

Filosofie en spiritualiteit
Hernieuwde aandacht voor een oorspronkelijke betrekking

Koo van der Wal

Otto Duintjer is één van degenen geweest die het thema van de spiritualiteit weer nadrukkelijk op de filosofische agenda gezet hebben. Weer: daarmee is gezegd dat het niet om een nieuw thema gaat. Integendeel, men kan zelfs zeggen dat de filosofie van meet af aan een spirituele dimensie gehad heeft. Al haar benaming, liefde voor of streven naar wijsheid, brengt dat tot uitdrukking.

Maar belangrijker dan haar naam is uiteraard haar praktijk. Om een greep te doen: Pythagoras (van wie de term filosofie afkomstig is: hij noemt zichzelf 'filosofos', liefhebber van de wijsheid, tegenover zijn voorgangers die als 'sofoi', wijzen werden aangeduid) ontwikkelt een wetenschappelijke conceptie van een harmonisch geordend muzikaal universum, een conceptie die tegelijk als basis van een leefwijze en heilsleer functioneert¹. Het denken van Socrates en Plato cirkelt om het thema van de deugd en bekend is Plato's karakterisering van de filosofie als leren sterven. De reflectie van de Stoa, het Epicureïsme en zelfs het antieke scepticisme staat in het teken van een levenskunst als weg naar het geluk². In het zicht van zijn aanstaande terechtstelling schrijft Boëthius zijn 'Vertroosting van de wijsbegeerte'. Plotinus' filosofie is de visie van het opstijgen van de ziel uit de zinnelijkheid via de dialectiek en de intuïtie naar de extase, de versmelting van de ziel met het goddelijk Ene. Enzovoort.

Het verdampen van de spirituele dimensie in de moderne filosofie

In de filosofie van de moderne tijd, vooral in haar academische vorm, is die spirituele dimensie steeds meer op de achtergrond geraakt of zelfs helemaal uit het gezichtsveld verdwenen. In belangrijke mate (maar niet uitsluitend) hangt dat samen met een ontwikkeling waarin rationaliteit steeds meer vereenzelvigd werd met wetenschappelijke rationaliteit, met name die van de natuurwetenschappen, die het model gingen vormen voor alle serieuze intellectuele activiteit. Dat geldt dan uiteraard ook voor de filosofie, die zich immers bij haar poging tot zelforiëntatie van het medium van het denken bedient. Wanneer denken in zijn ideale vorm wetenschappelijk denken is en filosoferen zelfbezinning met de middelen van het denken, dan heeft de filosofie zich te spiegelen aan de wetenschap, zich dus te richten naar de in de

¹ Zie bijv. Jamie James, *The Music of the Spheres. Music, Science and the Natural Order of the Universe*, Abacus, London 1993, p. 20 vv.

² Zie bijv. Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie*, Kröner, Stuttgart 1960, p. 95: 'Für alle diese Schulen ist die Philosophie in erster Linie die Lehre vom Weg zur Glückseligkeit.'

wetenschap gangbare maatstaven van geldig denken en kennen³.

Zo ontwerpt Descartes, vaak beschouwd als de 'vader van de moderne filosofie', met name in zijn *Regels tot leiding van de geest* de idee van een wetenschappelijke filosofie die geheel volgens de wiskundige methode te werk gaat. In dezelfde lijn schrijft Spinoza zijn *Ethiek, in meetkundige trant uiteengezet*, is bij Hobbes alle denken, dus ook dat van de filosofie, een rekenen met begrippen, of beter nog met tekens, en lanceert Leibniz zijn idee van een 'Characteristica universalis', waarin uitgaande van een begripsalfabet alle waarheden via rekenkundige bewerkingen verkregen worden. En natuurlijk moet in dit verband Kant genoemd worden, wiens kritische werk de bedoeling heeft te functioneren als 'prolegomena voor iedere toekomstige metafysica die als wetenschap zal kunnen optreden'. Bij 'wetenschap' denkt Kant zoals bekend aan de wiskunde (met name de Euklidische meetkunde) en aan de exacte natuurwetenschap zoals die in het voetspoor van Kepler, Galilei en anderen in het bijzonder door Newton tot ontwikkeling was gebracht. Deze wetenschappen dienen Kant dus als model, wanneer hij er zich toe zet de grondslagen te leggen voor een metafysica die aan de maatstaven van wetenschappelijkheid voldoet. En wanneer hij aan de idee van filosofie als wijsheidsleer vasthoudt, dan leidt er tot de nagestreefde wijsheid toch geen weg dan die van een filosofie die aan wetenschappelijke gezichtspunten voldoet: 'Diese [d.w.z. de filosofie] bezieht alles auf Weisheit, aber durch den Weg der Wissenschaft, den einzigen, der, wenn er einmal gebahnt ist, niemals verwächst und keine Verirrungen verstattet.'⁴

Dit project van een wetenschappelijke wijsheidsleer is echter steeds problematischer gebleken - eigenlijk was dat al zo bij Kant met de these van de logisch onoverbrugbare kloof van 'Sein' en 'Sollen' en het daarmee parallel lopende onderscheid van theoretische en praktische rede. Wetenschap en wijsheid gehoorzamen volgens de dominante wetenschapsopvatting zoals die zich de laatste paar eeuwen uitgekristalliseerd heeft niet aan dezelfde logica - als wijsheid al een 'logica' heeft, dan in elk geval niet die van de wetenschap. Deze doet volgens die opvatting immers niet anders dan beschrijven hoe het is, zij constateert slechts feitelijke samenhangen, opereert daarmee in de hypothetische modus. Haar rationaliteits-type is dat van de instrumentele rationaliteit. En de bijbehorende houding is die van de existentieel onbetrokken ('neutrale') toeschouwer. Uitspraken van normatieve aard, over waarden, doelen en idealen, over het goede leven en een humane maatschappij, over de zin van het bestaan etc., zijn in deze optiek principieel van buitenwetenschappelijke aard, horen dus in het

³ Het probleem speelt al in de middeleeuwse theologie. De theologie van de kerkvaders en vroeg-middeleeuwse theologen was 'doctrina sacra', waarin vroomheid of spiritualiteit en reflectie hand in hand gingen. Hans Urs von Balthasar wijst er op dat de situatie al bij Thomas aan het veranderen is, omdat bij hem 'der Wille vorherrscht, durch Einsatz aller rationalen Mittel die Theologie gegenüber den heraufziehenden exakten Wissenschaften als Wissenschaft (und nicht nur als spirituelle 'Weisheit') zu etablieren'. H.U. von Balthasar, 'Spiritualität', in: *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I* (1960), 229, geciteerd bij Dietrich Rössler, 'Frömmigkeit als Thema der Ethik', in: Anselm Herz et al. (Hrsg.), *Handbuch der christlichen Ethik*, Herder Freiburg 1978, Bd. 2, p. 508.

⁴ Kritik der reinen Vernunft, B 878; *Kant's Schriften*, Akad.-Ausg. Bd. 3, Berlin 1911, p. 549.

wetenschappelijk vertoog niet thuis.

Dat het geen zaak van de wetenschap is om sturing aan het leven te geven, normatieve standpunten te verdedigen, antwoord op zinvragen te geven of de existentiële behoefte van mensen te bevredigen, is wel nergens onbarmhartiger en illusiebezogener uitgesproken dan door Max Weber in zijn bekende voordracht 'Wissenschaft als Beruf'. Maar reeds Pascal beschrijft in fragment 144 van zijn *Pensées*⁵, hoe hij de ervaring opdeed dat de studie van de abstracte wetenschappen (bedoeld zijn de wis- en natuurkunde) niet bood wat hij van hen verwachtte, nl. inzicht in onze situatie als mensen. Integendeel bleken die wetenschappen vervreemdend te werken en zijn ze daarom 'eigenlijk niet geschikt voor de mens'. Daarom, zo gaat Pascal verder, richtte hij zich daarna op de studie van de mens, in de mening 'dat dit eerst recht de studie is die de mens past'. 'Maar', zo besluit hij het fragment, 'is het ook niet zo dat dit evenmin de kennis is die de mens moet hebben en dat het beter voor hem is zichzelf niet te kennen, wil hij gelukkig zijn?' Hier blijkt het dus het menselijk geluk en de weg ernaar te zijn die als eigenlijke drijfveer achter de wetenschapsbeoefening worden genoemd. En de conclusie is, reeds hier bij Pascal, dat de wetenschap niet bij machte is om aan de in haar gestelde verwachting te voldoen.

Twee jaar voordat Max Weber zijn bovengenoemde voordracht hield had de jonge Wittgenstein al een radicale streep gehaald door de hoop die de filosofie en een filosofisch gemotiveerde wetenschap al zo'n 25 eeuwen koesteren, nl. antwoorden te vinden op levensvragen, op het zinprobleem⁶, op normatieve kwesties, op de zoektocht naar zelfkennis (voor Socrates bijv. de belangrijkste aangelegenheid van de filosofie). Als er zin, waarden, een zelf etcetera zijn, zo Wittgenstein in zijn *Tractatus logico-philosophicus*, dan niet in de wereld als empirisch waarneembare zaken. Dan zijn het echter ook geen objecten van zinvolle kennis. 'Wir fühlen [sic], daß selbst wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind. Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben das ist die Antwort.'⁷ De filosofie laat de illegitimiteit van al het spreken over onuitspreekbare zaken zien en houdt zo radicaal opruiming. Immers: 'Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.'⁸ Wel slaat dat dan ook op de filosofie zelf terug, die als niet-empirische discipline geen wetenschap is en daarom geen zinvolle uitspraken kan doen, ook de laatstgeciteerde niet.

Steeds is de terugkerende gedachte, hoezeer de posities onderling verder ook verschillen, dat er een type kwesties is, voor de beantwoording waarvan de wetenschap (waarvoor deze denkers vanwege haar precisie en intersubjectieve dwingendheid alle grote achting hebben) principieel incompetent is. De rationaliteit der doelen (Weber), de logica van het hart (Pascal) en het mystieke of ethische (Wittgenstein) horen principieel tot een andere orde dan waar de

⁵ Ik gebruik de Nederlandse vertaling van J.A.C. Lenders, Het Spectrum, Utrecht 1964³, p. 58.

⁶ Kolakowski is van mening dat 'van alle traditionele thema's waarmee de filosofie zich bezig houdt, (...) dit wel het allertraditioneelste (is): de vraag naar de 'zin van het leven'. *De mens zonder alternatief*, Moussault, Amsterdam 1968, p. 173.

⁷ *Tractatus logico-philosophicus*, 'Satz' 6.52.

⁸ *Op. cit.*, 'Satz' 7.

wetenschap bevoegd is. Iets dergelijks geldt voor het domein van het morele bij Kant, voor de van binnen uit beleefde tijd bij Bergson, voor de sfeer van de doorleefde ervaring en de authentieke keuze bij Kierkegaard en de existentiële filosofen, etc. Voor al deze denkers geldt dat het hier om de dingen gaat die de klassieke filosofie⁹ met de aanduiding 'wijsheid' op het oog had en die zij met de middelen van het 'wetenschappelijk' denken meende te kunnen bereiken.

Bij 'wijsheid' is het altijd om inzicht gegaan dat niet los staat van de reflecterende persoon, maar dat juist innerlijk toegeëigend wordt en dan bepalend wordt voor een bepaalde levenshouding en praktijk. Het beeld van de 'wijze' wordt op heel verschillende manier getekend. Maar steeds is hij iemand die vanuit een innerlijk zwaartepunt leeft, 'inner-directed', levend vanuit een bepaald concept dat hem (tot op zekere hoogte) bestand maakt tegen van buiten af komende wederwaardigheden en nukken van het lot. Filosofen dat in dit perspectief staat gebeurt dus alles behalve in een gedistantieerde, innerlijk onbetrokken en 'interesseloze' houding. Integendeel is het noodzakelijk zelfbetrokken in de zin dat het leidende interesse is, wat voor mij of ons meer in het algemeen de beste ('juiste') opstelling in het leven is, en welke positie wij meer in het bijzonder tegenover allerlei fenomenen zoals lijden en dood, het inherent gewelddadige karakter van het bestaan, de technisering en economisering van de maatschappij enz. zullen innemen. Filosofie is zo gezien geen vrijblijvende intellectuele activiteit, maar staat (uiteindelijk althans, het hoeft er niet steeds 'dik bovenop te liggen') in het teken van het zoeken naar een reflexief geloofwaardige levenshouding.

Deze gerichtheid van het filosoferen is echter, zoals gezegd, steeds meer op voet van gespannenheid geraakt met het moderne wetenschapsconcept. Ten dele hangt dat samen met een innerlijke logica van het proces van ontwikkeling van de moderne wetenschap, ten dele echter hoogstwaarschijnlijk ook met een bepaalde bewustzijnsvorm die voor het moderne bestaan in bredere zin dan alleen voor de wetenschap kenmerkend is. Bijvoorbeeld komt zij in de moderne lyriek¹⁰, in recht en politiek, in de arbeidsverhoudingen etc., kortom in de moderniteit als algemene denk- en levenshouding tot uitdrukking. De moderne wetenschap is dan met andere woorden een dimensie van die moderniteit. Wanneer de filosofie in deze situatie streven naar 'wijsheid' is, maar 'langs de weg van de wetenschap' (Kant), en die wetenschap juist gekenmerkt wordt door innerlijke afstandelijkheid, 'waardevrijheid', d.w.z. het opschorten van de vraag naar de juiste leefwijze en keuzegezichtspunten, door een hypothetische in plaats van een categorische denkvorm, dan kan een keuze voor het (zo begrepen) wetenschappelijk statuut van de filosofie slechts het verdampen van haar 'wijsheids'-dimensie betekenen.

Dat is in de moderne filosofie dan ook gebeurd, vooral in haar academische vorm: als academische discipline conformeert zij zich verregaand aan het gangbare wetenschapsconcept.

⁹ Jaspers kan dan ook zeggen: 'Was Existenzphilosophie genannt wird, ist (...) nur eine Gestalt der einen, uralten Philosophie.' *Existenzphilosophie*, De Gruyter, Berlin 1964³, p. 1.

¹⁰ Zie bijv. Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Rowohlt, Hamburg 1981¹⁰. Als moderniteitskenmerken van de moderne lyriek worden onder meer genoemd: denken in tegenstellingen (dissonanties), scheiding van vorm en inhoud, scheiding van het schone van het ware en morele, anti-idealiserend ('anti-humanistisch'), gericht op het kunstmatige (i.t.t. het natuurlijke), experimenterend, provocatief, nerveus-onrustig, etc.

Daarmee is de filosofie ver van haar oorspronkelijke intentie, zoeken naar 'wijsheid' ofwel levensoriëntatie te zijn, verwijderd geraakt.

Dat betekent echter niet dat haar idee uit het bewustzijn, met name ook het algemene, verdwenen zou zijn¹¹. Velen blijven het streven naar zelfverheldering, naar oriëntatie in een als onoverzichtelijk en verwarrend ervaren situatie als het centrale kenmerk van de filosofie zien. En zij zijn teleurgesteld, wanneer zij de academische filosofie in bedrijf zien: hoe er met veel geleerdheid enorm veel overhoop wordt gehaald, maar vanwege alle wetenschappelijke bomen het filosofische bos niet meer gezien wordt, de centrale vragen dus niet meer aan bod komen of onder dikke lagen beschouwingen bedolven worden die het zicht op de zaak zelf benemen. Zo vertelt Jaspers in zijn filosofische autobiografie dat hij er in zijn studietijd al gauw mee ophield filosofie-colleges te volgen, omdat zij over van alles en nog wat gingen, behalve over 'die Grundfrage, wie zu leben sei'¹². Daaraan schrijft hij het ook toe dat de academische filosofie in een tamelijk deplorabele situatie verkeert. 'Es gibt Lehrstühle für Philosophie an den Universitäten. Sie sind dort heute in Verlegenheit. Die Philosophie wird aus Überlieferung höflich respektiert, im geheimen verachtet. Verbreitete Meinung ist: etwas von Belang habe sie nicht zu sagen. Sie habe auch keine praktische Bedeutung.'¹³ In dat verband constateert Jaspers ook een afweer tegen de filosofie. Eén van de redenen is dat zij een specialisme naast andere met eigen experts en vaklui geworden is. Dan is zij ook niet mijn zaak. Een andere reden is dat filosofie, goed begrepen, lastig kan worden. 'Würde ich sie verstehen, müßte ich mein Leben ändern.'¹⁴ Zij komt dus te dichtbij, verliest haar aangename vrijblijvendheid.

Veruiterlijking en horizontalisering van het denken

Dat de filosofie vragen aan de orde stelt die in het gewone wetenschapsbedrijf, althans naar de moderne opvatting daarvan, buiten haken gebracht zijn, is nu juist ook de reden voor een

¹¹ Vermakelijk is in dat opzicht de anecdote die eens door Gerhard Krüger verteld werd over zijn leraar Nicolai Hartmann. Deze had op een dag bezoek gekregen van een vader wiens zoon filosofie wilde gaan studeren. De vader wilde graag van Hartmann weten waarvoor een studie filosofie goed kon zijn. 'Und als Nicolai Hartmann ihm von den Problemen einer 'Neuen Ontologie', von den Aufgaben einer Metaphysik der Erkenntnis, von den Schwierigkeiten einer philosophischen Ästhetik zu berichten versuchte, gab dieser Vater sich damit nicht zufrieden. Ohne die philosophische Tradition zu kennen, formulierte er selbst die Forderung, die bei den Philosophen vom Fach in Vergessenheit zu geraten schien: 'Ich will Ihnen sagen, Herr Professor, was Sie tun sollen: Sie sollen die Menschen besser und glücklicher machen.'" Günther Bien (Hrsg.), *Die Frage nach dem Glück*, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1978, p. XIX.

¹² Karl Jaspers, 'Philosophische Autobiographie', in: Paul A. Schilpp (Hrsg.), *Karl Jaspers* (Serie Philosophen des 20. Jahrhunderts), Kohlhammer, Stuttgart 1957, p. 4.

¹³ Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, Piper, München 1967, p. 163 v.

¹⁴ *Op. cit.*, p. 164.

hernieuwde belangstelling voor haar spirituele dimensie. Of misschien sterker: voor het besef dat filosofie met die spirituele dimensie staat of valt. Spiritualiteit duidt op een 'geestelijke' of innerlijke levenshouding, betekent leven uit een ideële inspiratie, uit een levensconcept dat men zich innerlijk eigen gemaakt heeft en nu in de vorm van een bepaalde levenshouding praktiseert. De term stamt oorspronkelijk van het religieus-christelijke erf, met name in zijn Rooms-Katholieke variëteit¹⁵. Zo wordt gesproken van een benedictijnse, franciscaanse, jezuïtische etc. spiritualiteit, steeds als aanduiding van een bepaalde religieuze levensvisie, die haar neerslag vindt in een bepaalde leefwijze, in bepaalde praktijken, een bepaalde dagindeling met momenten van inkeer en viering, met vormen van meditatie, 'exercitiën' en niet in de laatste plaats in een algemene levensinstelling. In het protestantisme wordt in dit verband eerder van 'vroomheid'¹⁶ gesproken. Maar het gaat dan evenzeer om het subjectieve aspect van de religie, om de geleefde, innerlijk toegeëigende visie, tegenover de alleen maar uiterlijk aangeleerde leer van geloofswaarheden die op cerebraal niveau blijven hangen. Zoals bekend heeft in het bijzonder het piëtisme tegenover een protestantse orthodoxie met haar intellectualistische opvatting van religie de nadruk gelegd op het vroomheidsaspect van de godsdienst, op de vrome praktijk met andere woorden. Echter, niet alleen tegen deze intellectualistisch-dogmatische opvatting van de religie gaat het bij deze stromingen, of het nu onder de vlag van 'spiritualiteit' of 'vroomheid' is, maar evenzeer tegen een levenshouding zonder achterliggende conceptie of inspiratie, tegen het gedachteloos zich met de stroom der dingen laten meedrijven en het leven 'gewoon' nemen zoals het komt, onder meer omdat het anders wel eens lastig kon worden en ik, om met Jaspers te spreken, misschien mijn leven zou moeten veranderen en aan mijzelf gaan werken.

Gaandeweg is 'spiritualiteit' dan de aanduiding geworden voor iedere min of meer gestileerde leefwijze die de praktische uitdrukking is van een achterliggende levens- en werkelijkheidsvisie. Zo spreken wij van een Keltische, een Indiaanse, een Afrikaanse of een Tibetaans-Boeddhistische spiritualiteit¹⁷. Steeds betekent het dat mensen hun leven in overeenstemming met zo'n achterliggende visie inrichten, omdat het alleen op die manier de diepgang krijgt die er in potentie in aangelegd is.

Dit streven naar innerlijke verdieping en verrijking is nu juist datgene wat in de hoofdstroom van de moderne westerse wijsbegeerte op de achtergrond, zo niet buiten beeld geraakt is. Het hoort, zoals gezegd, tot het zelfbegrip van de moderne wetenschap dat zij vanuit een gedistantieerde, innerlijk onbetrokken houding, die van de toekijkende buitenstaander en niet van de deelnemer opereert. Ervaring, zo kan men het ook formuleren, is hier identiek met uiterlijke waarneming: de blik is weg van zichzelf op het verschijnende gericht. Onwillekeurig

¹⁵ Bijv. is het lemma 'Spiritualität' in het *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hrsgg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Bd. 9, WB, Darmstadt 1995, kolom 1415 vv) geheel aan christelijke (m.n. R.K.) spiritualiteit gewijd.

¹⁶ Dat spraakgebruik is nog bij iemand als Goethe te vinden, bijv. wanneer hij zijn religieuze grondhouding als 'Weltfrömmigkeit' aanduidt. Zie bijv. Karl Viëtor, *Goethe. Dichtung, Wissenschaft, Weltbild*, Francke, Bern 1949, p. 428, 432 e.a.

¹⁷ Zie bijv. Ian Bradley, *Keltische spiritualiteit*, Meinema, Zoetermeer 1997; Joseph E. Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, Crossroad, New York 1987.

denkt men in dit verband aan de fenomenologische notie van de intentionaliteit als gericht-zijn-op en zijn-bij. M.i. is er in de fenomenologie nooit een ongedwongen explicatie van het 'verschijnsel' van de zelfreflexie gegeven, anders dan via hulpconstructies als fenomeen sui generis. En inderdaad reflecteert het subject in de moderne filosofie alleen op zichzelf wanneer zich bij het proces van de (uiterlijke) ervaring storingsvrij voordoet. De zelfbetrokkenheid staat hier dus in functie van een zo storingsvrij mogelijke voortgang van die uiterlijke ervaring. En de zo verworven kennis van de wereld (en van zichzelf als fenomeen in de wereld) staat in het moderne denken in het teken van de beheersing van die wereld. De wijsheidsvraag van de filosofie wordt hier dus getransformeerd in de vraag naar een succesvolle greep op de dingen. Voorwaarde daarvan is een (uiterlijke) ervaringskennis die intersubjectief toetsbaar is, d.w.z. voor iedereen op dezelfde manier geldig is, los van persoon, karakter, levensomstandigheden e.d. van de onderzoeker.

Ook de notie welzijn wordt hiermee een uiterlijke aangelegenheid. Haar inhoud wordt zelfhandhaving, liefst op een zo comfortabel mogelijke wijze, door de uiterlijke omstandigheden door middel van herschikking en omvorming zoveel mogelijk dienstbaar te maken aan de vervulling van menselijke behoeften en wensen, die zelf als gegeven aanvaard worden. Weer is het Descartes' wijsbegeerte, waarin dat program onder woorden gebracht wordt, bijvoorbeeld in de oorspronkelijke ondertitel van de *Discours*: 'projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection', of in het laatste hoofdstuk van de *Discours*, waar Descartes van het bereiken van een praktische filosofie spreekt die door kennis van de natuur het algemeen welzijn van alle mensen kan bevorderen. Ivo Frenzel spreekt in dat verband van het 'existentiële moment van het cartesische denken'¹⁸.

Dat 'existentiële moment' van de filosofie komt dan echter slechts indirect tot uitdrukking, door de werkelijkheid ego-conform te maken. Zoals bekend is het archimedisch punt van de (hoofdstroom van de) moderne wijsbegeerte het subject of ego. Maar de blik, het werd al aangeroerd, is steeds van het ego weg naar de wereld gericht. Illustratief is in dat opzicht de traditie van de transcendentiaalfilosofie, van Kant via denkers als Husserl en Cassirer tot de Heidegger van *Sein und Zeit*¹⁹. Steeds gaat het daar om een analyse van de structuren van het ego als voorwaarde voor het zich op een bepaalde wijze voordoet van de verschijnselen. Bij Kant bijv. is het transcendentale ego een kentheoretische constructie, die nooit rechtstreeks grijpbaar is, maar uitgaande van de verschijnselen alleen via een 'retrograde analyse' bereikt wordt als noodzakelijke voorwaarde van mogelijke ervaring. De aandacht voor het subject staat dus in functie van het begrijpen van de structuur der fenomenen en van het waarom daarvan. Zelfkennis is met andere woorden de indirecte pendant van kennis van de verschijnselen. En die

¹⁸ *Descartes*, Auswahl und Einleitung Ivo Frenzel, Fischer, Frankf.a.M. 1960, p. 15.

¹⁹ Met Harald Holz, *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, WB, Darmstadt 1973, p. 18, beschouw ik de positie van *Sein und Zeit* als een, weliswaar heel speciale, variant van transcendentiaalfilosofie. Ondanks alle verschillen met bijv. Kant en Husserl heeft Heideggers Daseinsanalytik een analoge opzet en bedoeling als de andere transcendentiaalfilosofische ontwerpen, nl. zelfanalyse te zijn van het subject op zijn grondstructuren als voorwaarde van het (zó-)verschijnen van de fenomenen der ervaring.

aandacht voor het subject blijft theoretisch²⁰, heeft als zodanig geen praktische oogmerken (de facto is zij vaak impliciet technisch). De transcendentiaalfilosofie, maar hetzelfde geldt voor het merendeel van de moderne wijsbegeerte, heeft op die manier zeer weinig spiritueel gehalte, als daarmee een door een visie geïnspireerde levenshouding en praktijk bedoeld wordt.

Daarmee voldoet de transcendentiaalfilosofie aan Hegels typering van de wijsbegeerte als een denken dat haar tijd in gedachten vat²¹ en daarmee tegelijk spiegel van die tijd is. Op haar manier biedt de transcendentiaalfilosofie de nadere articulatie en explicitering van een bepaalde werkelijkheidsopvatting, een mensbeeld en een normatief besef, zoals dat voor een bepaalde fase van de modern-westerse cultuur kenmerkend geweest is. Ofwel, nog anders geformuleerd, ontwikkelt zij het referentiekader in termen waarvan mensen in die fase hun situatie begrepen hebben. Wanneer zij op die manier zowel het levensbesef van de tijd recipieert als daaraan uitdrukking geeft, spiegelt zij om met Weber te spreken de 'onttoverde' werkelijkheidsopvatting van de moderne tijd en daarmee de spirituele armoede daarvan.

Nog in een ander opzicht is de transcendentiaalfilosofie de uitdrukking van een spiritueel arme ('dürftige') tijd, doordat zij, misschien meer impliciet en indirect dan bewust, zichtbaar maakt dat moderniteit en transcendentie een moeizame relatie tot elkaar hebben. We hebben hier met een corrolarium van het eerder gezegde van doen. Daar ging het er om dat de moderne levens- en denkhouding 'ego-fugaal' op de ervaarbare werkelijkheid gericht is om die in kaart te brengen en daarmee beheersbaar te maken. De transcendentiaalfilosofie begrijpt, in het voetspoor van Descartes, de structuren van die werkelijkheid als weerschijn van de constituerende activiteit van het subject en daarom als manipuleerbaar. Er kan met andere woorden geen werkelijkheid buiten die geconstitueerde verschijnselen (de natuur of 'fysis') zijn (of zij ligt principieel buiten ons gezichtsveld, gaat ons derhalve niet aan). Bijgevolg: exit *meta*-fysica. Het subject heeft hier geen directe relatie tot zichzelf, 'werkt' dus niet aan zichzelf maar alleen aan de wereld. Zijn welzijn bestaat in het onafhankelijk worden van de wisselvalligheden van het natuurgebeuren. Dat was, zoals boven al ter sprake kwam, de existentiële impetus in het denken van Descartes. Hier ligt het ideële motief achter het praktische materialisme en het

²⁰ Met betrekking tot Heidegger merkt Duintjer op (het gaat in dat verband om het latere werk, maar geldt evenzeer voor het vroegere, o.m. *Sein und Zeit*) dat de taal 'nogal cerebraal' blijft en het accent blijft liggen bij 'das Denkerische'. Zelfverandering, mede via meditatieve praktijken is 'één van de relevante onderwerpen waar je bij Heidegger weinig of niets over leest'. *Rondom metafysica*, p. 111.

Als fenomenoloog, wie het om een ontologische beschrijving gaat, onthoudt Heidegger zich naar eigen zeggen van een waarderende instelling. Maar velen hebben toch termen als (on)eigenlijkheid, vervreemding etc. niet anders dan als impliciet waarderend kunnen begrijpen. Zie bijv. R. Bakker, *Geschiedenis van het fenomenologisch denken*, Aula, Utrecht 1966, p. 197 v. Er wordt dus gewaardeerd in de modus van een quasi-beschrijving.

²¹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Reclam, Stuttgart 1976, Vorrede, p. 58.

consumentisme van de moderne samenleving²². Maar door alles op de kaart van de naar buiten gerichte beheersing te zetten en zichzelf daarbij uit het oog te verliezen, is er in deze trant van leven en denken nauwelijks nog plaats voor zoiets als spiritualiteit.

Dat was zagezegd het verhaal op het horizontale niveau. Nu komt daar de verticale, transcendente dimensie bij. Ook daarvoor is in de transcendentiaalfilosofie, die hier als exemplarisch voor de moderne leef- en denkwijze functioneert, in feite geen plaats. Immers, evenals op horizontaal vlak de verschijnselen het complement zijn van de constituerende activiteit van het subject en de modi daarvan, zo moet ook transcendentie vanuit het subject en zijn mogelijkheden begrepen worden. De geschiedenis van het godsbegrip (als aanduiding van het transcendente) in de moderne geestesgeschiedenis is in dat opzicht veelzeggend: bij Kant verbleekt God als postulaat tot een inventarisstuk van de rede, bij Feuerbach en Freud wordt hij een projectie van de mens, Husserl kan er in feite geen kant mee op, logisch wanneer het om het noëmatisch tegenstuk van onze noëtische activiteit gaat²³, iets dergelijks geldt voor Cassirer, bij wie de hele ervaringswerkelijkheid (ook de religieuze dus) neerslag van de symbolische activiteit van de geest is, en bij Heidegger en Merleau-Ponty heerst er in dit verband nog slechts zwijgen. De 'dood van God' is dus geen incident van de moderne cultuur, maar in haar denk- en voorstellingswijze voorgeprogrammeerd. En Nietzsche heeft voluit gelijk: vanuit dit denkraam gedacht hebben wij hem gedood en konden wij consequenterwijs ook niet anders.

Nog langs een wat andere weg valt zichtbaar te maken dat moderniteit en transcendentie een moeizame relatie hebben. 'Transcendentie' of 'God' staat voor een beschouwingwijze van de werkelijkheid waarin deze onder ideëel gezichtspunt genterpreteerd wordt. De 'common sense', het alledaagse bestaan en de menselijke aard met zijn 'natuurlijke aandriften' zoals het voorrang geven aan het eigenbelang of het wreken van aangedaan leed hebben in dat perspectief niet het laatste woord, maar zijn in die visie vatbaar voor 'verheffing'. De moderne mens is echter nogal allergisch geworden voor noties als 'verheffing', 'schoonheid' (die 'haar gezicht verbrand heeft'), 'harmonie', 'onbaatzuchtigheid' 'geweldloosheid' etc. - overigens niet geheel zonder reden. Tegenover de ideële interpretatie 'van bovenaf', waarin het 'lagere' (verganke-lijkheid, eindigheid, het kwaad, egoïsme, dwaling enz.) een deficiënte modus was van het

²² Hoewel het hier om een ideëel motief gaat, nl. dat van de menselijke autonomie en onafhankelijkheid van de natuur, lijkt het mij toch ongelukkig om in dit verband van 'spiritualiteit' te spreken, zoals Charles Taylor doet: 'The accumulation of goods through productive activity is an exercise of our spiritual capacity, that in man which has intrinsic worth; it is an affirmation of spirituality.' 'Legitimation Crisis?', in: Ch. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2*, CUP, Cambridge 1985, p. 268. Er is hier geen sprake van een 'werken van de mens aan zichzelf' en evenmin van een het menszijn transcenderende dimensie.

²³ Zie bijv. *Ideen I*, par. 58 (Husserliana Bd. III,1, Nijhoff, Den Haag 1976, p. 124 v). Als de transcendentale fenomenologie het veld van het zuivere bewustzijn als voorwaarde van het (zó)-gegeven-zijn der verschijnselen verkent, en God als de ook aan het bewustzijn absoluut transcendente daarin niet voorkomt, blijft hij dus 'aus dem neu zu schaffenden Forschungsfelde ausgeschaltet' (p. 125).

'hogere' (eeuwigheid, oneindigheid, het goede, liefde, waarheid, enz.) zien we allerlei tegenposities opkomen, die de werkelijkheid van onderop verklaren en achter 'hogere' uitingen van menszijn, zoals recht, moraal, kunst, religie en dergelijke, meer elementaire drijfveren werkzaam zien, zoals de libido (Freud), economische productiewijzen (Marx), macht (Nietzsche, Foucault). Wanneer het ideële ontmaskerd wordt als een verkapte vorm van zeer alledaagse en weinig nobele factoren, dan verliest een ideële beschouwingwijze haar geloofwaardigheid en daarmee 'God' of 'de transcendentie' als de blikvangers van zo'n beschouwingwijze. Wat rest is een totaal geprozaïseerde werkelijkheid, overdekt met een grauwsliuier van 'gewoonheid' en betekenisloosheid.

'Immanente metafysica' als indirecte verwijzing naar transcendentie

Het is de onvrede met deze situatie, de weigering om te geloven dat dit een adequate uitleg van onze ervaring is, die de zoektocht naar spiritualiteit (opnieuw) heeft gaande gemaakt. De implicatie is dan dat er 'meer' moet zijn dan de onttoverde werkelijkheid van de 'realisten' ofwel meer dan een universum dat in termen van fysische processen, macht en economisch nut toereikend beschreven kan worden. Spiritualiteit veronderstelt, anders gezegd, een denkwijze waarvoor dit beperkte en gesloten universum hooguit een voorlaatste realiteit is, die nog vanuit een geestelijk-ideeël standpunt belicht en doorstraald moet worden. Een spirituele kijk op de dingen is kortom zonder de erkenning van een transcendente dimensie van het bestaan en daarmee zonder een metafysica niet voorstelbaar. Het is dan ook zeer terzake dat Duintjer, wanneer hij in zijn werk een pleidooi voor een spiritueel genspireerde filosofie houdt, aan de thema's van transcendentie en metafysica een vooraanstaande plaats inruimt²⁴.

De vraag wordt dan uiteraard hoe die thema's nader uitgewerkt moeten worden. Een kernpunt in de gedachtegang van Duintjer is in dat verband de notie van een 'immanente metafysica'²⁵, de idee dus van een beschrijving en tegelijk begrenzing van binnen uit van de structuren van de ons bekende ervaringswereld. Deze karakterisering van binnen uit van de 'gevestigde kaders', waarbinnen ons gangbare ervaren, denken en handelen zich voltrekt, heeft dan tegelijk de functie, indirect een ruimte vóór, voorbij of rondom die gewone ervaringswereld te openen.

Duintjer knoopt daarmee aan bij de traditie van de transcendentiaalfilosofie, althans bij een intentie die bij een aantal van haar vertegenwoordigers, met name Kant en Wittgenstein, een belangrijke rol speelt. In Kants *Kritik der reinen Vernunft* heeft de analyse inderdaad de dubbele functie van enerzijds de apriorisch verankerde structuur van de 'gewone' ervaringswereld uit te werken, anderzijds daarmee de grenzen van het 'weten' aan te geven om 'voor het geloven plaats te krijgen'. Die laatste functie kan Kants transcendentiaalfilosofie echter slechts vervullen, omdat de mens (volgens Kant) buiten de gewone werkelijkheidservaring nog over een andere ervaring beschikt, nl. van het appèl dat de zedenwet via de categorische imperatief op hem doet.

²⁴ Zie m.n. zijn *Rondom metafysica. Over 'transcendentie' en de dubbelzinnigheid van metafysica*, Boom, Meppel 1988.

²⁵ Duintjer, *Op. cit.*, 94 vv.

Het besef van dat appèl is meteen ook de enige toegangsweg tot die andere, noumenale wereld, die het domein is van de moraliteit en van haar grondcategorie, de vrijheid. Van die vrijheid bestaat er, zoals bekend, volgens Kant geen directe ervaring. Weliswaar is zij 'ratio essendi' van de morele wet, (het bewustzijn van) deze laatste echter de 'ratio cognoscendi' van de vrijheid²⁶. Dat de transcendentiaalfilosofische beschrijving van de structuren van de ervaring deze functie van het indirect openen van een transcendente dimensie kan hebben, is uit haarzelf dus op geen enkele wijze af te lezen, maar is ons alleen bekend omdat er tot die transcendente ruimte een speciale toegang is via een heel speciaal type ervaring²⁷. Kant doet er alles aan om het speciaal karakter van deze ervaring te benadrukken, zoals dat hier (en alleen hier) de rede een directe relatie tot zichzelf heeft en het dus om een heel speciaal soort feitelijkheid gaat ('Faktum der Vernunft'), dat het gevoel dat door de zedenwet bij ons gewekt wordt, nl. eerbied (Achtung), een gevoel sui generis is, etc²⁸. Het probleem, althans bij Kant, van deze beschouwingswijze is:

- 1) dat het hier eigenlijk niet om 'echte' transcendentie gaat, die een dimensie aanduidt die het zelf overschrijdt, maar slechts om de transcendentie van het noumenale zelf ten opzichte van het fenomenale; en
- 2) dat ons spreken hier oneigenlijk moet worden, omdat het een idioom hanteert dat aan de gewone, immanente ervaring ontleend is. Kants 'oplossing', dat het hier weliswaar niet meer om 'weten' kan gaan, maar dat het 'denken' niet aan deze enge grenzen gebonden is, is al door velen als niet erg overtuigend ondervonden.

Het is precies op laatstgenoemd probleem dat in Wittgensteins *Tractatus* de vinger gelegd wordt. Ook de daarin ontwikkelde gedachtegang kan als een vorm van transcendentiaalfilosofie beschouwd worden, waarbij de taal als een soort anoniem transcendentiaal subject functioneert. De grenzen van de taal markeren dan de grenzen van de wereld en van wat daarover zinnigerwijze gezegd kan worden. Wittgensteins intentie was echter, zoals al vaak opgemerkt is, indirect zicht te krijgen op datgene wat aan zulk (en dus elk) spreken ontsnapt: wat hij het mystieke noemt. En hoewel binnenwereldlijk non-existent, 'bestaat' het wel degelijk: het 'toont zich'. Hoe dat nader te denken is (eigenlijk quod non) is een groot probleem, waar we echter niet verder op ingaan. Het is voldoende vast te stellen dat er blijkbaar voor een 'immanente metafysica' een beweging buitenom nodig is om haar als zodanig te laten functioneren²⁹. Maar de vraag is, of op deze manier de mogelijkheden van een spirituele filosofie toch niet te laag ingeschat worden.

²⁶ Kritik der praktischen Vernunft, A 5 noot, *Kant's Schriften*, Akad.-Ausg. Bd. 5, Berlin 1913, p. 4.

²⁷ Transcendentiaalfilosofen als Husserl, Cassirer, de vroege Heidegger en Merleau-Ponty kennen zo'n speciale toegang niet.

²⁸ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, *Kant's Schriften*, Akad.-Ausg. Bd. 4, Berlin 1911, p. 401 noot. Het is nl. een 'selbstgewirktes Gefühl, und daher von allen Gefühlen der ersteren Art [die passief-receptief zijn, vdW]... spezifisch unterschieden.'

²⁹ Dat is ook bij Duintjer het geval, zie bijv. 'Oost West, thuis best?', in: J. Bor en I. Bulhof (red.), *Het antwoordloze waarom*, Kampen 2000 [...].

Redenen voor en andere benadering

Ik heb twee redenen om die vraag bevestigend te beantwoorden, de ene van meer negatieve, de andere van meer positieve aard, waarbij overigens tussen beide een duidelijk verband bestaat. De eerste reden is dat bij Kant, Wittgenstein, de transcendentiaalfilosofie in het algemeen, en nog ruimer, in de hoofdstroom van de moderne westerse filosofie, de grenzen van het kennen te eng getrokken worden. Kennis wordt daar begrepen als expliciete kennis en daarvan geldt dat 'wat zich überhaupt laat zeggen, zich duidelijk laat zeggen'³⁰ - met als implicatie uiteraard dat men over datgene wat zich niet duidelijk laat zeggen moet zwijgen. Met andere woorden: waar het bereik van de expliciete kennis ten einde is, liggen de grenzen van het kennen en spreken. Valide kennis kan scherp gedemarkeerd worden van halfbakken of pseudo-kennis. Dit ligt vanzelfsprekend in de lijn van het door Descartes geëntameerde project van de moderne wijsbegeerte om het gebouw van het kennen definitief op een vast fundament op te trekken. Kennis moet definitief zeker zijn, daarom moet alles geëlimineerd worden wat alleen maar waarschijnlijk is. Dit denken houdt, zoals gezegd, een duidelijke afbakening van sferen in, wordt dan ook door een reeks scherpe scheidingen gekenmerkt: naast die tussen weten en pseudo-kennis (bijv. in de vorm van de tegenstelling tussen reguliere geneeskunde en kwakzalverij), die tussen objectief en subjectief, rationeel en irrationeel, verder tussen materiële en mentale wereld, tussen feiten en normen, systeem en leefwereld, publieke en private sector, enz. enz. Dit denken werkt kortom met een antithetische logica, ofwel van een scherpe tegenstelling van binnen en buiten. Omdat dit denken een absolute fundering zoekt, moet het een totaal nieuw begin maken, alles vanaf een nulpunt opnieuw opbouwen, moet het zich radicaal distantiëren van de traditie. Bij het leggen van die fundamenteen moeten dan alle veronderstellingen geëxpliciteerd zijn, dat wil zeggen dat het moderne project van een wetenschappelijke filosofie totaliteit en algehele transparantie van het systeem vraagt. Er mogen onder de geëxpliciteerde premissen niet nog 'onbemerkte' veronderstellingen liggen; anders weten wij nog steeds niet waarop het gebouw van de kennis nu precies berust. De consequentie van deze poging tot 'Letztbegründung'³¹ is dat als zij slaagt de filosofie er dan ook geheel en in

³⁰ *Tractatus*, Vorwort; vgl. 3.251; 4.115; 5.61 slot.

³¹ Dat het daarom gaat blijkt nog eens weer duidelijk bij Husserl. Zo spreekt hij in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana bd. 6, Nijhoff, Den Haag 1962², van een 'radikal voraussetzungslose und letztbegründete Wissenschaft oder Philosophie' (p. 197), van een 'in sich absolut ruhende Philosophie' (117), beoogt die filosofie door radicale reflectie 'sich aus eigener Kraft selbst einen Boden zu schaffen' (185), e.a. En dat deze filosofie alomvattend is, d.w.z. de totale horizon van ons kennen van de werkelijkheid in al haar verschijningswijzen zichtbaar maakt (waarbuiten dus niets is), blijkt bijv. uit de karakterisering van de transcendentale fenomenologie als 'eine Wissenschaft von dem universalen Wie der Vorgegebenheit der Welt' (p. 149; vgl. 154 vv, 180 vv, 202 en passim).

voltooidde vorm is³².

Het is m.i. dit model dat we bij Kant en Wittgenstein vinden, en dat ik ook bij Otto Duintjer meen aan te treffen, wanneer zij de grens van het 'gewone' weten menen te kunnen aangeven, waarvoor dan de ruimte van het morele, mystieke of transcendente te lokaliseren is. Ik denk echter dat de filosofie al in de loop van de 19e, maar vooral in de 20e eeuw tot het inzicht gekomen is dat dit een principieel onjuist kenmodel is. Men is er steeds meer van doordrongen geraakt dat al ons kennen op een forse onderlaag van vóór-reflexief en impliciet weten berust³³. Anders gezegd, onze expliciete kennis is door een aura van niet of slechts ten dele geëxpliciteerde veronderstellingen omgeven, waarvan vele ons niet bewust zijn omdat ze te 'evident' zijn om zelfs maar opgemerkt te worden. Slechts in retrospect krijgen we daar (gedeeltelijk) zicht op, zoals al bij Collingwood te lezen valt, bij wie de metafysica de functie heeft van het (achteraf) zichtbaar maken van de veronderstellingen waarop filosofische posities berusten. En de 20e-eeuwse wijsbegeerte kan beschreven worden als een geschiedenis van grootschalig eerherstel van kenvormen die veronachtzaamd of afgeschreven waren, zoals bijv. die van de intuïtie, de mythe, van een narratieve, morele, emotionele of lichamelijke rationaliteit. De werkelijkheid blijkt met andere woorden veel rijker, dieper en complexer te zijn en de bijbehorende ontsluitingsmodi veel gevarieerder dan het moderne project van een filosofie als strenge wetenschap had aangenomen. Het moet principieel als onmogelijk worden beschouwd om onze referentiekaders definitief te kunnen expliciteren, laat staan het referentiekader van alle referentiekaders. Dat betekent dat er geen definitieve grenzen kunnen worden getrokken (tussen wetenschap en pseudo-weten, feiten en normen, etc.), alleen voorlopige. Het betekent verder dat wij de grenzen van de wereld niet kunnen aangeven, niet via de structuren van het subject, niet via die van de taal, enz. Maar als dat zo is, is er ook niet langer reden om al die zaken die de moderne filosofie buiten de wereld (zoals zij die zag) geschoven had, zoals moraliteit, 'het mystieke', een zin der dingen, het mysterie, het onuitsprekelijke of transcendente, of de zogeheten levensvragen, kortom al die dingen waarop spiritualiteit betrekking heeft, pas voorbij de grenzen van de (ervarings)wereld te zoeken.

Immanente transcendentie

Maar als de opvatting van twee afgrensbare werelden of werkelijkheidsdimensies (een fenomenale en een noumenale, een sfeer van de 'gewone' ervaring en één van transcendentie) problematisch is, dan heeft dat gevolgen voor het begrijpen van spiritualiteit - daarmee ga ik over naar het meer positieve deel van het argument. Om nog even terug te grijpen op het eerder gezegde: de twee-werelden-positie hangt samen met een primaire opvatting van taal en kennis, volgens welke entiteiten en standen van zaken direct en expliciet aan te duiden zijn (de

³² Wittgenstein, *Op. cit.*, Vorwort: 'Dagegen scheint mir die *Wahrheit* der hier mitgeteilten Gedanken unantastbar und definitiv. Ich bin also der Meinung, die Probleme im Wesentlichen endgültig gelöst zu haben.'

³³ Michael Polanyi spreekt, zoals bekend, in dit verband van 'tacit knowledge', *The Tacit Dimension*, Doubleday, New York 1966, passim.

voorstelling van onder meer de *Tractatus*). Zoals al gezegd kan dan aan deze zijde van de grens alles helder en duidelijk (Descartes: 'clair et distinct') gezegd worden, terwijl voorbij die grens slechts onuitspreekbaarheid en zwijgen resten. Echter: ook binnen de kaders worden veel aanduidingen, zoniet alle, door een grote mate van indirectheid en implicietheid gekenmerkt. Begrippen functioneren alleen in contexten, ontlenen hun betekenis dus aan de verwevenheid met andere begrippen binnen dat netwerk of 'taalspel' en aan de structuur ervan. En op zijn beurt staat dit taalspel (en daarmee alle betekenissen daarbinnen) nog weer in functie van 'levensvormen', min of meer gestandaardiseerde handelingscontexten en praktijken. In iedere taaldaad en kennisinhoud resoneert dan ook een veelheid van betekenissen in alle gradaties van ex- en implicietheid mee. Zelfs in de meest exacte van alle wetenschappen, de wiskunde, kunnen sleutelnoties slechts impliciet gedefinieerd worden. Het 'onuitsprekelijke' is dus niet iets voorbij de gewone ervaring, maar is al binnen de poort alom aanwezig.

Wel zijn er gradaties van onuitsprekelijkheid, zijn de taal en onze kenvormen op bepaalde typen van zaken meer toegesneden dan op andere. Vrijwel iedereen is ermee bekend dat in meer uitzonderlijke situaties, van overweldigd worden door groot verdriet of geconfronteerd worden met aangrijpend leed van anderen, maar ook in situaties van diep doorvoeld geluk in het contact met of weerzien van geliefden of van vervoering door de intense schoonheid van een muziekstuk of natuurscene, we voor dergelijke ervaringen 'geen woorden hebben'. Tegelijk kunnen de literatuur, de kunst, de religie, reeds wendingen in de alledaagse taal, en zo ook de filosofie, als ondernemingen gezien worden om het 'onuitsprekelijke' ter sprake te brengen. Dat kan op vele manieren. Langs de negatieve weg, door verschijnselen of aspecten van de werkelijkheid te typeren door te zeggen wat ze niet zijn. Men kan Wittgensteins *Tractatus*, en überhaupt een groot gedeelte van het mystieke spreken, als staande in het teken van deze 'via negativa' beschouwen, waarmee het rechtstreeks onuitsprekelijke dus alleen indirect benaderd wordt. Er moet dan echter tegelijk een vorm van ervaring in het spel zijn die iets doet oplichten wat in het binnenperspectief niet te verwoorden valt - anders 'is er eenvoudig niets'. De via negativa laat het dus niet eenvoudig bij zwijgen, niet bij Wittgenstein, maar al bij Lao-tse niet. Weliswaar zegt deze dat 'het Tao waarover uitspraken gedaan kunnen worden niet het absolute Tao is' en dat 'het naamloze datgene is waaraan hemel en aarde [dat wil zeggen: het ons bekende universum] ontsprongen zijn'³⁴. En dat 'hij die weet niet spreekt, en wie spreekt niet weet'³⁵. Maar omcirkelend en steeds weer andere (eindige) perspectieven innemend tracht hij indirect een inzicht over te brengen, wat het Tao is en wat een levenspraktijk in overeenstemming daarmee kan zijn.

De via negativa is met andere woorden nooit alleen maar negatief. 'Doorheen' de negaties intendeert zij indirect iets positiefs. Volgens Shelley³⁶ bestaat daarin ook de opgave van de literatuur, het onuitsprekelijke ter sprake te brengen, het besef te wekken dat er 'meer' is dan alleen het gewone. Of misschien beter: te laten zien dat het gewone nooit alleen maar gewoon is.

³⁴ *Tao-te-king* (vele vertalingen), hfdst. 1.

³⁵ *Op. cit.*, hfdst. 56.

³⁶ Percy B. Shelley, 'The Defense of Poetry' [...]. Zie ook Jan Aler, 'Zeggenschap over het onzegelijke', in: id., *De waarheid van de kunst*, Boom, Amsterdam/Meppel 1996, p. 99-134.

In ons taalgebied was Gerrit Achterberg in dat opzicht een meester, nl. in het voelbaar maken van een diepere dimensie in of achter het gewone, een koe, cartografie, een melkknecht, en wat niet al. Paul Rodenko spreekt in dit verband van een 'metafysische', een 'mythische' en zelfs van een 'numineuze' dimensie³⁷.

Maar, zoals aangeduid, dat 'meer' ter sprake te brengen is niet het exclusieve privilege van de dichter. Ook de reflexieve wetenschapper doet dat. Zo is het opmerkelijk dat bij veel grote fysici van de 20e eeuw (Planck, Bohr, Born, Eddington, Einstein, Heisenberg, Pauli, Schrödinger en anderen) een transcendentiebeseft aanwezig is³⁸, een bewustzijn dus dat hun fysische theorieën slechts op verschijnselen betrekking hebben die op meer oppervlakkige niveaus van de werkelijkheid liggen. 'Daarachter' gaat dan het mysterie of een ingevouwen orde van het universum schuil, waarvan we via de fysica een glimp opvangen. Fysische theorieën verwijzen op die manier dus naar een achterliggende, 'meta-fysische' orde, ze fungeren zo als 'chiffre' van transcendentie, om de uitdrukking van Jaspers te gebruiken. En met Jaspers kunnen hele filosofische ontwerpen als 'chiffres' beschouwd worden, die in hun geheel nog een uitstraling hebben die in hun eigen termen direct niet geformuleerd, maar indirect tot uitdrukking wordt gebracht³⁹. Misschien is dit de fraaiste vorm van spirituele filosofie, ongeïntendeerd uitdrukking van een transcendentiebeseft te zijn en onwillekeurig een daarbij behorende levenshouding te induceren.

³⁷ Gerrit Achterberg, *Voorbij de laatste stad*, samengesteld en ingeleid door Paul Rodenko, Bert Bakker, Amsterdam 1976, p. 9, 12, 23 e.a.

³⁸ Zie Hans-Peter Dürr (Hrsg.), *Physik und Transzendenz. Die großen Physiker unseres Jahrhunderts über ihre Begegnung mit dem Wunderbaren*, Scherz Verlag, Bern/München/Wien 1986. En Ken Wilber (ed.), *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists*, Shambala, Boston/London 1984.

³⁹ Zeer fraai is dit motief met betrekking tot de filosofie van Spinoza door Jaspers uitgewerkt in het Spinoza-hoofdstuk in *Die großen Philosophen*, Bd. I, Piper, München/Zürich 1981³, p.752-897.