

René van Tol



# DE DYNAMIEK VAN DE VRIJHEID

Over vrijheid en de vrije wil

# DE DYNAMIEK VAN DE VRIJHEID

Over vrijheid en de vrije wil

Met dank aan: Dr. Jonas van Tol, Dr. Daan van Schalkwijk,  
Eric Veeger en Mariska Brugman voor het kritisch lezen en  
Ole Eshuis voor de fotografie en de opmaak.  
Illustraties René van Tol.

René van Tol

DE DYNAMIEK  
VAN DE  
VRIJHEID

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enige andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in mechanical, photocopying, recording fashion or otherwise, without prior written permission of the author.

## Inhoud

Voorwoord	8
Deel I - Pantheïsme en Theopanisme	13
1. Mijmeringen bij een graf	14
2. De bewuste geest en het onbewuste lichaam	19
3. Pantheïsme: Het universum dat een geest baart	24
4. Theopanisme: De geest die een wereld bouwt	38
5. Het Pantheïsme van Spinoza	58
6. De macht van de goden	70
7. Theopanisme en de persoonlijke vrijheid	81
8. Creativiteit	101
9. Een conflict over de vrije wil: Daniel Dennett en David Bentley Hart	112
Deel II - De derde weg	139
10. De structuur van het zelf	140
11. Het zijn	145
12. De dynamiek van de vrijheid	151
13. De vrijheid van God	164
14. De vrijheid samengevat.	176
Epiloog	191

*'Your being increases in the measure  
that you give it away'*

*Bisschop Robert Barron*

## Voorwoord

In de 16e eeuw werd Europa geteisterd door een serie Beeldenstormen. Boze menigten vernietigden op grote schaal in blinde woede kerkelijke kunstschaten: beelden, schilderijen, glas in lood ramen en meubilair. Een werkelijke iconoclasme was gaande. Dit was niet het eerste iconoclasme in Europa en ook niet de laatste. Wat zat hierachter? In het geval van deze zestiende-eeuwse storm zijn meerdere verklaringen mogelijk. Theologische bezwaren zoals het zondigen tegen het tweede gebod. Het gebod 'Gij zult voor u zelf geen afgodsbeelden maken' werd volgens de menigte door de kerk met voeten getreden. De corruptie van deze kerk zal ook een reden zijn. Maar ook, en dat is voor dit verhaal belangrijk, er was een diep verlangen naar vrijheid. Binnen de hervormers waren er die in hun vrijheidsdrang zelfs verder wilden gaan dan alleen maar hervormen en verlangden naar een nieuw en zuiver begin. Men wilde af van de ballast van het verleden. Men wilde naar een manier van geloven die in het begin van de beweging, in het christendom van het eerste moment gewoon was maar door ingeslepen spirituele corruptie was vernietigd. Met andere woorden, men wilde zich *bevrijden* van een geschiedenis en niet vernieuwen maar *opnieuw* beginnen met een schone lei. We zien hier dat vrijheid wordt opgevat als een zuiver begin, vrij van smetten van een verleden.

Dit is een van de vele manieren om naar vrijheid te kijken. Vrijheid als een absoluut begin zonder geschiedenis. Het oude wordt vernietigd om de toekomst te openen, om helemaal opnieuw te beginnen. Een visioen van een nieuwe vrijheid is gauw omarmd maar om dit visioen te realiseren moet er ook zoiets zijn als een vrij wilsbesluit. Een vrij leven is alleen mogelijk met een vrije wil die ons kan doen beslissen dit vrije leven te omarmen. Veel teksten over vrijheid gaan dan ook over de vraag of de vrije wil überhaupt bestaat. In deze tekst wordt de vraag in tweeën gesplitst: Wat is de ideale vrijheid - bestaat er zoiets als een vrije leefomgeving - en bestaat er een vrije keuze, een vrije wilsbeschikking om deze vrijheid te bereiken? Deze twee vragen

bepalen hier het denken over vrijheid. Er zijn dus twee vormen van vrijheid. Er moet een mogelijkheid zijn om iets te kiezen. En we moeten een vrije wil hebben om die keuzen te maken. Er is een uiterlijke vrijheid; een vrijheid als een ideale situatie om in te bewegen. En een innerlijke; een onbepaalde wil die vrij gestuurd wordt door een autonoom persoon.

Hoe kunnen we het begrip vrijheid begrijpelijk maken? Op vele manieren waarschijnlijk. Ik zal het in deze tekst doen op een manier die teruggrijpt naar mijn activiteiten als beeldend kunstenaar. Ik zal een tekst schrijven zoals een kunstenaar een beeld maakt. Met andere woorden ik zal dit beeldend doen. Dit vraagt om uitleg.

Het vernietigen van de beelden in de kerken tijdens de reformatie had ook een symbolische betekenis. De beeldtaal werd afgedaan ten gunste van de macht van het woord. De beeldenstorm had een vernietiging van een taal op het oog, namelijk de beeldtaal. De ambiguïteit die een beeld kenmerkt werd opgeofferd voor de strakke logica die het woord mogelijk maakt. Het beeld werd verdrongen door de theologie. Dit had een beperking ten gevolge van de toen heersende uitdrukkingsmiddelen en, in het geval van het geloof, een beperking van de mogelijkheden om de heilsgeschiedenis te vertellen. De samenvattende kracht van het beeld dat de gelovige kon raken en onderrichten en dat ons een werkelijkheid laat 'zien' of wel toont werd vervangen door een logisch en rationeel betoog. Het 'katholieke' - volgens de betekenis van 'volgens het geheel' - waarin een samengesteld beeld inzicht gaf werd vervangen door het '*Sola Scriptura*' van de reformatie, waarin de interpretatie op rationele gronden van de geschreven tekst de voorrang kreeg.

Dit had tot gevolg dat beeldtaal een ongemakkelijke zaak werd. Het vermogen van de mensen om een teken of beeld te duiden werd als een minder belangrijke zaak van de hand gewezen. Het is maar verbeelding, werd er dan gezegd. De beeldtaal van de mythe was hetzelfde lot beschoren. Een mythe werd een leugen of een verzinsel in plaats van een verhaal waarin een essentie werd vastgelegd of waarin we een waarheid

konden samenvatten. ‘Het is maar een mythe’, zeggen we dan. Het analoge werd vervangen door het letterlijke. De voorkeuring vanaf nu uit naar een betoog dat ‘logisch’ verloopt waarin de argumenten stap voor stap leiden naar een indrukwekkende en dwingende conclusie.

Aan deze eis zal deze tekst niet voldoen. De tekst zal niet eindigen met de zin: ‘Dit en dat moet je doen, dan ben je vrij’. Dit zou ook niet goed zijn want dat ‘dit en dat doen’ vraagt al om een vrijheid vooraf die dan weer later als resultaat beloofd wordt. Nee, ik zal mijn betoog anders opbouwen, meer als een beeldhouwwerk waarin ik de aspecten die het begrip vrijheid vormen van alle kanten aanschouwend opbouw, steeds weer terugkerend naar eerdere motieven, dan weer van de andere kant beijkend zoals een beeldhouwer ook zijn bok steeds draait om eerdere beslissingen te verfijnen of te veranderen. Dit totdat er langzaam een samengesteld beeld ontstaat van wat vrijheid kan betekenen. Het begrip vrijheid is veel te uitgebreid en heeft veel te veel facetten om het terug te brengen tot een eenduidig concept met een eenduidige uitkomst. Vrijheid kunnen we niet beschrijven, maar hopelijk wel verbeelden.

Hoe zal deze tekst opgebouwd worden? Nu, een beeldhouwer begint, als hij in klei werkt met een skelet van ijzer. Het skelet van deze tekst zal opgebouwd worden rond twee gedachten. Ten eerste zal er gekeken worden naar de vrijheid van onze keuzemogelijkheden. Stel iemand betreedt een winkel en er is maar één artikel te koop. Dan valt er niet veel te kiezen. Anders zou het ook kunnen dat deze persoon zich bevindt op de begane grond van de winkel waar veel te kiezen valt maar dat hij of zij geen weet heeft van andere etages waar nog meer keuzemogelijkheden zijn. Hoe meer keuzemogelijkheden men heeft hoe groter de bewegingsvrijheid lijkt te zijn. Is dit waar en wat vergroot onze mogelijkheden? Dit kunnen we ons afvragen. De vraag die hieraan verbonden is, is de vraag in hoeverre we geconditioneerd zien in onze waarneming. Zien we wat we zien? ‘Hij is ziende blind’ is de uitdrukking. ‘Het is aan hem voorbijgegaan’. ‘Hij heeft geen inzicht in deze dingen’. Deze

uitspraken laten allemaal zien dat ‘zien’ niet iets vanzelfsprekends is. Het doorzien van de dingen vergroot echter onze opties en daardoor onze vrijheid.

Een ander idee dat uitgewerkt gaat worden is de vraag of wij überhaupt wel een vrije wilsbeslissing hebben. De mens wordt bepaald door zijn omgeving, zijn leefomgeving, zijn cultuur of ook wel door de natuur. Hoe formuleren we het concept ‘natuur’? Is de natuur gedetermineerd? Is de mens een onderdeel van de natuur? Kan de mens zich daarvan losmaken? Is een bepaalde natuur met daarin een onbepaald vrij mens mogelijk? Maar ook: Wat is het zelf? Is het zelf autonoom? Bestaat er een begin van een beweging vanuit het zelf waarvan we kunnen zeggen hier begint iets nieuws? Bestaat er zo’n autonoom vrij begin van waaruit gekozen kan worden? Dit zijn allemaal vragen die verbonden zijn met de vraag of er een vrije wil is. Ook hiernaar zal gekeken worden.

Zoals een beeldhouwer al werkend iedere keer van perspectief verandert - dan weer werkt hij aan het hoofd dan weer aan een been dan weer aan de voorkant dan weer aan de achterkant - zo zal ook deze tekst ‘opgebouwd’ worden. Anekdoten, sommige persoonlijk, wisselen zich af met uitspraken van filosofen en kunstenaars, soms eigentijds en dan weer van eeuwen geleden. Hopelijk zal er zo een beeld ontstaan waarin de vrijheid zich toont en dit op een gelaagde en coherente manier zoals een goed kunstwerk dat doet.

## Deel I: Pantheïsme en Theopanïsme

## 1. Mijmeringen bij een graf

Niet lang geleden bezocht ik met mijn vrouw op een herfstige dag mijn familiegraf. In dit graf liggen mijn vader Adriaan, gestorven in 1988, mijn broer Hans, gestorven in 2003, en mijn moeder Apolonia, gestorven in 2016. Wat doe je zoal bij een graf? Bidden natuurlijk. Je bidt dat je geliefden niet meer gekweld worden door de dingen waarmee ze tijdens hun leven gekweld werden en dat ze vrede mogen vinden onder Gods vleugels. Maar bidden gaat snel over in denken en daarom dwaalden mijn gedachten al snel af. Al snel denk ik oneerbiedig: Hoe zouden ze er nu uitzien zo in die natte grond? Is er nog iets over van mijn vader? Hij is het langst overleden. Misschien alleen zijn kunstgebit? Dat was van plastic. En dan, straks lig ik daar ook. Dan wordt het graf geschut en dan ligt mijn verse lijk tussen al die botjes van mijn vader, moeder en broer. ‘Als ik zo oud word als mijn vader heb ik nog vier jaar’, zeg ik. ‘Vier jaar zijn gauw voorbij’. ‘Mijn opa werd zesennegentig. Als je zo oud wordt dan heb je nog drieëndertig jaar’, zegt mijn vrouw opbeurend. ‘Zolang hoeft ook weer niet’, zeg ik. De bomen zijn goud gekleurd. Een blad valt van een boom.

De lezer zal nu misschien wel denken: ‘Wat is dit voor iets. Ik wil iets weten over vrijheid en ik word opgescheept met een zwakke imitatie van Simon Carmiggelt.’ Maakt u zich geen zorgen lezer. Via deze omweg zal ik u leiden naar de kern van de zaak en dat is de vraag wat vrijheid werkelijk is. Volg mij!

Poedelen in je sentimenten is nooit constructief en al snel komen er dan ook de mooie herinneringen in de vorm van anekdotes boven drijven. Weet je nog die ene keer? Grappig he? Enzovoort, enzovoort. In ons geheugen komen de mensen die wij liefhebben weer tot leven. Dit is iets mysterieus. De geest blijft niet in het nu maar raakt op drift. Van het begin is de mens gefascineerd door deze kracht van de geest. De kracht om in de geest de doden weer tot leven te wekken. Het lichaam gaat voort in de tijd maar de geest lijkt deze gang te trotseren. De eerste mens zal waarschijnlijk al geraakt zijn door deze tegenspraak en

daarover gedacht hebben en misschien ligt hier wel de grondslag van alle filosofie of de religie. Met de geest wekken we het voorbije tot leven; trotseren we de tijd.

Deze fascinaties die de tijd oproept zijn zo algemeen dat zelfs mensen die niet in een leven na de dood geloven meegesleept worden door de bekingen die dit rijk van de geest oproept. Rouwkaarten spreken hier boekdelen over. ‘Hij leeft voort in onze herinnering. Zij leeft voort in haar werk.’ Hoe mooi dit ook is, toch heeft dit volgens mij tot gevolg dat hierdoor een zware last op onze schouders gelegd wordt. Moeten wij met ons denken iemand in leven houden? Kunnen we dat werkelijk? En als we niet meer aan die persoon denken, doden we hem dan? Om deze vragen te beantwoorden moeten we ons buigen over de werkingen van de geest en hoe deze zich verhouden tot de vliedende tijd. Twee gedachtestromen dringen zich aan mij op. Hier komen ze.

Gedachte 1:

*Tijd brengt de dood. Dood is verval en ontbinding. Het lichaam fragmenteert. Maar achter dit verval kan de mens met de geest een tijdloze wet traceren, een vaste vorm die onveranderlijk boven de tijd staat bijv. zoals de wet van de entropie. Wetten zijn tijdloos en geven het onveranderlijke achter de dingen weer. Wat niet verandert, wat stabiel is geeft de mens een fundament waarmee de dingen getoetst kunnen worden. De met de geest geformuleerde wetmatigheid brengt ons bij de goden en bij God. Een goede God is eeuwig en betrouwbaar want hij is onveranderlijk en daardoor te vertrouwen. Zo is ook de wetenschap betrouwbaar omdat het ons onveranderlijke wetten geeft. Het idee dat de geest ons leidt naar wat betrouwbaar is, waar alles één is en boven de tijd verheven, neemt een van de belangrijkste plaatsen in, binnen de filosofie en de religie.*



## Gedachte 2:

*Hier valt veel tegen in te brengen. Brengt de tijd alleen maar de dood? Tijd brengt ook nieuw leven. Het ene organisme vervangt het andere en zo gaat het leven door. Het dode is de voedingsbodem voor het levende. En is de wetenschap wel zo gericht op het onveranderlijke? Is deze niet onderhevig aan constante verandering? 'We weten steeds meer over steeds minder en straks weten we alles over niets' wordt er wel eens gezegd. Zo dalen we af naar een steeds kleiner segment. Onze kennis breekt open en verdeelt. Onze analyse snijdt als een chirurg op de snijtafel onze lichamen in stukjes. 'Analyse mag er zijn, zoals de dood er mag zijn' schreef George Macdonald dan ook. En geldt dit ook niet voor onze religieuze zekerheden. Hoeveel religies zijn er wel niet die, over elkaar struikelend, naar de hemel reiken. Zie ze onderdampelen in het stromen van de tijd. Zie hier de beperking van de geest.*

We zijn er nog niet uit. Laten we terugkeren naar het graf. Opeens moet ik denken aan een anekdote uit mijn leven. Mijn moeder heeft toen zij jong was een hersenoperatie gehad die zij wonderbaarlijk overleefde. Het gevolg van de operatie was dat zij een kuil in haar schedel had. Een soort holte in de vorm van een eierdop. Ik weet nog dat ik als kind als zij aan het breien was met mijn vingers over haar hoofd streelde om deze kuil te zoeken. "Waar is het nou?" vroeg ik dan 'Daar, iets meer naar rechts' zei ze dan. Het was een beetje griezelen als we de inham gevonden hadden.

Wat is het geheugen wonderbaarlijk. Vijfenvijftig jaar heeft deze herinnering geslapen en nu komt het terwijl ik schrijf zomaar naar boven. Zo maar kan er iets opspringen uit de kelders van ons bewust-zijn zonder dat we hier iets over te zeggen hebben. Hoe levendig zijn deze herinneringen? Zijn deze slechts illusies? Zijn ze waar? Zijn deze herinnering slechts toevallige restanten die oplichten in de hersenen of zijn dit werkelijke feiten, onuitwisbaar omdat ze werkelijk plaats gevonden hebben en niemand ze meer met terugkerende kracht kan veranderen?

Gedane zaken nemen toch geen keer.

Vanaf de oertijd moet de mens wel gefascineerd zijn geweest door deze kracht van het bewust-zijn dat het hier en nu van de fysieke wereld overstijgt. De intensiteit waarmee flarden van ons verleden ons meenemen, onverwachts en buiten onze wil, blijft ons verbazen. Ondanks deze intensiteit weten we dat deze anekdotes van overleden bekenden opborrelend in ons geheugen niet genoeg zijn om recht te doen aan het leven van een mens die we gekend hebben. Een anekdote is te vluchtig en eenmalig. Een mens is meer dan een som van anekdotes. Een gestorven mens is meer dan dat. En dit misschien wel dankzij de dood.

De dood voltooit namelijk ons leven. Daardoor geeft het een mensenleven zijn definitieve vorm. De zaak is rond als we gestorven zijn. De dood geeft zo een mensenleven iets afgerond en daardoor iets onaantastbaars, iets solides. Niets kan er meer bij of af en daardoor is het onveranderlijk. Door de dood is een mensenleven geen rij van anekdotes meer maar krijgt een kop en een staart. Het is af. Het heeft een begin, een midden en een einde zoals een zin of een melodie. Een leven wordt een verhaal. Een verhaal is als een woord of als een naam. Het geheel is meer dan som van de tekens. Dat is wat mens is; de mens is meer dan een som van gebeurtenissen, van toevallige anekdotes. Een mens is een verhaal.

Hier treden we binnen het domein van de religie want het religieuze vat het leven op als een verhaal. Het verhaal van het leven. Onaantastbaar zijn de gestorvenen. Als sterren aan het firmament stralen ze onbereikbaar en onaantastbaar veilig opgeborgen op de harde schijf van Gods computer, waar hun naam nooit uitgewist zal worden. De dood als constructeur van het leven, zo lijkt het wel. Terwijl onze gedachten over overleden bekenden aan het stromen van de tijd onderhevig zijn en als dromen zijn, staat een leven van een overleden mens buiten de tijd omdat het veranderen van feiten met terugwerkende kracht onmogelijk is. De dood zorgt ervoor dat een voltooid leven een veel concretere en feitelijke aanwezigheid claimt,

veel meer bepaald is dan ons in de tijd voortbewegende maar altijd maar weer onzekere en kwetsbare veranderlijke leven met zijn gedachtesprongen. Het hier en nu waar we zoveel mee op hebben lijkt vanuit de tijd gezien slechts een opening waardoor de toekomst verdwijnt in het verleden. Het levende leven is onbetrouwbaar omdat de toekomst open is en omdat het te leven leven nog vrij en onbepaald is.

Het is dan ook niet gek dat veel mensen denken dat wat wij het echte concrete leven noemen een droomwereld, een schaduwleven, is en dat alleen onze geest kan doordringen in wat werkelijk waar is. Voor anderen ligt het echter andersom. De geest droomt maar wordt telkens wakker geschud door het echte leven en dat echte leven is de wereld van de harde elkaar snel opvolgende en onomkeerbare feiten.

## 2. De bewuste geest en het onbewuste lichaam.

De onenigheid over de vraag, hierboven beschreven, of er in het vliedende leven iets bestendigs te vinden is, is al oud. Ook nu nog beheerst het ons leven. Gewone uitdrukkingen zijn daar een bewijs van. 'Je moet met je tijd mee' wordt dikwijls snel afgewisseld door een 'Het is altijd hetzelfde liedje'. Terwijl wij met de geest het leven reconstrueren, tot een geheel bouwen en terugbrengen tot een essentie, gaan de momenten in ons leven voorbij om nooit meer terug te keren, naderen we onvermijdelijk de dood en na de dood geven we ons lichaam over aan de ontbindende kracht van de natuur.

Het zijn deze twee tegengestelde bewegingen die het tweestromenland van het denken bezig hebben gehouden. Het begon al heel vroeg bij het 'Het is of het is niet' van Parmenides (geb. 515 v Chr.), waarbij het onveranderlijk zijn dat vastgesteld werd door de geest ons naar de waarheid lijdt, en het *Panta rhei*, het 'alles stroomt', van Herakleitos (540-480 v Chr.), waarbij het stromen van de tijd de dingen onomkeerbaar maakt en al het bestendige door de geest gevat slechts erupties zijn van een oneindige voortdurende cyclus van sterven en geboren worden.

Thomas van Aquino (1225-1274) had het over de essentie en de existentie die alleen bij de transcendente God één zijn. De twintigste-eeuwse Duitse theoloog Erich Przywara (1889-1972) noemde deze twee kanten van de filosofie die als een Januskop met elkaar verbonden zijn in zijn boek *Analogia Entis* het Theopanisme en het Pantheïsme: God is alles of alles is God. Przywara beschrijft het zelf zo:

*'Theo-pan-ism means that, proceeding fundamentally "from above to below", God becomes the all'.*

*Pan-the-ism then means that, proceeding fundamentally "from below to above", the all becomes God'.*

Przywara beschrijft twee bewegingen. De bewegingen van de

geest die zich buigt over de wereld en daarin opgaat. En de wereld die naar de geest toe beweegt tot zij daarin oplost. De een onderwerpt de werkelijkheid aan een idee, voor de ander zijn ideeën willekeurige producten van die werkelijkheid. De een denkt de wereld naar het onveranderlijke, het tijdloze, *denkt dus vooruit*, de ander gaat uit van het ontvouwen van de tijd en ruimte waardoor het denken *met terugwerkende kracht*, een constante ontwikkeling beschrijft. Voor de een zijn de ideeën vooraf gegeven, voor de ander zijn ze een product van een geschiedenis.

Voor Pzrywara was dit de oneindige dans die de filosofie bepaalde. Het is het al oude conflict tussen de bewuste geest en het onbewuste lichaam. Dit conflict verscherpt zich alleen maar verder als we dit toespitsen op het begrip vrijheid. Want vanuit vrijheid gezien bracht voor de een de bestendige geest die 'over de wateren kon zweven' ons het vermogen om aan ontbinding van het altijd veranderlijke te ontsnappen, terwijl voor de ander het bestendige van de geest juist het vermogen om je vrij open te stellen naar de zich steeds vernieuwende wereld blokkeerde. Voor beiden stond vrijheid op het spel maar de invulling was voor beiden anders.

Voor Pzrywara bestaan beide denkrichtingen nooit in zuivere vorm. Men werkt naar een idee toe dus er is altijd verandering en het bestaan zien als louter blinde stuwning is wel degelijk een solide idee. In de 18e eeuw schreef Jean-Jacque Rousseau (1712-1778): *'All on earth is a continual flux, which does not allow anything to take on a constant form.'* Rousseau kiest duidelijk voor één kant van het verhaal. Maar deze *'continual flux'* duidt toch op iets bestendigst in die zin dat het een continuïteit bezit. Het ontbreken van een absolute uitkomst doet menig mens de filosofie verzaken. Maar als een idee niet in zijn absolute vorm doorgezet kan worden wil dit niet zeggen dat zij niet waardevol en bruikbaar is. Waar het om gaat is dat in een gemiddeld mensenleven dit conflict altijd diepgevoeld wordt, zoals we ook bij Rousseau zien. We kunnen dit dan ook niet negeren. Dit radicaal kiezen voor één kant van het verhaal is een hardnekkige gewoonte van de gemiddelde mens, al is die wel begrijpelijk. Het

wordt namelijk gestuwd door een diep innerlijk verlangen naar zuiverheid en eenvoud.

In mijn verhaal over vrijheid zal ik de tegenstelling die Pzrywara gebruikt, de tegenstelling Pantheïsme-Theopanisme, ondanks al zijn gebreken gebruiken. Voor dit verhaal over vrijheid is deze tegenstelling belangrijk. Ik gebruik deze tegenstelling als een gereedschap om vat te krijgen op het begrip vrijheid. Pantheïsme gebruik ik in mijn tekst als een systeem dat uitgaat van het ontvouwen van tijd en ruimte. Het startpunt is de evolutie van de fysieke natuur. Vandaar uit ontwikkelt zich de menselijke geest met zijn ideeën, zijn rede en zijn fantasieën. Hier vanuit verovert de mens zijn vrijheid. Vanuit de menselijke praktijk kan dit zo uitgelegd worden: een mens wordt geboren en de fysieke en geestelijke hoedanigheid van deze mens is geheel beïnvloed door de genen van zijn ouders, de gebruiken van zijn land, de plaats, de gemeenschap, de cultuur van zijn leefgenoten enzovoort. Maar dit vormt uiteindelijk iets unieks persoonlijks van waaruit de vrije uitingen zich manifesteren. *De vrijheid evolueert zich hier vanuit een geschiedenis.*

Theopanisme begint met een zuiver idee. Vandaar uit wordt het systeem naar de uitgebreidheid van de verschijnselen omgebogen. De geest wordt hier gezien als een beginpunt waarvanuit alle dingen ontstaan en mogelijk zijn. Vanuit de menselijke praktijk kan dit zo uitgelegd worden: zonder vrije geest kan er niets bewust ervaren worden en kan ook het gehele begrip 'evolutie' niet geduid worden. Dit betekent dat evolutie niet bestond voor de geest er was. De voorwaarde voor het begrip evolutie is het bestaan van een bewust vrije geest. Voorwaarde voor het feit dat er iets bestaat is *de in beginsel aanwezigheid van een bewuste geest die onafhankelijk en vrij observeert.* Deze twee houdingen zijn beiden makkelijk te duiden. Voor de een is vrijheid *een product* van een ontwikkeling, voor de ander *genereert* vrijheid een ontwikkeling. Bij de een kijkt de vrijheid achterom, bij de ander kijkt de vrijheid vooruit. Geïsoleerd zijn beide systemen wat men noemt monistische. Dit betekent dat er zich buiten ieder systeem niets bevindt dat dat systeem verklaart. Het zijn gesloten

eenheden; ze verklaren zichzelf.

Dit boekje heeft twee delen. Deel I, dat het grootste gedeelte van dit boekje in beslag neemt, richt zich op de paradox die ons denken over vrijheid steeds weer in beslag neemt. Wat is hier het probleem? Het zijn twee gedachten die tegenover elkaar staan. De ene is: 'Dit komt door dat'. De andere zegt: 'Ik wil onbepaald een nieuw begin maken.' Anders gezegd: 'Ik wil het ene door het andere verklaren' en 'Ik wil mijn autonome wil effectueren'. Deze paradox bestaat dus uit enerzijds de drang om de gebeurtenissen vanuit hun geschiedenis te verklaren en anderzijds de uitingen van onze vrije wil die om een onbesmet begin vragen. Enerzijds zijn we in dit proces lijdend voorwerp dat bepaald wordt door zijn omgeving, anderzijds proberen we vanuit onze wil de werkelijkheid te onderwerpen volgens eigen ontwerp. Om daarna dit ontwerp als een noodzakelijke uitkomst te verklaren. Waarna we onze vrijheid weer aangetast menen. Dit eindeloze conflict bepaalt ons hele denken over vrijheid en de vrije wil. Deze paradox frustreert een uitkomst en doet de gemoederen hoog op lopen. Het is een steeds terugkerend obstakel in de filosofie. In rap tempo verwisselen we van positie; soms expres maar meestal zelfs zonder dat we er weet van hebben. Dit verschijnsel geeft ons denken over de vrije wil het karakter van een tragikomedie. Een beheersingsdrama is het gevolg waar geen einde aan lijkt te komen.

Dit drama zal ik in deel I uitvoerig beschrijven aan de hand van voorbeelden uit de kunst en filosofie, mijn persoonlijke ervaring als beeldend kunstenaar en anekdotes uit leven van alle dag. Hoofdstuk 3, 5 en 6 gaan over het pantheïsme. Hoofdstuk 4, 7 en 8 gaan over het Theopanisme. Hoofdstuk 9 verhaalt een filosofisch conflict tussen de filosoof Daniel Dennett en de theoloog David Bentley Hart over de vrije wil. Deel II lost de paradox van de vrijheid op. Het verklaren en de uitingen van de vrije wil die in ons bewust-zijn vorm krijgen zijn beiden gegrond in het zijn. Dit zijn is onbepaald en daardoor vrij. De structuur van het zelf draagt dan ook twee vormen van vrijheid in zich: de vrijheid van het zijn en het bewust-zijn met zijn vrije wil en

zijn vermogen om te verklaren. Een derde weg dient zich aan die de bewegingen van onze vrijheid en de eenheid van het zelf waarborgen. Deze derde weg is de dynamiek van de vrijheid. Hoofdstuk 10, 11 en 12 zullen stapsgewijs deze derde weg beschrijven. In hoofdstuk 13, tenslotte, zal de dynamiek van onze vrijheid duidelijk gemaakt worden aan de hand van teksten die vanuit de religieuze traditie overgeleverd zijn.

### 3. Pantheïsme: Het universum dat de Geest baart.

In de jaren zeventig van de vorige eeuw zat ik op een katholieke middelbare school. In de tijd hield dat in dat je niets leerde over het katholicisme. Ik heb echter wel veel geleerd over het marxisme. We hadden een geschiedenisleraar die actief was in de politiek voor de PVDA, een socialistische partij. Dit socialisme was in die jaren nog stevig verankerd in het marxistische denken. Het had nog body zagezegd. Ik heb nog steeds waardering voor deze leraar en dit omdat deze leraar mij de schoonheid van het dogma van het socialisme heeft leren kennen. Dogma is voor veel mensen een vies woord. Dogmatische denken zou onvrij denken zijn. Niets is minder waar. Er is niets mooier en verhevener dan je vast te bijten in een dogma. Waarom? Een dogma is net zoiets als je schoenen. In een schoenwinkel zoek je de geschikte schoenen uit om je wandeltocht aan te vangen. In de schoenenwinkel kan je al mijmeren over welke schoenen het meest geschikt zullen zijn maar slechts al lopende kun je zeggen of de keuze juist was. De schoenen moeten hun nut nog bewijzen. Zo is het ook met dogma's. Dogma's zijn de grondbeginsels waarmee je je levenstocht richting of vaste vorm geeft. Ze moeten echter steeds weer hun nut bewijzen. Dogma's zijn een gereedschap en verder niets. Debatteren over dogma's is net zoiets als debatteren over welke wandelschoenen het best zijn voor je wandeltocht.

Deze geschiedenisleraar, ik noem zijn ware naam niet maar zal hem hier Van der Sloot noemen, had een ordeprobleem. Hij had de gewoonte om als hij kwaad was heel hard tegen de tafels te schoppen waar de leerlingen aan zaten waardoor deze tafels met leerling en al door de klas vlogen. In onze tijd wordt dit pedagogisch als niet wenselijk gezien maar toch was hij voor mij een goede leraar en dit omdat hij, ondanks het feit dat wij hem systematisch tegenwerkte, ons vol passie wilde opheffen uit de onwetendheid. Hij wilde dat wij ons de schoonheid van het marxisme eigen maakte. Hij wilde onze geest vormen met de onversneden waarheid van deze leer. Hij wilde zijn ideologische

schatten delen. Nu zou je dat misschien indoctrinatie noemen maar dat is verkeerd gedacht. Een leraar die geen invloed wil hebben op zijn leerlingen is een slechte leraar. Zo'n leraar zegt eigenlijk 'het maakt mij niet uit' wat het summum van onverschilligheid en minachting is. De woede van Van der Sloot lag misschien in de onmacht om de schoonheid van zijn boodschap over te brengen. Dat leert ons de oude waarheid dat wij schoonheid altijd willen delen en dat dat delen vaak een pijnlijk proces is.

Van der Sloot leerde ons de grondbeginselen ofwel de dogma's van het socialisme kennen en dat bracht ons bij Karl Marx (1818-1883). Hij wilde ons in contact brengen met de onvermijdelijk axioma's van Marx's filosofisch systeem. Het eerste wat wij moesten leren was dat dit systeem materialistisch is. Meerdere keren begon hij de les door de beroemde uitspraak van Ludwig Feuerbach (1804-1872) *'Der Mensch ist, was er isst'* op het bord te schrijven. De mens is wat hij eet. Deze mooie kernachtige zin hoort thuis in het credo van het materialisme. Ik vind hem nog steeds fascinerend. Socialisme is een materialistische leer, wilde van der Sloot ons zeggen, en welke zin vat dit kernachtiger weer dan deze zin van Feuerbach. Denk maar niet dat wij van een andere substantie zijn dan van datgene wat we dagelijks eten, wil het zeggen. Materie is één. Er één substantie. Daar moeten we het mee doen. Als gedoopte katholiek wist ik toen nog niet dat deze zin van Feuerbach niet zo ver af lag van het katholicisme. Wordt er op Aswoensdag niet gezegd: 'Uit stof zijt gij voortgekomen, tot stof zult gij wederkeren.' Hoe mooi wordt hier het materialisme verwoord. Maar voor een katholiek is dit niet alles. Voor een marxist wel.

Ook wist ik niet dat we door de eucharistie werkelijk God zelf, lichamelijk tot ons nemen en dat dit eten onze goddelijke bestemming veilig stelt. Het 'je bent wat eet' wordt hier 'je wordt wat je eet'. 'Eet dit en je wordt goddelijk.' Dat ligt dicht bij elkaar. Zo zie je dat een religieus systeem zoals het katholicisme en het socialisme, elkaar op vele plaatsen raken of schampen. Raken we een dogmatische kern dan lopen filosofische, religieuze of levensbeschouwelijke ideeën elkaar snel voor de voeten. En zo

zorgde Van der Sloot voor mijn eerste contact met dogmatisch denken en het positieve ervan. Veel van wat hij bracht is mij bijgebleven.

Marx vond dat we allen in Feuerbach gedoopt moesten worden, doelend op het woord *bächen* waar de naam Feuerbach naar verwijst en wat beek betekent. Ook het marxisme begint met een doop, maar dan een doop in het materialisme. Het marxisme is een van de vele pantheïstische systemen die vanaf de Verlichting ontstaan. Marxisme pantheïstisch noemen is een linke zaak. Velen zullen het hier niet mee eens zijn. Ik gebruik hier ‘pantheïstisch’ dan ook volgens mijn in de inleiding gebruikte definitie. De evolutietheorie van Darwin reken ik ook tot die categorie. Later zal ik uitleggen waarom ik denk dat dat zo is.

Pantheïstische systemen ontkennen een onveranderlijk opperwezen dat onafhankelijk, van buitenaf de materiële wereld creëert, in stand houdt of met wonderbaarlijke ingrepen verandert. Dit geloof noemen we theïstisch. Dit geloof in een God die het wereldgebeuren vanuit de hemel aanschouwt wordt afgewezen. Er is slechts het wereldgebeuren en dat is *één*. Dat wereldgebeuren is constant in beweging en het is dit stromen dat als uitgangspunt wordt genomen. Dit denken is daardoor monistisch. Het gaat uit van één substantie, één natuur waarin de delen altijd van elkaar afhankelijk zijn. Deze afwijzing van het bovennatuurlijke maakt je nog niet direct tot een pantheïst zoals ik later zal laten zien. Er zijn andere opties.

Vaak wordt zo’n monistisch systeem gezien als iets dat zich van onderaf opbouwt, verder ontwikkeld, van klein naar groot, van simpel naar complex zonder dat daar een externe agent voor nodig is. Je zou kunnen zeggen dat de ontwikkeling of de geschiedenis zelf het goddelijke uitmaakt in die zin dat het historische zelf het verklarende of begrijpende element genereert. Er wordt aangenomen dat Marx was beïnvloed door Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Hegel zag de geschiedenis als een ontwikkeling van de wereldgeest, de geest die in het historisch proces van zichzelf bewust wordt. Dit geloven de Theosofen ook. Marx was minder ‘geestelijk’. Voor hem

ging het meer om een economisch rechtvaardige samenleving. Volgens Pzrywarra gaat Hegel weer terug op Joachim van Fior (1135-1202), een 14e-eeuwse franciscaan wiens leer is afgewezen door de kerk. Van Fior beweerde dat de christelijke Drie-Ene God, Vader, Zoon en Heilige Geest tijdperken representeerde die elkaar opvolgden en dat we ons nu in het tijdperk van de Geest bevinden waar de hemel zich definitief met de aarde zal verzoenen. De veel geprezen moderne Sloveense filosoof Slavoj Žižek (1949-), Hegeliaan en Stalin-aanbidder, deelt deze mening. Žižek ziet de kruisiging van Christus als de werkelijke dood van God (hij ontkent de opstanding) en een definitieve afrekening met het geloof in God en het begin van een rijk van realiseerbaar geluk, een rijk waar we het moeten maken. Hegel maakte de dynamiek van de Drie-Eenheid immanent, de stuwende kracht van evolutie. Zo werd het allemaal een beetje wetenschappelijker. En zo ontstaat er een rationele en onvermijdelijke kracht die ons brengt naar het hemelrijk aan de horizon, waar de geschiedenis een einde neemt, en waar in een paradijselijk rijk al onze wensen, materieel of geestelijk, verwezenlijkt worden.

In de middeleeuwen geloofde men ook al in dat paradijs. Meestal werd dit als iets dat na de dood zou plaatsvinden voorgesteld. De leer van Fior plaatste echter het paradijs voor de grens van de dood. Het rijk van de geest dat Fior zich voorstelde was dat de aarde en de hemel verenigd zouden worden door de neerdaling van de Geest en onze verbintenis daarmee. Dit nieuwe paradijs zou de mens in een staat van onveranderlijk geluk brengen. Deze visioenen van een aards paradijs worden gedreven door een diep verlangen in de mens om het aardse tranendal te vervangen. ‘Er moet toch iets beters zijn dan dat wat we nu hebben’ is de gedachte hierachter. De mythe van ‘het beloofde land’ vindt hier zijn oorsprong. Persoonlijk heb ik altijd moeite gehad met ‘het aardse paradijs’, een hemel op aarde in de verre toekomst, ook al tijdens de lessen van van der Sloot. Er is iets in mij dat zich daar tegen verzet. Het stuit tegen mijn idee van rechtvaardigheid. Emil Cioran (1911-1995) beweerde dat zelfmoord nutteloos was

omdat dat altijd te laat kwam. Ik heb zo'n zelfde gevoel over het toekomstig geluk. Het komt altijd te laat. Al die mensen die zo hun best hebben gedaan en te vroeg sterven om de vruchten te plukken. Al dat geploeter voor het nageslacht. Ik voelde daar niet veel voor. En trouwens zo oneerlijk kan de kosmos niet zijn. Dat alleen de laatste generatie van het geluk mag proeven. Als er een paradijs bestaat dan moet iedereen een kans krijgen om erin te komen.

De katholieke kerk in de Middeleeuwen moest niet veel hebben van die Fior. Die kerk probeerde altijd de hemel gescheiden te houden van de wereld. In plaats van een monistisch principe koesterde de kerk het dualisme. Hemel en aarde blijven gescheiden. De reden hiervoor is misschien dat de kerk het geluk ongrijpbaarder en mysterieuzer wilde houden. Ze wilde het geluk niet ondergeschikt maken aan een strenge onvermijdelijke uitkomst of een persoonlijke fantasie.

Zo niet bij het Marxisme. Binnen de optimistische varianten van het pantheïsme - dat betekent 'alles is God' - is de materiële wereld vaak de kinderkamer van de hemel. De ruimte waaruit het paradijs zich ontwikkelt. Waar God - lees de geest - langzaam volwassen wordt. Of dit vooruitgangsgeloof aanvaard wordt hangt af van het temperament van de gelovige. Een monist zal zich beroepen op een diep besef van eenheid die het leven genereert en daardoor het vooruitgaan als evident beschouwen. Een dualist zal meer een gespletenheid ervaren. Een gebrokenheid in onze wereld.

Het afschaffen van 'Onze Lieve Heer' door het materialisme maakte van het proces, van het ontvouwen van de materie, wat we ook wel evolutie noemen, een blind proces. Alles gebeurt zonder een externe invloed. Alles gebeurt onbewust en zonder doel. Wel wordt er een intrinsieke wetmatigheid aangenomen die het geheel aan de praat houdt. Maar deze wetmatigheid kan pas met terugwerkende kracht begrepen worden.

We kunnen er niet omheen dat een onvermijdelijk vooruitgang, gedacht vanuit een dwingende causaliteit van

vrijheid, een problematisch concept is, hoe mooi deze gedachte ook is. De theïsten hadden het in die zin makkelijker. Theïsten verbinden persoonlijke vrijheid met God. Dit omdat vrijheid als een hoog gewaardeerd goed wordt gezien. God is de eerste beweging. Hij schept uit het niets. Een mooie definitie van vrijheid. Vrijheid als een onbepaalde beweging. Deze vrijheid van God is voor de theïst een spiegel van het persoonlijke in de mens. Er wordt een relatie veronderstelt tussen de vrijheid van God en die van de mens ook al is de vrijheid van de mens corrupt. De vrijheid van God is zijn onbepaaldheid. De mens wordt geacht deze vrijheid in zekere mate te bezitten.

Het 19e-eeuws materialisme ontstond binnen deze theïstische context maar men probeerde de bovennatuurlijke God als nutteloos terzijde te schuiven. Toen Napoleon (1769-1821) aan de astronoom Pierre-Simon Laplace (1749-1827) vroeg over God zag Laplace de 'hypothese God' als onnodig in zijn onderzoekingen van het hemelgewelf.

Hier raken we een gevoelig punt. Want hoe zit het als we deze 'mechanische onderzoekingen' toepassen op de mens en zijn vrijheid? Hoe nodig is de hypothese van 'het persoonlijke', 'het zelf', 'het ik' met zijn vrije keuzen om de mens te begrijpen? In de film *Ace Ventura* zegt een oude man over zijn krankzinnige vrouw: *'The engine is running but there is no one behind the wheel'*. Nu, het is niet moeilijk om de mens als een 'running engine' voor te stellen met 'no one behind the wheel'. Een chauffeur is in principe niet nodig. Maar de meeste mensen, ook de meeste materialisten, gaan er toch van uit dat als ze met iemand converseren zij niet met een machine praten maar dat er achter deze fysieke verschijning van een persoon werkelijk een vrij handelend wezen bevindt. Men neemt dan aan dat een mens iets anders dan een fruitmachine in een casino is. Net zoals er voor een theïst achter de natuurlijke verschijnselen een vrij handelend opperwezen bevindt. Beiden, God en het zelf, zijn niet zintuigelijk waarneembaar en moeilijk te bewijzen, maar de bewijsvoering is aan elkaar verwant. Ze komen uit dezelfde koker. Weinig mensen zijn zich hiervan bewust.

Fior verandert de Drie-Eenheid van een transcendente

realiteit in een immanente stuwende kracht richting een eindtijd. Zo wordt zijn denken pantheïstisch. Omdat de beweging omhoog, naar het hogere afgesloten wordt, plaatst de mens de hemel in de eindtijd want de mens wil naar de hemel. Het utopisme is geboren. Een externe, vrije, bewuste en scheppende wil, wordt vervangen door een ingebouwde onbewuste blinde voortstuwende kracht die zich van onderop ontwikkelt. Een wettisch verloop van de geschiedenis wordt hier vaak aangenomen. Niet alle pantheïstische systemen echter kennen een gelukkige afloop. Darwinisme kent geen doelgerichtheid. Veel Darwinisten zijn hier onduidelijk over. Een goed afloop hangt af van het temperament van de beschouwer, lijkt het wel. Waar men het wel over eens is, is dat de geschiedenis een onvermijdelijk proces is. Dit geloof maakt de vrije wil problematisch. Wat is de rol van de vrije wil hierbij? Waar komt de vrije wil in het spel? Komt hij wel in het spel? Het is een hele klus om, wanneer je het vrije scheppende vermogen van een opperwezen elimineert als een totale onmogelijkheid, de vrije creatieve wil van de mens weer ongemerkt door een achterdeurtje binnen te laten. Dit is dan ook nooit echt gelukt. Als de vrije wil niet in het systeem dat de geschiedenis voortstuwt ingebouwd is, wat al van het begin onmogelijk is omdat al besloten is dat dat historische proces onvermijdelijk en noodzakelijk is, dan is de vrije wil alleen maar een sta in de weg. De vrije wil wordt dan haast een onmogelijkheid.

Van der Sloot wees wat dit punt betreft wel op een gedachte van Vladimir Lenin (1870-1924) die het had over de 'vroedvrouw functie' van de revolutionair. De opgang is wel onvermijdelijk maar kan met de hulp van de revolutionair soepeler verlopen en stroever gaan door het handelen van de contrarevolutionair. Dit voorbeeld toont aan dat het halverwege invoeren van vrijheid in een evolutionair proces niet de schoonheidsprijs verdient. Waar komt die vrijheid opeens vandaan? Wat of wie veroorzaakt deze wonderlijke ingreep? De zwakste schakel van dit denken wordt duidelijk.

Ook bij het Darwinisme ligt daar het kwetsbaarste punt. De evolutietheorie beschrijft de onderliggende wetmatigheid die

ten grondslag ligt aan de verandering van organismen gedurende miljarden jaren. Het basisidee is dat als er een tekort ontstaat de organismen met het beste antwoord op dit tekort zich kunnen reproduceren en degene die dat niet hebben niet. De evolutietheorie is mooi maar wordt altijd problematisch als het de mens betreft en dat komt door de vrije wil. Evolutionair kan je zeggen dat de menselijke hersenen uit de materie evolueren en dat die hersenen weer gedachten produceren die duurzaam zijn omdat ze evolutionair voordeel hebben. De hersenen zijn een machine die gedachten produceert. Stel voor, het idee vrijheid ontstaat in de hersenen doormiddel van een toevallige mutatie, dan zal dit concept niet behouden blijven omdat de vrije wil echt bestaat maar omdat dit evolutionair voordeel heeft. Het vergroot de overlevingskans. Zo kan het zijn dat een door de hersenen geproduceerde illusie een voordeel schept. We hebben hier over een 'leugentje om bestwil'. Stel voor, de hersenen van een homo sapiens produceren de mutatie 'ik heb een vrije wil' en de hersenen van een neanderthaler produceert de gedachte 'alles staat vast' en er komt een sabeltandtijger aan. Dan heeft de homo sapiens meer kans om te overleven omdat hij denkt 'als ik mijn vrije vermogens gebruik kan ik mijn noodlot ombuigen naar een succesvolle uitkomst' terwijl de neanderthaler denkt 'alles staat toch vast' waardoor hij vergeet weg te lopen en wordt opgegeten. Het is een knullig voorbeeld maar de pointe is duidelijk. Zo zouden we namelijk kunnen verklaren, zonder enig bewijs natuurlijk, waarom de neanderthaler is uitgestorven. Niemand was erbij dus de fantasie kan de vrije loop nemen.

Het punt waar het om gaat is dat elke verklaring een truc van onze hersenen kan zijn. Een willekeurig uitprobeersel waar het nut nog van bewezen moet worden maar waarvan wij de waarheid nooit kunnen achterhalen. Hier komt de zwakte van dit systeem naar boven; alles kan waar zijn, alles kan een illusie zijn. Om te weten wat waar of niet waar is moeten we kunnen kiezen en omdat het Darwinistisch systeem per definitie wettisch of deterministisch is, is de vrije wil hier een ondoordacht aanhangsel, een ondergeschoven kind.



Het materialisme leert ons, zonder dat zij zich daarvan bewust is, dat vrijheid en waarheid aan elkaar gekoppeld zijn. Houden we de theïstische definitie aan van vrijheid als een onbepaalde beweging dan ontsnapt vrijheid aan onze vermogens om vrijheid materieel te verklaren. Deze verklaring berust altijd op causaliteit. Iets komt door iets anders. Of een causale verklaring klopt vereist wel een vrij oordeel. Dit inzicht maakt van het materialisme een reus op lemen voeten. Dit omdat vrijheid onbewijsbaar is.

We moeten de vrije wil onder ogen zien. Om de vrije wil wel te doordenken moeten we terug naar onze dogma's. Let wel, dogma's zijn niet te bewijzen maar hebben wel logische consequenties. Dogma's gaan over onze eerste stappen over het eerste begin. Het zijn onze *'first principles'*.

Met het theïstische concept van vrijheid is ons verhaal nog niet ten einde. Want er is nog een ander idee van vrijheid afkomstig uit het Darwinisme - de zogenaamde *'random mutation'* - dat voor ons verhaal over vrijheid van belang kan zijn. *Random* kan je vertalen als toevallig maar misschien ook wel als spontaan. Spontaan wordt vaak geduid als vrij. Iemand die spontaan is wordt gezien als vrij en ongedwongen. Spontaniteit is vrijheid zonder wil of zonder intentie. Dit raakt wat veel mensen zien als vrijheid maar dekt het toch niet helemaal in die zin dat vrijheid toch vaak wordt gekoppeld aan een wil of een intentie. En dat doet spontaniteit niet.

Voor theïsten is de schepping van het universum een gevolg van een vrije daad van een wil, de bewuste wil van God. Deze God, eeuwig en onveranderlijk, is geheel onafhankelijk van zijn maaksel. God is een onafhankelijke waarnemer en de eerste beweging. Omdat de vrije daad onbepaald en onafhankelijk is, is het altijd het product van een eerste beweging.

Dit geloof in een vrij geschapen universum maakt de weg vrij voor een concept hoe voor de mens een mogelijkheid bestaat de wereld om hem heen vrij te observeren. Een vrije daad als eerste beweging maakt een scheiding van subject en object mogelijk omdat een subject een object onafhankelijk kan

observeren zonder dat de uitkomst van zijn observaties bepaald wordt door zijn persoonlijke voorkeuren. Er is een mogelijkheid om verschillende conclusies af te wegen, om conclusies te herzien en om de feiten het laatste woord te geven. Dit wordt door de gemiddelde mens in de praktijk wel onderschreven maar is niet vanzelfsprekend. Het wordt ieder keer weer in twijfel getrokken.

Het feit dat binnen het Darwinisme waarheid en illusie verwisselbaar zijn komt gek genoeg omdat het Darwinisme het universum alleen kan verklaren vanuit een causale relatie. Het universum moet altijd een noodzakelijk begin hebben hoe dat er dan ook uitziet. Dit wordt bijvoorbeeld lastig als we ervan uitgaan dat voor het ontstaan van het universum niets bestond, zoals de Big Bang theorie ons doet geloven, want hoe kun je een beweging van *niets naar iets* causaal duiden?

Het nut van het materialisme is dat als we deze denktrant doorvoeren naar zijn uiterste consequenties we ontdekken dat vrijheid volgens dit eigen gecreëerd systeem onbewijsbaar is. We zijn overgeleverd aan een gelovig aanvaarden. We kunnen het concept vrijheid dan alleen maar als dogma aanvaarden. Of wij dogma's aanvaarden is een kwestie van geloof. Definieren we vrijheid als onbepaald, als een eerste begin, dan is binnen een causaal dichtgetimmerde constructie, zoals het zuivere materialisme, vrijheid een onmogelijkheid. Volgens deze definitie heeft vrijheid geen causale binding. Deze vorm van vrijheid heeft iets van een wonder. Iets wat theïsten begrijpen. Het vraagt om hetzelfde geloof als geloof in wonderen. Dit geloven is héél moeilijk voor een materialist.

Gaan mensen met dogma's aan de haal dan verliezen ze deze dogma's hun scherpe kantjes. Net zoals schoenen verslijten ze. Het is dan ook niet vreemd, al doet wat hierboven geschreven staat het niet vermoeden, dat voor Marx en Darwin als kinderen van de Verlichting, vrijheid boven aan hun verlanglijstje stond. Vrijheid was voor hen vrij zijn van religieus bijgeloof, het je ontdoen van duistere irrationele dogma's. Daar tegenover stond het vrij maken van het denken; het loslaten van de vrije geest. Persoonlijk denk ik dat in deze filosofische constructies het begrip

vrijheid nooit werkelijk tot hun volledige consequenties werden doorgedacht. Maar Marx stond wel zeker voor de vrije geest. Een paradijs zonder vrijheid is geen paradijs, dat beaamt natuurlijk iedereen. Als Marx op een zomermiddag, liggend in het gras met de ogen gesloten, mijmerde over het arbeidsparadijs, dan speelde vrijheid binnen zijn mijmeringen mogelijks de grootste rol. Hij zag de utopische mens, deze verlichte mens, als bevrijd van ketens, van nature vrij met een natuurlijke intuïtie voor het ware, schone en goede en het welzijn van de medemens. Niets hoeft bevolen te worden, niets gevraagd. Een geboorte van harmonie zonder moeite en wrevel. De gedachten van Marx waren hier in de geest van de Verlichting. Maar helaas, de vooruitgangsgedachten die deze pantheïstische variant genereerde monde uit in een wettische samenleving. Vreemd genoeg. De reden waarom deze droom wel in duigen moest vallen kwam omdat dit pantheïsme uit ging van een misschien wel te bekrompen visie van wat het natuurlijke verloop is. We zullen later zien dat ons zicht op vrijheid vreemd verbonden is met onze visie op de natuur. Het concept van vrijheid dat tijdens de Verlichting gebezigd werd was een product van het eerdere theïsme dat daaraan voorafging en werd als vanzelfsprekend aanvaard en meestal onbewust beleden. Maar deze vrijheid was niet vanzelfsprekend en kon eroderen. Ze steunde namelijk op een geloof. En toen het 'er is alleen maar natuur', dit *'sola natura'*, materialistisch werd geïnterpreteerd *kon* de uitkomst alleen maar wettisch zijn. Dit drama ontpopte zich al bij Robespierre die alleen nog via een paardenmiddel, de terreur, de werkelijke 'vrije patriot', de werkelijke sociale mens overeind kon houden.

Het lijkt erop dat de mens van nu zich met het verval van deze droom verzoend heeft. De samenlevingen van nu kunnen alleen via de wetten van de staat - lees met verboden - verbeterd worden. Ik heb wel eens een politicus horen zeggen dat de taak van de politiek het maken van wetten was. Het geloof in de van nature vrije mens die leeft vanuit de geest en die naar beter weten kan oordelen is kwijnende. De vrijgelaten mens die in zijn vrijheid spontaan voor het goede kiest was het ideaal van de

Verlichting. De mens die goed van kwaad kan onderscheiden en een natuurlijke empathie heeft voor zijn medemens. Dit verval van de van nature goede mens zorgt ervoor dat de staat steeds meer verantwoordelijk wordt voor het comfort van zijn burgers. Dit stond Marx niet voor de geest dunkt mij, maar is wel een natuurlijk gevolg van onze doop in het *büchen* van Feuerbach.

Dit brengt mij bij een mooie fabel van Aesopus (620 v.Chr.-560 v.Chr.): *De Wolf en de Hond*. 'Een uitgehongerde wolf kwam een goed doorvoede hond tegen. "Wat zie jij er goed uit" zei de wolf. "Ja", zei de hond "Ik heb een goede baas. Hij geeft mij goed te eten. Als tegenprestatie waak ik en lig ik de hele dag aan de ketting". De wolf zag de rode kring om de nek van de hond, liep weg en dacht: "Beter vrij en hongerig dan aan de ketting met een volle buik".

Veel mensen weten niet dat een hond eigenlijk een geestelijk gehandicapte wolf is, dement gefokt door de mens. Daarom loopt een hond op zijn oude dag nog achter een balletje aan. Dit inzicht geeft de fabel van Aesopus een heel andere kleur. De mens van nu lijkt gedomesticeerd en de mens in de samenleving van nu lijkt een beetje op zo'n hond. Infantiel kwispelend, opkijkend naar zijn baas, in dit geval de overheid, vraagt hij: 'Wat gaan we nu doen? Mogen we dit wel? Moet hier geen regel voor komen? Dit steunen op de wet is geworteld in onze gewoonten. Men vergeet daarbij dat toen men de utopische fantasieën droomde deze samenlevingen werden gezien als vervuld van een natuurlijke vrijheid. Deze gedroomde samenlevingen waren samenlevingen zonder dwang.

Wat ervoor in de plaats kwam waren wettische samenlevingen, een van orde met heel veel regeltjes. Dit was in strijd met het rijk van de vrije geest, met dat wat Fior, Hegel en Marx zich eigenlijk voorstelde. Een droom ging langzaam maar gestaag verloren. De natuurlijke mens, een product van de Verlichting, die vrijwillig het goede verlangde en realiseerde uit liefde voor de deugd zonder dat daar dwang bij te pas kwam bleek niet te bestaan. Wat er kwam was een overvloed aan wetten die de vrije geest bedreigde. Het is niet de geest die de wet vervulde

maar de wet die de geest ketende. Het paradijs dat men leek, en men nu in onze tijd lijkt, te bouwen wordt daarom ook heel anders dan het paradijs van Adam en Eva.

Wij steunen op onze wetgevers en bedelen om steeds meer uitbreiding van die wetten. In het paradijs van Adam en Eva waren echter honderden bomen waarvan gegeten mocht worden, slechts één was verboden. Er was eigenlijk maar één verbod. Ons paradijs lijkt anders. Bij ons zijn de vruchten van alle bomen schijnbaar verboden en die ene boom waarvan de vruchten wel gegeten mag worden weet niemand meer te vinden.

*I went to the Garden of Love  
And saw what I never had seen;  
A Chapel was built in the midst,  
Where I used to play on the green.*

*And the gates of this Chapel were shut,  
And 'Thou shalt not' writ over the door;  
So I turned to the Garden of Love  
That so many sweet flowers bore.*

*And I saw it was filled with graves,  
And tombstones where flowers should be;  
And Priests in black gowns were walking their rounds,  
And binding with briars my joys & desires.*

*William Blake*

Uitgangspunt voor het pantheïsme is het ontvouwen van ruimte en tijd. Deze focus op ontwikkeling en beweging en de mogelijke wetmatigheid ervan zorgt ervoor dat het concept vrijheid altijd een moeilijk in te passen fenomeen blijft. Het theïsme dat uitgaat van vrijheid als eerste beweging, als een creatie uit het niets, is binnen een sterk ontwikkeld determinisme altijd moeilijk te handhaven. Wat over blijft is vrijheid als spontaniteit, als toeval.

Maar ook dit is moeilijk onder te brengen in een concept van vrijheid omdat vrijheid meestal beleefd wordt als een bewuste uiting. Zo blijft het concept van vrijheid binnen dit systeem altijd een beetje in de lucht hangen en hoe minder hier over gedacht wordt hoe beter dit is.

Dit 19e-eeuws determinisme zoals hierboven beschreven waarbij de mensheid volgens onvermijdelijke wetmatigheid naar een aards paradijs geleid wordt riep toen en roept nog steeds veel weerstand op. Men hoeft de literatuur uit die tijd open te slaan (bijv. Louis Couperus, Tjechov of Thomas Hardy) om te beseffen hoe als een grote last dit determinisme werd ervaren. Een groot geloof werd gevraagd om naar dat verre geluk uit te kijken en het waren vooral de kunstenaars die snel afhaakte. De mens wil zijn geluk en vrijheid nu eenmaal niet uitstellen. We zullen straks zien hoe andere vormen van pantheïsme zich manifesteren waarbij onze vrijheid meer kansen krijgt. Maar nu richt ik mij eerst op een geheel andere visie op de werkelijkheid waarbij de menselijke geest niet gezien wordt als een product van de wereld maar waarbij de menselijke geest gezien wordt als een scheppende kracht, een oerbron van creativiteit die de wereld op zijn kop zet.

## 4. Theopanisme: De geest die een wereld bouwt.

Dat de materie uit de geest voortkomt is een opvatting die breed gedragen wordt, hoe vreemd dit ook lijkt. Dit wordt bijvoorbeeld door veel religies aangenomen. De fysieke werkelijkheid wordt vanuit het religieuze perspectief vaak gezien als iets dat voortkomt uit de wil van een opperwezen die als het ware een idee uitwerkt zoals bijvoorbeeld een ambachtsman een idee uitwerkt als hij iets maakt. Dat een geest iets uitwerkt is dan ook iets dat we dagelijks voor ogen zien en is niet vreemd. Een timmerman heeft een idee van een stoel en probeert vervolgens die stoel te maken. 'Waar vind je nog een goede timmerman, die wat zijn ogen zien met zijn handen maken kan', zongen we vroeger al. Dat 'innerlijk zien' waardoor we het gehele ontwerp in een keer aanschouwen is een gebruik voor veel creatieve arbeid. Mozart zag zijn hele compositie voor zich en kon zijn muziekstuk zonder correcties opschrijven. Voor een timmerman geldt niet dat hij al werkende opeens merkt wat hij aan het maken is. Het is niet zo dat hij 's avonds tegen ze vrouw zegt dat hij aan het zagen was en dat er toen spontaan een pianokruk en twee konijnenhokken tevoorschijn kwamen. Nee, hij heeft een idee of een plan dat hij uitwerkt. En zo is het dat het feit dat een scheppende god de fysieke werkelijkheid vanuit een gedachte concreet maakt voor een mens niet zo heel moeilijk te aanvaarden. Het heeft iets alledaags. Het theopanisme, het idee dat de werkelijkheid geborgen is in de geest is dan ook niet iets vreemds of onoverkomelijks.

Dat het pantheïsme claimt dat de werkelijkheid vanuit een onbewuste stuwung opgebouwd wordt is misschien wel moeilijker om te aanvaarden, maar ook hier worden we door de dagelijkse praktijk geholpen. Veel van wat we doen wordt pas achteraf duidelijk en als een voldongen feit gepresenteerd. En omdat ons verklaren altijd met terugwerkende kracht werkt heeft het pantheïsme in onze tijd betere papieren omdat het 'verklaren' nu om sterke voorrang vraagt. Hier kunnen we tegenoverstellen dat, terwijl ons verklaren meestal steunt op ons vermogen om

onderliggende causale relaties bloot te leggen, het menselijk denken en handelen daarmee toch niet geheel beschreven en vastgelegd is. Een diep besef van autonomie, van een onbepaald zijn en van onafhankelijkheid heeft zich verankert in de psyche van de mens en laat zich niet makkelijk uitschakelen. Deze uiting van persoonlijke vrijheid komt telkens weer boven drijven en lijkt onuitroeibaar. Het theopanisme is daar een uitdrukking van.

Dat er vanuit een autonoom zelf een zuiver begrip ontstaat dat een werkelijkheid genereert, is een idee dat door het theopanisme wordt aangenomen. Hieruit ontvouwt zich een geloof dat onze vrijheid, onze vrij beslissen, als absoluut begin aan ons handelen voorafgaat. Een verklaren van deze vrijheid is lastig omdat er niets aan deze vrijheid voorafgaat om tot een verklaring te komen. Het verdedigen van een autonoom vrij zelf is dan ook altijd een hardnekkige strijd geweest. In dit hoofdstuk zullen we dit nader onder ogen zien.

In het 19e-eeuws ziet men dit verzet tegen deze causale dwang heftig opspelen, zoals in het vorige hoofdstuk al aangetipt is. Men wilde niet gelabeld worden. Wat dit verzet lastiger maakte was dat men in die tijd een theïstische vluchtroute niet meer wilde nemen. Men wilde een god er niet meer bij halen. Dat wilde men achter zich laten. De vraag die toen op kwam was, hoe we autonome scheppingsdrang konden veiligstellen zonder een beroep te doen op een transcendent opperwezen. Dit was geen eenvoudige opgave. In dit hoofdstuk ga ik op deze vraag dieper in.

Een tijd geleden vroeg ik aan een vriendin van ons - ik zal haar Anna noemen maar zo heette ze niet - 'Ik hou erg van de symfonieën van Brahms. Ken jij die?' 'Nee', zei zij, 'Ik zal er eens naar luisteren. Ik ben benieuwd wat ze met me doen.' Dit antwoord bracht mij even uit mijn evenwicht. Wat een rare manier om dat zo te zeggen terwijl er in wezen niets fout aan is. Ik zelf zou waarschijnlijk eerder antwoorden: 'Nee. Ik zal er eens naar luisteren. Ik ben benieuwd hoe ze klinken en wat voor een type Brahms was.' Het zijn twee legitieme benaderingen.

Parallel aan dit antwoord van Anna ligt een andere

ervaring, verder terug, namelijk een ervaring die ik had met een leraar op de kunstacademie. In dit geval zal ik hem Breukelmans noemen. Breukelmans hield erg van het Schotse en Ierse landschap en regelmatig maakte hij lange studiereizen ter inspiratie voor zijn kunst. Omdat ik ook van deze landschappen hield ontstond er al snel een klik. Het vreemde en misschien ook wel het intrigerende van zijn kunst was dat in zijn werk het door ons waargenomen landschap totaal onherkenbaar was. Er was geen relatie tussen de vormtaal die hij hanteerde, een vormtaal die op zich aantrekkelijk was, en wat je zou kunnen zeggen de essentiële eigenschappen van het Keltische landschap. Dit hield mij erg bezig.

Hoe dit te begrijpen? Was er een geheime code waar ik mijn vingers niet achter kon krijgen? Was het überhaupt de bedoeling dit werk te decoderen? De titels gaven wel een indicatie waar dit werk op doelde, maar meer was er niet. Hoewel de gevallen van Breukelmans en Anna van elkaar verschillen is er toch een verband. Kunst wordt gewoonlijk gezien als taal. Dit betekent dat de kunstenaar zijn ervaringen die hij belangrijk genoeg vindt probeert te vertalen zodat hij de beschouwer kan meevoeren in zijn wereld. Andersom bestaat er een geaccepteerd idee dat de beschouwer van de kunst via de omweg van het kunstwerk binnen kan dringen in de intiemste momenten van het leven van de kunstenaar. In de gevallen hierboven beschreven gebeurt er iets anders. Anna lijkt niet nieuwsgierig te zijn naar de ideeënwereld van Brahms, probeert niet de symfonieën als voertuig naar deze wereld te zien, maar is slechts nieuwsgierig naar het effect dat deze muziek op haar zielenleven heeft. Bij Breukelmans gebeurt iets soortgelijks. Het werk van Breukelmans is zo in een geheimtaal gecodeerd, op een manier zoals een spion in vijandelijk gebied dat zou doen, dat de schitterende ervaringen van de kunstenaar niet meer achterhaalbaar zijn en de beschouwer met zijn kant van het verhaal alleen achterblijft.

Het kunstwerk als bruggenbouwer lijkt verdwenen. Ieder blijft gesloten in zijn eigen wereld lijkt het wel. Een solipsistische constructie waarbij het net lijkt alsof het een onmogelijkheid

is onze sensaties te delen, of dat men ze niet wil delen. Dit is makkelijk gezegd maar de zaak is ingewikkelder dan het lijkt. De vraag of ervaringen via taal communiceerbaar zijn is legitiem en wordt indringend gesteld door de Franse dichter Stephane Mallarmé (1842-1889) in zijn essay *Crises in Verse*. Mallarmé onderzoekt hier de fundamenten van de taal. De uitkomst is verassend.

Mallarmé maakt een onderscheidt tussen proza en poëzie. Proza, de gewone taal, gedraagt zich volgens hem als geld bij een handelstransactie.

*'Narrate, teach, even describe, that's fine and even if it were enough for each of us perhaps, in order to exchange human thought, to take from or place in the hand of someone else a coin in silence, the elementary use of discourse serves the needs of universal reportage, of which, with the exception of literature, all the genres of contemporary writings contain elements.'*

Het 'universele' in de taal van het proza verborgen, zorgt ervoor dat betekenissen net als geld overgedragen kunnen worden. Nu, de bruikbaarheid van geld is afhankelijk van een collectief geloof in waarde van dat geld en dat collectief geloof zorgt ervoor dat transacties mogelijk worden. Mallarmé ziet echter de functie van poëzie als iets anders. Hij schrijft:

*'Abolished the pretention, to include on the delicate paper of a volume other than, for example, the horror of the forest, or the silent, scattered thunder in the foliage; not the intrinsic and dense wood of the trees. A few spurts of deeply felt pride veraciously trumpeted abroad arouse the architecture of the palace, the only one fit to live in; apart from any stone, on which the pages would close with difficulty.'*

Twee zaken worden hier tegenover elkaar geplaatst. In de poëzie gaat het niet om de fysieke realiteit te grijpen - de bomen, het paleis - op zichzelf. Ga je uit van de feiten, de fysieke

realiteit, zegt hij, dan is het einde zoek, er komt geen eind aan. Het dichte woud en de opstapeling van de stenen vragen om een oneindig aantal bladzijden. Integendeel, poëzie vraagt om ongreepbare dingen. De *'horror of the forest'* en *'a few spurts of deeply felt pride veraciously trumpeted abroad'* vatten een andere realiteit samen. Zij creëren een overrompend samenvattend beeld dat een sterk meeslepend effect genereert. Het gaat om het residu van gevoelens dat een feit achterlaat. Het gaat om wat het beeld oproept. De echo van het beeld.

Het is goed om hier even stil te staan. We begonnen ons verhaal bij Feuerbach. Feuerbach leefde voor Mallarmé. Als pantheïst bouwde hij de wereld van onderaf op. Al het geestelijke was gefundeerd op de strenge solide wereld van de materie en geen bovennatuurlijke schepper was hierbij nodig. Deze hypothese was overbodig. Zo zaagde hij de stoelpoten door van een eeuwenoud systeem. Maar iedereen zit op een stoel en stoelpoten kunnen altijd doorgezaagd worden. Feuerbach in zijn materialisme, meende dat er via de taal een rationale één op één weergave mogelijk was van hoe de materie zich uitspreidde over de tijd. Deze één op één relatie was een vanzelfsprekendheid in Feuerbach's tijd. Mallarmé ondergroef met zijn visie op taal echter wat voor Feuerbach vanzelfsprekend was. De taal waarin Feuerbach zijn wereld beschreef had voor Mallarmé de functie van *'facile representative cash'*. Het was onderhevig aan inflatie en devaluatie. Het had geen vaste grond.

Daar kwam nog bij dat voor Mallarmé voor deze taal geen einde kende; het was een taal *'on which the pages would close with difficulty'*. Een definitieve eindoplossing wordt hier een onmogelijkheid. Zo verdween het solide bouwplan van Feuerbach achter de horizon om nooit meer terug te keren. Het pantheïsme dat met terugwerkende kracht zijn conclusies trok had geen definitief einde. Mallarmé aarzelde om dit oude huwelijk tussen taal en werkelijkheid te ontbinden (*'You can't do without Eden'*), maar het kwaad was geschied en een weg terug leek afgesloten.

Mallarmé leefde in een tijd waarin vele geloofden dat de

werkelijke antwoorden alleen vanuit een rationele benadering gegeven konden worden. Velen vertrouwde honderd procent op een solide basis van de wetenschap. Of wilde dat. Alle levensbeschouwelijke fantasieën en poëtische en creatieve uitingen werden naar de rommelzolder verwezen als oud speelgoed met slechts nostalgische en sentimentele waarde. Als dichter kon Mallarmé zich dit natuurlijk niet op zich laten zitten en hij deed dit zo grondig dat hij een van de sleutelfiguren werd naar de nieuwe tijd.

De overdracht van feiten gebeurt via taal. Breken we de taal dan valt ons rationele bouwwerk uiteen. De reus van onze kennis valt om want hij loopt op lemen voeten. Taal is kwetsbaar en deze kwetsbaarheid maakt onzeker. Het meest solide lijken de cijfers. Het vastklampen aan het getal is dan ook een veelvoudig gebruik om twijfel te bestrijden. Maar ook hier is weinig zekerheid.

Stel voor je gaat naar de slager. Je vraagt om een pond gehakt. Thuis gekomen kom je erachter dat je maar 400 gram gekregen hebt. Je gaat terug naar de slager en zegt: 'Een pond is vijfhonderd gram' en de slager zegt dan: 'Ja, dat vindt u. Ik vind dat een pond vierhonderd gram is'. Hier is niets tegen in te brengen. Het is niet noodzakelijk dat een pond vijfhonderd gram is. De slager had ook nog kunnen zeggen: 'Ik voel een pond als 400 gram en wie ben jij om mijn gevoel te bevragen?'

Wat dit voorbeeld leert is dat zelfs de grond van ons exact weten gebaseerd is op een gezamenlijk geloof, of een gezamenlijke afspraak hoe onze cijfers zich ten opzichte van elkaar verhouden. Deze afspraak berust niet op enige vorm van noodzakelijkheid. Het is niet noodzakelijk dat een pond 500 gram is. En het is juist het denken vanuit noodzakelijkheid dat onze solide kennis opbouwt. Taal komt niet vanzelfsprekend voort uit de materie, lijkt het wel. Het heeft niet dezelfde strenge noodzaak als de wereld van de feiten. De aanval op de taal geeft ons onze vrijheid terug want we kunnen niet meer vastgezet worden in eenduidige symbolen. Het is met deze aanval dat het theopanisme zijn vrijheid veiligstelde. Het bevrijdt ons van het pantheïsme waar geen einde aankomt.

De relatie tussen teken en taal is niet eenduidig en dit maakt ons kennen als het ware ‘zwevend’. Ook in de beeldende kunst werd dit duidelijk. Een jaar na Mallarmé’s dood in 1890 schreef de Franse schilder Paul Sérusier (1864-1927): ‘Bedenk dat een schilderij, voordat het een krijgspaard, een vrouwelijk naakt of een genrewerk is, in wezen een plat vlak is met kleuren in bepaalde ordening’. Ook hier wordt de altijd als vanzelfsprekende beschouwde relatie tussen beeld en afbeelding doorgesneden. ‘Bedenk dat een schilderij van een geheel andere orde is dan onze wereld van de feiten’ en zie je dat niet dan laat je je door je illusies meeslepen.

Dat taal niet in de wereld van de feiten gegrond is maar deze overstijgt is binnen het Theïsme een uitgemaakte zaak. ‘In den beginne was het Woord en het Woord was bij God en het Woord was God.’ Onze taal en onze kennis vindt zijn aanvang bij God. De weg van de theïst wil Mallarmé niet gaan. Hij wil zijn vrijheid terug zonder God. Met als gevolg dat hij als een van de eerste de vaste begrenzings van de taal op losse schroeven zet. En dit proces stopt niet bij hem. De deconstructie van de taal zal zich nog verder uitbreiden in de tijd na hem. Voor Mallarmé brengt het proza nog het alledaagse en het gewone, maar hij ziet al in dat dit leidt tot een niet te stoppen proces van tellen van de bouwstenen dat de oneindige opsplitsing in de onderdelen van ons fysieke bestaan tot gevolg heeft. Mallarmé geeft hiervoor in de plaats het samenvattend vermogen van de poëzie.

Voor Mallarmé brengt de poëzie iets anders. Taal staat niet voor de overdracht van concrete feiten maar voor het omzetten van een feit in een zuiver begrip. *Divine transposition... goes from fact to ideal*, aldus Mallarmé. Wat blijft is een virtueel beeld in de zin van innerlijk, denkbeeldig en als mogelijkheid bestaand. Het feit wordt vervangen door het effect dat veelvormig gestructureerd is en door Mallarmé vergeleken wordt met een veelzijdige edelsteen die sporen van licht reflecteert en een complex van relaties blootlegt. Het zuivere begrip ligt op en vat samen. Het woord zuiver is hierbij van belang. De zuiverheid kan alleen gewaarborgd worden als het aandeel van de dichter onzichtbaar

wordt. Het samenvattend effect wordt verstoord als het idee zijn eenheid verliest door een oorsprong te veronderstellen buiten dat beeld. Daarom moet de aanwezigheid van de dichter uitgewist worden en een mysterie blijven. Het samentrekkend effect van het zuivere begrip mag niet verstoord worden door externe inmenging. Niet die van de schrijver en niet die van de buitenwereld.

De Franse schrijver Marcel Proust (1871-1922) beschrijft deze poëtische transpositie mooi in zijn roman *Een Liefde van Swann*. Swann, de hoofdpersoon van het boek, luistert naar een muziekstuk van de componist Vinteuil. Een bepaald muzikaal zinnetje uit het muziekstuk brengt een geluismoment naar boven dat onlosmakelijk verbonden is met deze muzikale zin en dat hij samen beleefde met zijn geliefde maar tegelijkertijd doet het hem ook het falen van deze liefde beseffen. Hij schrijft:

*‘Het zinnetje probeerde niet alleen de aantrekkingskracht die uitgaat van een diep beleefd innerlijk verdriet weer te geven en te herscheppen maar ook datgene wat juist onmededeelbaar is en wat eenieder die hieraan geen deelheeft, lichtzinnig lijkt; het wist de kern van dat verdriet te grijpen en waarneembaar te maken. En wel zo overtuigend dat alle aanwezigen – voor zover zij tenminste enig begrip voor muziek bezaten – de waarde ervan erkenden en de verrukkelijke liefelijkheid ervan ondergingen die zij vervolgens in hun leven, in elke afzonderlijke liefde die zij om zich heen zagen opbloeien, zouden ontkennen.’*

Wat Mallarmé vermeldt over ‘het zuivere begrip’ wordt door Proust toegepast in zijn roman. Deze muzikale zin onttrekt, als een vis die boven het water uitspringt, zich van een geheel om in de kern een innerlijk gevoel samen te vatten en waarneembaar te maken. De luisteraar ondergaat wat onmededeelbaar is maar wordt toch gegrepen zonder dat er een verbintenis wordt gelegd met de alledaagse stroom van ervaringen die dat gevoel vertolken.

Waar het bij Proust en Mallarmé om ging was het veiligstellen van de persoonlijke vrijheid door deze te gronden

in een unieke strikt persoonlijke uiting. Waar Proust en Mallarmé zich tegen verzette was de nivellerende werking van het materialisme dat zich uitte in die tijd (toen vaak aangeduid als naturalisme) en die de werkelijke gebeurtenissen terugbrachten tot een reeks van elkaar afhankelijke causale reeksen, een stroom van gelijkwaardige feiten die elkaar in het oneindige opvolgde en beschreven werden volgens een vaste methodiek.

Omdat het bovennatuurlijke geen optie was moest er een zuiver punt gevonden worden, onafhankelijk van het verloop van de tijd. De dingen moesten samengevat worden in een zuiver gebaar. Dit zuivere gebaar, ofwel zuiver begrip, moest ondeelbaar zijn. Zijn geheel moest meer zijn dan de som van de onderdelen en zo kon het feit veranderen in een idee, het materiële naar het virtuele, het verloop langs bepaalde lijnen naar een gestructureerd geheel, autonoom en stralend als een edelsteen met al zijn facetten. Het is deze zuiverheid waar het in het theopanisme om gaat en die de vrijheid veiligstelt.

De stap die hier vanuit genomen kan worden om de persoon zelf als zo'n 'diamant' voor te stellen is niet groot. Hoe klein is de stap om het zelf zelf, de unieke persoon, de individuele mens zelf als ondeelbaar stralend punt voor te stellen? Deze verlangen naar een zuiver zelf zou dan ook in de moderne tijd het denken over vrijheid beïnvloeden.

De praktijk echter is dat het zuivere zelf dat als een diamant hoort te stralen snel wordt vervuld door het stof van de wereld. Hoe kan dit ook anders? Als men de totale werkelijkheid opvat als een kettingreactie waarin alles en allen met elkaar in een relatie verbonden zijn en van hieruit hun identiteit ontleen, hoe is het dan mogelijk dat er een zuiver onafhankelijk punt bestaat? Kan dit dan niet alleen in het bovennatuurlijke? En wijst men niet nu juist dit bovennatuurlijke af? De theïst heeft het in dit geval makkelijker. In het bovennatuurlijke is een ongescheiden eenheid makkelijker voor te stellen. 'God is één en ondeelbaar' leert de traditie ons. In het geschapenen wordt dit allemaal moeilijker. Hier stuitte we werkelijk op een conflict. Loopt dit conflict uit op een crisis, dan komen we in een dynamiek die wel haast gnostisch

aandoet. Dit vraagt om uitleg want wat gnostiek is, is niet voor iedereen duidelijk.

Om de theopanistische visie op vrijheid te begrijpen kunnen we niet om de gnostiek heen. Gnostiek is een oude levensbeschouwing die in het verborgene een grote invloed heeft gehad op de westerse beschaving. Ze is hevig bestreden maar bleef aantrekkelijk voor velen door de eeuwen heen. Het vreemde van gnostiek is, dat het ondanks het feit dat het in het westerse denken zo'n grote invloed heeft gehad en nog steeds heeft, dat bij velen de term niet eens bekend is. In onze tijd leeft er zoiets als een gnostisch levensgevoel dat ons danig voortbeweegt, maar velen zijn zich er niet van bewust dat dit levensgevoel een naam en een lange geschiedenis heeft, die zelfs teruggaat naar de periode van voor onze jaartelling.

Wat is dit voor levensgevoel? Het is een gevoel dat wordt gevoed door een crisis die voortkomt uit het pantheïsme. Het conflict dat hieraan ten grondslag ligt is het gevoel dat de werkelijkheid een gevangenis of een kerker is. Dit levensgevoel ontstaat als de muren van de werkelijkheid op ons afkomen. Wordt het pantheïsme te veel een strak systeem dan ontstaat er een gnostische revolutie. Een revolutie die naar het theopanisme leidt.

Gnostiek, wat kennis betekent, zoekt kennis door zelfervaring. Intuïtief schouwen van het 'zelf' geeft ware kennis en staat recht tegenover kennis door onderzoek naar de materiële zintuigelijk waarneembare wereld. Gnostiek vraagt nu om onze aandacht want het is deze gnostische vlucht in het innerlijk die veel ideeën over vrijheid zoals die in de moderne tijd met name in de kunst zijn ontwikkeld, vorm heeft gegeven. Het gnostisch denken wordt gevoed door een diep verlangen om zich te ontdoen van een autoriteit die zijn moraal en zijn wetenschap oplegt en zo de mens gevangen houdt. Het beeld dat Mallarmé gebruikt van het zuiver begrip als een edelsteen komt hier goed van pas (*Words ... light up from their reciprocal reflections, like a trail of fire on gems*). Het zelf is voor de gnosticus zo'n diamant losgeslagen van een lichtbron en verloren in de duisternis. Gnostiek is



een verlossingsleer en waar men van verlost moet worden is een inferieure god, de schepper van een inferieure wereld en een onderdrukkende moraal. Deze wereld en deze moraal zijn onderdrukkend en pinnen de mens vast en maken hem onvrij.

Hans Jonas (1903-1993) schreef een belangrijk boek over gnostiek getiteld *The Gnostic Religion* (1958). In het laatste hoofdstuk van dit boek trekt hij parallellen tussen gnostiek en de moderne filosofie. Hij schrijft over gnostiek het volgende:

*'Correspondingly, in its cosmological aspect it states that the world is the creation not of God but of some inferior principle whose law it executes; and, in its anthropological aspect, that man's inner self, the pneuma ("spirit" in contrast to "soul" = psyche) is not part of the world, of nature's creation and domain, but is, within that world, as totally transcendent and all worldly categories as is its transmundane counterpart, the unknown God without.'*

Het conflict tussen het innerlijk van het zelf en de wereld is wat het levensgevoel fundeert. De *'inner self'* oftewel de geest hoort niet in de wereld thuis en dat geeft een gevoel van vervreemding. De gnosticus kan niet aarden. Hij is een balling in de wereld. Hij is een gevangen god als we god hier opvatten als iets buitenwerelds. Gnostiek wijst elke invloed van de wereld af. De geest is door een ongeluk in een vreemde of verkeerde wereld terechtgekomen waar elke verwantschap van de geest met deze wereld afwezig is. Het woord wat hier vaak gebezigd wordt is 'geworpenheid'. Voor de gnosticus is de geest in het vreemde geworpen. Gnostiek ontkent iedere invloed, iedere autoriteit (Vaderfiguur), iedere traditie, iedere overgeleverde kennis. De gnosticus is een lichtwezen dat geworteld in een transcendent licht verdwaalt in de wereld. Deze wereld is een product van een demiurg, een valse god, die de mens opzadelt met valse wetten en een dwingende moraal.

Een ander woord dat een belangrijke rol speelt binnen de gnostiek is het woord 'ontwaken'. Een belangrijk moment in het verlossingsproces van de gnosticus is dit 'ontwaken'. Het bewust

worden van 'anders' zijn. De gewone mens slaapt en accepteert de situatie waarin hij zich bevindt als 'normaal'. Ik heb weleens een spiritueel genezer haar hoogopgeleide critici horen bestoken met de woorden: 'U slaapt nog'. Dit is een gnostisch antwoord. Erg irritant natuurlijk. De slapers met hun wereldse kennis leven in duisternis want de wereld die zij voor waar houden is zonder licht. De spirituele genezer is wakker geworden en leeft buiten de normen van die duistere wereld.

Gnostiek is moeilijk te grijpen omdat het niet gegrepen wil worden. Ze wil niet binnen een systeem gevangen worden. Als iemand zegt: 'Ik ben in een verkeerd lichaam geboren' dan kom je misschien dicht bij het gnostische. Eigenlijk is voor een gnosticus ieder lichaam verkeerd. Het lichaam is de gevangenis van de geest. In het verlengstuk van het lichaam ligt de materie, de natuur, de sociale orde, de collectieve kennis en de collectieve moraal. Dit alles houdt de geest onder dwang, volgens de gnosticus. De geest is een lichtwezen, het lichaam een donkere kerker waarin het lichtwezen per ongeluk in afgedaald is. Hij is in de donkere kerker van de materie geworpen zoals een misdadiger in de gevangenis. Dit maakt dat het gnostisch verhaal een tragisch verhaal is.

Hans Jonas schreef in zijn standaard werk *The Gnostic Religion* dat binnen het gnostisch verhaal *'the inner self'* is verbonden met *'the unknown God'*. Het zelf is geworteld in een transcendente realiteit die geheel vreemd is aan de materiële wereld. Vanuit het Manicheïsme gezien, een gnostische religie uit de laatantieke periode, is er een voortdurend conflict tussen materie geregeerd door de *'King of Darkness'* en het rijk van het licht geregeerd door *'The Father of Greatness'*. De God van het Licht is zeer kwetsbaar want *'God had nothing evil with which to chastise Matter, for in the house of God there is nothing evil'*. Een helper is daarom nodig.

*'The Father of Greatness called forth the Mother of Life, and the Mother of Life called the Primal Man, and the Primal Man called forth his five Sons, like a man who girds on his armor for battle. The Father charged him with the struggle against the Darkness.'*

*And the Primal Man armed himself with the five kinds, and these are the five gods; the light breeze, the wind, the light, the water, and the fire. He made them his armor and plunged rapidly from the Paradises downward until he came to the border of the area adjoining the battlefield. Before him advanced an angel, who spread light ahead of the Primal Man'.*

Wat het opvallende is van zo'n tekstfragment is dat het lijkt op een modern superheldenverhaal. Het verhaalt een vrijheidsstrijd tegen een donkere macht. En daardoor komt het zo bekend voor. Het kan zo verfilmd worden. De vijf zonen van *'the Primal Man'* verlenen hun identiteit aan hun wapen. Ze zijn hun wapen en dat doet sterk denken aan die Hollywood films waar de superhelden zich manifesteren vanuit hun persoonlijk aangemeten wapentuig. Een mooi voorbeeld hiervan is de film *The Avengers*. Let wel dat in de laatantieke gnostiek de materie de grote boosdoener is. In de Hollywood films is dit anders gekleurd. Toch hebben we ook in de moderne heldenfilms te maken met een gnostische variant.

Waar het om gaat dat er een transformatie plaats vindt op het moment van het bewapenen, van het aanreiken van de wapens. Hier krijgt de held zijn identiteit. Een mooi voorbeeld is de film *Spiderman*. Hier is de redder niet een lichtwezen dat nederdaalt maar een lichtwezen dat ontwaakt door het vinden van zijn verborgen krachten. Deze krachten zijn onwerelds. We hebben hier te maken met een nieuwe variant op een gnostisch verhaal.

De protagonist van het verhaal is een jongen die zich moeilijk staande houdt in zijn omgeving. Eigenlijk is het een sulletje. Hij kan niet verhelpen dat zijn oom vermoord wordt. Het meisje van zijn dromen ziet hem niet staan. Hij uit zich slecht. De omstandigheden nemen het initiatief. Opeens ontdekt hij bij zichzelf een bijzondere gave. Dit is het moment van ontwaken. Hij ontdekt bij zichzelf een verborgen wapen. Hij kan net als een spin draden wegschieten en zo hoog door de lucht enorme afstanden overbruggen zelfs over wolkenkrabbers heen. Een

verwondering maakt zich van hem meester,

Dit ontwaken en het vinden van je eigen geheime wapen is een element dat vaak voorkomt in antieke gnostische verhalen. Je wapen is je identiteit en hierdoor ben je in staat om de opgelegde natuurwetten te doorbreken. De zwaartekracht die de mens naar beneden drukt geldt niet meer. Na zijn werk gedaan te hebben verandert Spiderman weer in het sulletje van voorheen.

Belangrijk hier is dat datgene wat je identiteit bepaalt niet 'van deze wereld is'. Maar ook dat dit activeren van deze gave gebeurt op een moment van een spontane uit de hand gelopen conflict of wel een crisismoment. *Het ontwaken gebeurt als 'het natuurlijke' faalt.* Wat natuurlijk is is per definitie gemankeerd omdat het natuurlijke van uit het gnostisch perspectief, door een falende god in elkaar geflanst is. Zo is het ontwaken een sprong uit het normale, het gedetermineerde, het causale en het onvermijdelijke.

In zijn strijd speelt de beperkingen die de materie oplegt voor Spiderman geen rol. Vanuit een spontane actie vanuit het hier en nu, los van het verleden, wordt de toekomst als het ware gereset. Het is de actie van het moment die bevrijdt. In het geval van Spiderman vallen de wetten van de zwaartekracht van hem af. Op dat moment ontstaat de vrijheid. Op dat moment ben je vrij.

Het begin van het gnostisch verhaal is dat je gevangen bent in de duisternis, blind en zonder kennis. Het bevrijdingsmoment is een ontwaken waarin men van de ware krachten van de ziel bewust wordt. Vrij worden is ontwaken. Dit soort denken over vrijheid speelt in de wereld van nu een belangrijke rol. Het proces van vrij worden is nu vaak het opgraven van een verborgen zelf. Vrij worden is het ondergaan van een moment waarin het gehele zelf in alle helderheid zich van je meester maakt. De vrije vlucht van het zelf neemt zo een aanvang.

In de kunst van na de oorlog neemt de vrije vlucht in de geest een belangrijke plaats in. De banden met de overheersende cultuur moesten doorbroken worden. Het vaste rijm moest vervangen worden door het vrije vers, zogezegd. Hoe kan je

de sfeer van een tijd overbrengen op een volgende generatie? Het lijkt haast onmogelijk. Hoe kan je deze vorm van vrijheid voelbaar maken? Het had iets van het afdoen van een stoffige winterjas op een eerste lentedag. Een gewicht viel van je af en duizenden dromen konden verwezenlijkt worden.

Het theopanisme van de moderne tijd vindt zijn verdedigers vaak binnen de kunstwereld, maar ook in de politieke ideologieën heeft zij veel aanhangers. Hier viert men het vrije spontane uiting als schepper van het nieuwe. Het overrompelend unieke gebaar dat de werkelijkheid opnieuw grondt. Het heeft iets van een storm waar slechts later op terug gekeken kan worden. Het is op en top Romantisch en mist dan ook de *'The Father of Greatness'* van de antieke gnostiek. Het is het pure zelf dat zich hieruit, ontdaan van elke steun van welke god dan ook. Het schuwet en verafschuwet iedere vorm van methodiek en analyse. Concepten van vrijheid dienen zuiver te blijven. Zij dienen niet te worden overgedragen omdat een idee van een zuiver onaantastbaar zelf wordt vervuild op het moment dat het zich stolt in een vorm dat medegedeeld kan worden. Dit omdat door dit 'mededelen' het iets gemeenschappelijks wordt en daardoor is het niet zuiver meer.

Hier ligt wellicht het tragische van deze beweging. Want zo wordt het tegenovergestelde in werking gesteld wat eigenlijk vermeden diende te worden. Het niet willen vastleggen van enige wetmatigheid maakte juist van deze vrijheid een mogelijk slachtoffer van de voortdurende beweging van de tijd, de voortdurende verandering. En zo werden hamerslagen die revoluties aankondigden krachteloze slagen in de lucht.

Het opgraven van een 'eigen idioom' door je te ontdoen van de invloed van een gemeenschappelijke geschiedenis is een gnostisch ideaal. Dit ideaal voedt een theopanistische vrijheidsstrijd. Je 'bewapenen' met je eigen stijl, eigen methodiek of eigen idioom om een absoluut nieuw begin te maken. Het hing in de lucht van het naoorlogse. Hans Jonas besluit zijn boek over de gnostische religie met een hoofdstuk getiteld: *Epilogue: Gnosticism, Existentialism, and Nihilism*. Hans Jonas verbaast zich

daarin over de vreemde overeenkomst tussen de laatantieke gnostische mythen en de moderne filosofie:

*'And I was increasingly struck by the familiarity of the seemingly utterly strange.'*

Jonas verwijst hier voornamelijk naar de existentialistische en nihilistische filosofie. We richten ons op enkele uitspraken van de Franse existentialist Jean-Paul Sartre (1905-1980) neergeschreven in zijn *L'existentialisme est un humanisme* uit 1965:

*'Wat betekent hier de stelling, dat het bestaan aan de wezensbepaling voorafgaat? Ze betekent dat de mens eerst bestaat, zich voordoet, in de wereld verschijnt, en dat hij daarna zich nader bepaalt. Dat de mens zoals de existentialist zich hem denkt iets onbepaalds is, komt doordat hij aanvankelijk nog niets is.'*

*'De mens is niet alleen slechts zoals hij zichzelf denkt, maar ook zoals hij zichzelf wil, en zoals hij zichzelf ontwerpt nu hij er eenmaal is, zoals hij wil worden nu hij eenmaal bestaat; de mens is niets anders dan wat hij van zichzelf maakt.'*

*'Er is geen andere realiteit dan actie; ze gaat trouwens nog verder door eraan toe te voegen: de mens is niets anders dan zijn zelfontwerp, hij bestaat slechts voor zover hij zich verwezenlijkt, hij is dus niet anders dan de som van zijn daden, niets anders dan zijn eigen leven.'*

*'Als het bestaan inderdaad aan de wezensbepaling voorafgaat, kan men nimmer een gegeven en vaststaande natuur ter verklaring aanvoeren; met andere woorden, van determinisme kan geen sprake zijn, de mens is vrij, de mens is vrijheid. Ten tweede hebben we, als God niet bestaat, geen waarden of stelregels voorhanden die ons gedrag kunnen rechtvaardigen. Zo zijn wij in het domein der waarden vóór noch achter door rechtvaardigingen gedekt. Wij zijn alleen, zonder excuus. Dat zeg ik wanneer ik zeg dat de mens*

*gedoemd is om vrij te zijn. Gedoemd, want hij heeft zichzelf niet geschapen, en aan de andere kant toch: vrij, want eenmaal in de wereld geworpen is hij verantwoordelijk voor alles wat hij doet.'*

Dit zijn interessante teksten van Sartre. 'Voordat je je bepaalt ben je nog niets' De mens is niet anders dan wat hij van zichzelf maakt' 'Een mens is niets anders dan zijn eigen leven.' Van determinisme kan geen sprake zijn, de mens is vrij, de mens is vrijheid'. Het idee van de mens die geworpen is in de wereld heeft een gnostische oorsprong. De mens is geworpen in het bestaan en zo gaat de existentie aan de essentie ofwel de wezensbepaling vooraf. Het creëren van een essentie ligt geheel op de schouders van het individu. De mens maakt zichzelf, wil zichzelf, denkt zichzelf en ontwerpt zichzelf. Er gaat niets essentieels aan de mens vooraf; niets bepaalt hem, niet vanuit de natuur, niet vanuit uit God. Ook achteraf is de rechtvaardiging niet gewaarborgd. De mens plaatst zich als een *fremdkorper* in de wereld. Dit maakt een vrij begin mogelijk.

Vrijheid voor Sartre is het vrij zijn van determinisme. Hij is geen product van de wereld maar 'onbepaald'. Zo plaatst hij het zelf *tegenover* de wereld.

*Wij zijn alleen, zonder excuus. Dat zeg ik wanneer ik zeg dat de mens gedoemd is om vrij te zijn. Gedoemd, want hij heeft zichzelf niet geschapen, en aan de andere kant toch: vrij, want eenmaal in de wereld geworpen is hij verantwoordelijk voor alles wat hij doet.'*

De mens is alleen in zijn vrijheid die geen steun vindt in de omringende wereld. Dit is de doem die over onze vrijheid heerst. Het gewicht van de vrijheid komt geheel op de schouders van het individu.

Het gnostische bij Sartre is anders gekleurd dan dat van de antieke oudheid. Het goddelijk ontwaken bij de laatste heeft iets van een sprookje, iets van een hemels ingrijpen. Het lichtwezen dat zijn oorsprong vindt aangeraakt door een buitenaards licht. Die hemel is bij Sartre ver weg. Wat blijft is de kracht van de

wil waarmee de zelfrealisatie uit de duistere stroom van de existentie wordt geëffectueerd. De steun van de hemel blijft uit. De moderne gnostiek is zwarter dan die van de antieken schrijft Jonas dan ook. Het is theopanisme in zijn zwartste vorm.

En zo verandert de stalende diamant van Mallarmé in vijftig jaar in een belegerde burcht met opgehaalde bruggen. Het zelf wordt het laatste bastion van vrijheid. De laatste plek waar de vrijheid nog gevierd kan worden.

Het kan echter nog zwaarder. Terwijl bij Sartre de vechtlust overeind blijft slaat de melancholie bij Bertrand Russel toe. Lees hier de laatste alinea van zijn beroemde *A Freeman's Choice* gepubliceerd in december 1903:

*'Brief and powerless is Man's life; on him and all his race the slow, sure doom falls pitiless and dark. Blind to good and evil, reckless of destruction, omnipotent matter rolls on its relentless way; for Man, condemned today to lose his dearest, tomorrow himself to pass through the gate of darkness, it remains only to cherish, ere yet the blow falls, the lofty thoughts that ennoble his little day; disdaining the coward terrors of the slave of Fate, to worship at the shrine that his own hands have built; undismayed by the empire of chance, to preserve a mind free from the wanton tyranny that rules his outward life; proudly defiant of the irresistible forces that weary a weary but unyielding Atlas, the world that his own ideals have fashioned despite the trampling march of unconscious power.'*  
*Brief and powerless is Man's life; on him and all his race the slow, sure doom falls pitiless and dark. Blind to good and evil, reckless of destruction, omnipotent matter rolls on its relentless way; for Man, condemned to-day [sic] to lose his dearest, to-morrow himself to pass through the gate of darkness, it remains only to cherish, ere yet the blow falls, the lofty thoughts that ennoble his little day; disdaining the coward terrors of the slave of Fate, to worship at the shrine that his own hands have built; undismayed by the empire of chance, to preserve a mind free from the wanton tyranny that rules his outward life; proudly defiant of the irresistible forces that*

*tolerate, for a moment, his knowledge and his condemnation, to sustain alone, a weary but unyielding Atlas, the world that his own ideals have fashioned despite the trampling march of unconscious power.*

Terwijl Sartre zich nog in een stevige burcht bevindt van waaruit hij zijn vijand bestookt lijkt Russell gevangen te zitten in een 'last stand' in een oorlog die al verloren is en waar het enige nog rest is om de vlag van de vrijheid hoog te houden ondanks het naderende doem. Het heeft iets van een koloniale mythe uit het tijdperk van koningin Victoria. Een uitgedund Brits leger, omringt door duizenden woeste Zulus, wacht op het naderende einde. Wat rest is het hooghouden van de eer. En dit *'to preserve a mind free from the wanton tyranny that rules his outwards life'*. Dit echter maar voor een moment want *'the gate of darkness'* is daar. Vrijheid is een erezaak, meer niet.

*'The mind'* en *'the outward life'* worden bij Russell radicaal gescheiden. En dat is iets typisch gnostisch. The geest staat geheel los van een *'unconscious power'*. Het transcendente als een andere optie is een laffe uitweg aanbeden door de mens op een *'shrine that his own hands have build'*.

De 'free mind' van Russell, waar komt die vandaan? Niet uit 'omnipotent matter', de almachtige materie. Ook niet uit de hemel. De derde optie is de hoge hoed van Russell zelf, waaruit hij de vrije wil tevoorschijn tovert zoals een goochelaar een konijn. Hans Jonas besluit zijn boek als volgt:

*The disruption between man and total reality is at the bottom of nihilism. The illogicality of the rupture, that is, of a dualism without metaphysics, makes its fact no less real, nor its seeming alternative any more acceptable: the stare at isolated selfhood, to which it condemns man, may wish to exchange itself for a monistic naturalism which, along with the rupture, would abolish also the idea of man as man. Between that Scylla and this her twin Charybdis, the modern mind hovers. Whether a third road is open to it – one by which the dualistic rift can be avoided and yet*

*enough of the dualistic insight saved to uphold the humanity of man – philosophy must find out.*

Jonas schetst hier met zijn eigen woorden de tegenstelling tussen het Pantheïsme en het Theopanisme zoals ik dat aan het begin van deze tekst heb aangeduid. *'To stare at isolated selfhood'* staat tegenover *'a monistic naturalism which, would abolish also the idea of man as man'*. Het eerste staat voor Theopanisme, het tweede uit Pantheïsme. 'Een geïsoleerd zelf' staat tegenover 'een verdwijnen van de mens in een monistisch naturalisme'; de mens verdwijnt in de natuur. Jonas wijst echter ook op een derde weg die mogelijk is maar die nog bevonden moet worden. Aan het eind van deze tekst zal deze derde weg beschreven worden maar eerst moeten we nog even verder met de tegenstelling Pantheïsme-Theopanisme omdat daar nog wat meer over te zeggen valt.

## 5. Het Pantheïsme van Spinoza

Het idee dat de materie zich ontvouwt volgens vaste wetten maakt van onze vrijheid een hachelijke zaak. Het grijpen van deze vrijheid heeft iets van een vrijheidsstrijd, een opstand tegen de wetten van de fysieke wereld. Vanzelfsprekend is onze vrijheid niet, op het moment dat we hierover nadenken. De invloed van onze leefomgeving is te sterk. Deze leefomgeving kunnen we ook natuur noemen. Natuur is echter een moeilijk begrip. Het wordt in vele betekenissen gebruikt. Soms is de natuur de gehele werkelijkheid vastgelegd in natuurwetten. Soms staat natuur tegenover cultuur. Dan is de bijdrage van de mens geen natuur maar cultuur. Slechts de woeste door de mens onaangetaste natuur is dan de echte natuur. Is onze tuin dan natuur of cultuur? Hierover verschillen de meningen. Dan is er nog de natuur van de mens. Dat is dan datgene wat de mens zijn vaste karakter geeft. En dan is er nog het bovennatuurlijke, waar God zetelt boven hemel en aarde. Deze God wordt door de mensen aanbeden maar ook met pijlen bestookt. Een van deze boogschutters was de filosoof Baruch Spinoza (1632-1677).

Ik ken in mijn persoonlijke leven slechts één ‘Spinoziaan’. Ik werk weleens met hem samen en als ik aan hem vraag: ‘Wat vind jij hiervan?’ dan geeft hij altijd hetzelfde antwoord: ‘Wat ik vind doet er niet toe’. Dit antwoord geeft mij altijd een gevoel van opluchting. Een gevoel van vrijheid. Een gevoel dat ik nooit goed kon duiden totdat ik begreep dat dit antwoord de vrijheid van Spinoza vertolkte. De vrijheid van Spinoza is namelijk niets anders dan het besef dat onze meningen er niet toe doen.

Spinoza was filosofisch gezien in zijn tijd een buitenbeentje met als gevolg dat hij in een groot isolement en met grote weerstand zijn denken moest ontwikkelen. Maar nu ook kan hij niets anders zijn dan een buitenbeentje. Want wie gelooft in onze tijd, waarin meningen onze kennis hebben overgenomen, nog dat meningen er niet toe doen. Bertrand Russell (1872-1970) schreef in zijn *Geschiedenis van de Westerse Filosofie* uit 1948 over Spinoza het volgende:

*‘Er is slechts één wezen mogelijk dat volkomen positief is, en Hij moet absoluut oneindig zijn. Zo komt Spinoza tot een volkomen en zuiver pantheïsme.’*

Spinoza dacht als volgt: God is absoluut, eeuwig en rationeel. Een God die absoluut is verdraagt niets naast zich want dan is hij niet meer absoluut. Nu staan we voor de keus: of we schaffen de schepping af of de schepper. Spinoza deed geen van beiden. Volgen Spinoza werd de schepping zelf God! Het zuivere pantheïsme is geboren. Het al is God. Alles is God, Voor hem zijn natuur en God hetzelfde. Er is niets boven, buiten, achter of voor die natuur. Een grotere breuk met het theïsme, het denken van zijn tijd lijkt er niet te bestaan. Maar toch. De God die hij achter zich laat werpt toch nog een schaduw over zijn denken want zijn God heeft dezelfde eigenschappen als de God van zijn theïstische voorgangers; hij is absoluut, oneindig en rationeel. Dat is niet vanzelfsprekend voor een god zoals we nog zullen zien. Niet alle goden zijn namelijk absoluut en oneindig. Wel voor de God van de Bijbel, wel voor de God van Spinoza’s jeugd. Russell gaat verder:

*‘De metafysica van Spinoza is het beste voorbeeld van wat we ‘logisch monisme’ zouden noemen, dat wil zeggen de opvatting dat de wereld als zodanig een enkele substantie is waarvan geen der delen onafhankelijk van het geheel bestaan.’*

Spinoza wijst elk dualisme af. Een bovennatuurlijke god, het stokpaardje van de Joods-Christelijk erfenis, wijst hij af. Vandaar zijn conflict met de heersende orde. Russell weer:

*‘Alles wordt volgens Spinoza beheerd door een absolute, logische noodzakelijkheid. Er bestaat niet zoiets als een vrije wil in de geestelijke sfeer of toeval in de fysieke wereld. Alles wat gebeurt is een manifestatie van Gods ondoorgrondelijke natuur, en het is in logische zin onmogelijk dat de dingen anders zouden gebeuren dan nu het geval is.’*

Binnen deze ene substantie heerst een noodzakelijke logica waar zelfs voor het toeval geen plaats is. Deze strenge logica maakt de vrije wil onmogelijk. In plaats daarvan hebben we te doen met Gods ondoorgrondelijke natuur wiens logica maar gedeeltelijk binnen het bereik van ons denken komt. Spinoza zelf zei het volgende:

*Wij maken deel uit van de universele natuur en gehoorzamen aan haar wetten. Als we hiervan een duidelijk en helder begrip hebben, zal dat gedeelte van onze natuur, dat wordt bepaald door het intellect, met andere woorden, ons betere deel, zich zeker schikken in wat ons overkomt, en trachten die aanvaarding vast te houden.'*

Noodzakelijk gehoorzamen we aan de wetten van het universum. We kunnen niet anders. Wij zijn immers een deel van die alomvattende natuur.

Deze natuur is redelijk. Haar wetten zijn redelijk en bezitten een schoonheid op zich. En deze natuur gehoorzaamt aan de wetten. De mens participeert door zijn redelijk vermogen met de universele natuur. Als we dit begrijpen zal ons intellect zich schikken naar deze wetten. Dat er volgens Spinoza geen vrije wil bestaat in geestelijke zin zoals Russell beweert wordt in dit fragment van Spinoza hierboven tegengesproken. 'We zullen ons zeker schikken' lijkt te impliceren dat het ook anders kan. Om je ergens in te schikken vraagt eigenlijk om je toestemming. Schikken vraagt om een vrijwillige onderwerping. 'Hij schikte zich in de zaak' hij berust zich in de zaak. Een lager deel, iets wat buiten het intellect schijnt het vermogen te bezitten om de wetmatigheid te verstoren lijkt het wel. Wat is deze lagere natuur? Het voorstel van Spinoza om ons te schikken ondermijnt zijn stelling van de alomvattende wetmatigheid van de universele natuur. Hij ondermijnt zijn eigen systeem door 'wat hoort' toe te voegen aan 'wat is'.

Dit is niet een reden om niet bij Spinoza stil te staan. Het is een algemene fout van monistische denkers. De vrijheid die Spinoza uiteindelijk voorstelt vraagt om onze aandacht omdat

deze oud is en vaak beproefd. Het is het idee dat de mens vrij wordt als hij instemt met de noodzakelijkheid. Deze vrijheid vraagt om het opgeven van een zinloos verzet, want alles wat gebeurt gebeurt noodzakelijk. Overkomt je het kwaad en is dit kwaad is onvermijdelijk, accepteer het dan welwillend. Het aanvaarden van deze wetmatigheid maakt je vrij. Vrijheid als instemmen met wat noodzakelijk is, is een nieuwe vorm van vrijheid die we hier kunnen toevoegen.

Ik geloof dat veel mensen zich hier in deze vorm van vrijheid kunnen vinden. Het gevoel dat hier verwoord wordt, wordt mooi vertolkt in een aria uit de operette *Die Fledermans* van Johann Strauss: '*Glücklich ist, wer vergißt das doch nicht zu ändern ist.*' Geluk volgt op de aanvaarding en maakt je psychisch onafhankelijk van de dwang van het lot. Het ontwikkelt kracht en weerbaarheid. Deze vorm van vrijheid creëert los van de fysieke dwang een psychische onafhankelijkheid.

Maar we moeten oppassen met onze conclusies. Voor Spinoza speelt er iets anders mee. De universele wetmatigheid die Spinoza beschrijft roept ons niet op tot een lamme berusting. Deze wetmatigheid bezit een grote esthetische waarde. De mens schikt zich niet naar het willekeurige of toevallige maar naar een heldere logica, weliswaar afstandelijk naar het menselijk reilen en zeilen maar met een autonome schoonheid gelijk een wiskundige vergelijking, de exacte regelmaat van een klok of de transparantie van geslepen glas. De rede maakt de wereld doorzichtig of beter gezegd: het is de doorzichtigheid van de universele natuur die onze rede in zich opneemt. Die ons laat meespelen.

Het interessante van Spinoza is dat hij vrijheid koppelt aan God en natuur. We hebben al gezien dat voor theïsten vrijheid wordt gekoppeld aan de vrijheid van God die een schepper uit het niets is. Dit maakt van het feit of vrijheid bestaat of niet een kwestie van geloof. Wat God is, is echter niet makkelijk te bepalen want goden heb je in alle kleuren en maten. Maar dat zij verbonden zijn met onze concepten van vrijheid staat als een paal boven water. Ik zal dat ook verderop nader verklaren. Wat natuur betreft; ook hier willen we nog weleens schuiven met de

definities en beschrijvingen. Maar hoe men natuur definieert heeft ook hier consequenties voor onze ideeën over wat vrijheid inhoudt.

Voor Spinoza zijn God en natuur één. Zo wordt de mens een stukje van God. Als men de natuur (God) als een zee voorstelt dan is de mens hier een druppeltje van die zee. Dit is een logisch gevolg van monistisch denken; er is maar één substantie. Misschien moeten we natuur bij Spinoza met een grote N schrijven want voor hem zijn zij hetzelfde.

Het Joods-Christelijk denken gaat uit van een andere orde. De mens bevindt zich wel in deze zee (de natuur) maar is geheel verschillend van God. Dit omdat hij een beeld is van God en niet God zelf. Hij is van een andere substantie. De mens is ook *in* God maar God en natuur zijn onverbiddelijk gescheiden. De pantheïsten na Spinoza schuiven zijn God geleidelijk naar de achtergrond in die zin dat ze die term steeds minder gaan gebruiken en zo blijft alleen de natuur over. Het naturalisme is geboren. Er is veel voor te zeggen om deze opvolgers geen pantheïsten te noemen maar daar kan tegen in gebracht worden dat ze zo schatplichtig aan Spinoza zijn dat men deze term wel zou kunnen handhaven.

Ons denken over vrijheid is onverbrekkelijk verbonden met hoe wij de natuur zien. En omdat onze definitie van natuur en de plaats van de mens daarin aan onze grillen zijn overgeleverd kan dat veel verwarring veroorzaken. Soms leidt dit tot grappige situaties.

Ik heb eens een boek cadeau gekregen dat ging over de vraag hoe je het klimaat kon stabiliseren door je dieet aan te passen. De schrijver, die geobsedeerd was door de gedachte hoe je twee vliegen in een klap kon slaan, schreef hier de volgende zin: 'Het is voor de eerste maal in de geschiedenis van onze planeet dat opwarming niet veroorzaakt wordt door een natuurverschijnsel maar door een dier.' De schrijver wil hier twee misverstanden in een zin oplossen. De mens is een dier. Punt uit. Maar de mens is wel een bijzonder dier; het eerste dier dat een klimaatramp veroorzaakt. Dit is zijn unieke status. De schrijver kon dit alleen

rond krijgen om een dier niet als natuurverschijnsel te zien. We kunnen zien dat deze zin de problematiek rond de status van de mens en zijn vrijheid goed blootlegt. Is de mens natuur, half natuur of een uit de hemel gevallen lichtwezen.

Accepteren we de filosofie van Spinoza dan verdwijnt de milieuproblematiek. Alles is natuur. De A2 is net zoveel natuur als het Naardermeer. De mens is natuur en al zijn handelen is conform de wetten van die natuur. Het enige unieke van de mens is dat hij met zijn hogere zelf inzicht kan krijgen in die wetmatigheid. Voor de christen is zijn natuur bedorven. Dit omdat zijn band met het bovennatuurlijke verbroken is. Dit bederf hevelt hij over naar zijn leefomgeving. Vandaar de aantasting van het milieu.

Natuur kan ook gedefinieerd worden als 'zoals de dingen zijn'. Natuurlijk gedrag is dan je gedragen zoals je bent. Dat in tegenstelling tot 'gemaakt' gedrag dat onnatuurlijk is. Voor Sartre was de natuur datgene wat we gemeenschappelijk hebben en ons bepaalt maar voor Sartre bestond die 'menselijke' natuur niet. De mens is wat hij van zichzelf maakt. Het gaat bij hem juist om gemaakt gedrag. Dan ben je vrij. Voor de christen is de mens vrij als hij volgens zijn natuur handelt en deze natuur is gegrond in het bovennatuurlijke, in God.

In de milieuproblematiek wordt de spanning tussen 'hoe de dingen zijn' en 'hoe de dingen horen te zijn' op de spits gedreven. Vrijwilligerswerk doen bij natuurmonumenten dat ik één dag van mijn leven heb mogen doen laat dit goed zien. Een natuurgebied wordt beheerd als een tuin. Van tevoren wordt afgesproken welke en hoeveel dieren welkom zijn in deze 'wilde natuur'. Mijn werk hield in om een bepaald soort bomen weg te zagen. Er moest ruimte gecreëerd worden voor een vogelsoort die op dat moment gewenst was. Ik zeg maar wat: het aantal tureluurtjes moest kleiner en er moesten daarvoor in de plaats meer boompiepers komen. Het is duidelijk dat zo een natuurgebied een product wordt van management. Welke flora en fauna zijn gewenst. Ook de smaak van het publiek wordt in de besluiten meegenomen. Enquêtes zouden onder de bezoekers



van het natuurgebied gehouden kunnen worden met bijvoorbeeld de vraag welke vogelsoort zij het liefst de volgende keer spontaan zouden willen ontmoeten.

Hoe dit in de fantasie van de mens kan uitpakken laat de film *Geostorm* zien. De film begint met een monoloog van een meisje dat vertelt dat door het slechte beheer van het klimaat de mens genoodzaakt was om een net van satellieten te bouwen waarmee het weer en het klimaat over de gehele wereld in detail wordt geregeld. Dit systeem wordt natuurlijk gesaboteerd en de hel breekt los. De sabotage wordt in dit geval in gang gezet omdat de satellieten dreigden overgedragen te worden van de VS naar een wereldregering. Stormen, hagelstormen, tsunami's en droogten zijn het gevolg. Alleen de ingreep van de mens, in dit geval de dappere vader van het meisje, kon de orde weer herstellen. Het idee dat men de natuur kan stabiliseren en de voortdurende aantasting van die natuur kan omkeren blijft een steeds terugkerend thema van onze tijd. Toch wordt deze controle niet altijd op prijs gesteld.

Dit laat de film *The Giver* zien. *The Giver* schetst een ideale maatschappij. Een maatschappij zonder pijn, jaloezie, zonder individualiteit, zonder natuurlijke geboorte en dood, zonder diepe emoties, zonder geheugen. Een samenleving die groen is, vegetarisch, zonder milieuvervuiling en waarin de relaties gestroomlijnd zijn en waar conflicterende taal is verdwenen. Toch zijn de mensen niet tevreden. Er komt opstand en deze maatschappij wordt vernietigd tot opluchting van haar bewoners.

Terwijl voor Spinoza het betere deel van de mens zich kan schikken in wat noodzakelijk is en eigenlijk een passieve rol speelt binnen de bewegingen van de natuur probeert men nu door het doorzien van de wetten de voorspelbaarheid van de natuur te gebruiken om deze te beschermen, in stand te houden en haar diverse schoonheid te behouden. De biodiversiteit moet gehandhaafd worden vanuit hogere hand. Zo controleert men de natuur. De mens is hier niet deel van de natuur maar beheerder. Toch heeft men altijd bij dit soort verhalen het gevoel dat we hier de natuur te kort doen. Is de natuur niet het spontane,

het onbewuste en oncontroleerbare? De natuur als spontane geboorte. De natuur als vrije ontplooiing. Heeft de natuur niet meer te maken met het lagere deel van de mens. Het driftmatige. En is juist niet de zwakte van het systeem van Spinoza dat deze zogenaamde overheveling van het onbewuste, het lagere deel naar het bewuste, het hogere deel de illusie creëert dat de totale natuur rationeel is terwijl juist de mogelijkheid ontkennd wordt dat het driftmatige, dit onderbewuste gewoon bestaat en dat dit altijd per definitie buiten beschouwing blijft. Dit onbewuste is namelijk niet bewust waarneembaar, anders was het niet onbewust.

We komen hier bij het idee dat bewust kijken onderwerpen is. Vroeger hadden wij op school een plaat voorstellende een driehoek met daarin een oog met de tekst; 'God ziet alles'. Het idee erachter is dat dingen bestaan doordat ze gezien worden. De blik creëert aanwezigheid. 'Ze zagen hem niet staan' betekent dan 'hij bestond niet voor hen'. 'Hij werd geworpen in de anonimiteit'. Anderzijds betekent 'niet gezien worden' dat je vrijheid bewaart. 'Mensen kijken niet op je vingers'. In de anonieme massa kan je vrij zijn. Je ontsnapt aan de controle. Het is hier waar het oorspronkelijk handelen kan ontstaan. Een nieuw idee van wat natuur is komt bovendrijven. Dit nieuwe idee staat recht op het idee van de natuur van Spinoza. Het is de natuur als blinde drift, als een oerwil waar de mens maar een klein bijproduct van is. Dit idee krijgt ook zijn realisatie in het natuurbehoud waar men reservaten creëert waar niet ingegrepen wordt. Waar de natuur de vrije loop krijgt. Hier is de natuur werkelijk vrij, wordt dan gezegd.

Wat vaak vergeten wordt is dat in een monistisch systeem, dus ook in het moderne naturalisme zoals dat zich na Spinoza ontwikkelde, observeren betekent dat natuur kijkt naar natuur. De mens observeert de natuur maar de mens is volgens dit denken ook natuur. Dit heeft als gevolg dat datgene de mens zegt over de natuur terugslaat op de mens zelf. Het is zelfprojectie. Ontken je het vrije en onbepaalde in de natuur dan is het zelf daar ook aan onderworpen. Een gedetermineerde natuur maakt van de mens een aan causale wetten onderworpen wezen. Ziet men de natuur

als een 'blinde drift' dan wordt deze duistere kant van de natuur omarmt en gevierd. De onmogelijkheid om te heersen over de 'natuur', om de natuur naar je hand te zetten, kaatst terug op het zelf in de vorm van een falende zelfbeheersing. In het je laten gaan in een roes worden de creatieve energieën van de natuur bevrijd.

Dit voortdurende gezweef van de moderne mens tussen het rationele en het driftmatige komt voort uit monistisch denken waar de natuur nooit iets meer wordt dan een spiegel die onze verlangens en wensen vergroot en terugkaatst. De natuur als spiegel van onze temperamenten. Doordat onze projecties steeds weer als een boemerang werken ontstaat er bij de mens een haat-liefde relatie met de natuur. Verering en afkeer wisselen elkaar af afhankelijk van de stemming. Voor Spinoza was de natuur een glasheldere vergelijking. Het hogere zelf zoekt daarmee verbinding. Dit levert de ideale mens op die zich niet verzet wat onvermijdelijk is. Een stoïcijns gedrag wordt gecultiveerd. Het edele van deze mens is dat hij het noodwendige van het bestaan als een esthetisch uiting van de werkelijkheid ziet en dit onbewogen onder ogen ziet. Nu, de leer van Spinoza heeft zeker edelmoedig gedrag gestimuleerd. Het schikken naar het noodwendige moet echter met een vrije toestemming verworven worden. Dit is het zwakke van het systeem. De achterdeur staat open en er kan daar van alles binnensluipen.

Een gevaarlijke binnensluiper zou het feit kunnen zijn dat de mens niet redelijk *wil* zijn. Dat hij zijn vrije wil niet wil opgeven. Dat hij zich niet wil onderwerpen aan een god ook al is dat de natuur, maar dat de mens *zelf* wil onderwerpen. Voor Spinoza is dit een absurde situatie. Dit zou betekenen dat god zelf om verbetering zou vragen. Toch zal dit binnen het naturalisme een gewone gang van zaken worden. Een rare constructie wordt dan gecreëerd waarbij de natuur via een evolutionair proces om zelfverbetering vraagt. De natuur moet gecorrigeerd worden door natuur. Toch is dit voor de meeste mensen vanzelfsprekend geworden. De mens, hier bedoeld als een geëvolueerd dier, doet niets anders dan deze 'natuur' verbeteren. De natuur verliest

zo haar goddelijkheid, de mens neemt het over en richt zich op de imperfecties van de natuur.

Die imperfecties zijn gauw gevonden. Henriëtte Maria van Frankrijk (1609-1669) was de vrouw van Karel I. Tijdgenoten schreven het volgende over haar:

*Prince Rupert's youngest sister, Sophia was surprised to find the Queen to be a small, badly-postured woman with "teeth protruding from the mouth like guns from a fort".*

Koningin Henriëtte had een paardengebit. Wat zal er achter haar rug gelachen zijn. Dit zijn van die kleine drama's waarmee de imperfectie van de natuur ons opzadelt. Het universum is miljarden lichtjaren groot maar een paar verkeerde centimeters kan je leven flink verpesten. De natuur rommelt maar wat aan en maakt grote fouten. Zelfs zo groot dat zij mensen in verkeerde lichamen geboren laat worden. Vandaar ook de voortdurende strijd om die natuur te perfectioneren. Deze strijd kan met grote agressie gevoerd worden. Bij een hoorzitting over abortus hoorde ik een aborteur zeggen terwijl hij een tang van 50 centimeters op de tafel legde: 'Heel krijg ik het er niet uit'. De andere zijde is er een grote opofferingsgezindheid om de natuur bij te staan. Mijn buurjongen vond een gewonde hommelpop op de vloer en was uren bezig om dit arme dier met honing weer op de been te helpen terwijl tientallen facebookvrienden hem begeleidden en aanmoedigden.

Voor Spinoza was de natuur onderworpen aan een heldere causaliteit van ongekende schoonheid en deze causaliteit was goddelijk. En omdat de natuur alles is wat is werd de mens één met deze klare noodzakelijkheid. Dit druiste vaak in tegen een diepe intuïtie bij de mens dat de mens vrij kan kiezen en over zichzelf kan beslissen. Maar voor Spinoza zijn de logische wetten van de natuur absoluut omdat ze goddelijk zijn. Het pleidooi voor de vrije wil kreeg zo een nieuwe dimensie in die zin dat het een opstand werd tegen God die gelijk een opstand tegen de natuur was.

Ondanks dat staat Spinoza toch echt voor de vrijheid, hoe vreemd dit ook misschien wel klinkt. Deze vrijheid is echter een andere vrijheid dan die men normaal voor ogen heeft. Voor Spinoza geeft ons schikken naar de natuur en haar logische wetten ons juist *de ware vrijheid*. Onze vrije wil geven we op maar daarvoor in de plaats staat de vrijheid van de wereld voor ons open. Dit offer van de vrije wil maakt het mogelijk dat de gehele natuur in al haar rijke schakeringen ons deel wordt en *kenbaar* wordt. En dat is de ware vrijheid. Onze wereld wordt groter en we delen in haar redelijkheid. Zoals ik al in het voorwoord gezegd heb zijn er twee soorten vrijheid. Dit zijn de oneindige mogelijkheden die tot onze beschikking staan en de bewegingen van de vrije wil die persoonlijk is. De spanning tussen beiden moet nu duidelijk zijn.

De edele natuur die Spinoza voor ogen had veranderde in het moderne pantheïsme langzaam maar gestaag in een naar de mens toe onverschillige natuur. De onverschilligheid van de natuur drong langzaam tot de mens door. Dit maakte van de moderne mens die de natuur liefheeft een gefrustreerde minnaar. Eerst probeert hij de natuur voor zich te winnen met zijn romantisch getinte aanbidding, dan probeert hij haar aandacht te krijgen met zijn haat zoals afgewezen minnaars doen. Wat wij eerst aanbaden moet daarna weer op de schop. Sentimentele gevoelens over de natuur wisselen zich af met radicale ingrepen die de fundamenteën van de natuur doen schudden. Dat gebeurt nu nog.

Ondanks dat blijft de natuur volgens die van de moderne pantheïst ongeïnteresseerd in de mens. Ze is niet geïnteresseerd in ons verlangen naar biodiversiteit en onze drang om de Noordpool te redden. Ze is er niet eens in geïnteresseerd of wij bestaan of niet. Deze natuur is geen moeder die haar kinderen liefheeft. Deze natuur is een nietsontziende kracht die zich manifesteert volgens onbeweeglijke wetten en oncontroleerbare spontaniteit. De motivaties vanuit onze vrije wil worden steeds weer tenietgedaan door een onverbiddele noodzakelijkheid en een grillig toeval. Een melancholie van het onvermogen is het

gevolg dat zich in de moderne tijd meervoudig uit in geweeklaag, in onze filosofie en kunst. Een gedrag Spinoza onwaardig.

Dat ons begrip van vrijheid nauw verbonden is met onze visie op de natuur mag nu duidelijk zijn. Wij kunnen de natuur duiden als een glasheldere formule die ons bevrijdt van onze illusies, zoals Spinoza dat zag. Maar de natuur heeft ook een ander gezicht. De natuur kan overkomen als absurd en grotesk in haar overmatige en uitbundige uitingen. Geheimzinnig en ongrijpbaar met een wrede schoonheid die ons overweldigt en meesleurt naar werelden waar we geen weet van hadden. Vooral in de persoonlijke ervaringen kan de vermeende rationaliteit van onze leefwereld, die we voor lief namen, gauw verdampen en ons brengen in de duistere regionen waar de goden op ons wachten. Vereert in de Antieke wereld, onttroont in de moderne tijd, wachten zij nog steeds geduldig hun kans af.

## 6. De Macht van de goden.

De vrijheid van Spinoza ligt in het aanvaarden van wat ons overkomt en het vasthouden van die aanvaarding. Wat ons overkomt gedraagt zich volgens de universele natuur en haar wetten. Het is het betere gedeelte van onze natuur, het intellect dat zich zal schikken als zij van deze wetten een helder begrip heeft. Het is ons intellect dat beter weet en ons zal keren naar de universele natuur, die rationeel is. Deze beweging maakt ons vrij. Er is echter in ons ook een mindere kant en omdat de natuur universeel is kan het niet anders zijn dan dat die universele natuur ook een mindere kant heeft. Wat is die mindere kant? Deze mindere kant van de natuur is wetteloos, irrationeel en laat zich niet schikken. Zij is onvoorspelbaar. Het is daar waar de goden heersen. Maar wat zijn goden?

In het voorjaar van 2021 maakte ik een wandeling in Amsterdam. Het sneeuwde flink, windkracht 6, en met mijn kraag omhooggestoken liep ik in de straat die een karakter uit een beroemd boek 'de mooiste straat van Europa' vond. Al wandelend viel mijn oog op een elektriciteitskastje waarop een poster hing die een theatervoorstelling aankondigde. 'Our House is still Burning', een dansvoorstelling op teksten van Greta Thunberg. Op de poster stond een afbeelding van een meisje met meermalen het woord 'Panic' op haar gezicht geschreven.

Eén keer heb ik iemand van dichtbij meegemaakt die in paniek was. Het was een moeder die haar kind kwijt was. Hoe dit te beschrijven? Radeloos en redeloos liep zij van hier naar daar en weer terug zonder te weten waar zij was. Elke vaste grond onder haar voeten was weg. Elke vorm van reflectie was uitgeschakeld. Alsof ze door een donkere tunnel naar beneden gezogen werd, richting een zwart gat.

Dat het woord 'paniek' van de god Pan afgeleid is kwam ik pas laat achter. Het is Pan die paniek zaait. De angstige vrouw was in de greep van Pan. Dit feit werpt licht op wat goden werkelijk kunnen. Het aanschouwen van een vrouw die een paniekaanval had deed mij begrijpen waar goden werkelijk toe

instaat zijn.

Menigeen zal nu zeggen: 'Goden of God bestaan toch niet?' Deze vraag kan pas beantwoord worden als we begrijpen wat goden zijn en hoe ze te werk gaan. Een belangrijk feit dat hier een rol speelt is dat mensen niet in paniek willen raken terwijl ze het toch doen. En dat ze in paniek zijn voor ze het weten. Dat ze hun zelfcontrole verliezen. Het is hier de menselijke wil die tekortschiet. Een mens wil niet zenuwachtig, niet bang, niet laf, niet impotent, niet belachelijk en niet dom zijn. Maar hij is het toch. Er moet dus een wil zijn die sterker is. Maar ook vrij want deze wil manifesteert zich op een onvoorspelbare manier en op het persoonlijke vlak. Het moment wanneer we in de paniek schieten is ons niet bekend. Het is vanuit hier dat de persoonlijke god zich aandient. Voor degene die in goden geloven moet achter de vrije wil een persoon staan want alleen een persoon is vrij. Zij koppelen de vrije wil aan het persoonlijke. Voor hen is een god een persoon met een vrije wil die onze wil overschaduwet. Waar het hier om gaat is dat het geloof in goden voortkomt uit de algemene ervaring dat de natuur vrij is en onze controle overstijgt. De natuur ontglipt zich aan onze logica. We worden bevangen door een mysterie. Dit gebeurt wanneer de bemiddeling van ons bewust-zijn tussen de wereld en ons innerlijk het laat afweten. Dit kan positief of negatief uitvallen. Het kan bijvoorbeeld resulteren in euforie of in woede. Ons bewust-zijn stroomt in een puur en zuiver beleven waardoor ons reflectief vermogen wordt uitgeschakeld. Vanuit de meeste religieuze tradities wordt dit moment gezien als een overname van de goden. De goden vernietigen zo de illusie dat we de natuur kunnen beheersen. Zo ondermijnen ze onze zekerheden.

De grote fout die vaak gemaakt wordt is dat de goden worden opgevat als verklaringen van natuurfenomenen. Het geloof in goden wordt hier gezien als een voorloper van onze wetenschap. Niets is minder waar. Goden zijn natuurkrachten maar geen verklaringen van natuurkrachten. Goden zijn krachten die onze krachten te boven gaan. Daarom maakt een ontmoeting met een god ons willoos. De kracht van een god is zijn wil.

Goden overschaduwden ons met hun wil. Ons helder inzicht waar Spinoza zo prat opging verlaat ons. Goden nemen ons in hun greep en verduisteren ons. Verdwijnen ze dan rest ons niets anders dan ons verduist af te vragen wat ons is overkomen. We worden opgescheept met een raadsel.

De heidense goden bewerkstelligen met hun daden twee dingen: ze zorgen ervoor dat we handelen tegen beter weten in en dat we boven onszelf uitgroeien. Het heeft een negatieve kant en een positieve kant. De goden zorgen ervoor dat we dingen doen die we niet willen doen maar ze bewerkstelligen ook dat we in staat zijn dingen te doen die we van onszelf onmogelijk achten. Zo kunnen ze ervoor zorgen dat we iets tegen iemand zeggen waarover we ons later vreselijk schamen. Waarover we later denken: 'Hoe heb ik dit in godsnaam kunnen zeggen? Waarom deed ik dat?' Maar in positieve zin kunnen de goden er ook voor zorgen dat we opeens een doelpunt maken terwijl we niet kunnen voetballen. Dat we een idee krijgen waar niemand op kwam of dat we opeens een financiële meevaller krijgen. Deze zaken hebben niets met de kracht van onze wil te maken. Het overkomt ons. We worden meegesleurd in het onbekende dat ons toevalt.

Ontmoetingen met goden genereren handelingen die buiten het bereik van onze 'wetenschap' liggen. Het gedrag van de goden beweegt langs ons begrijpen heen. Het is ongrijpbaar en daardoor onbegrijpelijk. Hun kracht is zo sterk voelbaar en onbegrijpelijk dat we alleen in een beeldende taal onze ervaringen kunnen reconstrueren. Alleen het effect van hun kracht kunnen we nabootsen. Vandaar de rijkdom aan mythische figuren, sprookjesachtige fantasieën en absurde verhalen.

Een verklaring hoe het komt dat het godenbouwwerk zich zo ontwikkeld heeft, heeft te maken met simpele vragen als deze: 'Waarom doen we dingen die we niet willen?' 'Waarom hebben we onze zenuwen niet in bedwang?' 'Waarom zeggen we dingen die we eigenlijk helemaal niet willen zeggen?' 'Waarom laten we ons meeslepen in een conflict?' 'Waarom kopen we iets waar we later spijt van hebben?' 'Waarom worden we verliefd op iemand waar

we geen zin in hebben? 'Waarom kunnen we ons niet ontdoen van bepaalde gedachten?' 'Waarom zijn we verslaafd?' 'Waarom worden we achtervolgt door gebeurtenissen uit het verleden?' Maar ook: hoe komt het dat ons zoveel geluk toevalt? Hoe komt het dat we zo goed presteerden? Hoe komt het dat we dit overleefden?

Deze vragen hebben te maken met het verlies van zelfcontrole maar maken onze wereld ook groter. Dat is wat vragen doen. De overschaduw van onze wil doet ons op *een andere manier* denken. Dit denken gaat gelijk op met ons voelen. De kloof daartussen heft zich op. Daarom kunnen we ook niet zeggen wat goden werkelijk zijn en is intellectueel gezien de vraag of ze wel bestaan of niet, niet relevant, net als de vraag of de wind bestaat relevant is op het moment dat je je hoofd stoot op het trottoir als je van je fiets geblazen wordt. Achteraf kunnen we zeggen dat de wind het gedaan heeft maar de ervaring van het geïsoleerde moment van de klap ligt buiten ons verklarend vermogen. Als ik aan de laatste keer denk dat ik van mijn fiets viel - het was op een zondagmorgen - dan denk aan tijdloosheid in de momenten van het stoppen van de fiets, het vallen zelf en het neerkomen op het asfalt. Het is net of je je even buiten de tijd bevindt en dat is het domein waar de goden leven. Door de wind als causale oorzaak aan te wijzen denken we dat we het moment van vallen hebben verklaard of helder hebben gemaakt, maar dat moment blijft onverklaard in de zin van duister of mysterieus. We zijn het even helemaal kwijt op dat moment en dan heb ik het nog niet eens over de schaamte daarna als omstanders je proberen overeind te helpen. Onze verklaringen dichten de gaten in onze tijdslijn. Een tijdslijn die ons bewust-zijn gaande houdt. Zo creëren we de illusie dat we onze ervaringen vatten. Goden leven echter in het tijdloze en het is hier dat niet onze verklaringen maar onze verbeelding ons te hulp kan schieten en de leegte opvullen die de goden hebben achtergelaten. Alleen de verbeelding kan het effect van hun aanwezigheid kenbaar maken en levend houden.

Waarom gebeurt dit allemaal? Het is een van de kernvragen van de religie. Iets neemt bezit van ons, neemt de

macht over en maakt ons willoos. Deze macht is sterker, hoger en raakt iedereen. Dat iets kunnen we niet duiden. Het eigen willen schiet te kort. Het zelf als project onder controle van onze geest neemt de vrije loop. Dit geeft angst, schaamte, schuld maar ook euforie en extases. We verliezen het vrije initiatief. Dit verlies aan beheersing, dit verlies aan grond, is een mysterie. Het woord 'numineus' wordt hier nogal eens voor gebruikt. Het brengt het ontzag maar ook de huivering voor het onbekende tot uitdrukking dat misschien terug te brengen is tot onze ingebouwde angst voor de dood. Het niet zijn.

Er wordt wel gezegd dat juist door deze natuurkracht als persoon voor te stellen dit mysterie het meest tot zijn recht komt omdat wij onszelf als persoon ervaren en wij voor ons zelf het grootste mysterie zijn. Wij zijn voor ons zelf altijd buiten beeld en een blinde vlek die waarneemt, maar nooit zichzelf kan waarnemen. In het waarnemen van de persoon zelf ligt daarom het mysterie. Een persoon is niet terug te brengen tot een serie van logische, causale en verklaarbare reeksen. Een persoon is een *Gestalt*: het geheel is meer dan de som van de onderdelen. Wij ervaren de personen om ons heen als het meest onvoorspelbaar, misschien wel hierom, omdat we onszelf als onvoorspelbaar ervaren. Het zelf zelf is voor ons het grootste enigma. Vandaar dat een god wel een persoonlijke god moet zijn en niet een afgeleide abstractie. Tenminste dat wordt in veel religieuze tradities beweerd.

De heidense goden staan boven de wet. Ze voelen zich niet verplicht tot moreel gedrag. Ze kunnen goed zijn of slecht vanuit menselijk perspectief, maar zelf voelen ze dat niet zo. Een mooi voorbeeld zijn de Sirenen: 'Sirenen zijn halfgodinnen. Ze zijn half vogel, half mens. Zij kunnen heel mooi zingen en verleiden zeelieden met hun gezang. Deze zeelieden verliezen hun bezinning. Hun schip loopt of op de klippen of ze springen in het water en vinden daar een akelige dood. Tot vermaak van de sirenen'. 'Breng ons niet verleiding' is wat we hier kunnen zeggen. 'Gelukkig bestaat dit allemaal niet' zou een weldenkend mens zeggen.

Ik stel hier een ander verhaal tegenover: 'In de jaren dertig raakt een Amerikaanse student van goede komaf gefascineerd door de theorieën van Marx. Hij walgt van het economisch geweld in zijn land en besluit zijn handen uit de mouwen te steken en naar de Sovjet-Unie te reizen om daar mee helpen om het arbeidersparadijs op te bouwen. Daar aangekomen wordt hij direct als spion gearresteerd en naar een werkkamp gestuurd waar hij tussen de grootste criminelen van de Sovjet-Unie in temperaturen van 40 onder nul in de mijnen moet werken waarna hij van uitputting sterft.' Dit soort gevallen worden beschreven in de roman 'Leven en Lot' van de Russische schrijver Vasili Grossman (1905-1964). Vanuit het pantheïsme gezien zijn sociale en politieke structuren in aard gelijk aan die van de 'vrije natuur', zoals bijvoorbeeld het bouwen van een dam door bevers. Dit is een logisch gevolg van het monistisch denken.

De twee verhalen hierboven verteld hebben een gemeenschappelijke deler. Er is een fascinatie, een betovering. Bij de een is dat schoon gezang en bij de andere is dat de schoonheid van een politieke theorie. Beide verhalen lopen uit op vernietiging en dood. Op het stuk lopen op de harde werkelijkheid van het echte leven. Wat hier geleerd wordt is dat de goden sadistisch kunnen zijn en dat daaraan gekoppeld de natuur sadistisch is. Het is dus oppassen geblazen. Zie hier de exacte natuurwetenschap van de godenwereld. Dat niet alleen de goden en de halfgoden zich misdragen maar ook het 'grondpersoneel' zoals de feeën, laat het volgende voorbeeld zien, dat opgetekend is door John Millington Synge (1871-1909) in zijn boek over de Aran Eilanden:

*'One day a neighbour was passing, and she said, when she saw it on the road, "That's a fine child." Its mother tried to say "God bless it." But something choked the words in her throat. A while later they found a wound on its neck, and for three nights the house was filled with noises. The next day the seed potatoes were full of blood, and the child told his mother that he was going to America. That night it died, and "Believe me" said the old man, "the fairies were in it.'*

Ook hier is een element van sadisme aanwezig, maar dan anders. Het is hier niet de betovering maar het stiekem aanraken, het aan de aandacht ontsnappende, dat de angst en de ondergang inluit. De harde 'wetenschap' van de heidense godenwereld is holistische. Het psychische wordt erbij betrokken. Er is maar één substantie en omdat de mens bezit heeft over een beeldtaal die dit psychische beschrijft, wordt dit meegenomen in hun 'natuurkunde'. De moderne wetenschap laat het zelf buiten beschouwing waardoor veel natuur hem ontglipt maar waardoor ook zijn beschrijvingen logischer worden en in principe voor ieder begrijpelijk.

De heidense goden zijn soms sadistisch omdat de mens soms sadistisch is. Ze zijn ook gul in hun gaven omdat ook de mens heel gul kan zijn. Goden en mensen zitten in hetzelfde schuitje. 'Zoals de waard is vertrouwt hij zijn gasten' is een wet in het land van pantheïsme.

Voor Sint Augustinus van Hippo (354-430) waren, zoals hij dat in zijn boek *De Stad Gods* vertelt, de twee belangrijkste goden in het Romeinse rijk Fortuna en Fatum; het fortuin en het lot. Goden beheersen ons geluk maar ook ons lot. Maar goden zijn ook te beïnvloeden omdat de mens ook te beïnvloeden is. Het 'voor wat, hoort wat' is dan ook een principe dat in de relatie met de goden de overhand heeft. Het gevolg was een overdaad aan tempels waar de goden, vaak lokaal gekleurd en ieder in zijn soort, woonden en waar onderhandeld kon worden. Een vrees, een ontzag en dankbaarheid, maar ook een schuld en een schaamte zorgden ervoor dat de relaties tussen de mens en zijn goden een delicate was. Een uitwisseling van gunsten op een ongehoord grote schaal was het gevolg. Elke god had zijn eigen terrein dus de onderlinge concurrentie was groot. Een economie van de ziel kwam op gang. Door symbolische offers, het slachten van een lam bijvoorbeeld, konden de goden op afstand gehouden worden, konden de goden aan jouw kant komen te staan, kon de schuld afgekocht worden, kon de schaamte begraven en de doelen bereikt worden.

De zwakte van dit systeem en daardoor van de goden

moest uiteindelijk wel boven water komen. Want niet alleen waren de goden sterk verdeeld en gevangen in een eindeloze concurrentiestrijd, ook waren zij door hun 'economie' onderworpen aan een hoger principe, een principe waardoor zij zich op een of andere manier aan hun 'deal' moesten houden. Zonder het principe 'afpraak is afspraak' is handel onmogelijk. 'Voor wat hoort wat' was de regel. Een idee van recht kwam bovendien. Het was het idee dat *al het leven*, zelfs dat van de goden, onderworpen was aan *één overkoepelend principe en dat principe was de rechtvaardigheid*. Dus zo machtig waren de goden uiteindelijk toch ook weer niet.

Hierop kwamen twee antwoorden; een vanuit het pantheïsme en een vanuit het theopanisme. Het pantheïstische antwoord kwam uit de Griekse filosofie waarbij men door de dwingende kracht van de rede het hogere principe van rechtvaardigheid wilde bereiken. Het werd van onder opgebouwd zoals dat in het pantheïsme de gewoonte is. In de teksten van de Bijbel komt een ander antwoord naar voren. Want hier werd ook een universeel idee van rechtvaardigheid, een ethische wet, nagestreefd. Dit was een theopanistisch antwoord. Hier wordt het hogere principe aangereikt of geopenbaard vanuit de hemel. Eigenlijk vanuit een domein dat verder reikt: van boven de aarde en de hemel, boven het rijk van de mensen en die van de goden, waar de éne ware God troont. Wat recht is, wat rechtvaardig is, heeft een goddelijke oorsprong en overstijgt of transcendeert de wereld. Dat is de bijbelse insteek. Hiermee wordt de filosofie uitgedaagd omdat de filosofie een ontwikkeling, een ontvouwen van het denken voorstaat.

Voor de Bijbel zijn de hoogste ethische principe niet een product van de rede maar een openbaring van God omdat men hier van mening is dat het gevoel van rechtvaardigheid sterker is dan onze vrije wil. Wij worden zagezegd bevangen door ons rechtvaardigheidsgevoel. Het is een overweldigende kracht. *We kunnen ons er niet aan onttrekken*. Het recht neemt ondanks verzet bezit van ons. Dit is wat we het geweten noemen. Daarom is dit principe goddelijk. De werkingen van de macht van de heidense

goden zijn een voorafbeelding van hoe God werkt, hoewel ze vanuit de Bijbel gezien afgoden zijn. Er is een goddelijke kracht in de mens die het kwaad dat door diezelfde mens gewild wordt niet accepteert. Die het kwaad in ons willoos maakt zoals de goden onze krachten willoos maken. Het geweten dat een struikelblok, een stoorzender is binnen de pretenties van de vrije wil, zorgt ervoor dat de mens steeds weer opstaat tegen het onrecht. Dat hij zijn kleine leven in een groter geheel plaatst. 'Hier sta ik, ik kan niet anders ' zei Maarten Luther en dat vat het eigenlijk allemaal heel goed samen. Een huivering voor de kracht van dit gevoel maakt het goddelijk.

Jahweh, de God van de Bijbel, wordt vaak op één hoop gegooid met de heidense goden ondanks het feit dat hier een essentieel verschil is. Het verschil is dat de heidense goden haarfijn passen in het pantheïstische schema terwijl Jahweh dit schema overstijgt. Dit omdat recht ons handelen overkoepelt; wat recht is geldt voor iedereen. Wij allen zijn gelijk daarin. Recht maakt ons gelijkwaardig en in de natuur is er geen gelijkwaardigheid. Alleen in onze verhouding en ons richten tot het transcendent kunnen we gelijkwaardig worden want het transcendent overstijgt de natuur. Daarom wordt Jahweh als bovennatuurlijk gezien. Jahweh heeft geen tegenpool omdat zijn recht allesomvattend en één is. Het past daardoor niet in het zich steeds ontwikkelende universum van het pantheïsme waar de goden, lees natuurkrachten constant met elkaar in conflict zijn.

Een praktisch voorbeeld van hoe hier de verschillen liggen kan duidelijkheid scheppen. In de antieke wereld waren er heiligdommen waar priesters het geruis van bladeren van eikenbomen konden interpreteren als boodschappen van de oppergod Zeus. Mensen kwamen met hun vragen en Zeus gaf antwoord via de bladeren. Dit is een mooi beeld. De natuur is hier geen ziellose materie maar beziel met de stemmen van de goden. De natuur als spreekbuis van goden.

Het geloof dat de natuur spreekt leeft gelukkig nog steeds. Maar de relaties daarbinnen kunnen hier flink verschillen.

In de 19e eeuw dichtte Guido Gezelle (1830-1899) het volgende:

*O 't Ruischen van het ranke riet*

*O neen toch, ranke ruischend riet,  
mijn ziel minacht uw tale niet;  
mijn ziel, die van den zelven Goddelijke  
't gevoel ontving, op zijn gebod,  
't gevoel dat uw geruisch verstaat  
wanneer gij op en nedere gaat:  
o neen, o neen toch, ranke riet  
mijn zoel minacht uw tale niet!*

Ook hier spreekt de natuur een taal. Maar de verhoudingen liggen nu toch echt anders. God spreekt niet door het 'ruischen van het ranke riet' zoals Zeus door het geruis van de boombladeren spreekt. Nee, God geeft hier een gevoel waardoor we de eigen taal van het ranke riet kunnen verstaan. Wij hebben een eigen taal en het riet heeft een eigen taal. God zorgt ervoor dat we elkaar kunnen verstaan. God overstijgt en verbindt de natuur. 'Boven de wolken hebben we een gemeenschappelijke Vader' ,dichtte Schiller om de broederschap van de mensen te bevestigen. Deze gemeenschappelijke Vader maakt de wereld verstaanbaar. De oriëntatie ligt op een derde element binnen de verhoudingen waardoor er een verbintenis mogelijk is. Het is deze driehoeksverhouding die verstaanbaarheid mogelijk maakt.

Zien we de vrije wil als zoiets als 'lekker doen wat je wilt' dan kom je bedrogen uit. Er is een harde wet van de logica van de natuur die ons dwingt. Maar we hebben ook te maken met de absurde capriolen van de natuur die ons uit ons evenwicht brengen. En dan is er nog een bovennatuurlijke Godheid die ons met zijn geboden lastigvalt. De vraag rijst dan ook of er wel überhaupt iets als een vrije wil mogelijk is. Is er een moment waarvan we kunnen zeggen 'dit is helemaal mijn vrije wilsuiting'? Deze wil is mijn persoonlijk eigendom? Dit is een vraag die nog



beantwoord moet worden. In het voorgaande hebben we de allesomvattende aanwezigheid van de natuur beschreven waar we iedere keer in worden getrokken. Hoe groot is die wereld wel niet en hoe groot onze bewegingsvrijheid daardoor? Dit besef is van grote waarde voor ons besef van wat vrijheid is. Toch mag de persoonlijke vrije wil in dit verhaal niet ontbreken. Daarom wordt dit het thema van de volgende twee hoofdstukken.

## 7. Theopanisme en de persoonlijke vrijheid.

Wordt de vrijheid persoonlijk dan komt de moraal om de hoek kijken. De persoon in bezit van de vrije wil kan kiezen tussen goed of kwaad. De verantwoordelijkheid ligt op *zijn* schouders. Hij kan het niet afwimpelen op die van een ander. Zo worden zijn beslissingen uniek en eenmalig. De moraal waaiert uit, via de vraag wat het goede behelst naar de vragen over waarheid en schoonheid. Onze creativiteit en onze rede worden in het spel betrokken.

De vrije wil die altijd persoonlijk is creëert unieke relaties. Zij gaat over individuele gevallen en het algemene lijkt naar de achtergrond te verdwijnen. Dit heeft ervoor gezorgd dat er filosofen waren die het algemeen geldende geformuleerd in ideeën geheel van de hand wezen.

Ideeën bestonden niet en waren een illusie. Alleen individuele dingen en situaties bestaan. Een van die filosofen was Max Stirner.

Max Stirner (1807 tot 1856) heeft in 1844 een vreemd en bijzonder boek geschreven met als titel: *De enige en zijn eigendom*. Het boek is opgedragen aan 'zijn liefje Marie Dähnhardt'. Stirner was een radicale vrijdenker. Een anarchist zou je kunnen zeggen. Maar ook een romanticus. Deze zaken gaan vaak samen. Stirner hield veel van zijn liefje Marie en er werd snel getrouwd. De trouwringen waren koperen ringen, trouwkleren hoefden niet en de Bijbel die voor de inzegening nodig was werd pas na lang zoeken gevonden. Marie kreeg een erfenis, het leek allemaal goed te gaan maar door slecht beheer van het geld kwamen er spanningen en het huwelijk werd na vijf jaar ontbonden. Niet lang daarna stierf Stirner in armoedige omstandigheden.

Stirner was een vrijdenker. Hij ging om met radicale filosofen. Er is maar één portret van hem bekend, getekend door Friedrich Engels, maar dat schijnt niet te lijken. Voor Stirner was God een verzinsel net zoals Feuerbach dat vond, een tijdgenoot van Stirner. Maar Feuerbach ging voor hem niet ver genoeg. Veel waar Feuerbach in geloofde waren voor Stirner dezelfde

verzinsels. Verzinsel is eigenlijk niet het goede woord want Stirner noemde ze 'spoken'. Zoals spoken en geesten verzinsels zijn zo zijn al die ideeën waar de mensen gewoon zijn in te geloven 'spoken'. Hij schrijft hierover het volgende:

*Maar niet alleen de mens, maar alles spookt. Het hogere wezen, de geest, die in alles rondspookt, is tegelijkertijd nergens aan gebonden en "verschijnt" er alleen in. Spoken in alle boeken.'*

Hij gaat verder:

*Heilig bv. is boven alles de "heilige geest". Heilig de waarheid, heilig het recht, de wet, de goede zaak, de majesteit, het algemeen welzijn, de orde, het vaderland enzoverder enzovoort.'*

De grote idealen van de mens zijn niets anders dan een idee-fixel. Een vaste riedel onder de hersenpan. Het antwoord hierop van Stirner, zijn alternatief is mooi en gaat zo:

*Wanneer ik jou verzorg en verpleeg, omdat ik je liefheb, omdat mijn hart in jou voedsel en mijn behoefte in jou bevrediging vindt, dan gebeurt dit niet terwille van een hoger wezen, wiens geheiligd lichaam jij bent, niet omdat ik een spook, d.w.z. een verschijnende geest in je zie, maar uit egoïstische lust. Jijzelf met jouw wezen bent voor mij van waarde, want jouw wezen is geen hoger wezen; het is niet hoger en algemener dan jij, maar even uniek als jijzelf, omdat jij het bent.'*

Stirner is nog steeds gek op zijn 'liefje Marie'. Een vreemde liefdesverklaring in een vreemd filosofieboek. Stirner heeft niet lief om een hoger idee. Niet om een hoog geestelijk ideaal maar gewoon omdat 'jij jij bent'. De liefde uit zich persoonlijk en slechts voor de concrete mens die voor je staat. Ideeën zijn spoken en bestaan niet. Wat overblijft is de egoïstische lust en daar loopt de filosofie van Stirner dan ook op uit. Het wordt de filosofie van het egoïsme. Egoïsme is het enige alternatief.

Liefde kan niet zonder onze vrije wil en deze wil is geheel persoonlijk. Het komt geheel op de rekening van het ego. Geloven we in de vrije persoonlijke wil dan is egoïsme de enige optie. Ziehier de filosofie van Stirner. De hele kracht van Stirner is erop gericht om het individuele concrete moment veilig te stellen tegen grote ideologische allesomvattende systemen die met de geest het individuele mangelen. Dit maakt zijn denken sympathiek.

Maar is liefde dan altijd egoïstisch? Wordt de ander voor jou voedsel als je liefhebt? Wordt de ander slechts bevrediger van jouw behoefte? Dit is moeilijk te geloven. Ik denk dat weinig mensen het hier mee eens zullen zijn. Voor Stirner zijn mensen entiteiten die los van elkaar staan. Jij bent jij en ik ben ik. Jij bent daar met je vrijheid, ik ben hier met mijn vrijheid. De grenzen van het ego blijven stevig verankert. Dat liefde ook grenzen slecht komt bij Stirner niet op.

Stirner werd vergeten en weer ontdekt en wel door John Henry Mackay (1864-1933). Mackay wilde een boek schrijven over Stirner en zocht Marie Dähnhardt op. Zij was inmiddels in de tachtig en woonde in Londen. Ze had ook nog gewoond in Australië waar ze wasvrouw was geweest. Breed zal ze het niet gehad hebben. Zij wilde niets over Stirner zeggen. Alleen dit: 'Stirner was een hele sluwe man voor wie ze nooit liefde en respect heeft gehad; hun relatie was meer een samenwerking dan een huwelijk.'

Ideeën en ideologieën worden vaak gezien zoals bij Stirner als een struikelblok voor onze persoonlijke vrijheid. Om het concrete te ontmoeten zouden we dan om onze concepten heen moeten. Dit is begrijpelijk omdat werkelijk contact meer een individuele gevoelskwestie is en ideeën ervaringen algemeen maken en het uniek persoonlijke uithollen. Stirner zegt: 'Weg met deze spoken!' Wat overblijft zijn het pure *jij en ik*. Ieder op zichzelf. Blijven staan in eigen egoïsme waardoor de relaties zuiver en eerlijk blijven. Het concrete individuele blijft bestaan en wordt niet overspoeld door het algemeen geldende. Dit maakt van Stirner, ondanks zijn afwijzing van de geest een theopanist.

Het ego is het vaste onbeweeglijke van waaruit als een god de dingen bewogen worden. De persoonlijke vrijheid wordt zo veiliggesteld. Dit is theopanisme in zijn zuivere vorm en op eerste gezicht ook niet zo gek als het lijkt. Toch bevredigt dit niet helemaal.

Hoe vaak heb ik niet gehoord dat de mens altijd egoïstisch zal blijven ook al doet hij goed. Of hij doet goed om in de hemel te komen of omdat hij een goed gevoel wil hebben. Een mens kan niet over zijn egoïstische ego heen klimmen. Wat je ervaart van het leed van de ander kan niet om het ego heen. Hoewel dit is een harde noot is om te kraken is deze gedachte toch moeilijk om in zijn consequentie vol te houden. Een voorbeeld uit de kippenslachterij kan hier voor verheldering zorgen.

Voordat kippen geslacht worden worden zij op de kop aan haken aan een lopende band opgehangen. De kippen lijken allemaal op elkaar, ze zijn allemaal wit en hebben dezelfde blik in de ogen van 'Dit belooft niet veel goeds'. Een akelig tafereel. Krijgen wij echter bij het aanschouwen van al die kippen een gevoel van empathie dan gaat dit altijd via één individuele kip. We denken dan: 'Stel voor dat *jij* zo hangt als die ene kip daar. Wat vreselijk!'. De empathie die hier het gevolg van is ontstaat alleen als er een inbeelding is ten opzichte van één exemplaar. Alleen als er een individuele relatie ontstaat. Een van die anonieme gelijkvormige kippen wordt uniek en wordt een verlengde van onze individuele persoonlijkheid waardoor er een appèl op onze vrije wil wordt gedaan om hierop te antwoorden. Geldt dit al voor kippen, hoe waar is dit voor mensen. Wij kunnen geen empathie hebben voor tien mensen anders dan via één individueel persoon alleen al omdat wij zelf geen tien personen zijn. Wij kunnen ons niet voorstellen hoe tien mensen zich voelen. Hier liggen de beperkingen van de menselijke ethiek.

Het persoonlijke vrije inzicht waardoor het goede en de liefde mogelijk gemaakt worden maken van de concrete dingen een persoonlijke zaak en dit door inleving. Door verbeelding en dat is belangrijk. Onze ethiek is niet compleet als het ontdaan wordt van onze verbeelding. Deze verbeelding zorgt ervoor dat

we het geheel van het concrete doorzien. Dus niet alleen de feiten maar ook een plaatsvervangend beleven. Volstrekt zich dit geheel in het ego? Het tegenovergesteld lijkt eerder het geval. Het ego dat vrij is straalt uit naar buiten, maakt van de omringende concrete werkelijke een persoonlijke zaak. Het maakt vrij als het ware want het persoonlijke maakt vrij. Er is eerder sprake van een expansie van het ego, dat een expansie van de vrijheid is. Dit maakt dan ook direct duidelijk dat we niet om ideeën heen kunnen. Het vrijmaken van het concrete andere zorgt ervoor dat we in het domein van het gemeenschappelijke komen en daar heersen de ideeën. We ontsnappen zo aan de bijwerking van onze empathie, de sentimentaliteit die altijd egoïstisch is. Vanuit een uniek persoonlijk moment dagen we de ideeën die over het goede heersen uit.

Wat Stirner niet begreep is dat het atomiseren van de werkelijkheid, het terugbrengen van de werkelijkheid naar het 'concrete ding' geen einde kent. Het statische ego bestaat niet. En dit omdat de concrete tijd niet stopt. Het darwinisme kan hier licht op schijnen. Voor de Darwinist staat de evolutie van leven voorop. Het draait hier om tijd. De tijd gaat voort en staat geen uur stil. We zitten als het ware in bootje op een stromende rivier. We kunnen terugkijken maar *in* dat terugkijken blijven we toch voorruit varen. Varen we toch verder. Zo blijft alles nieuw. Het fysieke is tijdgebonden en staat niet stil maar ze stroomt altijd voorruit en kijkt niet achterom ook al kijkt onze geest wel eens terug. Herhaling bestaat hier dan ook niet. Alles is uniek. Deze observatie tart het idee van de essentie. Soms dringt dit inzicht door in het Darwinistisch denken. Zo was de Darwinist George Gaylord Simpson (1902-1984) ervan overtuigd dat 'variëteit alles is en essentie een illusie'. Het variëren is wat gebeurt en staat niet stil. Momenten bestaan niet want het fysieke beweegt zich constant voort. Wat blijvend is, is het evolueren zelf. Een extreme Darwinist zegt dan ook: 'Er zijn eigenlijk geen soorten maar slechts een evolutie waarbinnen de diersoorten nooit een vaste vorm aannemen'. Want ze veranderen steeds. Dit veranderen is het stromen van een rivier en wij zitten in een bootje en stromen

mee. We komen hier in een proces van oneindige regressie. Een oneindig verval dat 'het steeds vernieuwen' met zich meeneemt' De vormen lossen op, houden niet stand en eroderen door steeds oneindig nieuwe impressies, 'on which the pages would close with difficulty' zoals Mallarmé al zag.

Dit stromen sluit alle essentie uit ware het niet dat juist onze woorden ons boven de stroom uittrekken. Een woord trekt ons boven het concrete uit. Zo drukt bijvoorbeeld het woord 'evolueren' ook een essentie uit. Voor de Darwinist is de lopende band in het slachthuis de essentie zou je kunnen zeggen. De ballon van Simpson gaat hier dus niet op. De fout ligt in het feit dat woorden altijd een essentie creëren. Spreken is altijd essentieel. Een woord is een idee omdat een woord samenvat en omdat het de plaats in neemt van een ander woord. Een woord creëert zo een hiërarchie. Een essentie wordt geformuleerd in de taal en taal is een uitdrukking van een idee. 'Taal maakt ons zo bewust'. Er waren sceptici die het aannemen van een essentie verwierpen en daarom weigerden te spreken. Zij gingen over op gebarentaal. Maar ook in de gebarentaal verschijnt op het moment dat er bewust-zijn optreedt een essentie. Zelfs de plaats die je fysiek inneemt zorgt ervoor dat je iets essentieels aangeeft tenminste als je dit bewust doet. Een essentie creëert een hiërarchie en met het fysieke lichaam geef je aan 'die plaats is beter dan de andere'. *Het fysieke is ook een taal!* Alleen God zou een scepticus kunnen zijn want die is 'alles in allen' maar zelfs hij is dat niet want hij is ook het geïncarneerde Woord.

In de christelijke traditie is dit conflict tussen het concrete en het idee, het ding en de geest goed doordacht. God de Vader, het Woord dat bij God is transcendeert het concrete. God de Zoon is het vleesgeworden Woord, het goddelijk idee in zijn concrete tijdelijke manifestatie dat gemangeld wordt door de slopende werking van de tijd. Deze Zoon is *enig geboren*. Hij is een eenmalig concreet geval. Dit maakt Zijn zaak uniek en individueel. Hij hangt aan het kruis als een geslachte kip. Het is hier waar ethische kwesties van de persoonlijke vrijheid worden uitgedaagd en op de spits wordt gedreven.

De vraag blijft, bestaat de vrije wil wel. Als er geen vrije wil is kan je niet liegen wordt wel gezegd, maar je kan ook niet de waarheid spreken. Alles gaat automatisch en om jezelf heen. Is empathie dan nog wel mogelijk? Of de vrije wil en het daaraan gekoppelde persoonlijke engagement, bestaat of niet en de consequenties daarvoor kunnen besproken worden zonder dat we uitsluitel hebben of de vrije wil wel bestaat. In deze tekst wordt er over de vrije wil gesproken maar hij is nog niet bewezen. Dat komt nog.

Voor de materialist die het determinisme aanhangt is de vrije wil een lastig geval. De vrije wil heeft binnen dat systeem iets van een wonder. Het tart de gang van zaken, de orde der dingen. Het heeft iets van iets onbepaalds binnen een systeem waar alles door iets anders bepaald wordt. Dit heeft de Engelse bioloog Ruben Sheldrake doen verklaren dat er in het wereldbeeld van de materialist eigenlijk maar plaats is voor één wonder, namelijk helemaal aan het begin van het universum. Dit is weliswaar een héél groot wonder maar daar houdt het dan ook op. Dit wonder zou dan een daad van vrijheid kunnen zijn want een wonder is niet noodzakelijk dat er iets is, is niet noodzakelijk. Het universum is contingent. Dit feit toont het zwakste punt van het materialisme. Hoe kun je hard maken dat er tussen niets en iets een dwingende noodzakelijke relatie bestaat? Het ontstaan van het universum met een begin is een vrije en spontane gebeurtenis gelijk een wonder. Het bestaan zelf is een wonder. Een daad van een vrije wil. Zo ziet Sheldrake het. Een wonder is niet noodzakelijk. We kunnen de vrije wil opvatten als een wonder; een beweging die niet door iets voorafgaand bepaald wordt. Als het universum uit het niets oprijst zoals de wetenschap dat op dit moment doet geloven, dan is het leggen van een verband tussen deze 'Big Bang' en onze persoonlijke vrijheid als een begin van een beweging te verdedigen. Bij beiden ontbreekt iets 'voorafgaand'. En het is mogelijk. Als je in een de vrije wil geloofd dan moet je bereid zijn om in een wonder te geloven zoals het bestaan zelf een wonder is.

Het materialistische antwoord hierop is de vraag: Als het

universum het product is van een vrije daad van een god wat was er dan voor die god? Goede vraag. Antwoorden op deze vraag worden soms gegeven door te wijzen op een andere vorm van causaliteit. Causale relaties kunnen opgevat worden als een keten van, van elkaar afhankelijke gebeurtenissen die zich in de tijd, na elkaar voortbewegen. Dit kunnen we lineaire of horizontale causaliteit noemen. Een andere vorm van causaliteit kan opgevat worden als een onderliggend statisch principe dat een reeks gebeurtenissen in stand houdt en mogelijk maakt. Mooi voorbeeld is een leeslamp. Een leeslamp maakt het mogelijk dat we een boek kunnen lezen. Het is een onderliggende noodzakelijk om te kunnen lezen. Zolang er licht is kan er gelezen worden. Dit licht komt niet als iets vooraf maar is een constante voorwaarde voor de mogelijkheid tot lezen. Deze twee vormen van causaliteit kunnen ons iets leren over hoe vrijheid werkt zonder dat daar een dwingend bewijs voor is. In onze persoonlijke vrijheid kunnen we iets bestendigen. We kunnen waarden ofwel het goede vasthouden en laten bestaan.

Hoe moeilijk dit wordt als de vrije wil wegvalt laat Oscar Wilde (1854-1900) mooi zijn in het volgende voorbeeld. In de 19e eeuw schreef hij het volgende: *'By revealing to us the absolute mechanism of all action, [frees] us from the self-imposed and trammeling burden of moral responsibility.'* Het is een, zoals velen van Oscar Wilde, provocatieve uitspraken die de zwakte van het 19e-eeuwse materialisme bloot legt. Wilde bevestigt met volle overgave het mechanisch wereldbeeld maar juist om de redenen die niet voorzien waren en die eigenlijk ook niet gewenst waren. Het mechanisch wereldbeeld uit Wilde's tijd meende het meestal als duister ervaren handelen van de mens terug te brengen tot een doorzichtige logische reeks, zoals ze dat ook bij natuurverschijningen pleegde te doen. Dat hierdoor de gehele morele dimensie van het menselijk handelen buiten spel kwam te staan werd door maar weinigen beseft, maar wel door Oscar Wilde. En de ironie van Wilde was nu net dat hij over de geachte voordelen van dit inzicht heen stapte, namelijk inzicht in ons handelen, een ander voordeel uit zijn zak toverde namelijk een

vrijbrief voor immoreel handelen.

Het idee dat de rede ons tot deugdelijk handelen zou brengen, een paradepaardje van het Verlichtingsdenken, schoof Wilde tot ongemak van velen, opzij. *'The absolute mechanism of all action'* ontnemt ons onze vrijheid en daardoor ook ons vermogen om onszelf een morele verantwoordelijkheid op te leggen. We kunnen nu doen wat we willen zonder ons een moraal op te leggen. Of eigenlijk, we kunnen ons niet meer verzetten tegen een absoluut mechaniek dat zelf geen weet heeft van moraal en ons meeneemt naar een gebied voorbij goed en kwaad, waar moraal geen rol meer speelt. We komen in de onschuldige wereld van de speeldoos dat zich blind laat voortbewegen, het opwindmechaniek dat zich zonder zelfbewustzijn ontvouwt.

Oscar Wilde speelt hier de rol van een heidense God die ons iets geeft waar we niet op zaten te wachten. Eigenlijk is hij hier meer een satyr. Een plaaggeest die als een duveltje uit een doosje de mens uit zijn evenwicht haalt. De goden laten zich niet opzij duwen dat is duidelijk. Toch maakt Wilde een denkfout. In een mechanische voortgestuwde wereld is moreel handelen net zo goed onmogelijk als immoreel handelen.

Het idee uit de Verlichting dat de rede ons tot goed handelen dwingt is overtuigend als men aanvaardt dat er een kloof bestaat tussen *zijn* en *bewust-zijn*. Immoreel handelen is hier een aspect van onbewust handelen. Binnen het pantheïsme is deze onoverbrugbare kloof tussen zijn en bewust-zijn altijd een moeilijkheid. Een morele wet is niet hetzelfde als de wetten van de natuurkunde maar voor het kennen van beiden is een bewust-zijn vereist. Voor de wet was er geen zonde staat er ergens geschreven. Het idee dat we voorbij goed en kwaad moeten geraken om werkelijk vrij te zijn - *'free from the self-imposed and trammeling burden of moral responsibility'* - is problematisch. In wezen moeten we *ervoor* zien te komen. We moeten naar een paradijselijke toestand van alleen maar onbewust zijn. Maar onze kennis van goed en kwaad blijft hierin altijd een spelbreker. Eenmaal ergens van bewust raken we dat moeilijk kwijt. Dan worden we moreel verantwoordelijk. Dit is de reden dat immorele mensen vaak moralistischer zijn dan

brave burgers. Ze leven meer bewust in het domein van goed en kwaad. Je wordt immoreel omdat je weet hebt van moraal. Er waren dan ook mensen die Oscar Wilde op de eerste plaats een moralist noemde.

Dit *ervoor* zijn moeten we opvatten als een voorwaarde voor het bewust-zijn zoals de leeslamp een voorwaarde is voor ons lezen. Voor het bewust-zijn moeten we eerst er-zijn. De mens is in staat om 'sluimerend' te leven. Maar we kunnen wreed uit deze sluimering gewekt worden. Het is deze opwekking die ons tot een persoonlijke keuze dwingt. Dit leert ons het verhaal van de aborteur aan het begin van mijn betoog, de man die de foetus er niet heel uitkreeg. Hij vertelde dit tijdens een hoorzitting over abortus. Deze dokter was getrouwd maar het huwelijk was kinderloos. Men besloot tot adoptie. Niet lang na de adoptie kreeg het echtpaar zelf nog een kind. Dit tweede kind verongelukte door het gevolg van een verkeersongeluk. Het kind stierf in de armen van de dokter op weg naar het ziekenhuis. De dokter wilde zijn werk hervatten maar na het zien van een geaborteerde foetus op de snijtafel was hij daardoor niet meer in staat. Sindsdien was hij een pro-life activist. Dit is wat hij vertelde.

'Hoe vaker je naar iets kijkt, hoe meer je het "afschuwelijke risico" loopt het voor de eerste keer te zien'. Deze uitspraak van Chesterton geeft aan dat het vertrouwde opeens aan ons kan verschijnen als iets totaal nieuws. De term 'transfiguratie' lijkt hier haast op zijn plaats. Hetzelfde *openbaart* zich, verandert voor ons van gedaante, terwijl het in essentie hetzelfde blijft. Dit fenomeen is voor onze persoonlijke vrijheid van belang. Overgeleverde ideeën die ons denken en ervaringen conditioneren kunnen kantelen. Het idee dat we altijd hetzelfde zien, dat de werkelijkheid dáár ligt, passief en onveranderlijk in zijn aard, wachtend om geobserveerd te worden, is niet altijd vol te houden. Een nieuwe onverwachte laag kan aangeboord met de gevolgen van dien. Het volgende voorbeeld mag dit duidelijk maken. Ik heb een vriend die werkt in de melkindustrie. Hij is heel geleerd en zijn werk is om te onderzoeken hoe je nog meer melk uit een koe kan persen dan ze nu al doet. Eens zei hij:

'Koeien zijn machines'. Ik zei toen: "Als een koe een machine is dan ben jij er ook een'. Daar had hij niet van terug.

Jan Voerman, die leefde van 1857 tot 1941, was een kunstschilder en een zoon van een boer. Hij groeide op tussen de koeien. Jan Voerman is een groot kunstenaar en zoals elke grote kunstenaar was hij een man van weinig woorden. Toen hij jong was werkte hij mee op de boerderij. Over koeien zei hij het volgende: 'Och, koeien zijn zulke aardige beesten. Paarden zijn natuurlijk veel intelligenter, edeler, maar daarmee ben ik nooit in contact gekomen. Mijn kalfjes kenden mij allemaal precies. Ik was eens ziek geweest en na veertien dagen kom ik weer in de wei ... ze waren dol, ze hadden me omvergelopen als ik niet gemaakt had achter de wring te komen. En toen alle koppen erover en de staarten in de lucht. Ze horen aan je stem of je van ze houdt'. Liefde doet leven. Het aardige van dit fragment van Voerman is dat de kalfjes zich bemind weten en dat dit hun doet springen en dollen. Liefde wordt meestal geassocieerd met geven. Echte liefde geeft zich. Maar echte liefde vraagt ook om een vermogen om te ontvangen. Het is dit vermogen om liefde te ontvangen dat ons bevrijdt. Dat ons doet bewegen. En de kalfjes voelen dit.

Een mechanicus die hart heeft voor zijn machine laat zijn machine lopen en put daar voldoening uit. Hier is ook sprake van liefde. Maar de mens komt in opstand als het levende wordt gezien als iets mechanisch. Nu wordt vaak de computer als metafoor gebruikt om het levende te verklaren, maar dit is ook een reductie. Het mechanische zit echter altijd in het levende organisme verborgen. Een dierenarts zal als er een kalfje ziek is misschien wel een tekort in het mechaniek moeten onderzoeken. Ook de mens wil weleens als een machine voorgesteld worden. Bijvoorbeeld in het boek *L'Homme Machine* van Julien Offray de La Mettrie, geschreven in 1747. De la Mettrie kwam op het idee om de mens vooral als machine voor te stellen toen hij zich bewust werd hoe groot de invloed van voedsel is op de psyché van de mens. Het boek haalt dit voorbeeld vaak aan. Een glaasje wijn en een paar truffels en men wordt al een totaal ander mens. *L'Homme Machine* is een echt Frans boek want het gaat heel veel over eten.

*'The English, who eat their meat red and bloody, show the savagery that goes with that food'* zegt hij. Steeds weer wordt er in zijn boek op het feit gewezen dat het stoffelijke de geest beïnvloed en overtreft en daardoor het idee dat de geest een onafhankelijke bestuurder is een waanidee is. De waarheden die dit boek verkondigt maakt het een ongemakkelijk boek zelfs voor de grootste vrijdenker. Toch is het een boek van betekenis vooral als eerste in een reeks waarin de mens wordt gereduceerd tot materie.

De liefde vraagt echter om een vrij antwoord en zien we alleen de mechaniek dan verdwijnt de vrijheid en daardoor die liefde. Hier is dan sprake van een omschakeling. Weten we ons bemind dan komen onze vermogens vrij. Onze uitingen worden uitingen van onze gehele persoonlijkheid. De liefde die we ontvangen maakt ons creatief en moreel verantwoordelijk.

Het persoonlijke is niet vanzelfsprekend. In het materiële lijkt het te verdwijnen. Het persoonlijke lijkt daardoor niet altijd aanwezig. Het is niet zo dat mijn aanwezigheid per definitie een uiting als 'persoon' is terwijl ik dat wel ben. Ik kan gereduceerd worden tot het mechanische. Iets buiten mij kan echter ook een mogelijkheid scheppen om mijn persoon vorm te geven of te herstellen. 'Mijn kalfjes kenden mij precies'. De kalfjes openbaarde aan de kleine Jan dat hij liefhad. Dat hij geen machine was. Zo kan 'dat andere' of 'die ander' de contouren van mijn persoon boetsen waardoor 'de persoon' kan bestaan. Omdat het persoonlijke relationeel is, is een persoon altijd een project in wording. Persoonlijke vrijheid is zo een voorwaarde om lief te hebben.

De liefde kan als een goddelijke kracht opgevat worden, een kracht die de zelfcontrole uitdaagt. De liefde is zo een wil die onze persoonlijke wil *doorkruist*. Verliefde mensen willen het goede, het schone en het ware voor de ander. De geliefden maken zich mooi voor de ander, nemen zich voor de waarheid te spreken en proberen goed te zijn voor het object van hun liefde. Dit omdat ze niets anders kunnen. De liefde gebiedt het hun. Zo groeit de mens boven zichzelf uit. Vandaar de goddelijkheid van de liefde. Het woord liefde wordt vaak te gemakkelijk gebruikt

en brengt ons in een sfeer dat we menen de kern van de zaak gevonden hebben. Zo wordt de liefde een dooddoener.

'Heb lief en doe wat je wilt'. Dit is een populaire gezegde. Het is afkomstig van St Augustinus. Volgens mij zei Augustinus ook wel 'Heb God lief en doe wat je wilt', tenminste ik meen dat eens gelezen te hebben. Op het internet stond ook de vertaling: 'Heb lief en doe wat je prettig vindt'. Het is een populair gezegde vooral door het gemak waarmee de praktijk van het morele handelen wordt vereenvoudigd. Geen moeilijke argumentatie maar een eenvoudige code die altijd werkt. Mij overtuigt het maar gedeeltelijk. We hebben allemaal lief en we doen gauw wat we willen. Hoe onze liefde zich verhoudt met onze vrijheid is een complexe zaak. Onze liefde voor het schone en de belofte die in zich draagt kan ons in bekoring brengen. Ten goede, maar ook met fatale gevolgen.

Ik moet denken aan een aflevering van de televisie serie *The Tudors* waar de beul van Anna Bolyn vertelt over zijn vak. Smakelijk legde hij aan de directeur van de gevangenis het geheim bloot van de ideale executie waarbij de veroordeelde op een zo soepel en elegant mogelijke manier met zo min mogelijk ongerief onthoofd werd. Hij had duidelijk liefde voor zijn vak met vele goede intenties. 'Heb lief en doe wat je prettig vindt'.

Buiten de liefde die de beul voor zijn vak heeft staat een narcistische koning met een wrede politiek die een koele moord voorschrijft. In onze liefde maken we de wereld een stuk kleiner en brengen onze ervaringen in een mooi rond verhaal. De fascinatie van de beul voor de ideale executie voert hem naar een *afgerond* verhaal hoe een executie hoort te gaan. Maar dat afgeronde houdt nooit lang stand omdat de wereld altijd groter is dan dat. Schoonheid is nooit genoeg en de waarheid en het goede komt meestal gauw om de hoek kijken. Schoonheid, waarheid en het goede kunnen elkaar flink in de weg lopen. Waarheid en schoonheid kunnen over elkaar heen tuimelen. 'Het is te mooi om waar te zijn' of 'het is te waar om mooi te zijn' zijn de uitdrukkingen die dit onderschrijven. Schoonheid en waarheid botsen geregeld in de kunst. Een schilderij kan te mooi zijn waardoor het zijn

doel voorbijschiet. Hier kent het debat geen einde. Lucien Freud vond het werk van Sandro Botticelli (1445-1510) ‘ziekmakend’, waarschijnlijk om zijn engelachtige schoonheid. Ik zou hier mijn mening over kunnen geven maar wat ik vind doet er niet toe. Freud wordt ziek van te veel schoonheid zoals je ziek kan worden van te veel chocolaatjes. Een vriend van mij had in discussies over politiek altijd als belangrijkste argument dat een betreffende politiek gewoon niet ‘mooi’ was en daarom slecht. Voor hem was dat voldoende. ‘Het is gewoon niet mooi’ zei hij dan en dat was het dan. En ik moet zeggen: van mij mag dit argument wel eens meer gebruikt worden.

De harstochten die de liefde oproept kunnen in ideeën gestalte krijgen. Zo worden ze als concrete doelen voor onze ogen gesteld en worden we strijders voor een hoger doel. Door de liefde slaat er een vonk in onze gedachten die onze vrije wilsuitingen voortstuwt en geen tegenspraak wenst. Het gehele idee neemt beslag op de handelende mens. In de politiek kan dit tot een massale omwenteling zorgen, van onderaf in het klein begonnen maar uitlopend op een volksbeweging. Tegenstanders van deze bewegingen kunnen langzaam uitgroeien tot spelbrekers van een hoger menselijk geluk en kunnen daardoor uiteindelijk massaal vernietigd worden. De liefde die zo mooi begon brengt hier de dood van velen. Er is hier sprake van totalitair denken waarin persoonlijke sensaties uitgroeien tot een alles overkoepelend verhaal waaraan alles en iedereen onderworpen dient te worden.

De bezwaren van Max Stirner, aan het begin van dit hoofdstuk geformuleerd, worden nu inzichtelijk. Hij wil niet dat zijn unieke liefde voor zijn liefje ondergebracht wordt in een algemeen geldend verhaal, een verhaal waar de geest altijd weer naar op zoek is. In zijn boek ‘Het enige en zijn eigendom’ schrijft hij het volgende:

*‘Ik ben ik en jij bent ik, maar ik ben niet dat gedachte ik; het ik waarin we allen gelijk zijn, is enkel een gedachte van mij. Ik ben mens en jij bent mens, maar “mens” is alleen een gedachte, een algemeenheid; noch ik, noch jij zijn*

*zegbaar, we zijn onuitspreekbaar omdat enkel gedachten uitspreekbaar zijn en in het zeggen bestaan.’*

Het unieke jij en het uniek ik zijn niet in een gedachte te vangen, zijn onzegbaar om de simpele reden dat het unieke in de mens niet een gedachte is omdat onze gedachten zich uitend in een algemeen geldende taal. Zo ontsnappen we aan de dwang van ideeën als producten van de geest die door onze taal tot uitdrukking komen.

Is een unieke liefde dan niet te beschrijven? Kunnen we slechts zwijgen om de liefde te laten spreken? Het lijkt er op. In ieder geval is het voor Stirner zo dat de persoonlijke vrijheid slechts gewaarborgd is in het onzegbare dat onze taal overstijgt. Daar zijn we veilig voor de spoken, het geestelijke dat ons neder drukt in het algemene.

Stirner raakt een gevoelige plek. Vergeten we met ons spreken niet wat ons spreken overstijgt? En verliezen we daar door niet onze vrijheid? Hoe bewaren we het onzegbare?

Voor Stirner is de werkelijke ‘mens’ niet uitspreekbaar. De essentie van de persoonlijke vrijheid plaatst hij buiten de taal. Geef hem eens ongelijk. Niemand wil onderworpen worden aan een statisch concept, alleen al om de reden dat we nog niet af zijn. Stirner raakt een algemeen filosofisch probleem.

Er zijn echter andere geluiden. Het is een feit dat in het land van de filosofie meer vergeten wordt dan er ontdekt wordt. Er zijn oude filosofieën die het tegenovergestelde beweren namelijk dat taal juist het onzegbare mogelijk maakt. Dit wordt beschreven in de leer van de Analogie Entis zoals die in de middeleeuwen ontwikkeld is. We maken nu dan ook een duik in de Middeleeuwse filosofie.

Toen Joachim van Fior zijn rijk van de geest aankondigde werd hij teruggesloten door de kerk. De kerk stelde de leer van de *Analogia Entis*, een analogie van het zijn, tegenover zijn utopische verlangens van het rijk van de geest. De *Analogia Entis* gaat er van uit dat ‘het verschil tussen het goede van God en dat van de mens oneindig veel groter is dan de overeenkomsten’. *‘One cannot*



*note any similarity between creator and creature, however great, without being compelled to observe an ever greater dissimilarity between them'* is de officiële beschrijving.

De *Analogia Entis* gaat uit van een *gedeeltelijke verwantschap* tussen het goede van God en het goede van de mens. Bestaat er een perfecte maatschappij als idee dan kan de mens daar maar gedeeltelijk toegang toe krijgen. Onze utopische fantasieën halen het niet bij de hemelse heerlijkheden die God voor ons mogelijk in petto heeft. Onze verbeelding van een hemel op aarde schiet te kort ook al zijn er raakvlakken met dat hemelse koninkrijk. Onze goede daden participeren in het goede maar het maximale al-goede creëert een steeds groter verschil waardoor gelijkvormigheid minimaal blijft. De verschillen blijven altijd groter dan de overeenkomsten. Het is goed te beseffen, als we het over de *Analogia Entis* hebben, dat de verschillen niet in elkaars verlengde hoeven te liggen maar dat ze ook van een geheel andere orde kunnen zijn. Er kan een gradueel of een essentieel verschil zijn. De verklaring voor het laatste is de breuk in de tijd. Wij mensen bewegen *in* de tijd maar God *is eeuwig*. Eeuwig is hier niet de som van alle tijd maar een staat die tijdloos boven de tijd staat en onbeweeglijk is. Een goede maatschappij is altijd onderhevig aan het verloop van de tijd die niet stil staat. Er is altijd beweging. Een verworven geluk verveelt daarom al gauw, een nieuw geluk dient zich als ideaal aan. Daar komt nog bij dat het totale geluk niet te verbeelden valt. Iemand die nooit verliefd is geweest kan zich niet voorstellen hoe verliefd zijn voelt. Dit gevoel kan echter wel zijn deel worden. Hij kan het ook verliezen. Voor de filosoof Nicolaas van Cusa (1401-1464) bestond er een soort geleerde onwetendheid. Een kennis van ons niet-weten. Dit niet weten betekent dat 'men met datgene wat méér en minder in zich toelaat nooit tot het eenvoudigweg grootste of kleinste kan komen, hoogstens tot wat op een gegeven ogenblik feitelijk het grootst of kleinst is'. Eeuwig geluk kent echter geen vermeerdering en geen vermindering. Met andere woorden: eeuwig geluk blijft altijd oneindig groter of beter gezegd oneindig anders. Zij is incommensurabel ten opzichte van het gewone geluk van de

mensen.

Willen we niet aan God en de theologie dan nog blijft de *Analogia Entis* staan. In het ondermaanse is de *Analogia Entis* ook werkzaam maar dan in het horizontaal. Hoe daar de *Analogia Entis* werkt kan geschetst worden met een voorbeeld. Iemand loopt langs een muziekinstrumenten winkel en besluit vioolles te nemen. Na een paar weken les koopt hij een cd van een beroemde violist, bijvoorbeeld Gidon Kremer. Een wereld gaat voor hem open. Wat je allemaal niet met een viool kunt doen. Werelden die zich openen liggen ten grondslag aan het *Analogia Entis*. Zij creëren een '*ever greater dissimilarity*'. Het is onze vrije wil die deze werelden openen. Het begint bij de keuze om viool te gaan studeren. Het studeren wordt verhevigd en hoe meer de leerling groeit hoe meer hij ontdekt hoe weinig hij ervan kan. Hoe meer hij groeit hoe meer het ideaal zich van hem af beweegt.

Maar er ligt nog iets anders verborgen in het *Analogia entis*. Dit verborgene is de mysterieuze verhouding tussen onze concrete ervaringen van de fysieke werkelijkheid en de taal waarin we ze uitdrukken. Het mysterie ligt in het feit dat ze elke vorm van verwantschap missen. Dit geldt voor iedere taal ook die van de beeldende kunst. Het waargenomen landschap is niet verf, doek, plat, onbeweeglijk, een compositie, een idee, een stijl of een expressie. Het fysieke concrete heeft in het geheel niets van doen met datgene waarmee de kunstenaar zich uit. Het bemoeit zich daar niet mee. Toch lijkt er een brug te bestaan die de zichtbare werkelijkheid verbindt met de virtuele constructie die onze taal uiteindelijk is. Waarom anders het verschijnsel 'landschapschilderen'? Het is lastig om hier je vinger achter te krijgen.

Taal heeft een eigen innerlijke logica, ook die van de schilderkunst. We hebben de primaire, secundaire en tertiaire kleuren. We hebben horizontale en verticale lijnen. We hebben contanten die binnen de taal overeind staan. Hiermee kan er een bruggenhoofd naar de omliggende werkelijkheid geslagen worden. Een interactie die hier ontstaat en waarbij bepaalde indrukken zich blijven herhalen geven stabiliteit en daardoor

kennis.

De interactie tussen taal en de omliggende werkelijkheid creëert een gelijkvormigheid tussen het gesprokene en hetgeen waarover gesproken wordt. De veel grotere 'ongelijkvormigheid' wordt nu dankzij de stabiliteit van onze taal zichtbaar en dat is het feit dat ons spreken *een vrij spreken is* en dat het antwoord dat we krijgen *een vrij antwoord is*. Dit maakt de interactie in essentie onbegrijpelijk. Ons spreken is een poging om, zoals Nicolaas van Cusa het zegt, 'op onbegrijpelijke wijze de onbegrijpelijke waarheid te begrijpen'. Startpunt van ons spreken is onze vrije wil. En het is deze vrije wil die 'een wereld voor ons opent'. Dat is wat de *Analogia Entis* bewerkstelligt. Ons spreken creëert zo een parallelle wereld die virtueel is in de betekenis van 'los van plaats en tijd'. We maken afbeeldingen van de werkelijkheid. Zo ontstaat er een op symbolen gebouwde tegenwereld. Onze taal kan hiermee een dwingende kracht worden.

Hoe indringend kan een foto wel niet zijn. Een moment van lang geleden grijpt je aan. 'Het meisje met de parel' van Vermeer kijkt je over haar schouder aan met een voor eeuwig bevroren blik. Het is echter het niet verder kunnen dat het virtuele altijd in zich draagt en dat doet de beelden die opkomen weer makkelijk in duigen vallen. Ze willen niet met de tijd mee. Door de stilstand van het beeld kunnen we in deze 'virtuele eeuwigheid' niet lang vertoeven. Je kan niet eeuwig om je schouder kijken. Langzaam verliest het beeld zijn kracht om later misschien weer op te spelen. 'Het is hoogstens op een gegeven ogenblik' dat het grootste voor ons verschijnt, zou van Cusa misschien gezegd hebben.

Onze ideeën stollen zich in taal en het is onze fascinatie voor de mogelijkheden van die taal dat we een diepe drang hebben om het fysieke lichamelijke te vervangen. We willen de wereld overhevelen naar het beheersbare waar onze vrije wil vrij spel lijkt te hebben. Dit is maar gedeeltelijk waar. De fysieke werkelijkheid is ook vrij! Het verlangen om de werkelijkheid in het virtuele te vangen is al oud en wordt in veel sprookjes besproken. In *De Keizer en de Nachtegaal* wil de keizer de echte

nachtegaal, die verschijnt en zingt wanneer *bij zelf wil*, vervangen door een kunstnachtegaal van goud waar hij de complete macht over heeft. De gouden nachtegaal gaat echter stuk en de keizer blijft verweesd achter.

Beter dan dit sprookje kan het *Analogia Entis* niet uitgelegd worden. De gouden nachtegaal is een reconstructie van de echte nachtegaal. Een één op één, een realistische weergave is het doel. De echte nachtegaal moet in zijn geheel vervangen worden door een perfect replica. Zijn betoverende stem en zijn mysterieus verschijnen wordt echter vervangen door de glans van het goud. Zijn schoonheid wordt materieel.

Nu, het is de *Analogia Entis* die een mysterie bewust in stand houdt. De *Analogia Entis* gaat uit van een gedeeltelijke overlapping. De gouden nachtegaal is verwant aan de echte nachtegaal. De gouden nachtegaal verbeeldt dat aspect van de werkelijkheid dat mechanisch en daardoor beheersbaar is. De echte nachtegaal is echter een *ongrijpbaar* mysterie. Hij verschijnt opeens. De verschillen van de twee vogels liggen niet in elkaars verlengde. Ze zijn essentieel en niet gradueel. Het verschil is de vrijheid van de echte nachtegaal tegenover het mechanische van de gouden nachtegaal. De echte nachtegaal is vrij en daardoor betoverend met zijn gezang. Een '*ever greater dissimilarity between them*' dient zich aan. Het altijd grotere verschil ligt in de individuele vrijheid van de nachtegaal die geheel persoonlijk is en nooit, omdat dat logisch onmogelijk is, binnen het algemeen geldende van het 'mechanische' gevangen kan worden.

Een ander voorbeeld kan dit punt misschien duidelijker maken. We hebben het woord 'vis' en de werkelijke vis, het object dat daar beweegt in het water. Wat deze twee gemeen hebben is dat ze beiden deelhebben aan het bestaan. Daarin komen ze met elkaar overeen. Met onze taal treden we binnen in het mysterie van de vis. Onze taal is oneindig rijk in de exacte kracht van cijfers en in de poëzie van de kunst. Zo creëren we concepten die de wereld omsluiten en de vis *begrijpelijk* maakt. Met onze taal vormt zich langzaam een net waarmee we de vis op het droge trekken. Dat droge is onze kennis. In de 18e eeuw was er een

filosoof die zei dat de objecten zich neigen naar onze concepten. Met andere woorden, de vis *wil* het net in. Deze filosoof was vrijgezel dus hij wist niet beter. De vis wordt echter *tegen zijn zin* op het droge getrokken en dan: hij glipt weg! Hij ontsnapt door de mazen van onze taal. Hij kijkt nog even om en zegt: 'Jij bent jij en ik ben ik!'. De vis is vrij.

Dit is de *Analogia Entis*. 'Het oneindig groter dan' dient zich aan. Deze '*ever greater dissimilarity*' is de vrijheid van de vis die geheel persoonlijk is. Taal veralgemeniseert omdat dat is wat taal doet en het concrete individuele is daar vrij van en duikt daaronderdoor. Hier ligt het grootste contrast en dit wordt door de *Analogia Entis* gewaarborgd. Onze virtuele constructies die algemene waarheden zijn maken de vrijheid die het persoonlijke, het unieke en het individuele in zich draagt, zichtbaar. Deze vrijheid wordt gewaarborgd omdat zij niet in algemene termen gevangen kan worden. Daarom is zij altijd vrij. Wij en al het leven om ons heen zijn vrij omdat allen een persoonlijke dimensie bezitten. Zelfs stenen zijn in die zin vrij. Dit persoonlijke is de uiteindelijke bekroning van de dingen om ons heen. Hier is jij jij en ik ik. Onze ideeën die in een algemeen geldende taal worden uitgedrukt bewegen zich naar een betrokkenheid die zuiver persoonlijk is. Hier zwijgt onze taal en begint ons moreel handelen.

Mensen willen zo graag de werkelijkheid ombuigen naar het virtuele. Naar een stalen constructie van een taal. De virtuele wereld kan de echte wereld echter niet vervangen, hoe graag we dit ook zouden willen. Denken we dat dit gelukt is dan treden we binnen het illusionaire. We leven in een illusie die de persoonlijke vrijheid over het hoofd ziet met als gevolg dat de ideeën die onze taal construeert, zoals Stirner zo goed zag, veranderen in spoken.

## 8. Creativiteit

In het vorige hoofdstuk hebben we over de vrije wil gesproken *alsof het bestaat*. Maar bestaat de vrije wil? Kunnen we de vrije wil bewijzen? Dit hoofdstuk gaat over de persoonlijke creativiteit. Willen we creatief zijn dan moet er toch zoiets bestaan als een vrije wil. Creativiteit en vrijheid zijn met elkaar verbonden en zijn onderdeel van de persoonlijkheid. Het creëren 'uit het niets' zit er echter voor de mens niet in. Tenminste dat lijkt zo. Ons creatief begin wordt door vele invloeden bepaald. En zijn we niet van de materiële wereld afhankelijk voor we kunnen gaan scheppen? Bestaat er in de mens dan wel een creatief begin? Slaat Sartre hier de plank mis?

Creatieve expressie als persoonlijk bezit is een redelijk nieuw verschijnsel. Dit kon alleen ontstaan door een andere visie op wat het 'persoonlijke' in wezen is. Onze visie op de creatieve uiting wordt altijd medebepaald door waar het persoonlijke voor staat en waar het *tegenover* staat. Wij kunnen echter onze creaties voor ons tentoonspreiden en kijken wat ze inhouden. Zo kijken we naar onszelf. Er is hier sprake van zelfbewustzijn. Maar wat is datgene wat naar onszelf kijkt? Kunnen we daar ook naar kijken? En wat is dat zelfbewustzijn van ons zelfbewustzijn? We kunnen zo heel lang doorgaan lijkt het wel. Een voorbeeld scheidt hier misschien duidelijkheid.

Stel onze huiskamer is het universum. We besluiten deze gehele ruimte, dit gehele universum, te beschrijven. We beschrijven de meubels, de muren, de vensters, enzovoort. Mocht dit gereed zijn dan blijft er één ding over dat nog niet beschreven is en dat is het zelf dat beschrijft. Beschrijven we dat zelf ook dan blijft er weer iets over dat nog niet beschreven is: datgene dat onszelf beschrijft. Zo kunnen we eeuwig doorgaan. We kunnen de kamer met zijn inhoud, ofwel het universum, niet als geheel omsluiten ook al willen we dat. Maken we dit systeem rond dan is het niet compleet. Een gesloten systeem is nooit compleet. Er is op het moment van beschrijven iets buiten het systeem dat waarneemt, een autonome waarnemer. Bevindt zich hier de

oorsprong van onze vrijheid? Bevindt zich hier ons eerste begin? Helemaal nieuw uit het niets?

Er wordt weleens beweerd dat wanneer we naar onszelf kijken, we het proces van zelfbewustzijn op gang zetten, dat het 'zelf' waar we naar kijken een ding wordt onder de dingen. We stallen 'het zelf' als het ware voor ons uit. We plaatsen het tussen alle andere objecten die we waarnemen. Het zelf wordt daardoor iets dat niet meer of minder is dan andere objecten. Het zelf wordt een ding onder de dingen en staat ook onder invloed van andere objecten. Paul Sartre heeft dit fenomeen beschreven in een vroeg werk getiteld: 'Het ik is een ding'.

Maken we van het geprojecteerde zelf het object van onze creativiteit, het doel van ons creatief handelen dan bewegen we ons eigenlijk in een beperkt wereldje. Het zelf wordt dan net zoiets als een boek dat op tafel ligt of een vaas die op de vensterbank staat. Maar zoals we al gezien hebben is dat zelf dat we aanschouwen niet compleet. Er is ook iets dat waarneemt. Dit iets kan in zijn hoedanigheid van waarnemen niet aanschouwd worden; je kan niet in je eigen ogen kijken. Het object dat waargenomen wordt en het proces van waarnemen vallen nooit samen maar staan wel ten opzichte van elkaar in een mysterieuze relatie. Ze zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden. De dynamiek van het zelf is in ieder geval in zijn kern relationeel, dat staat vast. Het proces van waarnemen en het waargenomene horen bij elkaar ook als we onszelf beschouwen. Het zelf lijkt gebroken en de delen van ons zelf zijn in relatie met elkaar.

Dat onze vrijheid en daardoor onze creativiteit gegrond is op het niets zoals Sartre beweert wordt nu misschien inzichtelijker. Het waarnemend *zelf* valt namelijk altijd buiten onze perceptie en blijft daardoor onbepaald. Terwijl ons geprojecteerde zelf een geschiedenis en een context heeft, bepaald wordt, bevindt ons zelf dat waarneemt los van 'het systeem'. Dit zelf dat waarneemt doet altijd mee maar blijft onzichtbaar. Dit zelf is een blinde vlek. Het kijkt naar de werkelijkheid van buitenaf. Voor Sartre was dit mogelijk een vrijbrief om de vrijheid en de verbintenis van deze vrijheid met de persoon als iets autonooms op te vatten.

Onze vrijheid is gebouwd op het niets. Er bestaat geen essentie die aan onze vrijheid voorafgaat. Existentie gaat aan de essentie vooraf. Existentie zou hier het blinde bewegen en het vormloze kunnen zijn.

Voor Sartre is het bestaan onbepaald. Het is alles en daardoor niets. Het niets is het onbepaalde dat aan onze vrijheid voorafgaat. Slechts door onze vrijheid te nemen buigen we het onbepaalde naar een essentie. Het leven draait zich naar een punt. Je kunt dan bijvoorbeeld zeggen: 'Het leven draait om persoonlijke vrijheid'. Een ander zegt misschien iets anders. Zo creëren we iets wat voor ons essentieel is. Dit concept over vrijheid werkt door naar onze ideeën over creativiteit. En zo ook in de ideeën die de moderne kunst vorm hebben gegeven, hoewel ze niet alomvattend zijn.

In onze tijd is er een vanzelfsprekendheid hoe de persoon, creativiteit en vrijheid met elkaar verbonden worden. Ik hoorde eens een kunstenaar zeggen: 'Het gaat er tenslotte om dat je maakt wat je zelf belangrijk vindt.' Dat je persoonlijkheid iets is dat je bezit en van jou is, dat het een bron is van creativiteit en dat deze creativiteit een uiting van vrijheid is, is stilzwijgend als absoluut feit ons collectief geheugen binnengeslopen, lijkt het wel. Als je zegt: 'Dit is persoonlijk' dan is het voor de meeste automatisch duidelijk dat we te maken hebben met een privé domein van een individu waar we als buitenstaander voorzichtig mee om moeten gaan.

Deze ideeën over de persoon liggen vaak buiten onze kritische reflectie en bepalen misschien wel de fundamenteën van onze kunstuitingen van de laatste twee eeuwen. Dat je hoort te maken wat je 'zelf belangrijk vindt' is echter nooit een vanzelfsprekend feit geweest. Het is mogelijk dat als je deze stelling zou voorleggen aan de oude meesters van weleer, ze verbaasd zouden op kijken. Als je de werken van de oude meesters ziet heb je meer de indruk dat ze worstelden met de wereld om hen heen. Ze probeerden weer te geven hoe de dingen er uitzagen of hoe ze als ideaal vertaald moesten worden. Het ging meer om waarheid of schoonheid en persoonlijke uitingen

leken daar ondergeschikt aan. Daar leek dan ook de dynamiek te liggen. Persoonlijke aspiraties werden opgetild naar universele vragen, losten daarin op.

De mythe van het moderne ego en zijn creativiteit is anders gekleurd. Het is als de mythe van Prometheus, als een opstand tegen de goden of tegen God. Het is de mythe van het zich losbrekende ego. Het is een schreeuw om vrijheid. Het is als een slaan van een creatieve bron waar vrijheid uit ontspringt. Deze bron moet vrij kunnen ontspringen zoals een verborgen waterstroom onder de grond. Deze bevrijdingsactie is wat het proces van creativiteit inhoudt.

Dit verlangen heeft overal wortel geschoten, op elk niveau van onze creatieve uitingen en weinigen beseffen, gezien vanuit het gehele panorama van de menselijke creatieve uitingen door de eeuwen heen, hoe uniek, anders en nieuw dit idee is. Dat creativiteit meestal gelijk is aan het vrije uiten is voor velen een uitgemaakte zaak en haast algemeen geaccepteerd. Deze creativiteit uit zich vanuit een persoonlijk domein, een domein dat privébezit is en dat beschermd wordt omdat dit onderdeel uitmaakt van de essentie van de persoonlijkheid. Deze uitingen frustreren is hier een aanval op de persoonlijke vrijheid. Een aantasten van een grondrecht. Het binnendringen van een beschermde ruimte.

Sartre eiste dat het individu zijn vrijheid *greep*. Deze vrijheid die gebouwd is op het niets is geborgen als in een waterstroom, een ondergrondse bron. Volgens Sartre zijn we gedoemd tot die vrijheid. Deze vrijheid dringt zich aan ons op. Grijpt men deze vrijheid niet dan handelt men 'te kwader trouw'. Men stemt willens en wetens toe om lijdzaam voortbewogen te worden. Grijpt men zijn vrijheid dan wordt vrijheid zelfrealisatie. Wordt deze zelfrealisatie geblokkeerd dan verliest men aan vrijheid. En zo zit er in het creativiteitsproces iets van een vrijheidsstrijd. Een strijdlust maakt zich meester van het creatieve proces. We moeten onze plaats bevechten.

Kijkend naar de beeldende kunst van nu dan kan ik niet anders dan beamen dat deze visie hoewel zij niet algemeen

geldend is, heel succesvol is. Sartre's geest maakt deel uit van de lucht die we inademen. De creatieve potentie van de uitingen van onze kunstenaars is enorm. De schaduwzijde hiervan is dat we ieder keer weer geconfronteerd worden met 'kleine individuele werelden' waar de stempel van de individuele kunstenaar zwaar op drukt en waar de kunstenaar steeds weer met zijn volle gewicht present is. Het werk schreeuwt om aandacht. De kunstenaar wil bemind worden en trekt ons naar het particuliere. Het genereert een intense ontmoeting met het uniek individuele. Het werk is helemaal van hem of haar zelf, los van al het andere. Er is veel 'persoonlijke stijl' in dit soort werken, zwaar van materie ook. Alsof de materie je identiteit is. Of je aan de grond genageld bent. Dit is echter niet altijd zo geweest en niet vanzelfsprekend.

Als je bijvoorbeeld naar het schilderij *Las Meninas* van Velasquez kijkt heb je een hele andere indruk. Niet dat de kunstenaar daar niet in aanwezig is. Hij is er zelfs letterlijk in aanwezig. Hij is ook aanwezig in elke streek van zijn penseel. Toch wijst hij niet naar zichzelf. Hij stapt achteruit. Hij wijst naar iets anders. In dit schilderij wijst hij naar de kwetsbaarheid van het kinderlijk leven. Hij zegt als het ware: 'Kijk daar eens naar. Dit prinsesje wordt te vroeg uitgehuwelijkt en zal te vroeg sterven'. Deze kwetsbaarheid van het kind is van overal en van alle tijden en universeel begrijpelijk. Het betreft alles en iedereen.

Het prinsesje is het middelpunt. Stilistisch gezien verheft Velasquez zijn stem niet. Hij fluistert zijn schilderij. Dit door middel van een teder realisme dat de mensen op het schilderij eerder streelt dan vastpint. Zo wordt zijn aanwezigheid een afwezigheid, zijn creëren een zich terugtrekken. Persoonlijke stijl is hier iets dat op een schuchtere manier zijn rol speelt. Alsof de kunstenaar zich ervoor schaamt. Alsof stijl tot decorumverlies leidt. Zo worden de mensen op het schilderij levend.

*'Limitation is the gateway to reality'* schreef de Amerikaanse schrijfster Flannery O'Connor. Maken we ons een beetje kleiner dan is het mogelijk dat de realiteit zijn geheimen loslaat. De vraag hoe onze zelfexpressie zich verhoudt met de omliggende realiteit is wat de kunst voortdrijft. Hoe groot maken we onszelf ten

coste van de wereld. Hoe groot laten we de wereld worden ten koste van ons zelf.

Het is de vraag of de ideeën van Sartre over vrijheid, die ik zie als een mythe van het creatieve ego, niet tekortschiet. Vele vragen blijven onbeantwoord. Een vraag die bijvoorbeeld direct opkomt is: Wat is datgene dat het zelf optrekt uit het niets? En creëert Sartre niet een essentie vooraf aan onze vrijheid door een morele houding te verlangen door het handelen 'te kwader trouw' af te wijzen? Het niets als grond is problematisch omdat het niets niets voortbrengt. Moeten we ons zelf als een Baron van Munchhausen uit het moeras trekken? Hoe gaat dat?

Er zijn meer mensen die iets te zeggen hebben over het niets maar dan vanuit een ander perspectief. Het is interessant om dit te vergelijken met het niets van Sartre. St Paulus vraagt zich af: 'Wat heb ik dat ik niet gekregen heb?' Paulus benadert het niets vanuit een geheel andere kant. Hij zegt dat we van onszelf niets bezitten. We staan met lege handen. Deze handen zijn uitgestrekt en kunnen alleen maar ontvangen. Maar hij zegt ook: 'Want alles is het uwe, of het nu Paulus is of Apollos of Kefas, de wereld, leven en dood, heden of toekomst, alles is van u maar gij zijt van Christus en Christus is van God'. Hij zegt eigenlijk, met wat we gekregen hebben mogen we vrij spelen.

Wat Paulus schrijft is minstens zo radicaal en interessant als de ideeën van Sartre. Voor hem zijn ons zelf, onze identiteit, ons lichaam, onze ziel, ons alles, gegeven. Het persoonlijke wordt opgebouwd uit wat vanaf de 'overkant' ons benadert en omdat wij 'niets van onszelf hebben' kunnen we dat ontvangen. Het eerste begin, daar waar onze vrijheid begint, is deze gave die ons aangeboden wordt. De vrijheid is dit ontvangen. De eerste beweging, het scheppende, de vrijheid valt ons toe.

Wat Paulus schrijft is niet in strijd met wat mensen dagelijks ervaren. Hoeveel dingen komen niet gewoon op ons pad? Niemand weet in de ochtend hoe de dag gaat lopen, in hoeveel schoonheden we worden meegenomen. Een dag is vol onverwachte ontmoetingen en toevallige gebeurtenissen. Maar ook hebben wij onszelf niet gemaakt. We leven binnen een

traditie en zullen elke keer weer vrede moeten sluiten met de ideeën waarmee we opgescheept zitten. Vanuit dit perspectief is het creatieve meer iets dat we moeten laten gebeuren. We moeten onszelf niet in de weg gaan staan. Het ego kan dan een 'sta in de weg' worden. Het kan ons ons zicht ontnemen.

Voor Paulus is dit een belangrijk gegeven. Het kleiner worden om het te laten gebeuren is waar het hem om gaat. En dat kan voor velen iets heel vreemds lijken. Probeer het maar eens te zeggen tegen iemand die midden in het creatieve proces zit. Zeg maar eens: 'Het draait helemaal niet om jou. Je bent maar een instrument'. Dit zal voor velen moeilijk te aanvaarden zijn.

Maar daar staat tegenover dat alles tot onze beschikking staat. 'Alles is het uwe, de wereld, het leven en de dood.' Wij zelf zijn echter weer van God. God is de uiteindelijke en enige schepper en bij hem ligt de creativiteit, ook die van de mens.

Voor Paulus heeft slechts God werkelijke creatieve vermogens. De mens kan alleen werken met wat voorhanden is. En daar kan hij vrij mee om gaan. Hij kan echter alleen spelen met wat er is, een compositie maken. Zo wordt onze creativiteit verbonden met het allereerste begin waar de kosmos een aanvang neemt. We delen met onze creativiteit in de oerknal, de eerste beweging waar het leven begonnen is. Dit feit is een harde dobber voor de moderne kunstenaar omdat van hem verwacht wordt dat hij zichzelf bezit en vandaaruit schept. Hij moet telkens met zijn goddelijke klapper binnenkomen. Dit is niet de visie van Paulus zoals we hierboven gezien hebben.

Uit ervaring weet ik dat de vrijheid die de kunstenaar aangereikt krijgt een kostenplaatje heeft. De kunstenaar moet zich dikwijls 'verantwoorden'. 'Wat bedoel je met je werk?' wordt er dan bijvoorbeeld gevraagd. Vaak wordt er een toelichting verlangd als de kunstenaar naar buiten treedt. Elk werk dient opgehelderd te worden. In plaats dat het kunstwerk de werkelijkheid verklaart moet een verhaaltje het kunstwerk verklaren. De connaisseur, de kunstkenner vaart er wel bij. Een heel leger van experts overwoekert de kunstwereld met vrije associaties over kunst waar geen eind aan komt. Daarbij sjoemelt de kunstenaar vaak

met zijn teksten omdat hij meestal ook niet weet waarmee hij bezig is. En zo ontstaat er een grote wolk van niet-weten die de kunstwereld in een grote mist achterlaat. De kunstenaars zijn hier natuurlijk net zo goed debet aan als de kunstkeners. Door een te individuele insteek zijn de algemene doelen uit het oog verloren en moet elk individueel kunstwerk zijn eigen *'final cause'* inlassen en steeds opnieuw gerechtvaardigd worden.

'Wat bedoel je met je werk' is een rare vraag. Dat vraag je ook niet aan een kok. Wat bedoel je met je *'cuisses de grenonilles'* vraag je niet aan een kok. We weten allemaal wat de kok beoogt. Hij wil de smaakpapillen zo kietelen dat het lijkt of er een engeltje over je tong fietst. De doelen zijn hier zo eenvoudig dat de kunst, in dit geval de kookkunst, kan opbloeien. We doen allemaal mee, we zijn allemaal blij want we weten wat de bedoeling is. Het is dan ook niet gek dat er op dit moment in de boekwinkels meer kookboeken te koop zijn dan kunstboeken. De zware last van de zoektocht naar het unieke zelf valt al kokend helemaal weg omdat we allemaal weten waar het om draait. Mijn ervaring is dat van de meeste kunstenaars die ik ken de kwaliteit van hun koken beter is dan die van hun kunstwerken. Als deze mensen het over eten hebben gaan ze stralen, hebben ze het over hun kunst dan gaan ze tobben.

De opdracht om volledig uniek te zijn is een te grote last die de kunstenaar van nu moet dragen. Het is de last van het verplicht *onvervangbaar* zijn. De kunst is een gemeenschappelijke gebeurtenis. Zonder de tradities, de verffabrikant, de tweederangs kunstwerken blijven de genieën onzichtbaar. Ze komen niet van de grond. Het 'wat heb ik dat ik niet gekregen heb' van Paulus is dan ook zo gek nog niet. Vooral als we dit goed doordenken. Want zelfs als een kunstwerk lukt, waar kunnen we ons eigenlijk op beroemen? Niet op ons zelf heb ik geleerd. Want als iets lukt is het er al voor we het in de gaten hebben.

Voor Paulus heeft alleen God creatieve vermogens en dat maakt van onze creatieve uitingen slechts kleine rimpelingen in een onmetelijke schepping. We worden gevoed door wat gegeven is. Slechts het 'niet in de weg staan' is wat ons te doen staat.

Voor Paulus zijn we in een constante beweging. God, de eerste beweging geeft wat we nodig hebben. Dit wordt ook mooi verteld in het verhaal van de Annunciatie. Een engel komt binnen in de ruimte als een schok en de leegte wordt vervuld. De maagd Maria bevestigt haar eigen niets. Ze kan alleen ontvangen. "Mij geschiede naar Uw Woord" zegt zij.

Zo werkt creativiteit. Ook onze creativiteit begint met deze 'maagdelijkheid'. En wat volgt is ons vermogen om recht te doen aan de gave die volgt. Dat ons antwoord oprecht is. Hier is scheppen een vorm van 'je terugtrekken' om iets te laten bestaan, naast het zelf of los van je zelf. Het opgeven van vrijheid en daardoor misschien ook macht. Hier ontmoeten creativiteit en moraal elkaar. Het creatieve proces als een vorm van waarheid spreken waarin recht wordt gedaan aan wat *jij niet bent*. Aan iets dat voor je verschijnt.

Het niets van Sartre en het niets van St Paulus zijn twee tegenovergestelde dingen. Voor Sartre is het zelf een eiland omringd door het niets waarvan de oevers bewaakt moeten worden om overstroming te voorkomen. Voor St Paulus is het niets de opening in het zelf waardoor toekomstige ontmoetingen voorbereid worden.

Het niets van Sartre vraagt om een heldhaftige houding, omdat het ons zelf gegrond is op het niets. We staan met onze rug tegen het niets als het ware. Verzwakken we dan worden we in dit niets weggezogen. Ons bestaan verdwijnt. Zo treedt het tragische ons leven en onze kunst binnen. Een heroïsche strijd wordt van ons verwacht wat op zichzelf een eigen schoonheid heeft. Vele moderne uitingen hebben dan ook vaak een melancholische schoonheid die hieruit voortkomt. Het is de schoonheid van de nooit voltooide strijd. In zijn heftige vorm is het de schoonheid van een hopeloze strijd die toch uitgevochten wordt. Ons hele bestaan lijkt hier samengetrokken in een creatief ego dat als een vesting belegerd wordt. Maar deze vesting kan ook anders van vorm zijn. Het kan een sprookjeskasteel zijn verborgen in een ondoordringbaar bos waar de eeuwigheid het alomvattend niets droomt.

Het heeft ook zijn ironische kant. Het verstoppertje spelen waardoor ze je niet kunnen vastpinnen. De kijker op het verkeerde been zetten, boos maken of ontmaskeren. Dit alles als spel waarbij de kunstenaar zijn ware gezicht verbergt. Ook hier speelt het zelfbehoud een rol. De last van het vinden van een uniek en onbekend geluk brengt ons in een vreemde zoektocht. Het verhaal klinkt als een vreemd sprookje. Een sprookje met vele verboden paden, afgesloten wegen en doodlopende steegjes. De zoektocht naar de 'eigen droom', je persoonlijke melodie of je eigen masker kan echter snel je mogelijkheden uitputten. Op een of andere manier wordt je wereldje altijd kleiner. Tenminste dat is mijn indruk.

Hoe anders is de vrijheid van Paulus. St Paulus lijkt meer op een soort anarchist. Alles is van iedereen. Alles is collectief bezit. Alles ligt voor ons klaar. Eet en drink. Er is genoeg. Verzadig je.

Voor Sartre is vrijheid iets dat gegrepen moet worden. Een machtsgreep waarin we het zelf realiseren. De schaduwzijde van deze handeling, en waar Sartre zich van bewust was, is dat vrijheid altijd gepaard gaat met een machtsspel. Sartre eindigt zijn beroemde toneelstuk *Huit clos* met de zin: *'L'enfer, c'est les autres'*. 'De hel is de ander'. In deze zin vat hij de duistere zijde van onze vrijheid samen. Voor Sartre is het spel van de vrijheid altijd een conflict tussen object en subject. In dit spel worden we of gereduceerd tot een object van de ander, of wij reduceren de ander tot een object van ons. Dit spel wordt gesymboliseerd in de ontmoeting waar twee mensen elkaar tegemoet lopen en waar uiteindelijk een van die twee de ogen zal toeslaan en zo een ding wordt.

Toen der tijd maakte de uitspraak *'L'enfer, c'est les autres'* veel indruk. 'Hoe kan iemand zoiets zeggen', zei men dan. Nu moeten we er misschien om lachen of is het voor ons een mooie naam voor een camping. Toch zit er veel waars in deze ideeën van Sartre. De mens kan de ander 'verdringen'. Het is wat hij kan en wat hij doet. Het is hier waar het Sartre om gaat. Het neerslaan van de ogen door de blik van de ander maakt van ons of de ander

een ding. Een willoos object. Een machtsspel waar volgens Sartre geen uitkomen mogelijk was. Voor de kunstenaar die dit spel goed kent strekt dit machtsspel zich uit naar zijn creativiteit. Hoe kwetsbaar is de zangeres niet die zich geeft met haar zang aan het publiek. Men kan haar maken en breken. Maar ook, hoeveel macht kan zij vergaren met haar betoveringen. Het is hier waar de macht van de vrijheid zich toont.

De kwestie wordt lichter als we ons zelf niet te zwaar opnemen. De Schotse mysticus George Macdonald schreef: 'De hel kent maar één principe: "Ik ben van mijzelf".' Daar zit veel waars in. Het is een andere hel dan die van Sartre. Hoe meer we onszelf als 'een persoonlijk bezit' beschouwen hoe zwaarder de dingen kunnen vallen. Hier ontsnappen we aan het dilemma van Sartre. Het 'wat heb ik dat ik niet gekregen heb' zou hierop een antwoord kunnen zijn. Dit geldt namelijk ook voor het zelf. Dat is ook gegeven. In dat besef ligt een mogelijke vrijheid.

Paul Sartre en St Paulus waren beiden Theopanisten. Zij waren verdedigers van het primaat van de vrije geest. Voor Paulus was de geest geheel los van de wereld. De vernieuwende kracht van de creativiteit stond buiten de wereld. Schepper en het geschapene waren geheel onafhankelijk van elkaar. Vandaar ook de maagdelijke geboorte. Het is hier waar de causale wet die het natuurlijke bepaalt doorbroken wordt. Hier kan de vrije creativiteit binnen komen. Dit vraagt wel om geloof, een geloof waar Sartre niet aan wou. Sartre had daarom ook de moeilijke taak om in het stromen van de tijd een vrij eiland te creëren. Een essentie die vrij was. Hij vond dit in de zelfrealisatie. Het zelf dat zijn vrijheid grijpt. Het zelf werd hier de schepper door het ontkennen van iedere invloed van buitenaf. Het was een tour de force die nu nog doorklinkt.



## 9. Een conflict over de vrije wil: Daniel Dennett en David Bentley Hart

We hebben gekeken naar de vrijheid in relatie met de natuur en naar vrijheid in relatie met het persoonlijke met zijn unieke creativiteit. In dit laatste hoofdstuk van deel I richt ik mij op een academische discussie over de vrije wil. Een discussie tussen de filosoof Daniel Dennett en de theoloog David Bentley Hart. Opvallend hierbij is dat ook hier het bestaan van de vrije wil niet bewezen wordt maar als een gegeven wordt beschouwd. Ik heb al eerder gezegd dat de kwestie van de vrije wil de problematiek rond het thema vrijheid niet dekt. Het is een aspect daarvan. In veel discussies over vrijheid wordt echter de vrije wil en vrijheid op zich als synoniem gezien. Ook in deze discussie is dat het geval.

In het pantheïsme ontwikkelt de werkelijkheid zich van onderaf. Materie evolueert van onbewust leven naar bewust leven en dan naar zelfbewust leven. De geest ontwikkelt zich en wordt van zichzelf bewust. Terugkijkend wordt het onbewuste leven een onderdeel van deze bewuste geest. De uitkomst van deze ontwikkeling zou kunnen zijn dat er slechts een alwetende pure geest overblijft. Dit proces van vergeestelijking werd een belangrijk thema in de beeldende kunst toen het naturalisme zich tot zijn uiterste had ontwikkeld. We kunnen dit bijvoorbeeld zien in het werk van Piet Mondriaan en Wasily Kandinsky.

De wereld van de goden zoals die in de Antieke Oudheid werd beschreven kan als men in dit hierboven beschreven concept van evolutie gelooft, gezien kunnen worden als een tussenfase waarin de mens zijn ervaringen eerst probeert te bevatten via mythen een legendes om daarna uit te komen bij een exacte taal en zuivere mathematische kennis. Vele mensen geloven dat dat zo is. Ik twijfel hieraan omdat volgens mij de goden de werkelijkheid niet verklaren maar juist mysterieuzer maakt. Dit omdat de goden personen zijn en het persoonlijke in wezen een raadsel is. Ik heb dit al beschreven.

De evolutie van de materie maakt van het concept van vrijheid

en persoonlijke verantwoordelijkheid een moeilijke zaak omdat evolutie een blind proces is. Vele materialisten wijzen dan ook de vrije wil en de daaraan gekoppelde mogelijkheid van ethische keuzes af. Maar niet allen. Daniel C Dennett, een van de nieuwe atheïsten, blijft koppig vasthouden aan de vrije wil. De vrije wil verdedigt hij onderhanden in zijn essay: *Some Observations on the Psychology of Thinking About Free will*. Dit essay is interessant omdat Dennett in zijn analyse onder andere verwijst naar de godenwereld.

Het gaat Dennett om de *vrije wil*. Niet vrijheid op zich. Daar is een verschil tussen. Stel we staan in een snoepwinkel en deze winkel verkoopt alleen dropveters. Dan kunnen we nog zoveel vrije wil hebben, er blijft niets te kiezen. Dus onze wereld moet groter worden wil er iets te kiezen zijn. Er moet speelruimte komen om vrij te zijn. Maar hier gaat het Dennett niet om. Bij Dennett gaat het er nu om of we vrij kunnen kiezen. Dus als er in de snoepwinkel oneindig veel soorten snoep te kiezen valt, kunnen we dan ook werkelijk een vrije keuze maken? Of wordt deze keuze bepaald door onbewuste materiële principes. Dennet betreft deze vraag op ethische kwesties. In zijn betoog om te bewijzen dat we inderdaad een vrije ethische keuze kunnen maken begint hij zijn essay met een omweg. Hij wijst erop dat mensen die de vrije wil ontkennen dezelfde fout maken als de mensen die in de mythe van Cupido geloofden. Hij schrijft het volgende.

*Recall the myth of Cupid, who flutters about on his cherubic wings making people fall in love by shooting them with his little bow and arrow. This is such a lame cartoonists' convention that it's hard to believe that anybody ever took any version of it seriously. But we can pretend: Suppose that once upon a time there were people who believed that an invisible arrow from a flying god was a sort of inoculation that caused people to fall in love. And suppose some killjoy scientist then came along and showed them that this was simply not true: No such flying gods exist. "He's shown that nobody ever falls in love, not really. The idea of falling in love is just a*

*nice-maybe even a necessary-fiction. It never happens. "That is what some might say. Others! One hopes! Would want to deny it: "No. Love is quite real, and so is falling in love. It just isn't what people used to think it is. It's just as good maybe even better. True love doesn't involve any flying gods. "The issue of free will is like this. If you are one of those who think that free will is only really free will if it springs from an immaterial soul that hovers happily in your brain, shooting arrows of decision into your motor cortex, then, given what you mean by free will, my view is that there is no free will at all. If, on the other hand, you think free will might be morally important without being supernatural, then my view is that free will is indeed real, but just not quite what you probably thought it was.*

In zijn betoog over de vrije wil benadert hij het probleem via een omweg en deze omweg is dat hij zijn gedachten laat gaan over de mythe van Cupido. Wat direct opvalt is dat Dennet totaal niet ingaat op wat een mythe is. Hij onderzoekt niet wat de mythe te zeggen heeft maar vat de mythe geheel letterlijk op. We kunnen stellen dat Dennet de beeldtaal die altijd gegrond is in een mythe niet wenst te begrijpen. De verbeelding van de mythe ontgaat hem. Hij wenst deze mythe slechts te zien als een primitieve voorloper van wetenschappelijke beschrijvingen. *'No such flying gods exist'*. Zo'n houding is zorgelijk voor iemand die filosofische pretenties heeft. Taal is een gereedschap. En elke taal heeft een bepaalde functie. Stel een timmerman probeert een spijker in de muur te slaan met een zaag dan zouden we toch denken dat deze man zijn vak niet verstaat. Nu, dit doet Dennet.

Wat wil de mythe van Cupido namelijk zeggen? Hoe kunnen we deze mythe verstaan? Ik doe een poging. Cupido schiet een pijl en het slachtoffer wordt verliefd. Hier zit veel waarheid in. Ben je verliefd dan ben je gewond wil dit zeggen. Verliefdheid gaat met pijn en angst. Angst dat die pijn nooit verdwijnt omdat slechts de geliefde de pijn kan wegnemen. Deze liefdespijn die verbeeld wordt met een verwonding door een pijl wordt ook beschreven in de mystiek. Johannes van het Kruis die leefde van 1542 tot 1591 schreef in 1578 het volgende:

*Adónde te escondiste,  
Amado, y me dejaste con gemido?  
Como el ciervo huiste  
habiéndome herido;  
salí tras ti clamando, y eras ido.*

Dit betekent:

*Waar houdt Gij U verscholen,  
Geliefde, die mij achterliet, in stenen,  
En, vluchtend hert, ging dolen  
Van wie uw pijl deed wenen?  
Ik liep U na, en riep, maar Gij waart benen.*

De ziel is geraakt door God en blijft smachtend achter geheel in de macht van de Ander. En zo is het ook in de romantische liefde. Je kan het flink te pakken hebben. Cupido is ook geblinddoekt. Hij schiet maar in het wilde weg. En zo kan het zijn dat een man die van dikke vrouwen houdt verliefd wordt op een klein mager vrouwtje en kan een vrouw die van ongewassen zwervers houdt verliefd worden op een miljonair met een dure auto. Cupido volgt niet onze wensen. Hij schiet zijn pijlen in het wilde weg. Cupido heeft kleine vleugeltjes en vaak wordt hij afgebeeld op het moment dat vadertje tijd, een oude man met een zeis, zijn vleugeltjes kortwiekt. En zo leren we dat verliefdheid van korte duur is en altijd overgaat. *'This is such a lame cartoonists' convention that it's hard to believe that anybody ever took any version of it seriously'* schrijft Dennett maar hij heeft er zoals we zien niets van begrepen. De vergelijking van Dennett valt in het water maar om te begrijpen wat hij wil zeggen moeten we verder gaan. Hij zegt dat de moderne determinist dezelfde fout maakt als de auteur van de mythe van Cupido om dat zij geloven in een *'immaterial soul that hovers happily in your brain, shooting arrows of decision into your motor cortex'*. Dennett beweert dat de materialist niet in de vrije wil kan geloven omdat hij een verkeerde visie heeft op deze vrije wil, een visie die Dennett ook niet deelt. In zo'n vrije wil gelooft

hij niet. Maar er is wel een vrije wil anders was er geen morele verantwoordelijkheid maar deze wil werkt anders.

Dennett behoort tot de *New Atheists*, een groep denkers die zich keert tegen religie en waar de beroemde bioloog Richard Dawkins ook toe behoort. Dawkins gelooft niet in de vrije wil, maar volgens Dennett om de verkeerde redenen. *'Then, given what you mean by free will, my view is that there is no free will at all'*. In de vrije wil die jij afwijst geloof ik ook niet zegt Dennett, maar dat wil niet zeggen dat er geen vrije wil is.

De vrije wil die Dennett afwijst is een product dat voortkomt uit een idee dat er een autonome geest huist in de mens. De *'ghost in the machine'* zoals dat ook wel gezegd wordt. Het menselijk lichaam heeft een bestuurder, als een kapitein op een schip die het stuurwiel in handen heeft. Als je praat tegen een persoon dan praat je eigenlijk tegen een klein wezentje dat in het lichaam verborgen is. Dennett ziet dat als een mythologische constructie waar we van af moeten. Dennett raakt hier een gevoelig punt. Als we kijken naar een Middeleeuws miniatuur waarin een stervende wordt afgebeeld terwijl uit zijn mond een miniatuur mensje (de ziel) wordt opgevangen door een even klein duiveltje of engeltje, dan zien we helder voor ogen wat eigenlijk zo'n *'ghost in a machine'* inhoudt. Vele geloven daar bewust of onbewust in. Als mensen met elkaar praten dan geloven ze dat in het klomp vlees dat ze voor zich zien 'iets' zit wat kan luisteren. Dat ben jij dan. Je echte ik.

Ik vroeg eens aan iemand: 'Waar zit dat zelf dan?' en hij wees instinctief naar zijn knieën. Het is een kleine stap van het zelf dat we niet kunnen vinden in het lichaam naar God die we niet kunnen vinden in de natuur. 'Waar zit die God dan?', vragen we dan. Dat veel mensen niet in de vrije wil geloven omdat dat zogenaamd vraagt om een *'ghost in a machine'*, is vaak een logische consequentie van dat ze niet geloven in God. Dit is begrijpelijk omdat deze conclusies aan elkaar verwant zijn. Geloven in de vrije wil vraagt dan om te geloven in een mythe van het ego. Dit is een gruwel voor een atheïst als Dennett. Maar dit geldt niet alleen voor atheïsten. De mythe van het ego kent vele belagers. Neem

nu de Yoga meester Shunyamurti, die hierover het volgende zegt:

*'We have a culture that had given up all mythes but except the ego myth. The ego mythes replaced the other mythes. But the ego myth didn't become a myth where you believed in. You just believed it without realizing that it was a myth. You took it for a reality'*.

Definiëren we religie als het doorleven van een mythe dan leven we in het geheel niet in een seculiere wereld want het ego met zijn eigen verhaal maakt voor velen de kern uit vanuit waar mensen hun leven vormgeven. Het uitwerken van de mythe van je persoonlijke geschiedenis is een hoog goed. Wat ga je van je leven maken, zeggen we dan. We schrijven ons eigen leven. Dit idee wordt echter ook vaak bespot. Bijvoorbeeld in een gedicht van Gerard Reve:

*Afrekening*

*Het nieuwe prachtboek van de intellectueel H.M.  
Gaat niet over God, niet over de Liefde  
niet over de Dood.*

*Het gaat over een zeepbel die uiteenspat.  
Men noemt dit werk: 'sterk autobiografisch.'*

Reve spot hier met de schrijver Harry Mulisch. Toen men aan Harry Mulisch vroeg of hij in het bestaan van God geloofde zei hij: 'Natuurlijk geloof ik dat God bestaat. Ik besta toch!'. Dit is leuk gezegd. Nu de kosmische God waar alles om draaide verdwenen schijnt, ontstaan er nieuwe centra waar werelden omheen kunnen draaien. Zo gaan we van monotheïsme naar een soort polytheïsme in het extreem; ieder mens is een god.

Dit idee kan uitgebreid worden naar het dierenrijk. Ook dieren zien zich als een centrum en kijken in het geheel niet op tegen de mens als iets belangrijkers. In die zin gaan mensen en dieren gelijk op. Dat de mens niet het enige wezen is dat zichzelf belangrijk vindt laat een ander gedicht van Reve zien:

*Kennis*

*De parelhagedis zit in het raam  
en zegt: Ik noem een jaar zeer goed  
wanneer er vele vliegen zijn.*

*Een jaar met weinig vliegen is een slecht jaar'.*

De eerdergenoemde Shunyamurti wijst de mythe op zich in principe niet af want hij is een religieus mens, maar de mythe van het ego ziet hij als een barrière om te komen tot een hoger bewust-zijn. De mythe van het ego gaat over een imaginair zelf, een valse constructie die ons gevangen houdt. Meestal wordt het gevormd door persoonlijk leed en ongemak dat we niet willen loslaten uit angst om in het niets te verdwijnen. In veel religieuze tradities gaat het er om dit imaginair ego om te buigen naar een hoger plan, een hogere vorm van bewust-zijn. Dit bewust-zijn is het Zelf met een hoofdletter waarin het persoonlijk niet bestaat en als illusie wordt ontmaskerd. In de Bhagavad Gita, een religieus geschrift uit de zevende eeuw voor Christus, staat dit aldus beschreven:

*Men moet zichzelf door het Zelf verheffen,  
men moet zichzelf niet verlagen.  
Want waarlijk, het Zelf is de vriend  
en ook de vijand van de mens.*

*Voor hem die het ego door het Zelf-bewust  
overwonnen heeft,  
is het Zelf een vriend.  
Maar voor hem die het ego niet overwonnen heeft,  
zal het Zelf als een vijand handelen.*

*Wanneer men het ego overwonnen heeft en rustig en  
sereen is,  
komt het hoger Zelf tot uiting.*

Voor de Bhagavad Gita lost het zelf op in een Uber-Zelf. De hele materiële wereld waarin het persoonlijke zelf was ingesloten was een manifestatie van dat Uber-Zelf. Dat materiële was geheel illusionair. Het was Maya wat illusie of begoocheling betekent. Deze begoocheling zorgt ervoor dat de mens zijn hogere natuur vergeet.

Het materialisme van de neodarwinist Richard Dawkins lijkt hier geheel tegenover te staan. Voor hem verdwijnt het zelf geheel in de materie en is de vrijheid gedoemd om als illusie terzijde geschoven te worden. De voortdurende aanval van Dawkins op de religie is hierdoor begrijpelijk. Het is een verdediging van het primaat van de materie. De leer van de Bhagavad Gita en het neodarwinisme staan recht tegenover elkaar als zuiver manifestaties van enerzijds het theopanisme en anderzijds het pantheïsme waarin het neodarwinisme het pantheïsme vertegenwoordigt. Dennett hoort bij het tweede kamp maar voelt het laten opgaan van het zelf en daardoor de vrije wil in het materiële als een te grote prijs om te betalen. Maar hoe ziet Dennett de vrije wil dan wel? Hij zegt hierover het volgende:

*With what do I disagree? I disagree with the traditional concept of free will with its "inner self" The basically Cartesian idea of the self or ego or res cogitans as the inner (conscious) agent is indeed a huge mistake and therefore any view of free will that depends on it is bankrupt. But why accept that this is "the heart" of the concept of free will? That is the concession that gives the game to the traditionalists! By letting their antiquated and now utterly unmotivated vision of the "seat" of free will capture the term. Well, what else might be the heart? Here's a suggestion: Free will is whatever it is that gives us moral responsibility (if we ever have it)'.*

'The inner conscious agent is indeed a huge mistake' schrijft hij en daarmee wijst hij af wat de gemiddelde mens in onze tijd als iets vanzelfsprekend vindt. Een vrij 'inner self', wie gelooft daar niet

in? De vrije wil is echter voor hem iets anders. *Free will is whatever it is that gives us moral responsibility*'.

Dit is een vreemde zin. Hij zegt niet wat de vrije wil is maar wat het mogelijk maakt. Om morele verantwoordelijkheid te hebben, hebben we een vrije wil nodig. We wisten dit al maar wat Dennett beweert zegt niets over of de vrije wil wel of niet bestaat en waar deze wil gegrond is. De zin *'whatever it is'* is boeiend. *'Whatever it is'* betekent eigenlijk, ik weet niet wat het is. Het effect van de vrije wil is wel duidelijk. Het geeft morele verantwoordelijkheid. De bron van de vrije wil plaatst hij in het mysterieuze als iets dat gegeven is. Het doet mij denken aan Mozes die de tien geboden ontvangt van God die zich bevindt in een duistere 'wolk'. Het heeft iets religieus, iets wat vreemd is voor een *New Atheist* als Dennett. Waar Dennett in ieder geval van af wil is *'the inner conscious agent'* en daarom zoekt hij de vrije wil ergens anders. Hier wordt het interessant. Hij gaat verder:

*'The key to understanding real free will is recognizing that it does not reside in some concentrated internal lump of specialness, but in the myriadrelations and dispositions of an enculturated, socialized interacting acknowledging, human agent. Tradition makes the Cartesian mistake of packing all the power into the inner puppeteer who pulls the body's strings. When we banish this inner agent, distributing its tasks throughout not just the entire brain but the body and the "surrounding" cultural storehouse, the memes, plus a little help from our (human) friends we don't have to banish free will!'*

Dennett heeft het nog steeds niet over de vraag wat de vrije wil is. Ook heeft hij niet over het effect van de vrije wil maar probeert nu de vrije wil te lokaliseren. Dennett ziet de vrije wil niet als een product van een autonoom controlerend en alles overziend bewust-zijn maar als een product van niet alleen de hersenen maar het gehele lichaam, onze culturele context en onze persoonlijke relaties met onze medemens. De vrije wil bevindt zich niet alleen in ons bewust-zijn maar ook in ons onderbewustzijn, in onze

geschiedenis en onze relaties met de wereld. De vrije wil is overal en dat maakt van de vrije wil iets dat geopenbaard wordt want de vrije expressie van de wil die iets oplegt aan de werkelijkheid wordt opgegeven. Het wordt een 'gegeven'.

'God is overal' heb ik geleerd van de broeders op de lagere school en wat Dennett hier neerzet lijkt hier wel een beetje op. Vrijheid is overal zegt Dennett. Als we God definiëren als vrijheid dan is het deze vrijheid die alles doordringt en toont deze vrijheid verwantschap met die van Dennett. Laat Dennett een religieuze dimensie toe in zijn denken? Zijn mede-atheïsten vinden dit waarschijnlijk wel.

Het is interessant om naast de tekst van Dennett een tekst van David Bentley Hart te leggen. Bentley Hart is een Oosters-Orthodoxe theoloog en een opponent van Dennett. Zij kruisten hun degenen in de periode dat het *'God Debate'*, een debat tussen atheïsme en christenen dat zich jarenlang vooral in de Angelsaksische landen afspeelde, op zijn hoogtepunt was. Bentley Hart reageert uitvoerig op de ideeën van Dennett over vrijheid in zijn artikel *What is truly free will*. Hij zegt hierin over Dennett's concept over vrijheid het volgende:

*Daniel Dennett, for instance, is a true compatibilist in the best modern analytic sense: that is, he is a physicalist determinist as regards human actions, but he also believes that, at the level of empirical consequences, the sheer complexity of the physical causal chain that produces human actions can also be described as free choice. That is, he believes there are two very different but compatible ways of describing a single empirical reality, one blindly "mechanical" the other intentionally "purposive"; nevertheless, he is still certain that this empirical reality can in principle be reduced without remainder to purely empirical physical forces that only appear to be purposive. There are two different levels of reference, but not two different levels of operation. For Dennett, every "free" act is the emergent result of an incalculable sequence of small, mindless, material causes. In the same way, he allows that one may say that one has a "soul", but only so long as one grasps that this soul is composed of millions*

*of tiny robots. I believe exactly the opposite: that the will really does act purposively, towards an end that operates upon it as a real final cause of rational liberty. Rather than believing that the will is empirically determined and lacks any transcendental teleology, I believe that the will is empirically indeterminate precisely because it is transcendently determined to an actual transcendent end; and, under the canopy of that orientation, the mind and will are able to pursue various finite goods freely, choosing between them as realizing different aspects of Good in itself.'*

Volgens Bentley Hart verenigt Dennett twee zaken die onverenigbaar met elkaar zijn: een blind mechanisme met een doelgerichte intentie. Doelgerichtheid kan nooit een resultaat zijn van een blinde fysieke kracht, volgens Bentley Hart. Eerst worden deze principes door Dennett gescheiden om ze daarna als een ongescheiden principe, eenvormig te laten functioneren. Dennett maakt het zichzelf moeilijk omdat hij een zuiver deterministisch mechanisch wereldbeeld aanhoudt dat zelfs, zoals Bentley Hart het zegt, 'human actions' bepaalt. Dennett wil echter dat ditzelfde mechanisme ook de beslissingen van onze vrije wil beschrijft. Het mechanische en het doelgerichte komen uit dezelfde koker wat Dennett betreft.

De vrije wil van Bentley Hart is anders. Deze vrije wil vraagt om het vermogen om een visie te projecteren op de toekomst, een punt voorbij de zichtbare horizon waaraan we directe causale relaties ondergeschikt kunnen maken. Het vraagt ook om een externe wil, iets wat Dennett van de hand wijst. Om hieraan te ontsnappen splitst Dennett de vrije wil in een oneindig aantal verborgen eenheden waar langzaam een besef van moraal uit evolueert. Dennett begraaft de vrije geest in de materie. Dat maakt hem van uit de in deze tekst toegepaste definitie een zuivere pantheïst. Ofwel misschien beter gezegd, een gemankeerd pantheïsme want we zien hier dat het bloed stroomt waar het niet gaan kan. De vrije wil speelt voor Dennett wel degelijk een rol maar deze vrije wil ligt begraven en doet zijn werk in het verborgene. We hoeven echter de ideeën van Dennett

niet direct opzij te schuiven zoals Bentley Hart lijkt te doen. Het struikelblok van zijn systeem ligt in zijn streng monisme, dat wil zeggen dat hij een determinisme en een vrije wil onder een noemer wil brengen, onder een 'level of operation', zoals Bentley Hart het zegt. Negeren we deze moeilijkheid dan heeft het nog veel te bieden, zoals we later zullen zien.

Maar eerst moeten we kijken wat Bentley Hart te bieden heeft wat betreft de vrije wil. Bentley Hart geeft aan in zijn essay *What free will truly is* dat hij het antwoord heeft. 'Ik geloof het tegendeel van Dennett' zegt hij. De vrije wil vraagt om doelgerichtheid. Het wordt niet bepaald door materiële causale principes maar door een transcendent einddoel dat verborgen is in het Goede zelf. De wil is georiënteerd op dit transcendente doel. Dit doel overstijgt de op onze ervaring beruste causale wetmatigheden die wij observeren. Er is een verlangen dat verder rijkt dan het onmiddellijke en dat stuurt de wil. Er is dus wel zeker sprake van een determinisme maar dan van een determinisme dat ons omhoog trekt uit de dwang van een materiële wet. Bentley Hart schrijft:

*'Hence there can be no real empirical freedom except under the canopy of a prior transcendental determinism. There must be a "why" in any free choice, a sufficient reason for making it. You prove this every time you choose a salad at lunch rather than a plate of broken glass. I long for a particular work of art, say, because I have a deeper and more original longing for beauty that it can partially satisfy: and this ultimate horizon gives me a context for evaluation, judgment, and choice.'*

De vrijheid die Bentley Hart veronderstelt is gedetermineerd door een vooraf gegeven, aan onze empirische wereld overstijgend doel. Onze vrijheid is gegrond in de vraag naar het 'waarom' van ons handelen en kiezen. Onze vrijheid begint in de geest waarmee we een doel kunnen fixeren dat ons handelen en kiezen richting geeft. Een punt aan de horizon waar we ons op richten. We staan voor een rivier waar wij het oneindig stromen in de tijd kunnen

waarnemen, maar aan de overkant ligt onze bestemming. Het is dit richten naar deze horizon aan de overkant waar onze vrijheid begint. We richten ons voorbij het tastbare, het empirische.

In zijn denken over de vrije wil sluit Bentley Hart het determinisme niet uit zoals Dennett dat ook niet doet. Maar het determinisme van Bentley Hart is anders dan dat van Dennett. Voor Dennett komt onze vrije wil opborrelen uit een complex geheel van materiële causale reacties, als een product van een langdurige evolutie waar uiteindelijk onze morele verantwoordelijkheid gestalte krijgt. Voor Bentley Hart wordt onze vrije wil geactiveerd van bovenaf als het ware: een verlangen vooraf gevat in een vraag doet een punt aan de horizon oplichten die ons de mogelijkheid geeft de oneindige complexe relaties binnen het materiële te overstijgen. En dit geeft ons de mogelijkheid om over deze bewegelijke fysieke wereld te reflecteren. Slechts het *'transcendental determinism'* maakt dat mogelijk. Dit laatste is van belang willen wij Bentley Hart's visie op de vrije wil begrijpen. Hij zegt hierover:

*'Sheer choice in and of itself is not freedom. The more irrational a choice, the less free it must be; but, the more one knows, the more rational one's choices become. But, then, the more free one becomes, the more inevitable becomes the choices one will make. In a sense, a lunatic has a far larger range of real options than does a sane person, but only because he or she also has far less freedom. The lunatic might choose to run into a burning building on impulse, to see what it will feel like to die in flames; a sane man, because he can form a rational judgment of what can and cannot satisfy his nature, lacks so expansive a "liberty".'*

Hoe rationeler we worden (door het feit dat we meer weten), hoe vrijer we worden, hoe onvermijdelijker onze keuzen worden, ofwel hoe minder keuzemogelijkheden we hebben. Maar dat maakt ons juist meer vrij, hoe vreemd dat ook klinkt. Het gaat hier om het volgende: materie is blind en daardoor mist het doelgerichtheid. Het besef dat aan de fysieke wereld elke vorm

van teleologie ofwel doelgerichtheid ontbreekt heeft het mogelijk gemaakt de bewegingen in de wereld als een causale wetmatige reeks op te vatten en dat heeft onze wetenschap mogelijk gemaakt. De wereld bouwt zich van onderaf op. De prijs voor dit alles is het verlies van onze vrije wil. Wat overblijft zijn een oneindig aantal opties die kunnen gebeuren. Voor Bentley Hart kan de vrije wil slechts gered worden door het transcendente, iets dat de wereld overstijgt. Het verlangen van de mens naar het goede als idee of wel in de geest is voor Bentley Hart dit transcendente. Dit goede als idee is gegrond in de rede. Het is de rede die onze opties terugbrengt naar één weg die naar dat goede leidt. En die ene weg maakt ons vrij. Zijn we werkelijk rationeel dan kunnen we alleen die ene weg nemen en worden we bevrijd van onzinnige irrationele zijwegen.

Laten we teruggaan naar het voorbeeld van dat brandende huis dat Bentley Hart stelt.

*'The lunatic might choose to run into a burning building on impulse, to see what it will feel like to die in flames; a sane man, because he can form a rational judgment of what can and cannot satisfy his nature, lacks so expansive a "liberty".'*

Een gek los van kennis en een gezonde rede zal gaan voor absurde opties, maar de verstandige mens zal begrijpen dat de rede ons dwingt tot de enig mogelijke weg. In het geval van het brandende huis is de enige optie om afstand te bewaren.

We zouden kunnen gaan spelen met dit voorbeeld van het in brand staande huis om te kijken of Bentley Hart gelijk heeft. Stel er bevindt zich in het brandende huis een kind dat daar opgesloten zit. Een man die buiten staat heeft vijf kinderen die totaal van hem afhankelijk zijn. Als hij er niet meer is dan gaan ze dood. Wat moet hij doen? Moet hij een bevrijdingsactie ondernemen of moet hij dit risico niet nemen? Hoe kan de rede hierbij helpen? Nu, in dit geval is er voor de rede eigenlijk niet veel tijd. De man moet snel beslissen en na afloop van dit avontuur kunnen we pas zeggen of hij de juiste keuze heeft gemaakt.

Het leven dwingt ons vaak te kiezen tussen twee slechten. Er is hier sprake van een duivels dilemma. Een gezin in hongersnood kan vreemde akelige keuzes gesteld worden. Wie eten we op, Jantje of Pietje. Laten we Jantje maar nemen want die is dikker. Zie de rede zorgt ervoor dat we geen absurde keuzes maken. Alleen een gek zou Pietje opeten.

In onze keuzes speelt het instinct een grote rol. Ook dieren kiezen ook al missen ze een reflectief vermogen door gebrek aan taal. Een roofdier zal zich instinctief richten op het zwakke dier in de kudde omdat zo de kans op succes groter wordt. Daarom is het zo dat we het beeld van vrijheid dat Dennett geeft niet zomaar opzijshuiven. Veel van onze keuzes die we maken komen uit de donkere regionen van ons lichaam. Vanuit onze instincten. Ook onze kennis is voortdurend verbonden met onze ervaringen vanuit het lichaam. De biologische wetenschap heeft nooit kunnen ontstaan als we ons lichaam niet hadden ervaren en de wetenschap van de geschiedenis had nooit kunnen ontstaan als we geen geheugen hadden. Wetenschap ontsluit ons lichaam en als vrijheid en kennis met elkaar verbonden zijn, zoals Bentley Hart beweert, dan kunnen we het lichamelijke niet zomaar opzijshuiven. Waar Bentley Hart gelijk heeft is wanneer hij beweert dat de vrije wil niet buiten een *'telos'* ofwel een doel kan. Door het bestaan van deze *'telos'* te ontkennen faalt het materialisme. Het is hier waar de argumenten Bentley Hart het sterkst zijn.

Bentley Hart is een aanhanger van een stroming in de theologie die men universalisme noemt en die uitgaat van de universele redding (*'apokatastasis'*) van de mens. Deze leer gaat onder andere terug naar de kerkvader Origenes (185-253), voor wie zelfs de duivel uiteindelijk gered zal worden ofwel verzoend zal worden met God. De leer van de alverzoening is de leer van het universalisme. De visie van het universalisme neemt binnen de christelijke theologie een minderheid in. In de traditie van het christendom neemt de eeuwige verdoemenis of wel de hel een dominante plaats in.

Deze discussie rond hemel en hel lijkt zich geheel af te

spelen voor diegenen die in een leven na de dood geloven. Voor vele mensen nu is het concept van een *'afterlife'* absurd. Het bewijs voor een leven na de dood is moeilijk te geven maar daardoor is het nog geen onmogelijkheid. De kunstenaar David Hockney zei eens: 'Het leven is een mysterie, waarom zou er niet nog een mysterie zijn?' Als een leven na de dood een onmogelijkheid zou zijn hoe onmogelijk is het dan niet dat er überhaupt iets bestaat?

Daar komt nog bij dat de vraag naar het universalisme niet alleen een theologische vraag is en slechts speelt rond het leven na de dood maar wel degelijk ook in het ondermaanse een rol speelt. Dit thema dringt namelijk door als we nadenken over het idee van een gelukkige samenleving. De vraag die zich dan opdringt is de vraag of er in de ideale samenleving wel een plaats is voor iedereen? Wat doen we met diegenen die zich niet wensen te schikken in het universele geluk in het aards paradijs?

Geluk, en het je overgeven aan geluk, is niet een vanzelfsprekende zaak. Het vraagt om een soort moed. Geluk maakt je minder alert en misschien ook onvoorzichtig. Een collectief geluk versterkt dit gevoel alleen maar. Een gelukkig wij-gevoel kan afstotend werken. Zo kan er een gevoel ontstaan waardoor men zich verzet tegen een universeel geluk. In de utopieën van de vorige eeuw ontvouwde zich een drama dat uit deze paradox voortkwam. De oplossingen die opkwamen leken op die van de religie; men creëerde een hel en een vagevuur. In dit geval werd het een vernietigingskamp of een opvoedingskamp. In het vernietigingskamp werden de dwarsliggers van het universele geluk geëlimineerd. In het opvoedingskamp werden de dwarsliggers van het universele geluk gelouterd richting de ware paradijselijke geest. We hoeven hier niet verder op in te gaan. Een beetje kennis van de 20ste-eeuwse geschiedenis is hier voldoende.

Bij verzoening hoort berouw. Don Giovanni mocht de hemel in als hij berouw had over zijn zonden, als hij zijn zonden biechtte. Hij koos voor de hel en de vrijheid. Voor Bentley Hart is Don Giovanni waarschijnlijk een *'lunatic'* en irrationeel. Voor anderen is hij een held van de vrije geest die niet buigt voor een



moralistische en bekrompen demiurg.

In het China van Mao werd er wat afgebiecht. Voortdurend werden partijgenoten aangemoedigd zich naar binnen te keren om te ontdekken of de revolutionaire geest niet besmet was met onzuivere gedachten. Dit leidde tot lange openbare biechten en zelfbeschuldigingen zoals die bijvoorbeeld van Zhou Enlai, de president van China, die wel uren kon duren. Zelfs atheïstische Chinese communisten wisten dat berouw en verzoening samengaan, maar aan dat zelfonderzoek kwam geen eind. Voor de katholieken is er geen eindeloos berouw. Er is een laatste oordeel. De eenmalige biecht in een enkel gebaar voor dit oordeel is genoeg maar daarna is het te laat. Het moment voor het sterven bepaalt je lot. In de parabel over de rijke man en de arme Lazarus beschreven in de Bijbel zien we dat de kloof tussen de hel en de hemel in het hiernamaals onoverbrugbaar is. Voor de dood kunnen we deze nog overbruggen maar daarna niet meer.

Het idee dat verzoening en de biecht, het bekennen van schuld, met elkaar verbonden zijn is een besef dat door velen gedeeld wordt. Ons denken en handelen heeft iets onherroepelijks. Een onherroepelijk oordeel komt over ons als we terugkijken in de tijd en dat maakt ons onvrij. Er is niets meer aan te doen en het staat altijd vast. Kinderen kunnen heftige gevoelens van spijt hebben. Ik kan mij dat nog goed herinneren. Spijt kan blijven opspelen. 'Ik kan me wel voor mijn kop slaan' zeggen we dan als we terugdenken. Spijt komt na inzicht. Komt dat inzicht niet dan blijft de spijt uit. Zo kan kennis iets bedreigends hebben. Soms kan men iets beter niet weten. Het is voordeliger lijkt het om je handelen in het duister te laten. Dat geeft meer gemak.

Gedachten over het laatste oordeel hebben ervoor gezorgd dat er een nieuw thema ontstond namelijk 'de mens die spijt heeft'. Op Middeleeuwse panelen waar het Laatste Oordeel wordt afgebeeld ziet men pogingen van kunstenaars om de mens met spijt af te beelden. Grimassen op het gezicht, mensen die naar hun hoofd grijpen, ogen vol wanhoop. De ene kunstenaar lukt het beter dan de andere. Op het paneel van de kathedraal

van Bamberg lijken de verdoemden meer te lachen, of half te lachen en is er weinig verschil te zien tussen de 'zaligen' en de 'verdoemden'. Dit komt omdat de stand van de mond van iemand die huult vaak lijkt op die van iemand die lacht. Een indringende afbeelding van een vrouw met spijt bevindt zich afgebeeld in het glas in lood van de Kathedraal van Barcelona. Niets anders dan empathie kunnen we voor haar hebben. Je zou haar zo naar de hemel willen brengen, iets wat niet kan want ze is eeuwig verdoemd.

In de moderne tijd wordt het thema van het Laatste Oordeel vaak smalend weggewuifd als iets primitiefs en wreeds. Men vergeet hier echter dat bij elk moreel oordeel een laatste oordeel aanwezig is omdat onze gedane zaken geen keer nemen. Onze fouten zijn eeuwige fouten want terugkeren in de tijd is een onmogelijkheid.

Het universalisme van Bentley Hart is begrijpelijk. Hoe kunnen de zaligen in de hemel nu genieten als de verdoemden daar eeuwig aan het vuur zijn overgeleverd. Dan moet je wel heel erg ongevoelig zijn. Deze vraag raakt ons denken over de vrije wil. Het is dan ook begrijpelijk dat Bentley Hart in zijn artikel over de vrije wil dit thema aankaart. Hij zegt het volgende:

*'It is easy to see how such considerations apply to the popular but ultimately vacuous claim that hell could be the ultimate free choice of a rational nature. Such a claim, momentarily beguiling though it be, cannot survive serious scrutiny. To the very degree that a rational creature might reject the one transcendent reality that can alone satisfy its deepest needs and desires, that creature is in bondage. An injured, damaged, deluded person might behave in such a manner; but never a free person. Freely, sanely, deliberately to elect misery forever rather than bliss is a form of madness. To call that madness freedom, in order to soothe our consciences and continue to reconcile ourselves to a picture of reality that is morally absurd, is to talk nonsense.'*

De vraag die hier gesteld wordt is niet of er een vrije wil bestaat,

maar wat de consequenties zijn als deze vrije wil bestaat. Bentley Hart stelt het als volgt: ieder mens heeft een verlangen naar het goede, dit verlangen overstijgt ofwel transcendeert het hier en nu want het verlangen slaat een brug naar de toekomst. Zijn we vrij dan verplicht de rede ons dit verlangen te bevestigen en het goede te aanvaarden. Wijzen we opzettelijk het goede af dan kan dit nooit een daad van de vrije wil zijn omdat deze afwijzing irrationeel is. Bentley Hart verbindt het goede, de vrijheid en rede met elkaar. Ze zijn voor hem onverbreekelijk met elkaar verbonden. Wat Bentley Hart hier zegt is interessant en we kunnen zijn aannames toetsen aan enerzijds de volmaakte maatschappij en anderzijds het hemels paradijs. We beginnen met de perfecte maatschappij.

Dient de perfecte maatschappij zich aan en zijn alle mensen werkelijk vrij dan zullen alle mensen deze maatschappij beamen. Zijn er mensen die dat niet doen dan zijn ze nog niet vrij en handelen daardoor irrationeel. Ze verzetten zich tegen het perfecte uit onwetendheid. Zij weten niet wat goed voor hen is. De perfecte maatschappij kan deze mensen echter bevrijden door ze te leren wat werkelijk goed voor ze is zodat ze hun onjuiste meningen kunnen opgeven. Accepteren we de perfecte samenleving niet dan proberen we ons te verzoenen met *'a picture of reality that is morally absurd'*, en daar moet iets aan gedaan worden.

Dit scenario heeft iets engs. Iets van een nachtmerrie. Het stellen van een perfectie die absoluut is heeft tot gevolg dat onze uitkomst van de rede al vaststaat, lijkt het. Het ware wordt onderworpen aan het goede dat volwaardig gerealiseerd blijkt. We hebben de gevolgen van dit denken al in de twintigste eeuw mogen ervaren waar in totalitaire systemen ongelukkig zijn bijna een misdaad was. In een perfecte samenleving is ongelukkig zijn een misdaad. Ook in onze 'perfecte samenleving' heb ik mij laten vertellen, beschouwen mensen op een persoonlijk vlak hun ongeluk vaak niet als iets dat hun overkomt maar ook als een persoonlijk falen. Ben je niet gelukkig dan heb je gefaald. Dit denken komt voort uit het idee dat je honderd procent

verantwoordelijk bent voor je eigen geluk en dat je behoort gelukkig te zijn.

Voor Hart brengt de rede inzicht in het goede. Het ethische wordt zo verbonden met ons redelijk inzicht. De klassiek theologie over het leven na de dood leert ons dat deze harmonische relatie in het aardse leven nooit tot stand zal komen. Het oneindige goede transcendeert voortdurend ons hier en nu. We participeren in het goede. Zoals iemand die ademhaalt nooit alle zuurstof die er is kan inademen maar wel gebruik maakt van die aanwezige zuurstof, zo kunnen we nooit het maximale goede ontsluiten. We delen erin maar het is altijd groter dan onszelf. Het ideaal van het perfecte goede blijft ons zo altijd overstijgen en vindt zijn voltooiing slechts voorbij de grens van de dood. Dat de ideeën van Bentley Hart ook voor de ideale maatschappij gelden en dat die perfectie in het hier en nu gerealiseerd kan worden, zoals hierboven beschreven, weet ik niet. Hij vervolgt:

*'And, too, there is a deeper metaphysical logic here to be considered, it turns out, on any careful consideration of the matter, that only God himself - the infinite and transcendent Being, Goodness, Truth, and Beauty that is the source and end of all reality - can be the necessary "final cause" that make rational freedom logically possible.'*

Tegenover het goede, ware en het schone van de wereld die tijdelijk zijn staat het eeuwige Goede, Ware en Schone, die uit God voortkomen en die de bron en doel zijn van de gehele werkelijkheid en die onze rationele vrijheid mogelijk maken. Voor Bentley Hart ligt in dit metafysisch concept onze vrijheid en onze rationaliteit besloten, zonder welke zij niet mogelijk zijn. De perfecte maatschappij echter vernietigt dit verlangen omdat deze maatschappij eindig is. Aardse perfectie elimineert het verlangen. Onze verlangens zijn daar immers geheel bevredigd anders was deze maatschappij niet perfect. Als een burger van een maatschappij die de status van perfectie heeft bereikt niet gelukkig is, dan dwaalt hij. Hij zondigt tegen de perfecte maatschappij.

Binnen de metafysica ligt dat anders. God is oneindig. Hij bevindt zich boven het fysieke. Door zijn oneindigheid kan ons verlangen en daardoor onze vrijheid en daardoor onze rede zich onbeperkt ontwikkelen.

Nu rijst de vraag of onze vrije wil de hel noodzakelijk maakt of juist elimineert. De voorstanders van de eeuwige verdoemenis zeggen: 'God heeft ons vrij gemaakt dus we kunnen Gods goedheid eeuwig afwijzen. Bentley Hart is het daar niet mee eens en zegt het volgende:

*'God-unlike a creature could never appear to a spiritual nature as merely one option among others, which could be rejected without intentional reminder. What makes all election or rejection on the part of a finite agent possible at all is his or her unremitting transcendental longing for God. Thus, God himself is the transcendent orientation in respect of which any merely finite object can be rejected, and so even in trying to reject God one is expressing a still deeper longing for God. So, just as God cannot positively will evil precisely because he is infinitely free, neither can we will evil in an ultimate sense, inasmuch as his infinite liberty is the source and end of our liberty too. Only in him are we truly free.'*

Voor Bentley Hart is ons verlangen naar het goede altijd ingebed in het oneindige goede van God. We kunnen immers als we verlangen slechts verlangen naar het goede of iets dat goed is. God is de bron en het uiteindelijke doel van ons verlangen want God is het maximale goede. Zelfs als we besluiten om God af te wijzen omdat we verlangen zonder God te leven participeren we in het maximale goede dat God is omdat we altijd streven naar een goed. We bewegen ons altijd *in God* als we verlangen want buiten God is er geen goed. God is oneindig vrij daarom kan hij het kwade niet willen. Als wij werkelijk vrij zijn kunnen we het kwade niet omhelzen want alleen God is de bron van onze vrijheid. In God is het maximale goede geborgen. Bentley Hart verbindt ons verlangen naar een goed met onze vrijheid, onze vrijheid met onze rede, en onze rede met het werkelijke goede.

Zonder verlangen kunnen we niet vrij zijn, zonder vrijheid kunnen we niet rationeel zijn, zonder de rede kunnen we niet goed zijn.

Dat we om redelijk te zijn vrijheid nodig hebben ligt voor de hand maar wordt vaak over het hoofd gezien. Voor Dennett geeft onze vrijheid ons onze morele verantwoordelijkheid. Maar hij vergeet dat wij óók onze vrijheid nodig hebben als we redelijk willen zijn en een redelijk betoog willen houden. We moeten namelijk kunnen kiezen wat klopt of niet klopt. Deze overweging vraagt om vrijheid. Of onze redelijkheid met onze moraal verbonden is ligt moeilijker. Het is nog maar de vraag of we betere mensen worden als we rationeler worden. Dieven kunnen heel intelligent zijn, daardoor veel stelen zonder gepakt te worden. Ze sterven rijk en hooggeacht.

Maar redelijk is niet hetzelfde als intelligent. Redelijkheid heeft meer met wijsheid te maken. Een redelijk mens is goed en een goed mens is redelijk. Dit heeft iets van een cirkelredentie. Het is denk ik niet voldoende. Om goed te zijn is redelijk gedrag niet genoeg. Als een dief een fiets steelt dan kan hij constateren dat hij gestolen heeft, dat het niet goed is en dat hij het misschien niet had moeten doen. In zover is hij redelijk. Maar hij heeft dan nog niet 'gevoeld' wat het is om je fiets te verliezen. De werkelijke ervaring van het verliezen van je fiets is nog niet bij de dief binnen gekomen. Zijn empathie is nog niet geactiveerd. Met andere woorden, de gehele waarheid is nog niet tot hem doorgedrongen. Hebben we om werkelijk goed te zijn niet ook gevoel nodig en is alleen de rede wel genoeg?

Nu, dit kunnen we doortrekken naar de controversie rondom het universalisme. God als het ultieme Goede kan alleen het goede willen. Hij kan ook het kwaad ontmaskeren omdat dit ultieme goede de waarheid omtrent ons handelen onthult. Deze onthulling kan een voorwaarde zijn om voor de hemel gered te worden. Dit medicijn dat een voorwaarde is om het goede te betreden, namelijk de waarheid over je zelf onder ogen zien, kan een medicijn zijn dat misschien menig zondaar niet wenst te slikken. De waarheid omtrent je slechte daden beseffen, doet

je werkelijk de pijn van het slachtoffer ondergaan. In deze pijn kunnen we vanuit onze vrijheid weigeren te ondergaan. Werkelijk zien en voelen wat we gedaan hebben kan een te pijnlijke ervaring zijn

Maar wat is de werkelijke waarheid van het slachtoffer? Bentley Hart noemt God het Ware, het Goede en het Schone ,maar zo blijft hij nog steken in de wereld van de ideeën. Maar in de christelijke traditie waar Bentley Hart toch toe behoort is God niet in een idee te vangen want in die traditie is God een persoon en een persoon is geen idee. Een persoon is meer dan een idee. Een persoon heeft een naam en de christelijke traditie is die van God Jezus Christus.

Geloven we niet in het goddelijke dan blijft deze dynamiek toch staan. Namelijk de dynamiek die ontstaat wanneer we het verschil begrijpen tussen een naam en een idee. Brengen we onze medemens terug naar een idee dan reduceren we daarmee de persoon. De persoon is een geheel dat tot uitdrukking komt in een naam. Als we zeggen: 'Piet is altijd jaloers' dan reduceren we Piet tot het concept 'jaloezie'. Piet is echter altijd meer. Slachtofferen we een persoon dan maken we die persoon naamloos. In het geval van een misdrijf wordt de persoon een verlengstuk van ideeënwereld van de misdrijfpleger. Hij wordt een onderdeel van een project. Hij wordt naamloos gemaakt en daardoor handelbaar.

Een idee slaapt en wacht om door ons gewekt te worden. Een idee is in die zin altijd dienstbaar aan ons. Een ontmoeting met een persoon maakt ons echter *zelfbewust*. De ontmoeting met een persoon maakt ons namelijk bewust dat de ander iets van ons kan zien dat wij zelf niet kunnen zien, of niet willen zien. Een ander kan bijvoorbeeld ons gezicht zien terwijl wij dat niet kunnen. Volledige kennis van ons zelf kan daarom alleen maar gaan via een ander. Nu, een mens kan in zijn vrijheid besluiten de confrontatie met zijn Schepper, die een persoon is die *alles ziet*, te vermijden. Hij kan besluiten liever in een hel te blijven om deze confronterende ervaring te ontlopen. Die vrijheid heeft hij dan ook. In die zin gaat het universalisme niet op. De hel is de

vrijheid om in het duister te blijven omtrent je zelf. *L'enfer c'est les autres* - de hel is de ander - zei Sartre en dat is in deze context zo gek nog niet. Vanuit een bepaald perspectief klopt dat. Maar het klopt niet helemaal. De hel is de ander slechts zolang we een kwaad in ons zelf verborgen willen houden. Laten we dit los dan is de ander de weg naar de hemel.

In die zin is de hel niet de kwelling van de spijt maar eerder de kwelling van de angst voor een onthulling; de onthulling van je misdaden. In die zin ook kan de hel best een vrolijke boel zijn. Het is de vreugde van de dief die geniet van zijn gestolen goederen, maar die ook nog steeds leeft met de angst om betrapt te worden. Zo kunnen we ons de hel ook voorstellen; een iets te vrolijke bijeenkomst waar iedereen iets te verbergen heeft. En dan kunnen we stellen dat de kunstenaar die het laatste oordeel van de kathedraal van Bamberg gemaakt heeft, met de veroordeelde wier glimlach ook een grijns is, het misschien toch bij het juiste eind heeft.

De voorbeelden die Bentley Hart gebruikt in zijn tekst *What is truly free will* zijn zwak en dat maakt zijn betoog minder overtuigend. De spanning die binnen het universalisme ligt is het conflict tussen enerzijds de 'dwang' van het goede en anderzijds de vrijheid om dat goede af te wijzen. Een beter voorbeeld was geweest als Bentley Hart het had gehad over twee geliefden. Aangespoord door het vuur van de liefde, ofwel de eros, kunnen twee geliefden alleen maar het goede, het ware en het schone voor elkaar wensen. De eigen vrije wil lost op in het verlangen naar het geluk van de ander. Deze eerste liefde is zo sterk dat we daar geen weerstand aan kunnen bieden. We worden als het ware gevangen gehouden in deze liefdesdrang. We kunnen ons nog alleen maar richten op 'die ene', maar tegelijkertijd worden we ook bevrijd van een bekrompen zelfzucht. Onze weg wordt smaller maar krijgt ook meer richting. Een doel verder dan het zelf. Een beweging richting het onbekende. Nu is het vuur van eros gauw uitgeblust, hoe heftig dat vuur in eerste instantie ook kan zijn. We kunnen ons dan vaak ook gauw aan de dwang van deze prille liefde onttrekken, wat de praktijk ook laat zien. 'We

zijn dan weer vrij' zeggen we dan, maar misschien zijn we dan ook weer minder vrij. We worden weer op onszelf teruggeworpen. We zijn weer met ons zelf opgescheept.

Eros is zwak maar de liefde van God, leert de traditie ons, is oneindig sterk en zwakt niet af. Kunnen wij ons aan deze liefde onttrekken? Bentley Hart zegt: 'Dat kan niet'. Deze kracht is te groot om weerstand aan te bieden. Tegenstanders van het universalisme zouden kunnen zeggen: 'Echte liefde laat de ander vrij.' Echte perfecte liefde geeft de ander de mogelijkheid om de aangeboden liefde te weigeren. Geeft deze liefde die ruimte niet dan is zij niet perfect. Hier ligt het strijdpunt.

Hoe verschillend Dennett en Hart ook zijn, ze zijn beiden deterministen, hoewel hun determinisme verschillend gekleurd is. Voor Dennett groeit onze vrijheid onvermijdelijk uit het fysieke. Onze vrijheid borrelt op uit een poel van oneindige kettingreacties en minuscule relaties. Materie wordt vrije materie en kijkt naar zichzelf en beschouwt zijn eigen ontstaansgeschiedenis en wordt moralistisch. Dennett verbergt onze vrijheid in het lichaam. Dat maakt hem een zuivere Pantheïst. Hij maakt van onze vrijheid een product van materiële krachten en daardoor iets passiefs. Hoe deze vrijheid actief wordt, wordt niet aangegeven.

Ook Bentley Hart is een determinist, maar van een andere orde. Voor Bentley Hart trekt de absolute Geest, hier geschreven met een hoofdletter, onze vrijheid als een magneet uit het fysieke. Dit maakt van hem een zuivere Theopanist. Het transcendente goede als vast oriëntatiepunt trekt ons omhoog uit de materiële wereld, waarin een oneindig aantal schijnopties en dwaalwegen onze vrijheid in de weg staan. Het lijkt op het beeld dat Meester Eckhart gebruikt. Een vis zit aan een lijn maar af en toe wordt de lijn gevierd waardoor de vis denkt dat hij vrij is. Maar langzaam en gestaag wordt de vis aan land getrokken. Voor Hart is onze vrijheid geborgen in de transcendente Geest waardoor het lichaam nutteloos achterblijft. De uitspraak van Blaise Pascal die zegt dat 'het hart redenen heeft die het verstand niet kent' gaat bij Bentley Hart, ondanks zijn naam, niet op.

Door hun determinisme blijven de ideeën van Dennett

en Bentley Hart over vrijheid problematisch. De oorzaak hiervan is de aangenomen scheiding van lichaam en geest waarbij de ene kiest voor *alleen* het lichaam en de andere voor *alleen* de geest. De drang naar een strenge logica waaraan de vrijheid onderworpen dient te worden scheurt het algemeen menselijke in tweeën. Dit algemeen menselijke is het feit dat we een lichaam hebben dat gegrond is in het fysieke en zo een product is van evolutie en daardoor verklaarbaar en *tegelijktijd* een geest die een zuiver punt creëert, onaantastbaar boven de tijd verheven. Dit punt is een vorm waarbij het geheel meer is dan de som van de onderdelen. Deze vorm verdraagt geen verdere analyse want zij verdwijnt als zij daaraan onderworpen wordt. Dit zuivere punt vestigt zich in de taal, zoals bij Mallarmé, of in kracht van de wil, zoals bij Sartre, of in de transcendente Geest, als bij Bentley Hart.

Dit conflict tussen lichaam en geest speelt steeds op en lost slechts op als we niet meer denken dat het ene of het andere volledig is maar als we beiden als een onvermijdelijk gegeven accepteren. We moeten voor lief nemen dat de tegenstelling lichaam-geest, hoe graag we dit ook zouden willen vermijden, ons denken zal bepalen omdat ons verklaren en het verklaarde altijd tegenover elkaar staan. Het lichaam kunnen we hier opvatten als het fysieke, als geheel, en de geest als het begrijpende principe. Deze acceptatie zal ons echter dichter bij ons verstaan brengen van wat vrijheid werkelijkheid is. Want ons besef van de dynamiek tussen lichaam en geest leidt ons vanzelf naar de dynamiek van de vrijheid. En dat is wat vrijheid in essentie is: een dynamiek.

Deel II van dit boekje gaat over deze dynamiek.

## Deel II: De derde weg

## 10. De structuur van het zelf

In de roman 'Reis naar het Einde van de Nacht' van Louis-Ferdinand Céline zwerft de hoofdpersoon Ferdinand Bardamu door Parijs. Aangekomen aan de linkeroever van de Seine vervalt hij in een triest gepieker:

*Je ontdekt in dat hele belachelijke verleden van je zoveel idiote dingen, zoveel bedrog en naïviteit, dat je wel meteen zou willen ophouden met jong te zijn en zou willen wachten totdat je jeugd zich van je losmaakt en je voorbijschiet; je zou dan zien hoe hij wegging, hoe langer hoe verder weg, en zijn volslagen zinloosheid constateren, je hand in zijn leegheid steken en hem nog eens voor je langs zien trekken, en in de zekerheid dat je jeugd echt verdwenen is, zou je van jouw kant dan ook kunnen weggaan: rustig en kalm naar de andere kant van de Tijd, om te zien hoe de mensen en de dingen werkelijk zijn.'*

Er is al gezegd dat vanuit een pantheïstisch perspectief de geest langzaam van zichzelf bewust wordt. De geest die steeds groeit kijkt terug. Dat dit niet altijd vrolijk stemt laat deze tekst duidelijk zien. Terugkijkend op zijn jeugd openbaart zich aan Bardamu een leegheid en een zinloosheid veroorzaakt door bedrog en naïviteit. Het verleden dat belachelijk werd omdat hij net niet zag 'hoe de mensen en dingen werkelijk zijn'. 'Mijn jaren zijn in rook opgegaan' staat er ergens geschreven en in die rook zijn de vormen van ons verleden niet meer te onderscheiden. Een mist achtervolgt ons en de Geest die zou opstaan laat het afweten. En dan maakt zich een diepreligieus verlangen meester van Bardamu om te gaan naar de andere kant van de Tijd. Om te geraken in een domein waar de dingen werkelijk waarneembaar zijn zoals ze zijn.

Het lukt de mens zelden om binnen de grenzen van zijn eigen gecreëerde ideeënwereld te blijven. In het verhaal tot nu kunnen we zien dat het accepteren van de geest als een toevallig product van onvermijdelijke processen, of de geest te zien als

een autonome meester die de wereld vormt, moeizaam vol te houden is. Dit komt omdat de menselijke natuur het niet toestaat om zijn werkelijkheid binnen een gesloten systeem te vangen. Voorbij de horizon is er altijd wel iets dat we niet vermoedde. Dit ook omdat de menselijke natuur *in zichzelf* een conflict in zich draagt dat voortkomt uit een verlangen naar eenheid dat constant gefrustreerd wordt door zijn reflectie van de wereld enerzijds en zijn onbewust voortbewegen anderzijds.

G. K. Chesterton ziet dit conflict, in zijn boek over Thomas van Aquino, als een conflict tussen twee valkuilen die beiden te vermijden zijn:

*Met deze visie vermijdt men twee valkuilen die ware afgronden van machteloosheid zijn. Enerzijds is de geest niet enkel iets ontvankelijk, in de zin dat het zintuiglijke indrukken opneemt zoals vloeipapier inkt opzuigt. Op deze halfzachte aanname is het gehele laffe materialisme gebaseerd waarin de mens wordt gezien als honderd procent slaaf van zijn omgeving. Anderzijds is de geest ook niet enkel creatief, in de zin dat hij dingen schildert op de ramen en vervolgens zijn eigen schildering aanziet voor het landschap buiten. De geest is echter wel degelijk iets actiefs, en die activiteit houdt in dat hij, in de mate waarin de wil daarvoor kiest, in de richting kijkt van het licht dat buitenshuis daadwerkelijk schijnt op daadwerkelijk bestaande landschappen. Deze opvatting geeft een kijk op het leven die op ondefinieerbare wijze mannelijk en zelfs avontuurlijk is. Vergelijk dat eens met de visie volgens welke de hulpeloze geest wordt overspoeld met materiële indrukken, of met de visie dat er door een vloedgolf van psychologische indrukken een fantasiewereld in het leven wordt geroepen die geen enkel verband houdt met de werkelijkheid. Anders gezegd, de kern van Thomas' filosofie van het gezonde verstand is dat er twee werkzame factoren zijn: de werkelijkheid en de herkenning van die werkelijkheid en deze ontmoeten elkaar in een soort huwelijk. En dan wel een werkelijk huwelijk, want deze ontmoeting is vruchtbaar, en Thomas' filosofie is momenteel de enige vruchtbare filosofie ter wereld. Deze filosofie brengt praktische resultaten voort juist omdat ze een combinatie is*

*van een avontuurlijke geest en een vreemde wereld van feiten.'*

De paradox dat de menselijk geest enerzijds werelden creëert en tegelijkertijd een product is van diezelfde werelden geeft aan waarbinnen het conflict over vrijheid en de vrije wil zich afspeelt. De gespletenheid ligt in de werkelijkheid en de herkenning van die werkelijkheid. We zijn een deel van de werkelijkheid die blind voortstuwt maar bezitten ook het vermogen om buiten die werkelijkheid te treden en over die werkelijkheid te reflecteren. Het zijn deze twee zaken die de dynamiek van het zelf vormgeven. We zijn zoals de wereld is maar kunnen ons ook buigen over die wereld. De kerkvader Augustinus beschreef deze dynamiek als volgt: 'We zijn, we weten dat we zijn en we willen dat zijn in stand houden.' De dynamiek van het zelf is volgens Augustinus een drie-ene dynamiek waar het zijn en het bewust-zijn op elkaar gericht zijn en een constante beweging creëert die scheppend werkt. Deze dynamiek van het zelf is een afbeelding van God die tegelijkertijd één is en drie; een drie-ene God.

Dit 'in stand houden' van dit 'gebroken' zelf lijkt niets anders dan een poging van de mens om een eenheid te bewerkstelligen, een brug te slaan, tussen zijn en bewust-zijn. Dit wijst naar de derde weg waar Hans Jonas over sprak en naar verlangt. Hans Jonas spreekt over de verstoring tussen de mens en de totale realiteit: *'The disruption between man and total reality'*. Volgens hem een modern dilemma waarin de mens veroordeeld wordt tot een staren naar *'isolated selfhood'* of een veroordeeld wordt tot *'a monistic naturalism which, along with the rupture, would abolish also the idea of man as man'*. Hij gaat verder. *'Whether a third road is open to it – one by which the dualistic rift can be avoided and yet enough of the dualistic insight saved to uphold the humanity of man - philosophy must find out'*. Een derde weg waarin het dualisme wordt vermeden en tevens wordt gehandhaafd is volgens Jonas de opdracht waar de filosofie voor staat.

Het is goed hier een pas op de plaats te maken. Pantheïstische en theopanistische bewegingen van de geest zijn geworteld in het zelf dat gebroken is. Verklaart men zich tot het

zijn van de dingen, de blinden stuwning voorwaarts, zoals het pantheïsme doet, dan zal men toch eens uitkomen bij een bewuste reconstructie van dat zijn, een *her*-kenning zoals Chesterton dat noemt. Willen we het avontuur van de geest verankeren in een zuiver idee, zoals het theopanisme doet, dan zal dat idee toch onvermijdelijk eroderen in het voortgaan van de tijd. De werkelijkheid van onze vrijheid laat zich niet vangen. Het ene systeem gaat verloren in het andere en omgekeerd. Pantheïstische en theopanistische denkrichtingen houden nooit lang stand en dreigen steeds weer in elkaar over te gaan. God wordt alles of alles wordt God. We zien dit euvel steeds optreden, zoals we in de verhalen hierboven gezien hebben. De vrijheid die in deze verhalen beloofd wordt houdt dan ook nooit lang stand. Men vervalt steeds in haar tegendeel.

Het conflict tussen pantheïsme en theopanisme, zoals Pzriwarra dat voorstelt en dat volgens hem de *cantus firmus* van de filosofie is, is gegrond in het zelf dat gespleten is. Misschien heeft deze gespletenheid wel te maken met een strijd die zich beweegt rond leven en dood. De mens wil niet ondergaan in een zee van betekenisloze gebeurtenissen. Maar de mens wil ook niet eenzaam gevangen gezet worden op een eiland als een koning zonder onderdanen. Een voortdurende opstand tegen dit dualisme is een gevolg. We willen hieruit bevrijd worden. We willen eenduidigheid. De tekst van Jonas is daar een voorbeeld van. We willen af van deze tegenspraak. Het zelf laat dit echter niet toe want het zelf is gespleten. Het zelf lijkt een verdeeld huis waar men waarneemt en waar men waargenomen wordt. Waar we zijn en waar we bewust zijn.

De drie-ene structuur van het zelf die Augustinus definieert kan ons wellicht meer inzicht geven. Augustinus begint met het noemen van het zijn. We zijn. Dit is niet voor niets. Het zijn, dat we kunnen opvatten als 'het bestaan' of 'het leven', is een voorwaarde voor ons 'bewust-zijn'. We moeten 'er eerst zijn' voor we 'bewust zijn'. En dat geldt ook voor de dingen waarvan we ons bewust zijn. Dat 'instandhouden van het zijn' waar Augustinus mee besluit is ook een logisch gevolg van



de gelaagdheid van het zelf. Slechts vanaf het moment dat we bewust zijn worden we ons gewaar van het 'niet zijn' met als een vanzelfsprekend gevolg een drang naar zelfbehoud. Ons bewust-zijn bevindt zich zo tussen zijn en niet-zijn.

De structuur van het zelf en zijn vrije bewegingen worden nu doorzichtiger. Ons bewust-zijn is gegrond op het zijn. Het theopanisme en het pantheïsme, de terugkijkende en vooruit willende neigingen van het bewust-zijn worden nu met elkaar verbonden want zij rusten beiden in het zijn. Met als gevolg dat dit ook gezegd kan worden van onze vrijheid en onze vrije wil. Ook zij rusten in het zijn. Maar wat is het zijn? Daar zullen we eerst naar moeten kijken voor we de volledige dynamiek van onze vrijheid kunnen beschrijven.

## 11. Het zijn

Onze ideeën over vrijheid zijn sterk verbonden met hoe wij onszelf zien. Hier gaan we uit van een gebroken zelf. We zijn, we bestaan zogezegd, maar we zijn ons ook bewust van onszelf en de dingen om ons heen. Hoe verhouden deze twee aspecten van het zelf zich met elkaar?

In het begin van mijn verhaal heb ik vrijheid geformuleerd als een begin van een beweging. Dit blijft als een voetangel in dit project steken. Stel voor iemand gaat op vakantie zonder enige vorm van tijdslimiet. Deze persoon ziet wel wanneer hij weer naar huis gaat. Na een paar maanden besluit hij op een ochtend om huiswaarts te gaan. Kan hij zo'n besluit in volle vrijheid nemen? Is er in zijn handelen een zuiver begin, onbepaald en volledig nieuw te traceren?

Tot nu hebben we gezien dat vrijheid meerdere kanten heeft. We hebben de vrije wil waarvan het bestaan steeds weer betwist wordt. Deze wil kan dan weer opgesplitst worden in meerdere willen waarachter weer een sterkere wil oprijst. Kunnen we zo eindeloos doorgaan? Kunnen we eigenlijk wel beslissen? Worden onze 'vrije' beslissingen niet bepaald door ons neurologisch systeem of onze spijsvertering? Bestaat er in de mens zoiets als een 'geest in de machine', een kapitein op een schip die de touwtjes in handen heeft? Ook dit wordt bestreden. Of worden we voortgestuwd door een *telos*, iets buiten ons dat onze bewegingen bepaalt. Een macht van de rede die alle andere bewegingen insluit? Dan hebben we nog onze bewegingsvrijheid. Als er geen vrije speelruimte hebben om te bewegen dan valt er helemaal niets te kiezen. Wat heeft vrijheid dan voor een zin? En hoe maken we die speelruimte groter?

Onze conclusies over vrijheid hangen af hoe we het 'zelf' en zijn mogelijkheden zien. Volgens dit betoog is ons zelf in zijn kern dynamisch. Er bestaat geen autonoom punt vanwaar het zelf met zijn expansie kan beginnen. Als het zelf een punt is, is dit een punt met een innerlijke dynamiek. We zijn een constante beweging omdat we *zijn*, weten dat we *zijn* en we dat *zijn* in stand

willen houden. Constante beweging is de beste omschrijving omdat hier het statische en het bewegende samenkomen.

Wat is het zijn dan wel? Op deze vraag zal ik mij nu richten. In het citaat in het vorige hoofdstuk laat Ferdinand Bardamu zijn gedachten gaan over zijn leven. Een stroom van beelden komt bij hem naar boven waar hij niet gelukkig van wordt. Een verlangen ontstaat om hier aan te ontsnappen en in dit wanhopig verlangen richt hij zich naar de andere kant van de tijd, waar hij een overzicht hoopt te krijgen hoe de dingen werkelijk zijn. Zonder het te weten richt Bardamu zich op het zijn, want als wij willen weten wat het zijn is dan is deze intuïtie van Bardamu een goed begin. Het zijn staat namelijk buiten de tijd waardoor het met al het tijdelijke is verbonden. Dit is iets om moeilijk voor te stellen. Een voorbeeld uit de schilderkunst kan ons misschien toch helpen om dit begrip duidelijker te maken.

Elk schilderij heeft een drager. Dat kan linnen of hout zijn. Deze drager is een voorwaarde die het schilderij mogelijk maakt. Toch is deze drager onzichtbaar. De vormen op het schilderij zijn zichtbaar. De drager is echter over het geheel van het vlak aanwezig maar heeft zelf geen vorm. De drager is wel constant aanwezig. Deze constante aanwezigheid kunnen we ook toekennen aan het zijn. Het zijn is de 'drager' van het bewust-zijn. Zoals een drager een voorwaarde is voor een schilderij zo is het zijn een voorwaarde voor het bewust-zijn. Zonder zijn is bewust-zijn onmogelijk.

De heilige Efreem de Syriër beschrijft in de 4e eeuw de manifestatie van het zijn, dat voor hem goddelijk is, als volgt:

*Heer, op wondere wijze bent U overal aanwezig en overal verborgen. U bent in alle hoge hemels en toch nergens te vinden; U bent tot in de diepten der aarde en toch nergens te vinden. Waar we U ook zoeken, U bent alleen: wondere aanwezigheid. U bent nabij en veraf. Hoe bereiken wij U? Geen vormen, geen tasten, geen voelen brengt U ons naderbij.'*

Het zijn is moeilijk te grijpen omdat als we ons bewust

worden van het zijn, het zijn uit het zicht verdwijnt. Een *wondere aanwezigheid* is het zijn dat verdwijnt als we het willen pakken. Dit maakt het filosoferen over het zijn lastig. In een Middeleeuws boekje uit de 14e eeuw, waarvan de schrijver onbekend is en dat in het Nederlands *Inwijding in het Ongeweten Weten* en in het Engels *The Book of Privy Counselling* heet, wordt aangegeven hoe het zijn benaderd kan worden:

*Deze loutere gerichtheid, die belemmerd in het geloof gegrondvest en geworteld is, mag intellectueel en emotioneel niets anders zijn dan een naakt denken en blind voelen van je bestaan'.*

Om het zijn binnen te treden moet je volgens de schrijver naakt zijn. Dit betekent dat je ontdaan moet zijn van begrippen en beelden. Het symbolische en het imaginaire moet losgelaten worden. Elk steunen op een van deze twee moet achterwege gelaten worden. Een sprong in het zijn is een sprong in het duister.

De weg naar het zijn is onvoorwaardelijk, gelijk de liefde. Het idee dat alles wat *is* goed is omdat het deel heeft aan het zijn is een gedachte dat in de Middeleeuwen sterk leefde. Nu heeft het ook nog betekenis. 'Fijn dat je er bent', zeggen we tegen een vriend. De aanwezigheid van die vriend is al voldoende. Ook zullen echte ouders van hun kinderen houden zonder voorwaarde te stellen. Ze houden van hun kinderen ongeacht wat zij doen maar gewoon omdat ze bestaan.

Voor de schrijver van het Middeleeuwse boekje is het zijn niet bepaald problematisch zoals het voor onze tijd misschien wel is. Hij maakt een onderscheid tussen *wat* iets is en *dat* iets is. Hij schrijft:

*Want de mens die niet kan denken dat hij is, niet wat hij is maar dat hij is, die vind ik dwaas en dom. Want zelfs de domste koe of het onredelijkste beest (als je al mag zeggen dat het ene beest dommer is of onredelijker dan de andere - dat kan eigenlijk niet), zelfs zo'n beest voelt dat het bestaat. Hoeveel te meer is het dan eigen aan*

*de mens, die dan toch boven alle andere levende wezens met rede is begaafd, om te weten en te voelen dat hij bestaat. Daal daarom af naar het diepste punt van je verstand (dat sommigen uit ervaring het hoogste noemen) en denk op de eenvoudigste manier (die sommigen de wijste vinden) niet wat je bent, maar dat je bent.'*

Laat 'het wat' van de dingen van je afglijden en zorg dat je er alleen maar bent. Laat je 'het wat' van de dingen los dan blijft het zuivere zijn over. Zo eenvoudig is het. Het zijn kent geen tijd en daarom wordt in vele religieuze tradities het zijn als God of goddelijk gezien. In de Middeleeuwen werd er echter sterk voor gewaakt om het zijn van de mens niet gelijk te stellen met het zijn van God. Dan zou de mens God worden of God een mens. Het onderscheid tussen mens en God moest gehandhaafd blijven:

*'Want al zijn alle dingen in Hem als in hun oorsprong en in hun zijnsgrond en al is Hij in alle dingen de oorsprong en de zijnsgrond, toch is Hij alleen in zichzelf zijn eigen oorsprong en zijn eigen zijn. Zoals er niets kan bestaan buiten Hem, zo kan Hij niet bestaan buiten zichzelf; Hij is het zijn zowel voor zichzelf als voor alles. Alleen hierin is Hij onderscheiden van alles dat Hij het zijn is zowel voor zichzelf als voor alles; en hierin is Hij één met alles (en alles in Hem) dat alle dingen in Hem hun zijnsgrond hebben en dat Hij hun aller zijn is.'*

We zijn en we zijn bewust-zijn. Wat het zijn is blijft steeds moeilijk te duiden. Mensen van nu hebben vaak moeite met dit begrip. Mensen zijn misschien meer bezig met *wat* de dingen zijn dan *dat* ze zijn. Het feit *dat iets is* ontglipt ze. In de Middeleeuwen wist men hier beter mee om te gaan. Zelfs een Middeleeuwse koe wist het beter, zoals we hierboven hebben kunnen lezen. Martin Heidegger zei dat de moderne mens leed aan *Seinsvergeessenheit*. Heidegger wilde het zijn opnieuw denken. Maar het zijn laat zich niet makkelijk denken.

Vreemd genoeg komen er soms geluiden over het zijn uit hoeken waar men het niet verwacht. Ferdinand Bardamu, zoals eerder gezegd, had het over de andere kant van de tijd. Emil

Cioran (1911-1995) schreef in zijn *The Trouble with Being Born*:

*'I long to be free - desperately free. Free as the stillborn are free.'*

Dit zijn onbewuste verwijzingen naar het zijn. Deze Cioran en deze Bardamu, die namens Céline spreekt, waren niet bepaald Middeleeuwse mystici maar voelden wel aan waar het zijn gezocht moest worden zonder het misschien zelf te weten. Het zijn is als iets voorbij de tijd, droomt Bardamu. Het spreken over het zijn *als iets* dat 'puntje puntje puntje' is in plaats van *'het is dit of dat'* is een juiste manier om het zijn te duiden. Het is een beeldende manier van spreken die de aard van de dingen meer toont dan beschrijft. Deze manier van spreken wordt vaak gebruikt in religieuze teksten. Het koninkrijk Gods is als een zaadje, bijvoorbeeld. Zo spreekt men op de goede manier over het zijn. *'Free as the stillborn are free'* wijst naar het zijn. Slechts het analoge wijst de richting. Het letterlijke wil daar maar slecht binnenkomen.

Het zijn kent geen tijd en is de baarmoeder waar het leven slaapt. In deze slaap zijn we vrij en onbepaald. Toch is het zijn niet hetzelfde als het onbewust-zijn. Het onderbewuste wordt meestal opgevat als gevuld met beelden. Niet iedereen gelooft in het onderbewuste. Volgens sommige is het onderbewuste slechts een reeks fantasieën tijdens het ontbijt. Het zijn is echter niet gevuld met beelden. Het is een beeldloze slaap dat het bewust-zijn raakt. Het is daar mee verweven. Het zijn is een tijdloze aanwezigheid. De vrijheid van het zijn is de eerste vrijheid die we bezitten. Een vrijheid die tot onszelf doordringt en die vrij is van tijd.

Maar er is ook de vrije wil. Waar is dat beginpunt waar we onze vrijheid effectueren, waar we deze vrije wil uiten? Dat bevindt zich in het zijn waar onze begrippen niet kunnen binnendringen. En alleen als we 'naakt' zijn kunnen we daar komen. 'Naakt zijn' betekent hier vrij zijn van begrippen. Daarom is het bestaan van de vrije wil onbewijsbaar. Beter gezegd, we kunnen het moment van de vrije beslissing niet aanwijzen. We kunnen niet achter dat

eerste beginpunt van onze vrije beslissing komen. Onze vrije wil ontstaat in een tijdloze ruimte waar verleden, heden en toekomst niet lijken te bestaan. Misschien is onze vrije wilsbeslissing wel verbonden met het scheppen uit het niets aan het begin van ons universum. Dit scheppen dat overal en nergens begint. Dan heeft onze vrijheid een goddelijke en tijdloze oorsprong. Dit is in principe geloofwaardig. We kunnen het echter niet bewijzen. Om iets te bewijzen heb je tijd nodig.

## 12. De dynamiek van de vrijheid.

*'It ain't necessarily so.'*

*Sportin Life*

Om je vrij te kunnen uiten moet je zijn. Je moet bestaan. Alles wat bestaat heeft deel aan het zijn. Ook onze vrijheid is gegrond in het zijn. Het zijn is onbepaald en daardoor onbeperkte vrijheid en onze vrije wil is daarmee verbonden.

In dit hoofdstuk wordt de dynamiek van de vrijheid beschreven. Deze dynamiek bestaat uit twee bewegingen in het zelf die aan elkaar tegenovergesteld zijn. Samen vormen ze de eenheid van dit zelf. De eerste beweging is de beweging van het zijn naar het bewust-zijn via het activeren van de vrije wil. De tweede beweging is een terugkeer naar het zijn. Dit geschiedt als onze taal waarmee ons bewust-zijn zich bedient en wat de inhoud van ons bewust-zijn vormt, stuk loopt op de concrete, fysieke werkelijkheid. Deze twee bewegingen gebeuren gelijktijdig maar kunnen niet gelijktijdig waargenomen worden. Beiden vormen ze de vrijheid van het zelf. Het is niet mogelijk voor de mens zich aan deze vrijheid te onttrekken. Ik zal deze twee bewegingen van onze vrijheid nu bespreken.

Onze vrijheid is geborgen in de oneindige mogelijkheden van het zijn. Activeren we de vrije wil dan treden we binnen de wereld van het bewust-zijn die ons doen en laten onvermijdelijk beperkt. Activeren we de vrije wil dan verliezen we vrijheid. Deze beperking ligt besloten in de taal waarvan ons bewust-zijn zich bedient. Deze taal maakt onderscheid; het accepteert het ene en wijst het andere af. Onze taal loopt echter altijd stuk op de werkelijkheid die op zich geen taal kent. Door dit stuklopen dienen de oneindige mogelijkheden van het zijn zich weer aan. De cirkel is rond.

De vrijheid van het zijn en onze uitingen van de vrije wil liggen besloten in het zelf. Het veiligstellen van het vrije en spontane verloop van deze beide vormen van vrijheid is de derde weg. Deze dynamiek die het zelf uitmaakt en die zich, zoals we in dit hoofdstuk zullen zien, immer voortgaat kan wel gefrustreerd maar niet vernietigd worden.

De oorsprong van onze vrijheid is duister waardoor de vraag naar het bestaan van de vrije wil moeilijk te beantwoorden zal blijven. De verklaring ligt altijd in het voorafgaande en omdat de vrije wil een onbepaald begin van een beweging is, is verklaren geen optie. Voor degene die wel in de vrije wil geloven zal de vrijheid met zijn vrije wil altijd een dynamiek zijn omdat de vrije wil altijd verbonden is met ons bewegen in de tijd.

Vrij zijn is op twee benen lopen. Deze twee benen van onze vrijheid zijn *het zijn* en *het bewust-zijn*. Het feit dat *dat* we zijn en het *wat* we zijn, beiden verenigd in het zelf. Dit is wat alle mensen gemeen hebben. In relatie met de wereld zijn deze twee de werkelijkheid en onze ideeën over de werkelijkheid. We kunnen onze vrijheid ontwikkelen. We kunnen lopen met deze twee benen maar we kunnen misschien ook rennen en, als het allemaal goed gaat, misschien ook dansen.

De potentie van het zijn is oneindig omdat het alles omvat. Alles wat bestaat heeft namelijk deel aan het zijn. Denken we na over het zijn dan treden we in het bewust-zijn. Het zelf wordt nu verdeeld in zijn en bewust-zijn. Met ons bewust-zijn treden we binnen het domein van de taal. Taal is een gereedschap dat de werkelijkheid toonbaar maakt. Taal openbaart. De effectiviteit van taal is afhankelijk van het vertrouwen dat taal een brug kan slaan naar de ons omringende werkelijkheid. Verdwijnt dit vertrouwen dan wordt taal betekenisloos. Gebruikt men taal dan communiceert men. Ook als de taal inwendig blijft of slechts als gedachten gebezigt wordt communiceert men. Denken is communiceren met een imaginaire toehoorder. Taal bestaat daardoor altijd alleen maar binnen het relationele. Taal richt zich daardoor ook altijd op *het algemeen geldende*. Het algemeen geldende

gaat altijd over wat waar en niet waar is. Taal gaat over waarheid ook als men liegt. Waarheid creëert een hiërarchie. Dit wordt beter dan dat. Zelfs onze lichaamstaal scheidt het meerdere van het mindere. Onze plaats die we innemen geeft aan wat voor ons het best mogelijke is. Taal en bewust-zijn zijn onlosmakelijk aan elkaar gebonden. Taal maakt ons bewust wat goed en kwaad is.

Zoals al eerder gezegd, de vrije wil is moeilijk te bewijzen omdat zij een begin van een beweging is. Dit begin is in duisternis gehuld. Activeren we onze vrije wil dan treden we in ons bewust-zijn en wordt onze wereld kleiner. We verliezen hierdoor vrijheid. We worden minder vrij als we onze vrijheid nemen. We koppelen namelijk vrijheid aan onze wil en onze wil kiest een klein deel van het grote geheel. Er is hier altijd sprake van een reductie. Deze reductie is besloten in onze taal. Taal differentieert doordat het onderscheid maakt tussen de dingen.

Onze vrije wil is altijd persoonlijk. Onze vrije wil opent het persoonlijke. Omdat het persoonlijke zich altijd uit in een taal die naar het algemeen geldende streeft, is het persoonlijke altijd relationeel. Met onze bewuste keuzes streven we naar bestendigheid. Ons denken zoekt een tijdloze waarheid misschien wel om, zonder dat we er ons van bewust zijn, het tijdloze van het zijn te vervangen. Dit om de eenheid van het zelf te herstellen die door het activeren van de vrije wil gebroken is.. Met ons geheugen kunnen we bakens creëren die ons bewust-zijn een gevoel van zekerheid geven. Met ons bewust-zijn dat denkt trotseren we het verval van de tijd. Het bewust-zijn geeft zo een gevoel van veiligheid. Met ons bewust-zijn verbinden we onze geschiedenis, onze ervaringen met de toekomst en het geheugen met onze wil die altijd vooruitstreeft. Zo ontstaat er kennis. Door deze vooruitstrevende wil leren we echter ook de onomkeerbaarheid van de tijd en daarmee de dood kennen. Activeren we onze vrije wil dan wordt het zelf een 'ding onder de dingen' en is daardoor ten dode opgeschreven. Het 'dan zult gij sterven' komt bovendrijven. De vrije wil lijkt nu minder vrij. Een driftmatige angst die in het lichaam huist komt boven drijven. Het is deze drift die ervoor zorgt dat we behouden willen blijven.

We willen niet dood. Hier ontvouwt zich het drama van het bewust-zijn: dat drama is het ontdekken door het bewust-zijn van het niet-zijn. Goed en kwaad gaan opspelen en brengen een oordeel met zich mee. Dat oordeel is dat we dood moeten maar dat we dat ten koste van alles willen vermijden. De ontdekking van het niet-zijn door het bewust-zijn verlamt zo de vrije geest.

De geest die gewend is boven de wateren te zweven voelt zich door het stromend water meegevoerd naar een onherroepelijk einde. Dit water stroomt onomkeerbaar naar de eindeloze zee. Het lijfsbehoud van de wil, met andere woorden 'het vlees dat wil leven', botst met de vrije geest die op het eerste gezicht geen dood lijkt te kennen. In dit lijfsbehoud buigt het doel van het vrije denken naar de dood.

De dood is steeds weer de spelbreker en dat is de zonde. Het bewust-zijn belooft echter het bestendige en misschien wel het eeuwig leven. Het loont de moeite om een poging te wagen om met de geest de tijd te weerstaan en de dood te ontlopen. En zo wordt 'de geest die boven de wateren zweeft' voor het karretje van onze angsten gespannen om een luchtkasteel te bouwen in de wolken waar de dood geen vat op heeft. Om de dood te ontlopen kan dit kasteel alleen maar virtueel zijn, losgeweekt van de doorlopende tijd.

De drang naar het ultieme, naar een gesloten systeem waar 'alles klopt', een totaalvisie die in het bewust-zijn zijn vaste onveranderlijke vorm bereikt, wil de mens nogal eens voortbewegen. Dit om de dood te overwinnen. Dit leidt tot totalitair denken. Het totalitaire denken verschuilt zich geheel in een virtuele constructie (virtueel hier in de betekenis van 'los van tijd en plaats') die als een absoluut het onvermijdelijke van de fysieke dood moet vervangen. Dit denken creëert een zuivere tijdloze vorm. De woede en de frustratie als deze zuivere vorm niet wil beklijven, het leed dat het met zich meeneemt, is alom bekend. We kennen allemaal de illusies die instorten en de afbraak van de fundamenten waarop onze drang naar zelfbehoud zijn steun gezocht had. Het is het drama van de vrije wil.

Wezenlijk gaat deel I van dit boekje geheel over dit

drama waarin mensen over vrijheid denken en een consistent systeem willen achterlaten. Vaak worden er posities ingenomen die op de lange termijn moeilijk vol te houden zijn juist door deze drang naar consistentie. Hoe consistentier de gedachten hoe onvollediger ze op den duur worden, lijkt het wel.

De ideeën van het pantheïsme, volgens welke we een willoos product zijn van de krachten van de natuur, wil bij de gemiddelde mens niet lang beklijven. We willen immers zelf het initiatief behouden. Ook het idee dat onze wereld een gevolg is van de projecties van onze geest kunnen we niet vasthouden. Hoe vaak zien we ons niet als slachtoffer van de omstandigheden? De autonome taal die Malarmé opwerpt als buffer tegen de taal die de mens reduceert tot willoos object kan niet altijd standhouden om de simpele reden dat de mens wil weten hoe de dingen in elkaar zitten en daar een objectgerichte taal voor nodig heeft. In het gnostisch zelf, dat onaantastbaar straalt als een diamant, willen we graag geloven, maar ook dat geloof kan maar niet wortelschieten omdat we een sociaal dier zijn. Het activeren van de wil, gepromoot door Sartre, is aantrekkelijk ware het niet dat die wil altijd al actief is voor we er zelf erg in hebben. Ook hier schieten we tekort. Dan hebben we nog dat kleine willetje van Russell dat in een oneindig universum maar blijft piepen. Wie zit daar eigenlijk op te wachten? Ook het determinisme houdt nooit lang stand. 'Als er geen vrije wil is kan je niet liegen' heb ik wel eens iemand horen zeggen. Maar zelfs de meest vastberaden determinist wil zich het plezier om een leugenaar te ontmaskeren niet onttrekken. Deze ideeën hebben allemaal hun betekenis en schoonheid en verbreden onze visie op de vrije wil, maar doen ze wel volledig recht aan onze vrijheid? Is onze vrijheid wel zo eenduidig?

Het mankement in ons denken over de vrije wil dat hier besproken is en dat steeds weer opspelt is misschien wel te vinden in het feit dat we meestal *het niet-zijn tegenover het bewust-zijn* plaatsen terwijl het *niet-zijn in werkelijkheid tegenover het zijn staat*. Het bewust-zijn staat onder druk door een besef van niet-zijn waardoor er een alomvattend, boven-de-tijd-staand concept van

vrijheid geponeerd moet worden als buffer tegen het verval. Zo krijgt ons denken totalitaire trekken. We willen eeuwigheid of eeuwige leven en dat eeuwige leven moet rusten in ons denken, ofwel in onze ideeën.

Angst is nooit een goede raadgever en het is dan ook het besef van niet-zijn dat de spontane bewegingen van het bewust-zijn meestal frustreert. We worden minder vrij. Het medicijn voor deze kwaal ligt echter niet in het bewust-zijn zelf, maar in het besef dat in het zijn dat het leven zelf is het bewust-zijn gegrond is. Het zijn garandeert de eeuwigheid. We zouden misschien wel kunnen zeggen dat door het vergeten van dat zijn onze angsten voor de dood hun kansen krijgen. De vraag dringt zich natuurlijk op: hoe keren we terug naar het zijn? Een lastige taak daar het bewust-zijn daar geen toegang toe heeft. Via een voorbeeld hoop ik duidelijk te maken hoe het zijn zich opent en hoe de dynamiek van de vrijheid zijn onvermijdelijke beloop heeft.

We staan voor een rivier. We moeten naar de overkant. Het is geen grote rivier. Niet de Maas of de Rijn maar zoiets als de Swale die door de Yorkshire Dales stroomt. De brug is stuk. We moeten door het water. We zoeken naar de beste plaats om over te steken, waar het niet te diep is. We stropen onze broekspijpen op want we willen niet nat worden. We stappen in het water. Het water is ijskoud waardoor we sneller vooruit willen. De stenen op de bodem zijn glad door het mos. We stappen op een scherpe steen. Door de pijn glijden we uit en vallen we bijna om. Opeens staan we voor een diepe gleuf waar het water snel door stroomt. Te diep om droog doorheen te gaan. We gaan teleurgesteld terug. Bij de kant aangekomen glijden we uit en vallen met onze knieën in de modder. Onze broek is vies en een teen bloedt, wat we eerst niet opgemerkt hebben.

Dit voorbeeld is geschreven in de tegenwoordige tijd en het lijkt of het lezen van deze tekst gelijk opgaat met de gebeurtenis zelf. Nader bekeken leert ons dat het eerste gedeelte van de tekst vooruitkijkt. Hoe gaan we oversteken? We kunnen een plan maken. Bij de zin 'we stappen in het water' is er een omslag. Er wordt verteld wat er gebeurd is.

Kunnen we directe ervaringen beschrijven in de tegenwoordige tijd? Taalkundig wel. 'Ik snij mijn voet aan een steen'. Maar dekt dit de lading? We voelen dat hier iets mis is. Je kunt zeggen: 'Het water zal wel koud zijn' Of: 'het water was koud'. Maar als we zeggen 'het water is koud' dan lijkt het erop of deze zin net iets te laat komt. Of iets te lang duurt. Het besef van kou, de schrik waarmee dit gepaard gaat, gaat hier net een fractie aan vooraf. Ook in de tegenwoordige tijd lijken we terug te kijken. Taal is of te vroeg of te laat lijkt het. We kijken vooruit en we kijken terug en waar deze twee elkaar ontmoeten lijkt er een hele kleine opening te zijn. Een opening, die het hier en nu is, en waar we met onze taal niet bij kunnen komen. Waar onze taal stagneert en opnieuw opgestart wordt. Het koude water komt eerst, maar wat eigenlijk echt eerst komt is het 'aan den lijve ondervinden' dat altijd iets sneller is dan onze taal. Ofwel sneller dan ons denken. We kunnen er niet bij komen. Daar komt ook nog bij dat het 'aan den lijve ondervinden' onze taal ook buiten de deur laat omdat daar de dingen 'echt' gebeuren. We komen met onze taal maar niet bij 'waar de dingen echt zijn'. Willen we iets zeggen dan is dat 'zeggen' niet wat het is. Ook deze laatste zin lijdt daaraan. Wat we zeggen is het niet maar toch kunnen we het alleen maar zeggen. Ons bewust-zijn met zijn taal schiet te kort omdat we hier stuiten op *het zijn* van de fysieke wereld. En het zijn kent geen taal. We stuiten hier op het bestaan zelf dat onze woorden niet toelaat. Dit bestaan, dit feit 'dat er is' kruipt door de verborgen breekpunten van onze taal in de gedaante van een uniek eenmalig, concreet onherhaalbaar feit dat ontglipt aan elke vorm van de veralgemenisering die taal gewend is te doen. Het is dit kleine moment, waar de toekomst en het verleden elkaar dreigen te raken, waar de deur naar het zijn zich bevindt. Hier komt de herinnering van het zijn tot stand.

Wat van belang is om te begrijpen, is dat het fysieke, concrete moment hier de eerste beweging is. Dit unieke moment buigt het bewust-zijn om naar het zijn doordat het fysieke hier het initiatief neemt. Het op een rij zetten van de gebeurtenissen dat het bewust-zijn gewoon is te doen wordt genegeerd. Het over de

dingen praten die willoos op ons wachten wordt wreed verstoord doordat het fysieke het initiatief neemt en zich laat gelden. De werkelijkheid, in ons voorbeeld, het voelen van koud water, gaat aan onze ideeën over de werkelijkheid vooraf. De werkelijkheid zelf is de eerste beweging.

In de dynamiek van de vrijheid ontmoeten we twee bewegingen: de beweging van onze vrije wil die het zijn ombuigt naar ons bewust-zijn en de fysieke wereld die ons bewust-zijn ombuigt naar het zijn. In het eerste onderwerpen we, in het tweede zijn we lijdend voorwerp. Aan beide bewegingen gaat niets vooraf in die zin dat ze niet te herleiden zijn tot causaliteit. Deze beweging van het zijn naar het bewust-zijn en van het fysieke lichaam naar het zijn bepalen onze vrijheid. Dit is de dynamiek van de vrijheid.

Wat moeten we dan nog met onze taal? Heel veel! Onze taal opent de schatkamer van de werkelijkheid. De vrije wil geeft ons een vrij oordeel. De herhaling van dat oordeel krijgen we kennis die in de taal bewaard wordt. Zonder taal is dit onmogelijk. Hoe rijker onze taal, hoe rijker onze ervaringen lijken te worden. Taal, of het nu een muziekstuk, een schilderij of een tekst is, wijst naar iets. Zoals een kleuter op het strand aan zijn moeder een schelpje laat zien dat hij gevonden heeft, zo laat de wetenschapper, de dichter of de schilder zijn vondsten aan ons zien. ‘Kijk eens hoe mooi het licht op de ruggen van de koeien weerkaatst’, zegt Willem Maris met zijn schilderkunst. ‘Kijk daar is een kat’, piept de vogel. Dit ‘Kijk daar is iets’ geeft vreugde en inzicht. Taal bouwt op onze wil om te communiceren. Het unieke concrete dat in eenzaamheid beleefd wordt wil gedeeld worden. Een vraag naar nieuwe woorden ontstaat. Het voorbeeld van de rivier, hierboven gegeven, laat echter zien dat niet het unieke geval gevangen in taal ons naar de vrijheid van het zijn brengt maar het binnendringen van het fysieke dat onze taal als het ware een moment opschort. Het breekt de tijdslijn die ons denken omvat in tweeën.

Dit gebeurt ook in onze beeldtaal. Ik heb in de dierentuin veel tekeningen van olifanten gemaakt en ik kan de lezer

verzekeren dat de schetsen op het papier een heel ander aanzicht krijgen als er opeens in je rechter ooghoek een echte olifant door je beeldvlak loopt. Deze plotselinge aanwezigheid maakt van de waarnemer een lijdzaam en daardoor een nederig object. De krasjes op het papier die op zichzelf heel aardig kunnen zijn, worden opeens heel kaal en schriel als de verpletterende aanwezigheid van de olifant de overhand krijgt. De olifant laat zich niet klein maken, dat is duidelijk hoewel hij graag je ten dienste staat. Het zijn van de olifant is van een geheel andere orde dan de krabbel op het papier. Ten opzichte van elkaar zijn ze incommensurabel. Dat betekent: onoverbrugbaar anders. Het dat en het wat van de ervaring, wat hier aan de orde is, kunnen elkaar niet raken. Het zijn van de olifant kan niet gevangen worden in onze taal omdat het zijn van een geheel andere orde is. De aanwezigheid en ons antwoord hierop zijn twee gescheiden werelden. Deze gescheiden werelden tonen zich alleen in de persoonlijke ontmoeting waar het algemeen geldende ontweken kan worden. In het persoonlijke licht de relatie tussen zijn en bewust-zijn op. Ook hier is het echter weer, dat niet de olifant zelf onze terugkeer naar het zijn bewerkstelligt maar als de altijd aanwezige kloof tussen het reële en de virtuele constructie, de kloof tussen het unieke fysieke en het algemeen geldende van onze taal zich onverwachts *laat zien*.

Toch kan de eenvoudige krabbel op papier iets leren waardoor de olifant meer aanzicht krijgt om de simpele reden dat er altijd wel iets van de olifant door de gemiddelde mens over het hoofd is gezien. Ons beeld is nooit compleet. De olifant heeft echter altijd het laatste woord en heeft het recht om het met de krabbel op papier oneens te zijn. Deze vrijheid ontleent hij aan het feit dat hij echt is en daardoor met de oneindige vrijheid van het zijn verbonden is. Het is deze oneindigheid die het mogelijk maakt dat de ideeën van de olifant die in de geest van de mens ronddobberen zich eindeloos kunnen blijven vormen. We kunnen ons eindeloos vrij verheugen in de olifant.

Het zijn deze uitingen van de vrije wil van de mens die met behulp van de taal de werkelijkheid onderwerpen én de



vrijheid van het zijn complementeren. Het is deze dans van het zijn en het bewust-zijn die de vrijheid van het zelf construeren. Deze dans is onze vrijheid. We kunnen ons niet aan deze vrijheid onttrekken. De mens wordt voortdurend in de vrijheid van het zijn getrokken of geduwd of hij wil of niet. We hoeven niet iets te doen om vrij te zijn. We zitten er middenin. De mens beweegt altijd binnen het spel van de vrijheid. Een vlucht van deze vrijheid is onmogelijk. Voor Sartre is dit een doem, voor de christenen een genade. Een genade die de vrijheid garandeert. Dit vraagt om uitleg.

Hoe deze genade te werk gaat is het basisthema van de verhalen van de schrijfster Flannery O'Connor. Haar verhalen zijn een eyeopener voor het drama van de vrijheid. De beroemde uitspraak van Flannery O'Connor geeft ons hier duidelijkheid. Zij schrijft:

*'All human nature vigorously resists grace because grace changes us and the change is painful'*

O'Connor geeft hier aan dat veranderen ons moeilijk valt. Het is echter de genade die ons dwingt te veranderen. De genade geeft ons de vrijheid. Een vrijheid waar we ons tegen verzetten omdat we dan moeten veranderen. Wat bedoelt zij hiermee? O'Connor schrijft hilarische verhalen over mensen die door eenvoudige concrete feiten, je zou haast zeggen 'genadeloos van hun voetstuk' vallen. Voor O'Connor is deze val niet genadeloos maar juist een genade ofwel een gratis meevaller.

In haar verhaal *Good Country People* verleidt een ongelovige vrouw Joy genaamd, die gehandicapt is en een kunstbeen heeft een bijbelverkoper die aan de deur bijbels verkoopt. Deze verkoper blijkt een oplichter te zijn en gaat er na een liefdesnacht met haar kunstbeen vandoor. De vrouw dacht de puriteinse bijbelverkoper een hak te zetten en te verleiden tot de zonde. Het tegenovergestelde gebeurde. De vrouw blijft verbaasd en verdwaasd achter.

Deze samenvatting doet in het geheel geen recht aan dit

mooie verhaal maar enkele van haar finzinnige symbolen worden toch zichtbaar. Het draait allemaal om waarheid en illusie. De hoogmoed van de vrouw is de rode draad van het verhaal. Zij kijkt neer op het bijgeloof van haar omgeving. Ze leest ook de grote filosofen. In het echte verhaal wordt dit flink uitgewerkt. De frustratie van haar handicap en het verschijnen van de bijbelverkoper brengen haar in beweging. Met haar verleiding zal ze over het bijgeloof triomferen. De rollen worden echter omgedraaid. De bijbelverkoper blijkt niet te zijn wie hij leek en de vrouw blijkt de goedgezondige van de twee met als gevolg dat ze haar kunstbeen verliest.

Deze val van Joy wordt door O'Connor gezien als een moment van genade dat bevrijdend werkt. De vrijheid die de vrouw hier verwerft omdat haar illusies gebroken zijn is echter geen blijde vrijheid. In de gevallen zoals in dit verhaal - en die in ieders leven voorkomen - wordt de aangeboden vrijheid niet in dank aangenomen. O'Connor leert ons echter dat we ons aan dit soort gebeurtenissen niet kunnen onttrekken. Dat is een genade. We worden steeds weer in de vrijheid getrokken door het unieke concrete dat het zijn onthult. Het bestaan maakt ons steeds weer vrij of we willen of niet. Dwingt ons hiertoe. Deze vrijheid heeft in dit specifieke verhaal op de vrouw een verlamme werking omdat deze vrijheid vernedert. Toch is het vreemd genoeg vrijheid. Het opent de wereld voor de waarheid. De vraag is of Joy daar binnen gaat.

De vrijheid die voortkomt uit de unieke concrete ervaring die door ons denken breekt, maakt deze onkwetsbaar voor onze illusies. Met andere woorden, het echte leven staat altijd klaar om ons weer rechtop te zetten, om ons te laten lopen door ons bijvoorbeeld een kunstbeen te ontfoetselen. Deze waarheid houdt ons vrij en onze illusies kunnen daar niet bij. Dit is de blijde boodschap van de vrijheid. De angsten die rondgaan in ons bewust-zijn worden hierdoor gepareerd.

De dynamiek van de vrijheid leert ons dat de oorsprong van onze vrijheid buiten het bereik van onze virtuele

concepten blijft. Het zijn is niet wat het is. Oneindige vrijheid rust in het zijn dat zich opent via het unieke, concrete, onomkeerbare moment. Het hier waar onze vrijheid gegarandeerd is.

De dynamiek van de vrijheid moet nu hopelijk duidelijk zijn. De vraag blijft wat hebben we aan vrijheid? Is onze vrijheid een garantie voor geluk? Nu, volgens dit verhaal beweegt ieder mens altijd binnen de grenzen van de vrijheid en is niet iedereen voor het geluk in de wieg gelegd. Dus het antwoord is nee. Het leven is een constructie met veel ruimte voor drama waarbij van alles mis kan gaan. Dat zal altijd wel zo blijven. Begrijpen we echter wat vrijheid is dan wordt dit drama in ieder geval een drama dat draait om vrijheid. Het gaat ergens om. We merken dan ook dat de oneindige vrijheid van het zijn met haar eeuwige potentie altijd door ons bewust-zijn heen schijnt en dat onze vrijheid nooit vernietigd kan worden door de dwingende concepten van een ander. Ook begrijpen we dat, als het bewust-zijn zich weet te bevrijden van de driften tot zelfbehoud die rusten in het vlees, de oneindige schatten van de wereld voor ons toegankelijk zijn. Geeft de vrijheid ons dit dan zal dit dan ook altijd een onbekend geluk zijn. Vrijheid is altijd als kiem aanwezig. We kunnen dit plantje van de vrijheid tot wasdom brengen of vertrappen, maar niet doden. Verdedigers van de vrijheid - en de vrijheid zal altijd verdedigd moeten worden - zijn als een tuinman. Ze laten de vrijheid groeien en bloeien.

Maar we hebben niet de garantie op geluk. Dat de vrijheid ons geluk veiligstelt is een illusie die vaak opspeelt. Een denken dat altijd de vrijheid met zijn geluk in de toekomst plaatst en zo met gemak alles kan beloven. Dan zijn we gelukkig, dan zijn we vrij. Altijd maar dat wachten. Altijd maar beloven. Dit 'als je dit doet wordt je vrij' kan in het oneindige voortgezet worden en creëert net zoveel vormen van vrijheid al er mensen zijn. Er zullen dan ook nog veel boeken over de vrije wil geschreven worden.

De dynamiek van de vrijheid, zoals hier beschreven, is echter vooraf gegeven en dit maakt haar universeel. Dit universeel menselijk drama is van alle tijden en daardoor religieus. Vrijheid

is alomvattend en daarom religieus want het woordje religieus betekent nu eenmaal alomvattend. Een boekje over vrijheid zonder deze religieuze dimensie is daarom niet compleet.

Dus houdt u vast lezer: het volgende hoofdstuk gaat over de vrijheid van God.



### 13. De vrijheid van God

Augustinus bad het volgende: ‘Laat mij mijzelf kennen en dan zal ik U kennen, o mijn God’. De uit de traditie overgeleverde gedachte dat de mens naar beeld en gelijkenis van God geschapen is geeft ons door onze zelfkennis toegang tot God. Maar ook kan onze kennis van God ons inzicht geven in onszelf. Is God een projectie van de mens of zijn wij een projectie van God? Ieder mag dit voor zichzelf uitmaken. Wat zeker is, is dat het concept vrijheid in het centrum ligt van het religieuze denken. In de grote religieuze tradities die overal in de wereld wortel geschoten hebben is er eeuwenlang over vrijheid nagedacht.

In dit boekje worden twee vormen van vrijheid aangekaart. Deze zijn de vrijheid van het zijn die buiten de tijd staat en die niet door een vorm van noodzakelijkheid bepaald wordt. En de vrije wil die zich over de wereld buigt. Dit is de vrijheid van het bewust-zijn. De vrije wil zet ons in beweging door een voorwaardelijk oordeel van de keuze aan de wereld op te leggen. De vrijheid die boven de tijd staat en onvoorwaardelijk is staat tegenover de vrije wil die voorwaarden stelt en zich in de tijd beweegt. Een drama is het gevolg. Een drama dat ook in de Bijbel wordt beschreven.

Al in het begin van de Bijbel wordt het drama van de vrijheid aangekaart, met name in het verhaal van Adam en Eva. Adam en Eva leven in het paradijs. ‘Beiden waren ze naakt, de mens en zijn vrouw, maar ze schaamden zich niet voor elkaar’, staat er geschreven. Eva bevindt zich bij de boom waarvan de vruchten verboden zijn. De slang raakt met haar in gesprek. “Is het waar dat God gezegd heeft dat jullie van geen enkele boom in de tuin mogen eten?” “We mogen de vruchten van alle bomen eten”, antwoordde de vrouw, “behalve die van de boom in het midden van de tuin.” God heeft verboden van de vruchten van die boom te eten of ze zelfs maar aan te raken; doen we dat toch, dan zullen we sterven.” “Jullie zullen helemaal niet sterven,” zei de slang. “Integendeel, God weet dat jullie ogen zullen opengaan zodra je daarvan eet, dat jullie dan als goden zullen zijn en kennis

zullen hebben van goed en kwaad.” De vrouw keek naar de boom. Zijn vruchten zagen er heerlijk uit, ze waren een lust voor het oog, en ze vond het aanlokkelijk dat de boom haar wijsheid zou schenken. Ze plukte een paar vruchten en at ervan.’

Adam en Eva schaamden zich niet voor hun naaktheid omdat ze zich er niet van bewust waren. Later, na het eten van de verboden vrucht, “merkten ze dat ze naakt waren.” De val in de zonde was een beweging van onbevangen naar bewust-zijn. De slang begint met een vraag en deze vraag is al een leugen. “Is het waar dat God gezegd heeft dat jullie van geen enkele boom in de tuin mogen eten?” Eigenlijk zou je kunnen denken dat hier de onschuld van Eva al verdwijnt. Er moet gedacht worden over wat waar en onwaar is. De slang stopt hier niet. Hij wijst op een gemis en dat is de mogelijkheid om als goden te worden. Dit gemis dat het bewust-zijn vult en de aanlokkelijkheid van de vrucht trekt Eva over de streep. Eva *kiest* voor de verboden vrucht. Het zonder oordeel zijn, ofwel het zonder schaamte naakt zijn, wordt ingeruild voor de vrije wil met veel moois in het vooruitzicht: de macht van de goden en “aanlokkelijke vruchten, een lust voor het oog.” Zie hier de twee vormen van vrijheid die geschetst worden.

Joost van den Vondel in zijn *Adam in Ballingschap* gaat dieper in op het verhaal van Adam en Eva. Eva heeft al van de vrucht gegeten en probeert Adam over te halen. Eva wordt neergezet als een pittige dame. Ze zegt tegen Adam: *Wat sammeltge? (Wat aarzelt ge) Gebruick wat ons de hemel gaf, Uw ‘vryen wil, en ‘t goed u beden aengeboden. De Godtheit heerscht om hoogh: hier heerschen aertsche Goden’*. Schoonheid, macht over de natuur zoals de ‘aertse Goden’ die hebben, maar ook het fiat van de hemel want de hemel gaf ons dit allemaal. Eva wist in tegenstelling tot Adam al van de vrije wil. ‘Grijp je vrijheid’, zegt ze, zoals Sartre dat zou zeggen. Wie kan Eva ongelijk geven? Maar het plaatje heeft ook een keerzijde. Adam en Eva ontdekken dat ze naakt zijn. De kwetsbaarheid van hun vrijheid wordt duidelijk. En als dit nog niet genoeg is komt God met nog een akelige voorspelling. Tegen Eva zegt Hij: “Je zult je man begeren en hij zal je overheersen.” En tegen Adam zegt Hij: “Zweten zul je voor je brood, totdat je

terugkeert tot de aarde, waaruit je bent genomen; stof ben je, tot stof keer je terug.”

De onschuld, de onbevangingheid, het onvoorwaardelijk accepteren van het wonder van het paradijs, met andere woorden het ‘alleen maar zijn’ valt in duigen vanaf de simpele vraag of ‘de dingen wel zijn zoals ze zijn?’ en de vraag ‘missen we niet iets?’ Om deze vragen draaien onze vrije wilsbesluiten. De onschuld van het paradijs blijft echter aan ons knagen. Als ondertoon klinkt het door. Dit zorgt ervoor dat we steeds willen vluchten uit het ‘hier en nu’, onze blik richten op de toekomst om een of ander paradijs te vinden. Om ons gemis te herstellen. Deze weg lijkt echter steeds versperd. Het verhaal gaat verder:

‘Toen dacht God, de Heer: Nu is de mens aan ons gelijk geworden, nu heeft hij kennis van goed en kwaad. Nu wil ik voorkomen dat hij ook de vruchten van de levensboom plukt, want als hij die zou eten, zou hij eeuwig leven. Daarom stuurde hij de mens weg uit de tuin van Eden om de aarde te gaan bewerken. En nadat hij hem had weggejaagd, plaatste hij ten oosten van de tuin van Eden de cherubs en het heen en weer flitsende, vlamrende zwaard. Zij moesten de weg naar de levensboom bewaken.’

De vruchten van de levensboom, die eeuwig leven geven, worden bewaakt door een engel met een vlamrend zwaard. De slang beloofde het eeuwige leven maar God wenste de mens dat niet te geven. Totdat Hij van gedachte veranderde. En zoals de traditie dat leert stuurde hij zijn Zoon om de weg terug naar dit eeuwige leven te wijzen. En de slang liet van toen af aan zijn ware aard zien en wilde vanaf dat moment het werk van Christus alleen maar tegenwerken.

Willen we een verhaal begrijpen dan moeten we ons laten meenemen door de verteller. We moeten een welwillend oor hebben. Voor degenen die alleen de letterlijkheid aanvaarden zal dit een zware klus blijken. De symboliek zal voor hen verborgen blijven. Nu weer het verhaal. Volgens de christelijke traditie is niet de Vader maar Christus de schepper van hemel en aarde. Christus

komt voort uit de Vader en is het Woord van God waardoor alles geschapen is. Dit wordt vaak afgebeeld in de kunst. In veel afbeeldingen van het scheppingsverhaal zien we Christus die de wereld scheidt. Een mooi voorbeeld zijn de mozaïeken van de San Marco in Venetië.

Volgens de Bijbel is scheppen spreken. Spreken is verbonden met de vrije wil, de vrije wil met de persoon. De vrije wil maakt alles persoonlijk. De werkelijkheid is geschapen door een persoon met een wil. Dat betekent dat het bestaan van de werkelijkheid niet noodzakelijk is maar een product van een vrije keuze. Het Zijn van de Vader en het scheppen vanuit de Vrije Wil van Christus zijn met elkaar verbonden. Zo is het ook in ieder mens. Ook bij de mens is het zijn en de vrije wil met elkaar verbonden. En daar beginnen voor hem dan ook de problemen.

Het verhaal van Adam en Eva werkt het thema van de dynamiek van de vrijheid daarom ook van alle kanten uit. Het naakte zijn dat het paradijs is, is een plaats van kinderlijke onschuld waar ons geweten slaapt. Hier spreekt Christus tot de mens. Hier creëert Hij. Voor de gelovige is het zijn waar God spreekt.

We naderen nu de kern van het betoog. In deel I wordt onze vrijheid beschreven als een oneindige strijd tussen twee opvattingen. Enerzijds wordt de vrije wil als een autonome kracht gezien die de werkelijkheid vormt, anderzijds wordt de vrijheid gezien als een uitkomst van materiële processen die door wetten wordt bepaald. De dialectiek die dit oplevert vormt ons denken over vrijheid en wil maar niet oplossen. De vrije geest wordt voortdurend uitgespeeld tegen de fysieke noodzakelijkheid. Het ‘in de kooi’ en ‘uit de kooi’ wisselt elkaar in een rap tempo af. Het is de vrije geest die telkens weer wegzakt in een zee van oneindige causale relaties die ons steeds weer gevangen houden in het wetmatige. Een Sisyfusarbeid is het gevolg. Een arbeid die zich uit in een strijd tussen lichaam en geest. Een zelf in oorlog is het gevolg.

In deel I heb ik deze strijd ook wel beschreven als een gnostisch drama. In dit drama wordt het zelf een autonoom object dat in het bewust-zijn geformuleerd wordt als een persoonlijk eigendom dat geplaatst wordt tegenover *alles wat anders* is. De strijd om niet opgeslokt te worden door dat andere maakt voor een groot deel het moderne drama van de vrije wil uit. Dit is een religieus drama omdat men dit in een algemeen geldend verhaal wil vangen. Voor de christelijke visie op het zelf is dit echter maar een halve waarheid. Het stelt hier een ander verhaal tegenover. Dit verhaal is het verhaal van de incarnatie, ofwel het verhaal van een god die mens wordt. Een god die een lichaam krijgt en dat lichaam moet nog sterven ook.

De Bijbel tekent een werkelijkheid op zijn kop. Waar gaat onze vrijheid heen? Naar een onvermijdelijk sterven. Is onze vrijheid niet juist op een of andere manier een uittreden uit de klemmen van het fysieke? Willen we niet als een vogeltje wegvliegen uit onze kooi? Wat voor een vrijheid wordt door deze God aangeboden?

Nu, deze God zegt van zichzelf 'Ik ben die is'. Is deze God dan het zijn? Daar zijn de meningen over verdeeld. 'God heeft het bestaan niet nodig om te heersen', menen sommigen. 'God is voorbij de dingen' wordt ook wel gezegd. Betekent dit dat God zich onttrekt aan ons bewust-zijn? Het lijkt erop. God wordt vaak opgevat als een licht. Een licht zo sterk dat we er niet in kunnen kijken en dat daardoor voor ons een duisternis blijft. Dit licht maakt het echter wel mogelijk dat we de dingen om ons heen kunnen waarnemen. Iets dat *op zich* uit zicht blijft maakt zo de dingen zichtbaar.

Iets van onze vrijheid wordt nu duidelijker want iets gelijks voltrekt zich ook binnen het zelf van de mens. In ons bewust-zijn breekt het zelf in tweeën. De daad van het kijken breekt met het object dat bekeken wordt, ofwel met de inhoud van ons bewust-zijn. De eenheid van het zelf lijkt verloren te

gaan. Fysiek laat zich dat zo zien. We kunnen niet in onze eigen ogen kijken maar onze ogen maken het wel mogelijk dat we kunnen zien. Dat de wereld zich voor ons opent als we waarnemen is een groot feest maar de prijs die we ervoor betalen is de scheiding in het zelf. We worden uit elkaar getrokken en de wereld ingezogen als het ware met als prijs het verlies van de eenheid van het zelf. Deze eenheid willen we echter ook weer op een of andere manier behouden

God is niet waarneembaar maar geeft wel het startschot voor het nieuwe leven. Daarom wordt Hij vader genoemd want dat is wat vaders nu eenmaal doen. God de Vader is de eerste beweging. Hij schept het zijn dat het leven is. In dit zijn ligt de oorsprong van onze vrije wil die we ook kunnen beschrijven als een eerste beweging. Maar onze uitingen van de vrije wil zijn toch anders dan die van God. Ze leiden naar vergetelheid. Het levende neemt ons zo in beslag dat we *het leven zelf*, waar onze vrijheid rust, lijken te vergeten. God schept niet alleen maar incarneert ook. Christus de Zoon van God wordt een mens met een lichaam. En zoals ieder mens moet ook Christus sterven. Christus wordt ook het leven ingezogen en uiteindelijk gereduceerd tot een niets.

Terugkijkend stuiten we op twee verhalen - een gnostische en een christelijke - die een dogmatisch uitgangspunt geven voor ons denken over vrijheid. Deze verhalen geven de speelruimte aan waarbinnen we onze vrijheid kunnen beleven. Het gnostische verhaal gaat uit van een geest die zich uit het oneindige stromen van de materie probeert te ontworstelen. Een geest die in het virtuele een parallelle wereld wenst te scheppen. Een wereld los van de eroderende werking van de tijd. De dogma's van het christelijke verhaal tonen een andere speelruimte. Dit verhaal begint niet bij de materie maar bij de eerste beweging die buiten ruimte en tijd staat en daardoor ondoordringbaar is voor ons denken. Deze eerste beweging schept hemel en aarde. Dat

hemel en aarde bestaan is niet noodzakelijk en daarom zijn ze een product van vrijheid. Het is dit geschapene dat steeds als eerste beweging aan ons denken voorafgaat. Dit zorgt ervoor dat we gedoemd zijn steeds achter de feiten aan te lopen. 'Eerst is er een is' schreef G.K Chesterton en alles wat wij te zeggen hebben over dat 'is' komt daar achteraan. De mens is onderworpen aan de almacht van de schepper die door het geschapene steeds het initiatief neemt. Zie hier onze vrijheid.

Zou het verhaal hier stoppen dan zou het somber gesteld zijn met onze vrijheid. Slechts de almacht van de eerste beweging - met andere woorden God - is vrij. Maar is dat wel zo? Is de almacht van de gnostische geest wel vrij en is de almacht van God de schepper wel vrij? God vindt van niet. Voor Hem is almacht niet vrij omdat almacht geen vrijheid naast zich duldt en dat is een zwakgebod. Daarom incarneert God om, zoals dat gezegd wordt, 'in de leerschool van het lijden gehoorzaam te worden'. Hij levert vrijheid in om het andere vrij te laten met alle risico's van het lijden.

Gods almacht wordt zo ontledigd in het Woord van God. Deze geïncarneerde God die Christus genoemd wordt en die het Woord van God is neemt door een beslissing van de vrije wil het vlees aan en gaat de weg van de mensen. Dit om de waarheid van onze vrijheid te openbaren. We moeten deze weg dan ook onder ogen zien om onze vrijheid te begrijpen. Deze vrijheid is altijd ons deel maar we zien hem niet, vandaar het openbaren. Onze vrijheid moet dus zichtbaar gemaakt worden.

De incarnatie van God is een product van een vrije wil en deze uiting van die vrije wil is een reductie. In de incarnatie maakt God zich oneindig kleiner. Hij gaat van het tijdloze naar de beperkingen die de tijd stelt. De eenheid van God is hier gebroken. God breekt hier zichzelf. Hierdoor is het mogelijk dat het Woord van God zich openbaart. En hier begint onze leerschool van de vrijheid.

Wat voor God geldt, geldt ook voor de mens maar dan in gemankeerde vorm. Wat nu begrijpelijker wordt is dan ook dat ook bij het activeren van onze eigen vrije wil sprake is van een reductie. Ons bewust-zijn maakt onze wereld kleiner. De vrije wil, die zich van de taal bedient, maakt onze wereld kleiner. Het alomvattende van het tijdloze van het zijn wordt ingeruild voor een uniek perspectief gevangen in tijd en ruimte van waaruit we de omringende wereld naar ons toe trekken. De realiteit wordt samengetrokken in een persoonlijk perspectief. Met andere woorden, we proberen de wereld in ons hoofd te stoppen.

We stuiten nu op een basisprobleem in het denken over vrijheid. Want sluiten we door onze vrije wil een object, een stoel of iets anders, binnen onze taal, dan reduceren we de stoel tot de inhoud van ons bewust-zijn. Zo vernietigen we het zijn van de stoel. Nu is dit voor een stoel misschien niet zo erg maar we doen dit ook met onze medemens.

Het is dan ook niet vreemd dat in de moderne filosofie, die vaak gnostisch van aard is, het idee van taal als een machtsmiddel waarmee we de ander om de oren slaan zijn ingang heeft gevonden. Met onze woorden maken we elkaar klein, zetten we elkaar vast en vernielen we elkaars vrijheid. Dat ideeën over macht en taal de moderne filosofie bezighoudt is dan ook evident. Verhaallijnen die de machtsverhoudingen vastzetten en zich in een overkoepelende cultuur wortelen waardoor ons bewegen in een vaste richting bevroren wordt, worden nu ontmanteld waardoor ook de samenhang binnen de cultuur uit elkaar valt. Dit alles als gevolg van de angst voor het reductievermogen van de taal. Uit dit dilemma is moeilijk te ontsnappen. Hoe komen we hier uit? Moeten we naar een eeuwig zwijgen? Of moeten we ons storten in een eeuwig elkaar onderwerpen, wat eigenlijk betekent dat we gevangen zitten in een oneindige reductie waardoor de ander stevast 'een hel wordt'.

Het christelijk narratief ontkent dit probleem niet en

probeert hier een antwoord op te vinden. De grondgedachte van dit narratief is dat onze vrijheid niet een eindproduct is van een ontwikkeling van ons denken, maar dat we vrij geboren zijn. We hoeven onze vrijheid niet te verwerven want we zitten er tot over onze oren middenin. Het 'dit moet je doen om vrij te worden' bestaat hier dan ook niet. Dit omdat onze vrijheid namelijk de speeltuin van ons handelen is waar we ons, of we willen of niet, *altijd* in bevinden. Dit heeft consequenties voor hoe er naar de geest gekeken wordt. De geest is volgens het christelijk narratief niet een product van een statisch concept dat tegen de eroderende werking van de tijd verdedigd moet worden. De geest is een bewegend principe dat de eenheid van het zelf in stand houdt. We zijn, we weten dat we zijn en we willen dat zijn in stand houden. Dat in stand houden doet de geest die het geheel van het zelf in stand houdt door de vrije beweging gaande te houden. De geest houdt de beweging van het zijn naar het bewust-zijn en de beweging van het bewust-zijn naar het zijn gaande.

Deze geest wordt de Heilige Geest genoemd en is de derde persoon van de Heilige Drie-eenheid. Deze geest kan echter gefrustreerd worden en daar wijst het christelijke narratief dan ook naar. We zijn altijd vrij maar deze vrijheid kan een doem worden of een zegen. Het struikelblok voor de vrije bewegingen van de geest - datgene dat de vrijheid frustreert - is dan ook wat hier onder ogen gezien moet worden.

Nu, de reductie die het bewust-zijn genereert wordt in dit narratief niet ontkend maar juist bevestigd. Het wordt zelfs gewild. God *offert* al zijn macht op om van zichzelf, via de incarnatie, een lijdend voorwerp te maken van de gebeurtenissen. Dit gaat zo ver dat de dood erop volgt. Christus laat zich als een mak schaap afslachten. Het is binnen deze almacht en deze dood waar het spel van de menselijke vrijheid gespeeld wordt.

Het draait allemaal om het reductievermogen van het bewust-zijn. Dit wordt in het christelijke narratief als iets positiefs

gezien. Het is namelijk zo dat door het bewust-zijn met zijn taal niet alleen 'het andere' of 'de ander' gereduceerd wordt. Ook het zelf zelf reduceert zich door te bewegen van het zijn naar het bewust-zijn. Door dit breken van het zelf wordt het mogelijk om de dingen of elkaar te leren kennen. Dit kan gepaard gaan met trekken en duwen maar hoeft op zichzelf niet slecht te zijn. Het is zelfs vaak heel goed want zo kunnen we de dingen leren kennen en daardoor beminnen.

Het probleem ligt dan ook niet in de reductie op zich die het bewust-zijn pleegt, maar in de geldingsdrang van de wil die daarin meefietst. Je zou ook het woord *willpower* kunnen gebruiken, wat volgens mij in dit geval nog mooier klinkt. Deze drang naar macht, die de vrije wil met zich meedraagt, wordt gevoed door de angst voor het 'niet-zijn' ofwel de dood. Het bewust-zijn roept automatisch het niet-zijn op en hier ligt het probleem. Het bewust-zijn opent de deur naar het niets.

Het loslaten door God van zijn almacht, zoals het verhaal vertelt, is dan ook de sleutel tot onze vrijheid. God offert zijn macht. God wordt hier in geheel niet beter van want Hij heeft alles al. Hij is almachtig. Zijn gang naar de wereld is dan ook onvoorwaardelijk. Het levert voor Hem *niets* op. Het is een onvoorwaardelijke gang naar het niet-zijn ofwel de dood. Zo laat Hij zien wat liefde is. Ook hier is een goede les te leren voor de mens. Zien wij ons activeren van de vrije wil naar ons bewust-zijn als een offergave - met andere woorden treden we de werkelijkheid onvoorwaardelijk tegemoet - dan is de vrijheid gewaarborgd. Niet alleen die van de ander maar ook die van onszelf. Het is namelijk dat in dat onvoorwaardelijke we de dingen hun gang laten gaan. Ofwel '*laten zijn*'.

Een offer is altijd persoonlijk en uniek. Vrijheid kan dan ook alleen getoond worden in een eenmalige unieke gebeurtenis. Dit wordt dan ook beschreven in het verhaal van Christus die als eniggeboren Zoon zich onderwerpt aan de macht van de we-

reld. Hij ziet zichzelf als de deur naar leven in overvloed, ofwel eeuwig leven. Hij toont ons de weg naar de vrijheid. Christus, de ware weg, wijst zo de overvloedige vruchten van de Vrije Geest. Dit doet Hij, hoe vreemd, door zich te laten vastspijkeren aan de horizontale balk van het pantheïsme en de verticale balk van het theopanisme.

Dit is echter niet het einde. Hierna volgt de opstanding. De opstanding is voor velen een moeilijk te verteren fragment in het christelijk verhaal. We moeten dan ook op onze hoede zijn willen we het begrijpen. Wat zegt de opstanding over onze vrijheid? De uitkomst van opstanding is in ieder geval niet een schitterend idee waar we ons aan kunnen laven, of een utopie waar we naar kunnen verlangen, of een virtuele constructie die de werkelijkheid vervangt. Deze opstanding is op de eerste plaats een opstanding van een lichaam. Dit heeft op het eerste gezicht iets teleurstellends. Het heeft niets groots. Gaan we er echter dieper op in dan zien we waarom dit zo moest gaan.

Nogmaals, het christelijk narratief wil ons iets zeggen over onze vrijheid. Ook de opstanding van het lichaam speelt daarin een rol. Waar het om gaat is dat in de opstanding het concrete fysieke hersteld wordt. Waarom dan wel? Omdat in de reële aanwezigheid van dat fysieke zich het eeuwige leven toont ofwel het leven in overvloed. Hier toont zich het tijdloze van het zijn. *Want daar komt onze taal niet bij!*

Het zijn is een verboden ruimte voor de door onze vrije wil opgestuwd bewust-zijn. Dit komt omdat het bewust-zijn met zijn taal gevangen is in de ketenen van de tijd. Nu wordt begrijpelijk dat de inhoud van het bewust-zijn gevoed met onze taal niet kan doordringen in het echte leven. Het echte leven dat altijd schijnt door het fysieke.

Het vreemde doet zich nu voor dat de taal waarmee de werkelijkheid bevestigd wordt, tegelijkertijd in zijn werking aan-geeft wat die werkelijkheid *niet* is. En zo laat onze taal voort-

durend zien wat het echte leven niet is. Elke bevestiging is een opening naar het tijdloze ofwel eeuwige leven. En zo schittert het leven dankzij haar absolute tegendeel. Begrijpen we dit dan is de eenheid van het zelf gewaarborgd en kan de dynamiek van de vrijheid ongestoord zijn gang gaan.

De vrijheid van God in dit hoofdstuk beschreven laat de grote kloof zien die in het zelf verborgen is. Je zou haast kunnen zeggen dat het zelf zelf een kloof of een afgrond is. *‘Der Mensch ist ein Abgrund’* wordt in *Wozzeck* van Alban Berg gezegd en daar zit veel waars in. Maar de Vrije Geest, de derde Persoon van de Heilige Geest, overbrugt deze kloof zoals we gezien hebben.

Deze Geest neemt ons bewust-zijn bij de hand en brengt het bewust-zijn binnen in de eenheid van het zijn waar geen tijd is waardoor alles nieuw is. De bewegingen van onze vrije wil rusten nu in het onbeweeglijke zijn. Dit is wonderbaarlijk zoals Gregorius van Nysa (335-393) begreep toen hij zei: *‘For this is the highest paradox of all: how motion and rest can be the same thing’*.



#### 14. De vrijheid samengevat.

God is Liefde en liefhebben kan je niet in je eentje. God de Vader, de eerste persoon van God, ontledigt zich door zich te ontdoen van zijn almacht. Dit offer van liefde brengt onder andere de vrije mens voort. Deze mens raakt echter zo ver van zijn oorsprong verwijderd dat een tweede offer nodig is. God de Zoon, de tweede persoon van God, incarneert en brengt door zijn dood de mens weer terug bij God de Vader. De kring is rond. Het is deze voortdurende liefdesbeweging, het constant offeren van de Vader en de Zoon, het offeren van de almacht en het vrijwillig sterven, die God de Heilige Geest, de derde persoon van God, voortbrengt. Het is deze Geest die garant staat voor de dynamiek van de Liefde die een drie-ene dynamiek is. De traditie leert dat deze dynamiek in iedere mens werkzaam is omdat de mens een beeld van God is. Het is deze dynamiek die de mens vrij houdt.

Dit leert de traditie en dit is erg mooi maar ook misschien wel heel gek. Kunnen we hier ooit onze vinger achter krijgen? Waarschijnlijk niet. Maar misschien is dat ook wel niet de bedoeling. Misschien gaat het er om dat we deze woorden als een sleutel opvatten om onze vrijheid te begrijpen. Het gaat hier niet om een theorie maar om een gereedschap. Het gaat er om hoe dit praktisch uitpakt. Deze drie-ene dynamiek van de vrijheid is vanuit de mens gezien onder het stof bedolven maar blijft onverwoestbaar aanwezig en openbaart zich telkens, overal en bij iedereen. Dit heb ik geprobeerd in dit boekje te beschrijven.

Deze dynamiek van de vrijheid is een voortdurend uitgaan en terugkeren. Dit uitgaan is het breken van het zelf. Deze terugkeer is het herstel van het zelf. Het zelf dat tegelijkertijd zijn en bewust-zijn is breekt in het domein van de fysieke wer-

kelijkheid. Hier worden we ons bewust van de dingen om ons heen. Hier al breekt het zelf. Het zelf wordt gebroken in tweeën. Het breekt in de daad van het waarnemen en de inhoud van de gedachte. In het breken van het zelf breekt ook de wereld in een werkelijkheid enerzijds en een wereld van ideeën die deze werkelijkheid wil vatten.

Adam en Eva benoemden de dieren en planten in het paradijs. Wij doen dat ook. Hier is een boom, een huis of een auto. Bewust-zijn is taal gebonden en genereert een reductie. Deze reductie is dat het zelf hierin maar half meedoet. De *daad van het waarnemen zelf* valt hier buiten, blijft buiten het bewust-zijn. Ook als we ons zelf waarnemen valt de daad van het waarnemen er buiten. Het zelf wordt dan een ding onder de dingen dat door zichzelf wordt waargenomen en dát waarnemen blijft dan altijd weer onvermijdelijk buiten zicht. Dit benoemen van de dingen geeft de dingen de kans om onafhankelijk van het zelf te bestaan. Het zelf omvat niet de gehele wereld en daarom zegt het zelf hier: 'Er zijn andere dingen'.

Het bewust-zijn intensiveert zich als we de vrije wil activeren. Met andere woorden als we bewust kiezen. Hier raken we het mysterie van de eerste beweging dat samengevat wordt in het mysterie van God de Vader, de eerste persoon van de Godheid. God schept uit het niets en is de eerste beweging. God is de oorsprong van onze vrijheid. Ook de daad van onze vrije wil is een scheppen uit het niets. De daad van de vrije wil kan namelijk niet verklaard worden door het voorafgaande want dan is deze daad niet vrij meer. Zo blijft de vrije wil een raadsel zoals een beweging uit het niets een raadsel is.

Kiezen wij bewust dan creëren we een 'point of no return'. We springen in de stroom van ons bewust-zijn waar terugkeer onmogelijk is want tijd stroomt altijd door. 'Gedane

zaken nemen geen keer' geldt hier. Zo leveren we met onze vrije wilsbesluit vrijheid in. We verankeren onze keuze in de tijd en tijd is onomkeerbaar. We kunnen een kwartje maar één keer uitgeven. Het is deze éénmalige uitgave die ons op de tijdslijn zet. Onze daden in het verleden en de consequenties voor de toekomst, zetten ons vast in de tijdstroom. Causale verbanden worden zichtbaar. Wetten worden geboren. Zo bewegen we ons onvermijdelijk naar de horizon. Gebeurtenissen verdwijnen onvermijdelijk in het verleden en in de toekomst wacht ons de dood. 'Dan zult gij zeker sterven' wordt er gezegd tegen Adam en Eva.

Het 'Aan alles komt een eind' is het prijskaartje dat aan elke uiting van de vrije wil hangt want onze beslissingen, eens genomen, verdwijnen in de mist van de tijd. Daar komt nog bij dat de door de mens ontdekte causale wetten, die het verval van de tijd proberen te overstijgen, de autonomie van het zelf in gevaar brengen. Want waar blijft het vrije zelf als al ons handelen volgens noodzakelijke wetten beweegt? Zo lijken de beloften van de vrije wil alleen maar het tegenovergestelde resultaat op te leveren. Ze brengen slechts zure vruchten voort lijkt het. Het is dan ook hier waar het drama van de vrije wil zijn beslag legt.

In dit drama komt een nieuw aspect van onze vrije wil in zicht en dat is de vraag naar het goede. De uitingen van de vrije wil creëren een andere vorm van reductie. Zij creëert namelijk een onderscheidt tussen goed en kwaad. Onze uitingen van de vrije wil creëren *een oordeel*. In de beperkingen van de tijd kiezen we het ene waardevolle ten koste van het andere. Zo bevestigen we dingen en wijzen we dingen af. Als we kiezen leveren we dus vrijheid in. Een hiërarchie ontstaat. Onze keuzes worden vanuit causaliteit onderbouwd. We beroepen ons op noodzakelijkheid en streven naar wetmatigheid om onze vrije wil te motiveren. En zo wordt onze wereld kleiner maar

ontdekken we wel de waarden van de dingen. We worden ons bewust van waarden die verbonden zijn met de objecten die we observeren. Het bewust-zijn is object-gericht. Zo ontvangen we bewuste kennis. Deze kennis kan niet zonder oordeel.

Onze bewuste kennis is onverbreeklijk verbonden met onze taal. Taal, hier gebruikt in de meest ruime betekenis van het woord: cijfers, letters, beelden, klanken enz.. Taal creëert een symbolische orde waarmee de werkelijkheid zichtbaar wordt. Taal is een gereedschap. Taal streeft altijd naar het algemeen geldende, anders is er geen sprake meer van taal. Een persoonlijke taal bestaat dan ook niet. Dit persoonlijke speelt een cruciale rol binnen de dynamiek van de vrijheid. Want met onze keuzes vanuit de vrije wil maken we een begin van een beweging waarmee we de werkelijkheid onderwerpen *ten koste van* het persoonlijke. We brengen de werkelijkheid namelijk binnen de grenzen van de taal die altijd algemeen is en altijd reduceert. Het persoonlijke werkt hier niet aan mee omdat het persoonlijke uniek en ongebroken is en zich aan veralgemenisering onttrekt. Het persoonlijke blijft dan ook een mysterie omdat het zich niet laat veralgemeniseren door onze taal.

Dit mysterie verdicht zich in het leven van de tweede persoon van de Godheid Christus de Zoon van God. Christus staat voor het unieke persoonlijke dat gereduceerd wordt tot niets. Christus wordt verworpen uit de groep waar het algemeen geldende heerst met de dood als gevolg.

Dit drama dat zich hier ontvouwt heeft een betekenis. De kern van dit drama gaat over vrijheid. Wat hier wordt beschreven is het conflict dat zich binnen onze vrijheid niet wil oplossen. Een tragedie is het gevolg lijkt het, want een tragedie beschrijft een onontkoombaar lot. Dit lot is de onontkoombare dood van het unieke persoonlijke als gevolg van ons bewust-zijn

met een verzet daar tegen als gevolg. Het christendom wil ons echter bevrijden van deze tragiek en dat is wat Christus doet.

Hier is het conflict in een notendop: Activeren we onze vrije wil dan verwerven wij bewuste kennis van waarden. Het goede, het ware en het schone dienen zich aan. Gelijkzeitig vernietigen wij daarbij het unieke persoonlijke dat zich niet tot algemeen geldende termen laat reduceren.

Dit is een groot probleem in de filosofie. Het persoonlijke staat steeds onder vuur in onze drang naar waarheid. Het persoonlijke dient hier teruggebracht te worden naar een essentie, of onderworpen worden aan een idee waardoor het begrijpelijk en daardoor dienstbaar aan het algemene wordt. Maar dit wil de mens niet. Een drang tot ontsnappen is het gevolg. In onze tijd gebeurt dit door de taal te verpersoonlijken. Taal moet privébezit worden om onze autonomie te redden. Een taalstrijd is het gevolg. We slaan ons elkaar om de oren met betekenissen die als privébezit worden geclaimd. Dit is het paard achter de wagen spannen want taal wil uitdrukken wat we collectief begrijpen, daar dienstbaar aan zijn. Taal is slechts een gereedschap en een gereedschap kan slecht of goed gebruikt worden maar blijft zelf 'onschuldig' aan elk misbruik.

Onze vrije wil draait om taal. Hoe duiden we taal? Christus geeft het antwoord. In de bijbel wordt Christus beschreven als een geïncarneerde God. Christus is het Woord dat vlees geworden is. Taal en vlees worden hier tegenover elkaar geplaatst. Een belangrijke eigenschap van taal wordt hier duidelijk. Taal spreekt over het lichamelijke maar is zelf niet lichamenlijk. Taal spreekt over de concrete werkelijkheid maar staat er zelf buiten. Taal brengt het lichaam binnen een symbolische orde maar is zelf niet lichamenlijk. Deze orde is *virtueel* in de betekenis van *los van het hier en nu*. Door het hier en nu te verlaten

kan ons bewust-zijn het lichamelijke vanuit een oneindig aantal perspectieven aftasten in een oneindige tijd en zo zichtbaar maken door het te bekleden met zijn taal. Het lichaam dat we ook het concrete object kunnen noemen blijft echter altijd gebonden aan het hier en nu. En daardoor blijft het ondoordringbaar voor ons bewust-zijn met zijn taal. Ons bewust-zijn kan daar niet bij omdat taal in zijn reductie altijd zich uitbreidt over tijd en ruimte. Het creëert een tijdslijn en een hiërarchie waar de dingen achter en boven elkaar geplaatst worden. Het hier en nu blijft hier altijd buiten.

We zitten in de trein. Onze smartphone brengt ons naar andere werelden. Een boek doet dat ook. Zelfs onze gedachten trekken ons uit het hier en nu. Gedachten willen maar zelden op hun plaats blijven. Slechts het lichaam kan hier niet in mee gaan. Ons lichaam is gekluisterd aan het hier en nu in de trein. Dit hier en nu speelt echter geen passieve rol ten opzichte van ons bewust-zijn. Het hier en nu neemt ons telkens bij de hand. We kunnen als we naar buiten kijken gegrepen raken door het licht dat over het landschap schijnt. We kunnen schrikken van een oudere dame die voor ons zit en een uit haar tas gehaalde levende rat zijn kop afbijt.

Op zulke momenten, als we onze adem niet verliezen dan verliezen we wel onze woorden. We worden sprakeloos. Het echte leven neemt het over, in dit geval in de gedaante van een heftige zintuigelijke indruk en ons bewust-zijn verliest zijn woorden. Dit echte leven is de wonderbaarlijke aanwezigheid van de dingen om ons heen die het initiatief overneemt en onze taal machteloos maakt. 'Woorden schieten te kort' zeggen we dan.

Deze duisternis waar we in belanden doet ons zoeken naar woorden die ons rechttop kunnen zetten. Dit wordt mooi

beschreven in de roman 'Lord Jim' van Joseph Conrad. De verteller hoort een relaas over een afschuwelijk sterfgeval en is geschokt. Hij herstelt zich echter en zegt: 'But still-it was only a moment: I went back into my shell directly. One must-don't you know?-though I seemed to have lost all my words in the chaos of dark thoughts I had contemplated for a second or two beyond the pale. These came back, too, very soon, for words also belong to the sheltering conception of light and order which is our refuge'.

Woorden als schuilplaats zoals hier wordt aangegeven geven licht en orde. Een schuilplaats tegen de 'chaos van donkere gedachten' die woordloos zijn. Ook van binnenuit kunnen we overweldigd worden en sprakeloos gemaakt worden zoals dit voorbeeld laat zien. Ook het innerlijk van de mens kan ons in het hier en nu trekken. Taal creëert echter noodzakelijke verbanden die ons leven een belofte van voorspelbaarheid dus zekerheid geven. Die het leven dienstbaar maakt aan onze wil en daardoor 'overzichtelijk' maakt. Onze woorden werken als het tikken van een klok die het leven reduceert tot geruststellende en overzichtelijke regelmaat. Daar is niets mis mee.

De dingen om ons heen echter stemmen hier niet altijd mee in. Ze willen gehoord worden. De concrete werkelijkheid wil zijn mysterie onthullen. Dit kan alleen daar waar we het kwetsbaars zijn, in het domein van het unieke persoonlijke. Het persoonlijke manifesteert zich geheel en onverdeeld in het hier en nu waar ons bewust-zijn met zijn taal niet bij kan. Het zelf wordt hier geheel zichzelf, trekt zich terug waardoor het andere zijn *aanwezigheid kenbaar kan maken*.

Deze *aanwezigheid*, daar gaat het uiteindelijk om. Dit aanwezig-zijn is wat aan ons bewust-zijn vooraf gaat zoals wij al hebben gezien. Het Zijn gaat vooraf aan het bewust-zijn zoals de

Vader voorafgaat aan de Zoon. De eerste beweging die uit deze aanwezigheid voortkomt geeft ons nieuw leven. Hier krijgen we onze vrijheid

terug want hier is de vrijheid van het eerste begin. Het 'Jij bent jij en ik ben ik' van Max Stirner wordt bewaarheid. Met deze woorden kwam de vader van het anarchisme dichterbij dan menigeen bij het mysterie van de persoonlijke relatie. Want bij de geboorte van de persoon wordt de ander of het andere direct in zijn uniciteit bevestigd. Het zijn van de ander wordt gevrijwaard omdat de dwang van het algemene sterft. Het wordt niet onderworpen aan de algemene wijsheden van de taal. Ook de woorden van Ferdinand Bardamu die verlangde naar de andere kant van de tijd wijst naar deze aanwezigheid. Want het tikken van de tijd staat stil als het persoonlijk wordt.

Laten we terugkeren naar Christus. Christus, tweede persoon van de Godheid, Zoon van God, het Woord waardoor alles geschapen wordt. Het scheppende werk doet Jesus. Toch laat Hij zich in, in het geschapene. Het Woord wordt vlees. In dat vlees sterft Hij. In de opstanding hernieuwt Hij echter. Niet om een geest te worden, zoals Hij zelf nadrukkelijk zegt maar om de Vader te tonen. 'Wie Mij ziet, ziet de Vader'. De Eerste Beweger die zich manifesteert in de opstanding. Deze opstanding blijft echter buiten zicht. Het wordt aangekondigd en met terugwerkende kracht oververonderd. De gebeurtenis van de opstanding zelf wordt niet waargenomen dus ook niet beschreven.

Het mysterie begint bij God die één natuur heeft maar drie personen is. Het mysterie van het eerste begin, het mysterie van de Vader, en het mysterie van de dood, het mysterie van de Zoon, worden één in het moment van de opstanding. Zo wordt Hij de deur naar het 'leven in overvloed' zoals Christus het zelf

zegt. Dit is de geboorte van het nieuwe leven. Het is hier waar het rijk van de Geest zich opent. Zo verhaalt de traditie het.

Vernieuwen gaat via het persoonlijke en dat is ook wat Christus vertelt in de nacht waar Hij spreekt met Nicodémus. Nicodémus is nieuwsgierig. Hij is een farizeeër die 's nachts naar Jezus geslopen is om Hem te ondervragen. Christus spreekt over 'opnieuw geboren worden' maar Nicodémus snapt er niks van, wat Christus weer niet begrijpt. 'Opnieuw geboren worden' zegt Christus is 'geboren worden uit de Geest'. Hij zegt: 'De wind blaast waarheen hij wil; gij hoort wel zijn gesuis, maar weet niet waar hij vandaan komt en waar hij heen gaat; zo is het met ieder die geboren is uit de Geest'.

In het begin van dit boekje heb ik al gesuggereerd dat er vaak wordt aangenomen dat juist de geest voor het bestendigde zorgt terwijl het lichamelijke met zijn zintuigen steeds weer verandert en instabiel blijft. Het geestelijke zorgt voor stabiliteit. Maar Jezus zingt hier een heel andere partij. De Geest heeft hier veel meer iets van 'het ongrijpbare' en het 'niet te lokaliseren'. Vanuit het causale denken dat door ons normaal gezien wordt als een product van de geest, weten we juist *wel* waar we vandaan komen en waar we heen gaan. De term geest wordt hier dus door Christus anders gebruikt. Christus spreekt niet over de geest als mentale activiteit maar over de Heilige Geest, de derde persoon van God.

Voor Christus is de Geest iets anders. Het is als een wind die volkomen vrij is en die zich tussen twee onbekenden bevindt: het onbekende begin en het onbekende einde. Christus spreekt hier over de Heilige Geest die zich bevindt tussen de Vader die de eerste beweging is en de Zoon die moet sterven. Deze vrije Geest is de derde persoon van God die blaast waarheen hij wil, met andere woorden die vrij is van elke vorm van

door de mens aangenomen oordeel. Degene die geboren wordt uit die Geest is als die wind. Deze persoon kan niet vastgepind worden want zijn oorsprong en toekomst zijn ongrijpbaar.

Dit vastpinnen is wat het bewust-zijn met zijn oordeel gewoon is te doen waardoor een voortdurend onderhuids conflict smeult in onze houding ten opzichte van de wereld. Onze vrije wil geeft ons de mogelijkheid tot kennis en stuwt onze creativiteit. Dit hoort allemaal bij onze dynamiek van de vrijheid. Zo opent de schepping zich voor ons wat alleen maar te prijzen valt. Deze winst is echter alleen mogelijk door voorwaarden te stellen aan de werkelijkheid. De prijs van het stellen van deze voorwaarden is de vernietiging van het persoonlijke en daarmee komt de dynamiek van de vrijheid in gevaar. Laten we ons bewust-zijn glijden over de objecten die we waarnemen dan neigen we die objecten hun vrijheid te ontnemen door hen *te onderwerpen met onze ideeën*. Het hier en nu, waar we *lichamelijk zijn* en waar de Heilige Geest zijn werk doet, is echter een vrijplaats voor dit conflict. Het oordeel dat voorwaarden stelt valt hier weg. Wat in de plaats komt is het onvoorwaardelijke dat ons overmamt en dat ons *receptief* maakt. Zo kan hier in potentie alles alles zijn. Kijken we *onvoorwaardelijk* naar de dingen dan verandert het aangezicht van de werkelijkheid. De dingen om ons heen hervinden hun vrijheid. Een gedaanteverandering voltrekt zich. Een transsubstantiatie. Wat niet voorstelbaar is laat zich zien. Wat 'Geen oor heeft gehoord en wat geen oog heeft gezien' laat zich gelden. Dit brengt vernieuwing die onze vrijheid zijn loop laat gaan. Voorwaarde voor dit vernieuwen is dat onze taal sterft aan deze werkelijkheid.

Dit willen sterven vraagt echter om geloof zoals Christus zegt tegen Nicodemus. Het gaat hier echter niet om een geloof in een idee maar in een naam, de Naam van Christus. Of zoals Christus het zelf zegt; 'in de Naam van de eniggeboren

Zoon Gods'. Het lijkt hier of Christus een eenmalige uitzondering maakt. Opeens wordt het persoonlijke benoemd. Krijgt het persoonlijke een naam. Het is alsof hier de gewoonte van de taal om het persoonlijke te vervangen door het algemeen geldende niet opgaat. De oplossing voor deze tegenspraak ligt in de uniciteit van Christus zelf. Alleen bij Christus valt namelijk het universele en het particuliere geheel samen. Christus is namelijk het Woord *zelf* dat alles geschapen heeft. Een reductie is hier dan ook niet mogelijk. Hij is namelijk God. Als God omvat Hij alles, maar ook deelt hij, hoe vreemd, het lot van de mensen door te sterven. Dit samengaan van God met het menselijk lot kon maar eenmalig gebeuren anders, hoe paradoxaal, zou dit unieke moment zijn universele karakter verliezen.

Christus' offer is *geheel onvoorwaardelijk* omdat hij God is. Hij kan geen winst behalen uit zijn offer omdat Hij alles al heeft. Zijn offer is absoluut en daarom eenmalig. Alleen Christus, de Mensenzoon, is in staat het gehele speelveld van onze vrijheid te schetsen. Het veld waarin wij mensen bewegen. Hij is het Woord zelf, waardoor alles wat geschapen is met het goddelijke verbonden is. Maar ook het unieke moment waarin het persoonlijke zich geheel 'woordloos' en 'weerloos', met andere woorden als 'reële aanwezigheid' manifesteert, sterft en vernieuwt. En die beiden zijn één. 'Wie Mij ziet ziet de Vader'.

Is dit geloof in deze Naam er niet dan neemt het tragische zijn intrede. Het tragische wordt goed samengevat in een gedachte uitgesproken door Petrus. Christus verhaalt over zijn naderend sterven en Petrus zegt: 'Dit mag niet gebeuren!!'. Christus antwoordt resoluut. 'Ga weg Satan!' roept Hij. Met ons oordeel vanuit de vrije wil eisen wij een claim op de toekomst. We vinden dat de dingen op een bepaalde manier 'moeten gaan'. We poneren een waarheidsclaim vanuit een gestolde wil die we niet waar kunnen maken. Met andere woorden, we blok-

keren een mogelijkheid tot 'goddelijk ingrijpen'. Het *ondenkbare* wordt doelbewust buitengesloten. Hier wordt de dynamiek van de vrijheid gefrustreerd omdat de genade als mogelijkheid wordt afgewezen. Dit is het werk van Satan die ons verleidt ons beperkt menselijk oordeel tot een definitief of goddelijk oordeel te maken, een oordeel dat daardoor onvermijdelijk op ons eigen hoofd neerkomt. De kern waar het hier om gaat is dat taal hier niet als *een middel om de wereld te openen wordt opgevat* maar als naar de toekomst *voorschrijvend* wordt opgevoerd alsof het een vermogen bezit te bepalen hoe de dingen moeten gebeuren. Dit is de illusie van de taal. Een 'mijn wil geschiede' in plaats van 'Uw wil geschiede' is het resultaat. Taal houdt zo op een gereedschap, een hulpmiddel te zijn en wordt zo oneigenlijk gebruikt. Deze vervuiling van de taal genereert een angst zoals Christus Nicodémus vertelt. 'Een afschuw voor het licht' een licht dat dit valse oordeel van de mens misschien weleens zou kunnen ontmaskeren, is het gevolg. Een oordeel dat terugkaatst op het zelf. Dit komt voort uit het feit dat we *als een god* hebben gehandeld en 'onze daden niet *in God* zijn gedaan' zoals Christus zegt.

Het in functie houden van onze taal, anders gezegd, het met onze taal recht blijven doen aan de werkelijkheid *en* het onvoorwaardelijk aanvaarden van wat het leven geeft, dat de diepste uiting van liefde is, garandeert de dynamiek van de vrijheid. Gods scheppen is het onvoorwaardelijk geven van vrijheid met daarbij een open uitkomst. Zijn creëren is een zich terugtrekken. Een de-creëren. Zo maakt Hij de gehele schepping vrij. Daar tegenover laat Christus door zijn offer zien hoe de mens vanaf de eerste dag bedoeld is. Een ware getuigenis van de ware mens die de goddelijke oorsprong van de schepping bevestigt. Uit deze negatie en deze bevestiging komt de Heilige Geest voort waarin onze vrijheid beweegt.

We kunnen een foto maken van een berg. Wat dan zeker is, is dat de verschillen tussen de berg en de foto oneindig groter zijn dan de overeenkomsten. Dat geldt ook voor de verschillen tussen de berg en de associaties die het woordje 'berg' bij ons oproepen. We kunnen eindeloos foto's maken en eindeloos associëren maar de verschillen zullen er alleen maar groter door worden. Het kan zelfs zo zijn dat de berg zelf misschien wel helemaal uit het zicht verdwijnt, weggespoeld door onze woordenstroom, of toegedekt door onze foto's en onze filmpjes.

Misschien moeten we de berg beklimmen om de berg te begrijpen. Dat is in ieder geval wat een schilder lang geleden deed. Hij kwam weer terug en zei: 'J'ai ma petit sensation'. De berg had in zijn vrijheid aan hem iets van zichzelf laten zien dat hij aan niemand

anders had getoond. De berg toonde zich uit vrije wil. De schilder begon hard te werken want hij wilde wat hij gezien had met andere mensen delen. De mensen lachten hem echter uit. Tientallen jaren werkte hij door totdat hij stierf. Na zijn dood begonnen de mensen hem echter te begrijpen en de berg zag er sindsdien geheel anders uit. En zo bracht die berg voor de schilder toch nog de overwinning. Deze berg heette dan ook Mont Sainte-Victoire. De naam van de schilder was Paul Cézanne (1839-1906).

Cézanne voelde aan dat het vreemde verborgen lag in het concrete, in zijn geval de concrete aanwezigheid van de berg. Hoe concreter de werkelijkheid zich manifesteert hoe mysterieuzer deze werkelijkheid wordt. Dit is het geheim van de Analogie Entis. Deze verbintenis van het concrete met het vreemde is het gene dat onze vrijheid garandeert en uiteindelijk een nieuw en overvloedig leven mogelijk maakt.

In de taal van de bijbel wordt deze verbintenis samengevat in de uitspraak van Christus 'Wie Mij ziet, ziet de Vader'. Het is in dit moment waar Christus unieke leven een leven in overvloed wordt. Het is dit moment dat in het sacrament uitgedrukt wordt in de zin: 'Zie het Lam Gods dat wegneemt de zonde van de wereld'. De zonde is hier het onderwerpen van de wereld door de mens met zijn kleine wil.

Zo zien we dat onze vrijheid geborgen ligt in de paradox van het Woord dat vlees werd. Deze paradox is: *taal onthult en taal verbult*. Met onze taal onthullen wij een vorm zoals kleding op een bepaalde manier een lichaam onthult. We onthullen een vorm door het te verhullen. Tegelijkertijd zijn onze woorden niet geheel toereikend. Want in de wonderbaarlijke aanwezigheid van het concrete lichaam ligt een mysterie verborgen waar we met onze woorden niet bij kunnen.

Maximus de Belijder beschrijft dit mooi in zijn *Philokalia* geschreven in het begin van de 7e eeuw:

"So long as we only see the Logos of God embodied multifariously in symbols in the letter of Holy Scripture, we have not yet achieved spiritual insight into the incorporeal, simple, single and unique Father as He exists in the incorporeal, simple, single and unique Son, according to the saying, 'He who has seen Me has seen the Father' and 'I am in the Father and the Father in me'. We need much knowledge so that, having first penetrated the veils of the sayings which cover the Logos, we may with a naked intellect see- in so far as man can- the pure Logos, as He exists in Himself, clearly showing us the Father in Himself. Hence a person whose seeks God with true devotion should not be dominated by the literal text, lest he unwittingly receives not God but things appertaining to God; that is, lest he feel a dangerous affection for the words of Scripture instead

of for the Logos. For the Logos eludes the intellect which supposes that it has grasped the incorporeal Logos by means of His outer garment, like the Egyptian woman who seized hold of Joseph's garments instead of Joseph himself."

## Epiloog

We begonnen ons verhaal bij een graf waar de dood ons wenkte. De dood blijft ons plagen, vooral als we ouder worden. Maakt de dood van ons niet een slaaf van een stalen wet die ons onvermijdelijk in zijn greep houdt en onze vrijheid vernietigt? De wet die de dood brengt. Dit doet me opeens denken aan een verhaal van een goede vriend van mij. In zijn jeugd had hij een tekst gelezen, geschreven op een muur van een kerk, een kerk die nu afgebroken is, die luidde: 'Hier sterft de dood'. Wat een vreemde tekst. Wij moeten sterven maar de dood deelt blijkbaar ons lot. Ook de dood moet dood. Hoe moeten we dit te begrijpen?

Wel nu, zonder tijd geen dood. De dood komt met de tijd. De dood wordt gelijk geboren met het stromen van de tijd. Het verschil met ons en de dood is dat de dood niet verbonden is met het zijn. Dood is namelijk een niet-zijn. Het zijn is aan de dood onbekend. Het voorbij de tijd zijn kent de dood niet. Ons oneindig geschakeerde bewust-zijn echter is geborgen in het zijn. Anders was het er niet geweest. Daarom kent het geen einde. Het is geborgen aan de andere kant van de tijd. Daarom is het oneindig.

Het eeuwige dansfeest waar we ons in bevinden en wat het leven in wezen is doet ons draaien tussen een oneindige variatie en een tijdloze eenheid. De paradox van de vrijheid die een groeiend bewust-zijn steeds weer terugvoert naar een immer grotere eenheid. Een leven dat eeuwig is. De theoloog Gregorius van Nysa dichte al in de vierde eeuw. *'For this is the highest paradox of all: how motion and rest can be the same thing'*. God als hoogste paradox; een bewegende stilte, een stille beweging.

Ook de mens als beeld van God bezit op zijn manier deze dynamiek, opgenomen in dit goddelijk bewegen. Lijnen getrokken in de tijd worden opgenomen in een stille vrijheid waar we opnieuw geschapen worden. Waar we weer vrij worden. En zo wiegen we voort. Jan Ruusbroec schreef het allemaal veel mooier:



*'God is een vloeiende en ebbende zee, die zonder ophouden vloeit in al zijne geliefden, naar ieders behoeven en waardigheid; en al degenen die aldus begiftigd zijn in hemel en aarde, doet Hij wederom terug ebbemet al wat zij bezitten en vermogen.'*

Volgens Ruusbroec werpen onze vrije beslissingen ons op de kant. We moeten het daar zelf maar uitzoeken. Maar onvermijdelijk worden we door de goddelijke liefde weer terug gezogen in de onmetelijke stille zee van het zijn. Daar worden onze ervaringen, onze 'bezitten en vermogen', gelouterd om ons weer van dienst te zijn in de volgende stranding. Zo ontstaat er een dynamiek van de vrijheid die als een 'vloeiende en ebbende zee' zijn werk doet. We worden telkens weer in onze vrijheid gezogen zoals een ebbende zee dat doet. Degene die wel eens in de zee gepeeld heeft weet hoe sterk die kracht is. Maar de vloeiende zee werpt ons steeds weer op de kant waar we door schade en schande wijs kunnen worden.

Vrijheid is altijd relationeel omdat er liefde in het spel is. We hebben de ander of het andere nodig om onze vrijheid te hervinden. Ook hebben we daar de tijd - lees ons bewust-zijn - voor nodig. Deze brengt ons naar de grens waar de onvoorwaardelijke liefde zijn aanvang neemt. Zo worden we niet alleen vrij maar verkrijgen wij het vermogen om vrij te maken. Wij vergaren het vermogen om onvoorwaardelijk het zijn van de ander te bevestigen omdat we van ons eigen zijn bewust zijn.

Deze tekst begon met gemijmer bij een graf. Hoe overwinnen we de dood die als een zwart voortrazend mysterieus gedaante onvermijdelijk op ons afkomt. Nu, ook de dood is gebonden aan de tijd. Ook de dood moet sterven. In het tijdloze is er echter geen dood.

We weten nu hoe onze vrijheid zich manifesteert. Onze uitingen van de vrije wil draaien om taal die ons bewust-zijn inhoud geeft. Hoe rijker onze taal, hoe rijker onze ervaringen. De drang naar waarheid houdt onze taal zuiver. Verdwijnt deze drang, dan corrupteert onze taal en onze ervaringen. De reële werkelijkheid, de vrijheid van het zijn echter, zal garant staan voor onze vrijheid

want daar kent onze vrijheid geen grenzen. Het zijn is zoals we gezien hebben, het feit dat er is, is niet het feit wat iets is.

Dit brengt ons bij de laatste onvermijdelijke conclusie van deze tekst namelijk dat alle boekjes over vrijheid altijd gedoemd zullen zijn om incompleet te blijven.

