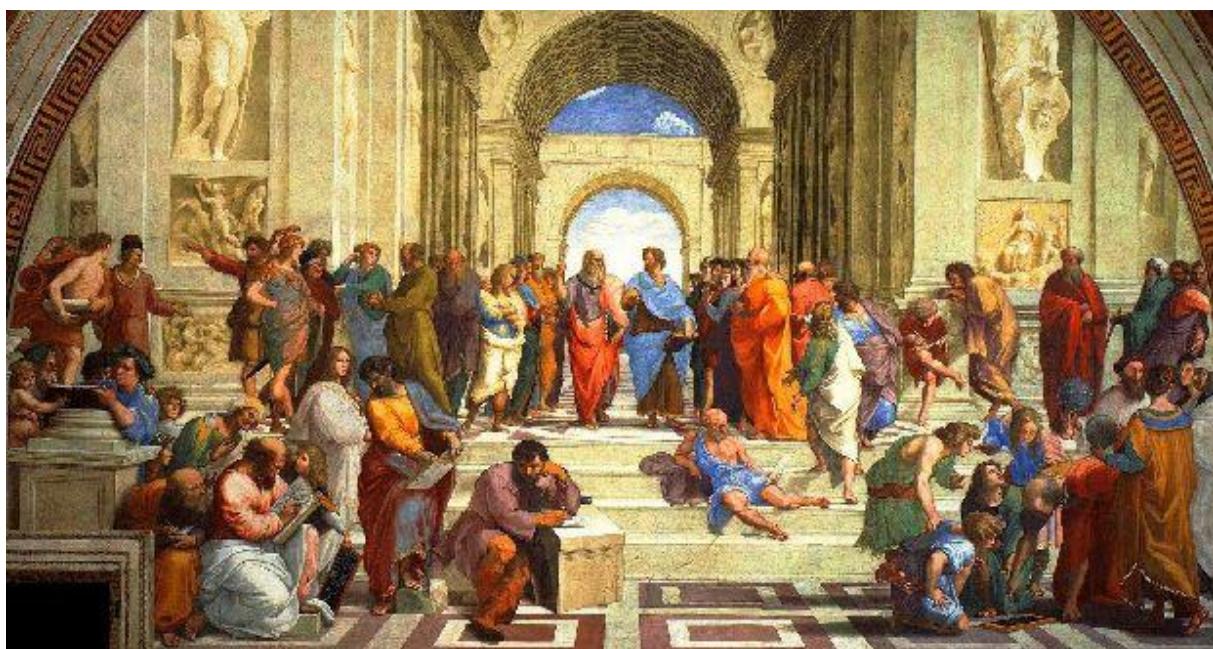


Denken, spreken, leven - Op zoek naar pre- Socratische wijsheid

Emanuel Rutten

18 april 2019



We leven in een emotie-cultuur, zo wordt ons regelmatig door cultuurcritici voor gehouden. Viert irrationaliteit de boventoon? Of is juist de rede versmald tot levensvreemde rationaliteit? Om op deze problematiek zicht te krijgen, onderzoekt filosoof Emanuel Rutten een voor-vraag: wat moeten we verstaan onder zinvol redegebruik. Om die vraag te beantwoorden onderzoekt hij de oorsprong van ons weten, die hij gelegen ziet in de pre-socratische wijsheid, de oorspronkelijke retorische wijsheidstraditie, die de eenheid van denken, leven en verwoorden bepleit. "Redegebruik is pas zinvol, geworteld en vruchtbaar indien ze de gehele menselijke existentie omvat."

Door Emanuel Rutten

Wat is precies de status van de rede in onze laatmoderne westerse cultuur? Is de hedendaagse mens vooral overgeleverd aan een alles eroderende irrationaliteit of speelt de rede nog altijd een belangrijke rol? En als de rede nog steeds dominant is, gaat het dan om existentieel zinvol en vruchtbaar redegebruik of is er sprake van een onthechte versmalling en ontwortelde verschraling van het menselijke denkvermogen?

Om deze vragen te kunnen beantwoorden zal ik allereerst ingaan op de voorafgaande vraag wat verstaan moet worden onder zinvol geworteld redegebruik. Wanneer is ons redegebruik vruchtbaar? Ik beantwoord deze voorafgaande vraag door terug te keren naar het begin van de geschiedenis van het gecultiveerde denken in het westen. Ik onderneem een beknopte archeologie of genealogie van de westerse rede. Waar ligt de oorsprong van het weten?

Vaak wordt gedacht dat de geschiedenis van het westerse redelijke denken in eigenlijke zin aanvangt met de geboorte van de westerse wijsbegeerte oftewel de filosofie. Dit begin wordt dan vaak in verband gebracht met het optreden van Socrates in het Athene van de vijfde eeuw voor Christus. Met hem zou de filosofie waarlijk begonnen zijn.[1] Hier wordt de wijsbegeerte begrepen als de plaats waar het menselijke contemplatieve denken in meest fundamentele en algemene zin ontwikkeld wordt en bewaard blijft. De filosoof of wijsgeer beschouwt steeds de wereld vanuit een bezinnende theoretische houding met als doel om diepgaande kennis te verkrijgen over het zjnsgeheel en de plaats van de mens daarin. De filosofie wordt dan bij uitstek gezien als exemplarisch of paradigmatisch voorbeeld van *redelijk* redegebruik.

Filosofie wordt ook gezien als de voortbrengster – de ‘moeder’ – van alle wetenschappen. Uit de filosofie zijn door de eeuwen heen vele disciplines verzelfstandigd. Denk bijvoorbeeld aan de fysica, biologie, psychologie, sociologie en economie. Elk van deze disciplines betreft een inperkende specialisatie van het brede filosofische theoretische denken. Maar dit doet niets af aan de redelijkheid ervan. Het blijft steeds gaan om projecten van *redelijk* redegebruik.

Wat hierbij echter vergeten wordt is dat de filosofie zelf eveneens een discipline betreft die zich verzelfstandigde uit een meer oorspronkelijke wijsheidstraditie. Het filosofische denken verhoudt zich tot deze vroegere pre-Socratische traditie zoals de afzonderlijke wetenschappen zich verhouden tot de filosofie. De filosofie is dus een versmalling of inperking

ten opzichte van deze eerdere wijsheid. Dit is opmerkelijk. Vaak wordt de analytische filosofie gezien als een vergaande verschraling en vernauwing van het wijsgerige denken. Vanuit het perspectief van genoemde vroegere wijsheidstraditie kan dit wijsgerige denken nu zelf eveneens opgevat worden als een versmalling en vernauwing van een oorspronkelijke pre-Socratische wijsheid.

Deze oorspronkelijke wijsheidstraditie wordt gekenmerkt door een wijze van denken waarbij denken, spreken, handelen en leven een hechte eenheid vormen. Filosofie is een inperkende verbijzondering van deze wijsheid omdat de filosofie zich louter richt op het theoretische contemplatieve denken. In wat volgt zal ik laten zien dat het redelijke denken van de mens in meest eigenlijke zin wordt vertegenwoordigd door deze oorspronkelijke wijsheid en niet door de latere hieruit gespecialiseerde filosofie.

We vinden sporen van dit pre-Socratische inclusieve wijsheidsdenken in de werken van de beroemde Romeinse oratoren Cicero en Quintilianus. Zij waren als retoren onderlegt in de redenaarskunst of retorica. Retorica wordt ook wel aangeduid als de leer der welsprekendheid of als overredingskunst. Beiden schreven er uitgebreid over. Cicero deed dit onder andere in zijn traktaten *De Inventione* (Over de vinding [van argumenten]) en *De Oratore* (Over de [ideale] redenaar). Quintilianus schreef er een eeuw later over in zijn *Institutio Oratoria* (De opleiding tot redenaar). Aan de hand van cruciale passages uit de werken van deze twee redenaars wil ik genoemde oorspronkelijke pre-Socratische wijsheidstraditie waaruit de filosofie als verbijzonderde versmalling verzelfstandigde voor het voetlicht brengen.

De ideale orator

Nu zou men kunnen denken dat het bijna onmogelijk is om de filosofie te begrijpen als een gespecialiseerde discipline welke zich losmaakte uit een meer omvattende oorspronkelijke wijsheid. Is de wijsbegeerte immers niet reeds zelf het allesomvattende denken? Cicero karakteriseert in zijn *De Oratore* de wijsbegeerte als volgt:

“Zelfs van de filosoof, de enige die zo ongeveer alles tot het eigen terrein van zijn wezen en wijsheid rekent, is toch wel een zekere definitie mogelijk: deze benaming komt toe aan degene die ernaar streeft om het ware wezen en de grondslagen van alle goddelijke en menselijke dingen te doorgronden en om het geheel van richtlijnen voor een zedelijk verantwoorde leefwijze te kennen en te bestuderen.” [2]

Dit lijkt inderdaad allesomvattend. Maar toch is dat niet zo. Voordat Socrates ten tonele verscheen bestond er een meer omvattende wijsheid en deze werd belichaamd door de retorica. In *De Oratore* zegt Cicero bijvoorbeeld het volgende over de ideale redenaar:

“In het geval van een redenaar echter wordt de scherpzinnigheid van dialectici, de denkkracht van filosofen, een welhaast dichterlijke taal, het geheugen van rechtsgeleerden, het stemgeluid van tragediespelers, en de mimiek van de beste acteurs vereist.”[3]

De orator moet werkelijk alles beheersen. Zijn domein omvat maar overstijgt tegelijkertijd het filosofische denken. Dit is precies de reden waarom er volgens Cicero zo weinig goede redenaars zijn, ondanks het feit dat het in zijn tijd breed onderwezen werd, genoeg talenten vorhanden waren, een onafzienbare hoeveelheid gelegenheden zich steeds weer voordeden om te spreken, er vele goede leraren vorhanden waren en ook het beoefenen van deze kunst grote beloningen kon opleveren in termen van geld, goederen, macht, invloed en aanzien.

De ideale redenaar dient diepgaande kennis verworven te hebben op alle belangrijke gebieden van kunst, cultuur, wetenschap en filosofie. Ook moet de retor vergaande praktische ervaring en kennis bezitten van alle concrete domeinen van het leven, waaronder de politiek, het recht, gebruiken en deugden, en de menselijke emoties. Maar daarnaast moet men ook in staat zijn deze kennis op eloquente en aansprekende wijze te verwoorden en over te brengen. Hierbij is eveneens kennis vereist van de effecten van stemgebruik, oogopslag, gelaatsuitdrukkingen en lichaamshouding. Kortom, het gehele menszijn met al haar vermogens wordt erin betrokken.

Elders verwoord Cicero het nog veel uitgebreider als volgt:

“[De retor] dient kennis van zeer veel zaken te bezitten, zonder welke de spreekvaardigheid leeg en lachwekkend is; de redevoering zelf moet haar stilstatische vorm krijgen zowel door de keuze als door de ordening van de woorden; alle gemoedsaandoeningen die de natuur de mensen heeft toebedeeld dient men grondig te kennen, omdat heel de kracht en kunstigheid van de welsprekendheid in stelling gebracht moet worden voor het kalmeren of opzwepen van de gemoederen der toehoorders; daar behoort dan nog bij te komen een zekere humor en esprit, algemene ontwikkeling, en slagvaardigheid en bondigheid bij weerwoord en uitval, gepaard aan de verfijnde cultuur van een man van de wereld. Bovendien moet men heel de geschiedenis kennen met haar schat aan voorbeelden en precedenten; kennis van de wetten en het burgerlijk recht mag evenmin

verwaarloost worden. En moet ik ook nog ingaan op de voordracht? Die moet haar juiste vorm krijgen door de bewegingen van het lichaam, door de mimiek, door de gelaatsuitdrukking, door de wisselende intonatie. [...] En wat te zeggen van de schatkamer van alle dingen, het geheugen? Als dat niet benut wordt als bewaakster van al wat aan ideeën en woorden gevonden en bedacht is, zal alles tot ondergang gedoemd zijn, al was het nog zo schitterend in de redenaar aanwezig. [...] Naar mijn mening zal niemand een onvolprezen redenaar kunnen zijn, als hij zich geen kennis heeft verworven op alle belangrijke gebieden van kunst en wetenschap; immers, uit kennis van zaken moet de redevoering opbloeien en tot volheid komen.”[4]

Hier wordt de ideale redenaar nadrukkelijk gezien als iemand die wat de filosoof vermag in vergaande mate overstijgt. Hoe duiden we nu deze retorische bekwaamheid van de ideale orator? In *De Oratore* stelt Cicero met Crassus: “Deze bekwaamheid nu tot denken, optreden en goed spreken noemden de oudere Grieken wijsheid.”[5] Het blijkt om wijsheid te gaan. Deze oorspronkelijke pre-Socratische wijsheid waarin denken, spreken en uiteindelijk het gehele leven samenkommen begrijpt Cicero meer precies gezegd als een innige eenheid van retorica en filosofie. Deze eenheid is bovendien onvervreemdbaar. Zo schrijft hij in *De Inventione* 1.1 over deze eenheid het volgende: “De wijsbegeerte zonder welsprekendheid is van weinig nut voor de staat, maar welsprekendheid zonder wijsheid is vaak zeer schadelijk en nooit nuttig.” De oorspronkelijke aan de filosofie voorafgaande wijsheid duidt Cicero primair als wijsgerig verantwoorde *retorica* en niet als retorisch geïnformeerde *filosofie*. Zo bevestigt hij dus het primaat van de retorica. De aanvankelijke wijsheidstraditie is allereerst een retorische traditie.

Niet de filosofie maar “het grote geheel der welsprekendheid” is derhalve de allesomvattende wijsheid. Deze wijsheid betreft een universeel vermogen dat het gehele leven bestrijkt. Het is precies deze oorspronkelijke wijsheid waaruit de filosofie zich als discipline verzelfstandigde door zich louter te gaan toeleggen op theoretische bezinning buiten de stroom van het leven.

De eenheid van *res* en *verbum*

Cicero wilde filosofie, politiek en retorica weer met elkaar verzoenen. Hij wilde de synthese tussen denken en leven revitaliseren. Wat hij Socrates verweet was dat deze zich uit het echte politieke leven had teruggetrokken. Socrates zag volgens Cicero niet in dat de filosofie zich niet kan onttrekken aan het spel van machten in de samenleving. Macht speelt overal in mee, ook in het denken zelf. In ieder werkelijk denken komen denken en leven bijeen. De sinds Socrates ingezette scheiding tussen filosofie en retorica

acht Cicero dan ook absurd. Er is volgens Cicero geen onderscheid tussen diegene die leert te weten en diegene die leert te spreken. Er bestaat volgens hem een onlosmakelijke eenheid tussen *res* en *verbum*, tussen de dingen en de verwoording van de dingen, tussen inhoud en vorm, tussen denken en spreken.

De filosofie bracht door zich uit de oorspronkelijke inclusieve wijsheid te verzelfstandigen ten onrechte een scheiding aan tussen het uitwendige woord van de retoren en de eigenlijke betekenis waarnaar de filosofen op zoek gingen. Het los van elkaar trekken van denken en verwoorden is onhoudbaar. We hebben alleen in en door de taal en de verwoording toegang tot het denken. Er bestaat een onlosmakelijke band tussen woord en begrip en tussen taal en denken. Precies daarom is retorica essentieel en alles behalve misleidende mooimakerij.

De oorspronkelijke wijsheid waarin denken, verwoorden en leven één zijn, is zoals gezegd volgens Cicero maar voor heel weinig mensen weggelegd. Zo stelt hij: "Wie zou zich om al deze redenen niet terecht erover verbazen, dat in heel de geschiedenis van mensengeneraties, tijdperken en staten slechts zo'n klein aantal echte redenaars wordt aangetroffen?"[6] Inmiddels begrijpen we waarom. Retorica is als oorspronkelijke wijsheid het allesomvattende denken.

Dialectiek

Vaak wordt dialectiek gezien als een onderdeel van de filosofie. De dialectiek legt zich toe op het ontwikkelen van fijnmazige logische methoden voor het in dialoogvorm verdedigen en aanvallen van stellingen. Ze zou tegelijkertijd met de eigenlijke geboorte van de filosofie bij Socrates ontstaan zijn. Dit beeld is echter onjuist. De dialectiek waar de filosofen zo bedreven in raakten en bekend om werden was aanvankelijk gegeven als verzelfstandiging uit het grote geheel van de welsprekendheid. Ze kwam voort uit de pre-Socratische retorische wijsheid. Zo stelt Cicero bijvoorbeeld:

"Weer andere betreffen tweezijdige vertogen, waarbij over een algemene kwestie breeduit in positieve en negatieve zin kan worden uitgeweid. Deze laatste bedrevenheid wordt tegenwoordig specifiek geacht voor [de filosofie], maar oudtijds behoorde ze tot het terrein van degenen van wie weldoordachte spreekvaardigheid verwacht werd voor redevoeringen over openbare aangelegenheden." [7]

In de volgende passage van Cicero's *De Oratore* wordt de schatplichtigheid van de dialectiek aan de filosofie voorafgaande retorica nog duidelijker: "Het zou me niets verbazen, als je er in je hart heel anders over denkt en hier alleen een staaltje weggeeft van je bijzondere bedrevenheid in tegenargumentatie, waarin je inderdaad onovertroffen bent. Dit is nu precies een vaardigheid die behoort tot het specifieke oefenterrein van de redenaar, al is ze intussen ook onder filosofen in zwang gekomen, vooral onder diegenen die over elke zaak die hun wordt voorgelegd zeer uitvoerig twee tegengestelde standpunten plegen te verdedigen." [8]

Hier wordt explicet gesteld dat de wijsgerige dialectiek, zoals veelvuldig bedreven door Socrates, beschreven door Plato in zijn *Phaedrus* en in detail systematisch uitgewerkt door Aristoteles in zijn *Topica*, is voortgekomen uit de retorische praktijk van het publiekelijk weerleggen van een opponent tijdens openbare volksvergaderingen en rechtszittingen. Deze erkenning vinden we ook in *De Retorica* van Aristoteles waarin hij zegt dat 'het vraagstuk' in de dialectiek teruggaat op het feitenrelas of voorstelling van zaken aan het begin van een redevoering en 'de oplossing' in de dialectiek teruggaat op het betoog in het midden ervan.

Quintilianus' herneming van Cicero

Sporen van de oorspronkelijke pre-Socratische wijsheid vinden we een eeuw na Cicero zoals gezegd ook bij de grote orator Quintilianus. Hij gaat met Cicero mee. Meer in het algemeen kende zijn bewondering voor Cicero überhaupt geen grenzen. Zo schreef hij in zijn *Institutio Oratoria* over Cicero het volgende: "Cicero droeg niet meer de naam van een mens, maar de naam van de welsprekendheid zelf."

Wel legt Quintilianus een interessant ander accent. De filosofie verzelfstandigde zich *niet zelf* uit het grote geheel van de welsprekendheid. Het waren de oratoren die het meer filosofische onderzoek binnen de oorspronkelijke wijsheid loslieten. Dit onderzoek "hielt zich niet langer op in de praktijk en in het volle licht van het Forum maar trok zich terug in de scholen." [9]

Quintilianus merkt verwijzend naar Cicero's *De Oratore* echter op dat zowel naar de vorm als naar de inhoud genomen alle onderwerpen waar de filosofen theoretisch en dus abstract over denken en spreken in feite tot de oorspronkelijke retorische wijsheidstraditie behoren:

"Niet zonder reden verklaart Lucius Crassus dat alles wat er over het rechtvaardige, het ware, het goede en hun tegendeel gezegd wordt, tot het

domein van de redenaar behoort, en dat wanneer filosofen er bevlogen over spreken, zij de wapenen van de redenaars hanteren.”

Enigszins vlein merkt Quintilianus op dat in tegenstelling tot de filosofie de oorspronkelijke wijsheid niet gesimuleerd kan worden omdat spreken een zaak is van uitwendigheid. Wie niet goed spreekt valt direct door de mand terwijl wijsgerige diepzinnigheid nog wel te veinzen is.

De oorspronkelijke wijsheid wordt eveneens gekenmerkt door een eenheid van moraal en taalbeheersing. Quintilianus stelt hierover wederom verwijzend naar Cicero het volgende:

“Daardoor komt het ook dat Cicero in verscheidene boeken en brieven zegt dat het vermogen tot spreken voortvloeit uit de diepere bronnen der wijsheid, hetgeen zou verklaren waarom al een tijd lang moraal en taalbeheersing door dezelfde docenten onderwezen wordt”[10]

Dat de oorspronkelijke wijsheid daarnaast inderdaad ook een hechte eenheid van denken en verwoorden betreft, hoeft ons volgens Quintilianus evenmin te verbazen. Zo schrijft hij:

“Voorts is het een feit, dat de mens zich boven de andere schepsels verheft door zijn denken en spreken. Waarom zouden we dan niet aannemen dat zijn deugd evenzeer in de welsprekendheid als in het denken gelegen is?”[11]

En net zoals bij Cicero is ook volgens Quintilianus genoemde eenheid van menselijk denken en spreken onverbrekelijk: “Maar ook het verstand zou ons niet zo kunnen helpen en zou zich niet zo duidelijk kunnen manifesteren als wij niet door te spreken de beelden die wij in onze geest vormen, konden uiten.”[12]

Algemene en specieke strijdvragen

De oorspronkelijke retorische wijsheidstraditie wordt onder andere aangetroffen bij enkele van de tien klassieke Attische oratoren. Hier moeten in ieder geval de namen van Lycias en Isocrates genoemd worden. Maar ook wijze Griekse en Romeinse staatsmannen als Pericles en Cato kunnen ertoe gerekend worden. Eveneens mogen we denken aan Griekse wijsgerige retoren zoals Protagoras, Gorgias en natuurlijk de Romeinse redenaars Cicero en Quintilianus zelf. We zien de pre-Socratische wijsheidstraditie daarnaast ook terugkomen in het idee van de *homo universalis* dat zich onder invloed van de humanisten tijdens de renaissance sterk ontwikkelde. Uiteraard kan hier als exemplarisch voorbeeld Leonardo da Vinci gelden. Hij

belichaamt volgens velen bij uitstek het ideaal van een maximaal brede universele culturele vorming waarin alle aspecten van het mens-zijn in onderlinge samenhang aan de orde komen.

Kunnen we daarnaast los van de vraag of de filosofie zichzelf actief verzelfstandigde of dat de retoren de wijsbegeerte loslieten, nog iets meer zeggen over hoe de verzelfstandiging van de filosofie uit de retorica precies in zijn werk ging? Hiertoe moeten we iets meer weten over de systematiek van het retorische weten. Quintilianus maakt in zijn *Institutio Oratoria* een klassiek onderscheid tussen de *strijdvraag* en de *status* van een geschil. De status van een geschil is de grondvraag die uiteindelijk aan de strijdvraag van het geschil ten grondslag ligt. Hij onderscheidt vijf verschillende statussen, namelijk respectievelijk de conjecturale status, de definitiestatus, de hoedanigheidsstatus, de wettelijke status en de bevoegdheidsstatus.

Neem het volgende concrete voorbeeld. Een geschil met als strijdvraag ‘Heeft Antonius Cato bestolen?’ betreft een geschil in de conjecturale status. De strijdvraag ‘Was het diefstal?’ verwijst naar een geschil in de definitiestatus. Daarentegen betreft de strijdvraag ‘Was de diefstal rechtvaardig?’ de hoedanigheidsstatus. De wettelijke status is aan de orde wanneer de strijdvraag luidt: ‘Wat zegt de wet precies over diefstal?’ En de strijdvraag ‘Is deze rechter bevoegd recht te spreken?’ verwijst tenslotte naar de bevoegdheidsstatus.

Strijdvragen kunnen zelden met louter rationele argumenten worden afgehandeld. En dit is precies de reden dat de retorica naast het verstand oftewel de *logos* eveneens het *ethos* en het *pathos* van de mens meeneemt en bovendien dit inclusiever normatief-affectieve denken verbindt met een adequate eloquente verwoording. Niet voor niets stelt Quintilianus in zijn *Institutio Oratoria*: “Als het mogelijk was de strijdpunten altijd te bewijzen door middel van stellingen waarover men het eens is, zou er [...] nauwelijks behoefte aan een redenaar zijn.”[13]

Volgens Quintilianus splitste de filosofie zich af van de oorspronkelijke wijsheid oftewel het grote geheel van de welsprekendheid door zich te specialiseren in de *algemene strijdvragen* (“Dient de deugd om zichzelf of om iets anders nagestreefd te worden?”) en de *specifieke strijdvragen* (“Moet Antonius veroordeeld worden?”) voortaan over te laten aan de oratoren.

In zijn *Institutio Oratoria* geeft Quintilianus een omvattende definitie van het grote geheel der welsprekendheid. Hij schrijft: “Retorica is de discipline van het correct vinden en indelen en verwoorden, gepaard aan een krachtig geheugen en een waardige voordracht.”[14] Vinden slaat in brede zin op het

inhoudelijke denken. We dienen geschikt materiaal te achterhalen, te doordenken en te gebruiken voor het ontwikkelen van argumenten. Maar naast de inhoud is steeds ook de vorm van cruciaal belang. Want denken is meer dan strikt logisch redeneren. Denken is zelfs meer dan het naast de logos in het spel brengen van het karakter, zin en waarden, en gemoed, affecten en emoties. Denken is altijd tegelijkertijd ook verwoorden.

Taalgebruik, uitdrukkingswijze of stijl is dan ook essentieel voor het denken. Hierbij gaat het bovendien niet louter om correct en helder spreken.

Quintilianus merkt namelijk scherp het volgende op: "Wie slechts correct en helder spreekt, wordt vaak mager beloond, omdat hij eerder de indruk wekt fouten te vermijden dan iets bijzonders te hebben bereikt."^[15] Stijl dient ons daarom ook aangenaam te verrassen door eloquent, levendig en kleurrijk woordgebruik. Denk hierbij aan tegenstellingen, metaforen, vergelijkingen en andere aansprekende vormen van beeldspraak.

Quintilianus ontwikkelt in zijn *Institutio Oratoria* een uitgebreide stijlleer waarbij hij voor allerlei soorten onderwerpen exact aangeeft welke stijl daarbij het beste past.

Toch heeft stijl ook iets paradoxaals. Zo stelt Quintilianus: "Waartoe dient een stijlfiguur, als zij doorzien wordt? Waartoe, als zij niet doorzien wordt?"^[16] We dienen stijl bovendien niet te overschatten. Cicero merkt bijvoorbeeld op: "Rijkdom aan inhoud brengt immers rijkdom aan woorden voort, en als de behandelde stof zelf waardevol is, verleent dat vanzelf glans aan de woorden."^[17] Quintilianus zit ook op dit spoor wanneer hij in zijn *Institutio Oratoria* enigszins sober schrijft: "Schrijf niet zo dat mensen je zouden kunnen begrijpen, maar zo dat mensen je niet kunnen misverstaan."

Tot slot

Het uiteengaan van retorica en filosofie had ook gevolgen voor de retorica. De retorica raakte ontkoppeld van het verdiepende wijsgerige denken en verloor zich in schoolse regelsystemen. Maar als *De Oratore* ons ten aanzien van de geschiedenis van de retorica iets leert, is het wel dat er vanaf het begin al omvangrijke leerboeken met uitgewerkte regelsystemen voor een schoolretorica bestonden. Deze "verschoolsing" van de retorica kan begrepen worden als een versmalling en vernauwing ten opzichte van de oorspronkelijke retorische wijsheidstraditie.

Zoals we gezien hebben is de oorspronkelijke wijsheid een hechte eenheid van denken, leven en verwoorden. Het aanvankelijke grote geheel van de welsprekendheid kan dus beschouwd worden als het *allesomvattende* denken waarin alles samenkomt. De oorspronkelijke

retorica is een culminatie waarin de gehele mens met al zijn dispositions wordt gerealiseerd oftewel verwerkelijkt. Alles komt zo samen. Het is een denken waarin logos, ethos, pathos, stijl, stem, gelaat en lichaam een absolute onvervreemdbare eenheid vormen. Een goede logicus of dialecticus is dan ook niet noodzakelijk ook een goede orator, maar omgekeerd is een goede orator altijd noodzakelijkerwijs ook een goede logicus en dialecticus. Een goed psycholoog is evenmin altijd een goede retor. Maar een goede retor is altijd een uitstekende psycholoog. En een goed ethicus of filosoof is nog geen goede redenaar. Maar een goede redenaar is altijd ook een goed ethicus en filosoof. Alles komt zo in de pre-Socratische wijsheid samen.

Ten alle tijden blijft de logos een essentieel bestandsdeel van de pre-filosofische wijsheid. De oorspronkelijke retorische wijsheidstraditie is en blijft dan ook een *wijsgerig verantwoorde* retorica. Ze is alleen zoveel inclusiever dan het *wijsgerige* theoretische logosmatige denken.

Laten we tot slot terugkeren naar de aanvangsvraag. Wat is *redelijk* denken? Vanuit het perspectief van het pre-wijsgerige retorische weten is alleen maximaal inclusief redegebruik redelijk redegebruik. Redegebruik is pas zinvol, geworteld en vruchtbaar indien ze de gehele menselijke existentie omvat. Dat wil zeggen dat ze opkomt vanuit de oorspronkelijke pre-Socratische retorische wijsheidstraditie. Een denken dat zich slechts richt op de logos en zich keert tegen het gebruik van pathos is dan ook juist onredelijk. Pathos is niet uitwendig aan de rede. Het maakt er net zoals ethos, stijl en zelfs *soma* intrinsiek deel van uit. De rede is altijd al een existentiële gesitueerde en somatisch belichaamde rede. Affecten en passies, morele gestemdheid, taalgebruik, gelaatsuitdrukking en lichaamshouding behoren allemaal inherent tot de werking van de menselijke rede. Wie dit doorziet en doorvoelt kan zich als mens pas werkelijk verwerkelijken en zo komen tot ongekende persoonlijke groei. Deze aanvankelijke wijsheid heeft zelfs welhaast iets goddelijks. Zelfs Plato lijkt zich dit op veel latere leeftijd te realiseren wanneer hij in zijn *Phaedrus* spreekt over een *hoge retorica* gericht op waarheid.

Niet voor niets hadden bijvoorbeeld de Epicureeërs geen enkele belangstelling voor retorica en poëzie. Zij ontkenden namelijk dat het goddelijke zich in onze wereld manifesteert. Door ons weer toe te leggen op dit welhaast vergeten retorische weten, door haar in onze tijd weer te revitaliseren en toegankelijk te maken doen we onszelf en de generaties na ons een groot plezier. Indien we dit niet doen zullen we vervallen tot ofwel louter logosmatig denken dat geen recht doet aan de gehele mens en daardoor abstract en onthecht blijft, ofwel misleidend emotioneel effectbejag dat geheel feitenvrij blijft. Beide zijn buitengewoon irrationeel

zoals de oorspronkelijke pre-Socratische retorische wijsheid ons vanaf nu blijvend zal voorhouden.

1 Thales, Anaximander, Anaximenes en andere *physiologoi* die als eersten de stap van *mythos* naar *logos* maakten worden dan met terugwerkende kracht eveneens opgenomen in de vroege ontstaansgeschiedenis van de filosofie. Het *eigenlijke* begin ervan wordt meestal echter toch aan Socrates toegeschreven. Socrates richtte zich zowel op de natuur, de mens als de polis.

2 *De Oratore*, p. 123.

3 *De Oratore*, p. 89.

4 *De Oratore*, pp. 47-8.

5 *De Oratore*, p. 344.

6 *De Oratore*, p. 46.

7 *De Oratore*, p. 370.

8 *De Oratore*, p. 146.

9 *Institutio Oratoria*, p. 621.

10 *Institutio Oratoria*, p. 621.

11 *Institutio Oratoria*, p. 133.

12 *Institutio Oratoria*, p. 125.

13 *Institutio Oratoria*, p. 292.

14 *Institutio Oratoria*, p. 255.

15 *Institutio Oratoria*, p. 401.

16 *Institutio Oratoria*, p. 258.

17 *De Oratore*, p. 378.

Waarom bestaat God?

Emanuel Rutten

3 juli 2018



Als Emanuel Rutten één vraag aan God zou mogen stellen dan zou dat deze zijn: "God, weet U *waarom* U bestaat? Kent U de ultieme reden en laatste grond voor uw eigen bestaan?" Dát God bestaat, daarvoor zijn redelijke argumenten aan te voeren. Maar waarom God bestaat, blijft voor ons mensen principieel onbeantwoordbaar. Dat neemt niet weg dat het redelijk is om te denken dat er laatste waarheden zijn, die wij weliswaar niet kennen, maar die het eigenlijke eerste beginsel van alles vormen, zelfs van God.

Door Emanuel Rutten

In een dansclub in Amsterdam zag ik ooit iemand die zich op de dansvloer ineens omdraaide en tegen een vrouw waarmee hij aan het begin van de avond kort gesproken had, onverschrokken zei: "Lief, je zoekt glamour, maar ik kan jou de kosmos, het leven zelf, schenken. Ik geef je God en zelfs wat daar nog aan voorafgaat." Hier toonde de mens zich als een radicaal transgressief wezen dat de grenzen van de vanzelfsprekende alledaagse orde en regelmaat wil overschrijden om te reiken tot aan het onmogelijke. Hier toonde zich een *wil tot macht* waarbij zelfs die van Nietzsche verbleekt.

Sindsdien bleef dit zinsdeel vaak door mijn hoofd spelen: *zelfs wat daar nog aan voorafgaat...* Wat gaat er aan het bestaan van God vooraf? Waarom bestaat God? In wat volgt ga ik nader op deze ultieme vraag in.

Zintuiglijke ervaring

De filosofie kent een lange traditie van het redelijk argumenteren voor het bestaan van God. Veel van deze godsargumenten zijn *a posteriori*. Ze maken gebruik van een of meerdere premissen die geheel of gedeeltelijk aan de zintuiglijke ervaring zijn ontleend. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan de premissie dat het universum een eindige tijdsduur geleden is ontstaan en dus een begin heeft gehad. Een ander voorbeeld is de premissie dat er geen universum geschikt voor leven zou zijn ontstaan indien een van de natuurconstanten of begincondities van het universum een net iets andere waarde gehad zouden hebben. Ook deze premissie is mede gebaseerd op empirische waarnemingen.

Wat leert een succesvol *a posteriori* godsargument ons eigenlijk? Een dergelijk argument vertrekt zoals gezegd deels vanuit een zintuiglijk vastgesteld feit over de wereld om het bestaan van God af te leiden. Wanneer bijvoorbeeld Gods bestaan succesvol wordt afgeleid uit de empirische premissie dat de kosmos een begin heeft gehad dan mogen we in elk geval concluderen *dat* God bestaat. We hebben het bestaan van God immers stap voor stap afgeleid uit een netjes waargenomen feit over de wereld. Maar had de kosmos niet net zo goed géén begin gehad kunnen hebben als de wereld anders was geweest dan zij feitelijk is? En zo ja, waarom is dat dan niet het geval? Waarom heeft het universum eigenlijk een begin gehad? Het feit dat het universum een begin heeft gehad wordt door het argument niet verklaard. Het argument maakt er slechts gebruik van. Een *a posteriori* argument voor het bestaan van God leert ons dus niet *waarom* God bestaat. Vergelijk dit met het horen dat er aan de voordeur wordt geklopt. Dit zintuiglijk vastgestelde feit leert ons *dat* er iemand aan de voordeur staat. Het leert ons echter niet *waarom* er iemand aan de voordeur staat.

Zelfevident

De vraag waarom God bestaat kunnen we dus nimmer met *a posteriori* godsargumenten beantwoorden. Naast *a posteriori* godsargumenten zijn er echter ook *a priori* godsargumenten. Een *a priori* argument voor het bestaan van God maakt geen gebruik van empirische observaties. De conclusie wordt afgeleid vanuit premissen die voor ons denken volstrekt zelfevident

oftewel volkomen onbetwijfelbaar zijn. Een succesvol *a priori* godsargument maakt eveneens duidelijk dat God bestaat. Wat door logisch redeneren uit zelfevidente oftewel onbetwijfelbare inzichten kan worden afgeleid is immers redelijkerwijs waar.

Maakt nu een succesvol *a priori* godsargument ons niet eveneens duidelijk waarom God bestaat? Het bestaan van God wordt immers afgeleid uit premissen waarvan de waarheid door “het natuurlijke licht van onze rede” direct wordt ingezien. Dergelijke premissen zijn voor het verstand dermate evident en onbetwijfelbaar dat ze onmogelijk niet waar lijken te kunnen zijn en dus wel waar moeten zijn. Ze lijken *noodzakelijk* waar. Maar dan moet ook de conclusie dat God bestaat *noodzakelijk* waar zijn. Deze conclusie volgt immers onvermijdelijk uit de premissen. Een succesvol *a priori* godsargument lijkt zo een antwoord te geven op de vraag waarom God bestaat. Waarom bestaat God? Omdat het onmogelijk is dat God niet bestaat. God bestaat omdat Gods bestaan simpelweg onvermijdelijk is. God bestaat omdat God *noodzakelijk* bestaat. God kan niet anders dan bestaan. Maar waarom bestaat God *noodzakelijk*? De reden hiervoor is dat de conclusie dat God bestaat onvermijdelijk volgt uit een aantal zelfevidente, onbetwijfelbare en daarom *noodzakelijk ware waarheden*. In die waarheden is het waarom van Gods bestaan gelegen. Deze zelfevidente onbetwijfelbare en dus *noodzakelijk ware waarheden* maken het onvermijdelijk dat God bestaat en vormen dus het *eigenlijke* eerste beginsel van de werkelijkheid. Of preciezer gezegd: Het eerste beginsel van de werkelijkheid is een collectie absolute of *noodzakelijk ware waarheden* waartoe in elk geval alle premissen van onze succesvolle *a priori* godsargumenten behoren.

Een stap te ver

Zijn we er zo? Nee, want wat voor ons verstand volstrekt evident en onbetwijfelbaar is mag dan redelijk gesproken weliswaar waar zijn, maar waarom zou het ook *noodzakelijk* waar zijn? Dat lijkt een stap te ver. Het is niet vreemd om te denken dat alles wat ons verstand als zelfevident en onbetwijfelbaar inziet ook waar is met betrekking tot de wereld waarin ons verstand ontstaan is en waarop zij hecht betrokken is. Al onze zelfevidente inzichten zijn redelijkerwijs waar voor deze wereld oftewel de wereld zoals zij feitelijk is.[1] Maar dat geeft ons geen enkele garantie dat onze zelfevidente en onbetwijfelbare inzichten ook waar zouden zijn als de wereld onherkenbaar anders was geweest of zelfs helemaal niet bestaan zou hebben. Ons denken is immers niet uit zo'n wereld voortgekomen. Laat staan dat ze geldigheid zou hebben in het geval dat er helemaal geen wereld was geweest. We kunnen dus niet zomaar menen dat onze zelfevidente en onbetwijfelbare inzichten ook in *absolute zin* oftewel *noodzakelijk* waar zijn.

Zo zijn volgens sommige filosofen onze zelfevidente en onbetwijfelbare logische wetten (zoals dat iets niet tegelijkertijd waar en onwaar kan zijn of dat iets altijd waar of onwaar is) niets meer of minder dan een beschrijving van de meest algemene structuur van *onze* wereld oftewel van de wereld zoals deze feitelijk is.[2] Onze logische wetten zijn volgens hen dus slechts een weergave van de meest fundamentele structuur van *deze* wereld. Als de logische wetten beschrijvingen zijn van de meest universele structuur van onze wereld dan vertrekken onze logische wetten dus altijd al vanuit het bestaan van deze wereld met zijn specifieke aard en ordening. Het is dan inderdaad maar zeer de vraag of onze logische wetten *noodzakelijk* waar zijn, dus ook waar zouden zijn als er helemaal geen wereld was geweest of als de wereld een totaal andere ordening gehad zou hebben. Wie onze logische wetten opvat als slechts een expressie van de meest algemene ordening van onze wereld heeft dus een goede reden om te twijfelen aan de *noodzakelijke* waarheid van deze wetten. Maar zelfs wanneer we dat niet doen, zelfs wanneer we de logische wetten alleen maar begrijpen als uitdrukkingen van voor ons verstand onvermijdelijke denkregels, missen we voldoende grond om uit te gaan van hun *noodzakelijke* waarheid. Geen mens kan immers uitsluiten dat er net zo goed een heel andere wereld met andere logische wetten geweest had kunnen zijn. En onze logische wetten zouden niet waar zijn als dat in feite het geval was geweest.

Precies hetzelfde geldt eigenlijk voor al onze zelfevidente en onbetwijfelbare inzichten. Ze mogen dan weliswaar redelijkerwijs waar zijn als claims over onze wereld, maar we missen een goede reden om er vanuit te gaan dat ze ook *noodzakelijk* waar zijn oftewel waar zijn in alle mogelijke werelden.

Geen wereld

We hebben dus zelfs in het geval van een geslaagd *a priori* godsargument nog niet de vraag beantwoord *waarom* God bestaat. Ja, het wordt duidelijk *dat* God bestaat. Maar dat wordt alleen duidelijk omdat we uitgaan van ons denken in *deze* wereld en dus van het bestaan van deze wereld met zijn hele specifieke aard en structuur. Maar had er niet net zo goed helemaal geen wereld kunnen zijn? Zo ja, waarom is dat dan niet het geval? En zou in dat geval een in deze wereld succesvol *a priori* argument voor het bestaan van God nog steeds succesvol zijn? Die vraag kunnen we niet beantwoorden. We weten namelijk niet of onze zelfevidente en onbetwijfelbare inzichten *noodzakelijk* waar zijn, dus ook waar zouden zijn als er helemaal geen wereld zou zijn. En had er bovendien niet net zo goed een wereld kunnen zijn met een structuur die zo fundamenteel van de onze verschilt dat onze *a priori* godsargumenten in dat geval helemaal niet succesvol geweest zouden zijn? Zo ja, waarom is dat dan niet het geval?

Kortom, waarom is er eigenlijk überhaupt een wereld en waarom heeft de wereld de structuur die ze feitelijk heeft? Op deze vragen geeft een succesvol *a priori* godsargument geen antwoord. Maar dan weten we inderdaad alsnog niet waarom God bestaat. Een *a priori* godsargument laat ons dus netjes zien dat God bestaat maar niet waarom God bestaat. Om die stap te maken zouden we ervan moeten uitgaan dat alles wat voor ons verstand zelfevident en onbetwijfelbaar is *noodzakelijk* waar is. Alles wat wij als zelfevident en onbetwijfelbaar inzien moet dus niet alleen waar zijn in deze wereld of mogelijke werelden met dezelfde structuur, maar moet ook waar zijn als er helemaal niets was geweest of als de wereld qua structuur radicaal anders was geweest. En daar kunnen we zoals gezegd niet vanuit gaan omdat we niet weten of het in onze wereld ontstane denken ook van toepassing is als er helemaal niets zou zijn of als de wereld een totaal andere structuur zou hebben.

Onbeantwoordbaar

Nu kunnen wij natuurlijk evenmin uitsluiten dat onze zelfevidente en onbetwijfelbare inzichten in feite wel degelijk *noodzakelijk* waar zijn. Het kan zo zijn dat het natuurlijke licht van onze rede zodanig is dat alles wat voor ons zelfevident en onbetwijfelbaar is tevens *in absolute zin* waar is. In dat geval geven onze succesvolle *a priori* godsargumenten wel degelijk antwoord op de vraag waarom God bestaat. Het probleem is echter dat wij nooit zullen weten of dit het geval is. Want er is buiten ons denken voor ons geen methode om het toepassingsbereik ervan te bepalen en zo te achterhalen of onze onbetwijfelbare inzichten in alle andere mogelijke werelden waar zijn - zelfs in de omstandigheid dat er helemaal niets zou zijn. De wellicht enigszins teleurstellende conclusie is dan ook dat de vraag waarom God bestaat in tegenstelling tot de vraag of God bestaat voor ons dus onvermijdelijk onbeantwoordbaar blijft.

Maar is de vraag waarom God bestaat ook *principieel* onbeantwoordbaar? Is er een ultieme reden voor het bestaan van God? Als ik één vraag aan God zou mogen stellen dan zou dat deze zijn: "God, weet U waarom U bestaat? Kent U de ultieme reden en laatste grond voor uw eigen bestaan?" Het lijkt absurd te veronderstellen dat God als de ultieme eerste oorzaak van alles wat er bestaat het antwoord op deze vraag niet zou weten. In en door en uit God is alles geworden wat er geworden is en zonder God zou er niets geworden zijn. God staat dus aan de grond van de werkelijkheid en overziet alles wat bestaat. Het lijkt dan ook niet goed voorstelbaar dat God de ultieme reden voor zijn eigen bestaan niet zou kennen en zou antwoorden: "Waarom ik besta? Geen idee. Misschien is er helemaal geen reden voor mijn bestaan." Niet veel minder absurd zou dit antwoord zijn: "Er is geen

reden voor mijn bestaan. Ik besta gewoon domweg. Punt uit.” God weet naast dat God bestaat dus redelijkerwijs ook waarom dit zo is.

Ultiem antwoord

Maar dan moet die reden voor Gods bestaan er dus zijn. De vraag waarom God bestaat moet een ultiem antwoord hebben. Zoals gezegd zullen we dit antwoord nooit weten. Maar kunnen we toch iets over de aard van dit antwoord zeggen? De reden van Gods bestaan kan in elk geval niet liggen in een externe oorzaak. God is als de eerste oorzaak van de wereld immers zelf niet veroorzaakt. God kan evenmin zichzelf veroorzaakt hebben.

Zelfveroorzaking is namelijk onmogelijk omdat je al moet bestaan om jezelf te kunnen veroorzaken. Ook kan de reden van Gods bestaan niet gelegen zijn in Gods aard of natuur. Gods aard of natuur bestaat immers alleen als God bestaat terwijl de reden voor het bestaan van God niet van Gods bestaan afhankelijk kan zijn. Antwoorden dat het wezen of de essentie van God samenvalt met te bestaan helpt evenmin. Want waarom zou zo'n mysterieuze essentie bestaan? Wat is daar dan de reden voor? En bestaat genoemde essentie eigenlijk wel onafhankelijk van het bestaan van God?

De enige mogelijkheid die redelijkerwijs overblijft is dat God bestaat omdat God noodzakelijk bestaat vanwege een reden die niet is terug te voeren op iets in of van God. Die reden kan dan alleen nog maar zijn dat Gods bestaan wordt geïmpliceerd door een aantal absolute waarheden oftewel waarheden die zo dermate onafwendbaar en onvermijdelijk zijn dat ze in iedere mogelijke wereld waar zijn en ook waar zijn wanneer er helemaal geen wereld zou zijn. Deze waarheden gelden dus noodzakelijk. Ze zijn hoe dan ook onontkoombaar. De dwingend eruit volgende conclusie dat God bestaat is daarmee eveneens onvermijdbaar. Precies dat is dan de ultieme reden waarom God bestaat. Deze ultieme waarheden vormen dus het antwoord op de vraag waarom God bestaat. God zelf kent ze redelijkerwijs. Ze vormen de absolute oorsprong van Gods bestaan. Maar dan zijn deze laatste waarheden het *eigenlijke* eerste beginsel van de werkelijkheid. Niet God maar zij vormen de ware grond en oorsprong van de wereld.

Maar kunnen we niet alsnog doorvragen naar de reden voor het noodzakelijk waar zijn van deze laatste waarheden? Precies omdat ze het eigenlijke eerste beginsel van de wereld zijn moet de reden voor hun noodzakelijk waar zijn geheel in henzelf liggen. Ze zijn *in en voor* zichzelf volstrekt zelfevident en daarom onvermijdelijk. Ze kunnen *vanuit een absoluut perspectief bezien* evident niet anders dan waar zijn. Deze in absolute zin zelfevidente waarheden zijn waar onafhankelijk van welke

mogelijke wereld gerealiseerd is en onafhankelijk van of er überhaupt een wereld gerealiseerd is. Daarom zijn ze noodzakelijk waar.[3]

Niet-zijnden

Het zijn bovendien geen zaken die in de werkelijkheid bestaan zoals God en alles wat door God (in)direct is veroorzaakt. De laatste waarheden zijn anders gezegd geen *zijnden*. Het zijn *niet-zijnden*. Ze gelden in absolute zin voor alles wat bestaat of mogelijk bestaat. Zelf behoren ze daarentegen niet tot het zijn. De ultieme absolute waarheden zijn gelegen aan *gene zijde van het zijn*. Ze vormen de uiteindelijke reden en grond voor Gods bestaan en zo voor al het zijnde en het zijn zelf. Kortom, ze betreffen *het absolute* en een denkbeeldige lijst waarop ze allemaal staan kan aangeduid worden als *de absolute metafysica*.[4]

Wat is nu precies de relatie tussen het absolute en Gods bestaan? De laatste of absolute waarheden zijn de ultieme reden voor het feit dat God noodzakelijk bestaat. God kan niet anders dan bestaan omdat deze waarheden waar zijn. Nu onderscheidt Aristoteles vier verklaringsmodellen. We kunnen iets verklaren op grond van waarvoor het dient, waaruit het bestaat, wat het tot stand brengt, of waarop het gericht is. Geen van deze vier verklaringsmodellen lijkt van toepassing op de relatie tussen de absolute waarheden als verklaring en God als datgene wat erdoor verklaard wordt. Er lijkt hier sprake van een vijfde verklaringsmodel. We verklaren God vanuit het feit dat Gods bestaan geïmpliceerd wordt door onvermijdelijke in zichzelf evidente waarheden. Ze maken het als het ware waar dat God bestaat. Ze zijn constitutief voor Gods bestaan. Ze dwingen zogezegd God te bestaan. Er is voor God geen ontsnappen aan en dat komt louter en alleen door die laatste waarheden. Gods bestaan wordt erdoor afgedwongen. Ze forceren het bestaan van God zonder vorm-, materie-, werk- of doeloorzaak van Gods bestaan te zijn. We stuiten hier op een vijfde type van oorzakelijkheid. Dit type komen we elders ook wel tegen. Neem een weegschaal met aan beide kanten even zware gewichten. Stel nu eens dat het *in zichzelf* zelfevident en onvermijdelijk is dat niets zonder reden gebeurt. In dat geval moet de weegschaal wel in evenwicht blijven omdat bij even zware gewichten aan weerskanten er geen enkele reden is voor de weegschaal om naar links of naar rechts door te slaan. In dit geval hebben we dus een absolute waarheid die het als het ware afdwingt dat de weegschaal in evenwicht blijft. Deze waarheid maakt het zogezegd waar dat de weegschaal in evenwicht blijft zonder daarvan de vorm-, materie-, werk- of doeloorzaak te zijn.

De vier oorzakenleer van Aristoteles is dus incompleet. Er is een vijfde type oorzaak. Waarom blijft een symmetrische weegschaal in evenwicht? Los van zwaartekracht werkt hier een *logische* oorzaak. Het principe dat niets zonder reden gebeurt maakt het evenwicht waar, dwingt het af. Het evenwicht treedt op omdat het op grond van die wet onvermijdelijk is dat het optreedt. De relatie tussen het absolute oftewel het eerste beginsel van de werkelijkheid en God dient analoog hieraan begrepen te worden. Gods bestaan wordt onvermijdelijk geforceerd door een aantal absolute onvermijdelijke waarheden.

Hoe verhouden onze zelfevidente en onbetwijfelbare inzichten zich tot de absolute waarheden van de absolute metafysica? Het antwoord op deze vraag zullen we zoals besproken nooit weten. Nooit zullen we weten of wat voor ons zelfevident en onbetwijfelbaar is ook *in zichzelf* evident en onvermijdelijk is. De absolute metafysica kan maar hoeft dus zeker niet overeen te komen met de premissen van onze a priori godsargumenten. Hoewel de vraag waarom God bestaat principieel kan worden beantwoord zullen wij als mensen nimmer in staat zijn om het waarom van God te achterhalen.[5]

Het eigenlijke eerste beginsel

In elk geval is het op grond van bovenstaande redelijk om te denken dat er laatste waarheden zijn die zelfs voor God het eigenlijke eerste beginsel vormen. Op deze manier wordt het bestaan van God en daarmee het wereldraadsel maximaal gesacraliseerd oftewel gedemystificeerd. Het bestaan van God wordt zo immers begrepen als een logisch onvermijdelijk gevolg van een aantal in en voor zichzelf volstrekt evidente absolute waarheden. Het ultieme raadsel van het waarom van God en daarmee van het zijn van de wereld krijgt zo uiteindelijk een nogal voor de hand liggende en in feite zelfs bijna banale oplossing. Er zijn nu eenmaal laatste in zichzelf totaal evidente, onvermijdelijke en daarom noodzakelijke waarheden die Gods bestaan onontkoombaar afdwingen en zo logisch veroorzaken. God bestaat omdat deze in zichzelf evidente en onontwijkbare waarheden dat eenvoudigweg onafwendbaar waarmaken. Niet God maar zij vormen de ultieme absolute oorsprong. Niet God maar zij zijn het eerste beginsel. In het imaginaire geval dat aan God die bovengenoemde ene vraag wordt gesteld, zijn zij het antwoord.

Emanuel Rutten (1973) is wiskundige en filosoof. Hij promoveerde aan de Vrije Universiteit in Amsterdam op het proefschrift *Toward a Renewed Case for Theism* en is als postdoc-onderzoeker verbonden aan 'The Abraham Kuyper Centre for Science and Religion' van de faculteit der Wijsbegeerte

van de Vrije Universiteit. Zijn werkterrein ligt op het vlak van de kennistheorie, metafysica en esthetica.

Verwant onderwerp: [interview met Emanuel Rutten: “Alles wijst naar God”](#)

Of lees [andere bijdrage van Emanuel Rutten](#)

Noten

[1] Wie bekend is met mijn wereld-voor-ons kennisleer zal zich misschien afvragen of ik hier niet toch veronderstel dat wij cognitief toegang hebben tot hoe de wereld in en voor zichzelf is. Dit is niet het geval. De overwegingen in dit artikel hebben allen betrekking op hoe de wereld voor ons is. Ook wanneer ik spreek over het absolute, het zijn en God betreft dit dus een spreken *binnen* de context van de-wereld-voor-ons in plaats van de-wereld-in-zichzelf.

[2] Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan Russell die meent dat logica net zo goed over de wereld gaat als biologie en geologie met als verschil dat de logica zich richt op de meest abstracte universele kenmerken ervan.

[3] Aristoteles maakt gebruik van het onderscheid tussen wat in de orde van het denken voor ons als mensen het eerste gekende is en wat in de orde van het zijn in en voor zichzelf het eerst gekende is. Volgens hem bouwen we onze kennis op door vanuit wat voor ons het eerst gekende is (namelijk dat wat de zintuigen ons leren) langzaam op te schuiven naar wat in en voor zichzelf het eerst gekende is (namelijk het eerste beginsel van de werkelijkheid). De hieraan ten grondslag liggende veronderstelling is dat er los van ons waarheden zijn die vanuit het perspectief van de werkelijkheid zelf gekend worden. Aristoteles begreep dit vanuit de idee dat de werkelijkheid uiteindelijk teruggaat op een goddelijke oorsprong waarvan de essentie denken is. Zeggen dat iets los van de mens vanuit het perspectief van de werkelijkheid zelf in en voor zichzelf gekend wordt komt bij Aristoteles neer op zeggen dat de goddelijke oorsprong oftewel God het weet. In mijn uiteenzetting ga ik niet van deze veronderstelling uit. Zeggen dat een waarheid in en voor zichzelf zelf evident is betekent in mijn betoog slechts dat deze waarheid *inherent* zo absoluut onvermijdelijk is dat de werkelijkheid hoe dan ook eenvoudigweg niet anders dan zo in elkaar kan zitten.

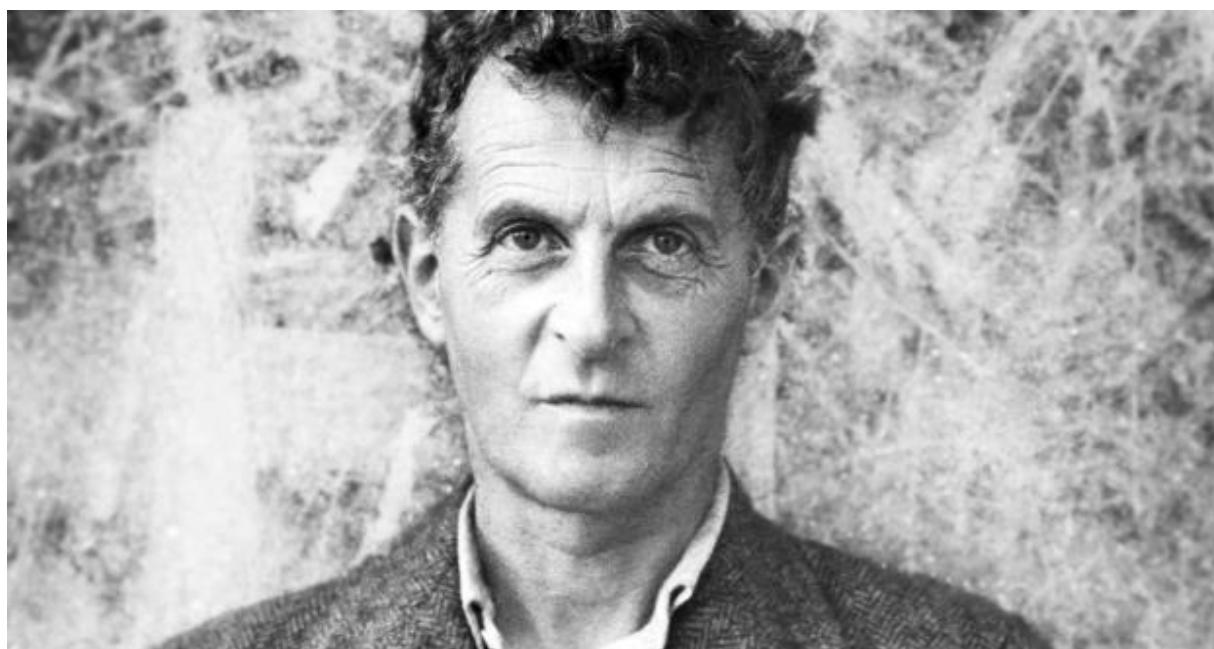
[4] In *Over de zoektocht naar de eerste beginselen bij Aristoteles, Avicenna en ten tijde van 'de tweede aanvang' in het Latijnse westen* introduceer ik het denkbeeld van de absolute metafysica. Ik betoog dat de duiding van het eerste beginsel van de wereld als een collectie in zichzelf onvermijdelijke waarheden oorspronkelijk alleen bij Heraclitus in beeld komt. Want hij meent dat de wereld wordt geleid door de "logos" als haar eerste beginsel. Wellicht komt de absolute metafysica echter ook bij Plato in beeld. Begrijpt hij zijn hoogste Idee van het Goede immers niet als een in zichzelf onvermijdelijke waarheid? Waarom is er zijn? Omdat het goed is dat er zijn is.

[5] Elke uitspraak over welke waarheden tot de absolute metafysica behoren is en blijft dus puur speculatief. Het is echter niet vreemd te vermoeden dat de meest fundamentele wetten van de logica ertoe behoren, zoals die van de tegenspraakvrijheid. In *Het einde van het materialisme, fysicalisme, naturalisme en nog wat "ismen"* betoog ik dat er geen universele eigenschappen bestaan. Wellicht valt dit er ook onder. En wellicht geldt hetzelfde voor de these dat iets niet uit niets ontstaat. Logische wetten zijn in elk geval onvoldoende om Gods bestaan te forceren.

Dat wat zich toont - Filosoferen over niet- feitelijke waarheden

Emanuel Rutten

21 februari 2018



Dat de nogal gangbare postmoderne relativering van de waarheid ook op grenzen stuit, bleek onlangs toen een minister moest aftreden vanwege een pragmatisch leugentje om bestwil. Waarheid doet ertoe. In deze beschouwing staat filosoof Emanuel Rutten, in navolging van Wittgenstein, stil bij een bijzonder aspect van de waarheid: de niet-feitelijke waarheid. Het gaat om een waarheid die zich aan de greep van de taal onttrekt, maar zich niettemin toont. Voor Wittgenstein was juist deze waarheid de belangrijkste. In wat zich ontegenzeggelijk toont, toont de werkelijkheid zelf zich als 'meer' dan het letterlijk zegbare.

Door Emanuel Rutten

Wat is waarheid? Er zijn weinig wijsgerige vragen die vaker zijn gesteld dan deze. In wat volgt ga ik er niet rechtstreeks op in. In plaats daarvan wil ik een mijns inziens cruciaal onderscheid introduceren waaraan veel filosofische opvattingen over wat waarheid is voorbij lijken te gaan. Het onderscheid wat ik op het oog heb duid ik aan als dat tussen *feitelijke* en *niet-feitelijke* waarheden. Bestaande noties van waarheid in de filosofie richten zich uitsluitend op de een of de ander en menen daarmee ten onrechte volledig te zijn.

Feiten

Om genoemd onderscheid te introduceren moeten we ons eerst afvragen wat een feit is. Met de vroege Wittgenstein van de *Tractatus** zouden we kunnen zeggen dat feiten standen van zaken zijn. Standen van zaken zijn configuraties van voorwerpen. Deze voorwerpen en configuraties zijn er eenvoudigweg. Ze zijn wat ze zijn los van wat wij denken. Voorbeelden uit onze alledaagse ervaringswereld zijn het feit dat Delft ten noorden van Breda ligt en het feit dat mijn dochter in Amsterdam woont. Feiten zijn dus standen van zaken in de werkelijkheid (objecten met hun eigenschappen en relaties ertussen). Beweerzinnen zijn waar als ze corresponderen met een feit.

Wanneer wij een feit *correct* of *adequaat* representeren, zoals bijvoorbeeld met de beweerzin "Water is H₂O" het feit dat een watermolecuul uit twee waterstofatomen en één zuurstofatoom bestaat, dan noemen we de desbetreffende representatie *waar*. Een beweerzin of uitspraak die adequaat correspondeert met een feit is een *ware* uitspraak. Het gaat hier om *feitelijke waarheid*, namelijk waarheid in de zin van het correct weergeven van de feiten van de werkelijkheid. De feiten van de wereld leiden zo tot evenveel feitelijke waarheden die we met beweerzinnen kunnen weergeven.

Tonen

In zijn *Tractatus* stelt Wittgenstein dat er ook fenomenen zijn die niet gereduceerd kunnen worden tot één of meerdere feiten. Deze fenomenen behoren eveneens tot de werkelijkheid. Ze kunnen niet verwoord worden. In plaats daarvan *tonen* ze zich. Zo stelt hij bijvoorbeeld in *Tractatus* 6.522: "Er bestaan stellig onuitsprekelijke zaken. Dit toont zich, het is het mystieke". Wittgenstein denkt hierbij vooral aan existentieel geladen fenomenen zoals die van ethische, esthetische of religieuze aard. Precies omdat ook deze zich tonende fenomenen tot de werkelijkheid behoren, moeten ze in een bepaald opzicht eveneens betrokken zijn op waarheid. Iets toont zich aan ons en brengt ons in contact met de werkelijkheid. Het tonen maakt daarom deel uit van de waarheid erover. Dit lijkt mij een onvermijdelijke implicatie van wat Wittgenstein in zijn *Tractatus* uiteenzet.

De *Tractatus* impliceert dus dat de waarheid in sommige situaties deels niet feitelijk is. De waarheid omvat soms meer dan het alleen maar corresponderen met feiten. De werkelijkheid van bepaalde situaties laat zich anders gezegd niet reduceren tot een collectie van tot die situatie behorende feiten. Net zoals de betekenis van een bepaald begrip altijd meer betreft dan de collectie van de eronder vallende objecten, zo betreft de waarheid van sommige situaties meer dan het corresponderen van uitspraken met tot die situaties behorende feiten.

Een ruimer waarheidsbegrip

We krijgen zo een meer omvattend waarheidsbegrip. Er ontstaat een concept van waarheid waarbij waarheid voor sommige situaties niet uitsluitend feitelijk is, maar naast een feitelijke component deels ook bestaat uit een niet-feitelijke component. Iets in dergelijke situaties *toont* zich, om in het woordveld van de *Tractatus* te blijven, en laat zich niet reduceren tot feiten. Kortom, waarheid bestaat conceptueel uit een feitelijke en een niet-feitelijke component. Voor situaties waarin het gaat om de tweede component kunnen we dan spreken over *niet-feitelijke waarheden*.

Deze niet-feitelijke waarheden kunnen we volgens Wittgenstein in tegenstelling tot feitelijke waarheden niet onder woorden brengen. Dit laat echter onverlet dat ze wel degelijk bestaan. Ik verwees al naar *Tractatus* 6.522 en in zijn oorlogsdagboeken uit de periode 1914-1916 lezen we bijvoorbeeld: "In God geloven betekent inzien dat de feiten van de wereld niet het eind van de zaak zijn."

Spreken over niet-feitelijke waarheid sluit eveneens goed aan bij Heideggers notie van waarheid als *aletheia* oftewel ontbering in zijn hoofdwerk *Zijn en Tijd* en latere geschriften. Wanneer Heidegger spreekt over waarheid als onverborgenheid gaat het eveneens om situaties die we kunnen beschrijven als situatie waarbij naast feitelijke ook niet-feitelijke waarheden in het geding zijn. De gehele waarheid in dergelijke situaties bestaat dus uit zowel een feitelijke als een niet-feitelijke component. Wat als werkelijkheid *onthuld* wordt in die situaties en dus de niet-feitelijke waarheid ervan bepaalt, is precies datgene in de situatie wat zich niet laat reduceren tot feiten. Het is bij Heidegger zelfs *het zijn* zelf dat onderscheiden wordt van de afzonderlijke *zijnden* waarop de afzonderlijke feiten van de situatie betrekking hebben. We hebben volgens Heidegger in en door de taal weliswaar toegang tot niet-feitelijke waarheden, maar alleen wanneer we "dichterlijk" in plaats van "feitelijk" taalgebruik hanteren.

Dit ruimere waarheidsbegrip lijkt naast het denken van de Wittgenstein van de *Tractatus* en Heidegger ook te passen bij Kierkegaards bewering in zijn

boek *Of/Of* dat de waarheid is gelegen in de subjectiviteit. Kierkegaard was een existentialist en geen relativist. Dat hij zich primair richt op het concrete menselijke bestaan laat onverlet dat ook hij gelooft in het bestaan van feiten en het naar waarheid kunnen representeren ervan. Maar waarom zou hij dan de waarheid ineens *subjectief* willen duiden? Een mogelijke verklaring hiervoor is dat ook Kierkegaard een onderscheid maakt tussen feitelijke en niet-feitelijke waarheden. In sommige existentieel geladen situaties gaat het dan vooral over niet-feitelijke waarheden en die zijn in tegenstelling tot feitelijke waarheden *subjectief* omdat onze persoonlijke verhouding tot de wereld ze mede constitueert. De niet-feitelijke waarheid voor jou hoeft dan in een bepaalde situatie niet gelijk te zijn aan die van mij. Kierkegaards stelling dat de waarheid is gelegen in de subjectiviteit heeft dan precies betrekking op dergelijke situaties.

Alternatieve feiten?

Niet-feitelijke waarheden dienen overigens niet verward te worden met alternatieve waarheden of *alternatieve feiten*. Er bestaan namelijk geen alternatieve feiten. Onze opvattingen over wat de feiten zijn kunnen onderling uiteraard verschillen en doen dat vaak ook, maar dan hebben we het over *alternatieve opvattingen* over wat de feiten zijn en niet over *alternatieve feiten*. Met alternatieve feiten heeft niet-feitelijke waarheid dus niets te maken. In de eerste plaats gaat het immers om *niet-feitelijke* waarheid. In de tweede plaats is er *niets alternatiefs* aan niet-feitelijke waarheden. Ze vormen geen alternatief voor feitelijke waarheden. Ze vullen slechts de feitelijke waarheden van sommige met name existentieel geladen situaties aan.

Tegenwerpingen

Voordat we kijken naar een aantal tegenwerpingen wil ik het voorgaande eerst nog vanuit een iets andere invalshoek belichten. Waarheid gaat over wat werkelijk is. De vraag is vervolgens wat er aan werkelijkheid tot iemand komt, of juist niet, waarvoor iemand gevoelig en ontvankelijk is, of juist niet. Dit verschilt per persoon. Maar dit betekent nog niet dat de waarheid per persoon verschilt.

Indien de werkelijkheid *in objectieve zin* naast uit configuraties van *zijnden* oftewel feiten eveneens bestaat uit het *zijn* zelf, en indien we fenomenologisch al dan niet adequaat oftewel waarachtig contact met dit *zijn* kunnen hebben, dan bestaat er naast de waarheid over de feiten oftewel *feitelijke waarheid* ook nog zoiets als de waarheid over het *zijn* zelf. Deze laatste vorm van waarheid zouden we dan *niet-feitelijke waarheid* kunnen noemen.

Wie de mogelijkheid van het bestaan van niet-feitelijke waarheden overweegt, houdt zich dus bezig met een bezinning op de aard van de werkelijkheid. Om niet-feitelijke waarheden in het vizier te krijgen richten we ons op de totaliteit van de werkelijkheid. Wij vragen naar de allesomvattende werkelijkheid in zijn geheel.

Niet-feitelijke waarheid gaat niet over de zijnden en hun onderlinge configuraties. Niet-feitelijke waarheid gaat over het zijn zelf. Het zijn is datgene op grond waarvan alle zijnden überhaupt zijnden zijn. Maar wat is precies dit zijn? Wat is het te zijn? Wat is de laatste grond en het wezen van alle zijnden en als zodanig zelf geen zijnde? Het is deze vraag die Heidegger zijn hele leven heeft beziggehouden. En het houdt Wittgenstein in de *Tractatus* eveneens bezig wanneer hij spreekt over het "mystieke" dat niet als een collectie van standen van zaken oftewel feiten te begrijpen is.

Vaak wordt tegengeworpen dat waarheid alleen betrekking heeft op ons in taal uitdrukbaar contact met de werkelijkheid en dat we in taal alleen feiten kunnen uitdrukken. Een beweerzin kan alléén een configuratie van zijnden oftewel een stand van zaken weergeven en meer niet. Niet-feitelijke waarheid is dan onmogelijk. Dit lijkt mij echter onjuist. Stel voor de rest van dit betoog dat wij inderdaad in en door taal alleen feiten zouden kunnen uitdrukken. Betekent dit dan dat de waarheid hoe dan ook beperkt is tot feitelijke waarheid?

Geenzins. Wij kunnen namelijk ook niet-talig contact met de wereld hebben en net zoals in taal uitgedrukt contact kan niet-talig contact met de werkelijkheid in meer of mindere mate (in)adequaat en dus (on)waar zijn. Ook ons niet-talig contact met de werkelijkheid kan dus waarachtig of juist niet-waarachtig zijn. Wie fenomenologisch ervaart kan anders gezegd ook verkeerd ervaren. Dus reeds hier is de waarheidsvraag aan de orde, zelfs los van de vraag of de ervaring in kwestie al dan niet in taal kan worden gerepresenteerd. Maar dan heeft waarheid als begrip ook betekenis voor ons niet-talige contact met de werkelijkheid.

Veel van dat niet-talige contact kan niet in taal worden weergegeven omdat we hier veelal in contact staan met iets dat niet gereduceerd kan worden tot feiten en dus niet in taal kan worden uitgedrukt. Maar dat maakt datgene wat we ervaren niet minder werkelijk. En indien de fenomenologische ervaring ervan adequaat overeenstemt met de werkelijkheid, dan kunnen we de desbetreffende ervaring dus waar en meer precies niet-feitelijk waar noemen. Het is een niet-feitelijke waarheid omdat wat we ervaren een niet-feitelijk deel of aspect van de werkelijkheid betreft. Wat hier als waar wordt aangemerkt, is dus de niet in taal representerbare fenomenologische

ervaring van de werkelijkheid. Deze niet in taal uitdrukbare ervaring is waar. En het is niet-feitelijk waar omdat de waarheidsmaker ervan een niet-feitelijk deel of aspect van de werkelijkheid is.

Is dit een wending naar het subjectiveren van de waarheid? Nee, ook dit is niet het geval. Iets kan *niet* bestaan uit configuraties van zijnden oftewel feiten en toch in objectieve zin behoren tot de werkelijkheid indien de werkelijkheid in objectieve zin meer omvat dan alleen feiten. Waar we hier dus op wijzen is een objectief deel of aspect van de werkelijkheid dat niet tot configuraties van zijnden oftewel feiten gereduceerd kan worden en op onze niet-talige objectieve fenomenologische ervaring ervan. Kortom, een objectief niet-talig contact dat net zoals een beweerzin objectief waar of onwaar kan zijn. Met postmoderne subjectivering heeft dit alles dan ook niets te maken.

Wie meent dat niet-feitelijke waarheid onmogelijk is, versmalt ten onrechte de sfeer van het geestelijk-receptieve en dus het domein van het al dan niet hebben van waarachtig contact met de werkelijkheid tot slechts vormen van contact die terug gaan op in beweerzinnen uitdrukbare feiten. Zo wordt de werkelijkheid en de waarheid daarover ontoelaatbaar versmald tot de zijnden en hun onderlinge configuraties. Wat uit beeld raakt, is het *zijn* zelf en daarmee het geheel van de werkelijkheid.

Directe intuïtie

De zijnden zijn zoals gezegd het geheel van alle objecten met hun eigenschappen en onderlinge relaties. Naast de zijnden is er iets wat hen allen überhaupt tot zijnden maakt. Deze innerlijke factische bewogenheid en diepte van alle zijnden is zelf geen zijnde. Het is het *zijn* zelf. Het *zijn* is niet illusoir, maar werkelijkheid.

Soms wordt namelijk iets adequaat verstaan zonder het in woorden te kunnen uitdrukken. De werkelijkheid moet daarom bestaan uit méér dan objecten met hun eigenschappen en onderlinge relaties. Want dergelijke standen van zaken *zijn* in woorden uitdrukbare. We ervaren soms dus inderdaad iets anders dan de in taal uitdrukbare (conceptueel denkbare) zijnden, namelijk het niet in taal uitdrukbare (voor-conceptuele) *zijn* zelf.

Essentieel hierbij is zoals gezegd de gedachte dat niet alleen beweerzinnen waar of onwaar kunnen zijn. Ook ervaringen kunnen los van de vraag of ze al dan niet in taal uitdrukbare zijn waar of onwaar zijn. Een ware, adequate of waarachtige ervaring is een ervaring welke overeenstemt met de werkelijkheid en dus geen illusie is. Zo kan, geheel los van de taal, een religieuze ervaring waarachtig of illusoir zijn. Uit dit alles volgt dat ook een

niet-verwoordbare niet-conceptuele ervaring waar (waarachtig, adequaat, corresponderend met de werkelijkheid) of onwaar (illusoir, niet met de werkelijkheid corresponderend) kan zijn. Sommige van dit soort ervaringen betreffen dan *ware* ervaringen van *het zijn*. Het zijn precies deze ervaringen die ik aanduid als niet-feitelijke waarheden. Niet-feitelijke waarheden bestaan omdat de mens in staat is ervarend waarheden over de werkelijkheid in het vizier te krijgen die voorbijgaan aan ware uitspraken over de zijnden (objecten, dingen).

Vraag blijft dan wel hoe wij überhaupt zouden kunnen weten dat een ware niet-verwoordbare niet-conceptuele ervaring van het zijn inderdaad waar is. Hoe kunnen wij ooit vaststellen dat zo'n ervaring werkelijk met het zijn correspondeert? Gelet op het buiten talige en daarmee buiten conceptuele karakter van dergelijke ervaringen is dat maar op één manier mogelijk: door directe intuïtie. Het direct innerlijk overtuigd raken van de waarachtigheid vormt een aspect of modus van de ervaring zelf. Het maakt er deel van uit.

Wie niets moet hebben van een ontologische differentie tussen de zijnden en het zijn, moet gelet op het voorgaande dan ook meestal niets hebben van het idee dat ook niet talige en niet conceptuele ervaringen al dan niet adequaat kunnen corresponderen met de werkelijkheid en dus een waarheidswaarde kunnen hebben.

Tot slot

Laat ik tot slot kort terugkeren naar het waarheidsbegrip van Heidegger. Het probleem met het duiden van de waarheid als *aletheia* (ontberging, onthulling, onverborgenheid) is dat de onwaarheid niet denkbaar is. Want in de duisternis verborgen zijn is niet hetzelfde als onwaar zijn. Hoe kan dit probleem worden opgelost? In het geval van onthulling of *lichtung* komt de ervaring overeen met het zijnde. Het zijnde wordt ervarend ontdekt. De ervaring is waar. In het geval van een verhulling van het zijnde is er geen sprake van overeenstemming tussen beide. Want wat we ervaren is precies de verborgenheid. De ervaring is dan dus onwaar. Ze stemt niet met het zijnde overeen. Zo kan Heidegger alsnog de onwaarheid denken.

Hiertoe dienen we dan wel te accepteren dat wat waar is de ontdekkende ervaring van het onthulde zijnde is. Het is hier de *ervaring* van het zijnde welke waar is. Is dit dan ook een niet-feitelijke waarheid? Het is uiteraard géén niet-feitelijke waarheid indien wat ontdekt wordt een *feit* over dit zijnde is. Er is alléén sprake van een niet-feitelijke waarheid indien de ervaring ons iets toont van *het zijn* van het zijnde. En dit laatste is zoals gezegd ook precies datgene waarop Heidegger zelf doelt wanneer hij waarheid duidt als *lichtung*, onverborgenheid of onthulling.

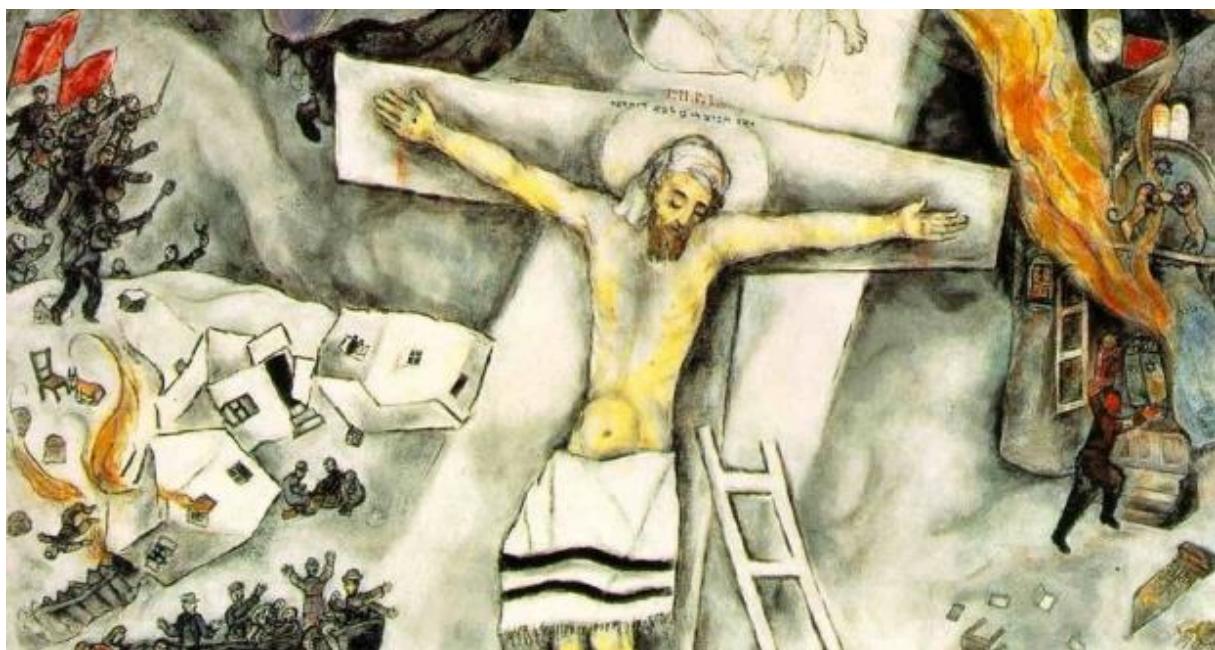
Heidegger zal deze oplossing van het probleem van het denken van de onwaarheid uiteraard niet accepteren. De oplossing doet immers een beroep op de notie van *overeenstemming* of *adequatio* welke Heidegger nu juist wil vermijden als het gaat om de vraag wat waarheid ten diepste is. Maar dit laat onverlet dat we met een beroep op niet-feitelijke waarheden kunnen laten zien hoe de onwaarheid gedacht kan worden indien we net zoals Heidegger waarheid willen begrijpen als *aletheia*.

* De **Tractatus Logico-Philosophicus**, vaak afgekort tot *Tractatus*, is het eerste hoofdwerk van de Oostenrijks-Engelse filosoof Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951). Het boek werd tijdens de Eerste Wereldoorlog geschreven en in 1922 in het Duits en Engels gepubliceerd als *Logisch-philosophische Abhandlung* (Logisch-filosofische verhandeling). (Bron Wikipedia.)

De vraag naar het lijden

Emanuel Rutten

17 juli 2017



Volgens de Franse schrijver Michel Houellebecq is het lijden de essentie van het bestaan. Ook het christendom is doordrongen van de alom aanwezigheid van het lijden. Maar toch heeft het lijden daar niet het laatste woord. Volgens filosoof Emanuel Rutten hoeven we het negatieve in de wereld niet te ontkennen om tot het positieve te kunnen besluiten. Er is een goddelijk perspectief mogelijk dat boven de natuurlijke orde uitstijgt. Daarin ligt een grote troost besloten.

Door Emanuel Rutten

Het raadsel is tijdloos. Iedere mens is in de wereld geworpen als was hij de eerste mens. De oorspronkelijke verwondering is altijd nieuw, en tegelijkertijd oeroud, zoals de lente. Dat alles al gezegd is, is al vaak genoeg gezegd.

(Felix Hinterland)

Het gras werd zwart, de dag was niet langer
dag, de nacht niet langer nacht, maar
machines waardoor licht en donker werden
afgewisseld om haar te kwellen.

(Pauline Réage, *Het verhaal van O*,
Lebowski Publishers, 2013, blz. 107-108)

Laat ik beginnen met een parafrasing van Nietzsche: Diep is de pijn van het bestaan, maar dieper nog is de lust tot leven. Lust heeft geen doel meer. Het wil alleen eeuwig zichzelf. Lust wil eeuwigheid – diepe, diepe eeuwigheid. Ik kom later nog terug bij deze lust, maar laten we nu eerst stilstaan bij die pijn van het bestaan.

Nietzsche had oog voor de diepte van het lijden in het menselijk leven. Een prachtige illustratie van hoe enorm diep die pijn gedacht kan worden vinden we bij de hedendaagse Franse schrijver en denker Michel Houellebecq. In zijn briljante essay *Leven, Lijken, Schrijven - Methode* poneert Houellebecq beknopt een metafysica van het lijden. Het lijden is volgens hem de ultieme bron van de wereld.

Alles wat bestaat is tot aanzijn gekomen in en door het lijden. Het lijden is dus de zjinsoorzaak. Het is de oorzaak van het zijsgeheel. Zo schrijft hij: "De eerste dichterlijke stap bestaat erin terug te gaan naar de oorsprong. Te weten: het lijden." Het lijden is echter niet een van het zijsgeheel afgezonderd transcendent beginsel. Het is juist een immanent oorsprongsprincipe. Dat wil zeggen: Het lijden is als zijsgrond aanwezig in alles wat bestaat. Het lijden doordringt zo het zijsgeheel. Zij vormt niet alleen de oorsprong, maar ook het wezen van de wereld. Zo schrijft Houellebecq: "De wereld is een zich ontplooiend lijden. Een kern van lijden ligt aan haar oorsprong. Elk bestaan is een expansie, en een verplettering. Alle dingen lijden, zozeer dat ze beginnen te zijn. Het niets trilt van pijn, zozeer dat het tot aanzijn komt: in een abject paroxisme."

De pluriformiteit en de innerlijke diepte van het lijden wordt door hem vervolgens eveneens heel treffend beschreven: "De verschijningsvormen van het lijden zijn belangrijk; ze zijn niet wezenlijk. Elk lijden is goed; elk lijden is nuttig; elk lijden werpt zijn vruchten af; elk lijden is een hele kosmos."

Het ontstaan van het bewustzijn begrijpt Houellebecq eveneens vanuit zijn lijdensmetafysica. Hierover zegt hij bijvoorbeeld: "De zijnden worden

diverter en complexer, zonder iets van hun aanvankelijke aard te verliezen. Vanaf een bepaald bewustzijnsniveau verschijnt de schreeuw. De poëzie komt daaruit voort. De gearticuleerde taal eveneens."

Het lijden wordt door Houellebecq in verband gebracht met vrijheid: "De wereld bestaat uit lijden omdat ze in essentie vrij is. Het lijden is het noodzakelijke gevolg van de vrije ruimte tussen de delen van het systeem. Dat moet u weten en zeggen." En tenslotte is het lijden nimmer doel voor iets anders of doel in zichzelf: "U kunt het lijden niet in een doel veranderen. Het lijden is, en kan derhalve onmogelijk een doel worden."

Pijn van het bestaan

Diep is bij Houellebecq dan ook de pijn van het bestaan. Dit geldt in het christendom eveneens. Ze heeft het lijden van de mensheid zelfs tot haar centrale probleem en haar kernthema gemaakt. Het lijden staat in het christendom centraal. Maar in tegenstelling tot Houellebecq meent ze niet dat het lijden de laatste oorsprong van en de laatste waarheid over de wereld is. De oorsprong van de werkelijkheid is niet het lijden, maar God. En God is goed. Wie nog nooit heeft liefgehad kent God niet. Want God is liefde.

Dit roept natuurlijk onmiddellijk een vraag op. Hoe kan het christendom in het licht van het vele lijden in de wereld menen dat God goed is? In een eerdere lezing getiteld *Is door het enorme lijden in de wereld geloof in een goede God onredelijk* ben ik daar uitgebreid op ingegaan. Ik breng vanavond echter twee aanvullende overwegingen in die in genoemde lezing niet aan de orde komen.

Wezen van God

Laten we ons allereerst eens richten op het wezen van God zelf. God is diegene die licht laat schijnen in de duisternis. God is dat licht zelf. Als bron van het zijn, als het zijn zelf, is God hoe dan ook prijzenswaardig. Zonder God zou alles wegzinken in het niets, zou er helemaal niets bestaan. Alles wat er is, is er alleen maar dankzij God. Is dat inderdaad niet iets om God om te prijzen en te loven? Alles wat we zijn kunnen we alleen dankzij God zijn. Dat maakt God hoe dan ook lovenswaardig.

Iemand die licht in het duister laat schijnen, iemand die ervoor zorgt dat er überhaupt zijn is en niet niets is inderdaad prijzenswaardig. De kerngedachte is dat wie voor het zijn zelf zorgt te prijzen is. Want het zijn verhoudt zich tot het niets als licht tot donker. Er zijn, mogen bestaan, is licht. De dood,

het niets, is duisternis. Maar dan moet het karakter van God goed zijn. Het lijkt immers conceptueel incoherent dat een prijzenswaardige God geen goede karaktereigenschappen zou hebben. Zoiets lijkt zelfs metafysisch onmogelijk. Maar dit betekent dat God zelf goed is.

Nu zou tegengeworpen kunnen worden dat volgens deze redeneertrant een moeder, die dus voor nieuw leven heeft gezorgd, ook lovenswaardig en dus goed is als ze haar kind verwaarloost. Dit volgt echter niet. De grond van het zijn is goed krachtens het überhaupt laten zijn van iets in plaats van niets. De grond van het zijn is dus uiteindelijk ook de grond van het bestaan van dat kind. Het is de grond van alles wat is en waarzonder helemaal niets zou bestaan. Geen enkel mens, geen moeder en geen vader, heeft deze status. De centrale gedachte is dus dat 'zijn' – bestaan, licht – goed is en 'niets' – leegte, duisternis – niet. God moet als de grond van het zijn als zodanig dus goed zijn.

Zin en zijn

Niet voor niets kent het christendom een diepe eenheid van zin en zijn. Het zijn is gegrond in het goede, namelijk in een goede God, en daarom is het zijn zelf ten diepste goed. In Genesis affirmeert God dan ook het goede van de hele kosmos. Bovendien is de zin van al het bestaande gelegen in hun door God gedragen zijn. De dingen zijn zinvol, zijn zin, omdat zij voor hun zijn steeds van God afhankelijk zijn. De dingen zijn zinvol omdat zij in hun van God afhankelijke bestaan verwijzen naar en een uitdrukking zijn van God.

Dooyeweerd drukt deze christelijke eenheidservaring van zin en zijn treffend als volgt uit: "De zin is het zijn van al het creatuurlijk zijnde". Het goede van het zijn wordt dan ook gegrond in het goed zijn van God als grond van het zijn. Tegelijkertijd wordt Gods goedheid afgeleid uit het goed zijn van het er-zijn. Er is zo dus sprake van een onderlinge wisselwerking.

Genadevolle structuren: sterfelijkheid

Dat God ondanks het lijden in de wereld goed is kan ook opgemaakt worden uit een bezinning op de wereld zelf. Wie goed in de wereld rondkijkt ziet bijna overal wat ik in wat volgt zal aanduiden als genadevolle structuren. Het aantal verschillende *genadevolle structuren* kan ons zelfs overweldigen. Laat me slechts een paar voorbeelden geven.

Een belangrijk voorbeeld van wat ik een genadevolle structuur noem is onze sterfelijkheid. Als iemand mij zou vragen wat mijn meest waardevolle bezit

is, dan zou ik ongetwijfeld antwoorden dat het meest waardevolle bezig van mij en van ieder ander mens onze sterfelijkheid is. Neem al mijn bezittingen van mij af, maar neem mij alsjeblieft niet mijn sterfelijkheid af. Stel je immers eens voor dat je morgen ineens onsterfelijk bent. We zouden dan het risico lopen op een eeuwig lijden.

Wie afstand doet van zijn of haar sterfelijkheid komt dan ook in de grootst denkbare nachtmerrie terecht. Hoe afgrondelijk alleen al de gedachte aan een eeuwig eenzame opsluiting of een eeuwig moeten doorstaan van marteling. Sterfelijkheid is dan ook het grootste geschenk aan de mens gegeven. Het kwaad in de wereld wordt zo gelimiteerd. Juist dankzij onze sterfelijkheid kan een absoluut kwaad in de wereld nooit manifest worden. Niemand kan immers in een toestand van eeuwig lijden worden gebracht. We zouden in onze sterfelijkheid daarom een teken kunnen zien van een goddelijke genade. De dood hoort bij het menselijk leven, en behoed ons, en daarin ligt een grote gemoedsrust en troost besloten.

Leven en dood staan bovendien in een voortdurende wisselwerking. Het leven veronderstelt de dood. Dit allereerst op een biologisch niveau. In de natuur maakt de dood plaats voor nieuw leven. Ons leven kan zelfs alleen zin hebben zolang het eindig is. Het leven zou onmiddellijk betekenisloos worden zodra we onsterfelijk zouden blijken te zijn. Onze sterfelijkheid is dan ook een noodzakelijke voorwaarde om tot een betekenisvol leven te komen, ja om überhaupt te leven. Zonder eindigheid geen leven. Of om met Heidegger in *Zijn en Tijd* te spreken: zonder tijdelijkheid geen zijn. Onze sterfelijkheid is mede daarom ons grootste bezit.

Leven is betekenisvolle wording en als zodanig inderdaad diep verbonden met eindigheid. Dit licht ik nader toe aan de hand van een bepaalde interpretatie van het verhaal van de verdrijving van Adam en Eva uit het paradijs, zoals dat in het Bijbelboek *Genesis* te vinden is. Dit verhaal toont de relatie tussen betekenisvolle wording en eindigheid.

Adam en Eva leven in het paradijs in een toestand van zijn. Streven naar iets, naar iets willen worden, is hen vreemd. Ze zijn zorgeloos en aan zichzelf genoeg. Een dergelijke existentiële conditie van louter zijn kan in beginsel eeuwig duren. Inderdaad hebben volgens het verhaal Adam en Eva in de tuin van Eden het eeuwige leven. Ze zijn onsterfelijk. Op een bepaald moment in het verhaal geven Adam en Eva zich echter over aan de verleiding om te willen worden, om zich door de tijd heen te willen ontwikkelen dan wel verwerkelijken. Dit wordt in het verhaal gesymboliseerd door hun nemen van de vruchten van de boom van de kennis van goed en kwaad.

Het gevolg is dat zij hun oorspronkelijke eeuwige toestand van louter zijn verlaten en in een existentiële toestand van voortdurende wording belanden. Nu is een situatie van eeuwige wording onmogelijk. In een existentiële toestand van oneindig durende betekenisvolle ontwikkeling kan de leefwereld niet voorzien.

Bovendien is wording opgevat als verwerkelijking niet daadwerkelijk wording indien er geen sprake is van een uiteindelijke voltooiing. Vergelijk in dit verband het voorbeeld van de geamputeerde hand zoals we dat in de *Ethica* van Aristoteles aantreffen. Een van het lichaam gescheiden hand is volgens Aristoteles alléén in naam een hand, en dus geen echte hand. Hetzelfde geldt voor een toestand van wording welke nooit tot voltooiing zal leiden. Zo'n toestand is niet daadwerkelijk, maar alleen maar in naam, een toestand van betekenisvolle wording.

In tegenstelling tot de existentiële conditie van louter zijn is dus de existentiële conditie van betekenisvolle wording noodzakelijk tijdelijk. Het hoeft ons dan ook zeker niet te verbazen dat Adam en Eva in het verhaal sterfelijk worden nadat zij voor de toestand van wording hebben gekozen. Als wordende wezens verliezen zij immers hun eeuwige bestaan precies omdat eeuwigheid alléén aan een situatie van louter zijn kan toekomen. Het verhaal van de verbanning van Adam en Eva uit het paradijs wijst ons zo op een diepe innerlijke verwantschap tussen betekenisvolle wording en tijdelijkheid: alle dergelijke wording is eindig. Eeuwigheid is slechts voorbehouden aan toestanden van aan zichzelf genoegzaam louter zijn, zoals die waarin Adam en Eva verkeerden toen zij nog onbezorgd in de tuin van Eden leefden.

We hoeven de dood dan ook niet op te zoeken of te naderen om haar in ons concrete leven betekenisvol aanwezig te laten zijn. En dat is maar goed ook. Desalniettemin is het verdragen van de dood en het in de dood willen standhouden een wezenlijk bestanddeel van de menselijke geest als zodanig.

Zo beweert Hegel in zijn *Fenomenologie van de Geest* mijns inziens terecht het volgende: "De krachteloze schoonheid haat het verstand, omdat dat iets van haar eist waartoe ze niet in staat is. Het leven van de geest is evenwel niet het leven dat de dood vreest, en zich enkel en alleen voor de vernietiging behoedt; nee, dat is het leven dat de dood verdraagt en in de dood standhoudt. De geest verwerft zijn waarheid alleen wanneer hij zichzelf vindt in de absolute verscheurdheid. Die macht is de geest niet als het positieve dat van het negatieve wegkijkt, zoals wanneer we over iets zeggen dat het niets is, of dat het onwaar is en vervolgens, in de mening het te hebben afgehandeld, ons ervan afwenden en tot iets anders overgaan;

nee, de geest is deze macht alleen doordat hij het negatieve recht in het gezicht kijkt en erbij verwijlt. Dit verwijlen is de toverkracht die het negatieve omkeert en in Zijn verandert.”

Andere voorbeelden van genadevolle structuren

We kunnen naast onze sterfelijkheid ook denken aan heel andere voorbeelden van genadevolle structuren, zoals het feit dat geestelijk en lichamelijk genot in bijna alle situaties – hoe ellendig ook – bereikbaar blijft. Wie leeft vanuit het diepe besef dat alles voorbij en tevergeefs is, kan juist dan in hele kleine voorvallen geluk ervaren. Ja, zelfs gelukkig zijn. De wereld is blijkbaar zodanig dat ook in buitengewoon moeilijke omstandigheden, bijvoorbeeld in een situatie van schrijnende armoede of verdriet, intellectuele en sensuele genietingen mogelijk blijven en ook daadwerkelijk door velen worden genoten.

Een weer heel ander voorbeeld van een genadevolle structuur is het feit dat het voor ieder van ons mogelijk is om existentiële rust te vinden in het ondergaan van een verdiente straf voor gedaan onrecht. Of neem het gegeven dat ernstigere gevolgen in zo goed als alle gevallen moeilijker realiseerbare oorzaken vereisen dan minder ernstige gevolgen. Ook dit is in zichzelf een vorm van genade. En zo kunnen we doorgaan. Ik acht het zo volledig mogelijk in kaart brengen van alle genadevolle structuren dan ook niet voor niets een buitengewoon vruchtbare manier om een geheel nieuwe theodicee te ontwikkelen.

Het diabolische

De vraag die deze overwegingen oproepen is natuurlijk hoe het dan precies zit met het kwaad in de wereld. Is dat dan wel te verenigen met het bestaan van een goede God? Een groot lijden doortrekt de wereld sinds het ontstaan van de mens. Het kwaad dat mensen elkaar aandoen is zo omvangrijk dat het erop lijkt dat we niet anders kunnen dan erkennen dat het kwaad zelf een moment is van het zijn zelf. Het zijn lijkt dus niet louter goed te zijn. Zijn en kwaad lijken onlosmakelijk met elkaar verbonden. Is het kwaad dan ook niet een *existenciaal* van het zijn zelf?

Dit brengt ons bij de ultieme vraag naar de herkomst van het kwaad. Waarom behoort het kwaad tot het zijn? Wat is het in of aan het zijn dat maakt dat het diabolische opkomt? Wat beweegt het zijn tot het diabolische? Wat is anders gezegd het laatste *factum* als het gaat om het diepste wezen van het kwaad? Ik vraag dus naar haar ultieme en laatste grond. Om deze vraag te stellen en te proberen te beantwoorden moeten

we de moed hebben om het diabolische rechtstreeks te confronteren. We moeten de durf hebben haar in het gelaat te aanschouwen.

Dit lijkt echter onmogelijk. De vraag naar het kwaad overvalt, overweldigt en ontmoedigt ons. Het probleem lijkt te groot. Hoe kunnen wij ook maar enigszins in de buurt kunnen komen van een bevredigend antwoord op de vraag naar de herkomst van het diabolische? De vraag lijkt zo ontoegankelijk, zo massief, dat elke poging haar te willen beantwoorden bij voorbaat gedoemd lijkt om jammerlijk te mislukken. Het lijkt eenvoudigweg niet mogelijk om het kwaad in onze greep te krijgen door het te doordenken tot aan haar laatste grond.

Geperverteerd genot

Daarom wil ik trachten dit probleem op een andere manier te benaderen. Kleinschaliger, hanteerbaarder en daardoor - zo ik hoop - vruchtbaarder. Ik richt mij hiertoe op de aan het begin van mijn betoog genoemde categorie van het genot. Mijn inzet is een op het eerste gezicht bedrieglijk eenvoudige vraag. Maar zodra we haar uitspreken is het alsof een bliksem ons treft. De vraag is de volgende. Waarom kan een mens eigenlijk genieten van het lijden of pijn doen van de ander? Wat is dit in de mens? Waar komt dit geperverteerde genot, deze diabolische dispositie, vandaan en hoe kunnen we het wijsgerig duiden?

Door deze vraag eerst te beantwoorden komt wellicht ook een antwoord op die grote vraag naar het kwaad zelf dichterbij. In een essay waaraan ik momenteel werk, getiteld *Een fenomenologie van het lijden*, ontwikkel ik een groot aantal verschillende mogelijke antwoorden. Niet elk mogelijk antwoord hoeft altijd en overal van toepassing te zijn. Sommige antwoorden kunnen gelden voor andere situaties dan andere. Hieronder zal ik enkele denkbare antwoorden enigszins beknopt voor het voetlicht brengen.

In de eerste plaats wordt volgens Jean Baudrillard de mens ten diepste aangetrokken door het onzinnige en de ander pijn doen of vernederen is onzinnig: "Het onzinnige is in alle opzichten onweerstaanbaar – dat is het principe van het kwaad". Bovendien vinden we om met Freud te spreken in ieder mens zowel een levensdrift als een doodsdrift. Dit verklaart de fascinatie van de mens voor de duistere en gewelddadige kanten van het bestaan.

Een andere oorzaak kan zijn dat de mens zelf is voortgekomen uit het lijden. Het lijden zou de bron en oorsprong van de mens kunnen zijn zoals Houellebecq heeft betoogd in zijn metafysica van het lijden. Maar dan is het

niet zo vreemd dat de mens kan genieten van het leed van de ander. Het lijden vormt immers haar diepste natuur en grond. In het lijden van de ander bevestigt de mens zo zichzelf.

De mens kan natuurlijk ook genieten van het leed van de ander wanneer dit leed een straf of boetedoening voor gedaan onrecht betreft. Het slachtoffer wordt gestraft voor zijn of haar misdragingen. Het gaat hier om het genot dat wraak kan geven en waar Aristoteles uitgebreid over schrijft in zijn *Retorica*. Hij ziet gerechtvaardigde wraakzucht zelfs als zeer edel en deugdzaam.

Het laten lijden van de ander is daarnaast een vorm van transgressie of grensoverschrijding en Georges Bataille heeft in zijn wijsgerig hoofdwerk *De Erotiek* uit 1957 en ook in zijn overige meer literaire werk laten zien dat de mens in zijn oergrond een transgressief wezen is. Genieten van transgressie behoort tot de natuur van de mens. Bataille brengt het genot dat gepaard gaat met het overschrijden van grenzen of algemeen geaccepteerde verboden in verband met een diep universeel menselijk gevoel van heimwee.

Overtredingen van verboden ontstaan door het terugverlangen van de mens naar wat hij *de continuïteit van het zijn* noemt. Deze continuïteit van het zijn is de oorspronkelijke zijnstoestand waaruit de mens uiteindelijk is voortgekomen. In het beleven van een transgressieve ervaring verliest de mens voor heel even zichzelf en wordt kortstondig het contact hersteld met de verloren gegane continuïteit waarnaar ieder mens ten diepste verlangt, aldus Bataille. Dit zelfverlies door een momentane ervaring van versmelting met het continue gaat gepaard met genot en levert ons zo een mogelijk antwoord op de vraag waarom mensen kunnen genieten van subversieve verbodsovertredingen en dus van het lijden van de ander.

Macht en controle

Toch lijkt dit Batailliaanse schema van subversieve grensoverschrijding gegrond in een algemeen diep menselijk verlangen naar een hereniging met de continuïteit van het zijn uiteindelijk onvoldoende recht te doen aan de volledige fenomenologie van het perverse genot dat de mens blijkbaar kan ontlenen aan het pijn doen en zien lijden van de ander. En hetzelfde geldt voor de eerdere antwoorden vanuit Baudrillard, Freud, Houellebecq en Aristoteles.

Is er misschien nog een ander antwoord mogelijk? Zouden we het mysterie wellicht kunnen oplossen door erop te wijzen dat mensen in het algemeen

kunnen genieten van een gevoel van macht en controle? Precies omdat een machts- en controlegevoel zich vooral manifesteert in het pijn doen van een ander mens, zou logischerwijs volgen dat mensen een neiging hebben om inderdaad genot te kunnen ervaren aan het lijden van de ander.

Dit is wellicht een helder antwoord. Bovendien is een dergelijke nietzscheaanse reductie tot machtslust mogelijk een eerste stap richting een zakelijk evolutionair antwoord op de vraag. Macht en controle hangen immers samen met zelfbehoud. Maar dan hebben zij die machtslust ervaren een evolutionair voordeel omdat ze er meer dan gemiddeld naar streven. Op lange termijn zal machtslust zich dan in de natuur van de mens verankeren. Aan de andere kant leveren dit soort evolutionaire verklaringen van het mentale leven van de mens vaak niet meer op dan zogenaamde *just so stories* die niet raken aan het wezenlijke van de problematiek. Voorzichtigheid is dus geboden.

We hebben de wereld gebroken

Het Joods-christelijke antwoord op de vraag naar de herkomst van het kwaad en daarmee het vele lijden in de wereld wordt treffend verwoord door Noach in de gelijknamige film uit 2014. Hij vertelt aan zijn kinderen over het ontstaan van de wereld en de mensheid. Dan zegt hij op enig moment dit, en ik citeer: "Broer tegen broer. Volk tegen volk. De mens tegen de schepping. We hebben elkaar vermoord. We hebben de wereld gebroken. *Wij* hebben dit gedaan. De mens heeft dit gedaan. Alles wat mooi was, alles wat goed was, hebben wij vernietigd."

Het is dus de mens zelf geweest die het kwaad in de wereld heeft gebracht. *Wij* deden dit door ons van onze schepper af te keren. God gaf ons de vrijheid en liet ons de keus. En wij kozen in volle vrijheid het kwaad. *Wij* zijn daarom *zelf* verantwoordelijk, aldus het antwoord van Genesis. God gaf ons een vrije wil opdat wij in vrijheid zouden kunnen leven en vrij zouden kunnen kiezen voor het goede. God gaf ons deze verantwoordelijkheid. De aarde werd ons toevertrouwd. Maar wij keerden ons van God af en kozen voor het kwaad. En dat doen we nog steeds tot op de dag van vandaag.

We moeten daarom niet verwijtend naar God wijzen. Nee, we moeten in de eerste en laatste plaats naar onszelf kijken. Is er dan nog hoop en troost in het licht van het vele lijden dat onze wereld doorkruist? Eerder in mijn voordracht wees ik beknopt op de vele genadevolle structuren die in de wereld te onderkennen zijn. Aan het slot van mijn voordracht wil ik met een beroep op de goedheid van God daar nog een genadevolle structuur aan toevoegen.

Goddelijk perspectief

Er is ontgezegd dat een harde esthetische orde die de gehele natuur doorkruist. Ieder mens bezet in deze meedogenloze natuurlijke orde een bepaalde plaats. Deze natuurlijke positie wordt bepaald door zijn of haar geestelijke en lichamelijke schoonheid en kracht. Ontkennen dat er een dergelijke ordening bestaat heeft geen enkele zin. Ze is er eenvoudigweg. We worden er bijna dagelijks mee geconfronteerd. Het is de natuurlijk zelf die ieder van ons in deze hiërarchie plaatst. *Zij* die schoner en krachtiger zijn dan anderen staan onverbiddelijk hoger in deze nietsontziende natuurlijke orde. Zo nemen we allemaal een bepaalde natuurlijke plaats in. We worden allemaal genadeloos ten opzichte van elkaar gerangschikt. Nu zijn mensen op grond ervan niet gelijk aan elkaar. Ze verschillen onderling zelfs radicaal.

Is hiermee dan het laatste woord gezegd? Nee, dat is niet het geval. Door het openen van een transcendent perspectief kan ingezien worden dat mensen desalniettemin gelijkwaardig zijn. Deze gelijkwaardigheid heeft een bovennatuurlijke oorsprong omdat de natuurlijke orde haar niet impliceert. Op grond waarvan zouden we vanuit een louter natuurlijk perspectief immers kunnen vaststellen dat onderling verschillende mensen gelijkwaardig zijn? Wie slechts uitgaat van de onverbiddelijke natuurlijke orde heeft niets om deze gelijkwaardigheid in te funderen. Spreken over menselijke gelijkwaardigheid is daarom altijd al een spreken vanuit een overstijgend sacraal perspectief. Het is meer precies een spreken vanuit een goddelijk perspectief. Alleen vanuit een goddelijk perspectief kan gelijkwaardigheid als een extra ultieme maat over de genadeloze natuurlijke orde gelegd worden. En ook daarin ligt een grote troost besloten.

Bovenstaand artikel is de tekst van een lezing gehouden voor studentenvereniging Veritas van de Erasmus Universiteit Rotterdam.

Emanuel Rutten (1973) is wiskundige en filosoof. Hij promoveerde aan de Vrije Universiteit in Amsterdam op het proefschrift *Toward a Renewed Case for Theism* en is als postdoc-onderzoeker verbonden aan 'The Abraham Kuyper Centre for Science and Religion' van de faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit. Zijn werkterrein ligt op het vlak van de kennistheorie, metafysica en esthetica.

Verwant onderwerp: [interview met Emanuel Rutten: "Alles wijst naar God"](#)

Trump is niet oorzaak maar gevolg van culturele crisis

Emanuel Rutten

23 januari 2017



"Trump is niet de oorzaak van de staat van verwarring van het Westen. Zijn opkomst is het gevolg van die verwarring. En zij duurt maar voort", twitterde filosoof Emanuel Rutten. Op de vraag wat dan wel de (of een) oorzaak van de verwarring is, antwoordde hij desgevraagd met een verwijzing naar onderstaande beschouwing. Het Westen lijdt aan het verlies van een gemeenschappelijke betekenishorizon. "Wat ontbreekt, is een overstijgend samenhangend zinverband dat ons bezielt en waarin wij onszelf opgenomen weten."

Door Emanuel Rutten

Dat onze Europese maatschappij op drift is, valt bijna niet meer te ontkennen. De vraag is echter wat de oorsprong is van het steeds verder om zich heen grijpende verlies van binding. Kan er überhaupt wel een hoofdoorzaak worden aangewezen?

Web van factoren

Men zou kunnen opmerken dat dat helemaal niet kan. De maatschappelijke dynamiek is zo complex dat ieder mogelijk antwoord op de vraag naar de oorsprong van de Europese verwarring bij voorbaat gedoemd is om aan kritiek ten onder te gaan. We zullen moeten accepteren dat het ondoenlijk is om één cruciale oorzaak te destilleren uit het omvangrijke web van factoren die mogelijk een rol spelen in het verklaren van de maatschappelijke ontwikkelingen.

Gedeelde zinsamenhang

Zelf meen ik echter dat we wel degelijk de belangrijkste oorzaak van de toenemende Europese onthechting kunnen aanwijzen. Volgens sommige cultuurfilosofen is de hedendaagse Europese ontbinding vooral het gevolg van een doorgesloten moderne consumptiecultuur. Ik deel deze analyse niet. Het probleem moet volgens mij gezocht worden in wat cultuurfilosoof Charles Taylor het verdwijnen van onze gemeenschappelijke betekenishorizon noemt. We beschikken niet langer over een gedeelde zinsamenhang die onze concrete individualiteit overstijgt. Wat ontbreekt, is een overstijgend samenhangend zinverband dat ons bezielt en waarin wij onszelf opgenomen weten.

Door het wegvalLEN van onze gemeenschappelijke inspiratiebronnen is het maatschappelijk leven in Europa vervlakt. Dit is funest voor onszelf en onze samenleving. Een uitweg zou kunnen zijn om opnieuw contact te maken met onze existentiële bronnen. Het religieuze is in Europa echter grotendeels aan het teloorgaan. Met name doordat het christendom zich uit onze Europese cultuur terugtrekt, worden bindende betekenisvolle zingevingenverbanden uitgewist. Hierdoor worden we teruggeworpen op slechts ons eigen individuele zelf.

Apathie

Het is mijns inziens vooral deze ontwikkeling die het vertrouwen van Europa in zichzelf ondervindt. De bezieling, het levenselan, is uit onze samenleving aan het verdwijnen. Als gevolg daarvan grijpt een eroderend en mat soort

van apathie om zich heen. Dát is volgens mij de werkelijke crisis van onze tijd. Europa is zijn vaste levensvormen en vormentaal in een snel tempo aan het verliezen door een gebrek aan liefde voor de eigen cultuur en traditie. Hierdoor verliest het het geloof in zichzelf, met alle gevolgen van dien.

In Europa verwaarlozen we inmiddels al decennialang de bezielende religieuze dimensie van het menselijk bestaan. En dit terwijl juist religie cruciaal is om tot een hechte leefgemeenschap te komen. Religie gaat niet voor niets terug op het Latijnse "religare", dat verbinden betekent. Religie ligt ten grondslag aan de eenheid van elke samenleving. Het is, zoals de socioloog Émile Durkheim reeds heeft laten zien, het samenbindende element van iedere cultuur. Iedere duurzame samenleving is religieus en moet dat ook zijn om als maatschappij überhaupt op termijn te kunnen blijven voortbestaan. Culturen vereisen een ziel.

In veel Europese samenlevingen glijd de oorspronkelijke religieuze bezieling alsmaar verder weg. Daardoor gaan de sociale samenhang en bevlogenheid langzaam verloren. Een te ver doorgeshoten consumptiecultuur is dan ook eerder een symptoom van een dieper liggende oorzaak, dan zelf de oorzaak. Europa zou zich weer moeten willen laven aan zijn christelijke erfenis.

Dit laven kan prima samengaan met de aanwezigheid van bevolkingsgroepen met andere culturele tradities binnen de Europese grenzen. Dat is het punt niet. Bovendien is persoonlijke vrijheid een belangrijke waarde.

Bindmiddel

Mijn punt is wel dat iedere maatschappij voor haar voortbestaan een inspirerend bindmiddel nodig heeft dat verdergaat dan een louter abstract individueel ideaal als persoonlijke vrijheid. Het verlies van het Europese zelfvertrouwen is dan ook vooral te wijten aan het feit dat onze cultuur afstand genomen heeft van een bovenindividuele existentiële bezieling, die uiteindelijk alléén religieus en voor Europa meer specifiek christelijk kan zijn. Voor velen wellicht een ongemakkelijke waarheid, maar daarom niet minder werkelijk.

De hoogste deugd in het christendom is de liefde. Een liefde die gestalte krijgt in breed gedeelde leefvormen. Zo kan de weg teruggevonden worden naar binding, ja heling van onze cultuur. Zo kan tegenwicht geboden worden aan de verwachting waarin Europa steeds verder wegzt.

Existentiële religieuze bronnen

De individualisering is te ver doorgeshoten. Dat heeft geleid tot een vergaande maatschappelijke onthechting en verlies van bestemming. Als we in Europa weer terugrijpen op onze oorspronkelijke existentiële religieuze bronnen, kunnen binding en gemeenschapszin hersteld worden. Alléén zo kan Europa de verwarring achter zich laten.

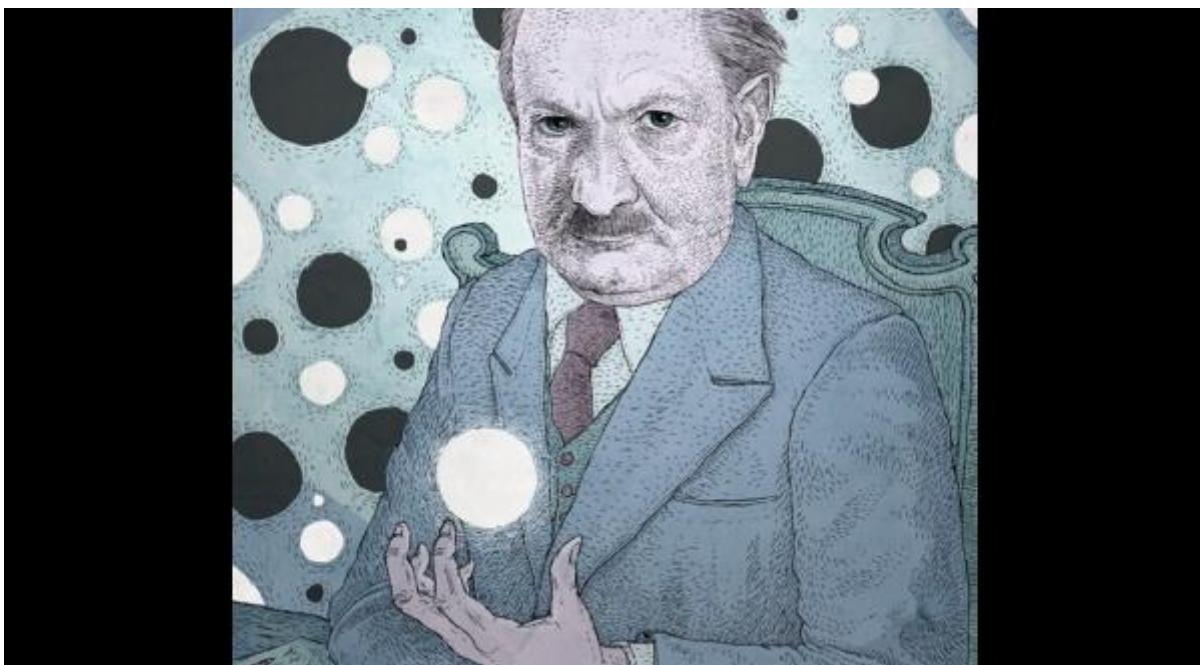
Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Deze beschouwing verscheen eerder in het [*Reformatorisch Dagblad*](#)

Is God het hoogste zijnde of het zijn zelf?

Emanuel Rutten

11 mei 2015



God spreekt in ‘Exodus’ tot Mozes met de woorden “Ik ben die ik ben.” Wat wordt hiermee bedoeld? Zegt God over zichzelf dat Hij de hoogste zijnde is en daarmee een zijnde onder de zijnden? Of is God het zijn zelf? Godsdienstfilosoof Emanuel Rutten geeft een analyse vanuit het zijsdenken van Martin Heidegger.

Door Emanuel Rutten

Heidegger gaat uit van een verschil tussen enerzijds de zijnden (de dingen, zoals planten, dieren, mensen en tafels en stoelen) en anderzijds het zijn. Het zijn is zelf geen zijnde. Het is dat van waaruit alle zijnden zijnden zijn. Het is de bedding van de zijnden. Het zijn grondt de zijnden zonder zelf gegrond te zijn. De dingen hebben naast hun starre eigenschappen (zoals kleur, afmetingen en vorm) namelijk ook nog een betekenisvolle zijswijze. Dit is de manier waarop de dingen zijn. Het zijn krijgen we in het vizier door

ons te richten op dit zijn van de zijnden, dus op hoe de dingen zijn en blijkt geven van hun aanwezigheid. Het zijn is dat wat alle zijnden laat zijn. Het is dat op grond waarvan we überhaupt kunnen praten over zijnden.

Wat is zijn?

In zijn hoofdwerk *Zijn en tijd* merkt Heidegger op dat we vergaten te vragen wat het voor een zijnde betekent om te zijn. We vroegen niet meer naar de wijze waarop de zijnden zijn. We hielden ons alleen nog maar bezig met het indelen van zijnden en hun eigenschappen. Maar het zijn staat haaks op een starre indeling van zijnden en eigenschappen in categorieën. Zo raakte het zijn zelf langzaam uit beeld. Toch blijft de diepe vraag naar het zijn zich aan ons opdringen. Wat betekent het voor iets om te zijn? Wat is zijn?

Nu bestaat een mens volgens Heidegger op een andere manier dan, zeg, een steen. Er is hier sprake van twee verschillende zijnswijzen. Heidegger noemt de wijze waarop de mens bestaat 'existeren'. Een mens 'existeert' en een steen niet. Ook Sartre spreekt in dit verband over twee verschillende manieren van zijn. De wijze waarop mensen zijn noemt hij *être pour-soi* en de zijnswijze van bijvoorbeeld tafels en stoelen duidt Sartre aan met *être en-soi*. Bewustzijn is hier dus één van de mogelijke zijnswijzen. Het is een andere zijnswijze dan de manier waarop stenen, tafels en stoelen bestaan. Door ons te richten op bewustzijn als een zijnswijze raken we echter nog niet aan het zijn zelf. Bewustzijn is immers slechts één van de zijnswijzen, terwijl het zijn de ultieme grond en voorwaarde is voor alle mogelijke zijnswijzen.

Ik ben die ik ben

In het Bijbelboek 'Exodus' maakt God zich aan Mozes bekend met de woorden "Ik ben die ik ben." Gelet op voorgaande kunnen we deze uitspraak op twee manieren begrijpen. God kan bedoelen: "Ik ben de hoogste zijnde." God is dan weliswaar de eerste zijnde, maar toch nog een zijnde onder de zijnden. We kunnen de uitspraak echter ook lezen als: "Ik ben het zijn." In dat geval is God het zijn zelf dat alle zijnden grondt en er de ultieme diepte van vormt. In de wijsgerige traditie zijn er verschillende denkers geweest die Heideggers 'zijn' hebben verbonden met God. Denk hierbij bijvoorbeeld aan Paul Tillich die over God spreekt als "De diepte van het zijn." Maar ook aan Georges Bataille die (de continuïteit van) het zijn verbindt met het Goddelijke. Heidegger zelf gaat in zijn werk uiteindelijk ook deze kant op:

"Pas uit de waarheid van het zijn kan het wezen van het heilige gedacht worden. Pas uit het wezen van het heilige is het wezen van de godheid

denkbaar. Pas in het licht van het wezen van de godheid kan gedacht en gezegd worden wat het woord 'God' moet aanduiden."^[1]

Onthullend 'gebeuren'

De opvatting dat God de hoogste zijnde onder de zijnden is en de opvatting dat God het zijn zelf is, hoeven elkaar overigens niet uit te sluiten. Het zijn en de zijnden staan bij Heidegger namelijk onderling in een voortdurende wisselwerking. Deze wisselwerking noemt hij de *Ereignis*. Het gaat hier om het samenspel tussen zijn en zijnden als onthullend 'gebeuren'. Dit 'gebeuren' waarin beiden samenkommen, is voor Heidegger uiteindelijk het wezenlijke.

In zijn poging om onze zijsvergetelheid ongedaan te maken, vraagt Heidegger nadrukkelijk aandacht voor het zijn. Maar door uiteindelijk bij genoemde wisselwerking tussen het zijn en de zijnden uit te komen, loochent hij de zijnden niet. Hij wil de zijnden niet verdringen door zich eenzijdig op het zijn te richten. Het gaat hem om de voortdurende kruisbestuiving tussen de zijnden en het zijn. Inderdaad, niet het zijn, maar de *Ereignis* is voor hem het wezenlijke.

Wisselwerking

Beide perspectieven op God kunnen dan ook naast elkaar bestaan, namelijk God als hoogste zijnde en God als het zijn zelf. Het is precies de wisselwerking tussen beiden die ons dichter brengt bij het wezenlijke. Positieve theologie (waarin God als eerste zijnde wordt begrepen) en negatieve theologie (waarin God eerder wordt verbonden met het niet-zijnde zijn zelf) sluiten elkaar dus niet uit. Integendeel, ze vullen elkaar juist uitstekend aan.

[1] Heidegger, M., *Brief over het humanisme*. Vertaling Buijssen, G.H., inleiding & commentaar Kockelmans, J.J.G.A. (Nederlandse Heidegger-bibliotheek), Tielt, 1973, p. 62.

Dr. ir. Emanuel Rutten is als onderzoeker verbonden aan het Abraham Kuyper Centrum voor Wetenschap en Religie van de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Toets je wereldbeeld: zeven kritische vragen

Emanuel Rutten

10 juli 2014



Niet ieder wereldbeeld - basisverhaal over het leven - is even redelijk. Sommige zijn redelijker dan andere. Moet een wereldbeeld dan redelijk zijn? Ja, in zekere zin moet dat, althans: de onredelijke kanten van je wereldbeeld lopen vroeg of laat stuk op de praktijk van het leven. Maar waar moet een redelijk wereldbeeld dan aan voldoen? Gaat het om wetenschappelijke rationaliteit? En kan het christendom de toets der kritiek doorstaan? Emanuel Rutten biedt een checklist met zeven kritische vragen.

Door Emanuel Rutten

Er wordt de laatste tijd weer vaak gediscreetieerd over de (on)redelijkheid van religieuze en seculiere wereldbeelden, zoals het christendom of het materialisme. Zelden wordt daarbij echter eerst besproken hoe we op een

redelijke manier wereldbeelden moeten beoordelen. Wat voor een soort redenen kunnen redelijkerwijs voor of tegen een bepaald wereldbeeld worden ingebracht? Deze voorafgaande vraag wordt dikwijls vergeten of overgeslagen.

In deze bijdrage wil ik op deze cruciale vraag ingaan. Ik begin met het begrip ‘wereldbeeld’. Wat verstaan we daaronder? Een wereldbeeld is in essentie een wijze van het verstaan van en omgaan met de wereld. Het is het omvattend perspectief van waaruit iemand de wereld begrijpt en bejegent. Charles Taylor spreekt in dit verband over een *best account*, David Holley over een *life-orienting story* en Mikael Stenmark over een *view of life*.

Existentiële gehelen

Naast een theoretisch beeld van de aard van de werkelijkheid dat het direct waarneembare overstijgt, sluit iemands wereldbeeld ook altijd een praktische visie op ‘het goede leven’ in, een kijk op wat we zouden moeten nastreven om een zinvol leven te leiden. Wereldbeelden zijn daarom *existentiële gehelen* van theoretische overtuigingen en praktische leefregels.

Een wereldbeeld is dan ook geen wetenschappelijke theorie. Ieder van ons vormt zijn of haar wereldbeeld door praktische omgang met de wereld en door het interpreteren van onze ervaringen, niet door wetenschappelijke theorievorming. Het omarmen van een wereldbeeld voor het duiden van onszelf en de wereld waarin wij leven gaat daarom altijd vooraf aan wetenschappelijke reflectie. Wij accepteren impliciet of expliciet een bepaald wereldbeeld op grond van alles wat we in ons leven meemaken, leren en ervaren, en niet door het stelselmatig opstellen en toetsen van wetenschappelijke hypothesen.

Praktisch

Het omarmen van een wereldbeeld is dus veel meer dan een cognitief-theoretische kwestie. Het is ook, en zelfs vooral, een praktisch antwoord op de voor elk van ons onvermijdelijke vraag *hoe wij* als mens in deze wereld ons leven moeten leven. We worden allemaal vroeg of laat met existentiële vragen geconfronteerd, en we kunnen niet anders dan er in ons leven op de één of andere manier invulling aan geven. Het leven moet namelijk, wil het überhaupt geleefd worden, *op een bepaalde manier* geleefd worden.

Het beoordelen van de redelijkheid van wereldbeelden hangt dan ook samen met de vraag *waarom* en *waartoe* mensen überhaupt vanuit wereldbeelden leven, dus met het *doel* dat mensen daarmee nastreven. En

dat doel is zoals gezegd niet louter theoretisch van aard. Om een wereldbeeld redelijk te beoordelen moeten daarom naast theoretische criteria eveneens praktische criteria in het spel worden gebracht. Beide aspecten zijn van belang.

Richting en structuur

Dit uitgangspunt werk ik nog wat verder uit. "Wij zijn als mens in de wereld geworpen", stelt Martin Heidegger wanneer hij nadenkt over de menselijke conditie. Vanuit deze geworpen toestand proberen wij houvast te vinden door ons in de wereld te oriënteren. Dit doen wij door te interpreteren. De mens is dan ook een interpreterend wezen. Door onszelf, de ander en de wereld te interpreteren brengen wij richting en structuur aan in ons leven. Ieder van ons ontwikkelt zo bewust of onbewust een bepaald wereldbeeld, een leidend referentiekader voor het kunnen verstaan van en omgaan met de wereld waarin wij leven.

Zonder een wereldbeeld zouden wij dan ook geen eenheid in ons leven kunnen aanbrengen. We zouden niet tot *identiteitsvorming* in staat zijn, wat echter cruciaal is voor elk mens. Ieder van ons heeft namelijk een bepaalde levens- en wereldvisie nodig om haar of zijn identiteit vorm te geven, om zichzelf te verwerkelijken en te ontplooien als persoon.

Zoals gezegd bouwen we allemaal van jong af aan ons wereldbeeld welhaast ongemerkt op door interpretatieve omgang met de werkelijkheid. Er komt echter een moment in ons leven dat we ons realiseren dat er verschillende wereldbeelden mogelijk zijn. Vanaf dat moment gaan we al dan niet bewust afwegen welk wereldbeeld het beste bij ons past. En ook dit is onvermijdelijk. We kunnen als mens niet anders.

Beoordeling

Niet elk wereldbeeld is echter even redelijk of onredelijk als elk ander. Een wereldbeeld kan namelijk in meerdere of mindere mate redelijk zijn. Precies daarom is het van belang te vragen naar de beoordeling van de redelijkheid van een wereldbeeld. Zo'n beoordeling kan geen wetenschappelijke activiteit zijn. Wereldbeelden zijn immers geen wetenschappelijke theorieën. Het zijn praktisch-theoretische existentiële totaalkaders waarbij ons totale mens-zijn betrokken is: onze rede, onze ervaringen en ons gemoed. Voor het redelijk beoordelen van een wereldbeeld zijn de strikte onderzoeksmethoden van de wetenschappen daarom niet geschikt. We moeten juist uitgaan van criteria die recht doen aan zowel de cognitief-

theoretische als de existentieel-praktische aspecten van een gegeven wereldbeeld.

We beoordelen een wereldbeeld door in de eerste plaats te onderzoeken in hoeverre het onze wereld plausibel en betekenisvol structureert en inzichtelijk maakt. Een wereldbeeld moet anders gezegd een breed verklaringsbereik hebben, waarbij de oorsprong van de kosmos, het leven, bewustzijn, morele waarden en andere fenomenen, op een consistente, plausibele en coherente manier begrepen kunnen worden. Dit is de cognitief-theoretische kant waar ik het eerder over had. Maar daarnaast moet onderzocht worden in hoeverre het wereldbeeld ons kan leiden in ons concreet geleefde leven, ons helpt bij het omgaan met existentiële kwesties en bijdraagt aan morele ontwikkeling of algemener ‘het goede leven’. Hier raken we aan de existentieel-praktische kant van een wereldbeeld.

Zeven vragen

De criteria voor het evalueren van wereldbeelden vallen dan ook niet samen met die welke gebruikt worden in de wetenschap. Gelet op bovenstaande omvatten de criteria voor het beoordelen van een wereldbeeld in ieder geval de volgende zeven vragen:

- (i) heeft het wereldbeeld in kwestie voldoende zeggingskracht, dus is het in staat te inspireren, motiveren en bezielen?
- (ii) is het praktisch leefbaar oftewel leidt het niet tot onleefbare tegenspraken tussen wat men meent te geloven en feitelijk doet?
- (iii) vervult het wereldbeeld diepe algemeen menselijke existentiële noden?
- (iv) doet het recht aan onze *common sense* en onze diepste menselijke intuïties?
- (v) komt het tegemoet aan intellectuele deugden zoals eenvoud, coherentie, plausibiliteit en verklaringskracht?
- (vi) draagt het bij aan zowel ons zelfbegrip als aan ons begrip van universele menselijke ervaringen, zoals morele en esthetische ervaringen?
- (vii) sluit het wereldbeeld aan bij het trouw willen en kunnen blijven aan bepaalde ingrijpende persoonlijke ervaringen en levensbepalende gebeurtenissen?

Er zijn natuurlijk vele toepassingsvoorbeelden van deze criteria. Een voorbeeld van het *niet voldoen aan (ii)* zou een nihilist zijn die in zijn of haar concrete leven toch niet anders kan dan geloven dat lustmoord verwerpelijk is. Of die ondanks zijn of haar nihilisme in de praktijk toch niet anders blijkt te kunnen dan geloven dat haar leven zin en betekenis heeft.

Een voorbeeld van het voldoen aan *(vii)* zou iemand zijn die alle vertrouwen in de mensheid verloor, misdadiger wordt, en dan ineens geconfronteerd wordt met een slachtoffer die hem gemakkelijk kan aangeven maar dat niet doet en hem juist vol begrip tegemoet treedt. Of iemand die niet anders kan dan zijn wereldbeeld herzien nadat hij op een dag voor het eerst echt het lijden in het gelaat van de ander aanschouwt.

Wetenschappen

Genoemde criteria voor wereldbeeld-evaluatie belichamen een vorm van rationaliteit die niet meer of minder is dan die van de wetenschappen. Zo worden de onder *(v)* genoemde cognitief-theoretische aspecten ook in de wetenschap gehanteerd om wetenschappelijke theorieën te beoordelen. En het is zelfs zo dat juist ook praktische aspecten, zoals dat een theorie 'bruikbaar' is, in de wetenschap een rol spelen. Toch gaat het in het geval van het evalueren van wereldbeelden om een andere wijze van rationeel zijn, die van toepassing is binnen een andere context, maar minstens zo belangrijk is voor ons leven.

Het ene wereldbeeld kan op grond van genoemde criteria meer of minder redelijk zijn dan een ander. Relevant is dus steeds *de mate van redelijkheid*, en niet het willen bereiken van absolute zekerheid. Bovendien kunnen wereldbeelden in de loop van de tijd veranderen als gevolg van allerlei nieuwe inzichten en ervaringen. Wereldbeelden kunnen een ontwikkeling doormaken. Ook is het goed om op te merken dat vanwege het derde aspect van *(v)*, de plausibiliteit, het erg belangrijk is dat een wereldbeeld niet in strijd is met algemeen erkende wetenschappelijke resultaten, zoals die van de fysica, biologie, geologie, psychologie en geschiedkunde.

Christendom

Wanneer we genoemde zeven criteria toepassen op het christendom als wereldbeeld, dan blijkt dat dit wereldbeeld ze uitstekend doorstaat. Het zou echter te ver voeren dat hier per criterium apart toe te lichten. In eerdere artikelen heb ik betoogd dat het christendom als theïstisch wereldbeeld in ieder geval de cognitief-theoretische criteria goed doorstaat. Tot slot zal ik hieronder daarom een existentiële kwestie als voorbeeld nemen om te

illustreren dat het christendom ook met de praktisch-existentiële criteria prima uit de voeten kan. Deze kwestie betreft de vraag naar het lijden in de wereld.

Lijken

Het enorme leed dat mensen elkaar aandoen overvalt en ontmoedigt ons. Hoe kunnen we dit verenigen met een geloof in een liefdevolle God? Deze vraag heeft gelovigen door de eeuwen heen beziggehouden, en zij houdt ons nog altijd bezig. Juist in onze tijd is deze vraag wellicht urgenter dan ooit. Hoe gaat het christendom nu om met deze prangende existentiële kwestie?

Allereerst is het van belang op te merken dat het christendom deze existentiële vraag nooit uit de weg is gegaan. Ze heeft het lijden van de mensheid zelfs tot haar kernprobleem en centrale thema gemaakt. Het joods-christelijke antwoord op de vraag naar de herkomst van het kwaad heeft bovendien tot op de dag van vandaag haar zeggingskracht niet verloren. De mens keerde zich tegen de schepper en zijn schepping. Wij hebben de wereld gebroken. Al het mooie en goede werd door ons te grabbel gegooid. Het is dus de mens zelf geweest die het kwaad in de wereld heeft gebracht. God gaf ons vrijheid en liet ons zo de keus. En wij kozen voor het kwaad. We zijn daarom zelf verantwoordelijk, aldus het joods-christelijke antwoord zoals dat onder meer in Genesis naar voren komt.

Gods onovertroffen liefde

Maar de vraag blijft hoe God het lijden van de mensheid überhaupt kan laten voortduren. Is dat te rijmen met Gods onovertroffen liefde? Het is echter zeker denkbaar dat creatuurlijke vrijheid onmogelijk kan bestaan zonder lijden. En als God alwetend is, dan is het denkbaar dat Hij ook weet dat het scheppen van een wereld onvermijdelijk genoemde keerzijde heeft.

Wist God dus dat een groot lijden de wereld zou doortrekken, maar besloot Hij toch, ondanks alles, de wereld tot aanzijn te laten komen? Licht in de duisternis te laten schijnen? Omdat het ondanks alles goed is dat er een wereld is? Een wereld die als schepping van God dan niet anders dan minder volmaakt kan zijn dan God zelf. Omdat het goed is dat in deze wereld in vrijheid kan worden gekozen voor het goede. En omdat het goed is dat waarden als vergeving, moed, deugd, geluk en compassie gerealiseerd worden; waarden die vereisen dat niet alles in de wereld gemakkelijk en vanzelfsprekend is. Zo wordt invoelbaar hoe God voor het scheppen van

deze wereld moreel voldoende redenen kan hebben. In elk geval is het ondoenlijk om te beargumenteren dat God niet over dergelijke redenen zou beschikken.

En bovendien is het christendom een religie van perspectief. Er zijn vele mensen die in deze wereld lijden, maar dit sluit het bestaan van een goede God niet uit indien er sprake is van hoop op en de mogelijkheid van verlossing, in en na dit leven. Niet de duisternis maar het licht zal uiteindelijk overwinnen. God zal hoe dan ook recht doen, ook al is het pas aan het einde der tijden. Niets zal onopgemerkt blijven. Dit is ook een essentieel onderdeel van het christelijke antwoord, zo lijkt mij.

Het kruis

Toch ontbreekt er nog een cruciaal element. Volgens eerdergenoemde overweging wist God dat menselijke vrijheid onvermijdelijk ook menselijk lijden zou veroorzaken. Wat te doen? De duisternis en de leegte dan maar laten overwinnen of, ondanks alles, de wereld tot aanzijn laten komen? Dan besluit God zoals gezegd toch te scheppen, licht in de duisternis te laten schijnen, het niets, de leegte, niet te laten overwinnen. De beslissende stap in het christendom is mijns inziens de gedachte dat God vervolgens als schepper van deze wereld besloot zich niet afzijdig te houden, ja mede verantwoordelijkheid te dragen door zelf te incarneren en zelfs door de dood heen mee te lijden met de mensheid. Het kruis is zo uiteindelijk het finale antwoord op de vraag naar het lijden. Het kruis en het lijden zijn elk op zich voor de mensheid wellicht een raadsel. Maar door ze bij elkaar te brengen ontstaat zicht op een oplossing. Pas door ze bijeen te brengen, worden beide raadsels opgelost.

Emanuel Rutten (1973) is wiskundige en filosoof. Hij promoveerde aan de Vrije Universiteit in Amsterdam op het proefschrift *Toward a Renewed Case for Theism* en is als postdoc-onderzoeker verbonden aan 'The Abraham Kuyper Centre for Science and Religion' van de faculteit der Wijsbegeerte van de Vrije Universiteit. Zijn werkterrein ligt op het vlak van de kennistheorie, metafysica en esthetica.

Verwant onderwerp: [interview met Emanuel Rutten: "Alles wijst naar God"](#)

'De nacht is ook een zon' - Het sacrale bij Georges Bataille

Emanuel Rutten

7 mei 2014



Als jongeman is de Franse schrijver, dichter en filosoof Georges Bataille getuige van de gruwelijke dood van een in die tijd beroemde torero. De aanblik van het brute geweld roept angst en weerzin op, maar tegelijk ook fascinatie. Het gruwelijke stoot af, maar trekt ook aan, zo moet Bataille erkennen. Deze ambivalentie herkent hij eveneens in ervaringen van erotiek, kunst en mystiek. Dat bepaalt zijn latere werk en zijn denken over het sacrale. Bataille is wel gekarakteriseerd als een erofoob en kwaadaardig denker, als 'de filosoof van het kwaad'.

Dit soort aanduidingen doen echter geen recht aan zijn inzet, zegt godsdienstfilosoof Emanuel Rutten. Het christendom kan iets leren van Batailles fundamentele uiteenzetting met het sacrale.

Door Emanuel Rutten

Om door te dringen tot de ziel van zijn denken is het van belang er allereerst op te wijzen dat Batailles (1897-1962) denken vanaf het begin een dialoog was met het monotheïsme, of specifieker: het christendom. Ook nadat hij in 1922 met het katholicisme brak is hij eigenlijk altijd in gesprek gebleven met de monotheïstische traditie. Zo schrijft Bataille in zijn hoofdwerk *De erotiek* uit 1957 dat, hoewel hij zeker niet wil terugkeren naar het christelijke geloof van zijn jeugd, niets hem meer heeft geboeid 'dan de mogelijkheid om in een algemeen perspectief het beeld terug te vinden waarvan [hij] in [zijn] jonge jaren bezeten was, namelijk het beeld van God' (p. 11). In *De innerlijke ervaring* stelt Bataille zelfs dat hij alleen maar 'met vinniger nauwgezetheid een methode volgde waarin de christenen uitblonken' (p. 27). Hij ontwikkelde ermee in zijn teksten een bepaalde notie van het sacrale.

In wat volgt zal ik laten zien dat deze notie dicht bij de traditie van het monotheïsme staat. In feite raakt zijn begrip van het sacrale aan dat van het monotheïsme. Daarna zal ik betogen dat de traditie van het monotheïsme zelfs iets kan leren van Batailles denken over het sacrale.

Herkomst van het kwaad

Om Batailles notie van het sacrale voor het voetlicht te brengen vertrek ik vanuit zijn levens-vraag. De existentiële vraag waarmee hij geconfronteerd werd en die hij in zijn werk probeert te beantwoorden is de vraag naar de herkomst van het kwaad. Deze vraag hield hem al sinds zijn jeugd bezig. Bataille maakte als kind de eerste wereldoorlog van heel dichtbij mee. En de verschrikkingen ervan maakten een onuitwisbare indruk op hem. Hij voelde diepe afschuw voor het kwaad dat mensen elkaar aandeden. Toch wilde Bataille dit kwaad onder ogen zien. Hij wilde het kwaad te boven komen door de herkomst ervan te begrijpen. Hij wilde het een plek geven, om er zo mee te kunnen leven. Dit heeft hij zijn hele leven nagestreefd en daarom alleen kan hij 'de filosoof van het kwaad' genoemd worden.

Aanvankelijk beschouwde Bataille het christendom als het ultieme antwoord op de vraag naar het kwaad. Hij laat zich daarom in 1914 dopen en doorloopt het seminarie om priester te worden. Het christendom leert een

radicale scheiding tussen goed en kwaad. Het heilige is het volkomen goede en dus verschoond van enig kwaad. Het kwaad dat door de mens zelf in de wereld kwam dient volledig uitgebannen te worden, aldus zijn lezing van het christendom.

Stierenvechter

Een gebeurtenis in 1922 veranderde echter zijn opvattingen over het kwaad. Hij was in dat jaar in Madrid en is daar getuige van de dood van een in die tijd beroemde torero. In de arena waar Bataille aanwezig is wordt het oog van de stierenvechter doorboord door de hoorn van de stier. Bataille voelde ook nu weer angst, afkeer en diepe weerzin bij de aanblik van het brute geweld en de daaropvolgende gruwelijke dood van de torero. Maar hij kon dit keer niet ontkennen dat het strijdtoneel en de gebeurtenissen die zich daar voltrokken hem eveneens fascineerden. Het geweld stootte hem niet alleen af, hij voelde zich er ondanks alles toch ook toe aangetrokken. Wat hij zo ontdekte was hoe nauw verwant de tegenstrijdige emoties van genot en angst in de mens eigenlijk zijn. Het paradoxale is dat mensen zowel genieten van en huiver voelen voor het gewelddadige. Dit cruciale inzicht in de diepe contrastharmonie van aantrekking en afstotning werd beslissend voor het vervolg van Batailles denken. Hij zag in dat het spanningsvolle samenspel van genot en afkeer zich niet alleen meldt in de ervaring van dood en geweld, maar ook in ervaringen van erotiek, kunst en mystiek.

Als christen had Bataille het kwaad volledig willen buitensluiten. De verboden op het geweld gelden volgens hem binnen het christendom immers absoluut en daarom kon hij als christen ten opzichte van het kwaad niet anders dan een restloos negatieve houding aannemen. Door de gebeurtenissen in Madrid begon hij zich echter te realiseren dat wij het kwaad niet totaal kunnen buitensluiten. Wij kunnen onze rug niet naar het kwaad keren om er vervolgens vanaf te zijn. Door het instellen van allerlei verboden is de mensheid weliswaar in staat geweest om het gewelddadige grotendeels op afstand te houden, maar dit is haar uiteindelijk slechts ten dele gelukt omdat de destructiviteit uiteindelijk eveneens in onszelf huist. Overtreding van verboden is dan ook uiteindelijk onvermijdelijk, wij kunnen als mensen niet anders.

Overtreden

Bataille begreep ook dat de verboden door ons soms overtreden moeten worden juist ter behoud van het rationele, opdat het kwaad beheersbaar blijft. Hierbij ging het Bataille om beperkte overtredingen die zich vooral in onze verbeeldingskracht afspelen. Zo wees hij op de rol van subversieve

literatuur en schandaalkunst als adequate bemiddelaars van transgressie (grensoverschrijding).

Vanuit deze inzichten ontwikkelt Bataille zijn notie van het sacrale. Het is de 'soevereiniteit', de 'continuïteit van het zijn', dat wat gelegen is aan gene zijde van de geboden en verboden en geldt als de oorsprong van de mens en haar leefwereld. Deze notie van het sacrale vindt zoals gezegd haar oorsprong in Batailles besef dat er een diepe verwantschap bestaat tussen typen ervaringen die op het eerste gezicht weinig met elkaar te maken hebben, zoals ervaringen van erotiek en seksualiteit, van dood en geweld en van mystieke eenwording. Door nauwkeurig fenomenologisch onderzoek te doen naar de subjectieve inhoud van deze ervaringen ontdekte Bataille dat er naast genoemde paradoxale dubbelbeweging van afstotting en aantrekking nog meer overeenkomsten zijn tussen de ervaringssferen van erotiek, offer en mystiek. Ik zal nu zijn notie van het sacrale nader uitwerken door de resultaten van dit onderzoek te bespreken.

Voorbij de taal

In de ervaring van het erotische, de confrontatie met de dood of het mystieke, door Bataille steeds aangeduid als *innerlijke ervaring*, ontsnappen wij aan het redelijke denken. Dát wat wij gewaar worden is niet te bevatten, het is het ondenkbare, het onkenbare, het irrationele. Wat wij ervaren is gelegen voorbij de taal, de logos en het weten.

Bovendien is de innerlijke ervaring een reis naar het einde van het menselijke mogelijke, naar het uiterst mogelijke, tot aan het onmogelijke. Het is dan ook als een doodservaring zonder te sterven. In en door de innerlijke ervaring worden wij voor heel even in contact gebracht met de dood. Niet voor niets wordt het orgasme ook wel *la petite mort* genoemd, aldus Bataille. De innerlijke ervaring heeft dan ook alles te maken met doodsfascinatie, met een verlangen om sterven te ervaren zonder de beslissende stap te zetten.

Daarnaast is de innerlijke ervaring een ervaring van versmelting. Een golf verloren in de golven. Het is een oceanische ervaring waarin wij een verloren samenhang ervaren. De innerlijke ervaring is een ervaring van een totaliteit, een monisme, welke door geen enkele abstractie verdeeld wordt. 'Het is', om met Bataille de dichter Rimbaud te citeren, 'de zee samen met de zon' (De erotiek, p. 33). In de innerlijke ervaring is er geen sprake meer van discursiviteit. Elk onderscheid treedt terug. Subject en object vallen samen.

Zelfverlies

De innerlijke ervaring is daarom een vorm van zelfverlies, een buiten onszelf raken. Het ‘ik’ verliest zijn ‘ik’. Bataille noemt de innerlijke ervaring daarom een verlies van discontinuïteit. In de innerlijke ervaring verliest het subject zijn afzonderlijke discontinue status door even op te gaan in de continuïteit van het zijn. In deze ervaring van het continue ontsnappen wij heel even aan de dagelijkse discontinuïteit van het zijn. Het is dan ook een ervaring van versmeltende continuïteit. Deze duiding hangt samen met Heideggers *ontologische differentie* tussen de van elkaar gescheiden afzonderlijke zijnden en het onbepaalde zijn zelf.

De innerlijke ervaring heeft eveneens een gewelddadig omverwerpend karakter. We ervaren een onze rede ondermijnende destructiviteit. De ervaring kent ook een moment van spilzucht, van verspilling van een overvloed. Het is een ervaring van vertering, van de verkwisting van een overmaat. Ze is ook extatisch. Het is een dionysische roestoestand van verrukking en vervoering. En ze is een excess. We ervaren het mateloze, het tomeloze, het ongetemde.

Bataille benadrukt vooral in zijn *De innerlijke ervaring* dat het ook om het ervaren van leegte gaat, van een open plaats. Wij ervaren in deze ervaring het niets, een afwezigheid, of beter: dé afwezigheid. Nauw hiermee samenhangend is de innerlijke ervaring als een ervaring van een scheur of breuk. We ervaren een verlorenheid, een ten onder gaan, een val, een afgrond.

Om te komen tot innerlijke ervaring reizen we vanuit het bekende naar het onbekende. Zo schrijft Bataille: ‘Het poëtische is het vertrouwde dat zich ontbindt in het vreemde en wijzelf gaan mee’ (*De innerlijke ervaring*, p. 29). Het gaat erom ‘door middel van een plan buiten het domein van het plan [te] treden’ (p. 74). Op het beslissende moment, ‘op dat moment van diepe stilte – in deze uren des doods – openbaart zich de eenheid van het zijn in de intensiteit van de ervaringen, een intensiteit die zo groot is dat de waarheid zich losmaakt van het leven en van haar objecten’ (*De erotiek*, p. 198).

Het sacrale

De innerlijke ervaring, de ervaring van de continuïteit van het zijn, is voor Bataille de evaring van het sacrale. We bereiken haar door grensoverschrijding, door overtreding van verboden. Innerlijke ervaring en transgressie staan bij Bataille dan ook op één lijn. Door transgressie komen wij in contact met het continue. Door gebruik te maken van poëzie zijn wij in staat om via ons voorstellingsvermogen tot een overtreding van verboden te komen. In poëzie worden namelijk conventionele betekenissen verspild.

Bataille noemt poëzie zelfs 'een holocaust van woorden' (De innerlijke ervaring, p. 174). Het is volgens hem een offer waarbij schrijver, lezer en uiteindelijk ook de woorden slachtoffer zijn. Bataille dicht een voornamme rol toe aan vormen van transgressie die beperkt blijven tot onze verbeeldingskracht. Maar we kunnen ook denken aan het feest, het vieren van carnaval of aan het fenomeen van de *mega events*.

Overtreden

Maar waarom moeten de verboden overtreden worden? Bataille geeft hiervoor verschillende samenhangende redenen. Gezamenlijke overtreding kan de aanwezigen samensmeden tot een gemeenschap. Collectieve verspillingsrituelen bezegelen de samenhang van een samenleving. Gemeenschappelijke overtreding kan dus een gegeven maatschappelijke orde bevestigen.

Verder wordt elk mens onweerstaanbaar aangetrokken door wat hij verafschuwt. De verboden roepen begeerde op. Ze verleiden ons. De taboes veroorzaken een verlangen ze te doorbreken. De mens is namelijk een wezen met twee naturen waaraan hij recht moet doen. Freud spreekt over levensdrift en doodsdrift. Deze spanning kan op geen enkele manier opgeheven worden. Het heeft dan ook geen zin om het ondermijnende in onszelf uit te willen bannen. Het geweldleeft ook in ons. We kunnen het nooit totaal beteugelen. Verbod en transgressie zijn daarom onverbrekelijk met elkaar verbonden.

Een hiermee samenhangende reden voor het overtreden van verboden is dat alleen beperkte overtredingen het geweld in de maatschappij beheersbaar houden en er zo voor zorgen dat de samenleving uiteindelijk niet in een onbeheersbare geweldsspiraal ten onder gaat.

Daarnaast heeft de mens een onvervreemdbare behoefte om de grenzen van het alledaagse te overschrijden. De mens wil heroïsch naar het uiterste van zijn mogelijkheden reiken. Hij kan zich niet volledig aan de redelijke wereld van arbeid en nut ondergeschikt maken. Het knielen voor de rationele alledagsheid leidt tot een verschraling van het mens-zijn. De mens wil zich aan gevaar blootstellen, zijn angst overwinnen en zo tot zelfrealisatie komen. Zelfbepaling en zelfverlies zijn dan ook onlosmakelijk met elkaar verbonden. Elk mens streeft daarom naar transgressie. We zien hier een duidelijke invloed van Nietzsche op Batailles denken.

Bovendien geeft alleen transgressie zin aan de dagelijkse doelmatige wereld van redelijkheid en orde. Zonder overtreding zou er niets zinvolks zijn aan de

redelijke wereld van arbeid, productie en regelmaat. Pas door het ervaren van excessieve toestanden van buitensporigheid wordt het mogelijk een zin toe te kennen aan onze alledaagse wereld van rationele beheersing

Oorspronkelijke natuurtoestand

Een ander aspect is dat volgens Bataille de mens is voortgekomen uit de continuïteit van het zijn. In de oorspronkelijke natuurtoestand vielen mens en dier samen. De mens maakte zich echter van zijn dierlijke staat los doordat hij zich bewust werd van zijn sterfelijkheid, zich voor zijn seksualiteit begon te schamen en angst kreeg voor het hem bedreigende geweld. Pas door het instellen van verboden wist de mens zich aan deze soevereine gewelddadige continuïteit te ontworstelen. Zo betrad hij de discontinue sfeer van afzonderlijke dingen, oftewel het domein van rede, taal, nuttigheid en arbeid. Toch heeft de mens zijn verlangen naar de continuïteit van het zijn behouden. Hij bleef een diep gevoel van heimwee koesteren naar de oorspronkelijke soevereiniteit. Overtredingen ontstaan nu vanuit dit terugverlangen naar de continuïteit. In de transgressie herstelt de mens voor even zijn verloren soevereiniteit.

Godservaring

Batailles ervaring van het sacrale komt dicht in de buurt van de monotheïstische Godservaring. Dit betoog ik hieronder door op opvallende overeenkomsten tussen beiden te wijzen.

Allereerst spreekt Bataille in *De erotiek* met bewondering over wat hij als het wezen van het vroege christendom ziet, namelijk het besef dat het essentiële van het goddelijke ten diepste is gelegen in Gods continuïteit. Zo schrijft Bataille: 'In het christendom bleef van het religieuze karakter echter juist het essentiële behouden; dat essentiële was vooral in de continuïteit gelegen. De continuïteit wordt ons aangereikt in de beleving van het sacrale. Het goddelijke is het wezen van de continuïteit. De christelijke vastbeslotenheid stelde, in de kracht van haar beweging, de continuïteit boven alles' (pp. 154-155). Bataille ziet hier het sacrale als de continuïteit van het zijn terug in het christendom. Hij stelt dan ook: 'Het goddelijke en het sacrale zijn in wezen identiek, afgezien van de relatieve discontinueit van God als persoon. God is een samengesteld wezen, dat in ons gevoelsleven op de meest fundamentele wijze een continu wezen is' (p. 30). De door Nietzsche in *De vrolijke wetenschap* verkondigde dood van God wordt bij Bataille dan ook de dood van de dood van God. Nietzsches dood van God is immers de dood van elke eindige rationele definitie van God. God

huist echter niet in de discontinuïteit. Hij is, ook volgens Bataille, de continuïteit. God is de continuïteit van het zijn.

Verlies van houvast

Het sacrale is bij Bataille bovendien niet geruststellend, maar juist iets dat ons brengt tot over de grens van onszelf. Welnu, de God van het monotheïsme is evenmin louter ‘lief’, maar drijft de mens tot over haar eigen grens. Juist de God van het monotheïsme heeft alles te maken met verlies van houvast. Denk aan de wijze waarop Rudolf Otto in *Het Heilige* God karakteriseert, namelijk als *mysterium tremendum*. En ‘tremor’ verwijst naar Gods vreeswekkendheid.

Niets

Als derde overeenkomst wijs ik op het door Otto genoemde aspect van het *fascinans* van God. God schrikt ons niet alleen af, maar trekt ons ook aan. God fascineert ons. Hij wordt gezocht, begeerd ofwel gewenst. Deze contrastharmonie van huiver en fascinatie, deze spanningsvolle verbinding tussen afstotting en aantrekking, die wezenlijk is voor Batailles ervaring van het sacrale, is dus ook essentieel voor de godservaring binnen de traditie van het monotheïsme.

Verder is het sacrale bij Bataille het onkenbare. Bataille spreekt over de ervaring van het sacrale als over ‘de nacht van het niet-weten’ (De innerlijke ervaring, p. 52) en noemt het sacrale ‘het onbekende’ (p. 54). Zijn opvatting dat het wezen van het sacrale ongrijpbaar is voor het menselijke denken sluit aan bij de negatieve theologie. Deze leert immers dat God onbevattelijk is voor de menselijke rede. God gaat ons verstand te boven. En de negatieve theologie speelt in het monotheïsme een belangrijke rol. Zo stelt Augustinus in zijn *Sermones*: "Als je hem begrijpt, is het God niet". En ook Otto duidt God als ‘het volkomen en wezenlijk andere, wat contrasteert met alles, wat is en kan worden gedacht’ (Het heilige, p. 50).

Daarnaast stelt Bataille dat de innerlijke ervaring verwant is aan wat gewoonlijk mystieke ervaring wordt genoemd. Er bestaat inderdaad een sterke overeenkomst tussen Batailles notie van het sacrale en de notie van God van de christelijke mystici. Volgens Bataille is het sacrale immers het niets, de leegte. Het is ‘een aanwezigheid die in niets meer verschilt van een afwezigheid’ (De innerlijke ervaring, p. 29). Mystici als Theresa van Avila en Johannes van het Kruis duiden de plaats waarnaar hun ziel uitreedt ook aan als een lege plaats en God als een niets. En Meester Eckhart schrijft

bijvoorbeeld: 'Ik bid God dat hij mij van God verlost'. Eckhart ontmoet God in de leegte, in het niets. Eckhart stelt zelfs ronduit: 'God is niets'.

Zwijgen

Hier raken we aan een andere overeenkomst. In de sacrale ervaring 'brengen wij ons vertoog tot zwijgen', het is een stilhouden, 'een verblijven in een zwevende stilte' (p. 39). 'De stilte van de extase' (p. 43) beantwoordt volgens Bataille aan het sacrale. In het monotheïsme is ook sprake van een hecht verband tussen het goddelijke en het zwijgen. De vrienden van Job zwegen zeven dagen nadat ze Jobs verhaal gehoord hadden. Ook op Golgotha valt het zwijgen. Drie uur duurde de duisternis. Het goddelijke brengt de mens tot stilte.

Of neem Batailles spreken over het goddelijke als 'het onmogelijke' (p. 137,149). Voor Bataille is 'het onmogelijke' de ultieme (uiterste) mogelijkheid. Welnu, naar God verwijzen als 'het onmogelijke' is precies wat de Franse katholieke fenomenoloog Jean-Luc Marion doet om God te karakteriseren. In zijn lezing op maandag 11 oktober 2010 aan de Radboud Universiteit Nijmegen, met als titel: 'Het onmogelijke – God. Een Moderne benadering van de vraag naar God' stelt Jean-Luc Marion nadrukkelijk: 'God is onmogelijk', 'Het onmogelijke is de plaats voor God' en 'Als wij naar het onmogelijke gaan, dan gaan wij in de richting van God'. Bataille zou het exact zo kunnen zeggen. Of neem wederom Rudolf Otto. Volgens hem gaat God als 'het volkomen en wezenlijk andere' niet alleen 'ons verstand te boven', maar zelfs 'tegen ons verstand in' (Het heilige, p. 48,50,51). God vertoont zich als het *Ganz Andere* aan ons in haar allerhardste vorm wanneer God 'in zichzelf tegengesteld bepaald is en zich daarom als directe tegenstrijdigheid aan ons voordoet' (p. 52).

Grondeloze grond

Daarnaast ziet het monotheïsme God als de grond van de wereld. Bataille lijkt het sacrale ook als grond te zien. Hij schrijft bijvoorbeeld dat wij toegang krijgen tot de onkenbare grond der dingen door ons tot een volledig zelfvergeten te wenden (De innerlijke ervaring, p. 149). En hij schrijft: '[W]aarom moet wat ik weet, er zijn? Waarom is dit een noodzaak? In deze vraag ligt een uiterste verscheuring verborgen [...] die zo diep gaat dat alleen de stilte van de extase eraan beantwoordt' (p. 143). De ervaring van het sacrale is dus verbonden met de ultieme vraag *waarom wat ik weet er moet zijn*, dus met waarom er iets is en niet niets. God is in het monotheïsme met dezelfde vraag verbonden, namelijk als antwoord. Batailles sacrale is als de continuïteit van het zijn bovendien de oorsprong van de mens en haar

wereld en dus inderdaad een grond. En het sacrale is volstrekt soeverein. Het wordt door niets buiten zichzelf bepaald. Maar dan is het sacrale voor Bataille, zoals in het monotheïsme, het absolute, en dus wederom een grond. Dat Bataille het sacrale verbindt met de grond der dingen blijkt eveneens uit zijn spreken over het sacrale als de diepte en het geheim van het zijn (De erotiek, p. 36,118). Deze zegswijzen vinden we ook in het monotheïsme, bijvoorbeeld bij Paul Tillich in zijn *De diepte van het bestaan*. De analogie met Tillich gaat verder. Tillich noemt God ‘afgrond’. God is de grondeloze grond van alles. God is zelfs als afgrond dus nog een grond, en dit sluit aan bij Bataille. Ook hij noemt het sacrale een ‘afgrond’ (p. 160). Voor hem is het dus eveneens een grondeloze grond.

Het sacrale is volgens Bataille bovendien zoals we zagen gelegen aan gene zijde van de wet. Het is de wet, de geboden, die de profane discontinue menselijke leefwereld scheiden van de sacrale continuïteit. Dit komt eveneens overeen met het monotheïsme. In het monotheïsme is het immers de wet die de grens vormt tussen God en mens.

Mateloosheid

Verder is Batailles sacrale verbonden met transgressie, excessiviteit en extase. Dit geldt ook voor het monotheïsme, of meer in het bijzonder het christendom. De kruisdood van Jezus is bijvoorbeeld een intense vorm van grensoverschrijding. En in Bijbelverhalen vinden we meer voorbeelden van gewelddadige transgressies. Het exces is het christendom evenmin vreemd. Het is ‘zonder maat’ zoals Nietzsche in *Menselijk, al te menselijk* opmerkt. Haar mateloosheid blijkt uit Gods oneindige onuitputtelijke liefde. Ook is het een exces om zelfs vijanden lief te hebben. Of neem de oproep van Jezus om Hem te volgen en daarmee alle bezittingen achter te laten. En de extase? Otto treft in de ervaring van God een energiek stormachtig moment aan die hij als dionysische roes kenmerkt (Het heilige, p. 70).

Bovendien is het monotheïsme, zoals Marc De Kesel in zijn boek *Goden breken* treffend laat zien, geworteld in de duurzame bereidheid om ons zeer kritisch op te stellen tegenover alles wat men op naïeve wijze voor God houdt. Ieder al te gemakkelijk ‘naïef’ menselijk godsbeeld dient gewantrouwd te worden, en dit is precies wat er eveneens gebeurt in het denken van Bataille over het sacrale, dat dus aansluit bij het naïeve godsvoorstellingen ontmaskerende monotheïsme.

Vraag

Het monotheïsme draait zelfs vooral om de vraag naar God. In zijn op 11 oktober 2010 aan de Radboud Universiteit Nijmegen gehouden lezing stelt Jean-Luc Marion dat we na Nietzsches ‘God is dood’ proclamatie de vraag naar God overhouden. Volgens De Kesel heeft echter de vraag naar God in het monotheïsme altijd centraal gestaan. Ook Bataille benadert het sacrale vaak als vraag. Zo schrijft hij in *De innerlijke ervaring*: ‘De innerlijke ervaring beantwoordt aan de noodzaak alles [...] tot vraag te maken’ (p. 27). En in *De erotiek* lezen we: ‘Het [...] feit dat mensen [...] zichzelf de vraag niet eens stellen, doet de vraag niet verdwijnen. Als iemand mij vroeg wat wij zijn, dan zou ik hem in ieder geval antwoorden: wij zijn de deur naar alles wat mogelijk is [...]. Wij zijn op zoek naar een hoogste punt. Iedereen staat het vrij van dat zoeken af te zien. Maar de mensheid in haar totaliteit streeft naar dat hoogste punt: alleen dat bepaalt haar wezen, alleen dat is haar rechtvaardiging en betekenis’ (p. 197).

Bataille heeft dus al met al eigenlijk nooit de denkwereld van het monotheïsme verlaten. Zijn denken was in feite een jarenlange worsteling met God. Bataille richtte, zoals hij schrijft in *De innerlijke ervaring*, zijn pijlen op God (p. 205). Vechten met God is het monotheïsme echter niet vreemd. Zo kreeg Jakob in *Genesis* van God de naam ‘Israël’, wat betekent ‘Hij die met God gevochten heeft en toch in leven is gebleven’.

Zijn en het niets

Het monotheïsme kan zelfs iets leren van Batailles denken over het sacrale. Allereerst hebben we gezien dat Bataille het sacrale zowel verbindt met de continuïteit van het zijn als met het niets. De eerste kenschets vinden we vooral in *De erotiek* en de tweede in de *De innerlijke ervaring*. Maar hoe kan God zowel het zijn als het niets zijn? Natuurlijk, de zijnsvolheid en het niets hebben met elkaar gemeen dat ze allebei niet discursief definieerbaar zijn. Zo ontglippen ze allebei aan de rede. Maar dit betekent nog niet dat we ze aan elkaar gelijk kunnen schakelen. In de metafysica is diep nagedacht over de aard van het zijn. Het zijn is in feite het meest algemene begrip. Niets valt erbuiten. Maar dan is het zijn ook het meest lege begrip. Als het een bepaalde inhoud zou hebben, dan zou het immers dingen uitsluiten. In die zin zou je kunnen zeggen dat het zijn en het niets op een bepaalde manier samenvallen. Dit moet Bataille zichzelf gerealiseerd hebben. Alleen zo kan duidelijk worden waarom hij de begrippen ‘continuïteit van het zijn’ en ‘niets’ beiden toepast op het sacrale.

Dit geeft ons een venster op het motto van zijn boek *De innerlijke ervaring*: ‘De nacht is ook een zon’. Wat wil Bataille hiermee zeggen? We zagen dat het sacrale voor hem een afgrond is die toch geldt als grond. Ook zagen we

dat het sacrale een onmogelijkheid is die tevens geldt als uiterste mogelijkheid. En ook is het een afwezigheid die in niets meer verschilt van een aanwezigheid. Het is precies dit patroon wat wordt uitgedrukt door het motto. De nacht is ook een zon. De afgrond is ook een grond. Het onmogelijke is ook een mogelijkheid. De afwezigheid is ook een aanwezigheid – en ten slotte: Het niets is ook een zijn. De dood van God wordt zo de dood van de dood van God. Inderdaad, de nacht is ook een zon. Het niets, de lege plaats, de open plek, is ook nog een zijn. Daarom schrijft Bataille: ‘Ik laat het aan God over zichzelf te ontkennen’ (De innerlijke ervaring, p. 168). Deze ontkenning heft God namelijk niet op. Integendeel, in de ontkenning van God ontdekken we pas Gods majestetelijkheid. God is de open plaats en de continuïteit van het zijn. God is dus zelfs als niets de zijs volheid. Dát is wat Bataille het monotheïsme voorhoudt.

Het ondermijnende van God

Bovendien zagen we dat het monotheïsme erkent dat God niet louter ‘lief’ is, maar ook vreeswekkend kan zijn. Wel wordt Gods *tremor* gerationaliseerd. Gods vreeswekkendheid is namelijk geworteld in Gods rechtvaardigheid. God roept huiver op precies omdat onrecht God woedend maakt. Zo is Gods huiver geen bedreiging voor zijn waardigheid. Nu heeft Bataille zijn hele leven geworsteld met het probleem van het kwaad. Hij probeerde dit kwaad in zijn leven een plaats te geven en het zo dragelijk te maken. Het antwoord dat hij uiteindelijk vindt betreft het inzicht dat het, juist vanwege de verschrikkelijke werkelijkheid van het kwaad in de wereld, niet voldoende is om te erkennen dat God, naast ‘lief’ ook vreeswekkend is. Het kwaad is zo afschuwelijk dat we niet kunnen volstaan met alleen maar een affirmatie van Gods vreeswekkendheid. Bataille gaat daarom een stap verder. Het goddelijke is niet alleen vreeswekkend, maar kent eveneens een destructief of ondermijnend moment. Hiervoor mag het monotheïsme haar ogen niet sluiten. Een miskenning van het omverwerpende moment in God leidt tot religieuze oppervlakkigheid. Naast zegenrijk is God ook destructief. Bataille was zó vervuld van het goddelijke, dat hij alles onder ogen durfde te zien: zowel het mooie als het lelijke, zowel het liefdevolle als het verdrietige. Kortom, zowel het heilbrengende als het ondermijnende van God. Zo weet Bataille het kwaad ten slotte een plaats te geven.

Op 15 mei a.s. houdt Emanuel Rutten aan de Vrije Universiteit in Amsterdam een lezing over Georges Bataille en het monotheïsme. [Meer informatie»](#)

“Uit de aarde bloeit de waarheid op”

Emanuel Rutten

8 januari 2014



Christelijke spiritualiteit - de levenshouding zoals die uit de Bijbelse verhalen spreekt - is geen vorm van wereldverzaking, maar juist een omarming van heel het leven: hemel én aarde, geest én lichaam. Het christendom is een ‘levensreligie’, waarin liefde en gerechtigheid voor heel de mens vooropstaan. Het leven, niet de dood is het laatste factum.

Door Emanuel Rutten

Met enige regelmaat wordt beweerd dat het christendom een ascetische vlucht betreft uit ons alledaagse bestaan. Christenen zouden zich afkeren van de concrete materiële ervaringswereld, en alleen in de contemplatieve

wereld van de geest geïnteresseerd zijn. Is dit daadwerkelijk het geval? Is het christendom een vorm van wereldverzaking, van wereldverloochening?

De vraag is dan wel waar we het over hebben als we spreken over het christendom. Het lijkt niet onredelijk om primair uit te gaan van de aan ons overgeleverde Bijbelteksten. Laten we ons dus richten op de levenshouding zoals deze spreekt uit de Bijbelse verhalen zelf en niet op allerlei latere christelijke opvattingen en praktijken. Hierbij wil ik mij bovendien bezighouden met de centrale grondmotieven van deze verhalen. We moeten ons namelijk voortdurend afvragen wat de Bijbelverhalen werkelijk willen evoceren. Waar gaat het in deze teksten uiteindelijk om? Hier komen we niet achter wanneer we uitgaan van een restloos letterlijke lezing van deze verhalen. Het is veel belangrijker om het algemene oriëntatiekader in de gaten te houden. Nu hebben genoemde teksten gedeeltelijk een open structuur. Maar dat betekent nog niet dat we er alle kanten mee uit kunnen. De hermeneutische wetenschappen reiken namelijk criteria aan voor tekstinterpretatie. Deze criteria helpen ons om een verantwoord onderscheid te maken tussen meer en minder geslaagde tekstinterpretaties.

Heel de schepping

In wat volgt zal ik tegen deze achtergrond betogen dat uit de Bijbelverhalen niet opgemaakt kan worden dat het christendom een ascetische wereldvlucht betreft. Integendeel. Het christendom, zoals dat uit deze verhalen naar voren komt, verzet zich juist tegen de gedachte dat de stoffelijke zijde van de werkelijkheid minderwaardig is. En dit ligt voor de hand. Volgens het christendom heeft immers alles in de kosmos, zowel de geest als de materie, God als uiteindelijke oorsprong. En in *Genesis* lezen we dat God, nadat de schepping van wereld en mens voltooid was, zag dat *heel de schepping goed is*. Hieruit volgt dat het materiële niet als inferieur gezien kan worden.

Het aardse is binnen de context van de Bijbelverhalen zelfs van groot belang. Zo wordt in *Psalm 85* gedicht: "Uit de aarde bloeit de waarheid op". En waar wordt volgens *Openbaringen* het koninkrijk van God uiteindelijk tot stand gebracht? Waar zal volgens deze tekst het nieuwe, het hemelse Jeruzalem worden gesticht? Het antwoord op deze vraag is wellicht verrassend: *op aarde*. Bovendien lezen we onder andere in *Mattheüs* dat Gods koninkrijk zich *nu* al ontwikkelt als een kiemend zaad *in deze wereld*. Het komt dus niet pas aan het einde der tijden tot stand.

Het christendom heeft met wereldvlucht dan ook weinig te maken. De evangeliën gaan over de menswording Gods, over het woord dat vlees werd. God verkoos volgens de evangeliën om mens te worden en onder ons te

leven. Dat God als soevereine heer mens, zelfs dienaar op aarde werd en onder ons geleefd heeft, dat de volmaakte, eeuwige en onveranderlijke Godheid zich heeft willen ophouden in *onze wereld*, past helemaal niet bij een ideologie van wereldverloochening.

Jezus

Daarnaast blijkt uit de evangeliën hoe belangrijk Jezus het vond om ons te leren hoe wij met elkaar in *deze* wereld dienen om te gaan. Juist Jezus gaf vele ethische lessen over de manier waarop wij ons leven *op aarde* behoren te leven. Inderdaad, hoe kan iemand die de Bergrede gelezen heeft denken dat Jezus niet in het aardse geïnteresseerd zou zijn? De Bijbelse verhalen over het leven van Jezus laten duidelijk zien dat het christendom geen wereldvlucht kan zijn.

Een Jezus die de wijnvoorraad tijdens een bruiloft aanvult om het feest te laten voortduren, die onafgebroken streeft naar het verbeteren van het dagelijkse leven van vooral de armen en de behoeftigen, die eet en drinkt met hoeren en tollenaars, en die spreekt over het enorme belang van naastenliefde en concrete zorg, is dan ook zeker niet iemand die veel op heeft met ascetische onthechting, met het willen verzaken van de ons omringende alledaagse leefwereld. Dat het optreden van Jezus waarover in de Bijbel wordt verteld niets te maken heeft met het verzaken van onze menselijke leefwereld wordt ook treffend onderstreept door Zijn uitspraak over de sabbat in Marcus: "De sabbat is gemaakt voor de mens, niet de mens voor de sabbat".

Jezus is dan ook gericht op de gehele concrete mens, zowel op zijn ziel als op zijn lichaam. Niet voor niets lezen we in veel Bijbelverhalen over de wonderbaarlijke genezingen van lichamelijke ziekten en het wegnemen allerlei pijnen door Jezus. De hoop die Hij volgens deze verhalen geeft is dus eveneens bedoeld voor ons concrete aardse bestaan.

Bovendien stond Jezus volgens de evangeliën met zijn stoffelijke lichaam op. We lezen in deze verhalen immers dat het graf leeg was. Een opstanding met een materieel in plaats van geestelijk lichaam past echter niet bij een religie die het materiële als minderwaardig beschouwt. Vanaf het begin maakten christenen tegenover platoniserende vergeestelijkendestromingen geen goede indruk met het belijden van een opstanding van een aards lichaam. Toch hield men voet bij stuk.

Afhakken

Maar toch, lezen we bijvoorbeeld niet in Mattheüs dat "de verleiding des rijkdoms het Woord verstikt?" Welnu, het is van belang ons te realiseren dat

in dit soort passages materiële of aardse genoegens als zodanig niet afgewezen worden. Wat afgewezen wordt is een restloze, blinde liefde ervoor. Een liefde die zo ver gaat dat zij onze gerichtheid op God tenietdoet. Immers, "Waar je schat is, daar zal ook je hart zijn", aldus Jezus in datzelfde evangelie van Mattheüs.

Echter, lezen we in de Bijbel bijvoorbeeld niet ook dat Jezus zegt: "Als uw hand u ergert, hak hem af enwerp hem weg"? Wordt hier niet duidelijk gezegd dat het geestelijke prioriteit heeft boven het lichamelijke aardse bestaan? Ook deze uitspraak over het afhakken van de hand lijkt echter te gaan over het genoemde onderscheid tussen een volwaardig leven gericht op God, mens en wereld, en een gebroken leven dat zich van God afkeert door zich totaal in de aardse materiële genoegens te verliezen (en bovendien, in de context van deze passage, immoreel te handelen).

Daarnaast zien we ook in het Oude Testament in veel verhalen een zeer intensieve bemoeienis van God met ons aardse bestaan en handelen. Of neem bijvoorbeeld het *Hooglied*, dat evenmin verenigbaar is met een ascetische loochening van het wereldse. Hoe dan ook wordt overal in de Bijbel, zowel in het Oude als Nieuwe Testament, voortdurend gesproken over het streven naar recht en gerechtigheid in *deze* wereld, *hier* op aarde. Met wereldvlucht heeft dit niets te maken.

Het christendom is dan ook geen wereldvermijding. Een andere illustratie is bijvoorbeeld deze veelzeggende uitspraak van Paulus in *Handelingen*: "Hij heeft ten tijde der geslachten, die achter ons liggen, alle volken op hun eigen wegen laten gaan, en toch heeft Hij Zich niet onbetuigd gelaten door wel te doen, door u van de hemel regen en vruchtbare tijden te geven en aan uw harten overvloed van spijs en vrolijkheid te schenken". Of neem de volgende passage uit *Psalm 39* die de Franse filosoof Georges Bataille als één van zijn meest geliefde Bijbelpassages beschouwde: "Moge ik verkwikt worden, eer ik sterf en niet meer ben".

Zijn de hartstochten heidenen?

De centrale gedachte van de Bijbel staat dan ook haaks op een gespleten visie op de kosmos. Het past niet bij Bijbelse verhalen om uit te gaan van twee verschillende sectoren van de schepping, namelijk enerzijds een ontaard profaan gebied van de materie, het lichaam en de hartstochten waar God niets mee te maken zou willen hebben, en anderzijds een geestelijk contemplatief domein waar men God waarlijk kan dienen. Een dergelijke dichotomie, met bijbehorend pessimisme ten aanzien van het materiële en zinnelijke, is het christendom vreemd.

Dit wordt bijvoorbeeld treffend uitgedrukt in de retorische vraag die Kierkegaard als motto voor zijn meesterwerk *Of/Of* koos: "Is dan alleen de rede gedoopt, zijn de hartstochten heidenen?" De rede staat hier voor de contemplatieve geestelijke sfeer, terwijl de hartstochten verwijzen naar het aardse, het zinnelijke, het lichamelijke. Uiteraard zijn ook de hartstochten gedoopt. In de doop wordt immers *de hele mens* gedoopt, en niet alleen de rede. Het idee is hier dat niet alleen ons menselijke redevermogen, maar ook onze zinnelijkheid God als oorsprong heeft. En daarin is hun onderlinge gelijkwaardigheid gelegen. Het is dus helemaal niet zinvol om één van beiden te willen vergoddelijken ten koste van de ander. Het christendom is dan ook niet alleen maar in het geestelijke geïnteresseerd. Zij omarmt ook het aardse. De *hele mens*, lichaam en geest, is voor het christendom van belang. Wij staan als compleet individu, met *al* onze vermogens, voor God.

Mysterium tremendum

En natuurlijk zijn in de Bijbel allerlei vreeswekkende uitspraken te vinden. Naast de passage van het afhakken van de hand kunnen we bijvoorbeeld ook denken aan deze uitspraak van Jezus in *Mattheüs*: "Ik ben niet gekomen om vrede te brengen, maar het zwaard". De theoloog Rudolf Otto noemt in zijn boek *Het Heilige God* dan ook niet voor niets *mysterium tremendum*. We moeten onder ogen zien dat het Goddelijke niet alleen 'lief' is, maar ook een moment van *tremor* in zich verenigt. Dit doet echter niets af aan wat ik betoog. Het christendom zoals dat uit de Bijbel naar voren komt beoogt geen uitgaan uit de wereld. Het wil ons aardse bestaan niet verloochenen.

Niet van deze wereld

Maar zei Christus niet tegen Pilatus: "Mijn rijk is niet van deze wereld"? Is dit in feite niet precies wat Plato ook zegt in zijn beroemde grotvergelijking? De echte wereld is de volmaakte wereld, en die ligt buiten deze wereld, zowel voor Jezus als voor Plato, zo zou men kunnen tegenwerpen.

Echter, Jezus heeft in de Bijbel een goddelijk statuut. Hij behoort tot het goddelijke, en niet tot het aardse. En voor een christen is het goddelijke niet gelijk aan het aardse. God is als de grond en oorsprong van de wereld immers bovenwerelds. Daarom is het koninkrijk van God niet van deze wereld. Maar, en dat is het punt, hieruit volgt niet dat het aardse minderwaardig zou zijn. Dat God als oorsprong van de wereld deze wereld transcendeert impliceert geenszins dat wij als mensen onze wereld als minderwaardig moeten afkeuren. Integendeel. Het is juist christelijk om de mens, het leven en de wereld te affirmeren, te omarmen, precies omdat zij uit, door en tot God is. Uit het feit dat in de Bijbel het goddelijke hoger staat dan het aardse volgt dus niet dat onze dagelijkse leefwereld een inferieur schimmenrijk is dat we zouden moeten ontvluchten.

Het op een verantwoorde manier zorg dragen voor medemens en deze wereld betreft juist een levenshouding die uitstekend past bij de overtuiging dat mens en wereld een schepping Gods zijn. God eren gaat in de Bijbel dan ook voortdurend samen met het dienen van mens en leefwereld. Jezus spreekt niet voor niets steeds nadrukkelijk over liefde voor de medemens en zorg voor de ander. Het mag daarom niet verbazen dat het streven naar rechtvaardigheid en het bieden van hulp aan de samenleving, zoals de armenzorg of diaconie, in het christendom een erg grote rol speelt. Noties als dienen, barmhartigheid en caritas staan in het christendom centraal.

Dit alles heeft niets te maken met het willen vluchten uit deze wereld. Het gaat juist lijnrecht in tegen een houding van ascetische wereldverzaking. Zorgen voor anderen is bovendien niet hetzelfde als jezelf wegcijferen. Het gaat om een gerichtheid op de samenleving als geheel, om aandacht voor onze gemeenschappelijke leefwereld. Niemand hoeft hiervoor zichzelf weg te cijfieren.

Liefde

Dat het christendom zoals dat uit de Bijbelverhalen naar voren komt op z'n Zachts gezegd weinig op heeft met wereldverzaking is tot dusver met talloze voorbeelden verduidelijkt. Laat ik echter tot slot nog wat aanvullen. Neem de liefde. Niemand minder dan Paulus stelt de menselijke liefde nadrukkelijk boven het geloof. Hiermee wil iets wezenlijks gezegd zijn. Het christendom heeft vanaf het begin de naastenliefde gepropageerd, een liefde voor de concrete medemens. De aardse ander wordt niet geloochend, noch gemeden, maar juist *hier en nu* liefgehad. Ook andere typisch aardse zaken, zoals seksualiteit en ouderlijke toewijding, heeft het christendom steeds willen verheffen door *heilige*ning van wereldse instanties als huwelijk en gezin.

Verder kan er van de christelijke moraal veel gezegd worden, maar niet dat zij niet diepgaand op het aardse betrokken is, op concrete aandacht en zorg voor alle mensen, en vooral de zwakkeren in de wereld, zoals onder meer blijkt uit deze passage in het Nieuwe Testament: "En wat je ook gedaan hebt, aan de minste van mijn broeders, zegt Jezus, dat heb je aan Mij gedaan". Of neem in dit verband de beroemde gelijkenis van de barmhartige Samaritaan. Jezus stelt daarin op enig moment de vraag: "Wie is dan zijn naaste?". "Hij die de ander barmhartigheid betoont", luidt het antwoord. Waarop Jezus besluit met de woorden: "Precies, doe jij dan evenzo". Ook hier worden, net zoals in vele andere gelijkenissen in het Nieuwe Testament, mens en wereld ten diepste geaffirmeerd in plaats van gemeden, geloochend of verzaakt.

Het christendom zoals dat spreekt uit de Bijbelverhalen is dus gebaseerd op het aardse principe van broederlijkheid. Zij gaat uit van het wereldse idee dat ieder mens aandacht en bescherming verdient. Dit past niet bij een vlucht in een onthecht wereldvreemd ascetisme. Als geen ander erkent juist het christendom de waarde van het alledaagse leven. Het christendom wortelt in een levenshouding van goedwillendheid en zorg gericht op echte gewone levens van mensen van vlees en bloed. En juist de christelijke bevestiging van de waarde van het dagelijkse leven is van enorm grote invloed geweest op de maatschappelijke en culturele ontwikkeling van het Westen.

Levensreligie

Het christendom is bovendien een religie van de overwinning van het leven op de dood. Zo wordt bijvoorbeeld Pasen, het feest van de wederopstanding van Jezus van Nazareth, niet voor niets als het belangrijkste christelijke feest beschouwd. Het is het feest van *het leven* en niet van de dood. In het Paasfeest vieren christenen dat de dood door opstanding is overwonnen. Alleen al dit gegeven laat ons zien dat het christendom vooral in het leven geïnteresseerd is. Het leven, niet de dood, staat in het christendom centraal. Volgens het christendom heeft de dood niet het laatste woord. Zij is niet het laatste factum. Het allerlaatste factum is het leven zelf. Christendom is een *levensreligie*.

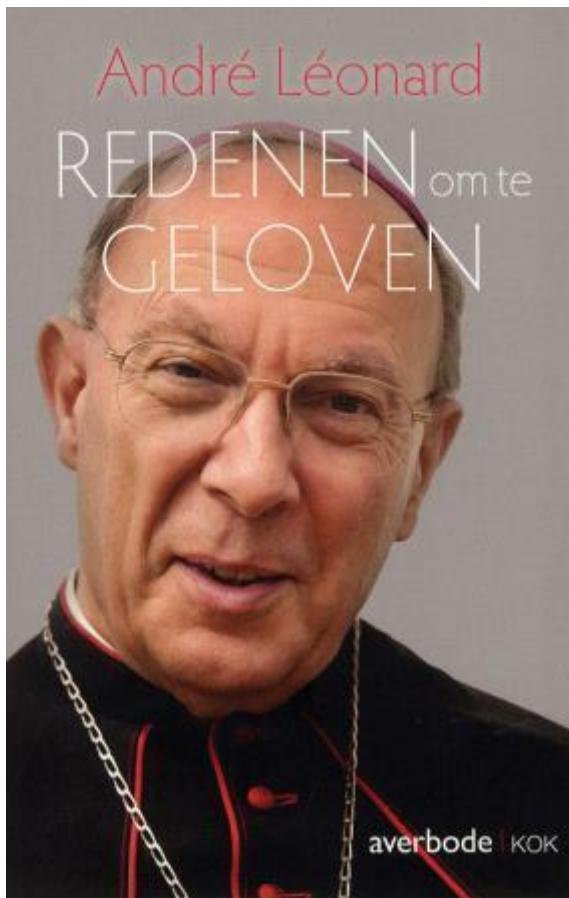
Susan Neiman schrijft in haar boek *Morele helderheid* het volgende: "Het is niet nodig het menselijke te krenken zodat je eerbied kunt voelen voor wat verder reikt dan dat, noch het religieuze te minachten zodat je het menselijke meer waarde kan geven" (p. 240). Inderdaad, in het christendom staat God centraal, maar zonder daarvoor de liefde voor de mens en het aardse op te geven. Sterker nog, het is juist als christen *onvermijdelijk* om van mens en aarde te houden.

Emanuel Rutten is wiskundige en filosoof. Vorig jaar promoveerde hij op een onderzoek naar kosmologische godsargumenten. Hij is verbonden aan 'The Abraham Kuyper Centre for Science and Religion' van de faculteit der Wijsbegeerte van de VU. Zijn werkterrein ligt op het vlak van de kennistheorie, metafysica en esthetica.

Redelijk en bovenredelijk

Emanuel Rutten

19 november 2013



Geloven is redelijk, maar het moet tegelijk ook altijd bovenredelijk blijven. "We hebben redenen om te geloven, maar het zijn wel redenen om te geloven, om vertrouwen te hebben in een werkelijkheid die ons overstijgt", aldus de theoloog, filosoof en primaat van België bisschop André Léonard.

Door Emanuel Rutten

Geloof in God redelijk en bovenredelijk tegelijk. Dat betoogt de theoloog, filosoof en aartsbisschop van Mechelen-Brussel André Léonard in zijn boek *Redenen om te geloven*. Met bovenredelijk bedoelt hij dat het geloof verder reikt dan de rede. Veel geloofsovertuigingen gaan immers zowel de positieve wetenschappelijke als de metafysisch filosofische rede te boven. Ze kunnen slechts "worden ontvangen door een woord dat van verder komt dan de rede".

Het is volgens Léonard zelfs noodzakelijk dat het geloof in God bovenredelijk is. Met instemming citeert hij Blaise Pascal: "De mens gaat de mens oneindig ver te boven." En daarom moet de mens "om echt mens te zijn meer zijn dan de mens die hij is", aldus Léonard.

Alleen datgene wat ons overstijgt kan ons dus werkelijk voldoening schenken. De mens kan zichzelf slechts verwerkelijken door zich te richten op dat wat zijn natuurlijke maat overschrijdt, zegt bijvoorbeeld ook de filosoof Georges Bataille. De mens verlangt naar het transcendentale, naar wat zijn bestaan te boven gaat. Het geloof moet dus bovenredelijk zijn om "de mens waardig te zijn". Een geloof dat niet bovenredelijk is kan de mens immers niet "tot voltooiing brengen". Léonard stelt dan ook terecht dat "als de religie zin heeft, zij alleen maar kan steunen op een bovenredelijk geloof, waarbij die bovenredelijkheid geen teken is van haar armoede, maar van haar waarheid".

Redewaardig

Echter, het geloof moet tevens "doordacht en redelijk" zijn. Léonard wijst erop dat bovenredelijk niet hetzelfde betekent als onredelijk. Wil het geloof in God niet vervallen in irrationele redeloosheid, dan moet het tevens "redewaardig" zijn. We mogen de rede dan ook nimmer ontkennen. Het geloof moet "de rede verbreden en niet opheffen" om zo werkelijk een "heilzame openheid te zijn op wat de rede te boven gaat". Het geloof is daarom "een mengeling van bovenredelijk vertrouwen en rationele helderheid".

Om te verhelderen hoe het geloof zowel redelijk als bovenredelijk kan zijn geeft Léonard een treffend voorbeeld. Hij vergelijkt het geloof met een liefdesrelatie. De liefde is bovenredelijk. Geen enkele liefde is het resultaat van een redelijke argumentatie met als conclusie 'Ik hou van je'. Natuurlijk niet! De oorsprong van de liefde blijft voor de geliefden "een parodoxaal gegeven" en "een fascinerend mysterie". Het tilt hen op zonder dat ze het redelijk kunnen doorgronden. De geliefden worden "gedragen door een kracht die van verder komt dan het heldere bewustzijn".

Liefde

Maar "dat liefde meer is dan een kwestie van rationele helderheid, betekent niet dat ze blind of zonder begrip is", aldus Léonard. Hij voegt daaraan toe: "Natuurlijk blijft de geliefde voor mij altijd een mysterie, maar dat hij of zij dat is en blijft, ontdek ik pas naarmate ik hem of haar beter leer kennen". Liefde is dus tegelijkertijd altijd ook een zaak van begripsvorming en kennis. Zij is altijd ook redelijk. De geliefde heeft redenen om de ander lief te

hebben. "Wie echt liefheeft weet waarom hij liefheeft, ook al is zijn liefde veel ruimer dan dit weten", stelt Léonard daarom terecht.

En zo is het volgens hem ook in het geloof. Léonard schrijft: "In al haar bovenredelijkheid moet ze redelijk zijn". Het dient te "steunen op redenen om te geloven". Het bovenredelijke geloof "moet doordacht zijn om onze rede waardig te zijn". Maar het geloof is "pas echt redelijk, God en mens waardig, als het tegelijkertijd bovenredelijk is". Want als wij iets volledig op de maat van onze menselijke rede kunnen brengen, dan is het God niet, zoals Augustinus al zei. Het raakt dan niet aan "wat voor de mens wezenlijk is en haar overstijgt", zoals Léonard het in zijn boek verwoordt. Inderdaad, "het geloof is meer dan weten, het is leven".

André Leonard, *Redenen om te geloven*, Kok, 288 blz., € 24,50

Emanuel Rutten: “Alles wijst naar God”

Theo van de Kerkhof

25 november 2013



Als eerste beginsel is God in alles aanwezig. Maar als oorsprong van alles is hij tegelijk ook meer dan al het binnenwereldlijke. Er zijn veel redelijke argumenten om in God te geloven, stelt filosoof en wiskundige Emanuel Rutten. En al het lijden dan? "Ik stel mij God voor als verkerend in een existentiële crisis op het moment van schepping. Huilde God misschien?"

Door Theo van de Kerkhof

We treffen elkaar op een vrijdagochtend in een Amsterdams café in Oud-West. Het gesprek zal gaan over God. Het is een prachtige novemberdag. We kijken uit over het water. Het zonlicht kleurt de herfstbladeren goudgeel. "De zaak van het theïsme is sterker dan ooit", zegt filosoof en

wiskundige Emanuel Rutten. "Sinds de jaren zestig en zeker de laatste decennia zijn de rationele argumenten vóór het bestaan van God enorm verbeterd. Daarnaast zijn er veel nieuwe argumenten bijgekomen én zijn de bekende kritieken van Hume, Kant en Russell allemaal weerlegd. Het is tragisch, maar heel weinig mensen weten dat: het atheïsme ligt op de grond. Als je als godsdienstfilosoof nu een uitdaging zoekt, zou je eigenlijk het atheïsme moeten gaan helpen. Wie nu nog aankomt met Russell's *Why I Am Not a Christian* loopt bijna een eeuw achter."

Met onstuitbaar enthousiasme praat Rutten over zijn vakgebied en passie. Toch heeft hij pas laat het christelijk geloof ontdekt, vertelt hij. Hij leefde in een soort dogmatische sluimer dat geloven irrationeel zou zijn. Als jong wiskundige was hij ervan overtuigd dat de wiskunde de diepere aard van de werkelijkheid kon ontsluiten. "Daar was ik vrij radicaal in. Wiskunde was voor mij het absolute, de waarheid, het antwoord op de wezensvraag: 'Wat is het zijn?' En ik ben daar in aanraking gekomen met prachtige dingen: de Galoistheorie, dat is kunst. Daar kun je stil van worden.

Voorbij de vorm

Maar op een gegeven moment ging hij de beperkingen inzien. "De wiskunde blijft hangen in structuren. Ze zegt wel degelijk iets over hoe de werkelijkheid is. Maar zij onthult slechts de vorm van het zijn. Wat de wereld is, haar herkomst en inhoud voorbij die vorm, daarover zwijgt de wiskunde. Ik zocht naar meer inhoudelijke antwoorden. Waar komen wij vandaan? Wat is de zin van het leven? Wat is waarachtigheid, wat is het om mens te zijn, wat brengt ons hier, waartoe word ik geroepen?"

Min of meer toevallig liep Rutten tegen de wijsbegeerte aan en ontdekte daar een hele nieuwe manier van rationaliteit. "We lazen Heidegger, voor mij een openbaring. Dat je ook zó, op die manier, rationeel kon zijn."

Via de wijsbegeerte kwam hij in aanraking met christelijke denkers en zo met het Nieuwe Testament. Dat was voor hem in gelovig opzicht dé eyeopener. Sindsdien beweegt zijn gelovige bestaan zich langs twee lijnen: een filosofische doordenking en een meer existentiële beleving. In zijn filosofie bespeelt hij voluit het register van de logica en de analyse. "Maar dat wil niet zeggen dat ik het gevoel, de intuïtie of de ervaring uitsluit. Het geloof omvat alle vermogens van de mens: gevoel, intuïtie, rede, wil, verbeeldingskracht. In het geloof resoneren die allemaal mee." Je moet in het geloof het redelijke (logisch argumentatieve) én bovenredelijke (intuïtieve, mystieke) bij elkaar houden, vindt hij. "De filosoof meandert daar tussenin. Zo voorkom je dat geloof in rationele schraalheid verzandt of in zweverige wolligheid vervluchtigt."

Een daarmee samenhangend onderscheid dat Rutten maakt, is het verschil tussen het ‘dat’ en het ‘wat’ van het geloof. “De analytische filosofie is heel geschikt om te laten zien dat er goede argumenten zijn om aan te nemen dat God bestaat. Maar wat God is, wat hij voor ons bestaan betekent in de meer existentiële zin, komt daarmee nog niet onmiddellijk in beeld.”

Absoluut begin

Hoe verloopt die weg naar God? Een elegante en eenvoudige argumentatie - een van de vele - vindt hij de volgende: “De wereld (de natuur, de kosmos) heeft een begin. Dat inzicht sluit aan bij de meest actuele stand van zaken in de natuurwetenschap. *There is no escape. We have to face a cosmic beginning*, zegt de bekende kosmoloog Alexander Vilenkin. Hoe je de ontwikkeling van de kosmos ook wil denken van big-bang tot snaartheorie; alle courante natuurkundige modellen impliceren dat het universum een eindige tijd geleden ontstaan is. Overigens zijn er ook los van de fysica a priori argumenten die aantonen dat het tijd-ruimtelijke universum een absoluut begin kent. Vervolgens: alles wat begint te bestaan moet een ontstaansoorzaak hebben. Iets komt niet uit niets voort. Conclusie: de kosmos heeft een oorzaak die zelf buitenruimtelijk, buitentijdelijk en immaterieel is, want de kosmos is immers al het tijd-ruimtelijke materiële. Nu zijn er redelijkerwijs twee kandidaten voor een immateriële, boventijdelijke en bovenruimtelijke oorsprong, namelijk een abstracte entiteit (zoals wiskundige objecten) of een immaterieel bewustzijn. Een abstracte entiteit kan echter niets veroorzaken. Het getal ‘2’ bijvoorbeeld, veroorzaakt niets. Maar dan volgt dat de oorzaak van de wereld redelijkerwijs een immaterieel bewustzijn is. De oorsprong van de kosmos is een iemand en geen iets, een persoon in plaats van een ding.”

Raken aan de wereld

Maar hoe kom je nou van de meer afstandelijke redeneringen, het schaakbord van het ‘dat’, bij de mysterieuze ruimte van het ‘wat’, de levendige, beeldende invullingen van het goddelijke zoals die in de religies fungeren?

Het geloof krijgt inhoud in de volheid van het leven zelf, meent Rutten. “Je moet raken aan het leven, dan is de ervaring van het goddelijke overvloedig, als je er voor openstaat. Mijn leven is meer dan een louter wijsgerig leven. Voor mij is bijvoorbeeld het lichamelijke, het affectieve, het sensibele van het leven essentieel. Ik heb altijd een zekere affiniteit gevoeld met de sferen van het nachtleven, het uitgaan, de sferen van feesten, dansen, plezier, de roes. Noem het voor mijn part het Dionysische. Ook daar verhoud ik mij toe. In mijn voor-filosofische periode had ik al het gevoel dat in die sferen iets speelde dat meer is dan louter het plezier van het moment. Het gaat om

contact maken met de werkelijkheid, om raken aan de wereld. Wie alleen maar leeft in de denkwereld van de filosofie mist het leven zelf en daarmee het zijn, en daarmee de grond van het zijn.”

Als er iets is dat Rutten fascineert dan is het wel de vraag naar de grond van zijn. “Wat is de *arche*, de grond van alles, de oorsprong, het eerste beginsel? Dat is toch het meest verheven thema, het meest fascinerende mysterie. Die vraag begeert mij als filosoof meer dan wat ook. Al het andere is ook interessant, maar in het licht van die vraag”

“Mijn filosofie loopt uit op een esthetica. Daarin onderzoek ik de betekenis van het sublieme. Mijn stelling is dat de ervaring van het sublieme de ervaring is van de zijnsgrond, de *arche*, het goddelijke. Het sublieme is dat waardoor we overrompeld worden, wat ons treft van verbazing of ontzetting, dat wat ons aantrekt en afstoot in een orkaan of een sterrenhemel.”

God is overal

Waar je ook begint, alles wijst naar God, zo is zijn overtuiging. “Denk aan Levinas, in de ethische sfeer. Als je het lijden van de ander ziet. Ook daar komt God in het vizier. En uiteraard in de religieuze context, maar ook in de wereld van de wetenschap en de logica zijn in mijn ogen veel tekenen van God te ontdekken. Het alledaagse leven: Jezus wijst op Martha die druk bezig is met zorgen, maar dat kom je ook al bij de Griekse filosoof Herakleitos tegen. Als zijn vrienden hem erop aankijken dat hij aan het kokkerellen is in de keuken, is zijn antwoord: ‘Ook hier zijn de Goden’. God is overal. *It's all scattered over the place*. Je moet er natuurlijk wel ontvankelijk voor zijn. Wie zich afsluit, ziet het niet. Maar wie zich openstelt, zal zien dat heel de wereld begrijpelijkiger wordt, betekenisvoller. Alles valt op zijn plaats.”

Imperfect

Meer dan door de wijsbegeerde werden Rutten de ogen geopend toen hij in contact kwam met de evangeliën. “Op afstand het mooiste verhaal ooit. Het verhaal der verhalen”, schrijft hij in één van zijn geschriften niet lang na zijn ontdekking van het christelijk geloof.

“Doorstaggevend in die ontdekking was uiteindelijk een groot gevoel van vreugde en dankbaarheid. Ik besef maar al te goed dat ik imperfect ben. Toen ik in contact kwam met de Bijbel en voor het eerst las over de beperktheid van de mens, de eindigheid, de gemankeerdheid, dacht ik: dit gaat over mij. Bij de Grieken las ik over perfectie, over jezelf vervolmaken, je deugden maximaal verwerkelijken. Dat ging niet over mij, want ik wéét dat ik imperfect ben. In het verhaal van Christus werd ik persoonlijk

aangesproken. Mijn eigen zondigheid kon ik een plek geven. Dat gaf een bepaalde rust. Niet als excuus, maar het kreeg een plaats. "

Ook is sindsdien zijn morele gevoeligheid wel wat toegenomen, zegt hij. "Niet dat ik niet meer tekortschiet, maar het is alsof je beschikt over een moreel kompas. Al was het alleen maar dat ik me soms afvraag: 'Wat zou Jezus doen in deze situatie?'"

Een ander aspect is dat geloof je helpt om beter met het lijden om te gaan. "Wie zijn leven in een oneindigheidsperspectief kan zien, wordt rustiger. Je relativeert de dingen makkelijker. Want je weet, *in the end of the day,...* Het gaat om God; het gaat om Christus. In het licht van de kruisiging en de opstanding, in het licht van dat enorme geschenk, wordt heel veel dragelijk. Kun je rustiger in het leven staan. Voor wie dat niet heeft, is steeds alles een top-issue. Als je alleen maar immanent denkt, alleen maar gelooft in genieten in het hier en nu, dan heb je gelijk een existentieel probleem als het even wat minder gaat. Begrijp me goed, ik bagatelliseer het lijden niet. Er is lijden dat eerder met stomheid slaat. Daar zwijg ik. Maar vanuit een gelovig perspectief kun je dingen makkelijker dragen. "

Evangelicaal?

Hebben we nu niet geleidelijk de overstap gemaakt naar een andere manier van spreken? En doemt hier niet voorzichtig, achter de logisch argumenterende filosoof, de gestalte van Andries Knevel op? Er is wel een sprong, erkent Rutten, van het wijsgerige naar het gelovige verhaal: "De wijsbegeerde vermag veel, maar niet alles. En evangelicaal? Als je wilt, mag je me zo noemen als je het maar kwalificeert. Waar doel je op? Wat betreft de geloofsclaims ben ik behoorlijk traditioneel, maar in mijn dagelijkse leven ben ik dat allerminst. Ik ben een vrij mens en niet bang om echt te leven. Ik heb weinig met regeltjes, hoe alles hoort of niet hoort. Wat dat betreft ben ik heel liberaal.

En voor alle duidelijkheid: ik ben geen *young earth creationist* (die geloven dat de aarde en het universum van vrij recente datum zijn - ThvdK). Ik ben een evolutionair theïst; ik geloof in een 'geleide evolutie'. De wetenschap is geen vijand, maar een vriend van het geloof. Het gaat mij om de constitutionele claims van het christendom: schepping, zondeval, verlossing. De uittocht en de gebeurtenissen met het volk Israël, dat Mozes geleefd heeft, Jezus, de opstanding. Dat zijn historische feiten; ja dat geloof ik. Maar of een mythisch verhaal als dat van Jonas en de vis ook waar gebeurd is, of de vraag of Maria altijd maagd is gebleven, *I couldn't care less*. Daar gaat het natuurlijk niet om. Ja, ik geloof dat God kan ingrijpen in de geschiedenis. En nee, de opstanding is alles behalve een bizarre leerstuk. De natuurwetten

gelden conditioneel. De kosmos aan zichzelf overgelaten volgt die wetten onverkort, maar dat sluit niet uit dat God als instantie die niet met de kosmos samenvalt, kan ingrijpen als hij dat wil.”

Probleem van het lijden

Maar loop je zo niet keihard tegen het probleem van het lijden aan? Als God incidenteel kan ingrijpen in de geschiedenis, waarom doet hij dat dan niet constant in het licht van al het leed in de wereld, van menselijke of fysische oorsprong? Rutten kent de traditionele antwoorden: God wilde vrije mensen scheppen. En het fysische kwaad? “Misschien is het wel metafysisch onmogelijk een wereld te maken waarin geen ongelukken gebeuren. Had God dan niet moeten scheppen; de duisternis en leegte moeten laten overwinnen?”

“Ik stel mij God voor op het moment van de schepping als verkerend in een existentiële crisis. God huilt op het moment van de schepping. Wat moet hij doen? De duisternis en leegte laten overwinnen of, ondanks alles, de wereld tot aanzijn te laten komen? In die crisis besluit hij: ik zal scheppen, licht in de duisternis laten schijnen, het niets, de leegte, niet laten overwinnen. Maar dan zal ik ook mee de verantwoordelijkheid dragen. Ik zal incarneren en meelijden met de wereld. Het kruis is het antwoord op het lijden. Kruis en lijden zijn beide raadsels, maar als je ze samen brengt, los je beide raadsels op.”

“In de film *The Tree of Life* verbeeldt Terence Malick het ontstaan van de kosmos. Terwijl je die prachtige beelden ziet, hoor je het *Lacrimosa* van Preisner uit *Requiem for a friend*. Waarom hoor je daar, bij de geboorte van de wereld, een requiem? Huilde God misschien? Wist hij dat een groot lijden de wereld zou doorkruisen toen hij op het punt van scheppen stond? *The Tree of Life* is een filmisch theodicee, die mij diep heeft geraakt. God is noodzakelijk goed en wij kunnen in vrijheid het goede kiezen, wat ook een groot goed is. Uiteindelijk, al is het aan het einde der tijden, zal er verlossing zijn. Het licht zal overwinnen, al is het pas aan het einde der tijden. Wat anders kon God nog geven? Hij héeft alles gegeven, het ultieme.”

Vrijzinnige stromingen

Een louter symbolische duiding van het geloof zoals binnen de meer vrijzinnige stromingen van het christendom gebruikelijk is, vindt Rutten te mager: “Dan raak je veel kwijt. Ik ben bereid met alle mystici mee te gaan, die pendelbeweging te maken tussen bevestiging en ontkenning, tussen een positieve en een negatieve theologie. Maar alle verbeelding, alle mystieke inkleding, moet uiteindelijk verankerd zijn in een aantal ‘dat’-claims. Anders mis je een referent en blijft je betoog geheel immanent.”

Nihilisme

Twijfelt hij nooit aan zijn eigen theïstisch wereldbeeld? Kent hij niet de verleiding van de naturalistische voorstelling dat uiteindelijk en op de keper beschouwd er niets anders is dan blinde natuurkrachten, die zich weinig gelegen laten liggen aan al onze menselijke bekommernissen? Rutten: "Twijfel hoort bij het geloof. Geloven begint met je existentieel aangesproken weten, dat is primair. Die ervaringen kun je articuleren en vervolgens proberen rationeel te rechtvaardigen. In dat proces is ons niets gegarandeerd. Absolute zekerheden, in de zin van onweerlegbare bewijzen, zijn niet voor handen. Maar nee, de verleiding van een naturalistisch wereldbeeld ken ik niet. Alles in mij is het tegendeel van het naturalisme. En zeker ook van het nihilisme (de uiteindelijke zinloosheid van al het buiten-humane - ThvdK). *Wille zur Macht*, strijd en chaos als de laatste grondslag van al wat is, zoals Nietzsche leert, dat zegt mij niet veel. Daar resoneert bij mij niets. Dan denk ik: Nietzsche dat kun je nou wel zeggen, maar ik zie gelijk een hele rits problemen met jouw wereldbeeld. Ik zie zo zes, zeven grote issues". Ik vind het heerlijk, hoor, om af en toe een stukje Nietzsche te lezen. Ik kan daarvan genieten, maar dan op literair niveau zoals je van een roman geniet. Maar als het om de waarheidsclaims gaat... Ook existentieel voel ik er niets bij. Laten we, bij wijze van experiment, eens een atheïstische existentiële ervaring oproepen. Stel: je loopt door de woestijn, niets dan zand om je heen; dan ziet je een karkas liggen van een dier en je beseft: alles is stof en alles vergaat tot stof. Maar dat is niet wat ik zie. Ik zie dan direct de vraag opdoemen: wat is dan de grond van dit alles? Geen stof dus, want stof kan niets voortbrengen en dus ook niet de eerste oorzaak of laatste grond zijn. Het atheïstisch wereldbeeld leidt tot grote wijsgerige problemen als het gaat om de herkomst van de kosmos of het bestaan van bewustzijn en objectieve waarden. In die zin laat het zich maar moeilijk denken en kan ik het persoonlijk evenmin existentieel doorleven.

Wie is Emanuel Rutten?

Vorig najaar trok Emanuel Rutten (Loosdrecht, 1973) wereldwijde aandacht met een eigen nieuw godsbewijs (al spreekt hij zelf liever van een 'godsargument'), dat onderdeel was van zijn proefschrift: *Toward a Renewed Case for Theism*, waarop hij promoveerde aan de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Rutten groeide op in een katholieke gezin, maar zonder enige belangstelling voor geloofszaken. "Dat ging als een soort roes langs me heen." Maar eenmaal in contact gekomen met de christelijke traditie werd hij verrast door de enorme diepgang van het christendom, zowel intellectueel als

existentieel. Hij besloot filosofie te gaan studeren aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Daarvóór studeerde hij wiskunde aan de TU Delft. Momenteel is hij als postdoc verbonden aan 'The Abraham Kuyper Centre for Science and Religion' van de faculteit der Wijsbegeerte van de VU. Zijn werkterrein ligt op het vlak van de kennistheorie, metafysica en esthetica. Emanuel Rutten is ongehuwd en vader van een dochter. Hij woont in de binnenstad van Amsterdam.

Het godsargument van Emanuel Rutten

Het 'godsbewijs' van Emanuel Rutten is van een geheel eigen soort en dus niet in te passen in één van de klassieke typen van godbewijzen. Het is een consequentie van de eeuwenoude en respectabele traditie in de wijsbegeerte die stelt dat de wereld ten diepste begrijpelijk is.

Kort gezegd komt het hier op neer: Alles wat waar is, is in principe kenbaar en (dus) wat principieel niet kenbaar is, kan ook niet waar zijn. Let op: het gaat hier dus niet om zaken die we feitelijk niet kunnen kennen. Of er leven is op een planeet lichtjaren bij ons vandaan zullen we wellicht nooit achterhalen. Maar in principe zijn dat soort gegevens kenbaar en dus niet op voorhand onwaar. Het gaat hier om uitspraken waarvan de waarheid of onwaarheid nooit en te nimmer onder geen enkele omstandigheid door iemand achterhaalbaar is. Dat soort uitspraken, zegt Rutten, zijn noodzakelijk onwaar. Nu is volgens Rutten de uitspraak 'God bestaat niet' zo'n uitspraak. Dat God niet bestaat kun je nooit weten. Maar dan kan de uitspraak 'God bestaat niet' ook nooit een ware uitspraak zijn en dus is de uitspraak 'God bestaat' altijd waar.

Op internet buitelen de tegenwerpingen over elkaar heen. Maar geen van alle kan de toets der kritiek doorstaan, zegt Rutten: "Ik kan ze tot nu toe allemaal weerleggen."

Verder Lezen: [Emanuel Rutten, Een modaal-epistemisch argument voor het bestaan van God. In: Radix, Tijdschrift over geloof en wetenschap, jaargang 38, #3, 2012.](#)

Zie ook: [emanuelrutten.nl](#)

Verwant onderwerp: [Theo van de Kerkhof, De zeggingskracht van het godsbewijs.](#)