet enkel droefheid.

Bescheidenheid als droefblijheid

De kern van een goed leven is zo gelukkig mogelijk te leven. Het mysterie van het bestaan in gedachten houden en leven met het spijt erover, voorkomt dat we ons overgeven aan een valse oplossing (het mysterie ontkennen) of een gevaarlijke oplossing (het mysterie negeren). Dat brengt droefheid mee, maar ook ruimte om op een juiste en duurzame manier te werken aan de blijheid die in het leven mogelijk is – en die blijheid is het doel.

Wie enkel droefheid toelaat, geeft zich over aan nederigheid die het leven niet de moeite waard maakt en die niet nodig is. Wie geen enkele droefheid toelaat, lijdt aan hoogmoed en die komt steeds vóór de val. De vereiste houding is die van bescheidenheid: niet te weinig willen en niet te veel, maar het juiste midden. We moeten bescheiden en dus droefblij leven.⁴⁸

Bescheidenheid is zo veel mogelijk blijheid realiseren, maar enkel waar die op waarachtige en duurzame wijze gerealiseerd kan worden, wat o.a. inhoudt dat de materiële welvaart beperkt blijft en beperkter is dan nu het geval is in de rijke wereld en dat de blijheid vooral gevonden wordt in immateriële zaken zoals vriendschap en zinvolheid. Bescheidenheid is naast die waarachtige en duurzame blijheid ook droefheid aanvaarden en draaglijk maken. De droefheid is als het ware het fundament waarop de blijheid gerealiseerd kan worden.

De droefheid kan draaglijk gemaakt worden door ze te relativiseren, door er een positieve kant van te zien. Zo is het besef van eindigheid en sterfelijkheid niet enkel negatief en spijtig: dit besef doet het leven aan waarde winnen, juist omdat het met de oneindigheid wordt geconfronteerd. Het besef van sterfelijkheid spoort aan om het leven niet te verspillen, om na te

⁴⁸ Doordat deze houding zo weinig voorkomt, is er geen passend ingeburgerd woord voor. Een bestaand woord dat gebruikt zou kunnen worden, is “tragikomisch”, waarbij dan “komisch” verwijst naar komedie in de betekenis van blijspel, als tegengesteld aan tragedie of treurspel. Ondertussen is de betekenis van het begrip “komisch” als “wat doet lachen, wat blij maakt” echter gereduceerd tot “grappig, wat belachelijk is, wat moet uitgelachen worden”, zodat de term “tragikomisch” niet geschikt is.

denken op welke manier we het leven zo blij en zo zinvol als mogelijk kunnen maken. Droefheid maakt dat je meer bewust bent van de breekbaarheid van de blijheid, zodat je er meer zorg gaat aan besteden en goed oplet dat je niet terugvalt in zaken die blijheid bedreigen (bv. religie die blijheid zondig verklaart of een groei-ideologie die blijheid voorgoed onmogelijk dreigt te maken).

Het gaat bijvoorbeeld niet over het centraal stellen van de uiteindelijke zinloosheid, die dan – als troost - opgevuld moet worden met beperkte genietingen en zingevingen. De genietingen en beperkte zingevingen moeten centraal gesteld worden, wel met het besef van de uiteindelijke zinloosheid op de achtergrond, of beter uitgedrukt, als ondergrond (fundament). Het gaat niet om het fundament, wel om het huis, maar juist om het huis overeind te houden, moet de fundering voldoende sterk gemaakt worden en regelmatig gecontroleerd worden op haar sterkte.

Deze droefblij levenshouding is een houding die bijna niet beschreven is, ook niet bij atheïsten.

Een droefblij atheïsme

De zeldzaamheid van het bescheiden en dus droefblij atheïsme

Enkele atheïsten hebben zeer goed het belang van de droefheid gezien, maar stijgen er niet boven uit. Zo blijft Schopenhauer eenzijdig: hij heeft onvoldoende oog voor de harmonie die toch ook in de conflictueuze wereld af en toe tijdelijk opduikt. Schopenhauer wijst de hoogmoed van het optimisme af (zoals bv. dat van Leibniz) en maakt zo ruimte voor droefheid, maar hij blijft hangen bij de nederigheid van het (bijna) volstrekke pessimisme en ontkent zo de blijheid. De meeste atheïsten (genre “vrolijke atheïst” Jean Paul Van Bendegem of “olijke atheïst” Floris van den Berg) laten daarentegen in hun visie geen droefheid toe, omdat ze – voor een stuk terecht – denken dat het atheïsme, in zover dit het mysterie niet kan ontkennen, minder mensen zal bekoren en minder aanhangers zal kennen. Vanuit hun strijd tegen de religie willen veel atheïsten evenveel bieden als de religie en vervallen daarom tot het blij atheïsme. De varianten hiervan werden hierboven beschreven. Maar het blij atheïsme kan de mensen maar een tijdje overtuigen, zolang de tragiek van het bestaan zich niet opdringt. Na de ontuchtering keren de meeste mensen terug tot god. Zo is het ook zeer waarschijnlijk dat, als het atheïstisch consumentisme binnenkort tot een einde komt (door milieurampen, waarschijnlijk gepaard aan oorlogen), het atheïsme (naast de techno-wetenschap en de rationaliteit op zich) zal aangewezen worden als de grote schuldige en vervangen zal worden door een irrationele religie, met alle negatieve gevolgen van dien. Juist daarom moet het atheïsme dringend zijn louter blij karakter opgeven.

Een waarachtig atheïsme heeft naast de blijheid ook een droefheid die religie niet heeft en dat moet toegegeven worden, juist opdat mensen niet ontgoocheld zouden worden in het atheïsme en daarom weer religieus zouden worden. Er moet toegegeven worden dat religie meer biedt, maar er moet aan toegevoegd worden dat wat religie biedt, vals is en dus religie in feite niets te bieden heeft, zodat het atheïsme meer heeft te bieden dan religie, in zover het niet dezelfde fout maakt. Voor wie aan emoties het laatste woord geeft, kan het atheïsme niet winnen van de religie: het echte en dus droefblij atheïsme biedt minder zekerheid, minder beloftes. De waarde van het atheïsme is echter dat het de zekerheid en de beloftes van de religie ontmaskert als vals. Het atheïsme moet echter consequent zijn en ook de atheïstische ontkenning en negatie van het mysterie van het bestaan verwerpen. Beter een droeve waarheid dan een blij leugen, wat dus ook betekent, beter een droefblij atheïsme dan zowel de religie als het blij of het droevige atheïsme. En hoewel zo’n droefblij atheïsme zeldzaam is, zijn er toch voorbeelden.

De enkele bescheiden en dus droefblij atheïsten

Wat betreft de Griekse oudheid werd hierboven al duidelijk gemaakt dat de grote atheïst Epicurus onvoldoende plaats ruimt voor de droefheid. Dat is anders in het boek *Prediker*, een boek opgenomen in de joodse en katholieke (maar niet protestantse) bijbel, maar waarschijnlijk afkomstig uit een filosofisch hellenistisch milieu in de 3^e eeuw vóór het jaar 0, de tijd waarin Epicurus leefde. Prediker heeft veel gemeen met Epicurus.

De auteur gelooft niet in een leven na de dood en wijst op de vele ellende die het bestaan kenmerkt, en komt zo tot de oproep er het beste van te maken: *Eet daarom je brood met plezier en drink je wijn met een opgewekt hart. Dat heeft bij voorbaat Gods zegen. Ga altijd feestelijk gekleed en zorg steeds voor parfum op je hoofd. Geniet van het leven met de vrouw van je hart; van heel het ijdele en kortstondige bestaan dat God je geeft onder de zon. Dat is het enige dat je krijgt in dit leven voor al je harde werken en tobben onder de zon* (9,7-9). Het streven naar meer wordt uitdrukkelijk afgewezen: *Wie uit is op geld, heeft nooit genoeg en wie uit is op rijkdom, wil altijd meer. Ook dat is ijdel. Hoe groter je bezit, hoe meer profiteurs. En wat heb je er als eigenaar aan? Je kunt ernaar kijken, meer niet. Iemand die werkt, slaapt goed, of hij nu veel of weinig te eten heeft. Maar een rijke heeft zo’n overvloed dat hij niet rustig kan slapen* (5,9-11). Vriendschap daarentegen wordt aanbevolen: *Je kunt beter met tweeën zijn dan alleen; dan heb je iets aan je moeite. Als de één valt, helpt de ander hem op de been. Maar ongelukkig de alleenstaande die valt: hij heeft niemand om hem overeind te helpen. En twee die bij elkaar slapen hebben het warm. Maar hoe moet iemand die alleen ligt het warm krijgen? Iemand alleen kan overvallen worden, maar met z’n tweeën kun je een aanvaller de baas. Een driedubbel koord krijg je heel moeilijk stuk* (4,9-12). Maar in tegenstelling tot Epicurus heeft Prediker niet de bedoeling de ellende weg te redeneren. De zinloosheid, de ijdelheid blijft centraal in zijn levensvisie. Hij legt er zelfs teveel nadruk op, hij is blij droevig in plaats van droefblij.

De beste houding in de Griekse oudheid is te vinden bij Democritus (rond 460– 356 vóór jaar 0), inspiratiebron van Epicurus.

Er zijn van Democritus geen fragmenten overgeleverd dat (met de woorden van Epicurus) de dood ons niet zou aangaan. Hoe hij het juist zag, is niet duidelijk (doordat we enkel fragmenten hebben), maar fragment DK 203 (nummering van Diels-Kranz, in vertaling van Rein Ferwerda) suggereert dat hij het wegluchten voor de dood geen goede zaak vond: *Mensen die voor de dood wegluchten, zoeken hem juist op*.⁴⁹

Democritus beklemt toont eveneens de droefheid sterk, maar bijna steeds gekoppeld aan de opmerking dat toch ook blijheid mogelijk is, al is het met moeite: *Mensen die het goede zoeken, krijgen het maar met moeite te pakken, maar het kwade overkomt zelfs mensen die er niet naar zoeken* (fr. 108), of nog, *Mooie dingen brengt het leren met veel inspanning tot stand, maar slechte dingen oogst men zonder moeite, vanzelf* (fr. 182). De blijheid is mogelijk omdat de mens beschikt over techniek: *Waar het goede voor ons vandaan komt, daar kunnen we ook het kwade van krijgen, maar we kunnen het ook als afweermiddel tegen het kwaad gebruiken. Zo is ook diep water voor veel dingen nuttig en anderzijds slecht; men kan er namelijk in verdrinken; daarentegen heeft men een middel gevonden, namelijk leren zwemmen* (fr. 172). Techniek kan echter niet alles ten goede keren en daarom moet men zijn verlangens in toom houden: *Men moet inzien dat het leven van de mens maar weinig voorstelt, maar kort duurt en besmeurd is met veel ongeluk en narigheid, dan maakt men zich alleen druk voor een bescheiden bezit en beperkt men het zwoegen tot dat wat beslist nodig is* (fr. 285). Hoogmoed moet afgewezen

⁴⁹ Een ander belangrijk verschil is dat, waar Epicurus pleit om te leven in het verborgene, Democritus (terecht) beklemt toont dat de wijze zijn politieke plichten moet opnemen, opnieuw op bescheiden wijze, dus zonder de eigen belangen te verwaarlozen (zie bv. fr. DK 253 en 157).

worden: *Als men de maat te buiten gaat, kunnen de aangenaamste dingen de onaangenaamste worden* (fr. 233). Maar ook onder de maat blijven (nederigheid) is niet goed, bescheidenheid is nodig: *Mooi is gelijkmatigheid in alles; overdaad en gebrek lijken mij niets* (fr. 102).⁵⁰

In de 18^e eeuw, de eeuw waarin de economische groei definitief als ideaal wordt naar voor geschoven (in het werk van bv. d'Holbach en Adam Smith), is er de atypische filosofische vertelling van Voltaire over *Candide*, een tweede werk geschreven in reactie op de aardbeving van Lissabon.

Candide en zijn vrienden maken de ene ramp na de andere mee, deels door een ongunstig lot, deels door de te hoogmoedige verlangens, zoals de wens om El Dorado te vinden. Voltaire spot met de even hoogmoedige visie van de filosoof Pangloss die, zoals de Duitse filosoof Leibniz, beweert dat we leven in de best mogelijke wereld en die alle ellende wegedeneert als iets dat noodzakelijk is voor iets goeds in de wereld. Op het einde van hun vele avonturen slagen Candide en zijn vrienden erin *het leven draaglijk te maken*, vanuit het inzicht dat het goede leven bestaat in *het bewerken van hun tuin van hun boerderijtje - il faut cultiver notre jardin*.

In de 20^e eeuw is er de (onvertaalde) *Traité du désespoir et de la béatitude* van de Franse filosoof André Comte-Sponville (°1952). Het atheïsme (vooral Epicurus, Spinoza en Marx komen aan bod) onmaskert de valse hoop van het religieus denken en leidt aanvankelijk dus tot heilzame wanhoop, maar die kan overstegen worden in een nieuwe vorm van geluk(zaligheid). De vraag is of Comte-Sponville hierbij weer niet te hoog oprijst.

Later heeft Comte-Sponville jammer genoeg gepleit voor een atheïstische spiritualiteit, wat leidt tot een religieuze mystiek die uitdraait op een zowel hoogmoedig als nederig spinozisme of – wat op hetzelfde neerkomt - boeddhisme.⁵¹

⁵⁰ Ook Epicurus heeft deze gedachte uitgedrukt: *Ook soberheid kent een maat en wie daarmee geen rekening houdt, vergaat het als degene die grenzen overschrijdt door zijn onmatigheid* (Vaticaanse stelling 63). Toch lijkt het dat Epicurus te ascetisch is met zijn ideaal van *ataraxia* (kalme gemoedrust, wat enkel bevrediging van noodzakelijke behoeften toelaat en dan ook bv. seks afwijst) en dat Democritus met zijn ideaal van *euthymia* (blijmoedigheid) het goede midden beter benadert.

⁵¹ Spiritualiteit is voor Comte-Sponville zich verhouden tot het absolute, het eeuwige en het oneindige. Dat lukt volgens hem ook als atheïst die materialist is en enkel een Al aanvaardt (*de natuur als verzameling van alle voorwaarden*). Het denken (de wetenschap) kan over het absolute, het eeuwige en het oneindige echter niets zeggen, dus moet Comte-Sponville zijn toevlucht nemen tot de mystiek: *Ik heb er ook lang over gedaan voordat ik dat woord aanvaardde; het leek me te religieus en te irrationeel om niet verdacht te zijn. Vervolgens heb ik me erbij neer moeten leggen: het is in het onderhavige geval het enige juiste woord. Het herlezen van Wittgensteins Tractatus logico-philosophicus heeft me geholpen er greep op te krijgen. Daarin staat bijvoorbeeld het volgende te lezen: 'Er bestaan stellig onuitsprekelijke zaken. Dit toont zich, het is het mystieke'. Daardoor zijn de mystici me nader komen te staan en is Spinoza voor mij bevattelijker geworden* (hoofdstuk *Mystiek en mystiek* in *De geest van het atheïsme*). Bij mystiek is er geen vraag meer, maar een antwoord ook niet, enkel een ervaring, een zwijgen. Jammer genoeg zwijgt Comte-Sponville niet en verzeilt zo in tegenstrijdigheden en absurditeiten.

De filosoof ervaart tijdens een overpeinzing, opeens deze verrukking: *er is iets en niet niets! Daarmee wordt het mysterie benoemd, niet weggenomen. Stilte, tegenover de werkelijkheid. Stilte van de werkelijkheid*. Deze ervaring erkent het mysterie. Dan vervolgt Comte-Sponville: *Het is de geest van de zenmeesters (de 'stille en objectloze meditatie'). Er is alleen nog maar bewustzijn: er is alleen nog maar de waarheid. 'Meditatie', zei Krishnamurti, 'is het zwijgen van het denken'. Het is 'zich van het bekende bevrijden', zei hij ook, om toegang tot de werkelijkheid te krijgen*. Er is blijkbaar toch een toegang tot de onbekende werkelijkheid en een waarheid, dus is het mysterie toch weggenomen, en wel door iets wat niet-denken is. Meditatie als niet-denken levert echter enkel fantasie op, geen waarheid. Het

Het feit dat er bijna geen droefblijve atheïstische filosofen zijn die consequent atheïstisch blijven, brengt mee dat er zeer weinig is nagedacht hoe dat concreet beleefd kan worden. In het bijzonder is er bijna nog niet nagedacht over hoe we de droefblijve levenshouding (die het mysterie van het bestaan niet vergeet) kunnen versterken (en dit om niet te vervallen tot visies of activiteiten die het mysterie ontkennen of negeren).

Het is tijd (en gezien de toestand van de wereld zelfs hoog tijd) om enkele suggesties te doen over de manieren waarop we het mysterie van ons bestaan in onze gedachten kunnen houden.

MACHTLOOS Jacob Israël de Haan Ik lees mijn liederen. Ik voel het leven. Straks leest een Knaap mijn lied en ik ben dood. Dan sterft ook hij. Geslachten gaan gedreven. En wat hen drijft, weet geen in drift en nood.	Paul Snoek <i>Gedicht met stilte geschreven</i> Hoor de stilte kraait. De minnaars dolen in de nieuwe wouden van de winterslaap en alle zaaiers, nu vermomd als jagers, doden. Met een weefsel van regen en moeheid heeft de stilte ons bekleed en onze lippen gericht naar het van koude biddend noorden. Zo stil is het nu dat men huivert en vreest dat iemand plots op een gong zou slaan en van de leegte zou scheuren het voorzichtig vlies. Tot in de vingertoppen eenzaam is het hart en zo benauwend stil, als het huis, dat instort bij het nauwelijkske rinkelende der sleutels.
GEDRONKEN WIJN De wijn gedronken, het uur genoten, Zeg mij wat overblijft. Tusschen verlangen en gemis ligt het besloten, Al wat het leven drijft.	

levert beschouwingen op als deze: *de stilte die alle verklaringen in zich draagt en overstijgt. Stilte van wat onverklaarbaar is. [...] Niet het Woord, maar het zwijgen. [...] Het zijn is een mysterie, zeker niet omdat het verborgen zou zijn of iets zou verbergen, maar omdat de evidentie en het mysterie een en hetzelfde zijn – omdat het mysterie het zijn zelf is!* Zo'n zinnen zijn niet te begrijpen: als er niets verborgen is, kan je niet meer over een mysterie spreken, maar een mysticus trekt zich daar natuurlijk niets van aan, want zijn spreken is een stil zwijgen. Het is pseudodiepzinnigheid, zoals alle mystiek: op zijn best goed gevonden (bemerkt bv. de verwijzing naar de eerste zin van het Johannesevangelie), maar vol tegenstrijdigheden en dus nonsens en als zodanig onbruikbaar en zelfs gevaarlijk voor wie iets van de wereld wil begrijpen.

De mystiek is natuurlijk bedoeld om negatieve gevoelens verbonden aan het mysterie op te heffen. Neem bv. de “spirituele ervaring” van het kijken naar de sterrenhemel: *het universum is daar, het omhult ons, het overstijgt ons: het is alles en wij zijn bijna niets. Pascal beschouwt dat als een bron van zorg. Ik beschouw het eerder als een oceaan van rust, tenminste als het me overkomt dat ik aan het voelen voorrang geef boven het denken. Alles kan mij schrik aanjagen, behalve het Al zelf, het stelt me gerust*.

De schrik en zorg van Pascal worden door de volgende beschouwing weggeduwd: *ervaring van de immensiteit van de natuur, dus ook van onze eigen kleinheid. Het ik is een gevangenis. Zich bewust worden van de kleinheid daarvan betekent al dat men uit die gevangenis komt. In dat opzicht is de ervaring van de natuur, van haar immensiteit, een spirituele ervaring – omdat ze de geest helpt om zich althans gedeeltelijk te bevrijden uit de gevangenis van het ik. Wat een kalmte opeens, als het ego zich terugtrekt! Er is alleen nog maar alles (met daarin, op een geweldige manier, het lichaam, dat als het ware aan de wereld en aan zichzelf teruggegeven is). Heldere duisternis!*

Sorry, het gedenken van onze kleinheid en daaruit gevolgen trekken voor onze handelingen (bv. minder egoïstisch worden) is prima – juist daarom moet er gepleit worden om het mysterie van het bestaan in gedachten te houden -, maar dat is nog niet bevrijd worden uit onze eigen individualiteit en zo onze negatieve gevoelens kwijtspelen: dat veronderstelt een spinozistische of boeddhistische, d.w.z. religieuze wijze van kijken naar de wereld, waarin het ik opgeheven kan worden in het alles en tegelijkertijd toch blijft bestaan, want zelfs een herboren lichaam mag ervaren (ik veronderstel een soort ervaring die door sommige chemische genotsmiddelen kan veroorzaakt worden). Duisterste duisternis!



Caspar David Friedrich schildert rond 1825 *Twee mannen die kijken naar de maan*.

Friedrich brengt met zijn romantische schilderijen in beeld hoe mysterieus de wereld is. Hij schildert vooral wat Kant het sublieme had genoemd, het onbevattelijke van wat groots is: woeste landschappen, overweldigende bergen, woelige zeeën en dreigende bomen, een natuur die ons overdondert en verwondert, die ons doet vragen waar dit alles wel vandaan komt en die ons (zoals Blaise Pascal ondervond) bang kan maken. Soms komt bij Friedrich de levensbrengende zon op, soms probeert de maan de duisternis te doorbreken. Vaak hangt over het landschap een mist, die het mysterie symboliseert als iets dat dichtbij en toch ongrijpbaar is. Wat de mens betreft, verbeeldt Friedrich in de eerste plaats de dode mens wiens voorbij aanwezigheid blijkt uit een eenzaam kruis in de bergen, uit de tombe van een held of uit de graven op een kerkhof. Gebouwen uit de roemrijke geschiedenis van klassieke oudheid en middeleeuwen zijn ruïnes geworden. Vaak zijn de stenen bedekt met winterse sneeuw, symbool van de dood. De enige menselijke activiteit die Friedrich regelmatig afbeeldt, is het varen, een riskante bezigheid die vaak uitdraait op de dood. Maar Friedrich toont niet alleen het mysterie, hij heeft er een duidelijke boodschap bij: de mens moet het mysterie van het bestaan aanschouwen. Een landschap is maar volledig als het door mensen wordt bekeken. Ze zijn alleen, soms met twee, af en toe met een klein groepje. Soms vult één figuur bijna het hele doek, soms zie je de enkele kleine figuurtjes bijna niet, maar ze zijn er. We zien bijna nooit hun aangezicht, we zien hen langs achteren. De figuren op zich hebben geen belang, de figuren nodigen ons uit samen met hen mee te kijken. Mooi en troostgevend is het als je kan kijken met iemand op wiens schouder je mag leunen. Er is nog een derde beschouwing mogelijk: Friedrichs doeken stralen een religieuze boodschap uit. Het zonlicht, de einder waarheen een schip vaart: het verwijst naar meer, naar iets dat niet zichtbaar is, maar dat wel duidelijk zal worden eens de mist is opgetrokken. De figuren bekijken niet alleen de natuur, maar ervaren een eenheid met de natuur. Echter, zonder biografische en cultuurhistorische kennis is deze interpretatie niet echt te zien op de schilderijen. Je kan, als je wil, het mysterie altijd wegdenken of wegvoelen, maar voor wie enkel kijkt, blijft het mysterie een mysterie, subliem, wel met elkaar te ervaren, maar niet te overwinnen.

Hoe kunnen we het mysterie van het bestaan in gedachten houden?

Welke wijzen zijn er?

Er zijn vele manieren om het mysterie van het bestaan in gedachten te houden.

Sommige ervan richten zich expliciet op dat mysterie, andere scheppen eerder enkel een ruimte waarin het mysterie in gedachten kan komen.

Voor de hand liggend is bezig zijn met woorden over het mysterie.

Filosofische teksten bestuderen en zelf filosoferen

Een eerste manier om het mysterie van het bestaan in gedachten te houden is het lezen van teksten die dit mysterie beschrijven en bij voorkeur ook beklemtonen.

De eerste soort teksten – die het duidelijkst zouden moeten zijn – zijn filosofische teksten.

Het probleem met bijna alle van deze teksten is dat ze wel het mysterie behandelen en beschrijven, maar tevens een af te wijzen oplossing voorstellen om het mysterie op te lossen. Een mooi voorbeeld is (de hiervoor vaak geciteerde) Blaise Pascal, die het mysterie beschrijft als uitgangspunt voor een apologie van het christelijk (of joods) geloof. Terwijl Pascal beide aspecten nog goed uit elkaar houdt (misschien enkel omdat we slechts fragmenten hebben, die Pascal niet tot een systematisch geheel heeft verwerkt), is dat bij andere filosofen minder het geval. De teksten vereisen daarom zorgvuldige analyse en kritische benadering.

Een filosofische tekst spoort overigens steeds aan om ermee in te stemmen of om hem te verwerpen (omdat men niet akkoord gaat met de stellingen of omdat men ze niet begrijpt). Een filosofische tekst lezen vraagt dus om zelf te filosoferen, om alleen na te denken of om met anderen te discussiëren.

Een aantal filosofen die scherp het mysterie in gedachten brengen, werden hierboven reeds aangehaald. Andere denkers kunnen toegevoegd worden, hoewel ook niet zoveel, want de meeste filosofen zijn zo vol van hun oplossing van het mysterie dat ze het mysterie zelf niet eens degelijk beschrijven.

Tot de voorbeelden van nog niet besproken filosofen die wel de aandacht richten op het mysterie, behoren, uit de Griekse oudheid, Heraclitus, die (zoals Schopenhauer) de aandacht vestigt op de innerlijke tegenstrijdigheid van de wereld, en uit de 20^e eeuw, de vroege Heidegger, die wijst op “het in de wereld geworpen zijn” en de angst die dit oproept, waaraan de meesten zich onttrekken door zich “vast te leven”.

Een tweede soort teksten zijn artistiek van aard: gedichten, verhalen of romans.

Kunst ervaren en zelf scheppen

Literaire teksten lezen en interpreteren

Gedichten kunnen het mysterie treffend beschrijven of laten aanvoelen. Hun literair, dus vaak vaag, abstract, symbolisch, hermetisch karakter kan het mysterieuze nog meer in de verf zetten en het voelbaar of bijna tastbaar maken.

Net zoals bij filosofische teksten moet er aandacht zijn om de beschrijving van het mysterie en een eventuele oplossing van elkaar te onderscheiden. Net zoals bij filosofen moet beseft worden dat maar weinig dichters de goede balans tussen droefheid en blijheid bereiken. Net zoals filosofische teksten vragen literaire teksten om er – alleen of met anderen - over na te denken, ze te verduidelijken, ze te interpreteren en erover te filosoferen.

Bij verhalen of romans is de beschrijving van het mysterie meestal een beperkt onderdeel. Interessant zijn romans met figuren die worstelen met het mysterie van het bestaan, die emotioneel of intellectueel bezig zijn met mogelijke oplossingen, zonder dat de schrijver onmiddellijk de verdediging van een oplossing op zich neemt. Dit is het geval in een hele reeks romans van de Britse filosofe Iris Murdoch (1919-1999). Het einde van Ishiguro's (verfilmde) roman *Never let me go* bevat prangende vragen, zonder dat een antwoord wordt gegeven.

Ook op toneel gebrachte of verfilmde verhalen kunnen het thema van het mysterie behandelen. Meerdere films die een moreel dilemma behandelen verwijzen naar het mysterie. Zo bevat Éric Rohmers *Ma nuit chez Maud* een discussie over Blaise Pascal. Zo bevat Marleen Gorris' *Antonia* een exposé door een filosoof over tijd en over Schopenhauer en geeft het vrouwelijk hoofdpersonage een "vrouwelijke" boodschap mee: "er moet geleefd worden, hoe dan ook". Niet elk kunstwerk zal uiteraard voor iedereen even geslaagd overkomen: zo heeft Terence Malicks *The Tree of Life* duidelijk de pretentie het mysterieuze van de wereld te tonen, maar het minutenlang tonen van ontploffende sterrenbeelden verveelt door zijn onoriginaliteit. Niet alleen artistieke teksten, maar ook schilderijen en andere beeldende kunstwerken kunnen het mysterie oproepen.

Beeldende kunst bekijken en bespreken

Meer dan bij kunstwerken met woorden kan er bij beeldende kunstwerken een verschil zijn tussen de intentie van de kunstenaar en de ervaring van de toeschouwer. De inbeeldingskracht van de kijker speelt een grote rol. Juist daarom kan het interessant zijn om vanuit de beelden tot woorden over het beeld te komen.

Een mooi voorbeeld van plastisch werk dat voor bepaalde toeschouwers het mysterie kan verbeelden is het oeuvre van *Caspar David Friedrich* (zie het voorbeeld p. 51). Tenslotte is er nog de kunst die geen woorden of beelden, maar klanken gebruikt.

Muziek beluisteren en beleven

Muziek is de meest abstracte van de kunsten. Daardoor is ze het meest open voor de meest uiteenlopende interpretaties. Je kan in muziek horen wat je wil.

Schopenhauer hoort er de Wil (de mysterieuze drijfkracht van het bestaan) zelf in. Muziek zou ons zo een soort onbewust inzicht geven in de wereld en onze nederige situatie van ellende verklanken. Tegelijkertijd zou muziek ons door een onthechte esthetische beleving in staat stellen om ons tijdelijk te onttrekken aan de droefheid door en over die wereld – je zou het een emotioneel spinozisme kunnen noemen, dat aan de nederigheid een spat hoogmoed toevoegt als troost.

Voor de Gentse wijsgeer Rudolf Boehm (*1927) heeft muziek *de diepere betekenis om de ritmische aard van alle leven waarneembaar te maken*: muziek verklankt *hoe alle leven, zowel van de individuen als van de gemeenschappen, een komen en gaan is, opkomen en afgaan, opgang en neergang, heen en weer* (*Het ritme van de muziek*, §13 van *Schets van een poëtië*). Muziek laat ons als zodanig droefheid en blijheid horen.

In elk geval is duidelijk dat sommige muziek ons kan doen aanvoelen hoe mysterieus de wereld in elkaar zit (men luistert hiervoor eens naar *Tod und Erklärung* van Richard Strauss) en in het bijzonder ons kan doen voelen hoe leven niet enkel droevig en niet enkel blij is, maar droefblij (men luistert hiervoor eens naar het Pianokwintet opus 57 van Sjostakovitsj).

Bij dit alles komt het feit dat we niet alleen kunst rond het mysterie kunnen consumeren, maar ook zelf kunst kunnen produceren, hetzij door bestaande kunstwerken uit te voeren, hetzij door ze zelf te creëren.

Zelf een gedachte aan het mysterie creatief vorm geven

Elke mens heeft het vermogen om creatief te zijn. De creatieve uitingen van de meeste mensen zullen niet de grootste originaliteit bezitten, maar dat is geen bezwaar. Ook grote kunstenaars worden door voorafgaande kunstwerken geïnspireerd en doen meer aan variëren van het bestaande dan aan echt creëren uit het niets. Het belang van originaliteit wordt sinds de romantiek overigens overschat. Een eigen kleine inbreng hebben kan reeds grote voldoening geven. Bescheidenheid toont hier haar positieve werking: bijna niemand kan wat de allergrootste kunstenaars kunnen, maar bijna iedereen kan iets wat de moeite waard is, voor hemzelf en voor wie geïnteresseerd is in hem.

Een groot obstakel is ons kapitalistisch consumentisme, dat er belang bij heeft als de creatieve impuls bij de meerderheid onderdrukt wordt: de mens moet niet kunst maken (wat meestal met weinig materiële middelen kan), maar ijsjes likken (belangrijk voor de verkoop van diepvriezers) en in zover hij toch kunst nodig acht, moet hij de gecommercialiseerde producten gebruiken van enkele professionele kunstenaars, net als ijsjes. Het is dringend tijd de eigen creativiteit te herwaarderen (zonder dat die creativiteit een na-apen moet zijn van de bladvuels uit de "goed gevoel" lifestyle tijdschriften).

De creaties die iemand maakt, kunnen betrekking hebben op alle facetten van zijn leven, van koken en wonen, over de emoties bij grote en kleine levenservaringen, tot het beleven van het mysterie van het bestaan.

Dat in vele van de kunstwerken de dood centraal staat, mag niet verbazen.

De doden in gedachten houden

De dood is een van de duidelijkste uitingen van het mysterie van het bestaan. De doden in gedachten houden is daarom een van de voor de hand liggende wijzen om het mysterie in gedachten te houden. Dit kan op vele wijzen.

Bijna alle culturen hebben rituelen ontwikkeld om de doden of de dood in het algemeen te herdenken. De meeste daarvan zijn religieus van aard, maar de vorm van het ritueel kan in vele gevallen gescheiden worden van de religieuze inhoud. Je hoeft niet te geloven in de magische krachten van voorouders om een kleine herdenkingsplaats in huis te voorzien voor overleden familie, een soort huisaltaar dat geen echt altaar is (er wordt niet vereerd of geofferd), maar door zijn vormgeving toch meer uitnodigt om de doden te herdenken dan een loutere foto op de kast.

Een gemeenschappelijke plaats uitsluitend voorbehouden aan de herdenking van doden lijkt aangewezen, in het bijzonder een plaats waar (materiële resten van) de doden aanwezig blijven, een begraafplaats of urnenplaats. Volledig willen terugkeren in de natuur, door verstrooiing van de as of door begraving van as in een biologisch afbreekbare urne, moet allicht beschouwd worden als een te nederige houding tegenover de natuur, die ons niet langer laat leven, terwijl wij (of zeker de meesten van ons) dat nog willen.

In principe zou een graf of urne “eeuwig” behouden moeten blijven: er is geen sterkere uitdrukking mogelijk van het mysterie dat iedereen enerzijds zeer vlug moet verdwijnen, maar anderzijds – wat betreft het verleden - er toch geweest is (een feit dat nooit ongedaan kan gemaakt worden) en – wat betreft de toekomst - in principe (zolang er mensen zijn) blijvend (“eeuwig”) kan herdacht worden. Als dat om praktische redenen niet meer mogelijk geacht wordt, omdat er te weinig plaats is of het teveel kost, dan moeten we ons afvragen of wij niet met te velen zijn en of wij onze ruimte en ons geld niet deels aan de verkeerde dingen spenderen. Een begraafplaats omvormen tot een parkbegravingplaats of een niet langer in gebruik zijnde begraafplaats behouden als een natuureservaat, is te verdedigen, maar mag niet leiden tot het verwijderen van graven of urnen.

In elk geval is een cultuur als de onze, waar graven en urnen al worden verwijderd terwijl er nog mensen leven die de dode persoonlijk gekend hebben, een cultuur die het mysterie van de dood niet onder ogen wil zien en dus (zoals hierboven geprobeerd werd aan te tonen) een cultuur op de verkeerde weg, op weg naar een vroegtijdige dood. Zoals Democritus zei: *Mensen die voor de dood wegluchten, zoeken hem juist op* (fragment DK 203).

Natuurlijk is het verkeerd enkel nog aan de dood te denken: de levende wereld vraagt evenzeer aandacht.

Verwonderd kijken naar de wereld

Het mysterie van het bestaan erkennen vraagt doorgaans om het bestaan te zien los van de belangenbehartiging, los van het dagelijkse leven met zijn vele zorgen. Het vraagt om het actieve leven tijdelijk te stoppen en een contemplatief moment in te bouwen, om naar het wonder van de wereld te kijken.

Dit kan het wonder van de mensenwereld zijn, maar als we kijken naar de menselijke wereld, dan blijft het actieve leven meestal aanwezig en treedt het wonder niet sterk op de voorgrond. Het mysterie van de wereld valt ons doorgaans meer op bij de niet-menselijke wereld, bij de natuur zoals men dat noemt.

Kijken naar de ondergaande en opkomende zon en sterren

De dagelijkse zorgen tijdelijk vergeten en zo plaats laten voor het mysterie van het bestaan lukt doorgaans het best bij het vallen van de avond, als de drukte van mens en van natuur afneemt, als de zon haar gewone gedaante wijzigt en groter wordt en van kleur verandert en zo als het ware uitnodigt de wereld anders te bekijken en in de rustige avonduren ons niet alleen te vermaken, maar ook het mysterie van het bestaan te overdenken, in het bijzonder het voorbijgaan van de tijd en de vergankelijkheid en het feit dat er morgen toch weer een nieuwe ochtend zal zijn.

Het zegt veel over onze moderne cultuur dat ook de avond volledig rusteloos is geworden, dat de avond vol afleiding en vermaak wordt gestoken. Onze 24/7 cultuur ontkent het wezen van de avond en de nacht, om het mysterie van het bestaan te ontkennen.

Het zegt veel over onze moderne cultuur dat op zo veel plaatsen er 's avonds en 's nachts zoveel kunstmatig licht is dat wij de meeste sterren niet meer kunnen zien opkomen en niet meer kunnen bekijken.

Het is daarom goed regelmatig de natuur in te trekken om te wandelen.

Roland Jooris |
Valavond

Valavond veegt het
landschap leeg
om alleen te zijn:

binnen de vorm
van een bosje
in het donker
zit een klank
in het verborgen
groen

hij valt
druppelsgewijs
een lijn aan elkaar
die soms doet
wonen inwendig.

Wandelen

Wandelen is, net zoals plezierzwemmen, plezierrijden (met de fiets, auto of trein), pleziervaren of pleziervliegen, zich verplaatsen waarbij niet het toekomen op de bestemming het belangrijkste is, maar wel het zich verplaatsen zelf. Men kijkt niet uit naar de plaats van aankomst, maar men is bezig met het bewegen of met de weg. Als het bewegen snel verloopt, slorpt de sensatie van de beweging bijna alle aandacht op. Als het bewegen traag verloopt, bij wandelen of niet-sportief fietsen, vraagt de omgeving om aandachtig bekeken te worden.

Wandelen levert meestal goede gedachten op. De wandelaar onderbreekt de gewone (doelgerichte) gang van het leven en schept zo tijd om na te denken in een andere omgeving dan de gewone. Men kan nadenken over de praktische problemen van het leven en ze bekijken vanuit een ongewone hoek. Maar vaak waaien de dagdagelijkse problemen weg en wordt men filosofisch, men neemt afstand van het gewone.⁵²

Er zijn nogal wat filosofen die veel wandelden, met o.a. Aristoteles (de “*peripateticus*”, hij die les gaf in een overdekte wandelgang), Kant (gedisciplineerde wandelaar in de stad) en Rousseau (wandelaar in het groen, botanicus en auteur van *Dromerijen van een eenzame wandelaar*) als gekende voorbeelden.⁵³ Nietzsche (de eenzame wandelaar in de bergen) beweert zelfs dat enkel gedachten die men krijgt bij het wandelen waarde hebben. Dat valt te betwijfelen: waarom zou in de studeerkamer of in de bibliotheek niet even scherp kunnen nagedacht worden? Wat waarschijnlijk wel klopt is dat wie wandelt, meer geneigd is om na te denken waarover men anders niet denkt en dat kan inzichten geven die men anders niet zou krijgen. Wie wandelt, zal vaak zichzelf meer op de achtergrond plaatsen en meer aandacht hebben voor de omgeving. Het vanzelfsprekende van de wereld verdwijnt, het wonderlijke ervan valt op.

De wandelaar (of de trage fietser) kan opmerken welke vernuftige bouwwerken de mens construeert en welke drukke, ingewikkelde activiteiten hij ontplooit – en tegelijkertijd de nietigheid ervan beseffen. Zijn de wriemelende mensen die in een grote stad de wandelaar voorbij wringen, meer dan mieren? Getuigen ruïnes in oude steden of in overwoekerende wouden, niet van de vergankelijkheid van mensenwerk?

Bij wandelingen aan zeeën, op bergen en (waarschijnlijk vooral toch) in bossen verdwijnt de mens uit beeld en treedt de natuur naar voren, in haar schoonheid, maar ook in haar vreemdheid, haar grilligheid, haar ingewikkeldheid, haar wonderlijkheid. De kans is groot dat zich vragen opdringen die neerkomen op vragen over het mysterie van het bestaan. Mieren die een pad in je keuken hebben gebaad, leiden tot de vraag hoe je die kan weg krijgen (en in het beste geval de vraag of het verantwoord is gif te gebruiken), mieren die heen en weer lopen op een bosweg, roepen vragen op over de zinvolheid van hun leven en, zonder dat onze gedachten ver moeten afdwalen, van ons eigen leven.

Vele wandelaars voelen zich op zo'n moment verbonden met de natuur, met een “diepere grond” ervan en sommigen beweren dat de natuur hen een kennis aanreikt. Dat is natuurlijk niet het mysterie van het bestaan in gedachten houden, maar het mysterie opheffen. De

⁵² Er zijn recent een reeks boeken geschreven door filosofen over wandelen, bv. *Wandelen, een filosofische gids* van Frederic Gros. Sommigen maken van een specifieke wandeling een filosofische wandeling, bv. *Verdwaalde stad - filosoferen langs straten en pleinen* (in Gent) van Jean Paul Van Bendegem, of nog *Filosofische wandelingen* (op diverse plaatsen in Nederland) van Eric Brinckmann. Henry Thoreau's *Walking* is vertaald als *Wandelen*. De Franse filosoof Alexandre Lacroix publiceerde *Devant la beauté de la nature, als un voyage philosophique pour éclairer le mystère de la beauté de la nature*.

⁵³ Daarnaast zijn er de filosofen die zich voor langere tijd terugtrekken in een hut in de natuur, gaande van Henry Thoreau over Wittgenstein en Heidegger tot Arne Naess. Ze leveren zich over aan de natuur en de bergen (aan het Wilde, het buitenwereldse, het Zijn, de natuur die intrinsiek waarde heeft los van de mens): het zijn filosofen van de nederigheid.

wandelaar die het mysterie erkent, ervaart zijn onwetendheid over vele dingen, voelt zijn kleinheid en de grootheid - zowel pracht als wreedheid - van de natuur, maar daar blijft het bij. Duidelijk is ook dat een wandeling niet avontuurlijk, uitputtend of atletisch moet zijn, eerder integendeel voor wie bescheiden is. Het kan zelfs gaan om een klein ommetje elke avond. En de natuur kan natuurlijk ook bewonderd worden op een bank in een park of in een tuin.

Gedachten koesteren in een tuin

Je kan denken aan het mysterie in een tuin, waar een afdak je beschermt tegen regen of tegen te felle zon. Het mysterie in gedachten houden vraagt geen ascetische meditatie, die al te vaak leidt tot vermeend diepzinnige, maar gevaarlijk valse inzichten. Misschien is een tuin, door de verbondenheid van natuur en cultuur een symbool van bescheidenheid, wel de meest aangewezen plaats (zie [www.detuinvanhetgeluk.be/publicaties/De filosofische betekenis van een tuin.pdf](http://www.detuinvanhetgeluk.be/publicaties/De_filosofische_betekenis_van_een_tuin.pdf)).

Zo'n een moment in een tuin kan ook gemakkelijk tot gewoonte of ritueel gemaakt worden.

Nieuwe gewoonten of rituelen bedenken

Een ritueel is een reeks van handelingen die herhaaldelijk worden uitgevoerd en steeds op dezelfde manier moeten uitgevoerd worden om een bepaald doel te bereiken (bv. steeds volgens dezelfde volgorde, op een plaats en met voorwerpen en formuleringen die aan bepaalde voorwaarden voldoen).

Een handeling die herhaaldelijk op dezelfde manier wordt uitgevoerd (bv. elke avond vóór het slapen gaan een bepaalde wandeling maken) is een gewoonte (traditie), maar daarom nog niet een ritueel. Een gewoonte mag ik zonder problemen wijzigen (ik kan, als het vanavond regent, binnen blijven zonder dat dat gevolgen heeft). De handeling wordt pas een ritueel als men denkt dat deze handeling noodzakelijk is om een doel te bereiken (bv. als ik niet wandel, zal ik niet goed kunnen slapen, dus moet ik gaan wandelen, ook als het regent). Elk ritueel heeft een dwangkarakter. De overgang tussen ritueel en traditie is wel graduëel.

Meestal steunt het dwangkarakter van een ritueel op een religieus, magisch of persoonlijk geloof (of een andere levensbeschouwelijke overtuiging). Bij een technische gebruiksaanwijzing (vereist om een apparaat te doen werken) en bij een medisch voorschrift (vereist om te genezen of gezond te blijven) steunt het dwangkarakter op een wetenschappelijk bewezen "geloof". Meestal wordt dit dan niet langer beschouwd als een ritueel, maar als een efficiëntieregel. Bij omgangsvormen in een groep (vereist om herkend te worden als lid van de groep), (wedstrijd)reglementen (vereist om de zaken orderlijk te doen verlopen en onenigheid te voorkomen) en juridische procedures (vereist om een handeling rechtsgeldig te maken) steunt het dwangkarakter op een expliciete of impliciete afspraak. Het ritueel is in deze gevallen een sociale regel. Het dwangkarakter kan in bepaalde gevallen opgeheven worden en het ritueel gewijzigd.

Om het mysterie van het bestaan in gedachten te houden, kan men vaste, terugkerende handelingen stellen. Het gaat in eerste instantie om gewoonten en niet om rituelen. Het is immers niet duidelijk waarop een dwangkarakter hierbij gebaseerd zou kunnen zijn. Het mysterie van het bestaan legt geen geboden op, er valt niets over te geloven, laat staan dat er door magie iets bewerkstelligd zou kunnen worden.

Het mysterie van het bestaan biedt niet veel aanknopingspunten om de gewoonte van het gedenken ervan vorm te geven. Men zou bijvoorbeeld elke ochtend een "groet aan de zon"

kunnen brengen, waarbij de zon symbool staat voor de mysterieuze wereld en het "groeten" neerkomt op een eenzijdig vaststellen van de aanwezigheid van wat gegroet wordt (het gaat dus niet om een echt groeten als wederzijdse communicatie). Men zou daarbij een geijkte formule kunnen gebruiken die de blijheid uitdrukt dat men er nog kan ("mag") zijn (geen dankbaarheid, want dat veronderstelt wederzijdsheid, die hier niet aanwezig is – "Ik groet hem die ons lief heeft" en andere mantra's horend bij de yoga-zonnegroet moeten afgewezen worden).

De gewoonte zorgt ervoor dat het gedenken van het mysterie niet vergeten wordt. Het ritualiseren van de gewoonte – het voor jezelf tot een verplichte gewoonte maken, vereist voor je gemoedsrust – kan de gewoonte versterken, maar kan ook - nodeloos - onrust meebrengen als het ritueel niet gevolgd wordt. Bijkomend nadeel is dat het een onbewust gestelde handeling kan worden die het oorspronkelijk gestelde doel, het bewust gedenken van het mysterie, juist verhindert. Bij de meeste rituelen is dat niet zo erg, omdat daar de intentie bijkomstig is. Zo telt bij omgangsrituelen enkel het uiterlijke gedrag, niet de subjectieve beleving. Zo hebben magische rituelen een objectieve werking gegarandeerd door het ritueel zelf, los van de intentie (althans volgens zij die geloven in de magie). Bij het gedenken van het mysterie staat echter de bewuste beleving centraal. Gewoonten dienen op dit vlak daarom eerder als omkadering.

Worden de gewoonten bij het gedenken van het mysterie in groep uitgevoerd, dan kunnen afspraken gemaakt worden, maar deze kunnen steeds gewijzigd worden. Er kan ten hoogste over veranderlijke groepsrituelen gesproken worden. Die dienen vooral voor de omkadering van het inhoudelijke werk. Rituelen die teruggaan op oude religies (bv. Egyptische, joodse of christelijke rituelen van de vrijmetselaars) worden beter vermeden. Het samen zoeken naar groepsverbindende gewoonten of rituelen kan zinvol zijn.

Alleen of met velen?

De meeste handelingen om het mysterie van het bestaan in gedachten te houden kan je alleen doen of met anderen. Beiden hebben hun voor- en nadelen.

Samen met anderen het mysterie in gedachten houden omvat het gevaar dat het samenzijn meer aandacht krijgt dan het mysterie. Het vraagt ook om praktische organisatie die niet altijd evident is en waarbij ook het gevaar van bevoorrechte posities opduikt. Anderzijds biedt het samenkomen ondersteuning aan de individuen, zowel bij het denken aan het mysterie als ruimer bij het omgaan met ellende en gebrek aan zingeving. Samenkomen vergroot ook de kans op een ruimere beweging rond het mysterie en dat is nodig.

Uiteindelijk is een culturele omslag nodig, de wijziging van het moderne, hoogmoedige atheïsme naar een bescheiden atheïsme dat op alle levensvlakken tot uiting komt. Dat kan pas lukken als velen zich daar bewust van worden en er zich voor inzetten. Een brede beweging is nodig en dat vraagt om nadere organisatie.

Het heeft iets van een vicieuze cirkel: een georganiseerd herdenken van het mysterie kan bijdragen tot deze culturele omslag, maar deze omslag lijkt nodig opdat zo'n organisatie kans op succes heeft. Een vicieuze cirkel kan echter op elke schakel doorbroken worden en het ligt voor de hand proberen die schakel te breken, waarbij je het meeste kans op succes hebt.

Er is geen tijd meer om te wachten tot anderen meedoen. Voor wie zijn verstand gebruikt is het een plicht alle hoogmoed te laten varen en in alle bescheidenheid het mysterie van het bestaan in gedachten te houden en de bijhorende levenswijze aan te nemen, die vereist is om het eigen bestaan veilig te stellen, door de grenzen van het leefmilieu te herkennen en door met anderen rechtvaardig samen te leven. Misschien kan het eigen voorbeeld nog tijdig anderen aansporen om dezelfde houding aan te nemen. En is dit niet het geval, dan biedt de bescheiden levenswijze, zolang je nog kan leven, de beste kansen op een goed leven.



Sterrennacht boven de Rhône, Vincent Van Gogh, 1888



Wandelaar nabij het woud, Camille Pissarro, 1887



Tower Hamlets Cemetery Park, London



Zelfportret met vanitassymbolen, David Bailly, 1651