

Niets cadeau

Een filosofisch essay over de ziel

Uitgebreide editie

Gerard Visser



Uitgeverij IJzer
Utrecht

INHOUD

Voorwoord 9

I. De leemte van het darwinisme 11

- § 1. Een merkwaardige paradox 11
- § 2. De omgeving van de mens 12
- § 3. Een derde ruimte 16
- § 4. Emotie en stemming 19
- § 5. Zelfgevoel, evolutie een resonantie 23

II. Niets cadeau. Een filosofisch essay over de ziel 25

Inleiding

- § 1. Beleving en individualiteit 25

1. Het vraagstuk van de ziel

- § 2. Het zielsbegrip in de filosofie. Drie standpunten 32
- § 3. Het zielsbegrip van Plato en Aristoteles 35
- § 4. Een intellectuele en productieve substantie 40

2. Niets cadeau. Een gedicht van Wisława Szymborska

Het protest ertegen noemen we de ziel

- § 5. Het enige wat niet op de lijst staat 44

3. Van substantie naar resonantie

- § 6. Een radicale fenomenologie van het leven 53
- § 7. Eenheid van het zelf - individu en substantie 61
- § 8. De verworven samenhang van het zielsleven 68
- § 9. De ambiguïteit van Dilthey's zelfbezinning 80

4. Existentie. De singulariteit van het zelf

Te laat om het contract te verbreken

- § 10. De dood in de filosofie. Drie standpunten 87
- § 11. Kierkegaard en Heidegger ten aanzien van de dood 94

- § 12. De roep van het geweten.
De mens geen *wat* maar een *wie* 102

5. Leven. De uniciteit van het zelf

Mijn leven voor mijn leven geven

- § 13. Geboorte en dood. Een verschil van blik 109
§ 14. Het oneindig kleine ogenblik 112
§ 15. Het zielsbegrip van Nietzsche 122

6. Ziel. De eenheid van het zelf

Niets cadeau

- § 16. De waardigheid van de mens. Kant en Nietzsche 131
§ 17. De waardigheid van de mens. Heidegger 135
§ 18. Het zielsbegrip van Meister Eckhart 144
§ 19. *Alleen als die twee zijn verbonden, is ze bij ons* 160

III. Dasein en Gemüete.

De zijnsvraag van Heidegger beschouwd in het licht van de grondervaring van Meister Eckhart

- § 1. Fenomenologische instelling 165
§ 2. Het zijn of de ziel? 168
§ 3. De offers van het begrip 'Dasein':
gemoed, leven, ziel 172
§ 4. Het innerlijke en innige.
De invloed van de taal van Eckhart 177
§ 5. Erzijn en gemoed 181

IV. De ziel van de ander.

Een bezinning op het denken van Emmanuel Levinas

- § 1. Heb uw naaste lief als uzelf 185
§ 2. Levinas' kritiek op Heidegger 186
§ 3. De afgrond van het *il ya* 189
§ 4. Wie ben ik eigenlijk? 193
§ 5. Ontvankelijkheid 195
§ 6. Oerbinding aan de ziel 198

**V. Ik ben geen psychiatrische ziekte,
maar een mens 200**

- § 1. De status van psychiatrie 201
- § 2. Herstel – een derde standpunt 202
- § 3. Nu heb je me op mijn ziel getrapt! 204
- § 4. De teneur van de maakbaarheid 206
- § 5. Herstel – erkenning van de zielsdimensie 209
- § 6. Leren bewonen wat je overkomt 213

Verantwoording 217

Noten 219

Voorwoord

Het project gelatenheid, waar ik sinds jaren aan werk, is intrinsiek verbonden met het vraagstuk van de ziel. Aan een lezing over de mystieke houding van *gelâzenheit* bij Meister Eckhart kon ik wel de titel geven, ontleend aan een brief van Nietzsche: *Windstilte van de ziel*. Maar zonder het verzoek van het Thijmgenootschap om het Thijmessay van 2009 te schrijven, zou ik waarschijnlijk nooit een apart boek over de ziel geschreven hebben. Het kreeg de titel *Niets cadeau*, naar het gelijknamige gedicht van Wisława Szymborska, dat heel de opbouw van het betoog bleek te kunnen begeleiden. Gelet op de positieve reacties die ik ontving, kwam het essay tegemoet aan een diep gevoelde behoefte. Toen Valkhof Pers enkele jaren geleden de deuren moest sluiten, speet het me dan ook dat het niet meer verkrijgbaar was. Maar des te erkentelijker ben ik Willem Desmense van Uitgeverij IJzer, dat hij het essay opnieuw heeft willen uitbrengen, aangevuld met vier artikelen. De theorie die de ziel definitief uit de wetenschap lijkt te hebben verdreven, is het darwinisme. Vandaar het opstel waar de heruitgave mee opent: 'De leemte van het darwinisme'. Een van de verrassendste vragen die zich bij het schrijven van *Niets cadeau* aandien, was de vraag waarom Nietzsche aan het zielsbegrip vasthoudt. De studie 'Dasein en gemüete' is toegevoegd vanwege de vraag waarom Heidegger het in *Sein und Zeit* laat vallen. Zijn nieuwe begrip voor ons menszijn, 'Dasein', is baanbrekend. Maar waarom moet het ten koste gaan van de ziel? Het raadsel van onze individualiteit kan mijns inziens niet absoluut genoeg ernstig worden genomen. De bedenking die dat bij enkele lezers van *Niets cadeau* wekte, of het de betekenis van de ander wel voldoende recht doet, inspireerde mij tot het opstel over Levinas. Ik kan diens ethiek beamen, op voorwaarde dat het Gelaat van de ander de ziel van de ander is. De bundel besluit met een ac-

tuele toepassing van mijn bezinning op de ziel: een opstel over de band tussen erkenning van de zielsdimensie en het concept 'herstel' in de psychiatrie.

Katwijk, januari 2025

I. De leemte van het darwinisme

§ 1. Een merkwaardige paradox

Friedrich Nietzsche was al vroeg van oordeel dat hij het materialisme moest beamen, de idee dat ook wij zelf uitsluitend uit natuur bestaan. De ontdekkingen van Darwin gaven daarbij de doorslag. In een aantekening uit 1872 schrijft hij: ‘De ontzettende consequentie van het darwinisme, dat ik overigens voor waar houd.’² Hij beaamt het darwinisme, maar vindt tevens, zoals uit andere notities blijkt, dat het elke zin ontbeert. Deze zinloosheid, die hij naderhand als nihilisme zal overdenken, maakt dat hij zich allengs ook kritisch op het darwinisme bezint. Mijn eigen verhouding ertoe vertoont daarmee een zekere verwantschap. Het probleem dat ik met het darwinisme ervaar is niet zozeer gelegen in de evolutiegedachte, maar in het armoedige begrip van het leven dat het heeft verbreid. De rol van genetische variatie en aangepastheid aan de omgeving in de ontwikkeling van de soorten staat voor mij niet ter discussie. Wel de verabsolutering van deze hypothese, als zou zij afdoende zijn, en de uitvergroting ervan tot een theorie omtrent het leven.

Zelf moest ik al eens vaststellen: ‘De absurde paradox van het darwinisme is dat nu juist deze theorie, die alle aandacht voor “omgeving” vraagt, zich van elke bezinning op het wezen van “omgeving” ontslagen acht.’³ Hetzelfde geldt uiteraard voor het begrip van het leven, maar leven en omgeving zijn niet te scheiden. In de hypothese van het darwinisme is de omgeving beslissend, in zoverre zij het is die blind selecteert en wel op aangepastheid. En bovendien, pas een omgeving brengt het ‘genetisch materiaal’ tot ontplooiing, sterker nog, zonder omgeving was er niets dat zich zou kunnen ontplooien.

Waarom laat het fenomeen omgeving, dat nu juist zo cruciaal is, het darwinisme min of meer onverschillig? Daar zijn twee redenen voor. In de eerste plaats betreft zijn hypothese een universeel mechanisme, dat van toepassing verklaard wordt op elke verhouding tussen leven en omgeving. In de tweede plaats staat de aard van de omgeving vast, dat zijn de inwerkende uitwendige omstandigheden. Dit laatste lijkt vanzelfsprekend, maar is het niet. Sterker nog, als de wetenschap het darwinisme tegenwoordig heeft geïncorporeerd, is dat meer aan deze vanzelfsprekendheid te danken dan aan het darwinisme zelf. Dit heeft zich breed kunnen maken dankzij de vereenzelviging in het Europese denken van omgeving met de buitenwereld. In het darwinistisch verband van aanpassing en omgeving staat omgeving bijvoorbeeld voor de aanwezigheid van bepaald voedsel en aanpassing voor het mechanisch ingesteld zijn op dit voedsel. Maar de theoretische blik op de dingen tegenover ons was al maatgevend voor de wijze waarop de Grieken het leven beschouwden.

§ 2. *De omgeving van de mens*

Als Nietzsche het materialisme beaamt en het tegelijkertijd zinloos acht, geeft hij met dit laatste indirect twee dingen te kennen. In de eerste plaats dat wezenlijk voor ons mensen nog een andere omgeving is dan die van de omstandigheden alleen, namelijk die van zin en betekenis. In de tweede plaats dat het materialisme, i.c. het darwinisme, deze dimensie geen recht doet. Nietzsche bestreed al in zijn filosofie wat ik zojuist de uitvergroting van de darwinistische hypothese noemde: de overdracht van de noties van aanpassing en overleving op heel de aard van het leven. Tegenover de aanpassing stelt hij de actieve voortbrenging van zin en betekenis en tegenover de drang naar overleving een scheppende wil tot macht. ‘De invloed van de “uitwendige omstandigheden” wordt bij Darwin tot in het onzinnige overschat: wezenlijk aan het levensproces is nu juist het

enorme scheppende, van binnenuit vormgevende geweld, dat de “uitwendige omstandigheden” exploiteert, uitbuit...⁴

Een darwinist is geneigd ook de culturele sfeer van zin en betekenis tot de mechanica van aanpassing en overleving te reduceren. Hij kan dat doen door niet alleen de heel eigen innerlijke aard, maar ook het raadsel van de herkomst ervan te negeren. Nietzsche onderkende dat je het innerlijk verstaan en beleven van zin en betekenis alleen kunt reduceren tot een mechanische werkingssamenhang, op straffe het fenomeen zelf teniet te doen. Vandaar dat hij met betrekking tot het begrip ‘kracht’ concludeerde: ‘Men dient haar een innerlijke wereld toe te schrijven die ik als “wil tot macht” typeer (...).’⁵ De bewogenheid hiervan beleven we van binnenuit in onze driften en affecten, in de gevoelens van lust en onlust, van lust als we een weerstand overwinnen, onlust als we daar niet in slagen.

Daarmee kent Nietzsche aan de omgeving een innerlijke dimensie van zin, betekenis en waarde toe, kwaliteiten die de darwinist voor gegeven houdt, zonder aan deze concepten en fenomenen ook maar één gedachte te wijden, of het moet de recente reductie ervan tot zogenaamde memen zijn. Nietzsche breekt het mechanisme van aanpassing en overleving wijsgerig open. Maar gebeurt dat ook radicaal genoeg met de tweede reden die ik gaf voor het voor lief nemen van de omgeving, de vanzelfsprekende vereenzelviging ervan met de buitenwereld? Binnen de radicale herbezinning op het leven, waar onder meer het darwinisme de filosofie toe noopt, zet Nietzsche bij nader inzien nog pas een eerste stap. Hij beschouwt het materialisme als zinloos, maar beaamt het wel. Het leven is zijns inziens tot in de kleinste uithoeken een vechtruimte van kracht tegen kracht. Maar is de interne grens van de dood in het leven ook een dergelijke kracht? Worden wij de dood ooit meester zoals we een moeilijk vak onder de knie krijgen of een verslaving overwinnen?

Deze vraag heeft de andere Duitse levensfilosoof, Wilhelm

Dilthey, zichzelf gesteld, getuige deze passage: ‘En aangezien elke nieuwe toestand hetzelfde eindige karakter bezit, ontstaat ook hier weer dezelfde wil tot macht, die het gevolg is van de geconditioneerdheid, dezelfde wil tot innerlijke vrijheid die zich voordoet vanuit de interne grens.’⁶ Onder het eerste verstaat Dilthey de weerstand die de buitenwereld biedt, onder het tweede de interne grenzen van geboorte en dood, zoals de volgende omschrijving van het leven duidelijk maakt: ‘De eindigheid van het door geboorte en dood omgrensde, door de druk van de werkelijkheid ingeperkte bestaan.’⁷

Nietzsches wil tot macht is volgens Dilthey ontleend aan de verhouding tot uitwendige omstandigheden, terwijl zijns inziens aan de interne grenzen van geboorte en dood een heel ander verlangen ontspringt, niet een naar macht, maar naar innerlijke vrijheid. Het ligt niet in onze macht de dood te ontgaan. Net zomin ligt het in onze macht de omstandigheden te bepalen waaronder wij geboren worden. Onder de wil tot innerlijke vrijheid verstaat Dilthey een wil tot zelfverwerkelijking, opgewekt door de eindigheid van de spanningsboog van het leven. Wel rijst de vraag, wat dan het verschil is tussen macht en vrijheid. Nietzsche vereenzelvig beide immers. Het was Dilthey nog niet gegeven dit onderscheid scherp na te gaan en uit te werken⁸, maar wel kan er mogelijk licht op het eigene van vrijheid vallen, als we ons nader op het omvattende van zijn bepaling van het leven bezinnen.

Uiteraard neemt ook het darwinisme in zijn begrip van het leven geboorte en dood mee, maar de geboorte is in het leven uitsluitend aanwezig als bepalend voor de gegeven omstandigheden en de dood als datgene wat in de strijd daarmee het meest wordt gevreesd. Het aandachtspunt uit de hypothese van het *overleven* van de soorten leidt in de darwinistische theorie tot de aanname van de *drang tot overleving* of *zelfbehoud* als de oerdrift en van het *nut voor overleving* als de belangrijkste maatstaf voor de beoordeling van het menselijk leven. Het aandachts-

punt van de *natuurlijke selectie* leidt tot de opvatting van het leven als een *struggle for life* en een *survival of the fittest*. Maar opnieuw, het darwinisme heeft zijn hypothese mede op het leven kunnen projecteren, omdat de exterieure betrekking, subject tegenover object, kracht tegen kracht, dermate bepalend voor het Europese denken is, dat misschien zelfs de hypothese er zonder dit paradigma niet zou zijn geweest.

Dilthey verruimt de omgeving die eigen is aan het menselijk leven, door daar naast de uitwendige omstandigheden ook de spanningsboog van het leven, gevormd door zijn interne grenzen, bij te betrekken. Hij onderscheidt naast de betrekking tussen zelf en wereld de betrekking van het zelf tot zichzelf in de eindige tijd van leven die wij hebben. Wij zijn niet alleen gericht op de werkelijkheid buiten ons, maar staan ook open naar verleden en toekomst, en dit niet pas praktisch, in handelingen van alledag, die mede structureel gedragen worden door herinneringen en verwachtingen, maar ook *existentieel*, in *grenservaringen*, waarin het weefsel van zin en betekenis, dat ons onzichtbaar bijeenhoudt, plotseling kan scheuren en wij onszelf tot vraag worden.

Het woord 'grenservaring' is gemunt door Karl Jaspers. Ook het adjectief 'existentieel' was Dilthey nog niet bekend of vertrouwd. Heidegger introduceert 'existenziell' in *Sein und Zeit*, naast de ontologische term 'existenzial', ter aanduiding van een beweging van de menselijke bestaansbetrekkingen die niet die is van het zich richten op iets, ten einde het te grijpen of uit de weg te gaan, maar die van de *existentie*. Met Kierkegaard verstaat hij daar het pure mogelijkheidskarakter onder van het menselijk bestaan, dat zich doorgaans verhult. Ik ben christen. Maar *bén* ik christen? Kierkegaard realiseerde zich dat deze vraag, die een vaststelbaar feit op slag verandert in een mogelijkheid, tot op zijn sterfbed de eerste zou blijven.

In korte tijd is het woord 'existentieel' in alle Europese talen opgenomen en vertrouwd geraakt, wat duidelijk maakt hoe-

zeer het leven om erkenning van deze bestaansdimensie vraagt.⁹ ‘Omgeving’ duidt in dit licht niet slechts op de uitwendige omstandigheden, maar op heel de spanningsboog van het leven. Zij is de tijd-speel-ruimte van het *heden*, die niet per se alleen met de werkelijkheid is gevuld, maar zich vanuit de interne grenzen van het bestaan ook in zijn beklemmende of bevrijdende wijdte kan openbaren. Dilthey preludeert hierop, als hij in een laat manuscript de *Bewusstseinsatz*, het cartesiaanse uitgangspunt, dat al wat er voor mij is, als zodanig in het bewustzijn is gegeven, transformeert in een *Erlebnissatz*: al wat er voor mij is, is als zodanig *in het heden* gegeven.¹⁰ In een bezinning op wat er besloten ligt in het Griekse woord *logos* bij Heraclitus, duidt de latere Heidegger dit als ‘het heden, waarin alles en iedereen verzameld en bewaard is; van waaruit – als de omgeving zonder meer – elk zijnde opkomt en zijn opkomen en zijn ondergaan, zijn verschijnen en verdwijnen, ontvangt’.¹¹

Het darwinistisch begrip van het menselijk leven kon voetstoots aansluiten bij het metafysisch begrip van de mens als redelijk dier, als *animal rationale*. Maar deze bepaling is uitsluitend op de doelmatige wereldverhouding geënt, niet op de existentiële zelfverhouding. Aan de interne grenzen van geboorte en dood ontspringt volgens Dilthey een wil tot innerlijke vrijheid. Waarin onderscheidt deze wil zich van een wil tot macht? Duidt vrijheid in het licht van Dilthey’s belevingsbeginsel niet op de omgeving die ons tussen geboorte en dood is toevertrouwd en oorspronkelijker tot mens maakt dan ons verstand of een wil tot macht: het vrije van de ontvangstruimte van het heden?

§ 3. Een derde ruimte

In het gelijknamige openingsgedicht van zijn dichtbundel *De tweede ruimte* uit 2002 werpt Czesław Miłosz de vraag op, of wij werkelijk het geloof in een ruimte aan gene zijde verloren hebben. Zelf stelt hij voor te treuren en te weeklagen om dit

verlies, en hij besluit: ‘Laten we smeken – moge ons de tweede ruimte / worden teruggegeven.’¹² Met deze oproep doet Miłosz zowel de dichtkunst, die van hemzelf inbegrepen, als de filosofie geen recht, in zoverre in de radicale herbezinning die zich in beide vanaf de tweede helft van de 19^e eeuw voltrekt een *derde ruimte* wordt verkend, die niet beperkt hoeft te blijven tot die van de weeklacht of de smeekbede. Inzet van de herbezinning is het voluit ernstig nemen van het menselijk leven, ten einde het contact te herstellen met het geheim ervan. Het darwinisme heeft zijn evolutiethese, die hooguit *missing links* zou kennen, tot een klare theorie omtrent het leven kunnen uitvergroten, omdat het academisch wetenschappelijke denken al geen geheim meer kende. Ondanks dat taalhandelingen, hun specifieke veld van aandacht, toch levensverrichtingen zijn, schuwen analytisch filosofen een radicale fenomenologie van het leven. Het merendeel van hen is, onwillekeurig of bewust, darwinist.

De aard van het veronachtzaamde zal ik ten aanzien van twee fenomenen nog summier nader proberen te belichten, innerlijkheid en affectiviteit. Het darwinisme kent als omgeving slechts de uitwendige omstandigheden. Bovendien beschouwt het de relatie tussen leven en omgeving als een mechanisch proces. Maar ervaar ik mijzelf uitwendig? Als dat al mogelijk zou zijn, dien ik daartoe eerst afstand van mijzelf te nemen. Maar ook dit blijft steevast een innerlijk gebeuren. *Alles wat ik ervaar is innerlijk*. Descartes kon het domein van het innerlijk alleen vrijwaren van het mechanistisch denken, door het te isoleren in het bewustzijn, zoals Nietzsche het in zijn omkering van de metafysische waarderingen situeert in het lichaam. In de fenomenologische herbezinning valt daarentegen heel het onderscheid tussen binnen en buiten weg. Beschouwen we de innerlijkheid onbevangen, dan maakt dit onderscheid plaats voor het heden, dat in meerdere opzichten een derde ruimte vormt.

Zowel temporeel als spiritueel gezien onttrekt de ruimte van het heden zich aan het onderscheid tussen het tijdelijke (de ver-

gankelijke aardse ruimte) en het eeuwige (een onvergankelijke transcendente ruimte). De werkelijkheid in het heden mag verglijden, het heden zelf verglijdt niet, het *blijft meelopen*. Ontologisch gezien is het noch subjectief ideëel van aard (ik bevind mij net zozeer in het heden als dat het heden zich in mij bevindt) noch objectief materieel (het heden is niet verklaarbaar uit de werkelijkheid die zich erin voordoet). Deze ruimte, die de metafysica niet kent, *moest zich aandienen* op het moment dat de psychologie meende heel het domein van de psyche, de ziel, inbegrepen het denken, materialistisch te kunnen verklaren en bereid bleek haar bijdrage te leveren aan een universele darwinistische theorie van het leven.

In die theorie blijft een essentieel fenomeen van het mens-zijn volledig buiten beschouwing: dat de omgeving waar wij ons toe verhouden, niet alleen uit de druk van de werkelijkheid bestaat, maar ook uit een open midden, te midden van de dingen en om de dingen heen, dat zich versluiert als het niets. Doorgaans ervaren we het dan ook niet, gericht als we zijn op de dingen. Zowel Kierkegaard, in de stichtelijke rede 'Aan een graf', als Heidegger, in *Sein und Zeit*, heeft laten zien, hoe de afgrondelijke diepte ervan zich op een bevrijdende wijze aan ons kan opdringen in de confrontatie met de interne grens van de dood.¹³ In het darwinisme hangt de dood structureel met het leven samen als voorwaarde voor de drift tot zelfbehoud, een grondtrek die ons leven deelt met dat van de dieren. Maar deze denkers maken attent op een existentiële dimensie die ons *onderscheidt* van de dieren.

Kierkegaard werpt licht op de unieke gestemdheid en houding van de ernst. Ernst is geen vanzelfsprekend ethos. Waar is het aan te danken? Zijns inziens onder meer aan de grens van de dood. Stond de mens niet open voor zijn sterfelijkheid, dan zou er vermoedelijk geen ernst bestaan. Laten we ons van de zekerheid van de dood doordringen, heet het in zijn rede, 'dan ontstaat de ernst'. Heidegger komt tot een vergelijkbaar inzicht, als hij stelt

dat de angst voor de dood ons innerlijk vermag af te zonderen met onszelf. Zowel deze afzondering als de ernst zijn noodzakelijke voorwaarden voor moreel besef, waarvan de ethologen erkennen dat chimpansees het niet bezitten, voorwaarden ook voor de zin voor waarheid, voor heel de door de taal gedragen dimensie van zin en betekenis, die de darwinist wenst te reduceren tot overlevingsmechanismen, maar die in het licht van deze voorwaarden één is met de bokaal van het heden. Een woord is in wezen geen teken, dat ons scheidt van de werkelijkheid, maar een ontvangstruimte, die ons ermee verbindt.¹⁴

Aristoteles' begrip van de mens als *zoön logon echon*, levend wezen dat beschikt over *logos*, was antwoord op de uitwendige vraag: *wat* de mens in onderscheid met het dier is. Maar eerder dan een *wat* is de mens een *wie*, zoals merkwaardig genoeg pas Heidegger als eerste in *Sein und Zeit* onderscheidt en ernstig neemt. 'Wie ben ik eigenlijk?' Deze vraag, gesteld dat zij ons overvalt, gaat niet *over* iets in het algemeen, maar spreekt ons van binnenuit integraal *aan*. Zij spiegelt mij mijzelf niet terug als rationeel dier, maar trekt de innerlijke ruimte open van mijn individuele aanspreekbaarheid en verantwoordelijkheid als mens.

§ 4. *Emotie en stemming*

De rehabilitatie in de filosofische herbezinning van de innerlijkheid, van datgene wat we van oudsher de ziel noemen, gaat gepaard met die van de affectiviteit, zoals opnieuw Dilthey dit als eerste elementair verwoordt: 'Voor-zich-zijn is als innerlijk gewaarworden [*Innewerden*] de eenvoudige natuur van het psychisch gebeuren, voor zover dit niet steeds concentratie op een object, maar beleven is. Dit is de grondslag van wat we leven noemen, überhaupt zijn primitiefste kiem, die tevens de vormingswet van het zelfbewustzijn inhoudt. Een dergelijk innerlijk gewaarworden, waarin een individu zijn eigen gesteldheid

[*Zuständlichkeit*] bezit, duidt men ook wel als zelfgevoel aan.’¹⁵ Een moeizame passage, uit een vroeg manuscript, maar het getuigt reeds van het inzicht waar Michel Henry, de meest recente grote Franse fenomenoloog, zijn denken aan heeft gewijd: dat de essentie van het leven gezocht moet worden in het wonder van het zelfgevoel.

Affectiviteit vormt tegenwoordig een groeiend interessegebied van de neuropsychologie. Voor elke wetenschap geldt dat zij gebaseerd is op paradigmatische grondbegrippen met betrekking tot haar object. Ook het neurologisch onderzoek van ons gevoelsleven heeft die nodig. Het ontleent ze aan de psychologie, maar die versterkt in haar vlakke hang naar empirie en statistiek vooralsnog slechts de tendens die de focus op de hersenen van zich uit al met zich meebrengt: *zich te integreren met het darwinisme*. Ligt in het orgaan van de hersenen niet keurig in vakjes heel de evolutie opgeslagen? Alleen al in de strijd tegen ziekten en zekere vooroordelen is het hersenonderzoek van eminent belang. Maar deelt het niet ook snel met de darwinistische hypothese de waan van de sleutel op het slot? Kierkegaard in zijn dagboek: ‘Waarachtig, als Christus de microscoop had gekend, was Hij bij de apostelen onmiddellijk met een hersenonderzoek begonnen.’¹⁶

Een befaamd onderzoeker op dit terrein is de neuroloog Antonio Damasio. Filosoof Wolfgang Lenzen, die zich met diens theorie engageert, geeft de drie belangrijkste thesen ervan als volgt weer: ‘1. De gevoelens zijn een integraal onderdeel van de mechanismen van het verstand. Het ontbreken van gevoelens brengt de menselijke rationaliteit in gevaar. Rationeel handelen en beslissen is zonder gevoelens niet mogelijk. 2. In overeenstemming met de hypothese van de somatische merktekens worden bij het overleggen resp. beslissen de handelingsalternatieven niet alleen rationeel doordacht, maar ook door een “automatisch proces” emotioneel geëvalueerd. 3. Emoties, resp. gevoelens dienen het (menselijk en dierlijk) levend wezen in de

strijd om overleving.¹⁷ Damasio rehabiliteert de affectiviteit ten opzichte van de rationaliteit, de laatste zou zonder de eerste niet mogelijk zijn. Maar wat verstaat hij onder dit samenspel? Hoe benadert hij het leven?

Het kader vormt de wereldverhouding, de confrontatie met dingen en medemensen in de buitenwereld, een uitgangspunt dat Damasio deelt met Aristoteles, met dit verschil, dat de zinsdimensie van het zich al dan niet verenigen met een goed, essentieel in het teleologisch begrip van de bestaansbetrekkingen van de laatste, uit de mechanica van verstand en emotie bij Damasio is verdwenen. Het gevoel van vreugde bij de ontmoeting met een vriend, voor Aristoteles uiting van de vereniging met het goed van de vriendschap¹⁸, is bij Damasio nog slechts functioneel in de strijd om overleving. De ‘ontzettende consequentie’ waar Nietzsche in verband met het darwinisme van spreekt, is wellicht eerder nog dan de dood van God de genadeklap voor een teleologische bestaansorde geweest die door het mechanistisch denken al naar de achtergrond was gedrongen.

Maar moesten de aristotelische *telè* – einders van vervulling – niet op termijn tot nog louter organische impulsen en subjectieve waarden vervallen, omdat er een innerlijke ruimte, die nog om alle *telè* heen ligt, buiten beschouwing is gebleven? Dat is de oerintuïtie die ten grondslag ligt aan de fenomenologische herbezinning op het leven. Terwijl Aristoteles onder *pathos* nog de verplaatsing verstond in een natuurlijke of onnatuurlijke staat, het al dan niet opgenomen worden in de overstijgende einder van een vervulling, van vriendschap, rechtvaardigheid, bekwaamheid, is *emotion* voor Damasio een instinctief organisch gebeuren, dat evalueert met het oog op succes in de strijd om overleving. Wil ik dit of wil ik dit niet? Maar is ernst een dergelijke emotie? Uitsluitend blind gegrond in de strijd om overleving? Verplaatst de ernst ons niet in een resolute staat van aanspreekbaarheid en verantwoordelijkheid die niet van de orde van overleving is of wil tot macht, maar van innerlijke vrijheid?

Ernst is een *grondstemming*. Dat zowel de metafysica als het darwinisme zich eenzijdig baseert op de wereldverhouding in het menselijk leven, weerspiegelt zich in het veronachtzaamde onderscheid tussen emotie en stemming. Kierkegaard maakt als eerste onderscheid tussen angst en vrees. Vrees heeft op iets bedreigends buiten ons betrekking. Maar ook ons eigen bestaan kan ons, zeker als we nog jong zijn, op een onverklaarbare wijze beangstigen. Kierkegaard duidt deze ervaring als ‘het duizelen van de vrijheid’.¹⁹ Je kunt het afgrondelijke van de vrijheid niet aan en schrikt terug. Vandaar zijn nadere bepaling van de angst als ‘gevangen vrijheid’.²⁰

Het zelfgevoel is volgens Dilthey de kiem van alle leven. Damasio zal dit kunnen beamen. Voelen dat je iets uit de weg moet gaan, betekent jezelf bedreigd voelen en daar dienovereenkomstig naar handelen. Maar is dit uitsluitend een mechanisme van gevoel en verstand en de eventuele bewustheid een bijverschijnsel, dat zich eveneens op termijn materialistisch laat verklaren? In dat geval wordt het eigene van het zelfgevoel als nog miskend, dat voor Dilthey is gelegen in het *van binnenuit gewaarworden* en Michel Henry doet spreken van *zelfopenbaring*.²¹ In de vrees openbaart het leven zich aan zichzelf als kwetsbaar, proeft het leven aan zichzelf kwetsbaarheid. Dit zielsgebeuren wordt *erkend*, maar het volstrekt unieke en onherleidbare ervan niet *herkend*.

De innerlijke ruimte echter die Kierkegaard in zijn analyse van de angst ter sprake brengt, wordt zelfs niet erkend. Bij grondstemmingen komt het affecterende of stemmende niet van buiten, maar van binnenuit, uit de grond van het eigen bestaan, de vrijheid, die in een mechanica van verstand en emotie geen plaats heeft, maar door Kierkegaard wordt ervaren als het *innerlijk verruimende*.²² Angst is gevangen vrijheid, ernst de uit de angst bevrijde vrijheid. In het doorstaan van de angst openbaart het leven zich aan zichzelf als vrij en verantwoordelijk.²³