

# DIEPTEDENKERS

Burnier

James

Dostojewski

Kierkegaard

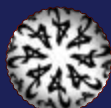
Fechner

Otto

Husserl

Sjostov

FENOMENOLOGISCH ARCHIEF № 2



ABRAXAS|ZUIDER-AMSTELBOEKEN

ANVULLINGEN E. D. VAN EERDER UITGEGEVEN TITELS.  
De QR-CODE geeft de laatste update weer.<sup>1</sup>



LAATSTE WIJZIGING 13 JULI 2022, 14:21; VERSIE 16.1

**N° 1 De boekenkast**

**N° 2 Dieptedenkers**

**N° 3 Humanitaire religie**

**N° 4 Typografie**

**N° 5 Pedagogische geloofscommunicatie**  
**Geloven als menselijke mogelijkheid**



ISBN 978-90-79133-94-9 / 978-90-79133-99-4

EAN 9789079133949 / 9789079133994

© 2021 ABRAXAS|Zuider-Amstelboeken, Amsterdam

<sup>1</sup> <https://indd.adobe.com/view/d26cd613-4878-45e7-97c0-a5bd07052276>

*Wetenschap van gene zijde*

- 6 *Geschiedenis van de Nederlandse parapsychologie in de twintigste eeuw*
- 10 *Fenomenologisch Natuurbeheer*
- 12 Leo Sjestov's protest tegen de rede
- 26 Een religieus denker die ongelovig was
- 28 Edmund Husserl en de rechtvaardiging van de rede
- 54 Kierkegaard's propedeuse voor het geloof
- 83 De filosofie van de tragedie
- 84 Fenomenologie, de methode van Edmund Husserl
- 88 Zuzano Licko *Emigre Filosofia*
- 90 Criteriologie, of de leer over waarheid en zekerheid
- 96 De droom der rede
- 106 Rudolf Otto
- 116 Gustav Fechner
- 124 Het pragmatisme van William James
- 131 James & fenomenologie, Husserl & pragmatisme



## ¶ TYPOGRAFIE

Van Krimpen e.a.  
PMN *Ceacilia*  
100 Nationale Jaren  
*Trinité 2*  
Onze huisletters  
Slab & Sans Serif  
*Het ideale boek*  
*De Hollandse Spectator*

## ¶ FILOSOFIE SANS

Leo Sjestov  
Søren Kierkegaard  
Dr. C. Dessaur  
*De droom der rede*  
Gustav Fechner  
Paul Neff  
Rudolf Otto

## Archief

**Nº 1 De boekenkast**

**Nº 2 Dieptedenkers**

**Nº 3 Humanitaire religie**

**Nº 4 Typografie**



Fenomenologische Bibliotheek Nº 9  
ABRAXAS | *Zuider-Amstel*

ISBN 978-9-0-



**E**DMUND HUSSERL (1859-1938) is een van de meest invloedrijke filosofen. Hij was de grondlegger van het fenomenologisch denken.


Alles wat wij door middel van ons bewustzijn kunnen kennen, denkend, ervarend, voorstellend of waarderend, noemt Husserl *fenomenen*.

Fenomenologie is de wezensleer van het bewustzijn en zijn objecten. Het is een stroming die ook in de pedagogiek, psychologie en sociologie ingang heeft gevonden. In de religiewetenschap was het Rudolf Otto die het begrip van *het heilige* fenomenologisch benaderde.

Zelden beperken wij ons ertoe om de verschijnselen waar te nemen zonder in te grijpen. Wij hebben de neiging om actief op te treden en te gaan experimenteren. We veranderen de biotische omstandigheden en dan mag de vraag gesteld worden in hoeverre we uit de zo verkregen data conclusies mogen trekken over het verloop dat de verschijnselen gehad zouden hebben, als wij er ons er niet mee hadden bemoeid. Omringd door een kunstmatige wereld is de onbevangen kijk waarmee wij de natuur tot voor kort aanschouwden uit het zicht verdwenen.

## NIEUWE BIJLAGEN BIJ EDMUND HUSSERL

Verena Mayer

ABRAXAS | Fenomenologie 

# Edmund Husserl

## denken zonder vooroordeel

◀ **H**ET GRIEKSE WOORD *phainomenon*, fenomeen, is *dat wat verschijnt*.  
FENOMENOLOGIE is *de leer die het verschijnsel centraal stelt*.

*Fenomenologie* staat tussen het opmerken, observeren en benoemen van een chaotisch aantal feiten en de consequente abstractie van een alomvattend waardeoordeel in.

*Fenomenologie* probeert structuren te zien in de verwarrende berichtenstroom en stelt het oordeel nog even uit. Er moet ruimte komen voordat de beslissingen vallen.

*Fenomenologie* kan de wetenschap van het tussenrijk genoemd worden, zij voert een regelmatig interregnum. Nadat de gegevens zijn samengebracht en voordat de systematische ordening en definitieve beslissingen kunnen inzetten, komt haar de leiding toe in de geestelijke bezinning.

*Fenomenologie* leeft tussen de empirische werkelijkheid en de waarheidsvraag.

*Fenomenologie* wil niet oordelen, interpreteren of vertalen.

*Fenomenologie* wil eerst en vooral begrijpen.

*Fenomenologie* is de wetenschap van het zuivere bewustzijn. Het is een denken zonder vooroordeel dat verschijnselen en mensen in hun eigenwaarde tot hun recht wil laten komen.

*Fenomenologie* is de natuurlijke benadering van mens tot mens, van geest tot geest. ▶

Verena Mayer

EDMUND HUSSERL

denken zonder vooroordelen



79133-05-5



*Wetenschap van gene zijde*  
*Geschiedenis van de Nederlandse parapsychologie in de twintigste eeuw*  
*Science from beyond*  
*History of Dutch parapsychology in the twentieth century*

PROEFSCHRIFT 2016

INGRID ELS KLOOSTERMAN 1983

*Introductie*

We cannot reason ourselves out of our basic irrationality. All we can do is learn the art of being irrational in a reasonable way.<sup>1</sup>

**I**N 2007 PUBLICEEERDE ARTS PIM VAN LOMMEL *EINDELOOS BEWUSTZIJN*, waarin hij een 'wetenschappelijke visie op de bijna-dood ervaring' presenteerde. Dit populaire boek beleefde vijftien herdrukken. Als cardioloog was Van Lommel meerdere malen in aanraking gekomen met patiënten die klinisch dood waren verklaard en na hun reanimatie claimden een glimp te hebben opgevangen van gene zijde – van het hiernamaals. De patiënten hadden het veelal over een tunnel van licht waar ze in werden getrokken, met veel kleuren, prachtige muziek en een algeheel gevoel van tevredenheid en rust. Deze arts verklaarde deze ervaringen vanuit het idee van een 'non-lokaal en eindeloos bewustzijn', waarbij ons bewustzijn los van ons lichaam al bestond voor onze geboorte en ook na ons overlijden zal blijven bestaan.<sup>2</sup> Het lichaam zou tijdens ons aardse leven slechts een vehikel zijn waarin een deel van ons eindeloze bewustzijn tijdelijk werd opgevangen.<sup>3</sup>

Dick Swaab maakte in zijn eigen bestseller *Wij zijn ons brein* uit 2010 korte metten met deze 'pseudowetenschappelijke' verklaring voor bijna-doodervaringen (BDE). De arts/neuroloog stelde BDE'S konden worden verklaard met fysiologische, neurologische en biologische theorieën. Van Lommel hield zich volgens Swaab niet bezig met wetenschap, maar



- 1 Aldous Huxley, *Island: a novel* (New York 1962) 171.  
Ingrid Kloosterman, *Wetenschap van gene zijde* Amsterdam 2017.
- 2 William James spreekt over de continuïteit van het bewustzijn en het is opvallend hoe sterk de benadering van James en de terminologie die hij gebruikt overeenkomen met het concept van non-lokaal bewustzijn zoals dr. Pim van Bommel beschrijft in *Eindeloos bewustzijn*.
- 3 Pim van Lommel, *Eindeloos bewustzijn: een wetenschappelijke visie op de bijna-dood ervaring* (Kampen 2007) 324.

met een zoektocht naar de ‘ziel’. Swaab hechtte aan dit concept weinig waarde: ‘Ik heb nog geen goed argument gehoord tegen mijn simpele conclusie dat de “geest” het resultaat is van het functioneren van onze 100 miljard hersencellen, en de “ziel” een misverstand.’ Zelfs de psychologie, ‘die volgens haar naamgeving de ziel zou bestuderen’, hield zich er verre van. Swaab stelde: ‘De psycholoog bestudeert [...] niet de ziel, maar slechts het gedrag en de hersenen.’<sup>1</sup>

**D**EZE STUDIE PLAATST DE UITSpraak DAT DE PSYCHOLOOG ZICH NIET BEZIGHOUDT MET DE ZIEL MAAR ZICH ENKEL RICHT OP GEDRAG EN HERSENEN, IN HISTORISCH PERSPECTIEF. Dit gebeurt aan de hand van de geschiedenis van de Nederlandse parapsychologie – de wetenschap waarin onderzoek wordt gedaan naar bovennatuurlijke verschijnselen, waarvan de bijna- doodervaring een voorbeeld is.

In 2007, het jaar waarin het boek van Van Lommel verscheen, zou de Nederlandse parapsychologie aan de *Universiteit voor Humanistiek* beginnen aan haar laatste academische avontuur. Tevoren was de parapsychologie lange tijd verbonden geweest aan de *Universiteit Utrecht*. In de ontwikkelingsgeschiedenis van de Nederlandse parapsychologie valt de verwevenheid met de psychologie voortdurend op. Zo hield eind negentiende eeuw de pionierspsycholoog *Frederik van Eeden* zich bezig met onderzoek naar manifestaties van geesten in seances. En in 1919 werd *Gerard Heymans*, de grondlegger van de Nederlandse psychologie, voorzitter van een van de eerste parapsychologische verenigingen – de *Nederlandse Studievereniging voor Psychical Research*. *Wilhelm Tenhaeff*, die in 1933 privaatdocent parapsychologie werd en in 1953 zelfs bijzonder hoogleraar in de parapsychologie, was opgeleid en gepromoveerd als psycholoog. In de jaren zeventig en tachtig maakte parapsychologisch onderzoek een integraal deel uit van het *Psychologisch Laboratorium* van de Universiteit Utrecht en een van de laatste hoogleraren in de parapsychologie – Dick Bierman – was tevens universitair docent in de psychologie aan de Universiteit van Amsterdam.

In de onderhavige studie wordt de geschiedenis van de ontwikkelingen in de Nederlandse parapsychologie en haar verwevenheid met de psychologie voor het eerst in kaart gebracht met als onderzoeksvraag: hoe kunnen we de ontwikkelingsgang van de Nederlandse parapsychologie begrijpen in relatie tot ontwikkelingen in de gehele academische psychologie? Hoe voor de hand het ook lijkt te liggen om de verhouding tussen psychologie en parapsychologie centraal te stellen – we hebben het immers over de parapsychologie – is het in deze studie voor het eerst dat dit expliciet gebeurt. In (internationale) studies naar de parapsychologie heeft vooralsnog vooral het afwijkende karakter van de parapsychologie aandacht gekregen.

<sup>1</sup> *Ibidem*, 357

In tegenstelling tot aan het 'dierlijk magnetisme' en het spiritisme in Nederland, is aan de Nederlandse parapsychologie nog nauwelijks historische aandacht besteed.<sup>1</sup> *Ilse Bulhof* ging wel in op de verhouding tussen psychoanalyse en parapsychologie, en de Groningse hoogleraar in de geschiedenis van de psychologie *Douwe Draaisma* heeft de parapsychologische belangstelling van Heymans onderzocht.<sup>2</sup> Maar vanaf het moment dat de psychologie na de Eerste Wereldoorlog duidelijk 'wundtiaanse' (empirisch-experimentele) vormen begon aan te nemen, raakte volgens de gangbare opvatting de parapsychologie dusdanig gemarginaliseerd dat zij in de verdere geschiedenis van de psychologie geen rol van betekenis meer heeft gespeeld.<sup>3</sup> Dit proefschrift richt zich vooral op de ontwikkelingen na de Eerste Wereldoorlog en in de verdere twintigste eeuw. Het is juist hier dat zich interessante ontwikkelingen voltrokken die over het hoofd worden gezien wanneer de marginalisering van het vakgebied voorop wordt gesteld en het verdere verband met de psychologie uit het oog wordt verloren.

## *Historische reflectie*

Linschoten formuleerde in 1959 de precaire positie van de parapsychologie.<sup>4</sup> Ofwel zij is geen aparte discipline, omdat ze deel uitmaakte van de psychologie en er fenomenen werden behandeld die uitingen zijn van de menselijke psyche, ofwel ze is geen wetenschap, omdat er zaken werden onderzocht die buiten het bereik van het wetenschappelijke instrumentarium vallen. In dit paradoxale dilemma werkte de Nederlandse parapsychologie. Voortdurend werd getracht het maatschappelijk belang van de parapsychologie te benadrukken, door te stellen dat het hier ging om fenomenen die in de 'gewone' psychologie niet of onvoldoende voorkwamen. Tegelijkertijd werd geprobeerd de wetenschappelijke legitimiteit te laten zien door met gangbare wetenschappelijke methoden de fenomenen te lijf te gaan. Het is op dit grensvlak dat de parapsychologie zich in Nederland lange tijd wist te handhaven, mede door de inzet van markante individuen als Tenhaeff.

- 
- 1 Met als belangrijkste studies: Joost Vijselaar, *De magnetische geest: het dierlijk magnetisme 1770-1830* (Nijmegen 2001); Amanda Kluveld, *Reis door de hel der onschuldigen: de expressieve politiek van de Nederlandse anti-vivisectionisten 1890-1940* (Amsterdam 2000); Martine Bax, *Het web der schepping: theosofie en kunst in Nederland van Lauweriks tot Mondriaan* (Amsterdam 2006); Derk Jansen, *Op zoek naar nieuwe zekerheid: negentiende-eeuwse protestanten en het spiritisme* (Amsterdam 1994).
  - 2 Ilse Bulhof, *Freud en Nederland: de interpretatie en invloed van zijn ideeën* (Baarn 1983); Douwe Draaisma, *De geest in getal: beginjaren van de psychologie* (Amsterdam 1988); Douwe Draaisma, *Een laboratorium voor de ziel: Gerard Heymans en het begin van de experimentele psychologie* (Groningen 1992).
  - 3 Draaisma, *Geest in Getal*, 173. Zie over het proces van marginalisatie: Jaap Bos en Leendert Groenendijk, *The self-marginalization of Wilhelm Stekel: Freudian circles inside and out* (New York 2007).
  - 4 Johannes (Han) Linschoten volgde in 1959 F. J. J. Buytendijk op die met M. J. Langeveld en J. H. van den Berg de 'Utrechtse fenomenologische school' vertenwoordigden en een netwerk van contacten op het Europese continent. Met andere woorden: de Utrechtse School was een volwaardig onderdeel van een specifieke Europese denkgemeenschap. ZIE VERDER: Bijlage 18 *Fenomenologische psychologie* in Edmund Husserl - *Denken zonder oordelen*, Amsterdam 2021.



De parapsychologische ontwikkeling liep veelal parallel met de psychologie. Niet alleen ging de parapsychologie mee in de institutionele ontwikkelingen, ook op epistemologisch niveau waren de parapsychologie en de psychologie voor een groot deel met elkaar verbonden. Verscheidene popularisatoren binnen de parapsychologie slaagden erin de wetenschappelijke legitimiteit van het onderzoek te garanderen en tevens publiek draagvlak te waarborgen. Zo was de Nederlandse parapsychologie voor een groot deel van de twintigste eeuw institutioneel onderdeel van de psychologie.

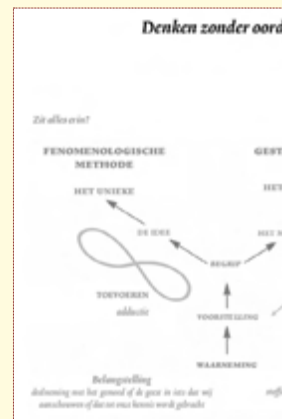
De methodologisering van het object in zowel psychologie als parapsychologie impliceert een onttovering van de (mens)wetenschap. Hiermee werd de afstand tot het grote publiek uitdrukkelijk vergroot. Waar aan het einde van de negentiende eeuw de ervaring van geestelijke invloed in seances centraal stond, werd aan het begin van de eenentwintigste eeuw in herhaalbare computerexperimenten een voorgevoel onderzocht. Ook werd in de loop van de twintigste eeuw steeds meer de kritische functie van de parapsychologie benadrukt, om op deze manier de wetenschappelijke legitimiteit van het onderzoek veilig te stellen. Hierdoor ging echter uiteindelijk wel het publieke draagvlak voor een groot deel verloren. Aan het begin van de eenentwintigste eeuw slaagden parapsychologen er dan ook niet meer in het precare evenwicht tussen wetenschappelijke legitimiteit enerzijds en publiek draagvlak anderzijds in stand te houden. Het psychologisch onderzoek was dusdanig gemethodologiseerd dat voor zingeingsvraagstukken – en dus voor de parapsychologie – eigenlijk geen ruimte meer was.

Het is duidelijk dat de psychologie in Nederland tegenwoordig, in tegenstelling tot de parapsychologie, op dit moment springlevend is. Toch hebben psychologen in de afgelopen jaren te kampen (gehad) met een fundamentele existentiële crisis. Deze crisis, mede ingezet door fraudegevallen en problemen met replicatie, is niet alleen op te lossen door nieuwe methodologische maatregelen of een ander redactiebeleid bij de belangrijkste tijdschriften.

Wat ook nodig is, is bezinning op de plek die de psychologie in de samenleving en in de wetenschap inneemt en wil innemen. Bij deze bezinning kan historische reflectie helpen. De geschiedenis van de Nederlandse parapsychologie biedt als weerspiegeling van de ontwikkelingen in de psychologie een kader om op enkele basale vragen in de psychologie en de historische achtergrond daarvan te reflecteren. Wat is het object van psychologisch onderzoek? Wat zijn haar ontologische vooronderstellingen? Wat of wie is de mens, het zelf, de ziel? Welke rol spelen toeval en personen in wetenschappelijke keuzes die worden gemaakt? Hoe verhoud je je tot het publiek? In het psychologie-onderwijs kan juist de geschiedenis van de Nederlandse parapsychologie dienen als hulpmiddel voor reflectie op deze vragen. Hierbij is de parapsychologie méér dan een oefening in het ontwikkelen van kritisch denkvermogen, zoals het in het handboek *Psychological science* wordt voorgesteld.

Door te reflecteren op de geschiedenis van de parapsychologie reflecteer je op ontwikkelingen in de psychologie zelf. De mogelijkheden en problemen van de parapsychologie fungeren als een spiegel voor de psychologie in haar geheel. *(Joanna Sans Nova)*

Fenomenologie	Wetenschap
<b>Holisme</b> de eigenschappen van een systeem (fysiek, biologisch, technisch, enz.) kunnen niet worden verklaard door de som van zijn componenten alleen. Elk geheel ontleent kenmerken aan de samenstellende delen, maar ook (en wellicht meer) aan de samenhang of ordening van die delen en hun interactie	<b>Reductionisme</b> de eigenschappen van een systeem (fysiek, biologisch, technisch, enz.) kunnen worden verklaard door de som van zijn componenten alleen. De samenhang of ordening van die delen en hun interactie voegt geen extra kenmerken toe.
<b>Synthese</b> Onderzoek/kennisvererving via model These-Antithese-Synthese. Door het poneren van een antithese op de these kan onderzocht worden welke kenmerken onderscheidend en welke constituerend zijn. De constituerende kenmerken voor these en antithese geeft de synthese.	<b>Analyse</b> Onderzoek/kennisvererving middels het opdelen en vervolgens onderzoeken van losse componenten. Opgedane kennis van losse elementen is geldend voor het geheel (Reductionisme).
<b>Subjectief</b> Kennis waarbij individuele kenmerken en context als essentiële eigenschappen van kennis worden gezien. Juist de uiting in alle individuele gevallen en contexten geeft inzichten in het algemeen geldende. De mogelijkheid voor puur objectief geldende kennis wordt verworpen.	<b>Objectief</b> Kennis ontdaan van alle individuele en persoonlijke kenmerken. Geldend in alle situaties, los van context. Kennis met individuele kenmerken of bepaalde context wordt verworpen.
<b>Kwalitatief</b> Uitdrukking niet in getalsmatige verhouding, maar beschrijving van de kwaliteiten (eigenschappen). Wordt vaak weergegeven als tekstuele beschrijving of visuele objecten. Er kan een waardesysteem aan gekoppeld worden voor de vergelijkbaarheid van de beschrijvingen. Zonder waardesysteem is vergelijking problematisch.	<b>Kwantitatief</b> Uitdrukking in getalsmatige verhoudingen. Wordt gebruikt om een hoge mate van exactheid na te streven en om theorieën uit te werken en toe te passen via wiskundige methoden. Door het getalsmatige karakter goed vergelijkbaar met andere resultaten.
<b>Relatief</b> ject moet worden gezien in relatie tot andere cten. Uiting binnen individuele gevallen hangt af le relaties, interacties en verhouding tot de rest. olute geldende zaken zonder beschouwing van context worden vermeden.	<b>Absoluut</b> Object moet in alle gevallen los gezien worden va vorm van relatie of interactie. De relaties en cor hebben geen invloed op het object
<b>Begrijpen</b> ik ligt op het doorgronden van het object/proces. ntraal staat de essentie van het object/proces. Causaal verband is ondergeschikt.	<b>Verklaren</b> Nadruk ligt op het causale verband (oorzaak-gev van object/proces. Belangrijker dan het objec doorgronden is het object kunnen verklaren
Fenomenologie	Wetenschap



# Fenomenologisch Natuurbeheer

DE Z.G. FENOMETHODISCHE BEGRIPPEN staan tegenover die van de standmethode.<sup>1</sup> De onderstaande kenmerken, zowel van de fenomenologie als die de wetenschap zijn een poging tot vergelijk.<sup>2</sup>

## DE ANDER

is 't levend woord, dat van symbool verschilt door d'innige doordringing in elkander van geest en stof, van 't zijn en 't fenomeen. (p. 47)

'T IS ALS VERTEDERING in de wereldziel, een dorst naar vrede in alle fenomenen, en 't menshart dat in 't groot bewegen viel herkent zichzelf in wat het om zich heen. (p. 51)

'T BESTENDIG ZELF dat als iets stils en zwaars staat in der fenomenen vluchtig woelen.<sup>3</sup>

HET NU EN 'T IK, elk nodig voor elkaars complete werkelijkheid, het éinig voelen dat is 't wat zij bedoelen (p. 130)

FREDERIK VAN EEDEN  
HET LIED VAN SCHIJN EN WEZEN  
UITGEGEVEN, INGELEID EN TOEGELICHT  
DOOR  
DR. H. W. VAN TRICHT



N.V. UITGEVERSMAATSCHAPPIJ  
W. E. J. TJEENK WILLINK, ZWOLLE, 1954

De rol van het wiskundige denken in de fenomenologische natuurwetenschap: een weg tot hoger bewustzijn, Scriptie Landbouwhogeschool, Vakgroep Alternatieve Landbouw, 1986

1 Daniël Korai Kansen van fenomenologisch onderzoek binnen milieubeheer 2012

2 ...'Dat 't dierbaarste en 't heiligste' zó is door vergelijk met nog iets meer... (F.v.E. 1814)  
[ZIE HIEROVER ook blz. 542.](#)

1 De vergankelijkheid en verwardheid der verschijnselen.

# Leo Sjestov's protest tegen de rede

**A**LLER GAAT VOORBIJ EN HET GEHEUGEN FAALT. Elke generatie ontdekt de gegevens van het bestaan opnieuw. Zij die zich daarover hebben uitgesproken, verglijden in de tijd. Ideeën, namen en gedachten vervluchtigen met soms een kans het stof weg te blazen dat iets moois bedekt.

## LEVEN

Lev Isaakovitsj Schwarzmann (Kiev 1866) studeert wiskunde en rechten in Moskou en Berlijn. Vanaf 1895 richt hij zich op de studie van de filosofie als levensnoodzaak vanuit zijn kwellende twijfel. Hiermee zet zich de strijd om een levensbeschouwing in, waarvan zijn boeken de neerslag vormen. Hij sterft op 1 november 1938.

De door zijn dochter of kleindochter geredigeerde bibliografie uit 1975 levert summiere biografische informatie.<sup>1</sup> Sjestov is de zoon van een zakenman en voorkwam het faillissement van het familiebedrijf. Hij publiceert over financiën en economie. Eind 1895 vermeldt de chronologie: 'Ernstige ziekte (zenuwzinking ten gevolge van overwerktheid en de verstikkende atmosfeer van de onderneming).'

Het jaar daarop reist hij door Duitsland, Frankrijk en Italië en publiceert hij zijn eerste boek: *Shakespeare en zijn criticus Brandes*. Hij trouwt met een orthodox-religieuze student medicijnen. Het echtpaar verhuist vaak om te voorkomen dat zijn ouders op de hoogte raken van het huwelijk. Sjestov vindt aansluiting bij literaire kringen en sluit vriendschap met Solovjev, Berdjajev en Merenkovski. Hij publiceert in het Russisch over Shakespeare, Tsjechov, Dostojevski en Tolstoi die hij in 1910 bezoekt. In Genève vindt Sjestov de rust voor de studie van de oude Grieken, de middeleeuwse mystici, Luther en theologen als Von Harnack en Grisard. Na jaren van pendelen verlaat Sjestov in 1920 Rusland en vestigt zich met zijn gezin in Genève en daarna in Parijs. Van 1922 tot 1936 is hij daar hoogleraar Slavische talen. Ook in Parijs neemt hij deel

---

1 M.b.t. Huizinga's studenten Jan Romein en Jef Suys haalt Ter Braak-biograaf Hanssen Sjestov aan. Deze kwam niet alleen in opstand tegen de 'imperialistische Rede die de werkelijkheid in een systeem van objectieve wetten en wijsgerig beproefde waarheden aan zich wil onderwerpen', maar hechte bijzondere waarde aan de persoonlijke crisis. Juist de tragische crisis brengt de mens tot inzicht was zijn overtuiging. Een opvatting die gedeeld wordt door Ter Braak: 'Men moet op een of andere manier aan de afgrond gebracht zijn, anders kan men niet filosoferen.'

aan het culturele debat. Veel artikelen en essays schrijft hij op verzoek, of bij gelegenheid van een gedenkdag. Hij reist regelmatig naar Duitsland, waar hij lid is van zowel het Kant- als het Nietzschegesellschaft. In 1928 spreekt hij op een filosofencongres te Amsterdam over Plotinus. Hier ontmoet hij Husserl met wie hij een respectvolle strijd aangaat.<sup>1</sup> Husserl wijst Sjestov op het werk van Kierkegaard. Hierin vindt hij een geestverwant die hem op zijn oude dag nog een existentiële ervaring van herkenning brengt. Nog voor zijn dood vindt het oeuvre zijn afronding met *Athene und Jerusalem*, waarin de neerslag van de laatste tien jaar van zijn werkzame leven is samengebracht.

## TOON

**E**N WAARIN BESTAAT DAN DAT HOOGST EIGENE VAN HET DENKEN VAN LEO SJESTOV? Het eerste is zijn louter gerichtheid op tekst. Hij refereert vrijwel nergens aan secundaire literatuur. Zijn gespreksgenoten zijn de schrijvers en denkers uit de Europese geschiedenis alsof er geen Middeleeuwen, Renaissance of Verlichting geweest is. Sjestov kent de tijd alleen als tegenpool van de eeuwigheid. In een ademtocht worden Plotinus, Pascal, Descartes en Hegel in een onderling verband gebracht. Sjestov zoekt en vindt essenties, namelijk dat wat hij benoemt als hun individuele kern, zonder zich op te houden met de traditie, de context waarin, of de psychologie waaruit een werk is ontstaan. Stromingen en bewegingen zeggen hem niet veel; zij zullen desgevraagd met een handgebaar weggewuifd worden, als etiketteringen die ‘de waarheid’ geweld aandoen door haar te versluieren. Het tweede dat aandacht trekt is de strijdbare en zelfverzekerde toon. Uit naam van een meestal niet altijd omschreven ‘werkelijkheid’, trekt hij ten strijde tegen alles wat deze maskeert of belemmert.

Er is een krachtige, het nergens expliciet gemaakte, bron voelbaar, waaruit het spreken van Sjestov opwelt. De vijand, dat wat hij tot het uiterste toe bestrijdt, is dat wat algemene geldigheid nastreeft, wat belooft de mens te verheffen, alles wat pretendeert norm te zijn, kortom rede en moraal. Met Sjestov verheft zich een absoluut individualisme dat zich verzet, niet tegen de concrete sociale of morele norm wel tegen

1 Het laatste artikel dat hij schreef was *In Memoriam Edmund Husserl*. Wellicht is de enige dissertatie die over Sjestov geschreven is, van J. Suys, rechtstreeks gevolg van dit bezoek. Husserl introduceerde Sjestov bij Amerikaanse filosofen: ‘Dit is de man die het waagde de meest gewelddadig denkbare kritiek tegen mij te schrijven... en dat is de reden voor onze vriendschap’.

de idee in zijn meest abstracte metafysische strekking. Hij propageert dit verzet niet en brengt haar houding tot leven op het terrein van de wijsbegeerte. De verabsolutering van het recht van het individu leidt tot een kaalslag die in eerste instantie als leeg op de lezer overkomt. Het derde is de nadrukkelijke aanwezigheid van Sjestov zelf. Wanneer hij verslag doet van zijn 'omzwervingen bij mensenzielen', is dat in sterke mate een zelfgetuigenis van Sjestov. Zijn werk voorziet in de behoefte om de eigen oorspronkelijkheid door een zogenaamde objectieve karakteristiek van anderen te sanctioneren. Het is merkwaardig dat het verwijt dat hij de schrijvers onrecht doet doel mist als kritiek zich hiertoe beperkt en voorbij gaat aan wat Sjestov te zeggen heeft en mist de kans om met een alternatief te komen.

## DENKEN

**M**EERDERE MALEN HAALT SJESTOV IN ZIJN LATERE WERK KIERKEGAARD AAN, die de filosofie liet opkomen vanuit wanhoop. Niet in de verwondering ligt de oorsprong van de filosofie wel in de harde onverschilligheid van de werkelijkheid, de ombuigzaamheid van de rede tegenover het bestaan van de enkele mens. «De existentiële wijsbegeerte is geen 'Besinnung', zij ondervraagt de realiteit niet, zoekt geen waarheid in de directe gegevens van het bewustzijn, zij zwoegt om weg te komen over wat aan onze rede onoverkomelijk schijnt» (2,71). Deze woorden laten zich lezen als de intentie van Sjestovs gehele werk. Kierkegaard stelde zijn existentie-filosofie tegenover de speculatieve wijsbegeerte, en het is juist op dit punt dat Sjestov bij hem herkenning vond.

Al enkele decennia voordat hij Kierkegaard op het spoor komt, bespeurt Sjestov in de werken van, eerst vooral Shakespeare, Tsjechov, Dostojevski en Tolstoj, en later meer in de canon der filosofen, momenten waarin het authentieke, het particuliere van de auteurs te zien is. Verhuld in en achter de algemeen erkende begrippen, kortom de geobjectiveerde taal – nodig om voor anderen verstaanbaar te zijn, om aan het debat te kunnen deelnemen – zijn soms resten overgebleven van 'de zielsgeschiedenis, zoals immers ook een visgraat en een schriftloze mossel duizenden jaren bewaard blijft' (2,126). Deze splinters van het eigene, recht uit het hart, hebben de intense belangstelling van Sjestov. Ze zijn eigenlijk per ongeluk blijven liggen op de zeef van logische

consistentie waaraan een rationeel doordacht werk behoort te voldoen. Vaak bijt hij zich vast in een enkele regel, een korte formule en smeedt hij deze om tot de sleutel voor de beoordeling van het totale werk. Sjestov heeft zich bekwaamd tot een groot kunstenaar in het lezen van brieven, voorwoorden, of van het wit tussen de regels.

Sjestovs denken wordt gekenmerkt door een radicaal dualisme. Of het nu rede en geloof, of algemeenheid en individualiteit is, steeds weer roept hij tegenstellingen op die tot in hun uiterste consequentie worden doorgetrokken. Hij wijst in het werk van anderen omslagpunten aan, waardoor een duidelijk aanwijsbaar ‘ervoor’ en ‘erna’ zichtbaar wordt. Overtuigend gebeurt dit bijvoorbeeld bij Dostojevski, met wie hij zich verwant voelt. Hij laat zien dat de *Herinneringen uit het Ondergrondse* een radicale breuk in het werk van Dostojevski inluidde, waarbij zijn grote romans kunnen worden opgevat als commentaren op wat in deze novelle is neergelegd (1, 61-149).

Voor Sjestov is de overgang van literatuur naar filosofie geen wezenlijke; beide houden zich bezig met de grondproblemen van het menselijke bestaan. Steeds is het de bedoeling om tot onderscheiding tussen het wezenlijke en het bijkomstige te komen. Zo worden in de bespreking van de kennistheorie van Kant ongedwongen wendingen uit het werk van Shakespeare of uit de Psalmen ingebracht. De onaangedane objectiviteit in het werk van de systematische filosofie wordt in de benadering van Sjestov een masker, waarachter zich vrees, vermoeidheid of onverschilligheid verbergt. De wetten van de logica geven gewicht aan oordelen die op de keper beschouwd niet meer dan een praktisch nut dienen, maar ‘de mens begint pas te denken, als hij niets kan doen, als zijn handen gebonden zijn’ (5,81).

Plato, Luther, Spinoza, Pascal, Nietzsche, of Aristoteles, Augustinus, Lessing, Kant, Husserl – vurige instemming of intense afkeer; aan de denkkraft van deze mensen scherpt Sjestov zijn eigen geest. Richtsnoer is zijn intuïtie voor het individueel menselijke, het onherhaalbare, en tegen het algemeen geldige, de ‘wet’. Het toernooiveld is de filosofie; nooit de psychologie, de sociale verhoudingen of de politiek. Sjestov belichaamt de definitie van Plotinus: Wat is filosofie? Dat wat het meest geacht moet worden. Sjestov moet dus uitgebreid ingaan op Socrates en het ontstaan van het begrip *logos*. Is de rede het goede, de talisman die de mens bevrijdt uit de gebrokenheid van het bestaan? Voor Nietzsche en



Kierkegaard werd de breuk met 'Socrates' een bepalende cesuur in hun leven. Sjestov vond bij beiden de bevestiging van wat hij intuïtief reeds beseftte. 'Het goede is niet God. Men moet datgene zoeken dat hoger is dan het goede. Men moet God zoeken.' Met deze woorden besluit Sjestov zijn verdediging van Nietzsche tegen Tolstoi. En hij gebruikt het als motto bij zijn volgende boek, *Potestas Clavium*.<sup>1</sup>

## ATHENE EN JERUZALEM

**HET BOEK MET DEZE TITEL, HET LAATSTE DAT HIJ DEED UITKOMEN, DRAAGT ALS ONDERSCHRIFT *VERSUCH EINER RELIGIOSEN PHILOSOPHIE*.** Een centraal motief is Sjestovs interpretatie van de zondeval. Hij stelt vast dat verreweg de meeste theologen in de Middeleeuwen bij de uitleg van Genesis het accent legden bij de menselijke ongehoorzaamheid. Sjestov daarentegen legt alle nadruk op de boom der kennis van goed en kwaad, waarvan de vruchten de dood in het leven brachten. Kennis werd in de Griekse filosofie als het hoogste goed geduid, en het buigen voor de noodzakelijkheden, de eis tot gehoorzaamheid, vormde de weg tot dit hoogste goed. Op dit vlak werkt Sjestov zijn inzicht uit dat het (christelijke) denken zich nooit heeft kunnen, of willen losmaken van de dwang die van deze Griekse fataliteit uitging.

In zijn voorwoord omschrijft Sjestov zijn religieuze filosofie als:  
«Een ondermateloze spanningen, door afkeer van het weten, uit het geloof geboren overwinning van de verkeerde angst voor de onbepaalde wil van de Schepper, een angst, die onze oervader door de verleider is ingefluisterd en sindsdien aan ons allen doorgegeven is. Anders gezegd: zij is de grootste en laatste strijd om de eerstgeschapen vrijheid en het in die vrijheid verborgen goddelijke 'zeer goed', dat zich na de zondeval van ons krachteloze goede en ons allesvernietigende kwade heeft afgescheurd' (3,38).

1 DE VIJFDE KRACHT. *Potestas clavium* in het Latijn. Schlüsselgewalt. Je steekt de sleutel in het slot en het slot springt los en het is het slot niet waar het om gaat, maar de deur die zich opent, of gesloten wordt. Het is de sleutel niet maar de deur. Het is het woord niet, maar zijn betekenis. Iemand zegt 'ja', twee letters, tien bits, zoveel milli-ampère, en de betekenis is: ja. Meestal is de betekenis ervan net zo gering als het woordje zelf, soms is de betekenis groot, soms niet te overzien zo groot. Hoe sterk is nu de vijfde kracht? Vergelijk het met de zwaartekracht en het effect van de arm die zich heft: bijna nul. De blik die een man en een vrouw elkaar toezenden of, zeg maar, het neerslaan van de ogen, is, in kracht, nog geringer, maar de betekenis ervan is veel groter. Die betekenis is precies gelijk aan de kracht wanneer beide lichamen vervolgens tot elkaar worden aangetrokken. (Gerrit Krol in *De tv.-bh* 1979)



Deel 1 bevat een zoektocht naar de wortels van het denken. Het werd geschreven als reactie op de tegenwerpingen die zijn kritiek op Husserl opriep. Overigens komt Husserls naam er niet in voor. Uitgangspunt is de mededeling van Aristoteles, die schreef dat Parmenides gedwongen was de verschijnselen te volgen. Het bedoelt aan te tonen dat in de zucht naar kennis de vrijheid verloren ging.

Deel 2, door Sjestov zelf als *piece de resistance* aangeduid, wil een beschrijving zijn van de onlosmakelijke samenhang tussen het (filosofisch) weten en de verschrikkingen van het bestaan.

Het vierde deel bestaat uit een verzameling tot korte artikelen uitdijende aforismen, en bevat de uitwerking van de stelling dat de ‘Vernunftwahrheiten’ ons wel kunnen dwingen, maar niet overtuigen. De Algemeenheid en de Noodzakelijkheid waaraan de filosofen hun krachten wijdden, roepen bij Sjestov de grootst mogelijke argwaan op: «hier wordt het dreigende ‘Gij zult de dood sterven’ van de Bijbelse kritiek van het verstand doorzichtig» (3,34).

Waarom behoeften de middeleeuwers de allegorese om de Bijbelse verhalen te kunnen accepteren? Waarom werd de bewezen waarheid zo hoog verheven, dat bijvoorbeeld Anselmus ‘bezeten’ was van de idee het bestaan van god te funderen op de wet van de tegenspraak? Waarom verwijst Thomas naar Aristoteles met zijn eeuwige wet, dat iets wat gebeurd is niet niet gebeurd kan zijn, zodat ook aan de macht der goden een grens gesteld wordt? Sjestov draagt een veelheid van gegevens aan, die moeten aantonen dat de voortzetting van de Griekse geest in de Middeleeuwen als een ijzeren ring om de Bijbelse openbaring gelegd wordt. ‘Zodra een christen over de bemiddeling van de genade reflecteert, wordt hij een filosoof’, citeert hij de historicus E. Gilson, een van de secundaire bronnen die hij expliciet vermeldt. En dat is – wel opvallend, uit de mond van iemand die zich de wijsbegeerte als habitat gekozen heeft – bij Sjestov een vernietigend oordeel.

Een filosoof heeft niet genoeg aan prediking en geloof; hij zoekt bewijzen. En daarmee voltrekt zich een transformatie: ‘Het geloof is daarom slechts een surrogaat voor het weten, een onvolkomen weten, een om zo te zeggen op krediet genomen (d.w.z. voorlopig nog niet bewezen) weten, dat, wanneer het het verwachte krediet wil inlossen, over korte of langere tijd de beloofde bewijzen overhandigen moet’ (3,327). Kort gezegd, Adam wil van zijn naaktheid niet weten.

Sjestov haalt in zijn *In memoriam Edmund Husserl* een deel van een gesprek tussen die twee aan:

‘...En ik verzeker u, indien men in de andere wereld mij beschuldigt de wijsbegeerte te hebben verraden door de strijd tegen de evidenties aan te binden, zal ik u aanwijzen als de ware schuldige; en gij zult branden in de vlammen, en niet ik. Gij hebt mij zo lang en zo meedogenloos vervolgd met uw evidenties, dat mij geen andere uitkomst bleef dan mij geheel aan u te onderwerpen of wel een wanhopig besluit te nemen, ik bedoel in opstand te komen, niet zozeer tegen u, maar tegen wat ten allen tijde is beschouwd als de onbetwistbare grondslag van alle wijsbegeerte, van alle denken: tegen de evidenties’ (2,49).

De theologie die zich bekommert over de met de Verlichting gegroeide kloof tussen ‘openbaring’ en ‘werkelijkheid’, en in het voldoen aan de eisen van de systematische rede de voornaamste voorwaarde ziet tot overbrugging ervan, kan opscherping vinden bij Sjestov die deze aanspraken met hart en ziel bestreed. Zijn denken over het denken dwingt tot het afleggen van rekenschap over de motieven en drijfveren die aan het denken vooraf gaan. Zijn laatste werk biedt hiertoe een aan te bevelen ingang. Met Athene en Jeruzalem heeft Sjestov zijn Bijbelse gerichtheid voor het eerst zo duidelijk, in bevestigende en toestemmende zin uitgesproken. In zijn vroegste werk ontbreekt de Bijbel geheel, en later heeft zijn beroep op Bijbelwoorden veelal de functie gehad van tegenwicht, waarbij de oppositie tegen het te bestrijden denkbeeld het hoofddoel was. De titel is ontleend aan een woord van Tertullianus: *Wat hebben Athene en Jeruzalem met elkaar van doen?*

## MUZIEK

**H**ET IS DE TOON DIE DE MUZIEK MAAKT. Sjestov heeft maar een snaar op zijn viool, maar hij weet daar wel een krachtig, van diepdonker naar snerpnd schril omhooglopend geluid mee voort te brengen: tegen de algemeenheden, tegen de zekerheid. Al het rustige, harmonische, onaangedane, serene, gezaghebbende, is voor Sjestov als een witgepleisterd graf, namelijk een verarmde, gereduceerde werkelijkheid. Maar, is dan de vraag, wanneer het persoonlijke zo volstrekt van al het algemene wordt losgescheurd, wat rest er dan nog? De verwoording hiervan ontleen ik aan het proefschrift van J. Suys, die heeft laten zien dat je ook zonder voetnoten een uitstekend werkstuk kunt maken. ‘Over blijft een lillende en bloedende, verbijsterde en ontstelde,

hulpeloze en steunloze ziel, sidderend in de greep van God - van een praedicaatlozen, onzekere God!' (5,219).

En waartoe? Eerder zei ik al dat het absoluut individualisme van Sjestov als kaalslag op de lezer overkomt. Niettemin Sjestovs filosoferen is een totale concentratie van gerichtheid op het 'allerbelangrijkste' (Plotinus). Hiertoe voerde hij zijn strijd, kapte hij zich een weg door een woud van oneigenlijkheid. Dit allerbelangrijkste laat zich uit de aard der zaak niet nader objectiveren. Sjestov heeft dan ook steeds geweigerd zich hieromtrent te rechtvaardigen.

In zijn radicaal dualistische visie kan de waarheid niet vruchtbaar zijn in de geschiedenis, aangezien zij daartoe moet worden omgevormd, en zo ten prooi valt aan de veralgemenisering. Steeds weer klinkt het besef dat het nieuwe, het onverwachte, het plotselinge, de genade die het menselijke bestaan uit de omklemming van zijn dodelijke zekerheden en in de vrijheid tilt, als een openbaring van gene zijde tot de mens komt. Het allerbelangrijkste wordt niet bereikt, het wordt ondergaan.


Wanneer er, helemaal aan de uiterste rand van Sjestovs denken, een positieve duiding gegeven kan worden, dan is het dat het voorbereiding hierop wil zijn. Of, om de slotwoorden van Suys, aan wie ik ook de titel van dit artikel ontleende, te citeren:

«Willen wij nu in een formule onze karakteristiek van Sjestov samenvatten, en bedenken wij hierbij in welke omstandigheden hij den mens 'het allerbelangrijkste' laat ondergaan, dan luidt onze conclusie: De ervaring waarop hij als het meest wezenlijke steunt en waaruit zijn eigenaardige filosofie opschiet, is de algemeen-menselijke, maar nooit aldus geutiliseerde, ervaring der innerlijke crisis, die op zeldzame ogenblikken in de individuele en weerloze mens het allerbelangrijkste voorbereidt. Sjestov is de filosoof van de ervaring der crisis» (5,228). Deze conclusie werd geformuleerd in 1932. Het in 1938 in Oostenrijk als eerste gepubliceerde *Athene und Jerusalem* behoort zowel in vorm als inhoud tot het meest systematisch filosofische werk uit zijn oeuvre. Ook Sjestov behoort tot de zeldzamen die in hun ouderdom de rijpste vruchten dragen. Zijn wijsgerig werk vormt de onontkoombare uitdrukking van zijn diepste zelf. En behoort het niet tot het wezen van oorspronkelijkheid, dat daarin de particuliere ervaring is omgevormd tot iets anders, dat de mogelijkheid in zich draagt voor wat herkenning genoemd wordt?

LITERATUUR

- 1 Leo Sjestov, *Krisis der Zekerheden*; Essays over Pascal, Dostojevski en Husserl, Bussum 1957
- 2 Leo Sjestov, *Rede en Geloof*, vertaald door dr. N. Westendorp Boerma, Bussum 1950
- 3 Leo Sjestov, *Athene und Jerusalem; Versuch einer Religiösen Philosophie*.  
DEEL I *Der gefesselte Parmenides; Über die Quelle der metaphysischen Wahrheiten*  
DEEL II *Im Phalarischen Stier; Wissen und Freiheit*  
DEEL III *Über die Philosophie des Mittelalters; Concupiscentia Irresistibilis*  
DEEL IV *Von der Zweiten Dimension des Denkens; Kampf und Besinnung*, Graz 1938
- 4 Nicolai von Bubnof, *Russische Religionsphilosophen*;  
fragmenten uit *Potestas Clavium en Auf Hiobs Waage*, Heidelberg 1956
- 5 Jef Suys, *Sjestov's protest tegen de rede. De intellectuele biografie van een Russisch denker*, dissertatie Amsterdam 1932
- 6 *Bibliographie de Léon Chestov*, Parijs 1975



Fragment uit:  
Odile Heynders *Langzaam leren lezen*;  
Paul Rodenko en de poëzie, 1998.<sup>1</sup> 

---

<sup>1</sup> ODILIA M. HEYNDERS is hoogleraar vergelijkende literatuurwetenschap in Tilburg. Domein: de rol van verbeelding in politieke en historische kwesties en de relatie tussen literatuur, nieuwe media en cultuur. GERAADPLEEGD via DBNL (KB, nationale bibliotheek).

‘**I**K BEN SCHULDIG, OMDAT IK VERSTANDIGER BEN DAN ALLE ANDEREN OM MIJ HEEN.’ Dat zegt Dostojevski’s hoofdpersoon uit *Aantekeningen uit het ondergrondse* tegen toeschouwers die hij zich inbeeldt, tegen lezers die hij niet aanwezig acht. Het zijn hautaine woorden, vol sarcasme en venijn, steeds opnieuw weerklinkend in het eerste deel van de in 1864 voltooide novelle. Voor de ontwikkeling van het denken van de filosoof Leo Sjestov was dit verhaal van Dostojevski cruciaal omdat het hem inzicht verschafte in wat hij de *crisis van de rede* noemde.

In *De overwinning der evidenties*, uit de vroege jaren twintig, besteedt Sjestov uitgebreid aandacht aan de *Aantekeningen uit het ondergrondse* en aan de wijze waarop daarin gepresenteerde gedachten terugkeren in ander werk van Dostojevski.<sup>1</sup> Sjestov is van mening dat Dostojevski in zijn novelle het eeuwige vraagstuk aansnijdt dat aan alle filosofie ten grondslag ligt. De *Aantekeningen* bevatten geen vreemde woorden, dragen geen academisch stempel, schrijft hij, maar «als er ooit een ‘*Kritik der reinen Vernunft*’ geschreven is, moet je die zoeken bij Dostojewski, in de ‘*Mémoires uit het souterrain*’».<sup>2</sup> Kritiek op het zuivere denken, op de kracht van het logisch redeneren, geeft Dostojevski bij monde van zijn protagonist die geen expliciete naam draagt en zich heeft teruggetrokken in een souterrainwoning.

Sjestov stelt de keldermens gelijk aan Dostojevski zelf en interpreteert de tegenstrijdige opmerkingen die hij maakt als de levensbeschouwing van de auteur. Hij is daarbij vooral geboeid door het beeld dat Dostojevski’s naamloze personage tekent van de mens die op zijn weg plotseling geconfronteerd wordt met een muur. Een onmiddellijk reagerend en actief optredend mens, de normale mens, zal voor de muur blijven staan, er iets kalmerends, beslissends en definitiefs in zien. Hij zal de muur als symbool nemen voor de wetten van de natuur, voor ‘het tweemaal twee is vier’.<sup>3</sup> Dostojevski’s personage daarentegen accepteert de aanwezigheid van een dergelijke muur niet: ‘Natuurlijk zal ik

1 De titel van deze novelle is op verschillende manieren vertaald: *Aantekeningen uit het kelderhol*, *De man uit het souterrain*, *Aantekeningen uit het ondergrondse*. ‘Kelderhol’ vind ik eigenlijk de meest treffende vertaling voor de benauwde situatie waarin de protagonist van het verhaal zich heeft gemanoeuvreed: terzijde van elke maatschappelijke moraal heeft hij ervoor gekozen een verstoteling te worden, in een kelder te gaan wonen. Hij heeft daarmee zijn eigenwaarde verloren.

2 Leo Sjestov, *Crisis der zekerheden*, 1934, p. 86.

3 We zien hier een vergelijkbare theorie als die van Raskolnikow uit *Misdaad en straf* (1866). Hij gaat ervan uit dat er twee soorten mensen zijn: de gewone, reproducerende en de bijzondere, sprekers van een nieuw woord. De eerste soort houdt zich aan de geldende moraal, de tweede soort durft de wetten te overtreden als hun opvattingen hen daartoe aanzetten.

zo'n muur niet met mijn hoofd kapot stoten als ik daar inderdaad de kracht niet toe heb, maar toch zal ik niet voor haar capituleren alleen maar omdat daar een muur staat en ik niet sterk genoeg ben.'<sup>1</sup> Sjestov ziet hier een 'nieuwe ongehoorde waarheid' geopenbaard worden. Het personage van Dostojevski kan geen verklaring vinden voor de muur, maar wil de muur als wet, als eeuwig principe niet accepteren. Hij wil vrijheid en de mogelijkheid om door de muur heen te breken. Het gegeven van twee maal twee is vier is ongenietbaar, zegt de man uit de kelderruimte: '[Het] is iets dat pedant om zich heen kijkt, midden op ons pad staat, handen in de zij, en spuwt. Ik ben het ermee eens, dat twee-maal-twee-is-vier een voortreffelijk ding is; maar als we toch aan het aanprijzen zijn, laat dan gezegd wezen dat twee-maal-twee-is-vijf soms ook een alleraardigst artikeltje is.'<sup>2</sup> We hoeven ons niet te onderwerpen aan de wetten der natuur- we kunnen er soms de spot mee drijven en de-dingen-zoals-zij-zijn bewust niet aanvaarden. Dat is de boodschap van de man uit de kelderruimte.

In de novelle die Dostojevski schreef in 1864, een jaar na terugkeer in Petersburg van zijn achtjarige verbanning naar Siberië, herkent Sjestov de gedachte dat de klassieke logica opgebruikt is: we moeten niet vasthouden aan het idee van één enkele waarheid. We zouden ons ook wel eens mogen laten leiden, laten verleiden door de gedachte dat zowel het ene als het andere waar kan zijn. De uitkomst van twee maal twee kan vier, maar ook vijf zijn als we dat willen. In *Apotheose der bodemloosheid*, Een proeve van ondogmatisch denken (1905) heeft Sjestov dit idee geformuleerd in diverse aforismen. Met het al in de titel van het essay geïntroduceerde begrip 'bodemloosheid' houdt hij een pleidooi voor een vrij denken. De algemene vaststaande waarden van ethica en logica verdwijnen in de diepte. Het is onmogelijk tegen de rede te argumenteren, schrijft Sjestov, want alle argumenten zijn rationeel. Het enige echte wapen tegen de rede is daarom de niet-rationaliteit, een categorisch 'nee' zeggen tegen haar eisen.<sup>3</sup>

In Dostojevski herkent Sjestov iemand die de evidenties van de positieve wetenschappen terzijde schuift, en 'het gezond verstand' verwerpt ten gunste van een irrationele rest, die zich buiten de grenzen van de mogelijke ervaring bevindt. Dostojevski levert Sjestov een interpre-

1 F.M. Dostojevski, *Verzamelde werken*, IV 1957, p. 145-146.

2 *Ibidem*, p. 163.

3 Vgl. James C.S. Wernham, *Two Russian Thinkers*, 1968.

tatie van de geschiedenis van de westerse wijsbegeerte. Hij verwoordt als literator denkbeelden die Sjestov als filosoof wil opnemen. Met Dostojevski in het souterrain gebeurde hetzelfde als met Plato in de grot, meent Sjestov, zonder schroom om verhaalfiguur en auteur als één stem te nemen. Zij kregen ‘nieuwe ogen’ en ‘daar, waar “iedereen” slechts de realiteit zag, zagen zij alleen schimmen en spookbeelden, en in datgene, wat “voor iedereen” niet bestond, [zagen ze] de waarachtige, enige werkelijkheid.’<sup>1</sup> Toch is het verschil tussen beiden het gegeven dat Plato het idealisme in gang zette en de mensen aan zich onderwierp, terwijl Dostojevski de lezers van zich afstootte met dit verbitterde personage uit het kelderhol. Sjestovs vergelijking van Plato en Dostojevski is interessant. Waar Plato zijn beeld gebruikt ter explicatie van zijn mimesisopvatting, is Dostojevski’s beeld juist het tegendeel daarvan. De souterrain-mens, die in een niet altijd samenhangende monoloog aan het woord is en de lezer in verwarring brengt, spreekt zichzelf opzettelijk tegen, en doet het nu eens voorkomen alsof hijzelf zich in een ondergrondse situatie bevindt, dan weer alsof juist de anderen zich daar bevinden. Met andere woorden: er is hier geen sprake van een werkelijke en een afgebeelde wereld, maar van een werkelijkheid die verstrooid is: ongrijpbaar en allesbehalve vanzelfsprekend.

De vergelijking van de klassieke filosoof en de 19<sup>e</sup>-eeuwse literator typeert het denken en schrijven van Sjestov. Met speelsheid en souplesse worden filosofie en literatuur, auteur en personage, aan elkaar gelijkgesteld en uitgewerkte concepten en toevallige gedachtespinsels met elkaar verbonden. Dat schept ruimte voor een nieuwe manier van existentie-denken, en maakt de essays ook in onze tijd nog zeer leeswaardig.<sup>2</sup> Niet alleen Dostojevski, maar ook Tolstoi, Nietzsche, Kierkegaard of Pascal en Husserl hebben Sjestovs belangstelling, waarbij opvalt dat hij de interpretaties die hij van hun werk geeft sterk ‘stuurt’, dat wil zeggen een duidelijk subjectieve invulling geeft. In Nederland is het werk van Leo Sjestov tijdens het interbellum opgepakt door een klein aantal denkers en dichters onder wie J. Huizinga en Menno ter Braak. Hun bekendheid met dit werk was waarschijnlijk vooral te danken aan

1 Leo Sjestov, *Crisis der zekerheden*, 1934, p. 76-77.

2 V. V. Zenkovsky schrijft dat Sjestov vooral overtuigt door zijn ‘extraordinary literary talent’. Hij voegt daaraan toe: ‘Shestov somehow combines elegance and power of expression with a rigour and purity of verbal form. The result is an irresistible impression of authenticity and honesty. It may be that these qualities of Shestov’s writing have been the reason why literary circles have valued, and continue to value, him much more highly than philosophic circles. However, the basic inspiration of Shestov’s work is philosophic’. Uit: *A History of Russian Philosophy*, 1953, p. 781.

de intellectuele biografie over Sjestov die de historicus Jef Suys in 1931 als dissertatie publiceerde. Na de Tweede Wereldoorlog was er nauwelijks nog sprake van belangstelling voor het werk, ondanks de monografie die R. F. Beerling in 1950 schreef. Het verband tussen Sjestovs werk en dat van de existentiële fenomenologen is door literatuurhistorici in Nederland dan ook niet opgemerkt.

Suys wijst erop dat Sjestov zich geprojecteerd ziet in de teksten van anderen en zo zijn eigen ideeën kan sanctioneren. Suys vindt dit eigenlijk een negatieve kwaliteit van Sjestov's werk, maar naar mijn mening is het juist het actuele of moderne ervan: geen enkele interpretatie kan berusten op waarheid, omdat de begrippen die in literaire en filosofische taal gebruikt worden dubbelzinnig zijn. Suys spreekt over 'een zekere slordigheid in zijn woordgebruik', waarmee hij doelt op woorden als 'het goede' en 'het geweten' die op verschillende plaatsen in een andere betekenis voorkomen. Het lijkt me dat hier niet zozeer sprake is van slordigheid, als wel van een bewuste poging zich van elk ingesleten gebruik van woorden te ontdoen. 'De mens wordt gedrukt door het kwellende gevoel van het niet-zijn, een gevoel, dat in onze taal zelfs geen eigen speciale benaming heeft', schrijft Sjestov in 'De overwinning der evidenties'.<sup>1</sup> Juist de tegenspraak in het betoog van de *sou-terrain-mens*, toont het 'dubbele zien' aan: het feit dat twee gezichtspunten tegelijkertijd gelden. Het lukt niet dit dubbelzien in taal vast te leggen, zonder dat daarbij verschillende termen door elkaar heen gebruikt worden. Huizinga vatte in zijn bespreking van de dissertatie van Suys de denkbeelden van Sjestov op kernachtige wijze samen: 'Sjestov's centrale gedachte komt hierop neer, dat elk denksysteem, dat streeft naar het opstellen van algemeen geldende waarheden, naar een alomvattende, logisch sluitende wereldbeschouwing, noodzakelijkerwijs in zichzelf 'hinfällig', onbruikbaar, verwerpelijk moet zijn. Hij verworpt de logica, hij verworpt de rede zelf, en die rede omvat voor hem veel meer dan daaronder in den regel verstaan wordt, zij omvat elke in begrippen gevatte geesteswerkzaamheid, dus ook alle theologie, die op omliggende begrippen en algemene geldigheid uit is. Het *claire et distincte* van Descartes is hem een gruwel, het is doodbrengend voor alle weten van waarheid, alle werkelijkheid verzet zich er tegen.'<sup>2</sup>

1 Leo Sjestov, *Crisis der zekerheden*, 1934, p. 77.

2 J. Huizinga, *De immoralist die God vond*, 1950, p. 609.



Sjestov heeft een hekel aan rationaliteit en ook aan braafheid, middelmatigheid en gehoorzaamheid. In ‘De nacht van Getsemané’, een essay over de filosofie van Pascal, drukt hij dit treffend uit in het beeld van de filosofen die slapen. Zij vertrouwen op de rede en stellen voorbij een zeker punt geen vragen meer. Maar in Pascal herkent Sjestov iemand die vindt dat je niet mag slapen, dat je steeds door moet blijven vragen zodat het antwoord uitgesteld blijft. Pascal is de tegenpool van Descartes, want hij is als Nietzsche ziekelijk en tragisch. Sjestov vertelt het verhaal van Pascal die altijd een afgrond zag aan zijn linkerhand en daar een stoel liet neerzetten, om zichzelf gerust te stellen. De afgrond waarin Pascal dreigde te vallen is een mooie illustratie van de bodemloosheid die Sjestov tegenover de rede wil plaatsen. Pascal heeft de afgrond nodig gehad, want zolang de mens grond onder zijn voeten voelt, durft hij de rede en moraal geen gehoorzaamheid te weigeren. Het geen grond onder de voeten hebben is iets verschrikkelijks, lijkt het einde, maar opent ook iets nieuws: ‘Er zijn nieuwe onbegrijpelijke krachten ontstaan, er zijn nieuwe openbaringen gekomen. Als men geen grond onder de voeten heeft, als men niet, zoals vroeger, over de aarde kan lopen, dan wil dat zeggen, dat men niet moet lopen, dat men moet vliegen’<sup>1</sup> Triomf en echec gaan samen op.

Léon Hanssen beschrijft dit ervaringsmoment van Sjestov aldus: ‘Het is juist deze angstaanjagende val die door Leo Sjestov verheerlijkt wordt als een moment van tragische uitverkiezing, als een waanzinsattaque die de wereld in één keer doorzichtig maakt en alle gevestigde waarden omver gooit. Dit is het moment waarop de metafysica tastbaar wordt: nu de wetten van de logica en de normaliteit ineenstorten, nu elke oriëntatie en elke zekerheid teniet zijn gedaan en men overgeleverd is aan het gapende niets.’<sup>2</sup>

---

1 Leo Sjestov, *Crisis der zekerheden*, 1934; p. 47.

2 Léon Hanssen, *Huizinga en de troost van de geschiedenis*, 1996, p. 311.

## Een religieus denker die ongelovig was

ZO'N TWINTIG JAAR GELEDEN, WANNEER IK NAAR MIJN WERK IN HET OUDSTE DEEL VAN DEN HAAG LIEP OF FIETSTE, KWAM IK VAAK EEN EENZAME WANDELAAR IN DE NOG STILLE STRATEN TEGEN.

Het was de heer Venemans, eigenaar van een boekwinkel naast de Gevangenpoort. Hij liep, vóór openingstijd, langs de winkels van zijn collega's, om te zien wat die voor boeken in de etalage hadden liggen. De heer Venemans kende ik niet, en ik weet niet meer hoe ik wist dat die eenzame wandelaar zo heette. Hoe dat ook zij, voor de oorlog had hij korte tijd een uitgeverij gehad: *Rozenbeek & Venemans* in Hilversum. Ik heb nog steeds een boek in mijn bezit dat bij die uitgeverij verschenen is.

**DAT BOEK, UITGEGEVEN IN 1934, HEET CRISIS DER ZEKERHEDEN, DRIE ESSAYS VAN LEO SJESTOV OVER PASCAL, DOSTOJEVSKI EN HUSSERL.**

Sjestov (1866-1938) was een Russische filosoof, die eigenlijk *Lev Isaakovitsj Sjvartzmán* heette. In 1920 vertrok hij naar Parijs, waar hij filosofie doceerde en bekendheid verwierf. Ook in Nederland was hij niet onbekend. De historicus *Jan Romein* vestigt de aandacht op hem in zijn dissertatie over Dostojevski en de westersche kritiek (1924), en zijn vriend *J. Suys* (die, na de oorlog, verdacht van communisme, een leerstoel misliep) schreef in 1931 een uitvoerig geschrift over hem: *Leo Sjestov's protest tegen de rede*.

Van de hand van de latere Leidse hoogleraar R.F. Beerling verschenen in de jaren dertig ook verscheidene studies over Sjestov, en na de oorlog leidde hij een boek met diens essays in (uitg. *Hollandia*, Baarn). Maar dit alles wist ik niet toen ik jaren geleden eens het door Venemans uitgegeven *Crisis der zekerheden* antiquarisch op de kop tikte. Als zijn uitgeverij niet meer dan dit boek zou hebben uitgegeven, zou zij haar korte bestaan al hebben gerechtvaardigd.

**DZEZE LANGE EN MISSCHIEEN OVERBODIGE AANLOOP** gebruik ik om te vertellen dat ik onlangs een ander essay over Sjestov onder ogen kreeg. Het verscheen in een boekje van Maria Stahlie, *Het woeste gevecht* getiteld, dat uitgeverij *Prometheus/Bert Bakker* mij met de Kerstdagen stuurde. Van de door Stahlie besproken schrijvers (plus een enkele musicus, filmmaker en schilder), is Sjestov de enige die ik kende, en daarom pikte ik dat essay er als eerste uit. Voor Stahlie is Sjestov, net als voor mij, *een van mijn helden*, hoewel zij pas vijf jaar geleden voor 't eerst kennis met hem maakte en *lang niet alles van hem gelezen* heeft (ik ook niet). Zij noemt zichzelf een *ongewijde lezer van zijn werk*, mede omdat hij een *religieus denker* is en zij *de genade van een geloof ontbeert*.

Hier moet een misverstand in het spel zijn. Sjestov was inderdaad een religieus denker, maar heeft van zichzelf gezegd: *Ik heb geen geloof, maar ik weet dat dit een zwakheid van mij is*. Ongelovigen kunnen en mogen wel degelijk over godsdienst schrijven – ook, zoals Sjestov, zonder erover te smalen.

Stahlie heeft wél goed begrepen wat Sjestovs kerngedachte is: dat *er een compromisloze strijd gevoerd moet worden tegen de zogenaamd eeuwig geldende inzichten van de wijsbegeerte, van de rede, over wat er wel en wat er niet mogelijk is in het bestaan*.



Het is vooral Sjestovs essay over Dostojevski's boek *Mémoires* uit het souterrain dat Stahlies aandacht heeft getrokken. Of het hetzelfde essay is dat in *Crisis der zekerheden* staat, weet ik niet. Zij zegt dat zij het in een Engelse vertaling uit 1902 heeft gelezen. 'Mijn' essay schreef Sjestov naar aanleiding van Dostojevski's honderdste geboortedag, dus in 1921.

**HET DOET ER NIET VEEL TOE.** De *Mémoires* uit het souterrain (ook in het Nederlands verschenen) is één protest tegen de onwankelbaarheid van het 'twee maal twee is vier', waarop de rede, de logica en de wetenschap zijn gebouwd. Wie zegt dat er geen andere logica, ja geen andere werkelijkheid mogelijk is? Ook Plato kende, zegt Sjestov, 'het *souterrain*', alleen noemde hij het de grot'. Sjestov verwijst hier naar Plato's bekende grotscène: wij mensen zitten, vastgebonden, in een grot en kunnen alleen maar rechtuit kijken naar een muur, waarop zich de schaduwen van allerlei gestalten bewegen, die wij voor de werkelijkheid houden. Maar zij zijn de schaduwen van echte gestalten die zich achter ons, buiten de grot, bewegen, maar die wij niet kunnen zien omdat wij vastgebonden zijn.

**IN DIT SOUTERRAIN, IN DIE GROT HEERST DE REDE,** 'die oordeelt zonder zelf aan leen oordeel onderworpen te zijn, die geen enkel beginsel boven zich erkent. Ons worden dus wetten gedictieerd door de wetten zelf. Wij moeten slaafs gehoorzamen aan alles wat de rede voorschrijft. En dat is wat men vrijheid noemt!' Aldus Sjestov.

En God dan, wiens plaats de rede heeft ingenomen? Zelfs God heeft zich aan de rede aangepast. *Deus impossibilia non jubet* (God eist niet het onmogelijke), leert de kerk. Maar God eist juist wél het onmogelijke, zegt Sjestov. Dat is ook de zin van het betoog dat Dostojevski's *Groot-Inquisiteur* tegen de weergekeerde Christus houdt: hij neemt de zwakke mens in bescherming tegen Christus' onmogelijke eisen.

Voordat hieruit de conclusie getrokken wordt dat Sjestov hier op slinkse wijze Gods bestaan wil aantonen, herinneren we nog even aan zijn hierboven geciteerde woord: 'Ik heb geen geloof...' Dat weerhoudt hem er echter niet van vrijmoedig over God en geloof te spreken en de pretenties van de rede te attaqueren.

Vinden wij dan troost in de filosofie? Nee, 'de ware filosofie' – en hier volg ik Beerlings samenvatting van Sjestovs denken – 'moet ons geen zekerheden verschaffen, maar ons van onze laatste zekerheden beroven. Sjestovs filosofie is een onafgebroken strijd tegen de evidenties en een apotheose van wat hijzelf de bodemloosheid noemt. Het eigenlijke filosoferen leidt volgens hem tot volstrekte verenkeling van de afzonderlijke mens'.

Maar daarin was Sjestov niet de eerste. De wél gelovige Pascal zei al vóór hem (in een citaat dat ik uit Sjestovs essays heb leren kennen): 'Heel ons fundament kraakt, en de aarde opent zich tot in de diepste diepten. Laten wij dus geen zekerheid en vastheid zoeken!'

*Mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.*

## Edmund Husserl en de rechtvaardiging van de rede

*On aime la sûreté. On aime que le pape soit infaillible en la foi, et que les docteurs graves le soient dans les mœurs, afin d'avoir son assurance.<sup>1</sup>*

*Nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante, pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini.<sup>2</sup>*

*Mais tout notre fondement craque et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes.<sup>3</sup>*

Blaise Pascal

**A**LLE GNOSEOLOGISCHE ONDERZOEKINGEN, zowel van de tegenwoordige tijd als in de oudheid, stellen zich tot taak de wetenschap te rechtvaardigen als het enig mogelijke weten en dat filosofie daarom een wetenschap moet zijn.<sup>4</sup> Wij zijn er van overtuigd, dat ons weten volkomen is; de moeilijkheid is om te verklaren waarop die zekerheid gebaseerd is. In de 19<sup>e</sup> eeuw heeft de wetenschappelijke filosofie nadrukkelijk getracht die lastige kwestie te overwinnen. De 20<sup>e</sup> eeuw wil in dit opzicht niet achterblijven bij zijn voorganger. Van de pogingen om tot nieuwe inzichten te komen die blijven streven naar een verwezenlijking van de oude opgaven is het werk van Edmund Husserl wel de merkwaardigste. Husserl maakt in *Filosofie als strenge wetenschap* het totaal op van zijn overdenkingen van vele jaren.

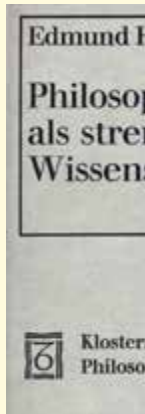
**'PHILOSOPHIE ALS STRENGE WISSENSCHAFT'**, DE TITEL verklaart een denkrichting met de nadruk op de historische traditionaliteit van de opdracht, die Husserl zichzelf stelde. Husserl bekritiseert zijn filosofische voorgangers, die verleid door de waan van de dag, de loutere filosofie, de levensbeschouwelijke vorming verdunnen met *Ethische Bildung* en daardoor hun

1 We houden van zekerheid: we willen graag dat de paus onfeilbaar is in geloofszaken en dat de eerwaarde doctoren dat zijn op het vlak van de ethiek, zodat we gerust kunnen zijn. 23e Serie 516 p. 260 *Gedachten* 1997

2 Wij branden van verlangen vaste bodem te vinden, een laatste definitieve grondslag om een toren op te bouwen die tot het oneindige reikt,

3 Maar ons hele fundament barst en de aarde opent zich tot onmetelijke diepten.

4 GNOSEOLOGIE Kennistheorie



## DE RECHTVAARDIGING VAN DE REDE

hun roeping ontrouw werden.<sup>1</sup> Toch erkent hij dat de filosofie altijd een wetenschap heeft willen zijn, zij hield zich echter niet altijd aan de grenzen van haar domein en vertoonde vaak een misdadige ongedurigheid in haar verlangen om zo spoedig mogelijk tot het laatste woord van haar opdracht te naderen, en hielp daarmee niet alleen zichzelf niet, maar bemoeilijkte nog veeleer haar werk.

Filosofische hoogtepunten waren de tijd van Socrates tot Plato en die van Descartes. De laatste vertegenwoordigers van de strenge wetenschap waren Kant en ten dele Fichte. Schelling en Hegel. Plotinus en de Stoïci betonen zich in Husserls terminologie, geen filosofen, maar wijzen, d.w.z. kleurrijke diepzinnige improvisatoren over de eerste en laatste vragen van het zijn.

Het tegenover elkaar stellen van filosofie en wijsheid, wetenschap en scherpzinnigheid is interessant en origineel. Voor zover bekend, is het in deze formulering voor het eerst uitgesproken door Husserl. Vóór Husserl was de houding, dat als de wijsheid en de scherpzinnigheid ergens een toevlucht konden vinden, dan alleen aan de borst van de filosoof; de plaats van de deugd, die ook nooit wist waar zij het een onderkomen vond. Husserl weigert de wijsheid en de deugd onderdak te bieden bij de filosofie. Hij is bereid hun de nodige eerbied te tonen, wellicht oprecht en ook om niet in strijd te komen met de traditie. Hun middelen van bestaan moeten zij elders zien te vinden, al of niet met particuliere of publieke charitas.

Zelf ben ook van mening, dat wijsheid al te lang op de haar niet toebehorende troon zetelde. WIJSHEID: lange grijze baard, enorm voorhoofd, ingevallen ogen, afhappende wenkbrauwen en dit alles bekroond door een oude, zegenende hand.

---

1 Het verschil tussen levensbeschouwelijke of filosofische vorming en maatschappijleer.

**I**N DEZE ANTIEKE VROOMHEID voel je de leugen van een kunstmatig verborgen machteloosheid, en elke leugen en kunstmatigheid wekt ergernis. Je kunt respect hebben voor de wijzen en hen sparen. *Poesjkin* had eerbied en liefde voor de metropoliet *Filaret* en wijdde een wonder-schoon gedicht aan hem. Er is weinig scherpzinnigheid voor nodig om te vermoeden, dat Poesjkin er niets voor voelde om zelf een grijze wijze te worden, een fenomenaliteit van eerbied en zelfs devotie. De goden hebben hun lieveling beschermd door hem op zijn tijd Dantès te sturen die rustig – als in het bewustzijn van de hem opgelegde hoge roeping – zijn rol van beul van het noodlot vervulde. Ook Michael Lermontov hebben zij gespaard, en Nietzsche. Maar Tolstoj, wie de Voorzienigheid minder gunstig gezind was, bleek uiteindelijk niet bij machte het martelaarschap van onvrijwillige roem te verdragen en begon de oplossing te verhaasten: wat zou zijn vlucht uit het huis, een paar dagen voor zijn dood, anders kunnen zijn dan het plotselinge onbeheerste gebaar van een buiten zich zelf geraakte mens? De grime der wijsheid: de grijze haren, de eerbiedwaardigheid, het aureool van genie en weldoener knelde hem te veel, hij rukte met ongeduldige hand de hinderlijk geworden versierselen af. Hoe dan ook, de geëerbiedigde ouderdom en de roem van de wijze zijn zwaarder, veel zwaarder dan de muts van Monomach, en heel wat minder aantrekkelijk!<sup>1</sup> Husserl is tegen de wijsheid in opstand gekomen op andere gronden dan Tolstoj die uit *Krasnaja Poljana* werd opgejaagd. Husserl is een nuchtere en positieve natuur. Wat hem van de wijsheid afkeert, is geen overdreven verstandigheid alswel de lacuneuze helderheid. Niet omdat ze te eerbiedwaardig en te zwaarwichtig zou zijn, of te veel verstand in haar aureool van tradities. De wijsheid en de diepzinnigheid lijken hem te jong en te onrijp! Zij herinneren hem aan de tijd, toen de mens zich nog boog voor astrologie en alchemie. Nu is de mensheid ouder geworden, de



1 De muts van Monomach (*Sjapka Monomacha*) of de Kroon van Monomach.

*Filaret*

alchemie werd chemie en een de astrologie een mix van natuur en zielkunde: heldere en exacte wetenschap. Het is tijd voor de filosofie om volwassen te worden als een strenge wetenschap. Husserl stelt: *Wij hebben geen wijsheid of scherpzinnigheid nodig – wat wij nodig hebben is een strenge wetenschap.*



Wanneer de kwestie zo gesteld is, wordt de kennistheorie op het eerste plan geschoven. De vraag luidt: kan de filosofie een wetenschap zijn en is er een *waarheid* buiten de *wetenschap*? Hier lijkt Husserls taak niet zo origineel als op het eerste gezicht leek. Wat Husserl wijsheid en scherp-zinnigheid noemt, noemde Kant *metafysica*. Kant nam ook als dogma aan, dat er positieve wetenschap bestaan die onomstotelijke waarheden geven. Hij toonde vanuit de analyse aan dat van de mogelijkheid van het bestaan van wetenschap, de onmogelijkheid aan van de metafysica, dat wil zeggen van datgene, wat in Husserls taal scherpzinnigheid en wijsheid heet. Een overeenkomst bestaat ook hierin, dat beide denkers, ondanks het tijdsinterval van bijna honderdvijftig jaar, dat

hen scheidt, ervan overtuigd zijn, dat het werkelijke weten, dat wil zeggen de wetenschap, een weten a priori moet zijn. Natuurlijk formuleert Kant zijn vragen en voert hij zijn bewijzen anders dan Husserl. Maar voor ons zijn die verschillen op het ogenblik van geen belang. Voor ons is het alleen van belang te verklaren, waarom bij die beide denkers het probleem der kennistheorie zulk een enorme betekenis krijgt. En als wij opmerkzaam luisteren naar hun argumentatie, dan komt er nog een omstandigheid duidelijk aan de dag: dat de kennistheorie al sinds de oudste tijden als een grondvraag van de filosofie verscheen. Reeds de Grieken, en niet alleen Socrates, Plato en Aristoteles, maar ook diegenen, die men de vaders van de Helleense filosofie noemt, kenden aan de gnoseologische problemen een grondslagleggende betekenis toe. Reeds zij werden verontrust door de onstandvastigheid van de menselijke overtuigingen, en zij trachtten op allerlei wijzen de wankelende meningen te verlaten en met hun ziel rust te vinden





aan de boezem van de zichzelf immer gelijke waarheid. De bekende strijd tussen Socrates en zijn beroemd geworden leerlingen aan de ene kant, en de erfgenamen van Heraclites, de Sofisten, aan de andere kant, was in aanzienlijke mate een strijd om de kennistheorie. Plato en Aristoteles trachtten in navolging van Socrates, de onrust, die hun tegenstanders teweeg brachten met hun sceptische redeneringen, in de kiem te doden. ‘Aan iedere stelling kan men een tegengestelde stelling tegenoverstellen’, ‘de mens is de maat van alle dingen’, - dergelijke beweringen leken de leerlingen van Socrates niet alleen leugenachtig, maar ook godslasterlijk. En daarom weerlegden zij ze niet alleen met bewijzen der rede, maar trachtten ook al-tijd nog allen het geloof in te boezemen, dat aanhangers van dergelijke overtuigingen mensen van een laag zedelijk niveau moesten zijn. Het zou kunnen lijken, dat een dergelijke methode van strijd voeren in het geheel niet op zijn plaats is en zich in het bijzonder als volkomen overbodig moet voordoen in gevallen, waarin men een complete theoretische argumentatie in handen heeft tegen het scepticisme. En dat Socrates’ navolgers over een volledige argumentatie beschikten, daarvan getuigen talloze plaatsen uit de werken van Plato en Aristoteles.

**L**ATEN WIJ NU VRAGEN: WAT IS DE FILOSOFIE DAN? Zij moet een wetenschap zijn, zegt Husserl ons. Hetzelfde hebben ook zij ons gezegd, die volgens Husserl, de filosofie met de wijsheid verwisseld hebben. Maar dat is immers slechts één van haar kentekenen. En daarom stellen wij een nieuwe vraag: wat is wetenschap? Maar, voordat wij gaan horen, wat Husserl daarover zegt, willen wij opnieuw naar de Ouden luisteren. Plotinus geeft een zeer korte en eenvoudige, maar in zijn soort zeer merkwaardige definitie: filosofie is wat het meest geacht moet worden. Plotinus houdt het zelfs niet voor noodzakelijk erover te spreken, of de filosofie een wetenschap is of niet. Het belangrijkste, het nodigste, dat wat het meest geacht moet worden – en of dat nu een wetenschap zal zijn of een kunst of iets dat even ver van kunst als van wetenschap af staat - dat doet er niets toe. En Aristoteles: ‘Het heeft geen zin te zoeken naar een wetenschap die belangrijker is en meer geacht



moet worden (Hetzelfde woord, als bij Plotinus). Zij is het goddelijkst en moet het meest geacht worden. En dat in dubbele zin. Immers zij is aan God het meest eigen en is daarom goddelijk onder de wetenschap, en tot haar onderwerp heeft zij ook God. Slechts aan haar alleen is zowel het ene als het andere eigen. Immers, dat God behoort tot de grondslagen en een beginsel is - dat staat buiten twijfel; en slechts diezelfde God beheerst haar althans in de hoogste mate. Misschien zijn andere wetenschappen wel nuttiger, maar beter dan deze zijn zij niet? (*Metafysica* A. 2. 982. v.v.).

Zo oordeelden de grote filosofen van de Oudheid over de filosofie. Natuurlijk zou Husserl de oordelen van Plotinus en Aristoteles in hun geheel moeten aanvaarden. Misschien zou hij nog enige uitdrukkingen van Aristoteles kunnen afwijzen: hij zou er wel nauwelijks in hebben kunnen toestemmen te herhalen, dat de filosofie goddelijk is onder de wetenschap, dat zij het allermeest eigen is aan God, dat zij tot haar onderwerp God heeft. Mijns inziens zou hij het daar zelfs zeker niet mee eens geweest zijn. Het woord 'God' zou hem hebben doen denken aan wijsheid, die hij, gelijk wij ons herinneren, houdt voor een vijand van de filosofie, en die hij uit zijn rijk verjaagt, zoals Plato de dichter uit het zijne verbande. En toch is het geen fout te zeggen, dat de woorden van Aristoteles Husserls houding tegenover filosofie volledig weergeven. Slechts daar waar Aristoteles, naar de gewoonte van de Antieken, spreekt van God en goddelijk, gebruikt Husserl woorden, die gewoner klinken voor het in de nieuwste wetenschap geschoolde gehoor. Op de vraag, wat de filosofie is, antwoordt Husserl: 'de wetenschap van de ware beginselen, van de bronnen, van de wortels van alle dingen'. Aristoteles zegt ook: 'de wetenschap is de kennis van zekere grondslagen en beginselen' (*Metafysica* A. I. 982). Wanneer een geleerde van onze tijd spreekt van de bronnen en de wortels van alles, - spreekt hij natuurlijk van God maar van zo'n God die zich handhaaft onafhankelijk van welk theologisch of zelfs metafysisch systeem dan ook. De angst om van de filosofie een *ancilla theologia* te maken is in ons nog niet dood, en wij geven er de voorkeur aan onze gedachten uit te drukken in onze eigen woorden. Dat is volkomen wettig en zelfs loffelijk: het is zeer

waarschijnlijk dat ook Aristoteles, indien hij in onze tijd had geleefd, een nauwe toenadering tot de dogmatische theologie vermeden zou hebben. En als men aanneemt, dat de woorden ‘God’ en ‘goddelijk’ door Aristoteles als de scherpste en sterkste superlativa werden gebruikt, dan mag men veronderstellen, dat Husserl geen enkele reden heeft het oneens te zijn met Aristoteles. Daarvan getuigt zijn essay *De filosofie als strenge wetenschap*, dat niet alleen ter verklaring van de opgaven en methoden van de filosofie dient - het is tevens een triomf-hymne van de filosofie, geschreven in een verheven, profetisch bezielde toon.

Husserl verklaart: ‘Misschien is er in het hele leven van de nieuwste tijd geen idee, die machtiger, onweerhoudbaar, triomfantelijker ware dan de idee van de wetenschap. Haar triomfantelijk schrijden kan niets tegenhouden. Zij betoont zich inderdaad volkomen al-omvattend in haar rechtmatige doeleinden. Als men haar denkt in ideale voleindigdheid, dan zal zij de rede zelf zijn, die naast zich en boven zich geen enkele autoriteit kan hebben.’ Op deze wijze vertoont zich de filosofie voor Husserl als het hoogste wat de mensheid bereiken kan: aan haar wordt tenslotte alles ondergeschikt gemaakt. Ook bij Husserl is zij dus evenals bij Aristoteles goddelijk en heeft zij tot haar onderwerp God. Natuurlijk niet de God van de katholieke of de mohammedaanse dogmatiek. Maar zulk een God is immers nodig voor zuiver-praktische doeleinden. Aristoteles echter zegt *‘het is juist, de filosofie de wetenschap van de waarheid te noemen; immers het doel van het theoretiseren is de waarheid, het doel daarentegen van de praktijk is het doen’*, en Husserl onderschrijft hiervan natuurlijk elk woord. Husserl wil zich niet beperken tot onberedeneerde verklaringen alleen, hij streeft er naar de grondslagen van de rechtmatigheid van de aanspraken der wetenschap aan te tonen. ‘De algemene oordelen zeggen weinig, als men hen niet kan baseren, en de hoop op de wetenschap heeft weinig betekenis, als men geen enkele weg kan ontdekken tot verwerkelijking van haar doeleinden”. Dat is juist, dat spreekt vanzelf. Als wij ons beperken tot uitsluitend profetische, zij het dan ook bezielde beloften, keren wij opnieuw terug tot die wijsheid, die wij zo triomfantelijk geloofchend had-

den. Maar wat kan die wegen aanduiden? Wat kan strekken tot rechtvaardiging van de aanspraak die de wetenschap er op maakt, de laatste instantie te zijn in het beslissen van de kwesties, die de mensheid geen rust laten?

Wij herinneren ons, dat de wetenschap geen enkele autoriteit naast zich wil erkennen. *Dat is de grondidee, de heiligste gedachte van Husserl!* ‘De wetenschap heeft haar woord gesproken; sinds dat ogenblik is de wijsheid verplicht bij haar in de leer te gaan’ zo verklaart hij met autoriteit. Anders gezegd: *Roma locuta, causa finita* (Rome heeft gesproken en daarmee basta). De idee van de onfeilbaarheid van het wetenschappelijk oordeel wordt klaarblijkelijk met opzet in de zelfde formule verkondigd en in de zelfde termen, als waarin het katholicisme in de Middeleeuwen de onfeilbaarheid en de opperste autoriteit van de pauselijke troon verkondigde. De rechten van de paus waren gebaseerd op de *openbaring*, die de mensen gegeven in de Heilige Schrift was. Waarop worden de rechten van de rede gebaseerd door de nieuwe filosofie?

Voor bespreking van deze kwestie eerst nogmaals de aandacht vestigen op de kolossale betekenis de kennistheorie in de filosofie heeft en hoort te hebben. De kennistheorie is geen onschuldige, abstracte reflectie over onze denkmethoden. Zij geeft bij voorbaat een bepaling van de bron van het levende water der kennis, zij bevochtigt die wortels van alle dingen, waaruit ons leven opgroeit. Zoals het katholicisme het recht heeft de mensheid de weg te wijzen naar de redding en het eeuwige leven en behoefte had aan *de idee van de onfeilbaarheid* van de kerk, zo kan en wil ook de filosofie, om haar doeleinden te bereiken, zich niet neerleggen bij ook maar enige beperking van haar macht. Wanneer de rede *ex cathedra* spreekt, kan zij niet dwalen. Wat voor zin heeft het vragen te stellen zolang de kennistheorie de denkende mensheid niet tot deze overtuiging heeft gebracht? Het gaat er toch niet om een vraag te stellen, maar om op die vraag te antwoorden, en ‘*wetenschappelijk te antwoorden*’, dat wil zeggen ‘*op een voor ieder redelijk mens bindende wijze.*’

**H**USSERL HEEFT DE TAAK OVERGENOMEN VAN DE HELLEENSE FILOSOFIE. Het is onjuist dat het denken van onze tijd de idee van de onfeilbaarheid van de rede heeft afgekeken van de middeleeuwse theologie. Het is net andersom. De katholieke kerk heeft de idee van haar onfeilbaarheid totaal overgenomen van de antieke Hellenen. De instabiliteit van hun grondslagen, waarop de aanspraken van de rede berustten aanvoelende, probeerde zij haar *rechten* op andere gronden te baseren en met andere middelen te bereiken. En zo is Husserl dan in zijn opgaven aan de filosofen van de oudheid verwant als hun navolger. Hij erkent dat zelf:

<De ‘omwentelingen’ die voor de vooruitgang van de filosofie beslissend zijn bestaan hierin, dat de wetenschappelijke pretentie van de tot nu toe bedreven filosofie door kritiek op haar ‘wetenschappelijke’ werkwijze wordt weerlegd. En dat de vastberaden wil om de filosofie een radicaal nieuwe gestalte te geven in de zin van strenge wetenschap nu het leidend principe wordt dat bepalend is voor de inrichting van al het werk. Alle denkenenergie moet er zich allereerst op richten de voorwaarden voor een strenge wetenschap, die door de tot nu toe beoefende filosofie naïef over het hoofd werden gezien of verkeerd begrepen werden, door middel van systematische doordenking tot afdoende helderheid te brengen, om daarna te proberen een nieuw filosofisch gebouw van leerstellingen op te trekken. Ook de socratisch-platoonse omwenteling van de filosofie werd door een dergelijke vastberaden wil tot strenge wetenschap beheerst, evenals de wetenschappelijke reactie op de scholastiek aan het begin van de nieuwe tijd, in het bijzonder de cartesische omwenteling. Die impuls vindt een voortzetting in de grote filosofieën van de 17<sup>e</sup> EN 18<sup>e</sup> eeuw, vernieuwt zich met de meest radicale kracht in Kants *kritiek van de rede* en beheerst ook nog het filosoferen van Johann Fichte. Elke keer opnieuw richt zich het onderzoek zich op de vraag naar de ware uitgangspunten, de beslissende formuleringen van het probleem, op de juiste methode.><sup>1</sup>

---

1 *Filosofie als strenge wetenschap*, vert. G. Groot, Meppel 1980, p. 47.

In deze woorden ligt een korte geleerden-genealogie van Husserl. Van Socrates en Plato, over Descartes, naar Kant en J. G. Fichte. Bedenk wel dat Husserl met Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz verschilt door zijn principiële loochening, men zou beter kunnen zeggen, zijn afkeer van alle metafysica. Alleen stelt hij, in tegenstelling tot Kant, zelfs niet eens openlijk de vraag, of metafysica mogelijk is. Hij vooronderstelt dat voor al zijn lezers evenals voor hem zelf die kwestie natuurlijkerwijze in ontkennde zin wordt opgelost. *Metafysica is wijsheid*, dat wil zeggen, vóór-wetenschappelijke, vroegrijpe pogingen om de urgente problemen van de SCHEPPING op te lossen. De metafysica kan daarom haar voorwaardelijke rechtvaardiging hebben in overwegingen van zuiver praktische aard. Tot troost van de lijdende mensheid kun je wel suggereren, dat er een God is, dat de ziel onsterfelijk is, dat de slechteriken in een andere wereld vergelding voor hun daden krijgen, enzovoort. Als zulke suggesties gedaan worden vanuit begaafdheid – dan is daar niets tegenin te brengen. Het is een grove fout te vergeten dat dit soort probleemoplossingen aan tijdelijke en voorbijgaande behoeften beantwoorden. *‘Wij moeten de verantwoordelijkheid indachtig zijn, die wij dragen tegenover de gehele mensheid’*. Ter wille van de tijd mogen wij de eeuwigheid niet opofferen; om onze nood te lenigen, mogen wij aan het nageslacht niet nood op nood nalaten, als een volkomen onvermijdelijk kwaad... De wereldbeschouwingen (dat wil zeggen alle aspecten van de wijsheid) kunnen met elkaar in strijd zijn – alleen de wetenschap kan beslissen en haar beslissing draagt het stempel van de eeuwigheid.

Ik vind het van belang nogmaals de aandacht te vestigen op het karakter van de uitspraken, die Husserl bijeen heeft gebracht ter verklaring van de opgaven en aanspraken van de wetenschap. Ik geloof, dat het zelfs uit de aangevoerde citaten al duidelijk is, dat zij volledig vervangen zouden kunnen worden door uitspraken uit Aristoteles en zelfs door zulke, die gewoonlijk gebruikt worden in de katholieke apologetiek: voor Husserl is evenals voor Aristoteles de filosofie tenslotte goddelijk, daar zij GOD tot onderwerp heeft. Maar de god van Husserl kan evenals de god van Aristote-

les langs de weg van streng wetenschappelijke onderzoeken en ook alleen langs die weg, opgezocht worden. Daarom moet men *'in de kennistheorie de discipline zien, die aan de metafysica voorafgaat'*. Met andere woorden, Husserl zal er alleen in toestemmen zo'n God te erkennen, over Wie de rede getuigenis kan afleggen, want, zoals wij weten, is er naast de rede geen andere autoriteit en kan er ook geen zijn. GOD echter heeft men in oude en in nieuwe tijden trachten te ontdekken langs niet-wetenschappelijke weg, buiten de rede om. Daarom en daarom alleen vermijdt Husserl de aristotelische definities van de filosofie.

In één ding echter geloof ik dat Husserl zich ongetwijfeld vergist. Ik geloof dat de mensen, evenals Husserl zelf, nooit een God hebben kunnen of willen erkennen, waarvan de rede zou weigeren getuigenis af te leggen. In dat opzicht onderscheiden zich alle religies, tenminste alle zogenaamde positieve religies in niets van de wereldse wijsheid en de rationalistische filosofie. Ook zij trachten 'wetenschappelijk', dat wil zeggen *op voor ieder redelijk mens bindende wijze* de echte waarheid te leren kennen. Het is hun niet gelukt dat te bereiken, maar dat heeft niets te betekenen. Want de filosofie heeft immers – dat moet Husserl zelf bekennen – in de persoon van haar meest aanzienlijke vertegenwoordigers met de uiterste inspanning pogingen gedaan om met de rede de waarheid te vinden. En toch *'is hier zelfs het begin nog niet gemaakt van een wetenschappelijk leren; de historische filosofie, die dit laatste vervangt, blijkt op zijn allerhoogst een wetenschappelijk halffabricaat of een onduidelijk, ongedifferentieerd mengsel van wereldbeschouwing en theoretische kennis'*. Een voor de filosofie niet zeer vleierende waardering! Mij dunkt dat zelfs de alchemie en de astrologie het recht hadden op grotere welwillendheid te rekenen. En de katholieke dogmatiek nog zoveel te meer! Dat wil zeggen dat het er dus volstrekt niet om gaat, dat de astrologie, de alchemie of de katholieke dogmatiek de rede veronachtzaamd hebben; als de verkregen resultaten van Husserls gezichtspunt zo jammerlijk waren, dan zijn hiervoor klaarblijkelijk andere oorzaken voor. Onwillekeurig dringt zich de vraag op: is hier niet het omgekeerde gebeurd van wat Husserl veronderstelt? Misschien zijn in de alche-

mie, de theologie en de filosofie de resultaten zo pover gebleken, omdat de mensen geen afstand hebben kunnen of willen doen van de leiding van de rede juist daar, waar ‘volgens de natuur der dingen’ de rede had behoren heen te gaan en te zwijgen! In zijn kennistheorie, die aan de metafysica vooraf moet gaan, komt hij zelf niet tot het vermoeden, dat de taak van de gnoseologie erin kan bestaan om het moment te bepalen, wanneer men de rede terzijde moet stellen in haar leidende rol of haar in haar rechten beperken. Hij is er bij voorbaat van overtuigd dat als er mislukkingen zijn geweest, dit alleen kwam doordat iemand de soevereiniteit van de rede had beperkt. En in overeenstemming daarmee is zijn kennistheorie, evenals alle andere kennistheorieën, gericht op het herstel en de rechtvaardiging van de rede, tot iedere prijs.



**D**IT ZIJN NU DE GRONDSTELLINGEN WAAROP HET RATIONALISME VAN HUSSERL ZICH STAANDE HOUDT.

1. Een theorie, die beweringen toelaat, welke alle soort theorie uitsluiten, is zinloos. Dit is een stelling, die Husserl van de antieke filosofie heeft overgenomen en die als onbetwistbaar is aanvaard door alle gnoseologen van onze tijd, en die hem voornamelijk dient ter weerlegging van de bestaande kennistheorieën.
2. Ook niet nieuw is het gnoseologisch gezichtspunt tegenover het psychologische te stellen.

Dit was door de neo-kantianen naar voren gebracht ter rechtvaardiging van Kants beroemde leer, dat de rede haar wetten dicteert aan de natuur. De bijzonderheid van Husserl is dat hij ook deze tweede stelling doorvoert met die door niets te weerhouden dapperheid en vastbeslotenheid die alle onderzoekingen van deze merkwaardige denker onderscheiden. Hoewel hij het tweede deel van *Logische onderzoekingen* ook ‘*onderzoekingen over de fenomenologie en de kennistheorie*’ genoemd heeft, stelt hij zich toch tot taak zich te bevrijden van elke theorie in de eigenlijke zin van het woord. In een van zijn aantekeningen naar aanleiding van de door hem zelf gebruikte uitdrukking *abstractie-theorie*, verklaart

hij: ‘Hier is het woord theorie niet geheel op zijn plaats, want, zoals blijkt uit wat volgt, bestaat mijn taak er niet in om te theoretiseren, d.w.z. te *verklaren*’. Zodat je wel kan zeggen dat zijn kennistheorie ernaar streeft om elke kennistheorie op te heffen. Dat zou natuurlijk de grootste triomf zijn voor het rationalisme. Dan zou eindelijk duidelijk geworden zijn dat de rede geen behoefte heeft aan rechtvaardiging en toch alles kan rechtvaardigen. Om de waarheid te zeggen, Husserl heeft zeker gevoeld, dat zo en zo alleen de kwestie van de kennistheorie gesteld moet worden. Daarom verdedigt hij zo beslist zijn eerste stelling en voert hij die zo dapper door. Om dezelfde reden houdt hij vast aan het zijn of het bestaan van ideële objecten, waarvan wij ons in onmiddellijke aanschouwing overtuigen door de *evidentie* en brengt hij, naar wij ons herinneren, de ideële objecten onder één categorie met de reële, volgens het hoofdkenmerk van deze laatste – het zijn of bestaan. Als deze ‘argumenten’ inderdaad onweerlegbaar zijn, dan kan Husserl zijn werk als gedaan beschouwen. Dan zal het *psychologisme* voorgoed het filosofiedomein moeten verlaten, waar dan het rijk van de absolute waarheden zal heersen. De wetenschap zal dan het recht hebben rustig voort te gaan, zonder een aanval in de rug te hoeven vrezen. Al haar besluiten zullen definitief en onherroepelijk zijn. Naast haar en boven haar zal er geen een competente instantie meer bestaan. Zoals zij verordent, zo zal het ook zijn: *Roma locuta, causa finita*.

We moeten Husserl recht doen. In geen enkele kennistheorie van deze tijd is de kwestie zo scherp, zo moedig openhartig gesteld, als bij hem. Husserl wil volstrekt geen compromis: alles of niets. Of de evidentie is het laatste punt waarnaar de menselijke geest streeft wanneer hij de waarheid zoekt, en die evidentie is volkomen bereikbaar met ook alweer menselijke middelen, óf er moet op aarde een rijk van chaos en waanzin aanbreken, waarin ieder, die niet te lui is de hand uit te steken, aanspraak zal maken op de soevereine rechten van de rede, op haar scepter en kroon, en de ‘waarheid’ geenszins zal blijken te lijken op die onwankelbare conclusies die de strenge wetenschap tot dusver gezocht en gevonden hebben. Dan zullen wij misschien ook die onrijpe ‘wijsheid’



met een goed woord moeten gedenken, waarvan Husserl zich had afgewend, en misschien ook wel de astrologie en de alchemie. Dat waren op wetenschap gelijkende constructies, die op het verstand steunden. Dan zal men zelfs misschien nog wel eens over de katholieke theologie verzuchten: Thomas van Aquino was, hoe dan ook, toch een trouw volgeling van Aristoteles.

En laten wij dan nu dus de ‘argumentatie’ van Husserl eens nader beschouwen. Ik heb het woord argumentatie tussen aanhalingstekens gezet, omdat Husserl, die naar wij weten de aanschouwelijkheid en de evidentie aanroeft, zich zijn taak aldus stelt, om zich te bevrijden van alle noodzakelijkheid om iets te bewijzen. ‘*Erklärungen*’ laat hij over aan alle andere wetenschap, de taak van de fenomenologie bevindt zich aan de overzijde van alle bewijzen. Zijn werk is niet ‘*erklären*’, maar ‘*aufklären*’. Zo is zijn stelling een theorie, die een stelling toelaat, die de mogelijkheid van alle theorie loochent, zinloos, en dus onaanvaardbaar. Zoals Aristoteles zich uitdrukte: *dergelijke theorieën heffen zichzelf op*. Met deze stelling wil Husserl, naar wij ons herinneren, dat specifieke relativisme verslaan, dat hij in de gnoseologieën van Christoph Sigwart, Theodor Elsenhans, Benno Erdmann, John Stuart Mill c.s. ontdekt had. Brengen wij wel werkelijk, als wij erkennen, dat onze waarheid een menselijke waarheid is, daarmee in onze overwegingen een element, dat hen volkomen overbodig maakt, dat hen in lege klanken verandert?

Op het eerste gezicht lijkt het of dit inderdaad zo is. Het is immers niet zonder reden dat de Helleense filosofie al duizenden jaren de menselijke geesten zo vast beheerst. En dan: de evidentie waarop Husserl zich beroept; wij laten ons overtuigen dat een stelling die zichzelf opheft zinloos is. Aan de andere kant is het een merkwaardig feit dat het ongelukkige relativisme, dat hij uit de filosofie wil verbannen, toch blijft leven en zijn levensvatbaarheid en aanstekelijke kracht is na duizenden jaren van een zwerfend en dakloos bestaan heeft behouden en zelfs klaarblijkelijk nog is toegenomen. Husserl zelf getuigt, dat ook de meest nauwgezette en doorzichtrijke geleerden, zonder rekening te houden met de van ouds aan het relativisme opgelegde *aquæ et ignis interdictio*

(ontzegging van water en vuur) toch onder het een of ander voorwendsel zich ophouden met lieden zonder humaan-ethisch besef alsof dat hen niet deert. Wat is hier het geheim? Waarom blijken de donderende vervloekingen van verstandigheid niet voldoende krachtig en moet Husserl opnieuw zijn stem verheffen en het *anathema*, de strengste veroordeling afkondigen over zo'n beetje de voltallige filosofische gemeente van deze tijd, in de persoon van haar merkwaardigste en loyaalste vertegenwoordigers? Husserl stelt zichzelf zo'n vraag niet en kan dat ook niet doen. Heel het karakter van zijn filosofisch streven verbiedt hem rekening te houden met de werkelijkheid en de historie als volkomen onafhankelijke factoren. Voor hem, die het primaat van de autonome rede erkent, komt de werkelijkheid altijd op het tweede plan. Hij is van tevoren al volkomen overtuigd, dat ieder feit zijn neerslag moet vinden in een geestelijke beschouwing. Want de geestelijke beschouwing bezit alle de zuiverheid van de a prioriteit: wij zullen niet kunnen overgaan tot de overtuiging dat iets wat logisch en geometrisch is, psychologisch mogelijk zou zijn.

Husserl bestrijden, terwijl men op zijn gebied blijft, heeft natuurlijk geen nut. Men hoeft slechts een poging te ondernemen om hem te weerleggen, en dadelijk zal hij opwerpen: als men eenmaal de stelling aanneemt, die de mogelijkheid van alle stellingen uitsluit, spreekt men in zinloze frases, en daarom moet men het woord ontnomen worden.

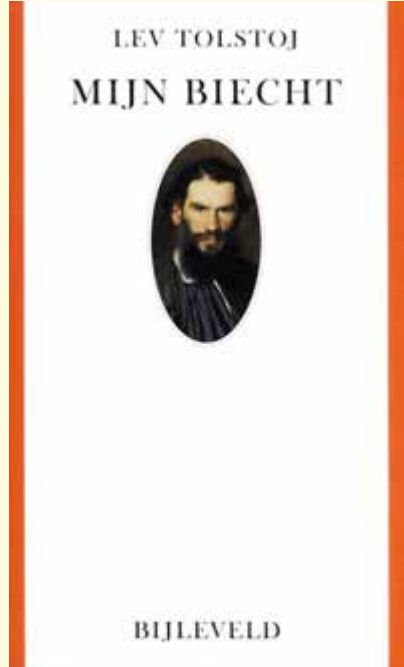
Wij wagen het erop. Husserl vermijdt in het algemeen de *metafysica*: hij houdt er eenvoudig niet van en het boeit hem niet. Hij luistert aandachtig naar de mogelijke metafysische aannames wanneer zij zich uiten als hypothetische veronderstellingen zonder innerlijke tegenstrijdigheden en niet doen alsof ze de waarheid in pacht hebben. Laten wij dan nu eens een van die veronderstellingen doen, die Descartes wel in de zin kwamen, en die, uit verschillende metafysische overwegingen nog wel, niet aanvaard worden, maar toch mogelijk zijn. Laten wij aannemen, dat God de mensen wil bedriegen en dat Hij hen inderdaad ook bedriegt. Het is ons duidelijk, zoals Descartes heeft aangetoond, dat God, om ons te kunnen bedriegen, moest zorgen, dat wij bestonden en

dat wij ook de waarheid wisten omtrent ons bestaan. Maar anderzijds: als God ons eenmaal, al mag het dan tegen godswil geweest zijn – omdat ook hij ons anders niet had kunnen bedriegen, – de enige waarheid gegeven heeft, kan hij ons nu ook in al het overige bedriegen en ons doen geloven dat al onze overige waarheden net zo boven twijfel verheven zijn als de waarheid over ons bestaan. Natuurlijk is het mogelijk, dat Descartes wel gelijk had, toen hij met afschuw de gedachte verwierp, dat God, het zeer goede en volmaakte WEZEN, in staat zou zijn de mensen te bedriegen. Maar het kan ook zijn, dat Descartes geen gelijk had. Het is heel goed mogelijk, dat de grondlegger van een der nieuwste rationalismen, ondanks al zijn genialiteit, niet voldoende ingelicht was over de doeleinden en wegen der VOORZIENIGHEID. En daar staat weer tegenover, dat in ieder geval Descartes' veronderstelling, dat God geen bedrieger kan zijn, een zuiver metafysisch karakter draagt, zodat Husserls theorie, die zuiver a-prioristisch is en haar stellingen terugbrengt tot de evidentie, niet op die veronderstelling kan steunen. Daarom kan God de mensen in alles bedriegen, behalve in het gegeven dat zij bestaan. Er zijn er ook andere wezens mogelijk – laten wij zeggen: diezelfde engelen, of God zelf, die door niemand bedrogen worden en die de werkelijke waarheid zien. Wat wil dat zeggen? Voor hen zal de menselijke waarheid dus juist een specifieke waarheid zijn, die geschikt, nuttig en nodig (of misschien ook ongeschikt en schadelijk) is voor de mensen, maar die in andere werelden op volstrekt niets kan worden toegepast. Men zegt wel, dat wij ons geen ander bewustzijn dan het onze kunnen voorstellen. Maar dat is volstrekt niet waar. Als het ware juist met de bedoeling om ons niet alleen te bedriegen, maar ons ook het eeuwige, martelende vermoeden in te blazen dat wij slachtoffers van een bedrog zijn, laat de natuur zelf ons dikwijls verzinken in bestaanstoestanden, waarin de 'evidentie' een heel andere wordt dan die, welke Husserls gnoseologie tot steun dient. Wij denken hier aan de toestand van de alcoholroes, de uitwerking van morfine of opium, aan extatische toestanden en tenslotte aan de zogenaamde 'normale' slaaptoestand, die regelmatig afwisselt met de waaktoestand. Een slapende mens kan, vergeleken met iemand

die helder wakker is, beschouwd worden als een wezen uit een andere wereld. Hij heeft zijn eigen werkelijkheid, die in het geheel niet lijkt op de werkelijkheid van de dag. Tenslotte hebben – en dit is voor ons het allerbelangrijkste – de dromers ook hun eigen logica en hun eigen a priori's, die zelfs met de betrekkelijke waarheden die aangenomen worden door relativisten, niets gemeen hebben. En daarbij baseert zich hun logica ook op de evidentie. Als een mens droomt, dat hij de keizer van China is, en dat hij in deze hoedanigheid monogrammen snijdt op de meetkundige plaats van punten, die in het geheel geen eigenschappen gemeen hebben (de dromen brengen ons herhaaldelijk een dergelijke werkelijkheid voor ogen), dan voelt hij geenszins de tegenstrijdigheid van de elementen, waaruit zijn voorstellingen en oordelen worden opgebouwd. Integendeel, en ook dat gebeurt dikwijls in de droom, zoals iedereen uit eigen ervaring weet, als er in de slapende plotse-ling twijfel ontstaat, of er wel monogrammen ge- sneden kunnen worden op een dergelijke meetkundige plaats, en of iemand zonder een woord Chinees en elders geboren, wel keizer van China kan worden, kortom als de anamneses aan een 'waarheid' die voor de slapende 'van de overzijde' is, zich in de 'natuurlijke' en 'wetmatige' gedachtegang van de immanente beoordeling 'van deze zijde' tracht in te mengen, dan treedt de logica der dromen in haar rechten, en brengt ons door een 'evidentie', die geen enkele twijfel duldt, tot de overtuiging, dat heel onze anamneses slechts een ingevreten relativisme is, aangezien – zoals het de slapende volkomen duidelijk wordt – de keizer van China nooit een Chi-nees kan zijn, evenzo als een monogram beslist op die meetkundi-ge plaats moet worden uitgesneden.

**K**ORTOM, DE EVIDENTIE DIE DE TWIJFEL OVERWINT, de ‘evidentie’, die de laatste instantie wenst te zijn en uit hoofde daarvan het denken van de sluimerende mens met autoriteit weet te leiden, speelt in de dromen dezelfde rol als in het dagelijkse leven:

‘**E**N dan, zoals dat in de droom gaat, zie ik dat mechanisme voor me’ waardoor ik mij in evenwicht houd, heel natuurlijk, begrijpelijk en onbetwifelbaar, ondanks het gegeven dat dit mechanisme in werkelijkheid geen enkele betekenis heeft.’



**E**N MEER NOG: vaak voelen wij in de slaap plotseling dat alle gebeurtenissen die zich voor ons afspelen onwaar zijn, dat zij vruchten zijn van onze verbeelding, dat wij slechts dromen, en dat wij, om ons te bevrijden uit dat net van leugens en krankzinnige a priori's, waarin wij verward zijn geraakt, moeten wakker worden. Dat wil zeggen in de slaaptoestand zijn ons, te midden van die waarheden, die alleen voor de *species homo dormiens* waarheden kunnen zijn, plotseling twee niet meer specifieke, maar absolute waarheden verschenen. Als wij in de droom redeneerden, zoals Husserl en de Hellenen redeneren, dan zouden wij juist die twee waarheden moeten verwerpen, daar die een innerlijke tegenstrij-

digheid inhouden. Als wij eenmaal beweren dat wij slapen en dat onze evidentie de evidentie der dromers is, dat wil zeggen een bedrieglijke evidentie, dan is derhalve onze bewering, dat wij dromen, ook onwaar. De *hodonniens* die zijn droomwaarheid relativiseert, relativiseert het zijn, enzovoort. En inbissen zijn onze overtuiging, dat wij slapen, en dat wij moeten ontwaken om de waarheid te vinden, en onze relativiserende oordelen de enige ware, en niet alleen de enige ware, maar ook de enige, die er toe leiden, dat wij ons bevrijden van de zinloze, ondragelijk krenkende, als eennachtmerrie benauwende leugen der dromen.

**D**E GEDACHTE IS VER VAN MIJ, de gelijkenis tussen ons leven en een droom vol te houden en de parallellen tot het uiterste door te trekken. Dat zou trouwens ook niet nodig zijn. Het was voor mij van belang duidelijk te maken dat Husserls eerste, hoofdargument in het geheel niet zo dreigend is als het gewoonlijk wordt aangenomen. *Niet altijd* hebben wij het recht conclusies uit gevolgen af te leiden en ook is het *niet altijd* nodig bang te zijn voor tegenstrijdige oordelen. Er is een bepaalde grens waar voorbij de mens niet meer geleid wordt door de algemene logische regels maar door iets anders. Iets waarvoor we nog geen passende benaming hebben gevonden en er waarschijnlijk evenmin ooit een vinden zullen. En daarom past het niet al te zeer te vertrouwen op onze a prioristische waarheden en moet je, tegen alle filosofische tradities in, daar bijtijds afstand van kunnen doen. Zodat het, als wij dan al het gnoseologisch standpunt van het psychologisch willen scheiden, dan ook wel juister zal zijn om in de kennistheorie en het relativisme buiten de haakjes van de gnoseologische redeneringen te brengen. Dan is tenminste de voornaamste vereiste in acht genomen, die zich wettig aan de kennistheorie voordoet: de postulaten zijn duidelijk en scherp geformuleerd. Onder deze voorwaarde kun je positivist blijven en niet buiten de grenzen van het immanente gaan. De positie van Husserl, die geen enkel compromis aanvaardt en tegelijkertijd bang is of afschuw heeft voor de metafysica, wordt volkomen hopeloos en biedt geen uitkomst meer, hoewel hij daarvan zelfs geen vermoeden heeft.

Hij ziet duidelijk, tot welke absurde conclusies iemand komt, die de waarheid wil *relativiseren*, maar hij merkt volstrekt niet dat er geen minder gevaar dreigt als wij, zonder het gebied van het immanente te verlaten, onze waarheid absoluut willen maken.<sup>1</sup> Wij zullen hier iets uitvoeriger bij stilstaan.

**D**E GRONDSTELLING VAN HUSSERLS LEER OVER HET OBJECT VAN DE KENNIS<sup>2</sup> bevestigt, naar wij ons herinneren, het zijn van het ideële, een zijn, dat tot dezelfde categorie behoort, waaronder ook het zijn van het reële valt, dat slechts één van de twee aspecten van één en dezelfde soort voorstelt. De *vérités de raison* hebben echter een volkomen zelfstandig bestaan, dat geenszins afhangt van het bestaan van het reële, ik zou bijna zeggen: van het bestaan par excellence. Al zou er geen enkel levend wezen op de wereld zijn, al zouden alle reële objecten tot het laatste toe verdwijnen, de algemene wetten, de waarheden en algemene begrippen zullen blijven bestaan.

Als de reële wereld nooit ontstaan was, dan zou zich dat geenszins weerspiegeld hebben in het bestaan van de ideële wereld, die alleen de gehele categorie zou hebben kunnen bezetten, waarin nu ook het bestaan van het reële zijn plaats heeft. Het ‘ $2 \times 2 = 4$ ’ zou uit zichzelf bestaan hebben, ook als nooit één wezen die stelling had bedacht. En de wetten van de zwaartekracht zullen de wetten van de zwaartekracht blijven, ook als alle elkaar aantrekkende massa’s zullen verdwijnen, en zij waren de wetten van de zwaartekracht, voordat de massa’s tot bestaan waren ge- wekt!

Maar hoe is nu de verhouding van de waarheden van de rede, of de ideële waarheden, tot de werkelijkheid, tot het reële? De rede decreteert volkomen autonoom haar wetten, zonder er ook maar in het minst rekening mee te houden, of er een werkelijkheid is of in het geheel niet. En inderdaad, als de ideeën eenmaal bestaan, een eigen zijn hebben, waarvoor zouden zij dan rekening moeten houden met enig ander zijn? En hebben wij, wanneer wij de leer

1 RELATIVISME Alle kennis, ook die van ethische, esthetische en religieuze waarden, is betrekkelijk.

2 Een leer, die in verband staat met de leer van Leibniz, bij wie Husserl zich dichter acht te staan dan bij welke andere filosoof ook, over de ‘*vérités de raison*’ en de ‘*vérités de fait*’.



van de soevereiniteit van de rede verkondigen, wel het recht, wat het ook zij over de realiteit te bevestigen, zonder op dit punt van te voren de toestemming gevraagd te hebben van de hoogste heerser, de rede, die geen meester heeft? Wij herinneren ons, dat er naast de rede geen enkele autoriteit meer is. En de rede is niet iets reëls, psychologisch, een zeker hier en nu, een *hic & nunc*. De rede zelf is ook ideëel - zij is zo iets als het 'bewustzijn in het algemeen' of het 'gnoseologisch subject' van de vroegere scholen. En zoals een dergelijke rede beslist, zo zal het ook zijn.

En dus: het is voldoende om de rede slechts een vraag over het bestaan van reële objecten te stellen, om meteen het meest bepaalde en onverbiddeijk categorische antwoord te krijgen: een reël bestaan is er niet en kan er niet zijn, het is een *contradictio in adjecto*, en geen betere, maar een slechtere dan dat psychologisme, waartoe kortzichtige filosofen, ondanks het herhaald verbod der rede, iedere keer terugkeren.<sup>1</sup> En inderdaad, als de rede eenmaal autonoom is, met welke middelen wil men haar dan dwingen een individuele werkelijkheid te erkennen, waarover zij volstrekt geen macht heeft? En hoe zou men in het algemeen die rede tot iets kunnen dwingen, die zelf allen tot alles dwingt en die door haar wezen zelfs geen schijn van overmacht verdraagt? Tot zulk een zelfbeperking zal zij nooit overgaan, want zij weet zeer goed, wat die betekent. En dat het reële zijn de onverzoenlijkste en voornaamste vijand van de rede is, mij dunkt, net zulk een evidente waarheid, dat wil zeggen een waarheid, waartoe omtrent de rede verder geen enkele discussie toelaat, als de waarheid van de wet van de tegenstrijdigheid. Al het reële, dat wil zeggen, om het in Husserls woorden uit te drukken, alles, wat *hic et nunc* bestaat, is voor het aangezicht van de rede de zuiverste absurditeit, die werkelijk door niets gerechtvaardigd kan worden. Wij kunnen nog de idee van de realiteit aannemen, de idee van ruimte en tijd, waarin het reële bestaat – maar het reële zelf kunnen wij, dat wil zeggen, onze rede, zonder onszelf te loochenen, niet aannemen. Zodat de realiteit, als zij om te kunnen bestaan de erkenning van de rede nodig had, tot op de dag van vandaag in het niet-zijn

---

1 CONTRADICTION IN ADJECTO (een tegenstelling in de bijvoegsels)

zou zijn blijven verkeren. Anders gezegd, tussen het ideële en het reële zijn, of, om het in Husserls terminologie uit te drukken, tussen de rede en de werkelijkheid openbaart zich een onverzoenlijk antagonisme, een verwoede strijd om het recht van bestaan. Hoe meer de rede overwint, des te minder plaats blijft er voor de werkelijkheid. Een volkomen overwinning van het ideële beginsel echter betekent de ondergang van de wereld en van het leven. Zodat ik, in tegenstelling tot Husserl, zou willen zeggen: het ideële tot absoluutheid verheffen betekent: alle realiteit relativiseren en zelfs vernietigen. Husserls streven echter om het redelijke met het werkelijke, het ideële met het reële te verzoenen door beide in één gemeenschappelijke bestaanscategorie onder te brengen, is geen oplossing, maar een vertroebeling van de kwestie, want dit scheidt slechts de mogelijkheid van een kunstmatige overgang in een andere soort, waarin zich, naar ik zou willen zeggen, altijd weer datzelfde vervolgde en tot as verbrande, maar altijd als een feniks weer uit het vuur herrijzende relativisme verborgen houdt. Beide soorten van zijn behoren tot één geslacht, en wat kan verleidelijker en natuurlijker zijn onder deze omstandigheden, dan het ideële met het reële te verwisselen en omgekeerd?

Wanneer Husserl beweert, dat één of andere mathematische wet zou blijven bestaan, als er nooit éniig reëel bewustzijn was geweest, dat die wet had gevonden, voltrekt hij natuurlijk die overgang, die volkomen onmogelijk zou zijn, als hij niet een *suppositie*, een veronderstelling gemaakt had over het bestaan van ideële wezenlijkheden, *essenties*. Anders zou hij ook niet kunnen zeggen, dat de wet van de zwaartekracht bewaard zou blijven, zelfs als alle elkander aantrekkende massa's verdwenen waren. Als die verzekering niet een inhoudsloze tautologie is (waarvan men Husserl natuurlijk niet kan verdenken), dan is zij onvoorwaardelijk foutief, aangezien de wet van de zwaartekracht niet alleen in geval van verdwijnen van de massa zou ophouden te bestaan, maar ook de massa's wel bewaard zouden kunnen blijven en de wet zou kunnen ophouden te bestaan. Meer nog: Stuart Mills veronderstelling, dat er ergens in andere planetaire sferen (en misschien ook nog wel veel dichterbij ons) op het ogenblik ook massa's zijn, die elkander

niet aantrekken, maar vrij tot elkaar naderen en zich weer verwijderen, zonder zich in hun beweging naar enig te voren ontworpen plan te schikken, is volkomen aannemelijk. Men kan dit niet alleen, maar men moet het zelfs aanvaarden, als men niet in navolging van Kant aanneemt, dat de rede haar wetten-dicteert aan de natuur! Onze idee van de wetmatigheid, onze idee van het redelijk verband en van de eeuwige zin, zoals Husserl zich uitdrukt, is van zuiver empirische oorsprong. Husserl begrijpt dit klaarblijkelijk ook zelf, - maar hij vindt alleen, dat men daar niet meer aan moet denken, om niet het slachtoffer te worden van het antieke anathema, dat reeds door de Helleense wetenschapskerk-vaderen werd afgekondigd tegen allen die zich niet onderwierpen aan de bevelen van de rede. Nee, men moet daar noodzakelijkerwijs rekening mee houden. Dan zal duidelijk worden, dat ook het oude '2 x 2 = 4' niet kan bestaan, als er geen menselijk bewustzijn is, dat de één en de twee en de vier heeft uitgedacht, en die regel van vermenigvuldiging, volgens welke het product zich vormt uit het vermenigvuldigtal zoals de vermenigvuldiger gevormd wordt uit de eenheid. Als wij dat in herinnering houden, dan zal ons ook duidelijk worden, dat de reële wezenlijkheden, met hun boventijdelijk en daarom als het ware eeuwig bestaan de meest voorbijgaande, de meest vergankelijke wezenlijkheden zijn.

Zoals de schaakfiguren en het schaakspel zelf. Ook bij het schaakspel, dat zal Husserl zelf zeggen, is de koning of de koningin, kortom een willekeurige figuur, een ideële wezenlijkheid, die in het geheel niet verandert door zijn reële belichamingen. Of de koning van goud, ivoor of deeg gemaakt is, of zijn proporties te vergelijken zijn met een stier of met een mus, of hij een kroon of een tiara op het hoofd draagt, - zijn ideële wezenlijkheid zal daardoor natuurlijk volstrekt niet veranderen, evenmin als zij veranderd zou zijn, wanneer er nooit één schaakfiguur in de realiteit belichaamd was geworden. Hetzelfde geldt ook voor de andere figuren. In overeenstemming daarmee blijft, hoe ieder afzonderlijk empirisch bewustzijn de idee van koning ook opneemt, de idee zelf aan zichzelf gelijk, identiek in de strengste zin van het woord. Men kan even triomfantelijk verklaren, dat ook monsters en en-

gelen en goden er hetzelfde in zullen moeten zien, wat de mensen er in zien. En daaruit kan men concluderen, dat zij buiten de tijd staat, dat zij eeuwig is – want zelfs als de wereld voorbij zou zijn, dan zouden de schaak-ideeën blijven. Maar het is zelfs bij Husserl, ondanks al zijn stoutmoedigheid niet opgekomen, om naar aanleiding van schaakfiguren te spreken van eeuwige ideeën, hoewel hij van het schaakspel wel bij een of andere aanleiding spreekt.

Het ligt voor de hand, dat ook het woord eeuwig een *æquivocatie* toelaat die zelfs Husserl niet kon vermijden, hoewel hij zelf altijd op zijn hoede was voor het dubbelzinnig gebruik van woorden en terminologieën.<sup>1</sup> In het aangehaalde voorbeeld is het duidelijk, dat ‘buitentijdelijk’ en ‘eeuwig’ volstrekt niet synoniem zijn. Dat integendeel ‘buitentijdelijk’ naar zijn betekenis veel dichter bij het woord ‘voorbijgaand’ staat. De ideële wezenlijkheden zijn juist voorbijgaande wezenlijkheden, en geen bewijzen en argumenten van de rede kunnen hen bewaren voor het onvermijdelijk verderf. Zelfs al hebben zij gedurende honderden en duizenden jaren getriomfeerd, zelfs al is hun een nog hechter en langdurige triomf beschoren. Ik ben zelf geneigd te denken, dat de heerschappij van de ideeën niet spoedig zal verdwijnen, en zelfs misschien wel nooit zal verdwijnen op aarde. De bewijzen van de rede hebben een onweerstaanbare macht over de menselijke geest, evenzo als de begoocheling van de moraal. Wanneer de mens moet kiezen tussen het redelijke en het werkelijke, zal hij altijd aan de zijde van het redelijke gaan staan, en dat wat Husserl filosofisch heeft verklaard is per slot van rekening slechts een dappere en openhartige uitdrukking van de geestesgesteldheid van een overweldigende meerderheid van de normale mensen: laat de wereld maar vergaan, als de rechtvaardigheid maar gespaard blijft; laat het leven verdwijnen – maar de rede geven wij niet over. Zo hebben de mensen gedacht en zo zullen zij denken, en men kan het rationalisme een lang, gelukkig, bijna ‘buitentijdelijk’ bestaan voorspellen.

Maar één oogwenk – en het toversprookje bestaat niet meer.<sup>2</sup>

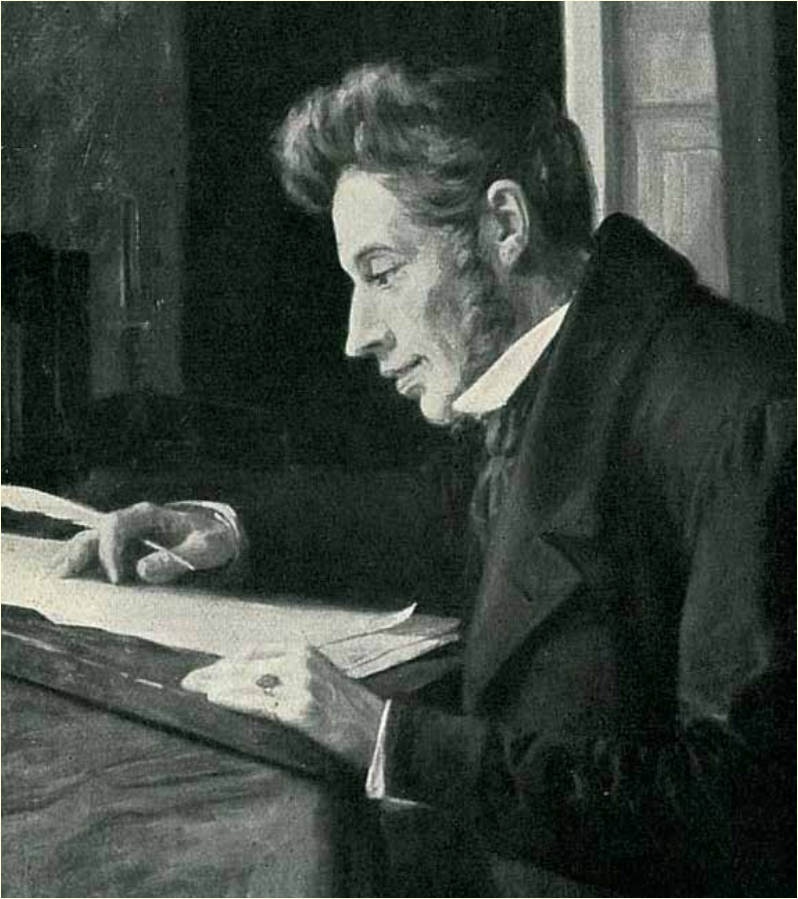


1 EQUIVOQUE Dubbelzinnigheid, onbetamelijke woordspeling.

2 BRON: De Uil van Minerva 4(3).

# ◀ Sjestov





Kierkegaard ▶

**I**N 1843 VERSCHIEEN HET EERSTE GROTE WERK VAN KIERKEGAARD, dat zo'n buitengewone indruk maakte op zijn tijdgenoten: *Het een of het ander*. Het boek is gecomponeerd in de lijn der romantiek: toevallig in de lade van een bureautje gevonden papieren, afkomstig van twee personen (hier A en B genoemd) worden door *Victor Eremita* (ps. van Søren Kierkegaard) uitgegeven. Het is dus onjuist om Kierkegaard, die hier indirect spreekt, met zijn pseudoniemen te vereenzelvigen.

Het eerste deel van het boek stelt het esthetisch levensstadium voor met zijn talrijke mogelijkheden die niet worden verwerkelijkt, die vervluchtigen, omdat er geen oriëntatie, geen idee is. Dat loopt uit op vertwijfeling. We lezen stukken als *Het Dagboek van een Verleider*, en de verhandeling over het muzikaal-erotische n.a.v. van Mozarts *Don Giovanni*; de muziek is bij uitstek de stemmingskunst en a.h.w. symbolisch voor dit stadium. Hier is de romantische dichter in Kierkegaard aan het woord die zijn fantasie en beschrijvingskunst toont.

Kierkegaard wilde zich van het dichterlijke ontdoen en wijzen op de gevaren van het louter esthetische en speculatieve. Deel 2, waar het ethische optreedt, heeft een ander karakter. Vanuit het esthetische stadium is er een overgang naar 't ethische die niet vanzelf gaat, maar door de vertwijfeling heen. Er moet een wilsbesluit aan te pas komen. Het grensgebied tussen beide stadia is de ironie waarin het esthetische tot zijn ware proporties wordt teruggebracht. De ironie is negatief en laat het échec zien van het directe leven dat eigenlijk geen leven is in de waarachtige zin des woords. De uitweg is vanuit de wanhoop de sprong te wagen in het ethische. In het esthetische en de speculatie gaat alles geleidelijk. Dat was ook Kierkegaards bezwaar tegen de wijsbegeerte van Hegel, onder wiens invloed hij tijd stond. *De zuivere rede* verloopt volgens de *mediatie*, het overglijden zonder schokken van de ene toestand in de andere. Dat was voor Kierkegaard het kardinale punt, want in het leven gaat het zo niet: daar is de persoonlijke keuze het beslissende moment, dat daarom van eeuwige waarde is. Het esthetische vervluchtigt, het is het buitengewone, het onpersoonlijke, maar een mens wordt eerst zichzelf in het gewone, het algemene: het ethische. Kierkegaard stelt in het tweede deel van *Het een of het ander* het huwelijk als kenmerkende situatie tegenover het esthetische bestaan. Dat bestaan heeft Kierkegaard tot in de uiterste schuilhoeken doorvorst, hij





heeft er alle kanten en elke situatie van in het licht gesteld en bij monde van de assessor *Wilhelm* die het ethische vertegenwoordigt, boodschapt hij dat door de volledige aanvaarding en doorleving der vertwijfeling, daaruit iets beters wordt geboren. Wat Kierkegaard hier uiteenzet is geen stelsel, maar de teboekstelling van levenservaring. Het ethische leven is het leven van de plicht, de vervulling van een taak, waarvan de uitkomst ligt in Gods hand. Het esthetische keert terug, niet als levenbeheersend, maar ondergeschikt; het algemene en persoonlijke zijn nu in evenwicht. Hier blijkt, dat Kierkegaard, bij wie de nadruk valt op het subjectieve, de persoonlijke toeëigening, dat subjectieve niet vindt in het isolement, maar in relaties en het sociale leven. In het dagelijkse leven ontwikkelt de persoonlijkheid zich in vreugde, verdriet en berusting. In dit stadium komt, volgens Kierkegaard, het religieuze nog niet aan bod. In tegenstelling tot de opvatting van vele andere denkers, die ziel in deze vraagstukken hebben verdiept, kent de mens volgens Kierkegaard, in dit stadium nog niet het zondebewustzijn.<sup>1</sup> Hij drukt dit uit door de gedachte van een oudere vriend van *Wilhelm*, die de estheticus laat lezen: *de gedachte dat wij tegenover God altijd onge-*

*lijk hebben. Tegenover DE ABSOLUTE valt niet te leven. Zoals Kierkegaard het uitdrukt: het ethische strandt op de religieuze paradox. Dezelfde gedachte klinkt in Lucas 17, Hetzelfde geldt voor jullie; wanneer jullie alles gedaan hebben wat jullie is opgedragen, zeg dan: 'Wij zijn maar eenvoudige knechten, we hebben enkel onze plicht gedaan'. Zoals het esthetische pas zijn betekenis krijgt, in de optiek van het ethische, zo wordt dit op zijn beurt pas doorzichtig in het licht der religieuze ervaring. Het ethische op zichzelf, hoewel uit levensbeschouwelijk oogpunt, een hoger stadium dan het esthetische, heeft geen bestand, omdat het als zodanig een fundamentele, eeuwige basis mist, het bergt de gevaarlijke mogelijkheid, dat men tot wettische plichtsvergoding komt. Eerst het religieuze brengt ons in het geloof tot het bewustzijn, dat door de onvoorwaardelijke overgave aan God, het leven van de mens zin krijgt.*

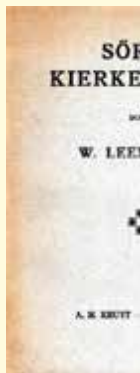
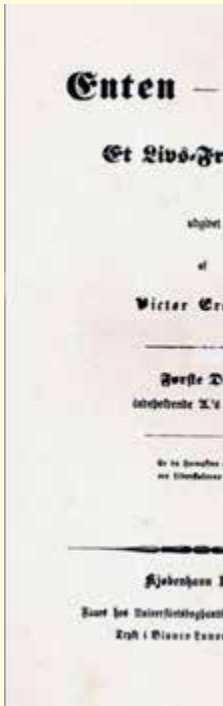
1 Willem Leendertz (UVA †1970) noemt o.a. Friedrich Schleiermacher †1834, Isaïac van Dijk (UVG †1922), J. H. Gunning J. Hzn (UuU †1940).

**H**ET ETHISCHE WORDT IN HET RELIGIEUZE GESUSPENDEERD, denk aan Kierkegaards visie op Abraham.<sup>1</sup> Het wordt daardoor niet krachteloos integendeel, het krijgt zo eerst z'n rechte elan, waarop de Kierkegaard verwante Russische denker Leo Sještov onvoldoende nadruk heeft gelegd. Kierkegaard heeft het ethische niet gebagatelliseerd, hij heeft het teruggewezen binnen zijn grenzen. Het heeft niet het laatste woord, het is een uitloeijsel van het religieuze. Zoals bij Paulus was voor Kierkegaard het geloof zonder de werken dood. Het is dus onjuist, Kierkegaard als een ethisch denker te beschouwen zoals bij Albert Schweitzer. Hoewel Schweitzers ethiek, rationeel het eerste gezicht, wortelt in die *mystieke* ervaring die niet zuiver in woorden zijn te vangen. Kierkegaards levensvisie was geen rationeel humanisme, het is de expressie van een persoonlijke verhouding tot HET HEILIGE en in zoverre existentieel, niet existencialistisch. **WAT SOMMIGE EXISTENTIALISTEN** verklaren met *plaatselijke, tijdelijke omstandigheden en incidentele bijkomstigheden*, is dat voor Kierkegaards wezen en denken de kern: waar de meesten existentialisten HET NIETS zien, daar zag hij GOD. Duidelijk wordt dat Kierkegaard er op bedacht was en waarschuwde de verschillende levenssferen niet met elkaar te verwarren. Hij moest niets hebben van de lichtvaardigheid waarmee de gestalten van zijn personages worden verward met de schrijver. Het was geen verbeeldingskracht zonder meer, zij waren tot zelfstandige creaturen geobjectiveerde splittingsen van zijn persoonlijkheid met een eigen leven en drukten zich uit in hun eigen karakteristieke stijl. *Habent sua fata libelli*: 'het lot van boekjes hangt af van het begrip van de lezer' en zij hadden onder dat gezichtspunt ook hun specifieke lotgevallen. De visie van een *Victor Eremita* of *Frater Taciturnus* kan niet zonder restricties aan Kierkegaard worden toegeschreven. Kierkegaard stond achter zijn deknamen als *geestelijke dader*, als scheppende geest, die zichzelf langs de meetlat legde. Hier valt zijn verwantschap met Ibsen op die als kardinale roeping van zijn dichterschap *een medogenloze zelfreflectie* zag.

1 SUSPENSUS: (Lat.) metaf. afhankelijk van, berustend op; onzeker, besluiteloos, vaag, zwevend.

Abraham is volgens ethische normen niet te rechtvaardigen, alleen uit het oogpunt van het geloofsvertrouwen.

•Ronduit stuitend is de illustratie van Adam en Eva die uit het paradijs verdreven worden. Hun zondige daad wordt voorgesteld als gezonde daad, namelijk die van een pijnlijke maar verruimende verwerving van zelfbewustzijn.> ZIE DE opmerking uit het RD op blz. 275.



## KIERKEGAARD GEEFT IN ZIJN DAGBOEK EEN BEKNOPT, TYPEREND EN VAN ZELFKENNIS GETUIGENDE KARAKTERISTIEK ZICHZELF.

Hij tekent zich daar als een man, die onvoorwaardelijk alles vermocht op één ding na: 'zich onttrekken aan de macht van een dat wezen inherente zwaarmoedigheid'. Natuurlijk heeft de moderne zielkunde zich minutieus beziggehouden met deze depressieve aanleg van Kierkegaard.<sup>1</sup>

De psychologische diagnoses, onderling in de nuances verschillend, kwamen uit op een *somatisch defect*, een structurele onvolwaardigheid. Kierkegaard liet dat ook merken in zijn *Dagboek*. Omdat hij alle symptomen van het zieleleven *sub specie aeterni* beschouwde, kwam hij ook hier een diepere samenhang van lichaam en ziel op het spoor in zijn persoonlijk besef van de erfzonde als een ondoorgrondelijke schuld en individuele verantwoordelijkheid. In zijn diepgravende, psychologisch merkwaardige studie over het begrip ANGST, waarin hij de verschillende fenomenologische aspecten van dit begrip in de menselijke ziel nagaat met een virtuositeit en een rijkdom aan voorbeeldige bijzonderheden, komt hij tenslotte tot een confrontatie met dat geheimzinnige bewustzijn van de 'erfzonde', dat de oorzaak (de oerzaak), de diepste grond blijkt te zijn van het veelvuldig genuanceerde en in alle mogelijke maskerades gecamoufleerde angstgevoel, waarin geruststellende psychologische 'verklaringen', die eeuwige onrust tot naspeurbare, min of meer doorzichtige anomalieën herleiden, begrijpelijk te maken en op te heffen zodat in dit 'wegverklaren' een onweerswolk boven de ziel samentrekt.<sup>2</sup> In deze nood schuilt de uitkomst van het aanvaarden van een fatale situatie. De uitkomst, door het medium van de angst: 'De ANGST, verbonden met het geloof (de innerlijke zekerheid, die de eeuwigheid anticipeert), als middel tot verlossing'. Hier is het verschil tussen het profane vrijheidsbegrip, dat de mens autonoom stelt tegenover het onverschillige NIETS, met dat van Kierkegaard, dat geïnterpreteerd kan worden als de wil om het onmogelijke voor mogelijk te houden, de wil, niet om zich te handhaven in een schijnpositie tegenover het alverslindende NIETS, maar om in het aangezicht van de afgrond, de handen uit te strekken naar de levende God. Ook hier blijkt

1 Een door Aristoteles reeds opgemerkte melancholische gemoedsgesteldheid als een begeleidend verschijnsel van het (religieus) genie beschouwt; VGL. Donald Capps: *Men, Religion, and Melancholia*, Londen 1997.

2 ANOMALIE onregelmatigheid, afwijking van de regel (in *mensenvorm een 'buitenbeentje'*).

Kierkegaards kardinale verschil met een pantheïstisch rationalisme en een atheïstisch existentialisme in zijn personalistisch theïsme, zijn geloof aan een persoonlijk God, dat de bron en oorsprong is van zijn persoonlijke (hierop valt de nadruk) existentie en vrijheid.<sup>1</sup>



3

**B**IJ DE BESTUDERING VAN KIERKEGAARDS WERK WORDT DE AANDACHT ETROKKEN OP DE OVERGANGSFASEN IN ZIJN ONTWIKKELING DWINGT HIJ TOT ZELFINKEER EN REFLECTIE, HIJ VERONTRUST, ZOALS SOCRATES DEED.

Daarom is ook zijn wijsbegeerte eerder een voorbereiding op het sterven dan een wetenschappelijk systeem.<sup>2</sup> Daarom werkt hij in het speculatieve domein streng logisch en zonder *geschipper*.<sup>3</sup> Door zo te werk te gaan, maakt hij de ontoereikendheid duidelijk van de speculatie tegenover het levensprobleem, de ZIN van ons eigen leven, de eeuwige betekenis van het ogenblik, het historische, geen 'toevallige' afloop van gebeurtenissen, een openbarende EEUWIGE intentie in de tijd. Dit is de achtergrond van Kierkegaards: 'Subjectiviteit = waarheid'.<sup>4</sup> En nu wordt ons juist een blik gegund in de verhouding tussen gedachte en daad, intellect en wil, speculatie ' en geloof, speciaal op de overgangsmomenten der levensstadia, als door de kieren van gordijnen, die verschillende kamers van elkander scheiden.

De toeschouwer krijgt een flits te zien van die vertrekken, maar als hij ze wil leren kennen door ervaring, dan is het gezicht niet voldoende, dan is een wilsactie nodig, moet hij de gordijnen vaneen rukken en de kamers betreden. Wij spraken reeds van de ironie als het overgangsmoment tussen het esthetische en het ethische; dat tussen het ethische en het religieuze is de humor. Het is die geestesstoestand, waarin de mens niet alleen zijn denken, maar ook zijn streven aanschouwt (d.w.z. helder-

2 PERSONALISTISCH op de persoonlijkheid betrekking hebbend; *persoonsverbeelding*.

3 Zoals Plato de wijsbegeerte noemde; bij Kierkegaard een 'propedeuse voor 't geloof'.

3 TRANSIGEREN GEVEN EN NEMEN, PLOOIEN, EEN VERGELIJK TREFFEN;  
(Sp.) LOS INTRANSIGENTES onverzoenlijk.

4 VGL. Joke Hermsen *Kairos/Chronos* 2014, ('De doodsdriften binnen de westerse filosofie', p. 75.

ziend ervaart) *sub specie aeternitatis* dat betekent: als verdwijnend klein en onbeduidend tegenover het eeuwige en anderzijds toch onmisbaar, als in het eeuwige geïntegreerd. Daarom heeft de humor een tweeledig aspect: van metigheidsbesef (de mens als een atoom in de massa) en van eeuwigheidsbesef (om met Paulus te spreken: van Gods geslacht). Daarom glimlacht de humor, glimlacht met meewarige spot ten aanzien van de waan der menselijke hovaardij glimlacht hoopvol met het oog op de gerechte trots van zijn adelsbesef: In deze geestesstaat nu is een mens gerijpt voor de beslissing, de kwalitatieve sprong des geloofs. Hij heeft als het ware alle schepen achter zich verbrand; zou hij nu nog terugdeinzen voor de definitieve beslissing, dan zou hij terugzinken in het schaduwbestaan van het onpersoonlijke, de geestelijke dood en onherstelbare schade lijden aan zijn ziel. En iemand, die het overgangsstadium van de humor bereikte, is reeds door het eeuwige aangeraakt, heeft het beloofde land al in de verte gezien en voelt bewust (een bewustzijn, dat in geen enkel mens ooit ten volle wordt uitgedoofd), dat hij in een schijnbestaan niet leven kan.

Kierkegaards paradoxe geloofsconceptie is op te vatten als een statisch fait accompli.<sup>1</sup> Voor Kierkegaards geloofsparadox geldt dat het *een onrustig ding* is. Het geloof is een voortdurend dynamisch werkzaam ;ijn en pas achteraf, in de eeuwigheid, zal er tijd zijn, zich om dogma's te bekommeren ; men heeft hier zijn geloof te bevestigen in een leven van hef de. Daarom heet een van de grootste werken van Kierkegaards laatste periode *Liefdedaden*. En daarin ligt ook het geheim besloten van Kierkegaards affiniteit tot en omgang met 'de gewone', eenvoudige mensen. Vooral in het leven van grote mannen (want zij zijn veel fatalistischer ingesteld dan de doorsnee hun bestaan is representatief) blijken wat wij toevallige omstandigheden; noemen, soms van doorslaggevende betekenis. Zo ook bij Kierkegaard. Zijn uitdaging: aan het toen zo bekende Kopenhaagse spotblad *De Korsar*, te verklaren uit de moedwil van zijn temperament of een heimelijk gekwetste trots misschien, had tot gevolg, dat er een ware kanonnade van spotternijen tegen hem losbarste.<sup>2</sup> Die aanval had een verstrekkende consequentie. Zij bracht Kierkegaard tot de rijpheid van een besluit, dat voor de Deense christenheid en door

1 I.v.m. dogmatische kwesties e.d.

2 De verhouding tussen hoofdredacteur Goldschmidt en Kierkegaard is een geschiedenis op zichzelf met als gevolg dat er een tijdlang confetti van karikaturen over zijn hoofd neerdaarwelden.

z'n revolutionaire hartstocht en de kracht van zijn fundamenteel beroep op de gewetens, voor heel de z.g. *christelijke cultuur* van belang zou zijn. Kierkegaards aanvankelijke aarzeling moet men niet aan kleinmoedigheid toeschrijven, integendeel, het was eerder een overgrote scrupuleusheid. Telkens weer herhaalt hij, dat hij, hoewel hij bewijzen kan, dat de anderen het nog minder zijn, zichzelf geen christen durft te noemen.

Daarom kostte het hem moeite als aanklager op te treden tegen een christendom dat het *Nieuw-Testamentische* had verwaterd en door wereldse tendenzen krachteloos was gemaakt. Met bijtend sarcasme, scherp-logische betoogkracht en in een dichterlijk-beeldende taal die de schoonheid van *Of/of* evenaart, zo niet overtreft. Weldra werden deze op geregelde tijden verschijnende vlugschriftbladen een sensatie in zijn omgeving en in de Deense culturele wereld, niet zozeer door de dichterlijke kwaliteiten alswel door de meeslepende, profetische ernst waardoor hij beslag legde op de geesten. Aan deze laatste krachtsinspanning is Kierkegaard lichamelijk bezwaken, maar de onsterfelijke geest manifesteerde zich te sterker door het fragiele hulsel, zodat sommige omstanders hem als een lichtende aura gewaar werden in zijn stervensuur.<sup>1</sup>

Wat bijzonder treft bij Kierkegaard is, dat een bijwijlen duizelingwekkende denk-virtuositeit (hij lijkt soms een filosofische jongleur, die boven afgronden van speculatie balanceert) bij hem samengaat met een bijkans simpele eenvoud van geest, zodat de gelijkenissen, die overal door zijn werken verspreid liggen en van zijn poëtische inventie getuigen, vaak aan de sprookjes van zijn beroemde landgenoot Andersen doen denken.<sup>2</sup> Zijn gedachtengangen zijn verwikkeld en verstrengeld als bosstruweel, maar de grondgedachten klaar als een kristallen vijver daarachter. Deze uiterst scherpzinnige dialecticus heeft meermalen blijk gegeven van de scherpzinnigheid van zijn kritisch en analytisch vermogen, zo b.v. waar hij de zwakte van Hegels systeem ontdekt in een schier onmerkbaar oneffenheid in de schakel der logische deducties, de reeds eerder genoemde mediatie, waar Hegel in zijn evolutie de geest van de ene toestand in de andere laat overglijden, zonder te bemerken, dat in die overgang nu juist het probleem schuilt; zonder te bemerken, dat de Achilles der werkelijkheid de schildpad der geleidelijkheid al lang is voorbijgeïjld. Deze

1 Zijn nicht Henriette Lund spreekt hierover in haar herinneringen.

2 Niet een schitterende Byroniaanse dichter maar een burgerlijke assessor is de centrale figuur, de held van *Het een of ander*. ASSESSOR (Lat. van *assidère*), bijzitter, helper.

fijnzinnige psycholoog heeft herhaaldelijk zijn subtiële psychologische tastzin gedemonstreerd in de diagnoses van de uiteraard vaak zo minutieus vertakte en gecamoufleerde psychische verschijnselen, waarvan wij al melding maakten bij het memoreren van zijn studie over het begrip 'Angst'. Maar bij deze analyses verlaat hem nooit zijn synthetische intuïtie; hij opereert van uit zijn visie op het geheel, de samenhang der verschijnselen; hij verliest zich nooit in de details, maar houdt steeds zijn doel: het entelechisch verband in het oog. Het is daarom geen wonder, dat een wijsgeer van een dergelijke structuur bij zijn leven niet een dadelijk in volle omvang merkbare invloed heeft gekregen op het leven en denken van zijn tijd. Maar later werd deze des te groter. In dat opzicht kan men hem vergelijken met Nietzsche. Beider werking nam, als een neerrollende lawine, voortdurend in kracht en omvang toe. En nog steeds doet zich die werking in onze dagen gevoelen. Als hij zwijgt, gaat de ziel van de dichter op in de ziel van zijn volk, zo ongeveer heeft Unamuno gezegd, en dat woord is *mutatis mutandis*, ook op Kierkegaard van toepassing: telkens weer bemerkt men zijn sporen in het Westeuropese cultuurleven.

Voor een esthetisch beschouwer, een toeschouwer, is Kierkegaard een merkwaardig geestesfenomeen, zoals een steppe of een oerwoud een fascinerend natuurgewrocht is. Men kan in hem dwalen en verdwalen, meegesleept door de veelvuldige en verrassende facetten dezer boeiende persoonlijkheid. De psycholoog wordt telkens weer getroffen, evenals bij Nietzsche, door de scherpzinnige zielkundige analyses en *clairvoyante divinaties* van deze dichter-wijsgeer en zoekt de psychische achtergrond van dit alles bij de schrijver zelf te ontraadselen.<sup>1</sup> Maar de lezer voelt zich voor alles gegrepen door de diepe ernst der intonatie van dit in zo rijke verscheidenheid modulerend concert. Hij voelt zich persoonlijk aangesproken, verontruïst en aan zichzelf ontdekt. Kierkegaard is existentie-filosoof; hij doet ons beseffen, dat het er niet in de eerste plaats op aan komt, zoveel mogelijk van de natuur en de menselijke ziel te weten, van de ziel der natuur en de natuur der ziel, maar in hoeverre wij dit op onszelf hebben betrokken, in hoeverre wij subjectief geworden zijn. Hij stelt de menselijke, verantwoordelijke persoonlijkheid, het existierende Ik, centraal. Existeren is niet een passief vegeteren doch actief leven, in

1 DIVINATIE: Het religieuze kenvermogen waardoor wij HET HEILIGE in de verschijningen van het dagelijks leven onderkennen. ZIE OOK Rudolph Boeke, *Divinatie met name bij Rudolf Otto*, Leeuwarden 1957.



een bepaalde richting gaan, zich ten volle bewust van alle risico's. Existentie is geen conventie, maar onvoorwaardelijk handelen *zich drijvende houden boven 7000 vadem water*, zoals Kierkegaard het in zijn karakteristiek, beeldend idioom uitdrukt. Ook in zijn mond past Nietzsche's woord *das Leben im Diesseits ist dein ewiges Leben*, zij het dat onze existentie hier beslissend is voor ons eeuwig wel of wee. Daarom is Kierkegaard 'actueel', als uitdrukking van een geestesgesteldheid, die ons als existierenden direct en bij voortduring aangaat, actueel als niet op een tijdelijk doel, maar op een eeuwige bestemming gericht.

**D**E SUBJECTIVITEIT IS DE WAARHEID kun je als het culminatiepunt van zijn filosofie aanduiden en is anders dan het sofistische idee dat de mens de maat der dingen is. Wel is bij hem het existentiële *Ik* het middelpunt en niet de *Rede* (hoewel deze ook weer niet volledig te scheiden zijn), maar die existentie bestaat *bij de gratie Gods* in een relatie als die van de koning uit het sprookje tot het bedelmeisje dat hij beminde en tot zijn eigen staat verhief; zo sprookjesachtig fictief en tegelijk waarachtig reëel is de verhouding. Hoewel God voor Kierkegaard **HET VOLSTREKT ANDERE** is, bestaat er toch gemeenschap, want wij zijn zijn creatuur. Op dat creatuurlijke valt bij hem de volle nadruk. Daarom kan God voor hem ook nooit een projectie of slagschaduw der menselijke rede zijn. Hij benadert **HET HEILIGE** dan ook niet zoals bv. Spinoza, langs de weg van de rede, door een objectieve, mathematische methode, maar door hoe langer hoe meer subjectief te worden. Als men het probleem der onsterfelijkheid gaat bestuderen, door dienaangaande zoveel mogelijk inlichtingen, gegevens (of, zoals de moderne significa het uitdrukt, informaties) in te winnen, dan zal men zodoende toch nooit de onsterfelijkheid objectief kunnen vaststellen. Terwijl wij ons op de hoogte stellen van de problematiek der onsterfelijkheid, de statistische verschijnselen, is dit de ironische gang van zaken, dat het geloof aan de onsterfelijkheid hoe langer hoe meer verdwijnt, de onsterfelijkheid zelf dus vervluchtigt. Dat komt, omdat de waarheid, in casu de onsterfelijkheid, geen bewijsbaar begrip is, het is een levenservaring. Dat **DE WAARHEID** realiteit is, of anders gezegd: dat God bestaat en tot ons in een persoonlijke relatie wil treden, hangt weliswaar niet van mij af, maar heeft voor mij geen enkele betekenis, als ik het niet als zodanig heb erva-



ren. Daarom lag Kierkegaard niets zo ver als propaganda of proselietenmakerij. Zijn enige verlangen was te worden, waartoe hij zich geroepeq wist: een spion in dienst van HET HOOGSTE. Het was Kierkegaard ten slotte niet te doen om de instemming van *creti et pleti*, maar om de aandacht en de belangstelling van *de enkele, dien ik mijn lezer noem*.

## Leo Sjestov

**EEN FRAPPANTE EN BELANGRIJKE VERSCHIJNINGEN ONDER DE WIJSGEREN IS DE JOODS-RUSSISCHE FILOSOOF LEO SJESTOV.** In *Rede en Geloof* schrijft de theoloog Westendorp Boerma: *Wij zouden meer van hem willen weten, want zulk een wijsbegeerte is in de persoon geworteld. Wij moeten tevreden zijn met deze schrale gegevens.*<sup>1</sup> D.w.z. zijn huwelijk (1897), zijn verblijf in Zwitserland en tussen 1914-'20 in Moskou en daarna zijn vestiging in Parijs. We zijn aangewezen op zijn werk. 'Zo'n wijsbegeerte is in de persoon geworteld'. Dat is vaak het geval en in het bijzonder bij een filosoof als Sjestov die, weliswaar niet zo'n uitgesproken kunstenaarsaard bezat als Schelling, Kierkegaard of Nietzsche, toch een artiest was onder de filosofen. Dit komt tot uiting in zijn methode (de objectkeuzes waaraan hij zijn wijsbegeerte demonstreert als in zijn beeldende stijl; niet briljant, als bij Bergson, of verbazingwekkend (*épatant*); eerder iets van Schopenhauers rustig voortgolvend betoog. Het is een originele taal die oplicht door treffende beelden binnen de monumentale monotonie van dit werk. De belangstelling van Sjestov is niet gericht op het objectief-indifferente, maar op het levend-persoonlijke. De dissertatie van J. Suys vatte de kern van zijn denken samen in de titel: *Een protest tegen de Rede*. Sjestov spiegelt zijn denkbeelden aan o.a. Plotinus, Pascal, Spinoza, Tolstoi, Dostojevski, Tsjechow, Kierkegaard, Nietzsche en Husserl.<sup>2</sup>

1 Lev Isaakovič Šestov, *Rede en geloof*, red. Nicolaas Westendorp Boerma, Uitg. F. G. Kroonder, Bussum 1950

2 ZIE het artikel van J. L. Heldring op blz. 468. J. Suys, *Leo Sjestov's protest tegen de rede*. De intellectuele biografie van een Russisch denker, Seyffardt's Boek- en Muziekhandel, Amsterdam 1931. (XXIV) 232 pp. ing. Bibliogr. N.B. In 1928 verscheen bij dezelfde uitgever Otto's verhandeling over het irrationele in relatie tot het rationele.

UIT ZIJN FILOSOFISCHE ESSAYS BLIJKT DAT HIJ WORDT AANGETROKEN DOOR DE GEÏNCARNEERDE EN GECAMOUFLEERDE GEMOEDSKERN VAN DEZE ARTISTIEKE EN PERSOONLIJKHEDEN, DE FILOSOFEN VAN EEN TRAGISCH LEVENSGEVOEL.

Sjestovs galerij van gedachtenhelden geeft ook Spinoza een plaats. Sjestov confronteert Spinoza's *Ethica* met zijn brieven, wordt het duidelijk, dat daarom vooral Spinoza hem zo fascineerde wijl diens persoonlijkheid door de ondoorgroendelijke macht, die wel als *fatum* wordt aangeduid, gewelddadig werd omgebogen en gedwongen in de baan van zijn historische roeping. Wat Isr. Zangwill van Spinoza vertelt in *Träumer des Ghetto*<sup>1</sup>, Spinoza's affaire met Klaartje van den Eynde vullen dit aan.<sup>2</sup> In dat licht is de conceptie van de eeuwige SUBSTANTIE in de *Ethica* in oorsprong de schepping van een op zichzelf teruggeworpen liefdesgevoel, opgeroepen in de ziel door de aanblik van de nachtelijke zee aan het Scheveningse strand en de *amor intellectualis Dei* als een uit de nood geboren en in vereenzaming gevonden troost over het verlies van een niet door de dood, maar door het leven verloren Beatrice. Zo zouden dus Spinoza's *veritates æternæ* een diep menselijke ondergrond hebben. Sjestov hoort dan ook telkens weer door de strenge *unisono* van deze kosmische lofzang, het klagend *con sordino* van een gewonde menselijkheid.<sup>3</sup> Sjestovs wapenen zijn bij uitstek gekeerd tegen die *veritates æternæ*, die zuiver rationeel gefundeerde en geponeerde eeuwige waarheden waar niemand aan twijfelt. Daarom wendde hij zich af van die begrippen en keerde terug naar de niet-ambtelijke denker Job met zijn appèl aan het goddelijke tribunaal. Noem hem een wijsgeer der existentie en irrationaliteit en bedenk dat hij met nadruk verklaard heeft, dat, zoals Westendorp Boerma het formuleert, *de waarheden der rede goed en nodig zijn op haar plaats*.<sup>4</sup>



1 Verlag Siegfried Cronbach Berlin 1908

2 Dochter van dr. Van den Eynde, een vriend van Spinoza, die zijn aanzoek afwees.

3 UNISONO eenstemmigheid, CON SORDINO gedempt.

4 Een irrationaliteit dus onder voorbehoud.

**D**E WERKEN VAN SJESTOV zijn variaties op altijd weer dat éne thema van de ons leven beheersende tegenstelling tussen rede en intuïtie, gevoel en verstand, een persoonlijke, spontane, scheppende MACHT en de ijzeren wetmatigheid van het ONPERSOONLIJKE. Het lijkt absurd zich te kanten tegen *de evidenties van de rede* en, zoals Kierkegaard uit *zijn* situatie had gedaan, zijn leven op één kaart te zetten. Het verging Sjestov als de door hem vereerde wijsgeer Plotinus die op een gegeven moment, als door een innerlijke ommekeer (*cataclysm*e) geschud, tot een nieuwe visie op de wereld ontwaakte, de wetenschappelijke filosofie, die in hem als erve van Plato haar hoogste vertegenwoordiger had gevonden, de rug toekeerde, van de geforceerde gemoedsrust der stoïsche ethiek als van een zielsbegoocheling zich af wendde en zich voortaan verliet op wat hem in de mystische extase van dat plotselinge, dat bliksemhelle moment, geopenbaard was. Sjestov moest met Luther zeggen: *Hier sta ik en kan niet anders*. Hij voelde de algemeen geldende 'waarheden' van rede en moraal als een drukkende last die hij met alle kracht moest proberen af te werpen. Die rationalistische dictatuur zag hij zowel in de opvattingen van Spinoza en Hegel met hun oppergezag van een onveranderlijke noodzakelijkheid die geen uitzonderingen duldde, zoals in de gesanctioneerde organisatie van het katholicisme, de sleutelmacht, de *potesast clavium*.<sup>1</sup> Sjestov zocht de uitzonderingen en was in zekere zin een revolutionair en individualist zonder lust tot destructie. Hij kwam op voor de rechten van de eenling tegenover de algemeenheden. Niet zozeer politiek bedoeld – al sluit hij de ogen voor politieke consequenties niet uit – wel zuiver menselijk, als het recht van een individu, om zichzelf te zijn in zijn onvervreembare, karakteristieke eigenheid. Sjestov ziet de mens niet louter als een biologisch, sociaal en politiek organisme, hij ziet voor alles een vrije persoonlijkheid en schepsel Gods, een elementair-geestelijk wezen. Dit laatste is bij hem geen tegenstelling, ook in de gecultiveerde onderkent hij de scheppende kracht van de oorspronkelijke natuur. *Hij keert hij zich tegen de mechanisch-technische beschaving*. Voor hem staat bij de dichters Shakespeare bovenaan, deze dichter heeft het menselijk bestaan het diepst gepeild in zijn demonische aandriften, zijn heimwee naar zuiverheid en gerechtigheid, de aard van zijn vrijheid als een innerlijke worsteling tussen de lichte en donkere tendensen in zijn ziel.

1 POTESTAST CLAVIUM de kracht van de sleutels

**I**N SHAKESPEARE WAREN VOOR SJESTOV DE OUD-TESTAMENTISCHE PSALMDICHTERS EN JOB HERLEEFD. Sjestov geeft de willekeur geen vrij spel, het contrast tussen hem en zijn tegenstanders is dat zij de wetmatigheid aan hun kant hebben en hij de geestelijke anarchie. Deze tegenstelling geeft de situatie niet juist weer. Het is veeleer de controverse tussen het *abstract-formele* en het *concreet-levende*, het *schematisch-onpersoonlijke* en het *scheppende persoonlijke*. Dit is de verwantschap met denkers als *mutatis mutandis* Bergson, Nietzsche, Kierkegaard en ook Mill. Sjestov wil ruimte laten voor het niet te voorziene, spontaan-creatieve dat niet is opgesloten in een *mechanische causaliteit*. De autonome moraal is in zijn ogen een soort controlemiddel waar de rede op toeziet. Sjestov is geen immoralist volgens de gangbare opvatting, maar hij ontzegt, evenals Kierkegaard, (*zijn suspenderen van het ethische*) de moraal het recht over geweten te oordelen. Net als *den Danske filosof* is hij ervan doordrongen dat je GOD meer moet gehoorzamen dan de mensen. De ethische norm is voor hem een *modus vivendi* en geen rechter over dood en leven. Sjestov verwijst naar de Bijbel. Ook de strijd tussen DE CHRISTUS en het rationalisme en Farizese legalisme was een conflict van wet en geweten. DE CHRISTOS was niet gekomen om de wet te ontbinden wel om ze te vervullen; in HET was belichaamd *de volheid des tijds* d.w.z. dat HIJ de mens in beginsel heeft bevrijd uit de kerker, die de suprematie der wet vormde en de weg geëffend voor de goddelijke genade. Jezus werd een revolutionair genoemd en was dat ook. Hij bracht een omwenteling in het menselijk bewustzijn. Hij confronteerde de mens wel degelijk met de wet, de autonome moraal: *onderhoud de geboden*. Het eigenlijke geding was de confrontatie met GOD en zijn geweten: *Volg mij!* DE CHRISTUS wilde de mens vrij maken, die bevrijding bracht hem in een hachelijke situatie. De wet was een kerker en een schuilplaats tegen de risico's van eigen verantwoordelijkheid. En nu drong de beslissing der vrijheid op hem aan als een kwestie van *to be or not to be*.

**A**LS DE CHRISTUS ZICHZELF DE WAARHEID EN HET LEVEN NOEMT, stelt HET zichzelf boven het onpersoonlijke *fatum* en boven de moraal. *Hij wandelt over de wateren en vergeeft de misstappen*. En dat is, weet Sjestov, voor de rede een *legende* en voor Sjestov *de realiteit*. In het rationalisme is volgens de clausule van Hegel de realiteit aan de

rede onderworpen: *Al het werkelijke is redelijk*.<sup>1</sup> Daarom was in Sjestov's optiek Kant een gestalte uit een Renaissance-sculptuur halvelings uit marmer, ten halve aan rotsgesteente der rede ontzeten, aannemelijker dan Hegel. Kant had GOD en onsterfelijkheid als postulaten van *Praktische Rede* opgevat om de rigourosheid van zijn kritische filosofie te verzachten en in Sjestov's ogen de *rizomata pantoon*, de bron van HET ZIJN was. Kant had dan toch schoorvoetend de mogelijkheid van het transcendente en het metafysische geopperd. Sjestov kant zich tegen de rede die zich boven de werkelijkheid stelt en anderen dwingt zich goed- of kwaadschiks aan die kennelijke werkelijkheid te onderwerpen. Want voor Sjestov was de werkelijkheid het bestaan met al zijn gruwelen en verschrikkingen, waarvan *het uitnemendste moeite en verdriet is* waarin wij beruften en de vierde dimensie van *HET RIJK GODS* dat misstap en dood teniet zal doen en een nieuwe aarde zal scheppen. Sjestovs zienswijze vereenzelvigt zich zeker niet met kerkelijk-dogmatische opvattingen. Kerken worden door mensenhanden gebouwd.

**SUR LES CONFINS DE LA VIE** is een boekje van Sjestov dat instructief is voor de kennis van zijn ideeën en ons midden in zijn gevoels- en gedachtenwereld brengt. *Over de grenzen van het bestaan* is in een fragmentarische, aforistische stijl geschreven. Hierin betoogt Sjestov dat wij in 'de middelbare zone van het zijn', zoals hij het noemt, weinig reenschap geven van het karakter van de realiteit. Shakespeare en Tsjechov legden de de grensgebieden van het bestaan bloot die hij in dit boek ter sprake brengt. Door figuren als Hamlet en Lear en de vele schijnbaar onbetekenende gestalten uit Tsjechovs novellen worden wij ons bewust van de diepere problematiek en tragiek van het leven. Met struisvogel-allure sluiten we de ogen en proberen er vandaan te blijven. Er komen ogenblikken in het leven, waarop zich plotseling een afgrond voor onze voeten opent en wij met verbijstering aanschouwen dat onze weg, zonder dat wij het wisten, die grensgebieden gevaarlijk dicht genaderd was.<sup>2</sup> Dan, geconfronteerd met dingen, die wij enkel van horen zeggen ken-

1 -Al het werkelijke moet ergens ervaarbaar zijn, en alles wat ervaren wordt moet ergens werkelijk zijn. Onwerkelijkheid kan niet bestaan- William James, psycholoog (1842-1910). -Wat niet werkelijk is, was nooit en zal nooit zijn. Wat werkelijk is, was altijd en kan niet bedreigd worden.- Bhagavad-Gītā (200 v.c.). -Niets werkelijks kan bedreigd worden. Niets onwerkelijks bestaat.- Helen Schucman, psycholoog (1909-1981).

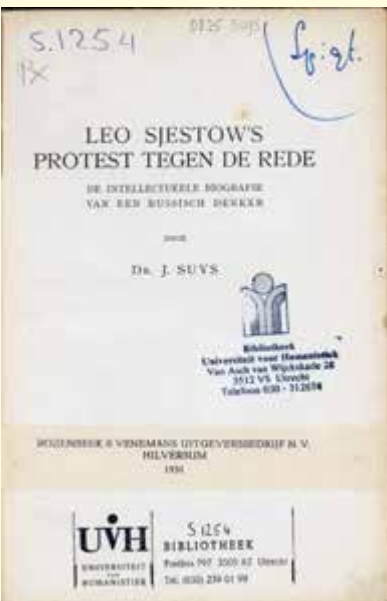
2 Als voor Pascal, een van de denkers die Sjestov fascineerde.

nen, waarvan wij de ware werkelijkheid niet hadden vermoed, schijnt het ons een aanfluiting, om, zoals de rede van ons eist, *niet te huilen, niet te lachen, maar te begrijpen*, en ons *helder en duidelijk* rekenschap te geven van wat er met ons gebeurt. De extasen als verbijsteringen en hel- als hemelvaart vallen buiten het domein en de competentie van het voor het gemiddelde van ons bestaan geldende *claire et distincte* der rede. Wat ons als levende, verheugende, lijdende, zoekende mensen overkomt, laat zich niet invoegen in rationele schema's, laat zich nooit geheel gelijk-schakelen. Wij hebben ons als sociale wezens te onderwerpen aan een gemene maat, o zeker, maar iets in ons verzet zich tegen het heersende sociale maatschappelijke bestel om zich naar het model van het algemene te laten fatsoeneren.<sup>1</sup> Dat iets, dat zich eens, naar het inzicht der rede, in vermetelheid aan de schoot van het algemene ontworsteld heeft, die individuele ziel (*de enkele* van Kierkegaard) is volgens Sjestov ons kostbaarste bezit, waarop hij zijn hoop gevestigd heeft. Men verwarre dit individualisme niet met een triviaal egoïsme. Welbeschouwd veronderstelt Sjestov het individualisme als recht op een bestaan, waarin een ieder de eigenste persoonlijkheid tot ontplooiing kan brengen. Recht op vrijheid. Voor het existentialisme is de vrijheid een gegevenheid, een *condition humaine*, een toestand zoals die is. *Talis qualis*, de mens is in het bestaan 'geworpen'. Voor Sjestov het gevolg van een oorspronkelijke daad, waardoor de mens zich losmaakte van het algemene en verzelfstandigde. Deze daad wordt door de mens als schuld ervaren (de erfschuld uit *Het begrip angst*). Sjestov hecht echter aan de zondeval uit Genesis een vermeteler uitleg dan de meer orthodoxe Kierkegaard. Voor Kierkegaard was de zondeval een afval van GOD, een hoogmoedig humanisme. Ook Sjestov zag de beruchte val als een gevolg van het toegeven aan de inblazingen van de demon der rede; ook hij betrok, evenals Kierkegaard, GOD in dit gebeuren: hij verlegde dat feit van de val in GOD ZELF. In het Hindoeïsme



1 ZIE OOK Hein van Dongen, *Geen gemene maat*, Leende 1999





heeft brahma zich losgemaakt uit de schoot van BRAHMAN en daarmee was het drama van de wereldgeschiedenis begonnen die zich verliest in de nevel der mythologie. Achteraf bleek de rede een satanische verleidster; het drama van de val moest zich in de geesten- en mensenwereld voltrekken; GOD was de schepper van de mens; ook de mens moest vallen, zodat de historie, de evolutie, de tragedie haar loop zou hebben. De mens moest boeten voor zijn vermetelheid in het zweet zijns aanschijns en het lijden aan de tijd. En ook Sjestov zag als climax der tragedie de incarnatie van GOD op de aarde *Cur Deus homo?* vraagt hij: *waarom werd God mens?* En hij antwoordt, anders dan Kierkegaard: *Om de mens te steunen in zijn vermetelheid tegen het Niets en de*

*evidenties der Rede, om de mens in zich te rechtvaardigen, door Zelf de last dier vermetelheid op zich te nemen.* In Kierkegaards overtuiging en wereldbeeld is het eveneens GOD die de zonde heeft gedragen, Die zonde geworden is, om de mens te rechtvaardigen, maar bij hem ligt het accent op het persoonlijk zielsdrama, bij Sjestov steeds op de kosmische achtergrond. Beide denkers ervaren GOD als de levende GOD tegenover de onpersoonlijkheid van het NIETS en de abstractie der REDE en de mens ervaren in eerste en laatste instantie: niet biologisch en sociaal, wel persoonlijk en individueel. *Want ons ik is het eigenzinnigste en bijgevolg onbegrijpelijkste en irrationeelste van al wat de wereld te aanschouwen geeft.* De rede, zegt Sjestov, maakt God tot een *ideaal* wezen d.w.z. een abstractie. Zij ontnemt de mens de illusie als het evenbeeld Gods, van de levende God en stoot de mens daarmee in het rijk der stenen en boomstompen, in het domein van lijnen en driehoeken, van de mathematische onaandoenlijkheid van het ideële zijn van Spinoza. Maar in het gewone leven komt men deze dingen niet op het spoor: 'de raadselachtigheden en verschrikkingen der existentie, die de rede *aequo animo*, gelaten, aanvaardt als iets, wat volgens de wet der noodzakelijkheid moet zijn, eerst dan gaan de ogen daarvoor open.

**D**AAROM gaf Sještov het deel van *Auf Jobs Wage* dat over Tolstoj en Dostojevski gaat de titel *Offenbarungen des Todes*. De dood scherpt onze blik voor het leven. Sještov zegt hier de Spreuken-dichter na: *Geniet van het leven en besef de uiteindelijke rechtvaardigheid*. Sještov ontdekt het leven als mooi, maar het is de schoonheid, die bewaakt wordt door het vlammend zwaard van de engel. Voor Sještov zijn rechtvaardiging en genade onverbreeklijk verbonden.

**J**OBS KREET OM RECHTVAARDIGING IS HEM UIT HET HART GEGREPEN, maar het laatste woord is aan de sprekende God. Kierkegaard schreef dat wij tegenover God altijd ongelijk hebben en voor wie Abraham de ultieme geloofsheld was. Voor Sještov was het geloof het *archimedis*ch punt van zijn levensovertuiging.<sup>1</sup> Hij weet dat wreedheid, onrecht en verdriet bij het leven zijn inbegrepen en is overtuigd dat GOD alle tranen van de ogen zal afwissen. *Waar de wetenschap in het redelijke voetspoor alleen nog het NIETS ziet, daar begint het geloofsvertrouwen*, Sještov in de geest van van Boutens' *Perzische Kwatrijnen*:

**GIJ zegt: niets hoop ik meer van dood of leven.  
STIL: dat juist is het hopen, dat begint.**

Net als Kierkegaard waagt Sještov de sprong in het bodemloze. Sještovs filosofie is een protest tegen de rede, geen vrijbrief voor onge temperde instincten en onvolwassen redeloosheid. Ruimte voor het leven in al zijn uitingen, schakeringen en redelijke ordening van begrip en praktijk mag geen eenzijdig-rationele overheersende factor worden. De rede heeft geen beslissingsbevoegdheid in de kwesties van ZIJN of NIET-ZIJN, goed en kwaad. Er is een *Jenseits von Gut und Böse*. Er is een doel, dat boven de onmiddellijkheid, zoals Kierkegaard het noemde, en de redelijke bezinning uitgaat. Daarom voegt Sještov zijn tegenstrever Husserl toe dat filosofie geen bezinning is, wel strijd, zoals Heraklitus lang geleden. Sještovs kijk op de geschiedenis was oorspronkelijk *eschatologisch*. Hij zag als doel van het wereldgebeuren het GODSRIJK, waarvan de *Apocalyps* gewaagt; zijn visie was dramatisch en tragisch: de mens was voor de verzoeking der rede gezwicht en was haar roep-

1 Geef mij een vast punt buiten de aarde en ik trek de aarde met een hefboom zo uit zijn baan. HET ARCHIMEDISCH PUNT is de metafoer geworden voor het ideaal van een onbetwifelbaar ankerpunt voor theorieën.



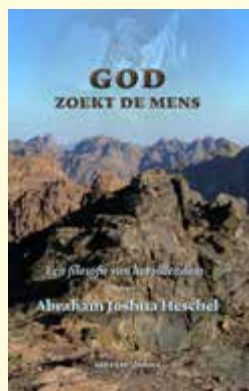


stem gevolgd, dit moest zo gebeuren. Zo ook de strijd tegen de rede, een tragische worsteling om tot bevrijding te komen, te ontwaken uit de benauwde droom der niet beredeneerde zekerheid.<sup>1</sup> God was voor Sjestov de levende God van de morgen- en de avondster. Al zijn macht en heerlijkheid is in die extatische uitspraak van visionair gegrepen zekerheid besloten. Sjestov kende de menselijke weifeling in de almachts-conceptie GOD, DE GEEST, eenzaam boven de wateren van de chaos zwevend, zoekend de mens in liefdesverlangen overbuigt naar ons creaturen. Als een mythologische voorstelling en verheven innigmenselijke opvatting van GODDELIJKE CARITAS.

**H**OE STOND SJESTOV TEGENOVER DE WETENSCHAP DIE HET LEVEN EN DENKEN BEHEERST? Hij wist zijn weg in wetenschap en filosofie. In het aangezicht van de verbijsterende structuur van het heelal, de wervelingen van de wereldruimte, dat ontzagwekkende systeem van kosmische krachten, blijft hij vasthouden aan de LEVENDE GOD, aan die KRACHT, naar Goethe alles *im Inneren zusammenhält* en volgens Dante *de zon beweegt en de andere sterren*. De morgenster is geen door de woestijnruimte dolende wereldbol. Het is door schepende LOGOS voortgebracht. Dat zijn voor hem uitdrukkingen van de ware werkelijkheid, die zijn innigste overtuiging weergeeft. Wat weten wij van een alomvattend, kosmisch bewustzijn?

**S**JESTOV'S STANDPUNT OVER DE WETENSCHAP IS TE LEZEN ZIJN 'IN MEMORIAM E. HUSSERL'. Fenomenoloog Husserl was zijn

grootste tegenstander en in de ogen van Sjestov de grootste filosoof van zijn tijd omdat hij consequent en zonder compromis de *evidenties van de rede* ten einde had gedacht. Sjestov respecteerde zijn grandeur, er ontstond een vriendschap tussen beiden die tot uiting kwam in het door bewondering en genegenheid ingegeven en in poëtisch-filosofische taal getekende *In Memoriam*.



1 EVIDENTIE De evidentie van de liefde, ook tegekijk de evidentie van de rede is; EVIDENT Het is altijd weer heel evident en heel vreemd, een 'en toch' -

**H**usserl waardeerde Sještov. Hij voelde in hem de gelijkwaardige en ridderlijke tegenstander met wie het een eer en een plicht was de strijd aan te gaan. Daarom wees hij Sještov op Kierkegaard, de toen aan Sještov nog niet bekende *Bruder im Geiste*. Hij wilde hem daarmee het volle pond geven en begreep dat Sještov feitelijk de enige was in de krachtmeting met wie zijn eigen methode zou staan of vallen. Dit was hetzelfde met Sještov. Husserl verabsoluteerde de wetenschap. Hij verwierp het christelijke openbaringsgeloof van Kierkegaard, Sještov, het relativisme en het verwante *psychologisme* van Benno Erdman, Theodor Lips en Wilhelm Dilthey:

*Wereldbeschouwingen kunnen elkaar bediscussiëren, de beslissingen van de wetenschap dragen het stempel der eeuwigheid. En: Wat waar is, is absoluut in zichzelf waar; de waarheid, identiek aan zichzelf, is één en niet ontvankelijk voor oordelen en conclusies.*

Als wat onderworpen is aan de wet van de zwaartekracht zou verdwijnen blijft de zwaartekrachtwet bestaan, enkel zonder toepassing.

Sještov heeft een even onwrikbare overtuiging.

*De wetenschap heeft veel bereikt met onderzoek naar wetmatigheden. Het begrip waarheid heeft geen onderzoekbare structuur. WAARHEID is waar de wetenschap NIETS ziet: WAARHEID is niet herhaalbaar, het ONBEGRIJPELIJKE botst met het begrippelijke en wordt afgeserveerd als 'het toevallige'. Elders: De wetenschappelijke wijsbegeerte heeft de realiteit verlegd in het algemeen begrip. De ontwikkelingstheorie ontleedt al het 'zinvolle' door het in een eindeloos aantal oneindig kleine veranderingen tot iets onopvallends, en in zekere zin, tot iets niet-bestaands te verdunnen. De realiteit ligt in de onverklaarbare wonderen, in het 'plotselinge', het 'scheppende fiat'.<sup>1</sup>*

Uit deze woorden komen de verschillen tussen de tegenvoetters tegenover de WAARHEID en hun diametraal-contrasterende opvattingen van het waarheidsbegrip naar voren. Voor Husserl is de waarheid het begrip in zijn absolute abstractie en abstracte absoluutheid. Voor Sještov is het geen begrip maar een ongrijpbaar paradoxaal fenomeen, een mysterieuze werkelijkheid.

<sup>1</sup> FIAT [goedkeuring], Lat. fiat (dat het geschiedde); verwant met fui [ik was], Idg. verwant met ik ben, Eng. to be.



## T EGENOVER SJESTOV WORDT IN ZEKERE ZIN EENZELFDE HOUDING AANGENOMEN ALS SOMS BIJ NIETZSCHE.

Zolang hij zich op exact terrein beweegt is er weinig aan de hand. Wanneer hij afsteekt naar de diepte is het excuus dat zijn concepties mythen zijn zoals de *Upanishads*. Voor Sjestov is de filosofie de *leer der laatste dingen*, een speurtocht naar de *rizomata pantoon*: de wortels van alle dingen, geen wetenschappelijk compendium met een soort van kleinste gemene veelvoud van wetenschappelijke conclusies. Waar hij als filosoof optreedt, spreekt hij niet als de schriftgeleerden.

Sjestov overdrijft, in zijn onstuimigheid en hartstochtelijke betoogtrant, hier en daar de gestalten van zijn wijsgerig epos. Niet uit effectbejag, het zijn de dichterlijke vrijheden van deze, door verbeeldingskracht bezielde filosoof. Het gaat hier om poëtische filosofie, niet om gedichten. Sjestov, moet kritisch worden gelezen met een open hart tegenover wat alleen poëtisch kon worden meegedeeld omdat het zo geschouwd was. Dan komt er een vermoeden op welke waarden er persoonlijk op het spel staan in de geestelijke strijd, de worsteling tussen rede en geloof. Dat was Sjestovs bedoeling en daarin ligt het bestaansrecht van zijn filosofie.



### TERZIJDE

OVER DE OPMERKING 'Kierkegaard schreef dat wij tegenover God altijd ongelijk hebben en voor wie Abraham de ultieme geloofsheld was. Voor Sjestov was het geloof het *archimedis*ch punt van zijn levensovertuiging' schrijft Philip Kohnstamm in 1947: 'Opgravingen in Gever, Taanah en Megiddo brachten aan het licht dat uit het gehele wezen van de JAHWEDienst zulke (kinder-)offers in Israël nadrukkelijk door de wet verboden worden.<sup>1</sup> En tegen de koningen, die onder Kanaänitische en later Assyrische invloed deze houding weer gaan invoeren en aanmoedigen, rijst het felle protest van de profeten. Vóór deze opgravingen had men de ware betekenis van deze protesten niet doorzien, evenmin als de samenhang met het Abrahamsverhaal, dat zijn afsluiting vindt in het behoud van Israël. Daardoor zijn zelfs grote denkers als Kierkegaard in hun opvatting misleid.'

<sup>1</sup> Deut. 12:31; 18:10. Mens en wereld, een personalistische inleiding in de wijsbegeerte § 49 Heidendom en Magie.

# Edmund Husserl

**H**USSERL GING, EVENALS EERDER HEINE, OVER TOT HET CHRISTENDOM.<sup>1</sup> In 1934 werd hij door zijn joodse oorsprong van al zijn ambten ontheven. Dat zijn de enkele sobere data en stadia. Zijn hoofdwerk is het beroemde *Logische Untersuchungen* uit 1901. Twee latere geschriften gaan in hoofdzaak terug op deze eerder ontvouwde grondgedachten: *Cartesianische Meditationen*, 1931 en *Die Krise der europäischen Wissenschaften*, 1936; opmerkelijk omdat zij enkele essentiële momenten van zijn filosofie belichten. Husserl gaat uit van het Cartesiaanse scepticisme dat haar ontstaan dankt aan het bewustzijn dat de Europese wetenschap in een kritiek stadium waren beland omdat zij een exacte grondslag misten.<sup>2</sup>

In beide essays heeft hij zich hiervan nog eens in bijzonderheden rekenschap gegeven. Deze wetenschappelijke situatie, deze crisis, zoals hij ze zag, ging gepaard met een crisis in het zielenleven van Husserl zelf waarvan zijn *Dagboek* getuigt. Niet alleen dat hij door verschillende collega's werd miskend, bewerkte deze collaps in zijn psychische gesteldheid. In de eerste plaats is er de draagwijdte van het probleem zelf, dat voor hem de betekenis had van een *to be or not to be*. In zoverre is Husserl net als Kierkegaard een existentieel denker te noemen. Juist voor deze geesten komen er momenten dat zij hun concepties en daarmee hun bestaan voelen wankelen en juist door de hellevaart van zulke psychische depressies heen kunnen zij de vaste bodem van een onwrikbare overtuiging bereiken. Door de hartstocht waarmee hij de filosofie beoefende en doorleefde en de grandeur die de structuur van zijn stelsel kenmerkt, is hij een van de wijsgeren geworden die in een ademtucht genoemd wordt met de stelselbouwers van het verleden, als Cartesius, Kant of Hegel. Zoals voor Plato de filosofie een voorbereiding was op het sterven, zo is Husserls filosofie uit nood geboren. Zijn fenomenologische methode is in zekere zin de vrucht van de catastrofale situatie van de westerse cultuur. Op alle terreinen van het leven, religie, moraal, sociologie, psychologie en filosofie was het relativisme doorgedrongen sinds het christendom als basis der cultuur zijn stringentie voor de leidende geesten verloren had.<sup>3</sup>

---

1 Gezien Husserls leer, die zich noch met het orthodoxe Jodendom noch met het orthodoxe Christendom verdraagt, mag men hier (alweer als bij Heine) van een soort naturalisatie spreken.

2 EXACT wil in dit verband bij Husserl zeggen: een vaste, onvoorwaardelijke, onbetwifelbare grondslag.

3 Cf. in verband hiermee Nietzsche's cultuurkritiek.

CONTROVERSE TUSSEN GELOOF & WETENSCHAP IS ER ALTIJD GEWEEST. Dat de idee van een goddelijke macht en intentie als een ferment de cultuur had doortrokken, bewijst het feit, dat Descartes de wereld door die hogere macht in gang liet zetten,<sup>1</sup> voordat hij over het wezen en de structuur der dingen ging filosoferen. Ook dat Kant, als een soort pleister op de wonde die zijn *Kritiek der zuivere Rede* in de gemoeederen had geslagen, de *Kritiek der praktische Rede* liet verschijnen, waarin het Godsbestaan en de onsterfelijkheid der ziel, die in *de zuivere rede* werd afgewezen c.q. in *Frage* gesteld als plausibel werden aanvaard.<sup>2</sup> Deze metafysische achtergrond van de menselijke kennis was hoe langer hoe meer vervaagd. De wetenschap trok zich allengs terug uit de 'idealistische bijmengsels' als theoretisch substraat van onze kennis en cultuur. De snelle groei van afzonderlijke wetenschap, met name de psychologie, begon een invasie in het domein van de grondslagen zelf van die wetenschap waarvan de fundamenten zelf werden gerelativeerd. Het was de positie van een labiel evenwicht zonder een onaantastbaar steunpunt. Hier nu greep Husserl in. Hij is hierin een kind van zijn tijd, dat hij bij zijn poging om weer vaste grond onder de voeten te krijgen geen achterwaartse beweging maakte, niet terugging op een antiek systeem van pantheïsme of idealisme om vanuit zo'n Archimedis ch punt de wereld te bewegen. Husserl kan een gemis aan zin voor de historische continuïteit en een onbesuisd verwaarlozen van historische factoren worden verweten. Niet helemaal terecht, want voor zover het de probleemstelling betreft, ging hij van Descartes uit en zijn befaamde *fenomenologische reductie* sloot aan bij de kritische filosofie van Kant. De taak die Husserl zich gesteld had<sup>3</sup> was van dien aard, dat hij als het ware met een schone lei beginnen moest.

1 Naar de scherpzinnige opmerking van Pascal.

2 VGL. L. A. Kopmels 2004: Als zedelijk wezen staat de mens in zijn geweten onder een 'categorische imperatief' en die geldt voor Kant als een gebod van God. Zo komt de vraag naar God (evenals die naar de mens en de wereld als zodanig) in Kants denken niet tot rust, maar hij haalde deze metafysische vragen rigoureus weg uit de sfeer van het theoretisch-beschouwelijke om ze vervolgens ter sprake te brengen in de dimensie van het praktisch-existentiële. Heinrich Heine heeft dat geestig, onvergetelijk en onjuist samengevat met: *Der alte Lampe muß doch einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein.* Kant was volgens Heine niet alleen een groot filosoof maar ook een goed mens en daarom schreef hij ter wille van zijn arme huisknecht Lampe na de *Kritik der reinen Vernunft* de *Kritik der praktischen Vernunft* om die *Existenz Gottes zu verbürgen.* Alsof Kant geschrokken van zijn eigen courage terugkrabbelde en afzag van de atheïstische consequentie van zijn eigen denken.

3 – en die niemand bondiger en scherper omschreven heeft dan Sjestov, toen hij deze definieerde als het zoeken naar de *rizomata* pantoön d.i. de wortels van het bestaande –

Als een kind van zijn positivistisch georiënteerde tijd beperkt hij zich tot de kennistheoretische grondslagen, dat hij de filosofie wilde maken tot een strenge wetenschap, de wetenschap der wetenschap, een wetenschapsleer, met terzijdestelling van alle metafysica (*Die Philosophie als strenge Wissenschaft* 1910/11). Dat hij tegelijkertijd, in zijn strijd tegen relativisme, psychologisme, historisme enz. met een haast bovenmenselijk ploegen gezocht heeft naar de *principia van het denken* en daarmee naar de waarheid over het wezen der dingen, daarin oversteeg hij zijn omgeving en tijd. Daarom heeft zijn onverzoenlijke tegenstander Leo Sjestov hem zo hooggeschat, ook als vriend. Daarom kon Sjestov een verband van diepere verwantschap leggen tussen Kierkegaard & Nietzsche en Husserl. Evenals voor hen en voor Sjestov zelf, was voor Husserl zijn filosofie een zaak van leven of dood, geen louter vaktechnische gelegenheid of geleerdenliefhebberij. Hij zette alle kracht van zijn persoonlijkheid in. Dat is ook de reden, waarom ondanks de lastige materie en het moeizame van Husserls taal en stijl, het geheel boeiend is. Met een rijkdom aan subtiele details heeft hij in *Logische Untersuchungen* zijn ideeën uiteengezet, met die van anderen geconfronteerd en aan de scherpste kritische analyse getoetst. De hoofdgedachten, de algemene inhoud van zijn filosofie is te vinden in de samenvatting die Husserl zelf van zijn leer gegeven heeft in vijf lezingen, door Walter Biemel gebundeld en in 1950 uitgegeven.<sup>1</sup> In zijn exposé heeft Husserl ook grote aandacht besteed aan de signifiante taalbehandeling. Hij beseftte, dat een zuiver begrip van de dingen mede afhankelijk is van een zuiver en wel-doordacht gebruik van de taal, niet het minst, waar het vaak zo lastig te fomuleren wijsgerige voorstellingen en concepties betreft.

Husserl begon dus zijn wijsbegeerte met twijfel, de twijfel aan wat de wetenschap en wijsgerige stelsels als onbetwifelbaar hadden vooropgesteld. Descartes was zijn voorbeeld en deze was in dit proces gekomen tot zijn beroemd geworden: *cogito, ergo sum*. Let wel, dit *cogito* was feitelijk geen denkresultaat, het denken de weg die erheen leidde; zoiets als een openbaring, een verlichting of, zoals Husserl zich uitdrukt: *wezenschouw*, het intuïtieve, directe schouwen, dat aan het denken, ook het denken over het denken, voorafgaat, zou men kunnen zeggen, als je dit 'voorafgaan' niet temporeel opvat, maar constitutioneel, immanent, absoluut. Daarom zegt Husserl: *Die cogitationes sind die ersten absolu-*

1 Die Idee der Phaenomenologie





ten Gegebenheiten.

Pas op, het is niet Husserls bedoeling deze *absolute principia* deze beginselen van het denken ongeveer gelijk te stellen met de denkcategorieën van Kant. De categorieën ordenen onze kennis van de wereld van de fenomenen, maar zij geven geen uitsluitel over een aan gene zijde van het Ik gelegen objectieve wereld (een 'buitenwereld', zoals het in het dagelijkse spraakgebruik heet), de wereld van de dingen zelf, zij zijn passief. De schouwende intuïtie bij Husserl is een actief, scheppend beginsel; men hoede zich dus het met een bloot 'zien', een indifferent in-zich-opnemen te verwarren. Husserl stelde zich de vraag, de kardinale vraag van tot dusver alle filosoferen: wat is de relatie tussen wat ik noem mijn wezensschouw en een mogelijke buitenwereld? Is deze wereld principieel onkenbaar of kan ik spreken van een 'trefzekerheid' (typische term van Husserl) van mijn schouwende intuïtie tegenover objectenals zodanig? In deze problematiek knoopt Husserl bij Kant aan. Hij verwerpt, om te beginnen, uit een innerlijk zekerheidsbesef, het *solipsisme*. Hij is eerder naïef realist dan solipsist. Maar ook met de oplossing van Kant heeft hij geen vrede. Hij kan, als wij het eens geleerd zouden formuleren, niet berusten in de transcendente onkenbaarheid van het object. Hij trekt de lijn van Kants phaenomenon door tot een absolute fenomenologie. Hij zegt, dat men in de wezensschouw weliswaar de zich in het bewustzijn afspiegelende verschijnselen (phaenomena) der dingen ziet, doch ook de dingen zelf, wel niet reëel of concreet, als naalden in een koker, maar toch als aan het wezen, dat zij afspiegelen, adequate verschijnselen, als representatief, met het ontwijfelbare merk der waarheid, of, in Husserls idioom, der evidentie. Deze waarheid, deze *evidentie*, geldt algemeen en absoluut, zowel, naar zijn uitdrukking voor engelen als mensen of welke andere schepselen ook. Husserl trekt hier dus de transcendentie, in de zin van Kant, binnen de immanentie, niet zo, alsof hij het zelfstandig bestaan ener objecten-wereld ontkennen zou, maar zo, dat hij haar principiële onkenbaarheid opheft. Hij geeft aan het begrip van het transcendente, een nieuwe betekenis, een andere inhoud. Over deze kwestie der evidentie polemiseert Husserl o.a. met zijn tijdgenoot prof. Erdmanns (zie *Log. Unters.* Deel 1). Erdmanns had beweerd, dat het zeer goed denkbaar is, dat voor (voorlopig hypothetische) wezens met een andere psychische structuur als de onze, andere fundamentele denkwetten gelden, dat bijgevolg wat voor ons waarheid

is het voor hen niet behoeft te zijn. Husserl geraakt door een dergelijk extreem relativisme buiten zichzelf: ‘neen’, roept hij uit, ‘de waarheid, de evidentie, is een en ondeelbaar, altijd en overal’. Hij illustreert deze stelling met een voorbeeld en zegt, dat al zouden er in het geheel geen voorwerpen zijn, aan haar invloed onderworpen, de gravitatie-wet niettemin even reëel zou zijn als thans het geval is; zij zou alleen geen toepassing vinden, dat is het enige verschil.<sup>1</sup> Een ander geschilpunt dat de aandacht verdient in zijn polemieken met denkers als Erdmanns, Lipps, Sigwart e.a. betreft de identificering van natuurwet en denkwet, natuurgebeuren en logische evidentie.

Volgens Husserl zijn zij volstrekt niet gelijk te stellen: natuurwetten, zoals bv. de zo-even genoemde zwaartekrachtwet, zijn enkel uitvloei-sels, modificaties van de logische evidentie; de evidentie is de grondwet, waarop heel het “zijn” berust, zonder welke alles in de chaos zou verzinken. Hier zou men terecht de tegenstelling kunnen poneren, (maar anders geaccentueerd dan bij Sartre) van *l'être* et *le néant*.<sup>2</sup> En hier wordt ook even de smalle verbindingsweg zichtbaar, die er toch loopt van de fenomenologie naar de existentiële filosofie. Een natuurwet, om deze gedachtegang nog even te vervolgen, bv. de gravitatie-wet, zou een wijziging in de formulering kunnen ondergaan, een andere explicatie vinden als resultaat van een ander inzicht in het gebeuren, maar de algemene structuur van het gebeuren, in de evidentie gefundeerd, blijft ongewijzigd, onaangetast.

Desgelijks met de oordelen: er zijn zuivere en onzuivere oordeelvelingen; maar deze laatste zijn, hoe vreemd het ook moge klinken, toch alleen verklaarbaar krachtens de mogelijkheid, de functie van het denken in het algemeen. Daarom onderscheidt Husserl de natuurlijke, psychologische wijze van denken, waarbij men zich in allerlei onzuiverheden kan verstrikken, ja in tegenstrijdigheden kan vastlopen en de filosofische denkwijze, die op de intuïtie, het schouwen der evidentie stoelt. Deze laatste, zo argumenteert Husserl, ligt op een ander vlak, in een andere dimensie. Men zou het dus, zo kunnen uitdrukken: het schouwend denken maakt het natuurlijke denken eerst mogelijk. Hoe groot de verdiensten der wetenschap op zichzelf ook mogen zijn, hoe waar-

1 Met een gelijksoortige argumentatie verwerpt Husserl het *historisme* van Dilthey, dat een absolute idee in geschiedenis, godsdienst en wijsbegeerte ontkent.

2 Bij Husserl bestaat men in zoverre men schouwend, scheppend denkt; bij Sartre denkt men krachtens zijn existentie, zijn naakte bestaan.



devol het materiaal, door haar verzameld, zij geven ons geen volstrekte zekerheid, geen waarheid, geen evidentie, maar blijven in het natuurlijke denken bevangen. Evidentie geeft alleen de wezensschouw, de schouwende intuïtie, nu en in eeuwigheid.

Het spreekt vanzelf, dat een dergelijke leer, door haar onvoorwaardelijk karakter, veel tegenstand opriep; wat men Husserl voor de voeten wierp kan samengevat worden in de term dogmatisme. Weinigen hebben hem hier recht gedaan; men begreep niet of wilde niet begrijpen, dat het hier niet ging om een schematische abstractie (al speelt de abstractie in de methode van Husserl zeer zeker een rol), maar om een creatief beginsel, een scheppend denken, dat daarom elementair genoemd moet worden, omdat ik, populair uitgedrukt, niet om mijzelf heen kan lopen. Dit denken geeft ons, volgens Husserl, de waarheid, omdat het het wezen der dingen in de intuïtie onmiddellijk schouwt. Het begrip 'schouwen' omvat met de natuurlijke waarneming, ook de herinnering en de fantasie, het is een geestelijk zien.

Het principe van het uitgesloten derde bv. kan men niet met lijfelijke ogen waarnemen, maar zijn kern, zijn wezen kan in de intuïtie gegrepen worden. Dit intuïtieve denken laat geen absolute tegenstrijdigheid toe, want dit zou leiden tot absurditeit, zinloosheid, zonder enige intentie. Husserls denken is een zinvol, intentioneel denken. Als wij z.g. tegenstrijdigheden in de werkelijkheid ontdekken, dan komt dat door onze nog ontoereikende kennis der werkelijkheid. De bekende ambivalentie van het licht bv., die men op grond van de jongste onderzoekingen heeft moeten aanvaarden, is in -deze visie een schijnbare tegenstrijdigheid, die reeds veel van haar paradoxale aard verliest, als men niet zegt: het licht heeft een golvend en tegelijk corpusculair karakter, maar anders formuleert, door te zeggen: het licht gedraagt zich zo, dat men het nu eens als een golfbeweging, dan weer als een file van lichtquanten, een opeenvolging van deeltjes moet opvatten.

**D**E METHODE DIE HUSSERL AANWENDT BIJ ZIJN FILOSOFEREN NOEMT HIJ DE FENOMENOLOGISCHE REDUCTIE. Anders gezegd: de herleiding van alle ervaringsgegevens tot het zuivere denken, die zich voltrekt door middel van de *epoche*: het voorlopig afzonderen, uitsluiten, terzijde stellen van de empirische en psychologische data om zo tot het eigenlijke, de kern, het wezen der verschijnselen te komen. Husserl: *Die logischen Untersuchungen lassen die Phänomenologie als deskriptive Psychologie gelten. Man muss aber diese deskriptive Psychologie, und zwar verstanden als empirische Phänomenologie, scheiden von der transzendenten Phänomenologie.*

Elders spreekt hij van *‘die Auflösung des Seins in Bewusstsein’*.

Het blijkt, dat Husserl de rijke schat van psychische ervaringen niet overboord wil werpen; hij wil, dat ze geordend en beschreven zullen worden. Om tot ware kennis te komen over het wezen der dingen, is het nodig met hulp van reductie van deze ervaringen te abstraheren. Dan zul je in staat zijn de verschijnselen wezenlijk te schouwen. En wat is de uitkomst van dit proces? Dat datgene, wat in de verschijning verschijnt, niet als onkenbaarheid buiten het bewustzijn gesteld moet worden (als een *‘caput mortuum’* om met Hegel te spreken), maar dat het zich objectief in de verschijning manifesteert of anders gezegd: dat het zijn authenticiteit in de verschijning kenbaar maakt. (Hier raakt Husserls filosofie de leer van Heymans). Hoe valt het te rijmen, dat Husserl enerzijds de waarheid, de evidentie als absoluut, onafhankelijk van alle wezens, als een *‘ehernes Gesetz’* stelt en anderzijds de dingen in het bewustzijn en door het bewustzijn laat constitueren. Hij kan dit doen door de overtuiging en vooropstelling dat die ijzeren wetmatigheid de grond, de *conditio sine qua non* van het bewustzijn uitmaakt; dat dus in wezen subject en object één zijn. Husserl bekent dat het in de praktijk lastig is het verschil te zien en te bepalen welke gegevens voor het bewustzijn echte evidente gegevens zijn en welke fictief: *<...dass hier große Schwierigkeiten liegen. Prinzipiell können sic uns vor ihrer Klärung nicht hindern zu sagen: ‘soweit wirkliche Evidenz reicht, so weit reicht Gegebenheit’>*. Ons gaat het erom te constateren, dat de grondgedachten van Husserls filosofie zich bezighouden met *‘de laatste dingen’* en dat zij daarom, hoewel zij zich strikt genomen houden binnen het gebied der kennistheorie, veel verder strekkende consequenties hebben en min of meer op alle levensterreinen hun invloed laten gelden. Niemand heeft dat zo scherp

gezien als Husserls grote tegenstander en vriend, Leo Sjestov, die een ontroerend *In Memoriam* aan zijn nagedachtenis heeft gewijd, waarin hij nog eens, zoals al eerder in een polemieek met een van Husserls leerlingen, Dr. G. J. Heering (zie *Auf Jobs Wage*) hun beider zienswijzen en overtuigingen tegenover elkander stelt.<sup>1</sup> Wat Husserl een vaste grond acht, dat is in de ogen van Sjestov een dwangjuk, erger: een martelwerktuig; wat Husserl als *summum bonum*, het hoogste goed prijst, dat beschouwt Sjestov als 's mensen diepste ongeluk of, met de woorden van Kierkegaard, door Sjestov als motto boven een van zijn essays geplaatst: 'Als de ethiek het hoogste is, is Abraham verloren'. Sjestov redeneert ongeveer zo: de logische evidentie is doof en blind; ik, Leo Sjestov, ben een levend, lievend en lijdend schepsel, een individu, een persoonlijkheid, maar toch moet ik mij, zo goed als de eerste de beste steen, aan de evidentie der Rede onderwerpen. En bovendien moet ik begrijpen, dat dit zo behoort te zijn, volgens Spinoza's uitspraak, waarmee Husserl volkomen instemt, niet anders dan in *kàn* stemmen op grond van zijn eigen leer: 'non ridere; non lugere; sed intelligere' d.w.z. 'niet lachen, niet wenen, maar begrijpen'. En zou ik mij tegen dat stoïsch devies durven verzetten, dan word ik door ieder 'weldenkend' mens, zoals dat heet, met een medelijdend schouderophalen bejegend en, zij het onder bedekte termen, een dwaas genoemd.<sup>2</sup> Ja, tegen de evidentie het pleit voeren is in onze samenleving vaak levensgevaarlijk. Men wordt een uitgestotene, een paria. Zulke uitgestotenen en paria's waren Kierkegaard en Nietzsche, naar wie Sjestov telkens verwijst en op wie hij zich beroept. Maar als op een nog hogere instantie beroept hij zich (met Kierkegaard) op de Bijbel, waarin tegenover de boom der kennis, de boom des levens geplaatst wordt en het kennen van goed en kwaad juist als 's mensen diepe val, de zondeval, wordt gezien. 'Maar dat is toch onmogelijk!' roepen hier weer de verlichte omstanders uit. Dit onmogelijke echter, dit 'credo quia absurdum' maakt Sjestov tot de hoeksteen van zijn filosofie. Waar de rede ophoudt met filosoferen, omdat de evidentie het verbiedt, daar begint Sjestov, terwijl het lot van de enkele mens hem zwaarder weegt dan de algemeenheid, de abstractie, de logische evidentie en hij vast overtuigd is, evenals Job, dat dat lot zijn rechtvaardiging zal vinden in de voorzienigheid van de levende, leidende God, tot WIEN hij

1 Vertaald door prof. dr. N. Westendorp Boerma en opgenomen in zijn boek *Rede en Geloof*.

2 Denk in dit verband ook aan De Idioot van de door Sjestov zo bewonderde Dostojevski.

zich wendt als het hoogste tribunaal. Zo stelt hij tegenover Husserls filosofie der evidentie zijn filosofie der tragedie. Hoe verwonderlijk nu, dat het juist Husserl was die bij een van hun ontmoetingen Sjestov op de Deense filosoof attendeerde, ja die hem moest beloven dat hij Kierkegaard zou gaan lezen? Hoe dit te verklaren? Waar het een filosoof van Husserls formaat en karakter betreft, kan men niet volstaan met de verklaring te zoeken in de belangstelling zonder meer, die hij had voor bijzondere geestelijke verschijnselen en gestalten, vooral zulke, die hun invloed begonnen te doen gelden op zijn eigen periode.

Er was hier meer dan professionele interesse, de oorzaak lag ongetwijfeld dieper. De gedachte aan Kierkegaard liet hem niet los, ze obsedeerde hem, blijkens de mededeling van Sjestov. Hoewel hij zelf zo geheel anders dacht, scheen er toch een onrust in hem te zijn, om af te rekenen met Kierkegaard, een antwoord te vinden eens en vooral op diens vragen, die misschien (*wie zal het zeggen?*) ook meeklonken in de diepste overweging en bezinning van zijn eigen hart. Hoe het zij, het is in elk geval een bewijs voor de grootheid van Husserls persoonlijkheid en de ruimheid van zijn denken, dat hij, ondanks het feit, dat hij Sjestov en implicite ook Kierkegaard, met zoveel passie en heftigheid bestreed (*soms komt men in verzoeking, te denken: een heftigheid, die misschien onwillekeurig dienen moest om een persoonlijk geheim te verbergen*), zich dermate in kon leven in de problematiek van zijn tegenstanders en het doet ons begrijpen de fascinatie, die er van zijn wezen en de influentie, de invloed, die er van zijn wijsgerige argumentatie is uitgegaan. In deze strijd tussen Sjestov en Husserl, tussen wijsheid geboren uit de vertwijfeling des harten<sup>1</sup> en die uit rationele twijfel ontstane, op de logische evidentie steunende wetenschap die uitloopt op de dramatische ontwikkeling van de westerse filosofie. Ondanks de vlucht in het (verabsoluteerde) relativisme zal de voelende en denkende mens tenslotte toch weer worden teruggeworpen op het *Entweder-Oder*, het *Een of het Ander* van Sjestov en Husserl, de keuze tussen, als hoogste instantie, *rede*' of *openbaring, geloof* of *wetenschap*. Daarom gaat Husserl ook ons aan.<sup>2</sup>

1 Die volgens Sjestov dwaasheid is voor geleerden en het forum van de publieke opinie.

2 Jan Albertus Rispens 1889-1962 *Grote denkers van hellas tot heden* HFDST. XI Existentiële wijsbegeerte Den Haag 1959. Ingekort, hertaald en soms geparafraseerd door D. Mok.

## DE FILOSOFIE VAN DE TRAGEDIE - Martine Van Goubergen

**S**JESTOV wordt door sommigen als existentialist, door anderen als religieuze filosoof beschouwd. Kenmerkend is de manier waarop hij zijn bronnen benadert. Dit doet hij niet als een geleerde die de overgeleverde teksten bestudeert en analyseert, maar als een mens die een ander tegemoetkomt. Soms met troostende woorden, soms met hevige verwijten, soms met tact, soms met harde ironie en altijd met een grote edelmoedigheid. Zo concludeerde hijzelf op het einde van zijn leven: 'Geef toe, als je je naaste opzij schuift, is het niet zo moeilijk de dingen met elkaar te verzoenen, de waarheid is niet gemakkelijk te vinden en we blijven zoeken en ooit lukt het ons wel haar te vatten. Als de naaste bestaat, dan gaat het helemaal niet meer om de waarheid, dan moet je je naaste te hulp schieten, je moet hem redden!'

Van Goubergen studeerde klassieke filologie en Slavische filologie, promoveerde op Sjestov en doceerde aan de Universit  Catholique de Louvain-la-Neuve. Ook verbonden aan de Katholieke Universiteit Leuven en Hogeschool voor Wetenschap en Kunst in Brussel.

## Aanbevolen literatuur

• **Crisis der zekerheden. Pascal - Dostojewsky - Husserl**, vertaling van C.I. Sprut, Rozenbeek & Venemans, Hilversum, 1934. • **Rede en Geloof**, vertaald en ingeleid door N. Westendorp Boerma; Kroonder, Bussum, 1950. • **Uren met Sjestov**, ingeleid door R. Beerling; Baarn; Hollandia, 1939. • **Mythe en Waarheid**, in: Synthese, 1936. • Jasnaja-Poljana en Astapowo, **Tolstoj als wijsgeer**, in: Synthese, 1937. • **Sine effusionis sanguinis**, in: Synthese, 1937. • **Athene en Jeruzalem**, in: Synthese, 1938. • Suys, J.: **Leo Sjestv's protest tegen de rede**; Seyffardt, 1931, Amsterdam.

Martine Van Goubergen: • **Concerning Lev Shestov's conception of ethics**, in: Studies in East European Thought, 48, 1996, pp. 223-228. • **Chestov en dialogue avec ses auteurs**, in: Cahiers de l' migration Russe, 3, 1996, pp. 105-109. • **Interculturele Communicatie**, in: Bedrijfsbeheer en Taalbedrijf, 1999, pp. 355-364. • **Solovyov versus Shestov. Metonymic versus Metaphoric Discourse** in: Slavica ia, 27 - 2000, pp. 279-285<sup>1</sup>

1 "3e jaar, 12 april 2008 Brugfiguren tussen Oost en West russische filosofie, lev sjestov: De filosofie van De tragedie - prof. Dr. martine van goubergen"

11 NOVEMBER 1855,

Kierkegaard opgenomen in het Frederikshospitaal, stierf zoals hij gebeden heeft.<sup>1</sup> *Het gaat maar matig; bid voor mij dat het spoedig voorbij moge zijn.* Hij keek naar de bloemen die hoofdzuster Fibiger voor hem schikte; maar hij wou ze niet in een vaas hebben: *Het lot van bloemen is dat zij bloeien en geuren en dan moeten sterven.*

18 OKTOBER.

Hij was erg zwak; zijn hoofd hing op zijn borst en zijn handen beefden. Ik vroeg hem of hij zijn gedachten concentreren kon en of hij in vrede tot God kon bidden: *'Ja, dat kan ik; eerst bid ik om vergeving van mijn zonden, dat God mij alles kwijt moge schelden. Dan bid ik dat ik vrij van vertwijfeling de dood tegemoet mag gaan. En ik denk vaak aan dat woord dat hoopt dat de dood God welgevallig moge zijn. En ik bid ook, wat ik zo graag zou willen, of ik korte tijd tevoren mag weten wanneer de dood zal komen.'*

Het was die dag mooi weer en ik zei: 'Als ik je zo zie zitten en praten, zie je er zo monter uit, dat je wel op kan staan om met me mee te gaan.' 'Ja,' zei hij, 'er is maar één moeilijkheid: dat ik niet lopen kan. Maar er is nog een andere manier van vervoer.

*Tk heb het gevoel gehad een engel te worden en vleugels te krijgen. Kijk, en dat zal ook gebeuren: straks zit ik schrijlings op een wolk en zing: Halleluja! Heel de rest is uit den boze; ik bedoel niet dat het kwaad is wat ik zei, maar ik zei dit juist om het kwade te verdrijven en zo te kunnen komen tot dat Halleluja. Want iedere lummel kan wel zoiets zeggen; het komt er maar op aan hoe het gezegd wordt.'*

VRIJDAG 19 OKTOBER.

's Avonds had hij een paar uur geslapen en hij was in goede stemming. Verlang je niet naar het Heilig Avondmaal? 'Ja, maar ik wil het niet ontvangen uit de handen van een dominee; wel van een leek.' Maar dat kan niet! 'Goed, dan sterf ik maar zonder Avondmaal.' Maar dat is niet goed. *'Hierover kunnen we niet discussiëren. Ik heb mijn keuze gemaakt. Dominees zijn koninklijke ambtenaren en koninklijke ambtenaren behoren niet tot het christendom.'*

1 De volgende fragmenten zijn uit gesprekken met ds. Emil Boesen, een van Kierkegaards weinige vrienden. Emil Boesen, vriend en studiegenoot van K., later pastor te Horsens, bezocht K. op zijn ziekbed tussen 14 en 27 oktober 1855. De herinneringen zijn uit een brief aan zijn vrouw. ZIE Carl Koch: 'Søren Kierkegaard og Emil Boesen', København 1901, p. 35 e.v.



Maar dat is niet waar, dat klopt niet met de werkelijkheid.

*‘Wel degelijk, GOD is soeverein, maar dan komen al die mensen die het zich gemakkelijk willen maken met het christendom en al die duizenden predikanten. En dan kan natuurlijk niemand zalig sterven zonder tot hen te behoren... Maar dan worden zij de soevereinen en is het afgelopen met Gods soevereiniteit. Maar HIJ moet in alles gehoorzaamd worden.’*

Is er nog iets dat je zeggen wilt? ‘Nee. Ja, doe de groeten aan alle mensen. Ik heb veel van hen gehouden. Zeg hun dat mijn leven een groot, maar door ieder ongekend en onbegrepen lijden is geweest. Het leek trots en ijdelheid maar dat was het niet. Ik had mijn engel in het vlees en ben daarom niet getrouwd en kon mij moeilijk aanpassen aan normale omstandigheden. Daarom meende ik dat mijn levenstaak een zeer aparte was. Ik heb haar trachten uit te voeren zo goed als ik kon. Ik ben een speelbal van de VOORZIENIGHEID geweest; zij heeft me omhooggegooid en vangt me nu, na jaren weer op en neemt mij op in de ark: dat is altijd het lot van buitengewone gezanten.’



## Kierkegaard Studies Yearbook 2005

**S**INDS 1996, DE EERSTE PUBLICATIE VAN KIERKEGAARD STUDIES YEARBOOK WORDT DEZE UITGAVE AANZIEN ALS EEN AUTORITEIT OP HET GEBIED VAN KIERKEGAARD ONDERZOEK.<sup>1</sup> Het is ook een ideaal instrument tussen het Researchcentrum in Kopenhagen en de verschillende universitaire Kierkegaard- werkgroepen.

De tiende uitgave, *Kierkegaard Studies Yearbook 2005* (520 blz.) is opgedragen aan professor emeritus Alastair Hannay (1932) van de universiteit van Oslo. Hij schreef over Kierkegaard en vertaalde verschillende werken. Dit jaarboek handelt vooral over het *Afsluttende videnskabelig Efterskrift* (26 februari 1846) of 'On-wetenschappelijk Naschrift). Een werk, dat Kierkegaard erg belangrijk vond. Het verscheen in zijn vroege periode onder het pseudoniem Johannes Climacus en telt een 600 tal bladzijden. Een moeilijke verwoording van een keerpunt in zijn leven. Nogal controversieel geschreven zodat reacties niet uitbleven.

Het eerste deel (300 blz.) van deze studies gaat over de genesis, kritiek het pseudoniem Climacus, klachten tegen een speculatieve filosofie, hoe christen worden volgens dit geschrift, en nog andere min of meer filosofische beschouwingen.

In deel twee (100 blz.) komen we vier schrijvers tegen die het enerzijds hebben over de 'sombere' Kierkegaard en anderzijds de pijnlijke tegenstellingen met zijn komische opvattingen. Verder lezen we nog hoe dit 'Naschrift' in Duitsland en Italië geduid wordt.

Deel drie (80 blz.) wordt iets algemener. Het begint met een uiteenzetting over Kierkegaards ironische muziekesthetiek gevolgd door een verhandeling over *The pathos of Limit*. Ook lezen we in de vorm van een 'In Memoriam' een waardering voor Roger Poole (1939-2003), een bijzondere Kierkegaardkenner en vertaler. Hij schreef *Kierkegaard: the indirect communication*, hield vele lezingen en stond aan het hoofd van het project *Kierkegaard after Postmodernism* aan de Divinity faculteit van de Universiteit van Cambridge. Met nog allerlei nieuws uit het 'Onderzoek Centrum' voelen we dat Kierkegaards geest nog leeft en velen blijft prikkelen tot lectuur en discussie.

---

1 W. de Gruyter – Berlin – New York 2005



# *Deutsche Søren Kierkegaard Edition*

## Band I Journale AA-DD

(614 blz.)

**M**ET DEZE VOLLEDIG NIEUWE AANPAK VAN KIERKEGAARDS OMVANGRIJK WERK gaat weldra *Een keuze uit zijn dagboeken*, uit noodzaak, tot het verleden behoren en zal *Søren Kierkegaard: een keerpunt* nu duidelijker onderkend en geformuleerd kunnen worden.<sup>1</sup> De historisch-kritische Deense uitgave *Søren Kierkegaards Skrifter*, werd gescreend met moderne microscopische technieken. Deze precieuzere reproductie werd het uitgangspunt voor het 'geniale' vertaalwerk: *Deutsche Søren Kierkegaard Edition Band I Journale AA-DD*. Deze Duitse vertaling biedt door heldere teksten meer transparantie. Een onschatbare aanwinst die versterkt wordt door Kierkegaards aantekeningen bij de teksten. Het volgen van zijn 'inwendige groeiproces' wordt toegankelijker, vertrouwder en persoonlijker worden sommige 'paradoxen' gracieuzer.

Kierkegaards *aandrang*: een 'doorstomen op religieus/filosofische rails' krijgt weer aandacht waardoor religieuze denkers en filosofen zich opnieuw kunnen verwonderen over de kracht van zijn 'existentiële bedrevenheid'

Een boek om met *vrees en beven* ter hand te nemen en geruustgesteld door verhelderende inzichten. Dagboeken en aantekeningen zijn van handschriften voorzien en geven een grafisch/psychologisch signaal van zijn 'vertwijfeling'. Het vierde deel *Zijn Commentaar* geeft 'adviezen' en commentaar bij de dagboeken. Band I sluit af met een overzicht over de auteurs, een concordantie, een namen-, personen- en topografisch register. Deze uitgave, aangevuld met zorgvuldige aantekeningen, zullen Kierkegaards actualiteit verduidelijken. Een kostbaar juweel voor een moderne tijd.

Jan Gysen

*Kierkegaard Werkgroep* FVG Antwerpen

December 2005

---

1 W. de Gruyter – Berlin – New York 2005

## Taal stelt ons in staat om een denkwereld te vormen.<sup>1</sup>

Een materiële wereld om ons heen; een onstoffelijke wereld van gedachten en gevoelens in *harmoniecontrast* met wat aanraakbaar, te zien, te horen, te proeven en ruikbaar is. Samenleven in een biologisch-zinnelijke én een denkgeestelijke leefwereld met de vrijheid van de verbeelding.<sup>2</sup> Vervliegende klanken der taal, amper te horen buiten de kring van de spreker. Tijd en ruimte waren nog niet overwonnen. Het geschrevene is *de triomf van de geest over tijd en ruimte*.<sup>3</sup> De menselijke gedachte leeft voort in boeken. ‘Boeken varen’, zoals Bacon zei, *als schepen door de uitgestrekte zeeën van tijd en verbinden eeuwen en landen*. Dat is de macht van het woord.

### BOEKEN

Wij zien hoe de monumenten, die getuigenis afleggen van vernuft en geleerdheid duurzamer zijn dan de monumenten, die de wereldse macht heeft opgetrokken en door onze handen vervaardigd zijn. De verzen van Homerus hebben meer dan 2500 jaar getrotseerd zonder dat er een *syllabe*<sup>4</sup> of zelfs een letter verloren is gegaan.

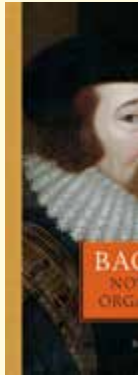
Wij kunnen ons geen juiste voorstelling vormen van de beeltenis van Cyrus, Alexander of Cæsar of van de machtige persoonlijkheden, die na hen kwamen. De afbeeldingen der menselijke kennis en die van zijn wijsheid blijven in boeken bewaard en zijn in staat zich voortdurend te vernieuwen. Zij zijn in staat hun vruchten uit te strooien in de geest van anderen en onder tussen een oneindig aantal daden en opvattingen verwekken en te veroorzaken. Boeken bevaren uitgestrekte wateren door tijd en eeuwen en verbinden door wijsheid, de glans en uitvindingen waarvan zij getuigen!

1 *De macht van het woord*, uit *Woorden die de wereld vormden*, vert. W. R. Brakell Bruys, 1948

2 VGL. Andreas Burnier, *Gustav Meyrink, bewoner van twee werelden*, Amsterdam 1996 & *Mystiek en magie in de literatuur*, Leiden 1988.

3 VGL. M. van Ess, *Uruk, Altorientalische Metropole und Kulturzentrum*, Berlijn 2013, GEGIT. in *De rijkste man van Babylon, over de grandeur van Mesopotamië*, Amsterdam 2020°.

4 SYLLABE = lettergreep van *syllaba/sullabè*, het samenvatten (van letters).





sofia  
— — — — —



Francis Bacon (1561-1626) (engraving) - 1600, London



René Descartes (engraving) 1643, 17th Woodcut, Zurich

### Inductieve methode

<b>Wat?</b>	Ervaring en waarneming leidt tot kennis.
<b>Voorbeeld?</b>	Als we een voorwerp in water onderdompelen, stellen we vast dat het waterniveau stijgt naargelang de massa in het water.
<b>Wie?</b>	Francis Bacon
<b>Wanneer?</b>	17 <sup>de</sup> eeuw (1561 - 1626)
<b>Stroming?</b>	Empirisme

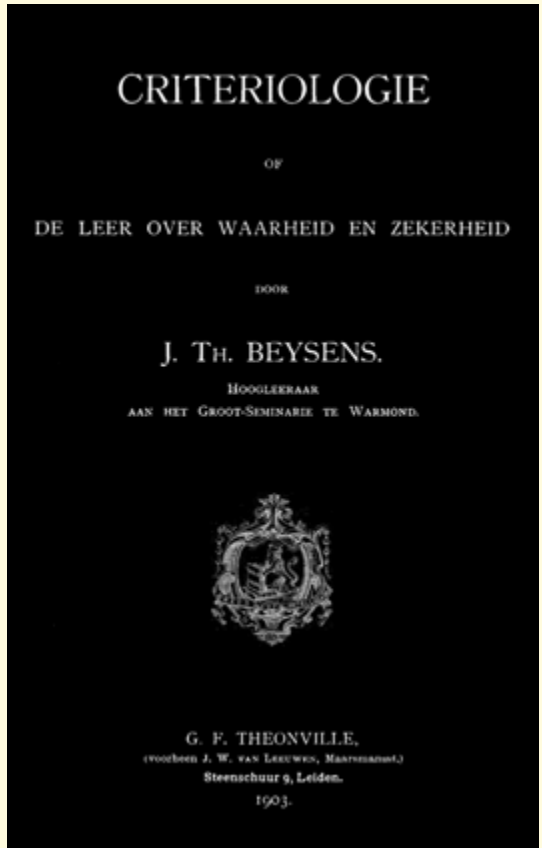
### Deductieve methode

<b>Wat?</b>	Verstand (ratio) leidt tot kennis.
<b>Voorbeeld?</b>	We zien een voorwerp in het water kleiner dan het werkelijk is. Met andere woorden onze zintuigen bedriegen ons of leiden ons af. Door te redeneren komen we tot de conclusie dat dit gezichtsbinding gebeurt onder invloed van het water dat als lens fungeert en door de lichtval.
<b>Wie?</b>	René Descartes
<b>Wanneer?</b>	17 <sup>de</sup> eeuw (1596 - 1650)
<b>Stroming?</b>	Rationalisme

**J**osephus Theodorus Beysens, WIJSGEER (1864-1945) STUDEERDE AAN DE SEMINARIES HAGEVELD EN WARMOND EN VANAF 1887 WERKZAAM IN DE AMSTERDAMSE GGZ.

1891-95 docent in Hageveld, 1895-1909 hoogleraar filosofie in Warmond, 1908 *doctor H.C.* van K.U. Leuven. In 1909-29 bijzondere hoogleraar aan de R.U. Utrecht lesgevend in *logica, metafysica, zielkunde* en *ethica*, inauguratie in feb. 1910; 1929 *erekanunnik* van het *kathedraal kapittel* van Haarlem en *geheim kamerheer* van Z.H. de Paus.

Jozef Beysens voelde zich vóór alles *waarheidsdienaar*. Zijn gedachtegoed noemde hij (*finalistisch*) *realisme*, kritisch beschouwen van mens, wereld en GOD in nauw contact met de ervaring, de beleving die in beginsel vrij van geest is. In het domein van de scholastieke wijsbegeerte en filosofische terminologie verrichtte hij pionierswerk.<sup>1</sup> Zijn *kritisch realisme* stond aanvankelijk onder invloed van Mercier's *Leuvense school*. In latere en vooral ethische geschriften meer en meer zelfstandig, steeds trouw blijvend aan zijn eenmaal vooropgezet beginsel de antieke filosofie te vernieuwen en te verrijken door voortdurend contact met de positieve resultaten van het moderne denken. De probematiek van zijn tijd vroeg om zoveel meer



1 De Ned. Nieuw-Scholastieke terminologie draagt zijn stempel.

dan de *scholastieke traditie*. Beysens dacht liever na over het actuele *idealisme* van Kant. Door zijn onderwijs en filosofische beschouwingen emancipeerde de klassieke religieus gearde filosofie zich los van beperkingen.<sup>1</sup>



1 BIBL. *Philosophia Neoscholastica* (1900); *Ontwikkelingsgeschiedenis van de organische soorten* (1902); *Logica of denkleer* (1902, 1923<sup>3</sup>); *Criteriologie* (1911<sup>2</sup>); *Ontologie of algemene metafysica* (1904, 1917<sup>2</sup>); *Algemene zielkunde* 3 dln. (1904-1920; I 1909<sup>2</sup>, II 1911<sup>2</sup>, III 1920<sup>2</sup>); *Wijsgerige staatsleer* (1917); *Theodoce of natuurlijke godsleer* (1917, 1919<sup>2</sup>); *Wijsbegeerte van het strafrecht* (1919); *Natuurfilosofie of kosmologie* (1910); *Ethiek of natuurlijke zedenleer* (1913); *Bijzondere ethiek* 5 dln. (1917-1919). LIT. G. J. J. Louwerens, *Een nieuw 'godsleer'* (1908); P. J. M. Heskes, *Leven en werk van Beysens in Studia Catholica XII* (1937); F. Sassen *Wijsbeg. in Nederland* (Amsterdam 1941); I. J. M. van den Berg, *In memoriam prof. dr. J. Th. Beysens in Tijdschr. v. Filos.* 1946; W.P. 1949.

## OBJECTIEVE REALITEIT VAN SENSATIES

HET BESTAAN VAN VOORWERPELIJKE GEWAARWORDINGEN ALS BEWUSTE ERVARING IS EVIDENT. *De vraag is of aan die gewaarwordingen ook inderdaad iets buiten ons beantwoordt, of de voorwerpen daarvan, ook naar hun kwalificatie iets meer en iets anders zijn dan gewaarwordingsinhoud. De oplossing van deze vraag*<sup>1</sup> is wederom afhankelijk van de volgende : of de gewaarwordingen (naar haar voorwerpelijken inhoud) van de aard van prikkel en zintuigen beide afhankelijk zijn, dan wel een zuiver subjectieven oorsprong hebben en dus louter bewustzijnstoestand of louter eigen aandoeningen zijn.<sup>2</sup>

1°. Als wij de gewaarwordingsgebeurtenissen ontleden, dan vinden wij ons zelve daarin als *lijdende*, ons bewustzijn of ons ik *als een indruk ontvangende*. Ook de subjectivisten ontkennen dit niet. Zo schrijft o.a. I. Kant [*Kritik d. r. V. Transcendentale Esthetiek*]: *Diese [Anschauung] findet aber nur statt, so fern uns der Gegenstand gegeben wird ; dieses aber ist wiederum nur dadurch möglich, dass er das Gemüt auf gewisse Weise afficire. Die Fähigkeit [Receptivität] Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heißt Sinnlichkeit.*

Scherp en duidelijk vertoont zich dit eigen passief karakter onzer zintuiglijke gewaarwordingen, of het ontvangen van een indruk waardoor een naar de voorwerpelijke inhoud nieuwe voorstelling ontstaat, als wij deze stellen tegenover andere zinnelijke kenacten, met name tegenover de fantasiebeelden omtrent dezelfde objecten. In deze laatste, neem bv. de voorstelling van een afwezigen vriend, zijn wij overtuigd een herinnerings-

beeld voor ons te zien, en o van een lijdend ontvangen deze vriend weer ontmoete zaak geheel en al; onze wa gen van geheel nieuwe indru Vanwaar dan die passieve i varing is opgebouwd? Zeker mijn ik zelf mee dat ik ze reageer. Alleen uit mij zelf l juist omdat ik ze ontvang er *buiten mijn bewustzijn besta jectieve of objectieve realit die indrukken of voorstellin* Mijn ondervindingen komer extra-subjectieve realiteit to an sich, iets anders is dan h Het *fenomenalisme* is daarn op welke grond de kwalitat werpelijke in de gewaarwor slist.<sup>3</sup>

1 Hier is bedoeld innerlijke of voorwerpelijke algemeenheid waardoor het begrip, één en hetzelfde naar inhoud, van vele kan gezegd worden. Daarnaast staat de uiterlijke of subjectieve algemeenheid, of de geldigheid van een begrip voor een ieder, welke aangeeft het bestaan van het begrip in ieder verstand of dat allen het begrip bezitten.

2 Over de inadequate of algemene prikkels vgl. Algem. Zielkunde 12, blz. 87-91.



ontbreekt ons alle bewustzijn  
 nieuwe indruk. Zodra wij  
 en, horen enz. verandert de  
 waarneming is nu het ontvan-  
 lukken van zijn persoon.

indrukken waarmee mijn er-  
 er werkt mijn bewustzijn of  
 ontvangst, onderga en erop  
 kunnen zij niet voortkomen,  
 en onderga. *Er moet dus iets  
 aan, m.a.w. een extra sub-  
 jeit aanwezig zijn waarmee  
 gen in mij gevormd worden.*

door de inwerking van een  
 stand, en dat deze dus iets  
 het bewustzijn of het ik.

nee niet weerlegd. De vraag  
 lieve bepaling van het voor-  
 rdiging berust is nog niet be-

2. De ontleding van onze waarnemingsakt leert dat het  
 de voorstelling is van volkomen en individueel bepaal-  
 de objecten, die in alle waarnemingen verschillen. Wij  
 zien nooit *de mens* maar altijd *Janneke, Jip*, enz. Waar-  
 om die *volkomen bepaaldheid* in de waargenomen  
 objecten en het individuele verschil in de opvolgende  
 gewaarwordingen? Dat zij niet alleen uit de constitutie  
 van het waarnemend orgaan voortspruit, springt in het  
 oog. De enig mogelijke grond bestaat in de volstrekte  
 bepaaldheid en de individuele verschillende indrukken  
 die ons van buiten af gegeven worden.

M.a.w. *aan onze gewaarwordingen beantwoordt niet  
 alleen, zoals in 1° werd aangetoond, een realiteit buiten  
 ons, maar steeds een realiteit in dezelfde volkomene  
 individuele bepaling als het object, dat voor ons staat.*

3°. Wij nemen de dingen niet alleen in hun volkomen  
 bepaaldheid waar, maar ook in hun eigenschappen.  
 Zo zien wij de dingen rood, wit enz.; wij horen een  
 bepaald geluid dat van hen uitgaat; wij voelen hun  
 hardheid, temperatuur enz. Vanwaar die *kwaliteit* van  
 zintuiglijke waarneming? Dat zij vooral op de bouw  
 van het waarnemend orgaan berust, mag en a priori en  
 a posteriori als zekere waarheid worden aangemerkt.  
 Want het oog en andere organen zijn gebouwd op een  
 bepaalde prikkel en reactie. Maar is de kwaliteit der  
 waarneming door de organisatie van het waarnemend  
 orgaan *alleen* verklaard? Volstrekt niet. Want de kwa-  
 liteit, die iedere waarneming feitelijk bezit, is altijd ge-  
 evenredigd aan den prikkel, die het orgaan aandoet.  
 Deze prikkels nu verschillen, ook als men ze onder zui-  
 ver fysisch oogpunt beschouwt, onderling ten zeerste;  
 de een is van mechanische aard, als bijv. het geluid en  
 de hardheidsindruk; de ander zoals warmte van fysice-  
 sche, het licht, de reuk en de smaak van chemische  
 aard. De lichtgevende ethertrillingen zijn transversale,  
 de geluidsgolven longitudinale bewegingen; de che-  
 mische reacties zijn wellicht rotatie-bewegingen. Ook  
 de verschillende kleuren en tonen zijn objectief onder-

3 Prolegomena § 13, Anmer-  
 kung III (ed. Kerbach-Reclam  
 S. 72): »Denn dieser von mir soge-  
 nannte Idealismus betraf nicht die  
 Existenz der Sachen (die Bezweiflung  
 derselben aber macht eigentlich den  
 Idealismus in rezipierter Bedeutung  
 aus), denn diese zu bezweifeln ist  
 mir niemals in den Sinn gekommen,  
 sondern bloss die sinnliche Vorstel-  
 lung der Sachen, dazu Raum und  
 Zeit zuoberst gehören; und von die-  
 sen, mithin überhaupt von allen Er-  
 scheinungen, habe ich nur gezeigt,  
 dass sie nicht Sachen (sondern bloße  
 Vorstellungsarten), auch nicht den  
 Sachen an sich selbst angehörige Be-  
 stimmungen sind.



scheiden o. a. door het verschil van het aantal trillingen in de tijdseenheid. In de totale waarneming dus werkt van de ene kant het subject mede, dat op eigen, aan zijn bouw of organisatie geëvenredigde wijze, op den opgevangen prikkel reageert; maar evenzeer werkt het object, d.w.z. de van buiten gegeven indruk mede ter bepaling van de kwaliteit der voorstelling; *het is ook van den aard van de prikkel afhankelijk én of het orgaan zal reageren én op welke wijze het zal reageren. Niet door de reactie van het subject, door deze overeenkomstig met en geëvenredigd aan het karakter van den extra-subjectieve prikkel, komt tot stand, wat wij de kwaliteit der waarneming noemen.* En zó beantwoordt aan elke kwaliteit een reële toestand buiten ons, die daar zeker van anderen aard is dan in ons maar toch met onze voorstelling in natuurlijke evenredigheid staat, m.a.w. in de voorstelling een representatie vindt, welke in onze georganiseerde natuur en de hare beide gegrondvest is.<sup>1</sup>

1 W. Ostwald, Vorlesungen über Naturphilosophie, S. 240 en 241; »Die Verschiedenheiten der Farben beruhen auf Unterschieden in der Periode des Lichtes, und je nach der Verschiedenheit des von den beleuchteten Körpern zurückgeworfenen Lichtes erscheinen diese in verschiedenen Farben. Es sind somit zwei unabhängige Umstände maßgebend für die Farbe der Körper: einmal die veränderliche Beschaffenheit des auf sie fallenden Lichtes, und andererseits ihre konstante Fähigkeit, gewisse Perioden zurückzuwerfen, andere aufzunehmen. Daher kann ein und derselbe Körper sehr verschieden gefärbt erscheinen, je nach dem Lichte, mit dem er beleuchtet wird. Ich bringe diese einfache Sache in Erinnerung, da gerade dieser Fall eine gewisse philosophische Wichtigkeit erlangt hat. Es ist von den Idealisten zum Nachweis des Satzes benutzt worden, dass die Körper durchaus nicht so sind, wie sie uns erscheinen, denn wenn einer uns je nach Umständen blau, roth oder grün erscheint, so kann man nicht sagen, dass er wirklich blau oder Roth oder grün ist“. Man sieht leicht, dass es sich hier wieder um eine ungenaue Ausdrucksweise handelt. Ob wir den Körper mit dem einen oder dem anderen Licht beleuchten, hat auf seine Eigenschaft, bestimmte Perioden aufzunehmen und andere zurückzuwerfen, gar keinen Einfluss, und was den Körper angeht, so verhält er sich durchaus konstant, welches Licht ihm auch treffen mag. Auch ist man berechtigt, ihn Roth zu nennen, wenn er hauptsächlich rotes Licht zurückzuwerfen fähig ist. Die Farbe in die er erscheint, ist aber nicht seine Sache allein, sondern auch Sache der auffallenden Lichtenergie, und was wir sehen ist die gemeinsame Wirkung dieser beiden Faktoren. Die Idealisten haben dem Körper zugeschoben, was dem Lichte zuzuschoben war, und sind so zu ihrem Irrthum gelangt. - Wundt Grundriss der Psychologie, 5 Aufl. S. 52-54: »Alles spricht demnach dafür, dass die Verschiedenheit der Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden Reizungsvorgänge bedingt ist, und dass die letzteren in erster Linie von der Beschaffenheit der physikalischen Sinnesreize und erst in Zweiter von der durch Anpassung an die Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen. Infolge dieser Anpassung kann es dann aber auch geschehen, dass selbst dann, wenn statt des adäquaten, die ursprüngliche Anpassung der Sinneselemente bewirkenden physikalischen Reizes ein anderer Reiz einwirkt, die dem adäquaten Reiz entsprechende Empfindung entsteht.

4°. Ook in hun opeenvolgende tonen onze waarnemingen h... of realiteit.

Immers ook onder dit opz... hankelijk te zijn van extra-s... standigheden; zuiver subject... niet den minsten invloed u... die kenacten, die zuiver inn... in de verbeelding. Zeker, o... d.w.z. de associatieve verwo... tente herinneringsbeelden, l... en wet. Maar met deze bepe... wil hier oppermachtig, de in... oorzaken geheel bijkomstig... aanleiding gevend, nooit v... Naar willekeur kan overige... spelen, beelden verbinden e... en wanorde aan zich zelve... 'Ainsi' - aldus Balmès [*Phil...* c. iv] - 'l'observation cor... ordres de phénomènes ent... premier [les phénomènes p... presque tout relève de not... dans le second [les sensati... la première espèce sont lié... ports qui les lient peuvent... en grande partie selon not... seconds dépendre les un d... que sous des conditions dé... si je n'ouvre les volets de... passage à la lumière. Les p... sont nécessairement unis; re... le sont pas toujours; j'ouvre... je n'y vois point; il faut qu'... phénomène auxiliaire se pr... artificielle; je ne puis, quoi... loi de dépendance.



# VER WAARHEID EN ZEKERHEID

ng en aaneenschakeling ver-  
aren objectieven oorsprong

cht blijken zij volkomen af-  
subjectieve oorzaken en om-  
subjectieve drang of wil oefent hier  
t. Juist omgekeerd is het in  
erlijke feiten zijn, met name  
ok hier is objectieve invloed,  
antschap der levende en la-  
binnen zekere grenzen regel  
erking is de invloed van den  
nvloed van extra-subjectieve  
n, hoogstens opwekkend of  
voorwerpelijkelijk kwalificerend.  
ens ieder zijn fantasie laten  
n scheiden, en in bonte orde  
n laten voorbijgaan.

*Philosophie fondamentale* 1. 11.  
*instate l'existence de deux*  
*ièrement distincts. Dans le*  
*urement in ternes] tout ou*  
*re volonté; rien n'en relève*  
*ions ]. Les phénomènes de*  
*és entre eux; mais les rap-*  
*se modifier et se modifient*  
*re caprice. Nous voyons les*  
*es autres et ne se produire*  
*terminées. - Je ne puis voir*  
*ma chambre pour donner*  
*phénomènes volets et vision*  
*marquez toutefois qu' ils ne*  
*mes volets durant la nuit et*  
*un nouveau phénomène, un*  
*oduisse, à savoir, la lumière*  
*qu'il en soit, changer cette*

*Que faut-il conclure de là? Que les phénomènes indé-*  
*pendants de notre volonté, soumis dans leur existence*  
*et dans leurs accidents à des lois que nous ne pouvons*  
*changer, ont leur cause hors de nous. Ils ne sont pas*  
*nous, puisque nous existons sans eux; ils n'ont pas*  
*notre volonté pour cause, puisqu' ils se produisent sans*  
*son aveu, très souvent contre elle.*

*Ils ne relèvent point les uns des autres dans l'ordre*  
*purement interne, puisqu' il arrive fréquemment que,*  
*de deux phénomènes qui se sont mille fois succédés,*  
*le second cesse tout à coup de se produire malgré la*  
*persistance du premier."*

Zoals dan uit het voorgaande blijkt, gaat het gekwa-  
lificeerde voorwerp der gewaarwordingen niet op in  
louter eigen of zuiver subjectieve bewustzijnsaandoe-  
ningen. Want de voorstelling komt niet tot stand door  
zuiver subjectieve reactie op of bij gelegenheid van een  
gegeven prikkel. De extra-subjectieve prikkel werkt in-  
derdaad mede tot de vorming ook van den gekwali-  
ficeerden gewaarwordingsinhoud. De voorwerpelijke  
inhoud of kwaliteitsbepaling is dus het resultaat der  
samenwerking van kennend subject en extra-subjectie-  
ve realiteit, en dientengevolge de gewaarwording zelf  
de psychische uitdrukking of bewustzijnstegenwoor-  
digstelling van een extrasubjectieve of objectief-reële  
werkelijkheid.



Toen Andreas Burnier<sup>1</sup> haar levensbeschouwing herijkte aan de lectuur van Plato, Goethe, Jung en de Boeddha, 10 verdiepte ze zich ook in het werk van de gedoemde dichters Baudelaire en Rimbaud. In beiden herkende ze zielsverwante zoekers naar het absolute, die net als zij dwars tegen het vigerende rationalistische en materialistische klimaat van hun tijd ingingen en inspiratie zochten bij de mystiek.

Toen Burnier zich eenmaal had georiënteerd op het boeddhisme en de andere grote geestelijke en religieuze stromingen van India, China en Japan, dook ook in haar idioom het begrip 'leegte' op. Explicietter dan Schierbeek, in een beschouwing over de mystiek-religieuze inspiratie van de symbolistische en abstracte kunst,<sup>2</sup> refereerde ook zij daarbij aan de tao, de Chinese, op onthechting en gemoedsrust gerichte levensbeschouwing die verwant is aan het boeddhisme zonder daarmee samen te vallen.' En ook zij maakte een onderscheid tussen 'de gemanifesteerde wereld [ ... ] van de concrete dingen' en een 'oergrond' waarin alles één is, een metafysische, bovenzinnelijke, buitenwereldlijke sfeer die - in uiteraard tekortschietende bewoordingen - kan worden aangeduid als 'het Ene, het Absolute, maar ook: de Leegte, het Niets, het Zwijgen'.<sup>3</sup>

Burnier hield het overigens niet bij de TAO alleen. In levensbeschouwelijk opzicht was ze een eclectica die de bouwstenen voor haar gedachtegoed oppikte waar het haar goed leek. Als adolescent had ze zich verdiept in de theosofie, naderhand ging ze te rade bij Rudolf Steiners antroposofie, en nog weer later combineerde ze het platonisme schijnbaar moeiteloos met diverse levensbeschouwelijke richtingen uit India, China en Japan. In haar laatste levensjaren kwam ze steeds dichterbij haar joodse wortels. Daarvoor had ze de kabbala overigens al neergezet als een manier van denken die trefende overeenkomsten liet zien met de Indische mystiek, het esoterische christendom en het soefisme. Voor al deze stromingen gold 'dat de laatste oergrond van alles het niet-zijnde is, het niet-gemanifesteerde, het onbenoembare, Brahman'.<sup>4</sup>

Een door haar gehouden lezing over mystiek en magie in de literatuur besloot ze met een antwoord op de aan zichzelf gestelde vraag welke positie zij in dit krachtenveld innam.

---

1 Alias Catharina Irma Dessaur, voegde Jaap Goedegebuure toe. Ten overvloede, haar eigen naam werd alleen gebruikt bij wetenschappelijk werk. Gustav Meyrink wordt niet genoemd in Wit licht, hoewel cruciaal in de Albert Verwey-lezing van 1988. Meyrinks 'Bewoner van twee werelden' geeft mutatis mutandis mogelijk Burniers eigen gevoelens rondom het bestaan an sich weer een herkenbare gloed. Dit numineuze wordt in Van Dale gekoppeld aan zinsnedes van Gerard Reve en Hella Haasse.

2 C. I. Dessaur, *De droom der rede; het mensbeeld in de sociale wetenschappen, een poging tot criminisofie*, Den Haag 1982

3 Een gevaar dat de ziel in wil, Amsterdam 2003 p. 286.

4 Gesprekken in de nacht, briefwisseling 1981-1986, Amsterdam 1987 p. 29.

De Golem, het legendarische wezen naar wie de roman is genoemd, is een begrip uit de kabbalistische traditie van het jodendom. Meyrink zelf was, in tegenstelling tot wat vele denken, niet jood. Hij was het buiten-echtelijke kind van een adellijke Württembergse minister, Friedrich, Karl Gottlieb Freiherr Varnbüler von und zu Hemmingen, die bij Gustavs geboorte 59 jaar oud was, en een christelijke moeder, zijn moeder, Maria Wilhelmine Adelaïde Meyer, was actrice aan het hoftheater van koning Ludwig II van Beieren.

# Andreas Bunnier

# MYSTIEK EN MAGIE IN DE LITERATUUR

Het ogenschijnlijk reer had plaats in Meyrinks literaire werk. In zijn tijd, dan zij uitgebreide kennis van zaken, die hij onder andere dankte aan zijn vriend Max Brod (de biograf van Kafka). In Meyrinks andere romans vormen brahmanistische, boeddhistische, taoïstische en christelijke elementen echter een even belangrijk element als de kabbalistische mystiek in Der Golem. Het is dus geen toeval dat hij voor de reikening van de ziel aan de diepste diepten als voor de hoogste wijsheid, de onvoorwaardelijke liefde en de mogelijkheid tot bevrijding uit de menselijke tredmolen. Zij zijn 'het leven zelf' in zijn polariteit en dualiteit, en het joodse element heeft daarmee zijn moeder, Maria Wilhelmine Adelaïde Meyer, was actrice aan het hoftheater van koning Ludwig II van Beieren.

Martinus Nijhoff

Het ogenschijnlijk Vereniging voor Onderwijs Meyrinks literaire werk kon Kunst en Wetenschap dankzij uitgebreide kennis van zaken, die hij onder andere dankte aan zijn vriend Max Brod (de biograf van Kafka). In Meyrinks andere romans vormen brahmanistische, boeddhistische, taoïstische en christelijke elementen

Het lijkt mij dat ik iemand ben met een typisch magisch temperament, maar verlangend naar mystiek. [ ... ] Mijn wijsgerige wereldbeeld neigt naar monisme, maar wat ik ervaar is dualisme en pluralisme. Psychisch streef ik naar introversie en een verzoenende houding, maar wat ik ben is een tamelijk extravert en strijdbaar wezen. Mijn realiteitservaring is zowel die van de mysticus als die van de magiër: het doorsnee-menselijk bestaan beschouw ik als onwezenlijk én kwellend.<sup>1</sup>

Radha Altman, hoofdpersoon van haar roman *De litteraire salon* ondergaat tijdens een verblijf op het Stille Zuidzee-oord Hawaï een verlossend visioen.

*PLOTSELING voelde ik mij opgenomen in een groot kosmisch licht. De palmen op het strand achter mij, de bergen in mijn rug, de rotsformaties, de enkele mensen en wat spelende honden, alles viel weg. Er was alleen nog het licht, in de lucht en in het water. Vanuit de toekomst werd ik benaderd en opgenomen in een kosmisch plan waarin ik, op een hoger niveau dan in dit leven, aan de mensheidsontwikkeling van mijzelf en anderen zou bijdragen. Ik voelde een grote, totale veiligheid en zekerheid. Dit licht was wijsheid en liefde tegelijk en ik was daar zelf een onderdeel van. Klein en nietig, maar ook mee uitstralend over de hemelkoepel, mee strelend en flonkerend in het water, mee stralend vanuit de periferie van de baai naar waar mijn lichaam stond: aan de rand van het water, aan de rand van de eeuwigheid. Het was alsof ik hier in de verre voortijd, tienduizenden jaren geleden al had gestaan en alsof ik in een toekomstige, iets bevrijdere incarnatie, minder schuldbeladen, minder gekweld, meer open voor anderen, al hier aanwezig was.*<sup>2</sup>

UIT DE VOETNOTEN VAN BEWONER VAN TWEE WERELDEN

Over Meyrinks beeld over de welhaast onmogelijke taak de ‘steen’ te vinden en daarbij ook nog het bewustzijn te behouden: ‘Een schitterend Spaans drama over dit thema is bijvoorbeeld: *La vida es un sueño* (1634) van Pedro Calderón de la Barca; Nederlandse vert.: *Het leven een droom* door Gerard den Brabander.’

Over het misverstand dat Meyrink zelf joods was: ‘[...] Ook dit sluit, in het vanouds zeer antisemitische Oostenrijk, een joodse afstamming praktisch uit.’

‘Over moderne genetische manipulatie en kunstmatige intelligentie, zie C. I. Dessaur, *De achtste scheppingsdag*, Amsterdam, Meulenhoff, 1990.’

‘De manier waarop Meyrink de Golem-legende interpreteert en eigenzinnig literair be-

1

2 bladzijde 137

nut, werd hem door wetenschappelijke deskundigen, onder wie bijvoorbeeld Gershom Scholem, niet altijd in dank afgenomen. De academische bronnendeskundige, die zich aan de buitenkant van het overgeleverde materiaal houdt, en de kunstenaar, die een nieuwe persoonlijke interpretatie vindt, botsen op dit punt exemplarisch.’

‘Contamination by association is een bekende zwakte van het menselijke voorstellingsvermogen. Zo zullen velen het socialisme en communisme abject vinden omdat Lenin en Stalin massamoordenaars waren en Fidel Castro homoseksuelen en prostituées (niet de prostituanten) in concentratiekampen liet opsluiten. Net zo min als het feit dat Hitler vegetariër was impliceert dat hedendaagse vegetariërs eigenlijk vegetariërs zijn, betekent de belangstelling van Hitler, Himmler en andere topnazi’s voor sommige westerse en oosterse esoterische tradities (Himmler las dagelijks in de *Bhagavad Gita*), dat er met die tradities derhalve intrinsiek iets mis is. Niet iedereen is het echter gegeven deze elementaire logische regel te begrijpen, en sommigen, die een kanalisering zoeken voor hun instinctieve haat (jegens welke stroming dan ook), willen haar niet begrijpen.

6 Zie hierover: Andreas Bumier, ‘Stilte en alchemie’ in Tijdschrift Jonas, Amsterdam 4 september 1987. En voorts: Andreas Burnier e.a., *Het spirituele in de kunst* (Zeist, Uitgeverij Vrij Geestesleven, 1988).

7 *Meine Qualen und Wonnen im Jenseits* (1913) in E. Frank (ed.): Gustav Meyrink.

*Fledermäuse. Erzählungen, Fragmente, Aufsätze* (München, Langen Müller, 1981).

Voor Steiner over Meyrink zie *Gegenwärtiges und Vergangenes im Menschengeste*, vijfde voordracht, Berlijn 1916 (Zyklus 42; GA 167. Herdruk 1962).

8 Over dit magisch-esoterisch thema van de bewustzijnsbrug: Goethe’s *Märchen*.

9 Zo wordt Meyrinks zoon Harro na zijn zelfmoord in een merkwaardige houding voorover op de grond liggend aangetroffen. In *Der Golem* komt de student Charousel voor, die zelfmoord pleegt. Ook deze student wordt door Meyrink beschreven als liggend in een merkwaardige houding- dezelfde houding waarin hij zo’n achttien jaar later zijn zoon zal aantreffen. In *Der Golem* verenigt de ik-figuur zich met Athanasius Pernath doordat hij per ongeluk diens hoed op zet. Na Harro’s dood voelt Meyrink zich na korte tijd gedreven diens hoed op te zetten. Vanaf dat moment is zijn verdriet over en voelt hij zich met Harro herenigd.

ro Naar de Nederlandse vertaling door Hans Korteweg: Gustav Meyrink, *Het groene gezicht* (Amsterdam, Meulenhoff 1974).

**Over het mensbeeld in de sociale wetenschappen vanaf de vroegste tijden. Een poging tot een nieuwe ordening vanuit een onbehagen over <het armetierige van de schaarse 'theorieën' over menselijk gedrag.**

**H**OE BESCHERMEN WIJ DE SAMENLEVING TEGEN DE WETENSCHAP?

luidde eens de titel van een voordracht van de dwarse filosoof Feyera-bend. Deze vraag, en de vraag die eraan voorafgaat, „wat doet de wetenschap de samenleving aan?” worden dringend gesteld in *De droom der rede*. Het mensbeeld in de sociale wetenschappen; een poging tot criminosophie van de Nijmeegse hoogleraar criminologie Catharina Dessaur, als schrijfster bekend als Andreas Burnier.

De term *criminosophie* is van Buikhuisen. Hij werd door hem als scheldwoord geworpen naar het hoofd van de auteur. Dessaur gebruikt de term nu als geuzennaam. Zij bekijkt de criminologie (de wetenschap die zich bezighoudt met delicten en delinquenten) met een filosofische blik. Daarmee brengt zij de discussie over kwaliteit en rendement van de universitaire wetenschapsbeoefening op een zeer fundamenteel niveau.

Dessaur constateert een *intens gevoel van onbehagen en onvoldaanheid dat vrijwel alle beoefenaars en consumenten van de menswetenschappen met betrekking tot hun vakgebied nu ervaren*. De oorzaak van dat onbehagen ziet zij in het *armetierige van de, schaarse, 'theorieën' over menselijk gedrag, de trivialiteit van het meeste empirisch onderzoek, de onbruikbaarheid van veel onderzoeksresultaten in de alledaagse praktijk*. Het probleem begint voor haar echter *niét* aan de buitenkant (de universitaire bureaucratie, het gebrek aan ijver, kennis en bekwaamheid) maar aan de binnenkant: welke vooronderstellingen gaan er schuil achter de proefschriften en de colleges? Welke waarden eerbiedigt de wetenschapper? Heeft de wetenschapper een ziel?

De wetenschapper heeft een heel klein zieltje en dat dreigt volgens Dessaur geheel uit te doven. In de laatste tweehonderd jaar heeft de heersende wetenschappelijke moraal de werkelijkheid teruggebracht tot de zintuiglijk waarneembare, de materiële en liefst ook nog de meetbare ervaringswereld. 'De' werkelijkheid is alleen de stoffelijke werkelijkheid geworden, die vervolgens uitsluitend volgens strikt-rationalistische spelregels benaderd mag worden.

Dessaur verzet zich tegen dit eenzijdig uitgangspunt en tegen de vereenvoudiging van het mensbeeld die ermee gepaard gaat. Zij laat zien hoe in de moderne menswetenschappen ook de mens bijna tot materie is gereduceerd, met



op zijn best nog enkele psychische bijverschijnselen, die meestal weer tot materiële oorzaken worden teruggevoerd. Wie het materialistisch uitgangspunt ziet als een onschuldige werkafpraak onder wetenschappers, wordt door Dessaur uit de droom geholpen: het gaat hier volgens haar om een nieuw geloof, dat niet alleen aan universiteiten wordt beleden, maar dat in toenemende mate ons hele mens- en wereldbeeld is gaan bepalen.

Het 'materialistisch monisme' – zoals Dessaur het noemt – is in feite een even metafysisch uitgangspunt als het geloof in een Almachtige God. De moderne wetenschap is – na het jodendom, islam en Christendom – als een 'vierde monotheïstische godsdienst', een Kerk van de Rede, zoals ook Robert Pirsig in zijn filosofische roman *Zen en de kunst van het motoronderhoud* de moderne wetenschap al betitelde.

**J**E MOET HET ALLEMAAL MAAR DURVEN ZEGGEN, terwijl je zelf ook nog professor bent. Intussen erkent Dessaur ten volle dat al die aandacht voor de stoffelijke wereld natuurlijk ook bevrijdend heeft gewerkt: dankzij de wetenschap hebben we een enorme greep op de materie.

Dessaur behoort zeker niet tot de lieden die het liefst rechtsomkeer willen maken naar een gedroomd mooier, natuurlijker en zachtaardiger verleden. Zij verzet zich alleen tegen de verabsolutering van het materialistische standpunt tot het enig juiste. En zij kijkt vooral naar de keerzijde van de medaille der Vooruitgang: een wereld die samenvalt met het zichtbare hier en nu is voor veel mensen een zinloze, onsamenhangende en destructieve wereld geworden. Bijna iedereen zit in deze tijd op de stoel van „de gevoelloze, kleurenblinde, eenogige natuuronderzoeker die van buitenaf, respectloos, een onbezield kosmos gadeslaat en manipuleert (en op den duur ook medemensen manipuleert)”. Er zou al heel wat veranderen, als de Kerk der Rede wat toleranter zou staan tegenover andere benaderingswijzen. Hiertoe probeert Dessaur haar collega's voorzichtig de volgende gedachte aan het verstand te brengen: De materialistische vooronderstelling is – zoals elke andere vooronderstelling – geen absolute waarheid, maar een keuze, om de werkelijkheid vanuit een specifieke, beperkte gezichtshoek te bestuderen. Een keuze die dus niet meer dan deelwaarheden kan opleveren. Maar er zijn ook andere keuzen mogelijk. *Was für eine Philosophie man wählt hängt davon ab was für ein Mensch man ist*, zei de filosoof Fichte tweehonderd jaar geleden al, en hij bedoelde dat het mens- en wereldbeeld dat iemand kiest óók iets zegt over zijn psychische toestand, over de manier waarop hij zichzelf en de wereld ervaart.

## HET MENSBEELD IN DE SOCIALE WETENSCHAPPEN

Mensbeelden als dat van het oude India of het boeddhisme getuigen van grote complexiteit, harmonie en respect voor de mens, en waren dan ook het product van mensen die zichzelf en elkaar zo beleefden. Bovendien scheppen mensen hun wereld naar de voorstellingen die zij ervan hebben. In een wereld waarin Marx, Darwin en Skinner gelijk krijgen, krijgen zij op den duur hun gelijk ook bewezen. Wie gelooft dat er alleen materie is, vindt alleen nog maar materie terug.

Met behulp van beeldspraak zou je kunnen zeggen dat elk wereldbeeld een droom is: De opgang uit de materie in het onstoffelijk NIRWANA is een droom, het geloof in een ALMACHTIGE GOD die zich in een ondoordringbaar *Jenseits* bevindt is een andere droom. En de wereld als machine, die je kunt kennen en beheersen door empirisch onderzoek en rede is ook een droom: *de droom der rede*. Aan deze metafoer ontleent Dessaur haar titel.

Om te laten zien dat er ook fundamenteel andere keuzen gemaakt kunnen worden neemt Dessaur de lezer mee op een reis langs de andere, oudere voorgangers van het moderne materialistische wereldbeeld, te beginnen bij de oud-indische yogafilosofie. Die reis is boeiend en volgt voornamelijk de neo-platoonse traditie in het Westen. Dessaur voelt zich sterk met die traditie verwant. In het neo-platonisme wordt de materiële wereld gezien als slechts één zijnsniveau: de mens neemt zowel deel aan de goddelijke als aan de materiële wereld.

In tegenstelling tot het orthodoxe christendom ziet de neo-platonist zichzelf niet als een zwakke worm, die door een ALMACHTIGE VADERGOD van buitenaf gered moet worden: de mens kan zichzelf in deze denkwereld verlossen door eigen innerlijke activiteit, door zich de 'goddelijke herkomst' te herinneren. De mooiste hoofdstukken vind ik die over de natuuronderzoekers uit de Renaissance zoals Kepler, Paracelsus en Giordano Bruno, neo-platonisten, die nu doorgaan voor 'voorlopers' van de moderne, materialistische natuurwetenschap. Ten onrechte, omdat de wereld voor hen nog niet ontzield was, maar vervuld van goddelijke krachten.

Dessaur zet deze reis langs de belangrijkste wetenschappelijke ontwikkelingen voort tot in de twintigste eeuw; in de laatste eeuwen met nadruk op de ontwikkelingen in de menswetenschappen die zich krampachtig status proberen te verwerven door zo 'materialistisch' mogelijk te werk te gaan. Haar nauwkeurige demonstratie van de stelling dat bijna elke belangrijke filosoof, elke wetenschappelijke 'vernieuwer' een fatale stap dieper in een dor materialisme zet, vind ik volkomen overtuigend.





## EEN POGING TOT CRIMINOSOFIE

Wél begint *De droom der rede* op den duur een beetje mank te gaan aan de strakke, bijna encyclopedische opzet en moet het betoog veel niet ter zake doen-de feiten meetorsen. De stijl glijdt hier en daar af naar een deftig verbalisme, waar 'ik' verandert in 'wij' en waar 'transformeren' nooit eens gewoon veranderen is, een stijl van academisch beton die soms vreemd contrasteert met de inhoud van *De droom*. Maar daar gaat weer de drillboor in als Dessaur zich kwaad maakt over seksisme – waar zij zich vaak en terecht kwaad over maakt. Men drijft het heteroseksisme wel bijzonder ver, als men ook verkrachters, vrouwenmis-handelaars, bordeelhouders en souteneurs als 'zielig' wenst te percipiëren.

Na deze reis door de geschiedenis keert Dessaur terug naar haar eigen criminologie, de aan de sociologie ontsproten wetenschap die zich bezighoudt met delicten en delinquenten. Voor criminologen, zegt zij, betekenen de materialistische vooronderstellingen in feite een gigantisch excuus voor het manipuleren met de levens en de vrijheid van andere mensen. De onderzoeker, of in dit geval de criminoloog, valt zelf namelijk altijd buiten de wereld die hij beschrijft. Hij schept een eigenaardige verdeling in 'wij' (de onderzoekers) en 'zij' (de onderzochte delinquenten). De onderzoeker vraagt zich af hoe wij hun gedrag kunnen verklaren, veranderen en besturen, maar vraagt zich nooit af hoe hij zijn eigen gedrag kan verklaren, veranderen en besturen. De onderzoeker denkt over de wereld in termen van 'effectiviteit' en 'beheersbaarheid' en daarmee vervaagt zijn moreel besef.

Termen als goed en kwaad tref je in criminologische geschriften dan ook nauwelijks aan. De vraag of het misschien ook een kwaad is om mensen te straffen kan amper meer gesteld worden. Omdat wetenschappers en het staatsapparaat het kwaad pretenderen te beheersen hoeven zij zich niet te verantwoorden over het kwaad dat zij aanrichten. Er ontstaat een soort economie van het kwaad: het kwaad verdwijnt niet, het verschuift alleen maar, van de misdadigers naar de staat, de rechters, de politie, de gevangenebewaarders. Het is de misdaad van de enkeling tegen de anonieme misdaad van de maatschappij. Baal wordt hier met Beëlzebub uitgedreven.

Tenslotte buigt Dessaur zich over vernieuwde tendensen, want het grobklotzige materialisme heeft volgens dit relaas zijn langste tijd gehad. In de moderne fysica worden de materialistische dogma's de laatste decennia verlaten. Aan de Amerikaanse westkust signaleert zij vernieuwende bewegingen – bijvoorbeeld de *transpersoonlijke psychologie* aan de Universiteit van Californië – en ook in de samenleving zijn hoopvolle tekenen: bepaalde vormen van jeugdcultuur, milieubewustzijn, een groter sociaal bewustzijn.

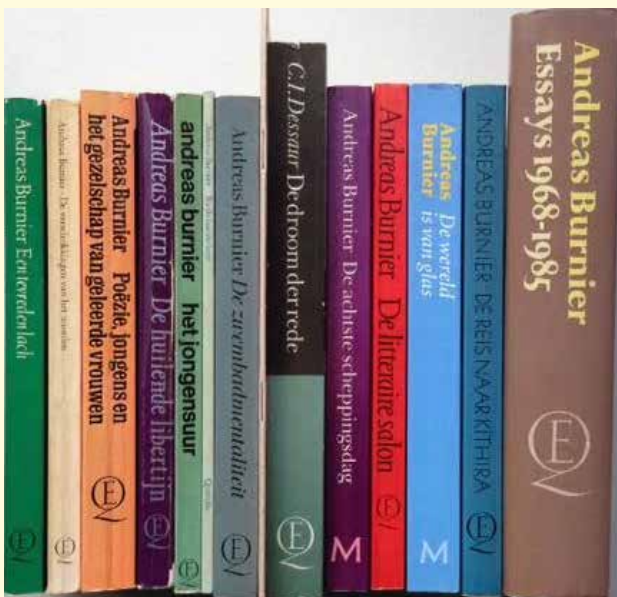


Dat Dessaur hier de achterhaalde, vederlichte en seksistische hippiecultuur meermalen noemt en het veel invloedrijker radicaal-feminisme vergeet, vind ik een onbegrijpelijke emissie voor iemand in wier grammatica „de mens” consequent „zij” is. Daarmee samenhangend heb ik het bezwaar dat de woedende uitvallen tegen seksisme, niet goed geïntegreerd zijn in Dessaurs hele visie. Dat komt geloof ik, doordat zij de prepatriarchale beschaving stilzwijgend buiten beschouwing laat.

In *De droom der rede* begint de geschiedenis in het oude Indië, na de invasie van de Ariërs of Aryanen, Indo-europese patriarchen die er het kasteelsel invoerden en er een bestaande matriarchale cultuur onder de voet liepen. De Indische yogapsychologie en filosofie is zeker nog veel wijzer en diepzinniger dan zelfs het mensbeeld bij Plato, maar het is al door en door patriarchaal in zijn minachting voor de materiële wereld. In de boeddhistische culturen werden en worden vrouwen verschrikkelijk gediscrimineerd. Zelfs als de vrouwelijke mens in theorie bij de wereld hoorde, dan werd zij ook in het Oosten in de praktijk veracht. De westerse neoplatoonse onderstroom is al evenmin vrij van seksisme.

Daarom kan ik de gedachte niet van me afzetten, dat Dessaur in haar boek een binnen het patriarchaat relatief humane traditie heeft blootgelegd: een subversieve mannetraditie, die zeker opnieuw gekend moet worden, maar die het grote probleem niet oplost dat vrouwen en ‘het vrouwelijke’ uit de cultuur zijn weggedrongen.

Dessaur raakt dat probleem vaak zijdelings, niet frontaal. Maar zij zou daar natuurlijk tegen kunnen inbrengen dat zij ook niet de pretentie had een boek te schrijven over de wordingsgeschiedenis van de vrouwenhaat; het boek gaat over de wordingsgeschiedenis van het moderne wetenschapsethos. En wat dat betreft blijft *De droom der rede* een schitterend, moedig en stimulerend boek.



# BIJLAGEN BIJ RUDOLF OTTO

Het heilige

Genadereligie & Religieuze overeenstemming

Het kwetsbare leven

*Drängt fremder Tiefe  
Rätsel und Zauber  
Eigener Tiefe zu —  
schweige und warte.  
Wächst aus dem Dunklen,  
Seele bedrängend.  
Fragend Befangen —  
warte und lausche.  
Blüht aus Befängnis  
Ahnender Einklang,  
Ruhe im Widerstreit —  
lausche und schweige.*

## *De genadereligie van India en het christendom; overeenkomsten en verschillen*

### *Religieuze overeenstemming in de godsdienstgeschiedenis*

**I**N HET EERSTE DEEL WEEET RUDOLF OTTO (1869-1937) ZICH IN TE LEVEN IN DE GENADERELIGIES VAN INDIA. Zijn religieuze bewogenheid, die hij in het heilige uiteengezet heeft, is hier zeker niet vreemd aan. Het *numineuze* is immers voor hem de mogelijkheid om religie in het alledaagse te beleven. Hij laat ons overeenkomsten maar ook verschillen tussen de bhaktireligie (een devotio-nale stroming in het hindoeïsme) en het christendom zien. Belangrijk is ook dat hij die verschillen in religieuze beleving weet te duiden. Hindoes kennen geen erfzonde, geen kruis, geen persoonlijke goddelijke verzoener, zodat bij hen de inhoud van genade en verzoening volledig anders ingevuld wordt. Dit werk leert ons hoe in het hindoeïsme het goddelijke, het eeuwige dat achter alles schuilt, beleefd wordt.

*Godsdienst is de beleving van het mysterie en het komt tot uiting als het gevoel zich openstelt voor de indrukken van het eeuwige dat verschijnt door de sluier van het tijdelijke.*

Het gaat vooral over het individu dat de innerlijke beleving van het religieuze als genade en verlossing ervaart. De Indiase beleving van het heilige in de bhaktireligie treft hem zozeer dat hij deze vergelijkt met de oud-Israëlische Jahwedienst. Als joods-christelijk geïnspireerde theoloog weet hij duidelijk het onderscheid aan te geven tussen ons westerse streven naar heiligheid en de Indiase zorg van een innerlijke sereniteit.

**H**ET TWEEDE DEEL HANDELT VOORAL OVER RELIGIEUZE OVEREENKOMSTEN IN VERSCHILLENDE TIJDEN EN CULTUREN. Otto gaat er vanuit dat er gelijke prereligieuze grondslagen zijn. Hij schrijft: 'Dit feit van de overeenstemmingen in de godsdienstgeschiedenis manifesteert zich in het inzicht dat, in het begin van de beschaving, religie overal op vrijwel dezelfde wijze ontstaat, zich ontwikkelend vanuit een grondslag van vreemde en verwarde gemoedstoestanden en ideeën zoals deze zich herhalen met verbluffende overeenkomsten en regelmaat onder verschillende soorten bevolkingsgroepen aan het begin van hun culturele ontwikkelingen en vaak zo volhardend, dat haar invloed duidelijk waarneembaar is in de meer ontwikkelde religies en culturen. Nog steeds is deze basis een levende kracht binnen de cultuur van de schriftloze volken (blz. 138-139).

Een opvallend inzicht dat de paradox van het numineuze met de worsteling tussen ervaren en denken aangeeft. Hij gaat daarvoor zelfs terug naar de 'axiale periode' (5 eeuwen v.c. Jaspers) waar we een duidelijke religieuze literatuur hebben. Zelfs China, Israël en Perzië worden niet vergeten. Zijn grote bewondering voor het numineuze in de Indiase bhakti-religie onderstreept hij overduidelijk in de hoofdstukken over Brahman, Tao, Logos, Atman en pneuma. In de bhakti-religie, een typische genadereligie, wordt alles ontvangen van de volheid van de godheid. Hier ligt vooral de nadruk op het deel hebben aan het goddelijke dat in alles aanwezig is. Het hindoeïsme wijst ons hier een eigen weg naar bevrijding.

LEID ONS UIT DE ONWERKELIJKHEID NAAR DE WERKELIJKHEID,  
UIT DE DUISTERNIS NAAR HET LICHT.

VOER ONS VAN DE DOOD NAAR DE ONSTERFELIJKHEID.

DIT IN TEGENSTELLING MET HET JOODSE MOTIEF:

WEES HEILIG, WANT HEILIG BEN IK UW HEER. (Leviticus)

Heilig zijn, heel zijn, een Joods verlangen, kan maar verkregen worden door gehoorzaamheid aan Gods geboden. Het is niet een waardigheid die we ons of anderen kunnen geven.

Deze merkwaardige studie, aangevuld met belangrijke aantekeningen en een verklarende woordenlijst, kan de religieuze dialoog tussen Oost en West enorm verrijken. De duidelijke Nederlandse vertaling zal menigeen aanmoedigen om deze persoonlijke en moeizame religieuze zoektocht tot het einde te volgen.<sup>1</sup>

---

1 Dr. Jan Gysen FVG – Kierkegaard Werkgroep Antwerpen. Jan. 2006  
Rudolf OTTO, 175 blz. Uitgeverij: Abraxas Amsterdam 2005 ISBN 90-807300-3-3

## *Het heilige*

‘**D**AS HEILIGE’, HET MEESTERWERK VAN DE GODSDIENSTHISTORICUS RUDOLF OTTO VERSCHEEN IN 1917 TIJDENS DE GRUWELN VAN DE EERSTE WERELD-OORLOG (1914-1918). Een derde en geheel herziene druk in het Nederlands, bezorgd door Daniel Mok (1950), verscheen bij *Uitgeverij Abraxas*. (2002) Met de ondertiteling *Een beschouwing over het irrationele in de idee van het goddelijke en de verhouding ervan tot het rationele* zet Otto ons op weg naar een persoonlijke religieuze ervaring.

*Godsdienst is de beleving van het mysterie,  
het verstandelijk ondoorgrondelijke, dat schuilgaat in het tijdelijke.*

De beleving van dat heilige goddelijke noemt hij het ‘numineuze’. Het numineuze is de aanduiding van de irrationele bestanddelen in het heilige, het goddelijke dat een mysterie is, dat fascineert en doet beven. De numineuze ervaring baseert zich niet op de goddelijke openbaring.

Hij onderzoekt geen ideeën of begrippen over God, maar de godsdienstige ervaring die ons overkomt.

Vrij van alle dogmatische vooringenomenheid tracht hij ons de weg naar een ‘levende God’ te tonen, door ons bewust te maken van het *mysterium tremendum & fascinans*, een geheim dat tegelijk angstaanjagend en aantrekkelijk is.

Het ervaren van het heilig-goddelijke kan zowel in de natuur zijn, als in een zelfgekozen stilte of in het schone en het grootse van een kunstwerk, gedicht of muzikale evocatie.

In 23 hoofdstukken leidt hij ons van een antropomorfishisch godsbeeld naar een wereld waarin de ervaring, het gevoel, primeert. We ervaren dat het gevoel alles is en het begrip op zichzelf niets betekent. (*Gefühl ist alles, Name, Schall und Rauch*. – Faúst-) Hetgeen weerstand oproep in traditionele christelijke middens.

Het rationalisme wordt onttroond van zijn schijnbare zaligmakende positie van diepere religie. HET HEILIGE behoort van nu af tot de gevoelswereld. De ervaring van HET GODDELIJKE is niet meer gebaseerd op filosofische constructies maar op het mysterie achter de dingen.



*Het gevoel van dit mysterie kan met milde stroom het innerlijke vervullen in de vorm van de verheven stille stemming van verzonken aandacht. Het kan overgaan in een rustig vloeiende gestemdheid van de ziel die lang aanhoudt en natrilt, tot zij uiteindelijke wegsterft en de ziel weer in het profane, het alledaagse achterlaat. Het kan ook met krampachtige sloten en stuiptrekkingen uit de ziel naar voren breken. Het kan voeren tot een vreemde opwinding, tot roes, vervoering of extase. Het kan wild en demonisch worden. Het kan geleidelijk omlaaggaan tot spookachtig vrezen en sidderen. Het heeft zijn ruwe, barbaarse eerste uitingen en laagste vormen. En het ontwikkelt zich tot een teer, gelouterd en opgetogen gevoel. Het kan worden tot het stille deemoedige huiveren en verstommen van het schepsel voor het – ja waarvoor? Voor wat in onuitsprekelijke geheimenis boven alle schepselen is (blz. 22-23).*

In die zin mogen we de ervaring die hij neerschrijft al als een aanloop tot dit boek zien.

Mogador, zaterdag 27 mei 1911

‘Het is sabbat. Al in de donkere en onvoorstelbaar smerige steeg naar het huis horen we die eentonige mengeling van gebeden en schriftlezing, dat nasale half gezongen, half gesproken geluid dat de Kerk en de Moskee hebben overgenomen van de Synagoge. Het geluid is aangenaam, en al spoedig kunnen vaste stembuigingen en ritmes worden onderscheiden die elkaar met regelmatige tussenpozen opvolgen als een Leitmotief. Je oor probeert grip te krijgen op de woorden, maar dat lukt nauwelijks en je hebt de poging al bijna opgegeven als je in die wanordelijke brij van geluiden plotseling, met een schok herkent, alomspannend, helder en onmiskenbaar: *Kadosh, Kadosh, Kadosh Elohim Adonai Zebaoth Male’u hashamayim wahaarets kedabo!* (Heilig, Heilig, Heilig, Here God der Heerscharen, hemel en aarde zijn vol van Uw glorie!)

Ik heb het *Sanctus, Sanctus, Sanctus*, van de kardinalen in de Sint-Pieter gehoord, het *Swiat, Swiat, Swiat*, in de kathedraal van het Kremlin en het *Holy Holy Holy* van de Patriarch in Jeruzalem. In welke taal dan ook, deze woorden, de hoogstverhevene ooit door menselijke lippen gevormd, raken je in het diepst van je ziel, met een machtige huivering het mysterie van die andere wereld die erin verborgen ligt oproepend en openbarend. En dat, sterker dan waar ook, hier in deze bescheiden plaats, waar ze weerklinken in dezelfde taal waarin Jesaja ze ooit als eerste ontving, en gesproken door de lippen van de mensen die deze woorden rechtstreeks beërfden.’

De zoektocht naar het goddelijke loopt dood op de sporen van abstracties, gebaseerd op filosofische constructies. Otto houdt een pleidooi om ernst te maken met het feit dat God de *Gans Andere* is, voelbaar, mysterieus, achter een sluier van angst en verwondering. Hier wordt eerder het hart dan de rede aangesproken. Alleen als men open staat voor dit gebeuren zal men in de 'stemming' blijven om een glimp op te vangen van het heilige, het goddelijke, dat doorschijnt en veel dieper gaat dan ieder denken.

Daarom is het goed de mogelijkheden van het denken te overwegen. Misschien kan dit wel met een citaat:

*De hoogste paradox van alle denken is de poging iets te ontdekken dat het denken niet kan denken.*

*(Søren Kierkegaard)*

Ook Albert Einstein kan ons met zijn gevoel voor intuïtie op weg zetten.

*Das Schönste, was wir  
erleben können, ist das  
Geheimnisvolle.*

*Es ist das Grundgefühl,  
das an der Wiege der  
wahren Kunst und  
Wissenschaft steht.*

Wat geldt voor de wetenschap telt ook voor de religie. Ze hebben dezelfde bron en kunnen maar met onderlinge beïnvloeding tot hun recht komen. Wat duidelijk verwoord is in een volgende uitspraak van hem:

*Religie zonder wetenschap is blind, wetenschap zonder religie is kreupel.*

Rudolf Otto weet in deze studie het gevoel voor HET HEILIGE, het onbereikbare, op meesterlijke en diepzinnige wijze te beschrijven. Aangeraakt door het mysterieuze achter de dingen worden we pas deelgenoot van een bovenrationele werkelijkheid. Het wordt een andere weg om HET HEILIGE te benaderen. Het *ervaren van het goddelijke* verdringt *een geloven in begrippen*.

Dr. Jan Gysen

❖ WILHELM BOUSSET ❖

ZU TREUEM GEDÄCHTNIS

GIESSEN 8. MÄRZ 1920



*Ich widme diese Aufsätze dem Andenken an den teuern unvergessenen Freund. Seine Begrüßung der Hauptschrift war die erste Ermunterung, die ihr zuteil wurde, seine Zustimmung mehrte das frohe Gefühl des rechten Weges, und sein 'zu frühes' Scheiden das Gefühl jener sapientia sub contrariis abscondita, von der jene Schrift wie diese Aufsätze zu reden versuchen.*

Marburg 1923, R.O.<sup>1</sup>

WILHELM BOUSSET was een belangrijke vertegenwoordiger binnen de godsdienst. Hij doceerde in en Giessen 1916. Hij heeft baanbrekend werk verricht voor vergelijkend godsdienstwetenschap en wees vooral op de invloed van het Hellenisme en de mysteriegodsdiensten. Een van zijn grote werken is *Kyrios Christos, Geschichte des Christus; Glaubens is auf Irenäus* (1913), waarvan de titel zijn inzicht uitdrukt. Van kerkelijk conservatieve zijde ontmoette hij sterke tegenwerking. Veel van zijn werk heeft blijvende betekenis verkregen, sommige elementen zijn door de latere ontwikkelingen achterhaald of gematigd.



De door Otto opgetekende ervaringen zouden niet hebben misstaan in de collectie werkelijkheidsbelevingen die Tjeu van den Berk citeert in *Het numineuze* uit 2005 en *Op de bodem van de ziel* uit 2006. Het zijn ervaringen die de droomwereld van het kind raken, alsmede de verbeeldingswereld van de volwassene, ervaringen die de grens tussen de zichtbare wereld en het alomvattende waar wij deel van uitmaken voor een moment uitwissen.

1 Ik draag deze essays op aan de nagedachtenis van mijn dierbare onvergetelijke vriend. Zijn verwelkoming van het hoofdwerk, *Het heilige*, was de eerste aanmoediging die het ontving, zijn instemming vergrootte het gelukkige gevoel van de juiste weg, en zijn 'te vroeg' vertrek het gevoel van die wijsheid verborgen onder tegenstellingen waarover dat werk en deze essays proberen te spreken.

## BIJLAGEN BIJ 'RELIGIE ALS GENADE'



Rudolf Otto,  
*Het spontane ontwaken van het numi-  
neuze gevoel (sensus numinis)*

- 1 L. W. Hauer
- 2 Ch. Heinrichs
- 3 A. Tennyson
- 4 R. Tagore
- 5 J. Ruskin
- 6 Th. Parker
7. R. Otto *Ontwikkelingsfasen in de  
jeugd en bij schriftloze volken*
8. Daniël Mok, *Religieuze ontwikke-  
lingsfasen aan de hand van Rümke  
en Heschel*

RELIGIE ALS GENADE –  
RUDOLF OTTO, GELEITWORT

### *Geheimenis en betovering*

*Opwellend vanuit een onbekende diepte*

*Naar de diepsten van je hart –  
zwijg en wacht.*

*Opkomend vanuit de duisternis*

*Bloeit het op in je ziel,*

*Vraag schuchter –  
wacht en luister.*

*Bloeiend vanuit onzekerheid*

*Voorgevoel van samenklank,*

*Rust vervangt weerbaarheid –  
luister en zwijg.*



## BIJLAGEN TER AANVULLING VAN EERDER VERSCHENEN TITELS

Frédéric van Eeden over WILLIAM JAMES

Sally Noach over FREDERIK VAN EEDEN

Jan Gysen over RUDOLF OTTO &amp; SØREN KIERKEGAARD

Gustav Fechner, BOEKJE OVER BEWUSTZIJN NA DE DOOD 658

Paul Neff, RELIGIE ALS GENADE 666

Het archief bevat redactionele onderzoeksresultaten en pogingen daartoe.

Nadruk op verschillen en overeenkomsten, een levendige focus op het wederzijdse gevoelen over gelijkgestemde belangstelling vanuit verschillende culturen, tijden en invashoeken.

**SPIRITISME:** OVERTUIGING DAT ‚BEWUSTZIJN‘ NA DE DOOD BLIJFT BESTAAN ALS ‚GEEST‘ DIE MOGELIJKERWIJS KAN COMMUNICEREN.

Het Latijnse *spiritus* betekent adem, leven en geest. Het geloof dat doden wijze raad of juist onheil kunnen doorgeven was en is wijdverbreid. Aan het eind van de 17e eeuw kreeg de geleerde Swedenborg veel aandacht. Zijn welhaast religieuze opvattingen werden in de Verenigde Staten uitgedragen. Het spiritisme vindt zijn daadwerkelijke oorsprong in gebeurtenissen die zich in 1848 voordeden bij een Amerikaanse familie waar klopgeluiden, die later *poltergeistverschijnselen* werden genoemd, en het bleek dat de dochters des huizes met de klopgeest konden communiceren. De geest was van een man die in het huis vermoord was. Toen dit bekend werd, volgde een golf van vergelijkbare verschijnselen. Overal beweerden nensen met overledenen te kunnen praten. Er werden shows georganiseerd, die vaak van list en bedrog aan elkaar hingen. De Engelse *Society for Psychical Research*, in 1882 opgericht om paranormale verschijnselen te onderzoeken, kon in een aantal gevallen geen sporen van bedrog ontdekken. Het hedendaagse spiritisme wordt vaak gezien als een religieuze beweging, echter zonder de dogma's en structuur van overgeleverde godsdiensten. Het ‚bewustzijn‘, de ‚ziel‘ blijft na de fysieke dood blijft bestaan en dat via een medium contact mogelijk is met ‚gene zijde‘. Er zijn motorische contacten van ‚automatisch schrift‘ mogelijk, waardoor een ‚leven‘ na de dood aannemelijk kan worden. Zuiver wetenschappelijke bewijzen hiervoor bestaan niet. Er zijn ook mediums die contact hebben met ‚hogere geesten‘; het gaat dan om ‚hogere intelligenties‘ die ‚wijze raad‘ geven. Deze inspiratie heet nu *channelen*.

<Tijdens het *International Congress of Psychology* tussen 1889 en 1901 kwam er bericht van een Amerikaansche enquête op enigszins grotere schaal, geleid door Prof. William James, de bekende schrijver van *Principles of Psychology* 1890. Daarin waren 7123 personen ondervraagd, en 586 positieve antwoorden ontvangen, die als geldig mochten beschouwd worden; hiervan betroffen 71 de verschijning van aan de hallucinant bekende personen en van deze troffen er 12 met de sterfdag samen. Ook hier dus een percentage dat ver overtreft wat men volgens kansrekening zou mogen verwachten. Prof. James voegde er bij, dat hij bij het uitsluiten van onzekere gevallen en bij de kansrekening nog strenger was te werk gegaan dan de Engelse commissie. 'We can afford to be generous,' het kan wat lijden. Hoe streng men ook rekent, er blijven altijd getallen over die te groot zijn om op rekening van het toeval geschoven te worden. Ook al komt hij tegemoet aan het bezwaar dat de niet-coïncideerende hallucinaties worden vergeten – het hoofdbezwaar van Parish – door hun aantal 10 maal groter te nemen dan de berichten opgeven, en al neemt hij de helft van de samentreffende gevallen, dan nog vindt hij een cijfer dat 126 maal grooter is dan de kansrekening zou doen verwachten.

En wat ik in zijn kleine enquête merkwaardig vind en waar James ook zelf op wijst, is de overeenstemming in verhouding met de Engelse cijfers. Deze overeenkomst van een tweede, geheel onafhankelijk van de eerste verzamelde statistiek, vergoedt het zoveel kleiner aantal berichten. Maar zoals James zei: 'Ik verwacht niet en heb nooit verwacht dat deze cijfers het ongeloof zullen over winnen. Maar zij zijn alleen nuttig tegenover de dogmatische verzekering van geleerden, dat deze coïncidenties toevallig zijn.' >

<De gedachte er geen nieuwe principes mogen worden ingevoerd zolang een normale verklaring niet is uitgesloten, wat wellicht nooit zal gebeuren, is een valkuil voor onwijsgerige natuuronderzoekers. Verdergaan dan de feiten toelaten en waar dit niet lukt, de feiten als ongeldig te beschouwen.><sup>1</sup>

---

1 Frederik van Eeden, *Studies. Derde reeks*. W. Versluys, Amsterdam 1897 p. 146-147 (Lezing in Teylers Natuurkundig Genootschap, Haarlem, 10 februari 1897 Over hallucinaties).

# BIJLAGEN BIJ GUSTAV FECHNER

## Het psychisch monisme van Fechner en Heymans

*Jan Rispens*





BIJLAGE bij

## *Het archaische denken van Gustav Fechner*

OPGENOMEN in

### *Het boekje over het bewustzijn na de dood*

**G**USTAAF THEODOOR FECHNER WERD OP 19 APRIL 1801 GEBOREN UIT EEN KUNSTZINNIGE EN VERLICHTE PREDIKANTENFAMILIE. Hij verloor zijn vader nog voor hij op 16-jarige leeftijd zijn eindexamen gymnasium volbracht. Hij studeerde medicijnen en na het voltooien van zijn studie begon hij met onderzoekingen over de elektriciteitsleer. In 1834 werd hij hoogleraar in Leipzig. De werkkring vergde veel en in 1840 moest hij zich met een ernstige en langdurige ziekte terugtrekken. Dat hij enige malen voor de poorten van de dood heeft gestaan wakkerde wellicht zijn belangstellinvoor filosofie aan. Zijn ziekte confronteerde hem met het mysterie van leven en dood. De wereldbeschouwing die hij ontplooidde, was in flagrante strijd met het heersende materialisme.

In 1848 verschijnt *Nanna, over het zieleleven der planten*, waarin hij aan de zo bij uitstek geheimzinnige en mysterieuze planten een verborgen zielenleven toekent. Hij komt tot het bewustzijn van ALBEZIELING. In *Zend Avesta* spreekt hij zich nader uit. Niet enkel aan de mens en de dieren, ook aan de planten, aan 'onze' Aarde, aan ons zonnestelsel tot aan het heelal moet psychisch leven worden toegekend. En dit bezielde Al, deze ALGEEST is de godheid, die onbegrijpelijke macht in wie wij leven, bewegen en zijn. Hier klinkt door de geest van de *Avesta*, de heilige boeken van de Parsen, volgelingen van Zarathustra, die voor de islam naar Voor-Indië uitweken. Zijn nieuwe levensvisie ontvouwt hij in *Die Seelenfrage* en vooral in *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht*. Het psychisch-monistische gedachtegoed, waar in laatste instantie het psychische de enige werkelijkheid is, verdedigt hij daarin met klem tegen de mechanistisch-materialistische visie waarin de stof *het een en het al* is.

**F**ECHNER VERENIGDE VROOMHEID, WETENSCHAPPELIJKE PRECISIE EN ESTHETIEK. Zijn leven was de afspiegeling van DAT waarmee zijn hele wezen was doordrenkt. De inscriptie op zijn standbeeld in Leipzig luidt: *In God leven, bewegen en zijn wij.*

Het *psychisch monisme* werd ondersteund door de Berlijnse hoogleraar Friedrich Paulsen, de Amerikaanse filosoof Strong. In het Friese Ferwerd werd in 1857 Gerard Heymans geboren die in 1881 in Freiburg promoveerde met *Zur Kritik des Utilismus*. In 1914 verscheen zijn *Einführung in die Ethik*. Aanvankelijk vestigde Heymans zich als advocaat, en wijdde een dagdeel aan de wijsbegeerte. In 1890 wordt hij professor *filosofie* en *psychologie* in Groningen. In 1905 publiceert hij *Einführung in die Metaphysik* waarin hij verschillende metafysische stelsels op kritische wijze onder de loep neemt. Na van alle het tekort te hebben betoogd, breekt Heymans een lans voor het *psychisch monisme*, d.w.z. een eenheidsleer in de zin dat het alleen het bestaan van één enkele substantie of *grondprincipe* aanvaardt. Bij het *materialisme* van Haeckel en Moleschott ging het ook om zo'n *monisme*. Voor dit materialisme was de stof, de materie het *een en het al*. De psychische verschijnselen werden hoogstens als een bijwerking, een begeleidend verschijnsel of *epifeneen* van hersenprocessen beschouwd. Het psychisch monisme brengt omgekeerd alle verschijnselen terug tot een enkele substantie van psychische aard. De strijdvraag tussen een dualistische en een monistische wereldbeschouwing hangt samen met het verband tussen de psychische verschijnselen en de hersenprocessen. Dat alle psychische verschijnselen in verband zouden staan met neurologische processen van de grote hersenschors wordt aangenomen hoewel het niet volledig bewezen is. Zo'n oordeel dat gebaseerd is op een aantal feiten en op grond daarvan een algemeen-geldige uitspraak wil doen wordt *generalisatie* of *onvolledige inductie* genoemd. Waarop is het verband tussen de psychische functies en de fysiologische processen in de grote hersenen gebaseerd? Het bleek dat er een zekere correlatie bestaat tussen het relatieve hersengewicht en het 'intelligentiepeil' bij verschillende

diersoorten. Het relatief hersengewicht is het quotiënt van hersen- en lichaamsgewicht. Het hersengewicht werd bepaald uit de schedelomvang. Door Goltz werden extirpatieproeven genomen; de dieren leefden na verwijdering van grote hersenen nog achttien maanden. Het leervermogen was totaal verdwenen en nieuwe associaties werden niet gevormd. Een derde argument is het verband tussen 'psychische defecten' en 'afwijkingen' van de grote hersenen. Op zulke argumenten kan de leer van het *empirisch parallelisme* gebaseerd worden: fysiologische processen in de grote hersenen en de psychische verschijnselen verlopen voortdurend parallel. De materialisten staan op het standpunt van het *gesloten causaliteitsprincipe* dat alle verschijnselen causaal gedetermineerd zijn. De totale hoeveelheid energie (feitelijk de totale hoeveelheid energie en materie) zou in de wereld constant blijven. De fysiologische hersenprocessen zouden dan de oorzaak zijn voor het ontstaan van psychische energie. En deze laatste zou naar het causatief materialisme... verloren zijn. Er zou dus tijdens de processen in de grote hersenen voortdurend energie ontsnappen. Dit bots met het behoud van het arbeidsvermogen. Zo gezien zou het materialisme in zijn eigen gedachtengang vastlopen. De materialist kan aanvoeren dat het produceren van bewustzijnsverschijnselen geen energie kost. Voor alle overige processen neemt hij aan, dat *niets* uit het *niet* ontstaan kan. Waarom is dat voor bewustzijnsverschijnselen dan wel het geval? Het empirisch materialisme plaatst ons voor een probleem dat aan de hand van het voorbeeld met klokken wordt geïllustreerd. *Twee klokken A en B lopen altijd precies gelijk*. Er bestaan nu drie mogelijkheden:

1. Klok A regelt klok B door een elektromagnetisch systeem.
2. Klok B regelt klok A op dezelfde wijze.
3. Beide klokken worden geregeld door een moederklok C.

Stel dat klok A de psychische processen voorstelt, klok B de stoffelijke processen in de grote hersenen. De *materialist* meent dat klok B klok A regelt. De *psychisch monist* meent omgekeerd, dat klok A het meest wezenlijke is. Om nu tot het kernpunt van

het psychisch monisme te komen, moeten wij nagaan wat er feitelijk bij de waarneming gebeurt. Naar het naïeve realisme van de eenvoudige mens en het jonge kind zouden onze waarnemingen correcte en getrouwe kopieën zijn van de buitenwereld. Deze schijn kan op eenvoudige wijze worden ingezien. Een in het water gestoken stok ziet er in onze gezichtszin gebroken uit, en wordt in de tastzin ervaren als recht. Een zoete spijs kan voor een zieke bitter schijnen. De zieke zou met de gezonde kunnen twisten wie van de twee het met die smaak aan het rechte eind heeft. Een strijd die tot in lengte van dagen kan voortduren.

Het klassieke wetenschappelijke realisme maakt verschil tussen primaire en secundaire kwaliteiten of eigenschappen. De secundaire kwaliteiten zouden door onze geest als het ware aan de waarneming worden toegevoegd, zij zouden niet werkelijk tot de externe voorwerpen behoren. Alleen de primaire kwaliteiten, de eigenschappen van vorm en beweging, de geometrische en de mechanische zouden van de objecten uit de buitenwereld het onvervreemdbaar bezit vormen. De geometrische kwaliteiten zijn net als de andere van de zintuigen afhankelijk. Alle voorwerpen die wij in de buitenwereld denken te zien, zijn in wezen niets anders dan beelden op het projectiescherm van ons bewustzijn. Wat gebeurt er feitelijk bij de waarneming? Ergens in de wereld rondom ons is iets dat wij een voorwerp noemen. Dit voorwerp weerkaatst de lichtgolven en deze ethertrillingen worden door onze ooglenzen op de *retina*, het netvlies geconcentreerd. Deze retina bevat de lichtgevoelige elementen, de staafjes en de kegeltjes. In deze staafjes en kegeltjes vinden scheikundige omzettingen plaats waardoor een impuls langs de gezichts-zenuw naar de grote hersenen vloeit. De zogenaamde *regio calcarina*, die achter in de grote hersenen ligt, speelt bij het zien een rol. Het is dus aannemen, dat er door de impuls, die langs de gezichts-zenuw naar dit deel van de hersenen vloeit, bijzondere stoffelijke veranderingen in de *regio calcarina* optreden. Door deze veranderingen treedt een gezichtsgewaarwording op in ons bewustzijn. Wie zou nu durven

beweren, dat het beeld, dat uiteindelijk op het projectiedoek van ons bewustzijn ontstaat, geïdentificeerd mag worden met dat wonderlijke voorwerp in de buitenwereld, dat door Kant het *Ding an Sich* werd genoemd? Al wat wij waarnemen bestaat dus uit bewustzijnskwaliteiten. Weliswaar worden deze kwaliteiten volgens de lange ingewikkelde weg, zoals boven beschreven opgewekt. Volgens het *consequent agnosticisme* zouden wij nooit te weten kunnen komen van welke aard het ding in de buitenwereld, dat *Ding an Sich* feitelijk is. Nu komt de grote sprong van het psychisch monisme. Stel dat een chirurg na een schedeldaklichting in staat is om met precisie-instrumenten zich een beeld te vormen van de processen die zich op een gegeven moment in de grote hersenschors van zijn patiënt afspelen. Stel dat die patiënt denkt aan een sonnet van Shakespeare en dat de neuroloog zich op tegelijkertijd een nauwkeurige voorstelling kan vormen van de hersenprocessen die in verband met die beleving optreden. De voorstelling van de fysioloog is en blijft zijn voorstelling, die met de feitelijke processen, het *Ding an Sich* enkel in een ver verwijderd verband staat. Wat wanneer dat *Ding an Sich* eens identiek was met de beleving van de patiënt? Dit is de uitkomst van het psychisch monisme. De stoffelijke processen die door de hersenfysioloog worden waargenomen, zouden in verband staan met het *Ding an Sich*, ons bewustzijn, dat van psychische aard is. Op gelijke wijze zou dan ook van dieren, planten, dingen en het *Ding an Sich* van psychische aard zijn. Fechner spreekt van een aarde-bewustzijn, Heymans van een wereldbewustzijn. In het psychisch monisme hebben wij te doen met een diep religieuze wereldbeschouwing, en het onderschrift op het monument voor Fechner: 'In God leven, bewegen en zijn wij', spreekt dit duidelijk uit. Het psychisch monisme gaat dus uit van de gedachte, dat één zelf de proces van binnen gezien geestelijk, van buiten gezien stoffelijk zou zijn: De fysische verschijnselen zouden steeds de uitwendige zijde van psychische verschijnselen zijn. De psychische verschijnselen zouden steeds te meten zijn met behulp van fysische. En in verband daarmee heeft Fechner een geheel nieuwe wetenschap gesticht, welke door hem

*psychofysica* werd genoemd.

Zo werd hij de grondlegger van de *proefondervindelijke psychologie*. In Groningen werd voor deze empirisch/experimentele psychologie het eerste laboratorium gesticht door Fechners leerling Heymans.<sup>1</sup>



## PSYCHOLOGIE EN PARAPSYCHOLOGIE BINNEN HET KADER VAN EEN MODERNE LEVENSBESCHOUWING

Welke positie en betekenis hebben de psychologie en de parapsychologie bereikt binnen het levensbeschouwelijk domein? De betekenis van humanitaire psychologie voor de komende decennia verkrijgen zou, werd in 1909 door Heymans op geschetst in zijn rectoraatsrede: *De toekomstige Eeuw der Psychologie*.<sup>2</sup> Daarin klinkt het optimisme door, de heerlijke toekomstverwachting van een generatie voor twee wereldoorlogen? Troostvolle woorden in het zinderende interbellum vol verlies, vernedering en weinig perspectief. Heymans spreekt in de verwachting uit dat voor de psychologie in de toekomstige verhouding tussen mensen en staten een groot werkterrein is weggelegd. Werd in de 19<sup>e</sup> eeuw de mensheid begiftigd met alle uitvindingen en ontdekkingen van een zich steeds verder ontwikkelende natuurwetenschap, in de 20<sup>ste</sup> eeuw aan de psychologie de taak om de mensheid te leren wat met deze zegeningen der cultuur aan te vangen.

De troostvolle woorden waarmee Heymans toen zijn rede besloot: *‘Ich glaube, es wird noch alles gut’*. Fechner voerde, zoals wij boven reeds schreven, het experiment in de zielkunde in. Zijn eerste onderzoeken bewogen zich op het terrein der waarneming. Hij ontdekte, dat er een bepaalde onderscheidingsdrempel bestaat. Wij kunnen bijvoorbeeld een lijn van 5 m duidelijk van één van 5,20 m onderscheiden.

Bij lijnen van 5 m en 5,01 m is dit niet het geval. Er bleek een ver-

1 ‘Fysische verschijnselen zouden steeds de uitwendige zijde van psychische verschijnselen zijn.’ Deze kerngedachte lijkt op uitkomsten van hedendaags hersenonderzoek. vgl. bv. Eveline Crone c.s.

2 In Verena Mayer Edmund Husserl; denken zonder oordeel 2022 zijn in de Nederlandse uitgave bijlagen toegevoegd over fenomenologische psychiatrie; in de systeem-psychologie en pedagogiek wordt a.h.w. de gehele bio-top, soms in systeemopstelling, betrokken bij de situatie. Eva Kessler Liefdevol opvoeden is een kunst, 2008.

houdingsdrempel te bestaan voor gezichtswaarnemingen van 51/50. Voor de sterkte van geluiden bleek deze drempel  $4/3$  te zijn. Zo werd de *Wet van Weber-Fechner* ontdekt:

*Dat een nieuwe prikkel steeds een bepaald aantal malen sterker moet zijn dan de prikkel, die reeds op het organisme heeft ingewerkt.*<sup>1</sup>

Fechner probeerde ook een verband op te sporen tussen de sterkte van de prikkel en die van de gewaarwording. Hij dacht dat de gewaarwordingssterkte evenredig zou zijn met de logaritme van de prikkel. Hij nam ook proeven over het 'zich herinneren' van kinderen en van volwassenen door hun 12 medeklinkers in een bepaalde volgorde te laten onthouden. Uiteindelijk kwam hij tot bepaalde gemiddelde waarden. Door Wundt werd in Duitsland het eerste laboratorium voor *empirische zielkunde* gesticht. Heymans richtte z'n lab op in Groningen. In *De toekomstige eeuw der psychologie* schetsste Heymans de grote vooruitgang der natuurwetenschap. En toch bleef de mens als een vreemde tegenover zichzelf, tegenover zijn medemensen en tegenover de grond aller dingen.

Hoe te leren, hoe te leven en gelukkig te zijn. Door dieper inzicht kan de mens zichzelf leren begrijpen en beheersen. Bovenal zou de psychologie helpen onze verhouding te bepalen tot de oergrond. Deze nieuwe oriëntatie op de wereldgrond zou een macht ten goede worden.

**ACH WAREN ALLE MENSEN WIJS.** De ervaring van twee wereldoorlogen heeft aan deze optimistische visie wel op uiterst krachtadige wijze de bodem ingeslagen. In de ontwikkeling van de psychologie zijn twee belangrijke richtingen te onderkennen, de psychoanalyse en de fenomenologie. De psychologie van Heymans onderzocht de bewustzijnsinhouden zoals gewaarwordingen en herinneringen. De psychoanalyse tracht echter door te dringen tot datgene dat achter die bewustzijnsinhouden ligt. Zij wil de duistere diepten van het onderbewuste exploreren.

---

1 De botanicus Pfeffer meent dat deze *Wet van Weber-Fechner* ook gelden zou voor prikkelbewegingen bij botanische objecten, zoals de spermatozoïden der varens.



## HET PRAGMATISME VAN WILLIAM JAMES

**J**AMES STUDEERDE GENEESKUNDE IN HARVARD MAAR BEWOOG ZICH VOORAL BINNEN HET DOMEIN VAN DE PSYCHOLOGIE EN LATER OP DAT VAN DE FILOSOFIE. Hij wil de ...psychologie behandelen volgens de methoden van de natuurwetenschap, in aansluiting met de biologie en de moderne ontwikkelingsleer. *De theorie van het parallellisme* beschouwde hij alleen als een vruchtbare werkhypothese. De introspectie zou de eigenlijke methode van zielkunde zijn. James' psychologie heeft een sterk individualistisch accent. In zijn toont hij behoefte te hebben aan een hogere geestelijke wereld, aan God. De sociale betekenis van de godsdienst is voor hem bijzaak. Het gaat hem vooral om de *persoonlijke ervaring*. Stichters van nieuwe godsdiensten interesseren hem vooral door hun eenzaamheid. In religieus opzicht maakt hij onderscheid tussen de naïef-kinderlijke gezindheid bij de gezonden van geest en de meer zelfbewuste houding bij de zieke zielen. Deze laatsten zijn 'herboren', *twice born*.<sup>1</sup> Volgens James zou de mensheid verschillende soorten van religies nodig hebben en momenteel het meest behoefte voelen aan een *humanitaire religie*.<sup>2</sup> Het belangrijkste is een God die perspectief biedt voor menselijke activiteit. Filosofisch maakt James verschil tussen rationalisten, die teerhartig (*tender-minded*) zouden zijn en empiristen, taai van geest (*tough-minded*). — Rond 1880 stond in het Angelsaksisch taalgebied Hegel in het centraal. Tegen dit *Absoluut Idealisme* van Hegel bond James de strijd aan. Dit *Absolutisme* wil het heelal als TOTALITEIT begrijpen. Het *empirisme* van James meent dat wij deze totaliteit nooit kunnen kennen. Binnen het *Radicaal Empirisme* van James houdt de filosoof zich bezig met ervaren dingen of met dingen die ervaren kunnen worden. De relaties tussen de dingen, zowel verbindende als scheidende, zouden ons in de concrete ervaring gegeven zijn. De gehele werkelijkheid is een samenhangende doorlopende ervaring.



1 zie James, *Vormen van religieuze ervaring*.

2 ZIE Julian Huxley, *Religie zonder verrassingen*.

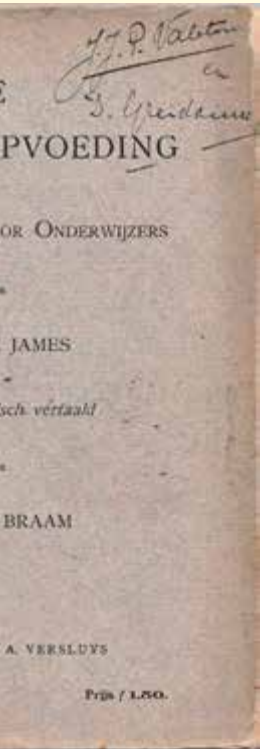
**H**ET RADICAAL EMPIRISME ACCEPTEERT GEEN KLOOF TUSSEN SUBJECTIEF BEWUSTZIJN EN OBJECTIEVE WERKELIJKHEID ZONDER DAAR BRUGGEN OVER TE SLAAN.

Op de vraag of er een bewustzijn bestaat, antwoordt James negatief. Daarbij wil hij absoluut niet ontkennen, dat wij ons voortdurend van allerlei dingen bewust zijn. Het bewustzijn zelf is voor hem geen onveranderlijke zelf standigheid, geen entiteit. Wij zouden het bewustzijn veeleer moeten zien als een functie, die voor totstandkoming van het bouwwerk der ervaring van de grootste betekenis is. Wat wij gewaar worden en de gewaarwording beschouwt James als een en hetzelfde in tweeërlei verband. De absolute scheiding tussen de lichamen in de ruimte en de geest als zuiver denken wordt door James verworpen.

Wat is dan feitelijk het kennend subject, dat in relatie treedt tot de gekende dingen? James meent, dat de delen der onmiddellijke ervaring beurtelings de rol vervullen van 'gekend ding' en van 'kennis'. In zijn *radicaal pluralisme* toont hij zich nooit geheel dit en nooit geheel dat. Hij voelde behoefte aan een eindige, zij het ook een uitdijende wereld. Hij gelooft in de vrijheid van de wil, doch niet in de traditionele zin. Toen hij één zijner werken de titel gaf *The Will to Believe* bedoelde hij feitelijk *het recht om te geloven*. Volgens James is het bewustzijn functioneel en veronderstelt het geen andere stof dan die der

lichamelijke wereld. Er zou slechts één algemene stof bestaan voor de geest en de materie beide. Deze zou men ervaringsstof moeten noemen. Op verschillende punten vertoont zijn leer overeenkomst met het psychisch-monisme van Heymans. De betekenis van het pluralisme ligt echter vooral op maatschappelijk, ethisch en religieus gebied. James staat sympathiek tegenover het monotheïsme. Hij beschouwt GOD niet als een oneindig en almachtig wezen eerder als leider in de strijd voor het goede.

Charles S. Peirce c.s. richtten rond 1865 in Boston de *Metaphysical Club*. Daar ontstond de naam *pragmatisme*. Dit pragmatisme sluit aan bij de theoretische opvattingen van Kant, bij het hypo-



thetisch wetenschappelijk denken van Newton en bij de pragmatistische levensbeschouwing in de 18<sup>e</sup> eeuw. In *The Will to Believe* gaat James van de gedachte uit dat filosofische problemen en met name de *godsdienstfilosofische* niet kunnen worden opgelost. Wel zijn wij in allerlei omstandigheden van het dagelijks leven genoodzaakt te kiezen en op een bepaalde wijze te handelen.

Neem het alternatief tussen *atheïstisch materialisme* en *theïsme*. Wanneer wij naar het verleden kijken, doet het er weinig toe welke van de twee de juiste is. Of de wereld tot nu uitsluitend door de wetten der dode stof werd gedirigeerd, of dat wij menen dat een GODDELIJKE GEEST er de maker van is, de uitkomst is hetzelfde, namelijk onze huidige wereld. Voor de toekomst van de planeet is het alternatief tussen het materialisme en het theïsme van serieus belang. Wanneer de gedachte dat de wereld uitsluitend beheerst wordt door fysieke wetten ons onvoldoende garantie biedt voor een ontwikkeling in overeenstemming met onze toekomstidealen, dan hebben wij een God nodig. De Godheid stelt ons in staat mee te werken aan de vervolmaking van onze wereld.

**H**ET PRAGMATISME VAN JAMES IS EEN METHODE DIE ONTWIKKELD WERD IN NAUW VERBAND MET ZIJN EMPIRISME EN PLURALISME. Feitelijk is dit pragmatisme gewoon een empirische of *inductieve*, proefondervindelijke geesteshouding. James wil persé geen afgesloten dogmatisch systeem brengen. De wereld waarin wij leven is nog niet af! Onze waarheid over die wereld kan dus ook niet af zijn. Steeds opnieuw zal die waarheid moeten worden herzien en aangevuld.

Pragmatisme legt de nadruk op toekomstige ervaringen. Met theorie als middel om de gegeven werkelijkheid binnen bepaalde grenzen doordat bestaande behoeften wijzigen.

Het kenmerk van het waarheidsgehalte van een voorstelling of theorie is, dat zij leidt tot belangrijke gevolgen. Een theorie die, omdat zij nuttig is, een nuttige gevoelswaarde sorteert. Pragmatisme is geen constante jachtige activiteit. Daarvoor kent James al te goed de bezwaren, de onrust van het Amerikaanse leven.



**H**ET PRAGMATISME VAN JAMES VERDEDIGT EEN THEORIE WANNEER DEZE DE BEDOELING HEEFT DE MENSEN 'SOCIALER' EN GELUKKIGER TE MAKEN. Want: *'Een oordeel is waar zo lang het geloof erin nuttig is voor ons leven'*. Het pragmatisme van James is als een levensvisie die de betekenis van de wetenschappelijke ontwikkeling ten volle erkent. Bovendien een wereldbeschouwing die zich door voortschrijdend inzicht voortdurend wil aanpassen. Het is ook een metafysica die de grote betekenis van religie erkent binnen het persoonlijke en gemeenschapsleven.

**H**ET PRAGMATISME IS EEN SERIEUZE AANSPORING OM IN EEN WETENSCHAPPELIJKE EN GEMECHANISEERDE WERELD TOCH VANUIT HOGE ETHISCHE NORMEN TE LEVEN. Ethische normen, aangepast aan de eisen van het leven, die door de voortdurend wisselende tijdgeest steeds worden aangepast en herzien.

(J.A.R. Den Haag 1959)



## De psychologie van William James

*A mere bare fraud is just what our Western common sense will never believe the phenomenal world to be.*

W. James, *Talks to teachers*

### E. Husserl & W. James

*De Principles of Psychology* van William James geldt als een klassiek werk. Het mag waar zijn dat slechts enkele jonge psychologen het werk van begin tot einde hebben gelezen – volgens Allport geldt dit zelfs voor de Amerikaanse psychologen –, zij die het wel lazen zijn het eens met John Dewey: wat men ook op grond van nieuwere ontwikkelingen en van onze meer gedifferentieerde kennis over de inhoud ervan denkt, het werk is even klassiek als Locke's *Essay of Hume's Treatise*. Het is een origineel werk. Wanneer James het de psychologische kennis aan het einde van de 19e eeuw samenvat, doet hij dat in een geheel eigen stijl en in een oorspronkelijke visie die beide de tijdsgebondenheid van zijn concrete gegevens verre overschrijden. De hele rijkdom van de beschrijvingen en inzichten, opgetast in de 1400 bladzijden van de *Principles* systematisch uit te werken en te verduidelijken, was echter een onuitvoerbare opgave. Temeer omdat James zo geboeid is geweest door de verschijnselen die hij met zeldzame levendigheid schildert, dat hij nooit tot de ontwikkeling van een methodisch streng bepaald systeem kwam. Zijn aard en opvattingen verzetten zich daar trouwens tegen. Systematiek was in zijn ogen een intellectualistisch dwangbuis, een kunstig, maar ook kunstmatig vangnet waarin je vergeefs probeert de wisselende verschijnselen vast te houden. Geen wonder dat hij regelmatig, wanneer hij een probleem tot oplossing brengt, midden in een paradox belandt, zoals Allport zegt in een productieve paradox. Want wanneer in het onsystematische van zijn denken een zwakheid ligt, is deze tevens een symptoom van de kracht van zijn positie. Tot uitdrukking komt dit in de woorden waarmee hij Bergson, met wie hij na 1902 correspondeerde, karakteriseert: 'Dat hij ons geen gesloten systeem geeft, zal natuurlijk fataal voor hem zijn in intellectualistische ogen. Hij roept alleen op en nodigt uit; maar eerst annuleert hij het intellectualistisch veto, zodat wij nu met de werkelijkheid mee kunnen gaan met een wijsgerig geweten dat nooit tevoren geheel onbelast was'.

Het had ook omgekeerd kunnen zijn. Want James heeft in de Franse wijsgeer niet alleen een geestverwant gezien, maar in zijn schets van Bergson ook zichzelf getekend. Het kan ons dan ook niet verwonderen, dat Bergson op zijn beurt schrijft, dat een samenvatting van James' colleges één centrale gedachte op de voorgrond brengt: de noodzaak, de begrippen, de simpele logica, en tenslotte de werkwijze te overschrijden van een te systematische filosofie die het geheel van alle dingen voorop stelt. Noemde James niet een van zijn boeken: *A pluralistic universe?*

Veelvormig en meervoudig zijn ook de beginselen van zijn psychologie, die innerlijke tegenspraken niet ontwijkt wanneer het erom gaat de onmiddellijke beleving te verwoorden en in verband te brengen met de natuurwetenschappelijk georiënteerde kennis van lichamelijke verschijnselen.

Paradoxaal is deze psychologie ook in de meest letterlijke betekenis van het woord: ongewoon, ingaand tegen datgene wat men in de psychologie gewend is. Een man komt aan het woord die zich door zijn omvangrijke kennis van psychologische systemen niet heeft laten vastleggen, maar onophoudelijk is blijven zoeken naar de beste wijze, het eigene van de psychologie tot uitdrukking te brengen.

Meer dan eens brengt dit hem in de nabijheid van een fenomenologische psychologie. In de eigen terminologie van James: zijn psychologie is het onderwerp, de topic van beschouwingen. Maar de behandeling beperkt zich niet tot een zuiver commentaar; als context werd de fenomenologie gekozen. Deze context bepaalt de betekenis waarin James voor ons zal verschijnen.

Dit is geen willekeurige interpretatie; de psychologie van James opent de weg naar een fenomenologische psychologie, al wordt deze weg ook weer herhaaldelijk opgebroken.

Het verdient in dit verband onze aandacht dat Husserl, naar aanleiding van een eigen college over psychologie, in zijn dagboek zegt: *'James' Psychologie, von der ich nur einiges und ganz wenigles lesen konnte, gab einige Blitze. Ich sah, wie ein kühner und origineller Mann sich durch keine Tradition binden liess und, was er schaute, wirklich festzuhalten und zu beschreiben suchte. Es war wohl dies er Einfluss nicht ohne Bedeutung für mich'*. Later noemt hij James de enige die het verschijnsel van de horizon bemerkte; een term die zoals wij zullen zien in de fenomenologie een belangrijke

functie heeft. Ook tegenover A. Metzger liet Husserl zich in Freiburg gunstig over James uit. Ten onrechte meent Metzger echter dat James' psychologisme en empirisme Husserl zouden hinderen. Husserl sprak zich daarover immers ondubbelzinnig uit. Zijn het verwantschappen op detailpunten? Pas een grondiger studie zal kunnen uitmaken, welke feitelijke invloed James op de ontwikkeling van Husserl's denken uitoefende. Ook zonder kennis van de feitelijke verbanden is het onmiskenbaar dat er een fundamentele verwantschap tussen beide denkers bestaat.

J. Linschoten, *Geschiedenis der psychologie*;

in de 3e druk van M. J. Langeveld (ed.), *Inleiding in de psychologie*.

G. W. Allport, *The productive paradoxes of William James*

J. Dewey, *The principles*

W. James, *A pluralistic universe*. New York 1928

H. Bergson, *Ecrits et paroles*. Parijs, 1957

E. Husserl, *Personliche Aufzeichnungen*, 1956

E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*. Den Haag 1954

A. Metzger, *William James and the crisis of philosophy*, New York 1942

E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle 1901: 'Öwie wenig James' geniale Beobachtungen auf den Gebiet der deskriptiven Psychologie der Vorstellungserlebnisse zum Psychologismus zwingen, ersieht man aus der vorliegenden Schrift. Denn die Forderungen, die ich diesern ausgezeichneten Forscher in der descriptiven Analyse verdanke, haben meine Lösung vom psychologischen Standpunkte nur begünstigt', Halle 1922

In Husserl's persoonlijke bibliotheek bleken de meeste andere zelfstandige publicaties van James aanwezig. Op de verkorte uitgave van de psychologie na vertonen deze geen sporen van bestudering. Van twee overdrukken die James Husserl toezond, vertoont *The knowing of things together* zulke sporen wel, *A world of pure experience* niet.

**WAAR TE BEGINNEN EN HOE NU VERDER?***William James en fenomenologie***1 James, Husserl en het probleem van de psychologie**

William James en Edmund Husserl delen een fundamentele basisoriëntatie van ‘ervaringsdenken’. Vanuit dit aanvanke-lijke intuïtieve denken keerden beiden zich tegen de zelfverwijzende tendensen van de moderne filosofie. Zij begonnen met systematisch onderzoek van het begrip ervaring inclusief hun methodische reflecties. Beiden worden beschouwd als grondleggers van een nieuwe methode: *pragmatisme* en *fenomenologie*. Ze zijn verbonden door hun kritiek op een wetenschappelijk positivisme en de zoektocht naar een alternatief voor, in Husserl’s termen, *logistieke*, of in James’ termen, *intellectualistische* filosofieën. En tot slot: het werk aan het probleem van de ervaring leidt hen beiden tot een confrontatie met de empirische psychologie. Voor zowel James als Husserl is dit niet zomaar een confrontatie met één wetenschap onder andere, in de algemene bepaling van de relatie tussen filosofie en wetenschap rond 1900; het dringt zich aan hen op om redenen die inherent zijn aan de filosofie. Het is waar dat psychologie en filosofie sinds de moderne tijd nauw met elkaar verbonden zijn en hun focus op het onderwerp. In de 19e eeuw echter, op het moment dat de psychologie zich vestigde als een experimentele natuurwetenschap, begon ze zichzelf steeds meer te zien als een concurrent van filosofische theorieën over subjectiviteit en ervaring, en dreigde ze de filosofie haar legitimiteit te ontzeggen op een gebied dat ze had bekend sinds de moderne tijd als hun kerngebied.

William James is naast Wilhelm Wundt van toepassing met de oprichting van zijn fysiologische laboratoria aan Harvard, v. a. maar met zijn baanbrekende fundamentele werk, de *Principles of Psychology* (1890), werd hij zelf een grondlegger van de experimentele psychologie. Hoewel James resoluut de differentiatie van psychologie tot een empirische wetenschap promootte en de vervanging ervan door filosofisch-speculatieve theorieën van het zelf, verzette hij



zich altijd tegen de positivistische neigingen van zijn discipline om de confrontatie met de filosofie volledig uit te sluiten. In de *Principles*, die meer dan 1000 pagina's beslaan, ontvouwt hij niet alleen de gehele stand van het onderzoek in de psychologie en fysiologie aan het einde van de 19e eeuw, maar bespreekt hij ook het Britse empirisme en Kant.

Edmund Husserl was een begeesterd lezer van de *Principles of Psychology* – een belangrijke uitzondering in Husserl's kritische evaluatie van wetenschappelijke psychologie. Door zijn werk heen erkent Husserl de cruciale invloed die James rond 1890 op hem had. Dit werk van *beschrijvende psychologie* heeft hem ertoe aangezet 'zich los te maken van het psychologische gezichtspunt'.<sup>1</sup>

Naast Brentano waren James' ervaringsanalyses van fundamenteel belang voor hem bij de ontwikkeling van het centrale concept van zijn *fenomenologie: intentionaliteit*.<sup>2</sup>

Voor Husserl en de fenomenologische Jameslezers die na hem kwamen, ontmoette James de basisstructuur van bewustzijn in de *Principles of Psychology*, maar zonder ooit de consequenties en reikwijdte van zijn ontdekking te beseffen. Zo schrijft Husserl in de *Krisis*, waarderend en verbaasd tegelijk: 'Voor zover ik weet was James de enige die zich bewust werd van het horizonfenomeen onder de titel *fringes*. Maar hoe kon hij het in twijfel trekken zonder het fenomenologisch verworven begrip van opzettelijke objectiviteit en de implicaties ervan? Maar als dat gebeurt [...], dan vindt de inval in het transcendentale plaats.'<sup>3</sup> James verschijnt hier als een voorloper van Husserl, als een *protopenomenoloog* die echter niet de beslissende stap, de transcendentale wending neemt. In die zin was het feit dat James het concept van intentionaliteit niet gebruikt, hoewel hij herhaaldelijk Brentano citeert in de *Principles*, herhaaldelijk het onderwerp van verbazing en verklaring voor de

---

1 «Men kan aan het huidige werk zien hoe weinig ingenieuze observaties van James op het gebied van de beschrijvende psychologie van fantasierijke ervaringen psychologisme afdwingen. Want de steun die ik aan deze uitstekende onderzoeker in beschrijvende analyse verschuldigd ben, heeft mijn onthechting vanuit het oogpunt van de psycholoog alleen maar bevorderd.» (Husserl 1984: 211)

2 Edie 1970: 492; Waldenfels 1992: 84; Linschoten 1961.

3 'W. James war, soviel ich weiß, der einzige, der unterdem Titel *fringes* auf das Horizontphänomen aufmerksam wurde. Aber wie konnte er es ohne das phänomenologisch gewonnene Verständnis der intentionalen Gegenständlichkeit und der Implikationen befragen? Geschichte das aber [...], so vollzieht sich schon der Einbruch ins Transzendente.' (Husserl 1976:267).

fenomenologische receptie van James.<sup>1</sup>

Husserl's James-lezingen, zoals die van fenomenologische receptie in het algemeen, waren beperkt tot zijn vroege psychologische werk.<sup>2</sup> Dit is belangrijk met betrekking tot Husserls begrip van de *Principes*, omdat hij zich niet bewust was van de filosofische consequenties die James zelf trok uit de psychologische analyse van ervaring in latere filosofische en methodische werken.

Husserl kende James' psychologische werk via zijn leraar Carl Stumpf, met wie James nauw contact had. Stumpf probeerde ook James geïnteresseerd te krijgen in zijn leerling en jongere collega Husserl - maar tevergeefs. Het feit dat de relatie tussen Husserl en James eenzijdig was, kan te wijten zijn aan het leeftijdsverschil of aan James' algemene scepsis tegenover de Europese en vooral Duitse filosofische traditie. De kwestie van de systematische redenen voor James' desinteresse lijkt mij echter interessanter, aangezien Husserls analyses van intentionaliteit raakten aan het centrale probleem dat James buiten de *Principes* om ging: de kwestie van de filosofische consequenties van zijn psychologisch immanent onderzoek van ervaring en van de manier de overtreding van het empirischpsychologische.

Daarom kan worden aangenomen dat toen Husserls *Logical Investigations* verscheen in 1900/01, James al een andere weg was ingeslagen dan de weg van een transcendentale fenomenologie. En het suggereert dat de verschillen die James voelde met de fenomenologie van Husserl geen betrekking hadden op detailkwesties, maar van een meer fundamentele aard waren, dat ze - deze hypothese zal in het volgende worden nagestreefd - op het niveau van vereisten en methode lagen. Het verband dat ze gemeen hebben met de empirische psychologie en Husserl's directe onderzoek van James' psychologie lijkt daarom geschikt om naar deze verschillen te vragen, die als resultaat duidelijk worden: terwijl Husserl zijn onder-

1 ZIE Linschoten 1961: 141: 'Het is waar dat James het niet met die woorden zegt. Maar als we het zeggen, doen we dan nog iets anders dan het aan te pakken? Mogen we niet zeggen dat het concept van intentionaliteit, dat geen thema werd in James, een werkend concept was in zijn hele systeem?

2 Die phänomenologische Jamesrezeption begann in den 1940er Jahren mit Alfred Schütz und Aron Gurwitsch und erreichte in den 1960er Jahren insbesondere in den USA einen Höhepunkt. Hier sind Herbert Spiegelberg, James M. Edie, Bruce Wilshire und John Wild sowie der Niederländer Johannes Linschoten zu nennen (vgl. Edie 1970: 484). Gerade in den USA machen Phänomenologen seitdem den Großteil der James-Leser aus.

zoek van psychologie leidt naar transcendentale filosofie, komt James tot een pragmatische metafysica.<sup>1</sup>

5

Vragen over de relatie tussen James en Husserl of fenomenologie is niet alleen relevant voor het bepalen van de relatie tussen de twee denkers of meer in het algemeen van pragmatisme en fenomenologie - waartussen er nauwelijks enige directe uitwisseling was ondanks de systematische parallellen die aan de overkant van de Atlantische Oceaan zijn beschreven. Het systematische onderzoek van de fenomenologie staat ook centraal in een immanent begrip van James' werk en zijn context. Het werk van James is i. A. begreep dat het in drie delen viel: James begon, volgens een algemene lezing, als een wetenschappelijk psycholoog, wendde zich toen tot de filosofie met zijn methodologische en betekenis-theoretische geschriften over pragmatisme, en probeerde toen, als een ouder wordende man, zijn hand op speculatieve metafysica.

6 Er zijn verschillende argumenten tegen deze diagnose (biografisch begrepen breuken), bijvoorbeeld dat James al een filosoof was, i. H. met een duidelijk filosofische interesse, kwam in de psychologie, waarvan de beginselen een levendig getuigenis geven.

7 Desalniettemin is de vraag naar het verband tussen psychologie, pragmatische methode en tenslotte metafysica bij James niet eenvoudig te beantwoorden. Enerzijds wees James zelf herhaaldelijk op hun relatieve onafhankelijkheid; H. ook de kwestie van het overstijgen van het empirisch-psychologische. Een andere moeilijkheid is dat de *Principes* zelf doordrongen zijn van een ambivalentie, of op zijn minst een aarzeling, waardoor ze in feite openstaan voor verschillende, soms tegenstrijdige interpretaties. In wat volgt, wil ik commentaar geven op James' uiteenzetting van de gedachtegang in de *Principles*, waar de fenomenologische interesse naar uitgaat, terwijl ik deze aarzeling serieus neem en vraag naar de filosofische redenen ervan - vermoedend dat op deze manier interessante verschillen tussen Het pragmatisme van James en de fenomenologie van Husserl worden zichtbaar.

Het perspectief van de psychologie James' psychologie was volgens

---

1 James werkt een dergelijke pragmatische metafysica van de ervaring niet volledig uit om biografische en misschien ook systematische redenen die moeten worden onderzocht. Alfred North Whitehead, die James volgt bij de uitwerking van zijn speculatieve metafysica (vgl. Whitehead 1985)

haar beweringen ook geen op zichzelf staand, coherent systeem, maar “een massa beschrijvende details” (James 1981: 7), waarvan de filosofischsystematische consequenties nog moeten worden opgehelderd, zelfs volgens James’ eigen overtuiging. Voor James had dit echter niet alleen te maken met zijn eigen onvermogen, maar ook met de stand van de wetenschappelijke psychologie rond 1900. Voor James was deze jonge natuurwetenschap, in tegenstelling tot Husserls opvatting van psychologie als een ‘feitelijke wetenschap’, geen positieve wetenschap op zich, maar eerder “een psychologie die bijzonder fragiel is, [...] gezamenlijke” (James 1984: 400).<sup>8</sup> Daarom, voor James, ‘metafysica’, i. H. filosofische speculaties en veronderstellingen zoveel mogelijk buiten beschouwing te laten. Voor James is psychologie de wetenschap van het mentale leven in zijn manifestaties en omstandigheden. Bij het beschrijven van de verschijnselen van het mentale leven - variërend van sensaties, waarnemingen, herinneringen tot verlangens en cognities - neemt James inderdaad een (aanvankelijk in niet-terminologische zin) fenomenologisch perspectief aan, in die zin dat hij ervaring beschrijft vanuit het interne perspectief en de psychologie van het subject als een wetenschap zet zich ook in voor een dergelijk perspectief. In hoofdstuk 9 van de *Principes* bedacht James de term ‘gedachtenstroom’ (James 1981: 219 ev.), de gedachtenstroom, die hij beschrijft aan de hand van vijf kenmerken.

In de beschrijving van het mentale leven gelooft James dat de psychologie moet beginnen met zo min mogelijk vooronderstellingen. In die zin kan ze alleen uitgaan van de volgende observatie: »Het eerste feit voor ons, als psychologen, is dat er op de een of andere manier wordt nagedacht.

[...] Als we in het Engels zouden kunnen zeggen »het denkt«, zoals we zeggen »het regent« of »het waait«, dan zouden we het feit heel eenvoudig en met een minimum aan aannames moeten vermelden.« (ibid., p. 220). De psychologie kan aanvankelijk alleen maar aannemen dat het denken aan de gang is, maar niet van een bewustzijn of een persoonlijk zelf waarin het denken zou plaatsvinden. Het is veeleer het doel van de psychologie om de status en het functioneren van zo’n persoonlijke structuur te verduidelij-

ken, maar mag niet haar uitgangspunt markeren - althans niet voor zover het wetenschappelijk is, i. H. empirisch te werk te gaan. In dit opzicht kan James slechts als eerste karakterisering stellen dat elke gedachte de neiging heeft deel uit te maken van een persoonlijke vorm. James benadrukt het hypothetische en ponerende karakter van dit uitgangspunt van de psychologie, dat voor hem ook voortvloeit uit methodologische beperkingen. James benadrukt herhaaldelijk dat psychologie noodzakelijkerwijs dualistisch is: het maakt onderscheid tussen denken en zijn object, tussen subject en object van ervaring: "De houding van de psycholoog ten opzichte van cognitie [...] is een diepgaand dualisme. Het veronderstelt twee elementen, het weten van de geest en het bekende, en behandelt ze als onherleidbaar. Geen van beide komt uit zichzelf of in de ander, noch is de ander op enigerlei wijze, noch maakt de ander de ander. Ze staan gewoon oog in oog in een gemeenschappelijke wereld." (ibid., p. 218) Natuurlijk ontkent James niet dat gedachten gepersonaliseerd zijn, d.w.z. altijd ervaren als gedachten door iemand. Maar hij maakt onderscheid tussen deze bezittelijke structuur van denken en de conceptie van een zelf - het laatste lijkt hem eerder het resultaat dan de oorsprong van de opeenvolging van gedachten. De beperking van het denken tot personen is een empirisch feit binnen de psychologie, maar het is geen metafysische noodzaak. Er zijn ook psychologisch inherente, empirische redenen voor deze voorzichtigheid, zoals pathologische gevallen van gespleten persoonlijkheden, waarbij gedachten van nature niet vanaf het begin in een vaste persoonlijkheidsstructuur passen (ibid., p. 222). Psychologie die empirisch verloopt, kan en mag het onderwerp niet als een vanzelfsprekendheid beschouwen, en dit is een eerste reden voor James om niet alleen een substantie-ontologisch begrepen begrip van de ziel, maar ook een transcendentiaal subject te verwerpen. Op dit punt, dat handelt over het uitgangspunt van psychologisch onderzoek en de voorwaarden die als zeker kunnen worden beschouwd, wordt een eerste verschil met Husserl's uitgangspunt, dat voortkwam uit het cartesianisme, duidelijk.

In een tweede en derde punt formuleert James de kritiek op een atomistische sensorische datatheorie, die voor hem en Hus-

serl centraal staat, zoals weergegeven door de associatietheorieën van het Britse empirisme en de hedendaagse psychologie. James' tweede kenmerk is dat de ervaring voortdurend verandert. James rechtvaardigt fysiologisch dat er geen repetitieve toestanden van ervaring zijn, noch identieke gewaarwordingen of zintuiglijke gegevens die daarop zijn gebaseerd. Experimenteel onderzoek had aangetoond dat in de hersenen het geheel van toestanden uit het verleden de gevoeligheid voor nieuwe gewaarwordingen conditioneerst - niet alleen conditioneerst de hersenen het bewustzijn, zoals reductionistische benaderingen ons willen doen geloven, maar elke huidige ervaring beïnvloedt en wijzigt ook het fysiologische apparaat. Natuurlijk kan hetzelfde object meer dan eens worden ervaren, maar het is niet dezelfde ervaring. Dit fysiologische argument, dat James' benadering in de *Principles* kenmerkt (zoals de wetenschappelijke psychologie van het einde van de 19e eeuw) en dat hij combineert met een evolutionair perspectief, leidt James tot een radicaal anti-cartesianisme. Zoals Alfred North Whitehead schrijft in *Science and the Modern World*, was het "(t)het effect van fysiologie [...] om de geest terug te brengen in de natuur" (Whitehead 1967: 28).<sup>9</sup> Het was echter juist deze fysiologische dimensie van de *Principles* die Husserl en zijn opvolgers nauwelijks opmerkten of als verwaarloosbaar beschouwden.<sup>10</sup>

Als een derde en essentieel kenmerk beschrijft James de stroom van ervaring als continu. James introduceert hier al de stelling die centraal zal komen te staan in zijn filosofie van radicaal empirisme: de stelling van de werkelijkheid -i.e. H. in de context van psychologie: het vermogen om te ervaren - de relaties. "We zouden een gevoel van en een gevoel van als, een gevoel van maar en een gevoel van door moeten zeggen, net zo gemakkelijk als we zeggen een gevoel van blauw of een gevoel van kou." (James 1981: 238) Ervaring bestaat niet alleen uit substantiële elementen, uit heldere en onderscheiden ervaringen van gedefinieerde objecten, maar zelfs voor een groot deel uit vergankelijke en vage elementen, uit overgangen.

Zelfs als er pauzes zijn, worden zeker discontinuïteiten ervaren - bijvoorbeeld in slaap- en onbewuste toestanden - James benadrukt

dat deze pauzes als zodanig worden ervaren, i. H. in een continue keten van eerdere ervaringen worden geplaatst. De donder verbreekt de stilte, maar deze gebroken stilte is een inherent onderdeel van de ervaring van donder. Voor James zijn relaties dus niet het resultaat van een latere synthese van het onderwerp. Ervaring is vanaf het begin synthetisch, in zijn eenvoudigste vormen. Ervaring, volgens het vierde kenmerk, is cognitief; het lijkt betrekking te hebben op objecten die onafhankelijk zijn van zichzelf. Het is op dit laatste punt dat de fenomenologische lezers van de *Principles* zich concentreren, want hier zullen ze James' analyses van de intentionele structuur van bewustzijn vinden. Het valt niet te ontkennen dat James hier heel dicht bij een fenomenologische analyse van ervaring staat. Tegelijkertijd lijkt dit echter het punt te zijn waar James het meest aarzelt, zozeer zelfs dat in de verkorte versie van *Principles, Psychology*. Kortere cursus, tenslotte weglaten als een kenmerk van de stroom van ervaring.

Het lijkt erop dat James hier afstevent op een epistemologisch probleem. Maar het gaat hem niet om het beantwoorden van de vraag hoe objectieve of rechtmatige kennis van dingen mogelijk is. Hij vraagt niet hoe de relatie tussen de subjectieve binnenwereld en de objectieve buitenwereld verklaard kan worden of waar onze indrukken vandaan komen. Het zijn precies deze vragen die hem voorbij de psychologie leiden en naar het rijk van de metafysica leiden.

Voor James is epistemologie (James gebruikt liever het Duitse woord) per se metafysisch, juist omdat het niet alleen het feit en de inhoud van weten en ervaren behandelt, maar ook vraagt naar hun redenen (James 1981: 212). Het impliceert dus een perspectief dat zich niet langer richt op bewustzijnstoestanden die immanent zijn aan het subject, maar dat in gelijke mate de dingen op zich, in de wereld en het subject van de ervaring omvat. Vanwege deze methodologische verandering in de perspectieven van kennis, moeten voor hem psychologie en metafysica strikt worden onderscheiden - en dus ook psychologie en epistemologie.

Daarom moet de algemene vraag hoe men überhaupt en legitiem kan weten, uitgesloten blijven van de psychologie. Het probleem

van de zekerheid en legitimiteit van kennis is een probleem dat James niet stelt in de *Principles*, maar ook in zijn filosofische geschriften. 11

James' kritische houding ten opzichte van epistemologie hangt ook samen met zijn pragmatische kennisconcept, dat in ieder geval is vastgelegd in de *Principles*. De psycholoog veronderstelt gewoon een buiten-mentale realiteit, zoals elk bewustzijn dat hij onderzoekt en in de praktijk werkt. Zijn cognitieve interesse is niet gericht op het ontstaan, maar op het ontstaan van mentale toestanden. Dienovereenkomstig is voor de psycholoog het object van een ervaring niet het ding op zich, maar verwijst het naar een relatie binnen het bewustzijn.

Het zijn de gedachten en indrukken die eraan voorafgaan die het object worden van het huidige moment - James spreekt hier over het 'gedachtenthema'. Interessant is dat fenomenologische lezers wat James beschrijft als een tweedelige relatie (de functionele differentiatie van denken en zijn object) omzetten in een driedelige relatie - de gedachte, zijn object en de objectieve referent in de wereld (bijv. Edie 1970: 505). Deze 'correctie' mist echter het essentiële punt voor James: psychologie en filosofie hebben totaal verschillende perspectieven op kennis en processen die niet zomaar op elkaar in kaart kunnen worden gebracht. Hoewel het legitiem en noodzakelijk is dat de psychologie begint met subjectieve ervaring, moet de filosofie dit uitgangspunt niet onvoorwaardelijk als het zijne aannemen.

Voor Husserl daarentegen was het uitgangspunt in het onderwerp precies wat een (fenomenologische) psychologie tot de voorbereidende fase en voorwaarde voor een filosofie als transcendentale filosofie maakt; het is dit gemeenschappelijke uitgangspunt dat voor het eerst zijn filosofische interesse in psychologie vestigt. James bespreekt vervolgens de relatie tussen eenvoudige en meer complexe ervaringsmomenten, tussen perceptie en conceptuele kennis, die voor hem niet kan worden gezien als het afleiden van concepten uit sensualiteit (in de zin van bijvoorbeeld klassiek empirisme), maar als een proces van indirecte, daaropvolgende verwijzing tussen de verschillende ervaringsmomenten zelf. Al op fysiologisch



niveau, en hier komt James' darwinisme om de hoek kijken, vervullen de organen een selectieve functie, waarbij ze de aandacht en interesse richten volgens praktische en esthetische criteria. Ervaring, zelfs op het meest basale niveau van gewaarwording, is niet alleen passief, ontvankelijk, maar al actief en interpreterend, volgens James' vijfde en laatste karakterisering. De geest is gewoon een ander referentieniveau, dat op zijn beurt naar waarneming verwijst. De relatie tussen zintuiglijke waarneming en conceptuele kennis wordt dus gezien als een continuüm, als een progressief proces van selectieve interpretatie. Rede en waarneming voegen in categorische zin niets toe aan de gewaarwording, integendeel, ze trekken er iets van af door hun aandacht te richten, maar dat is hun creatieve prestatie, hun activiteit.

Subject en object worden zo functionele in plaats van categorische onderscheidingen. In het ervaringsmoment zelf is er geen onderscheid tussen subject en object van ervaring.

James noemt als voorbeeld een onbekende smaak. »Is het een subjectieve gevoelskwaliteit of een objectieve gevoelskwaliteit? Je stelt de vraag op dit moment niet eens. Het is gewoon die smaak» (James 1981: 262). Pas achteraf ontstaat er een onderscheid tussen het subject en het ervaringsobject, in die zin dat een ervaringsmoment verwijst naar iets dat eraan voorafging. David Lapoujade (1999: 23) beschrijft dit verband als "*Jamesian cogito*". In tegenstelling tot het cartesiaanse heeft dit cogito geen intuïtie van zichzelf, maar vormt het zichzelf als een "indirecte interpretatierelatie". Zelfs de meest intieme zelfreferentie is nooit onmiddellijk, maar constitutief volgend en differentieel. Van psychologie tot metafysica Met de conceptie van een continuüm van sensaties tot reflectieve ervaringen, wordt James' concept van ervaring een soort beperkend concept. Ervaring kan nooit helemaal worden ingehaald, maar vormt het uitgangspunt van waaruit het proces van afleiding begint.

Reeds in de context van zijn psychologie problematiseert James dit uitgangspunt en plaatst het buiten het individuele subject: James sprak over "het denkt" als het uitgangspunt van de psychologie, en zijn evolutionair-theoretische perspectief verbiedt ook een beperking van ervaring tot een antropologisch individueel onderwerp

begrepen.

Niettemin stuit James op een moeilijkheid in de *Principes*, aangezien hij met de ervaringsfiguur als limiet de vraag naar de oorsprong van ervaring niet volledig kan vermijden.

Zelfs als James de relatie tussen zintuiglijke ervaring en complexere ervaringstoestanden zoals cognities niet begrijpt als een afleiding in de zin van een deductie, zoals in het klassieke empirisme, d.w.z. niet als een oorsprong in logische zin, blijft hij een op dit punt. punt, althans vanuit het perspectief van zijn latere werk, vastgehouden aan de problematische topos van het klassieke empirisme: het idee van pure sensualiteit als oorsprong in tijdelijke, genealogische zin. In het klassieke empirisme wordt deze opvatting geassocieerd met het idee van een 'lege' geest, bijvoorbeeld belichaamd in de figuur van de pasgeborene; in James verschijnt de comateuze of bedwelmdde persoon op dit punt. In beide gevallen wordt de pure ervaring een originele ervaring. Het transcendentale argument was en is natuurlijk een mogelijke uitweg uit dit probleem van de als oorsprong opgevatte zinnelijkheid.

Maar James kiest een ander pad. In de essays in *Radical Empiricism* verlaat hij deze klassieke empirische denkfiguur door de pure ervaring op te vatten als een methodisch postulaat en deze niet langer kort te sluiten met een feitelijke, oorspronkelijke staat van ervaring. Hij vervangt het dualistische uitgangspunt van de psychologie (dat hij daar ook als een methodisch postulaat verstond) door het uitgangspunt van de pure ervaring, die (slechts voorlopig) als monistisch kan worden omschreven. In dit perspectief is pure ervaring niet origineel, i. H. bepaald type ervaring meer, maar een specifiek perspectief op ervaring. 'Pure ervaring' is een term die de enige schijnbare paradox belichaamt van het verwijzen naar de huidige ervaring als aanwezig en niet alleen retrospectief, zoals het geval is bij de aaneenschakeling van referenties. Hiermee verandert James echter van het psychologische naar een metafysische perspectief van kennis. Zo opent hij de weg voor een metafysica van de ervaring en d. H. voor een niet-antropologisch en metafysisch begrip van ervaring.

Zelfs als James' *Principles* fenomenologisch kan worden gelezen, moeten dergelijke lezingen de beschreven methodologische overwegingen uitsluiten, die al en vrij expliciet in de *Principles* worden gevonden, evenals James' latere, eigen manier om verder te gaan dan een empirisch-psychologische thematisering van ervaring - en hebben dat gedaan. 13 Dat dit bij Husserl zelf al het geval was, blijkt uit zijn algemene pragmatische kritiek, die vooral op zijn methode verwees. In de programmatekst *Philosophy as a strict science* schreef hij dat het pragmatisme zelfs het positivisme overtreft in zijn relativisme, een kritiek die natuurlijk put uit Husserls eigen sterke waarheidsbegrip en zijn methode (Husserl 1965: 15).

De beschreven methodologische verschillen hebben niet in de laatste plaats gevolgen voor de manier waarop Husserl en James denken over de relatie tussen filosofie en ervaring en hoe zij zich in hun levensbeschouwelijke praktijk daarmee verhouden. Terwijl voor Husserl een tijdperk, een tussenruimte van de wereld, noodzakelijk is om het rijk van het puur psychologische en dus ook het filosofische te bereiken, is voor James de taak van filosofische conceptvorming juist een grotere nabijheid of, zoals hij het uitdrukt: intimiteit creëren met ervaring. 15 James' concept van ervaring, waarvoor men ook het concept van gebeurtenis in zijn gedesubjecteerde en niet-antropologische vorm zou kunnen gebruiken, is vooral een code voor een radicale buiten de rede die nooit volledig kan worden ingehaald. Zijn functie is om aan te geven dat er geen onvoorwaardelijk denken, geen verzekerd begin is. Het begint altijd in het midden.

2 3 , een hoogtepunt in de Verenigde Staten. Herbert Spiegelberg, James M. Edie, Bruce Wilshire en John Wild evenals de Nederlander Johannes Linschoten moeten hier worden vermeld (vgl. Edie 1970: 484). Sindsdien vormen fenomenologen de meerderheid van James-lezers, vooral in de VS. 5

, laat zien dat James' project van een metafysica van de ervaring niet als een 9 mislukking hoeft te worden beschouwd. 6 De ontvangst van Jacobus is dienovereenkomstig verdeeld. De eerste ontvangstgolf, bijna uitsluitend Amerikaans, beperkte zich tot de geschriften over pragmatisme. Lezers van de late geschriften *A Pluralistic Universe and Some Problems of Philosophy* begrepen hem als een naturalistische metafysicus, terwijl de fenomenologen zich beperkten tot de *Principles*. Een interessante uitzondering - samen met de pragmatici van dezelfde generatie als John Dewey en Charles S. Peirce - is Alfred North Whitehead, die verwees naar James' volledige oeuvre, maar vooral naar de *Principles*. 7 Het waren vooral de naturalistische veronderstellingen van John Locke en David Hume over het perceptuele proces die James' interesse in fysiologie en psychologie wekte. Referenties

#### Opmerkingen

1 »Hoe weinig de ingenieuze observaties van James op het gebied van de beschrijvende psychologie fantasierijke ervaringen tot het psychologisme dwingen, blijkt uit dit geschrift. : 492; Waldenfels 1992: 84; Linschoten 1961.3 Zie over Linschoten 1961: 141: »Het is waar dat James dat met deze woorden niet zegt. Doen we, als we het zeggen, iets anders dan thematiseren? Kunnen we niet zeggen dat het concept van intentionaliteit, dat niet James' thema werd, een operationeel concept was in zijn hele systeem?»<sup>4</sup> in de Verenigde Staten een hoogtepunt. Herbert Spiegelberg, James M. Edie, Bruce Wilshire en John Wild evenals Johannes Linschoten uit Nederland kunnen hier genoemd worden (vgl. Edie 1970: 484). Fenomenologen in de Verenigde Staten vormen sindsdien de meerderheid van James-lezers.<sup>5</sup> James werkt om biografische en misschien ook om

systematische redenen zo'n pragmatische metafysica van ervaring uit, dat James' metafysica-project de ervaring dus niet als een mislukking hoeft te worden beschouwd, benadrukt AlfredNorthWhitehead, inclusief de uitwerking van een speculatieve metafysicus James (vgl. Whitehead 1985). De eerste, bijna uitsluitend, Amerikaanse ontvangstgolven beperkten het schrijven van pragmatisme. Een pluralistisch universum en Enkele problemen van de filosofie begrepen hem als een naturalistische metafysicus, terwijl de fenomenologen zich concentreerden op de Principes beperkt. Een interessante uitzondering wordt gemaakt - naast de pragmatici van dezelfde generatie als John Dewey und Charles S. Peirce - AlfredNorthWhitehead, die het hele werk van James ziet, met name op de Principes bez. Het waren dus vooral de naturalistische veronderstellingen van John Lockes en David Humes met betrekking tot het waarnemingsproces die leidden tot James' interesse in fysiologie en psychologie.

18J. fenomenaal. 32/2009

8 Een centraal en consequent verschil tussen James en Husserl, precies op het niveau van de randvoorwaarden, lijkt mij het begrip van de natuurwetenschappen. Helaas kan het volgende alleen worden gesuggereerd.<sup>9</sup> Dit anti-cartesianisme, zowel als psycholoog als als filosoof ("Bestaat 'Bewustzijn'?" Dus de titel van een centraal essay) werd voor het eerst geformuleerd, is voor Whitehead James' grote verdienste. In historische zin vergelijkt hij James in dit geval met Descartes (Whitehead 1967: 143).<sup>10</sup> Vgl. Linschoten 1961 of Edie 1970.<sup>11</sup> Dit is relevant voor de empirische psychologie voor zover het alleen de ervaringstoestand kan analyseren, zonder een 'normale ervaring' te binden. Voor een bespreking van het probleem van oorsprong in de fenomenologie, zie in het bijzonder Unterthurner 2007. S. 30 ev.<sup>13</sup> vgl. etwa Linschoten 1961: 137; Edie 1970: 493 oder Wild 1969.<sup>14</sup> Vanuit pragmatisch perspectief zou men kunnen antwoorden dat pragmatisme in feite een vorm van relativisme vertegenwoordigt - dit ontleent bij James aan de relativiteit die de stroom van ervaring kenmerkt. Dit betekent voor James, met Deleuze en Guattari talen, echter "geen relativiteit van de waarheid, maar tegenovergestelde tegenstellingen van de waar-

heid" (Deleuze / Guattari 2000: p. 151), d.w.z. een term gelegen en niet langer de algemene en noodzakelijke kennis.

Literatuur Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (2000): Was ist Philosophie? Frankfurt/M.

Edie, James M. (1970): »William James and Phenomenology«, in: *The Review of Metaphysics*, 23, 3/1970, S. 481–526.

Husserl, Edmund (1984): *Logische Untersuchungen*, Bd. 2, Teil 2. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Hg. von Ursula Panzer. Husserliana Bd. 19. Den Haag.

Husserl, Edmund (1976): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hg. von Walter Biemel. Husserliana Bd. 6. Den Haag.

Husserl, Edmund (1965): *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt/M.

James, William (1984): *Psychology: Briefer Course*. Hg. v. Fredson Bowers Frederick H.

Burckhardt, Ignas K. Skrupskelis (= *The Works of William James*, Vol. 14), Cambridge/Mass. and London.

James, William (1981): *The Principles of Psychology 1*. Hg. v. Fredson Bowers Frederick H. Burckhardt, Ignas K. Skrupskelis (= *The Works of William James*, Vol. 8), Cambridge/Mass. and London.

James, William (1976): »Does »Consciousness« Exist?«, in: *Essays in Radical Empiricism*. Hg. v. Frederick H. Burckhardt, Fredson Bowers, Ignas K. Skrupskelis (= *The Works of William James*, Bd. Cambridge/Mass. and London, S. 3–21.

Lapoujade, David (1999): »William James: De La Psychologie À L'empirisme Radical«, in: *Philosophie* Bd. 64, Paris, S. 15–30.

Linschoten, David (1961): *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie*. Die Psychologie von William James, Berlin.

Sehgal, Melanie (2008): »Das Kriterium der Intimität. William James als Leser Bergsons«, in: *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 133, 2/2008, S. 173–187.

Unterthurner, Gerhard (2007): *Foucaults Archäologie und Kritik der Erfahrung*. Wahnsinn Literatur Phänomenologie, Wien.

Waldenfels, Bernhard (1992): *Einführung in die Phänomenologie*, München. Whitehead, Alfred North (1985): *Process and Reality. An Essay in Cosmology* (Corrected Edition). Hg. von David Ray Griffin, Donald W. Sherburne, New York.

Whitehead, Alfred North (1967): *Science and the Modern World*, New York.

Wild, John (1969): *The Radical Empiricism of William James*, New York<sup>1</sup>

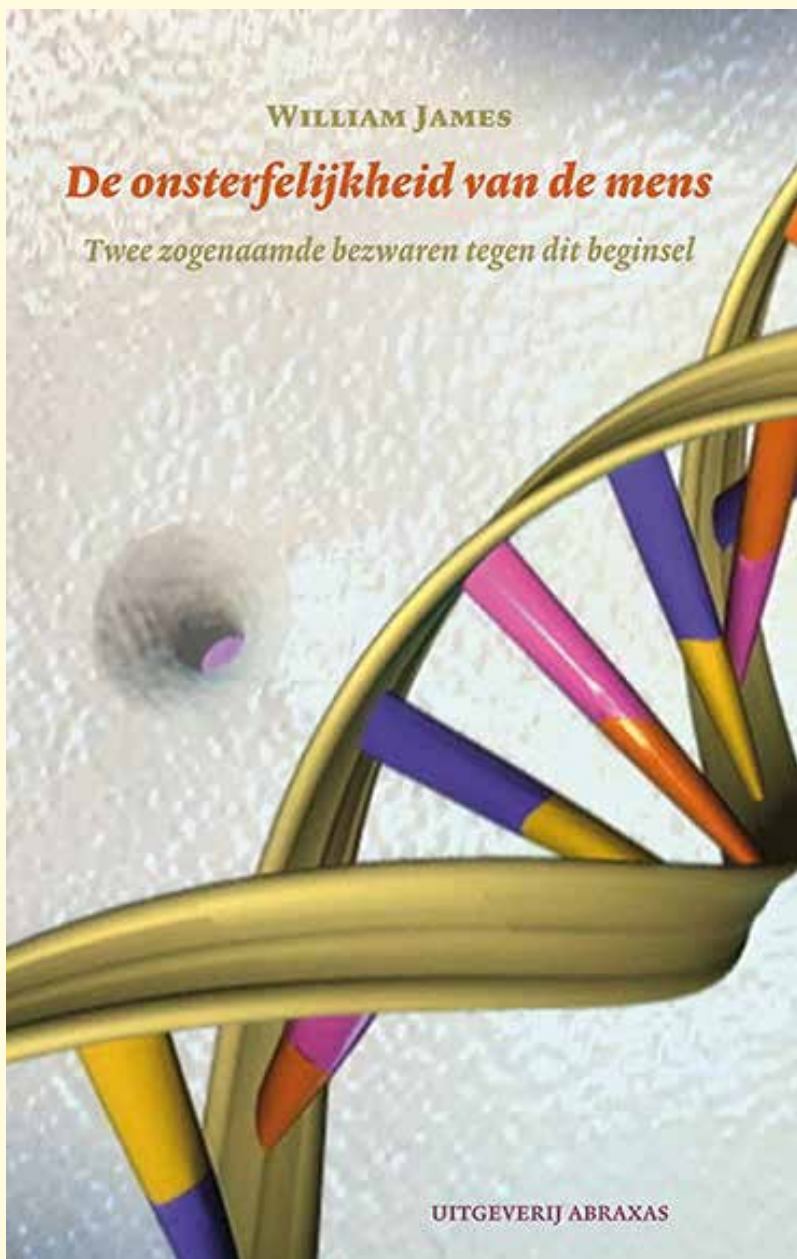
---

1 Sehgal, M. (2009). *Wo anfangen, wie überschreiten?* William James und die Phänomenologie. *Journal Phänomenologie* (32/2009).

WILLIAM JAMES

***De onsterfelijkheid van de mens***

*Twee zogenaamde bezwaren tegen dit beginsel*



UITGEVERIJ ABRAXAS

HTTPS://INDD.ADOBE.COM/VIEW/2B27DBC0-8843-4DF7-BBE1-  
7F8A0C4FC66F



(*De Boekenkast* LOW RES.)

## **BEDE**

*Ik buig voor U, O ALLERHOOGSTE,  
In deemoed en in nederigheid,  
In stilte en in zwijzaamheid,  
En vraag U dit, O ALLERHOOGSTE,  
Dat GIJ mij wijsheid geeft en kracht,  
Om bij het innerlijke schouwen  
Mijn leven naar U toe te bouwen.  
De hartenklop, mijn hamerslag,  
Dient U, waar ik met diep ontzag  
Mijn bouwarbeid verrichten mag.*

H. V. J. E. Haitsma Mulier-Surie, *Gedichten*. Enschedé, Haarlem,  
[1935]



## CONGRESS ANNOUNCEMENT

### *One hundred years of psychology and religion*

May 26-28, 2003 Vrije Universiteit, Amsterdam

In 1902 William James published his paper *Varieties of religious experience* that initiated the research area of psychology and religion. This year marks the hundred year anniversary of this event. To celebrate this special lustrum a three day congress will be organized that will be held next year on May 26-28, 2003. The congress will be located at the *Vrije Universiteit*, Amsterdam. The aim is to evaluate the accumulation of a century of knowledge and assessing the current state of the art in the field. To reach this aim the field will be divided in the following six areas: 1) *General theoretical, historical and methodological issues*. 2) *William James and his contemporaries*. 3) *Emotion and Cognition*. (4) *Education and Development*. 5) *Social and cultural issues*. 6) *Pastoral Care*

### **PSYCHOLOGEN VEELAL NIET NEUTRAAL TEGENOVER RELIGIE**

De godsdienstpsychologie is het *Doornroosje* van de psychologie en vaak met minachting bejegend. Na 100 jaar is het tijd dat zij wordt gekust stellen de organisatoren van een congres aan de *Vrije Universiteit* in Amsterdam ter gelegenheid van het eeuwfeest. *The Varieties of religious experience* van psycholoog William James in 1902 wordt als de geboorte van het vakgebied gezien. De godsdienstpsychologie wil zich uit haar geïsoleerde positie bevrijden door aan te sluiten bij de huidige ontwikkelingen in de cognitieve psychologie, schrijven de organisatoren in hun inleiding op de congresbundel *Honderd jaar psychologie en religie*. Het probleem is volgens de VU-(godsdienst)psychologen P. Roelofsma, J. Corveleyn en J. van Saane, dat psychologen lang niet altijd neutraal tegen het religieuze fenomeen aankijken, De psycholoog D. Wulff schetst in zijn bijdrage, onder de titel *Een vakgebied in crisis*, hetzelfde probleem. Godsdienstpsychologen zijn doorgaans zelf religieus en laden daardoor de verdenking op zich dat ze de wetenschap ten dienste stellen van het verdedigen van de godsdienst. *Niet-religieuze psychologen zijn vaak ook verre van onpartijdig en bezien godsdienst met wantrouwen of minachting*. De godsdienstpsychologie is volgens Wulff in handen gekomen van vooral orthodoxe protestantse geleerde die religie en spiritualiteit in traditionele termen definiëren. Hedendaagse vormen van spiritualiteit waarbij het geloof in een traditionele godheid amper een rol speelt, scoren dan ook laag binnen religieus en spiritueel welzijn. Het meeste onderzoek op dit terrein benadrukt de positieve kant van de godsdienst, concludeert Wulff: *'Net als in andere vakgebieden op het terrein van religiestudies, hebben godsdienstpsychologen tot op de dag van vandaag meer gediend als huisbewaarders dan als critici van de godsdienst.'*

Bron: *Reformatorsch Dagblad* 27 mei 2003



# **Fenomenologisch Archief**

**Nº 1 De boekenkast**

**Nº 2 Dieptedenkers**

**Nº 3 Humanitaire religie**

**Nº 4 Typografie**

**Nº 5 Pedagogische geloofscommunicatie  
Geloven als menselijke mogelijkheid**

# GELOVEN ALS MENSELIJKE MOGELIJKHEID

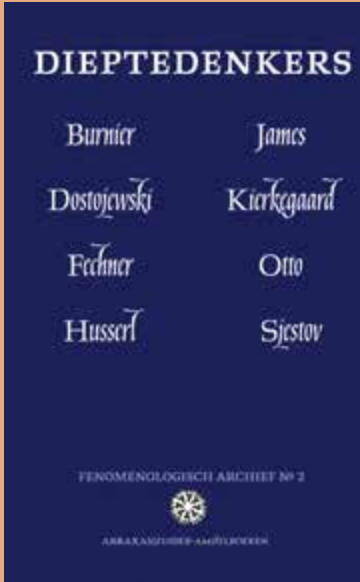
*Pedagogische geloofscommunicatie*



FENOMENOLOGISCHE BIBLIOTHEEK *Zuider-Æmstel*

N<sup>o</sup> 5

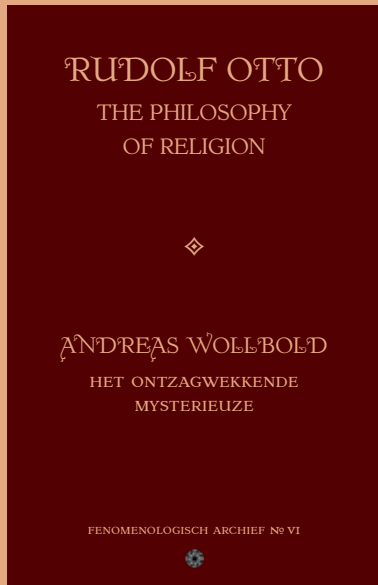
# Fenomenologische



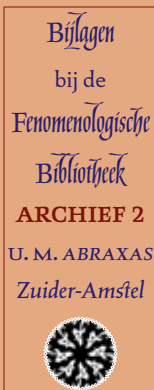
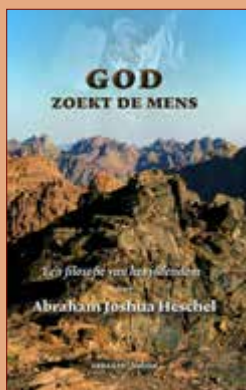
## HET FENOMENOLOGISCH



# The Bibliotheek

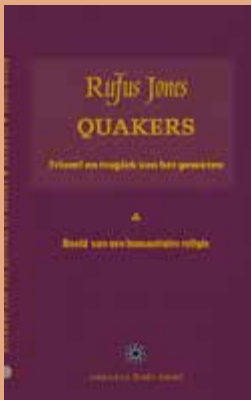


## OGISCH ARCHIEF 1



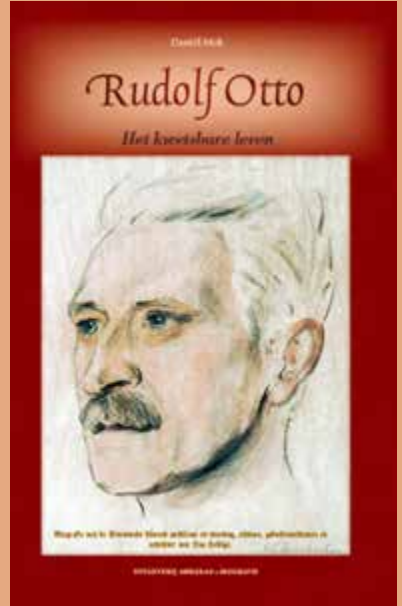


# HET FENOMENOLOG

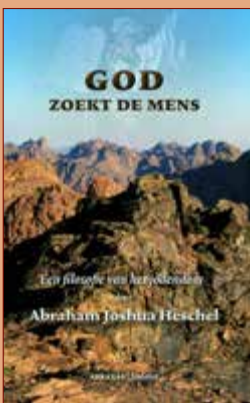


Fenomenologisch

👑 *Klassieken* ◊ *Mystieken* ◊



# LOGISCH ARCHIEF 2



Bijlagen  
 bij de  
 Fenomenologische  
 Bibliotheek  
**ARCHIEF 1**  
 U. M. ABRAXAS  
 Zuider-Amstel

De Bibliotheek

» Biologica ♦ Kleinoden



