

De afgelopen honderdvijftig jaar heeft de filosofie zich in toenemende mate gebogen over het vraagstuk van de tijd en de geschiedenis, anders gezegd: over de temporaliteit en historiciteit als fundamentele structuur van de menselijke existentie, over de mens als fundamenteel historisch wezen. In samenhang daarmee is een ander, moeilijk te beantwoorden vraag opgedoken: houdt de historische dimensie van de menselijke existentie in dat de mens in bepaalde periodes ervaringen opdoet die niet overdraagbaar zijn naar een andere periode? Wat gebeurt er, als we dit moeilijke vermoeden toepassen op de verwondering? Is ons, mensen van de eenentwintigste eeuw, nog de verwondering gegund? Of verspert het geavanceerde technologische systeem dat de laatste decennia in de westerse wereld tot stand gekomen is, ons, westerlingen, de weg naar de verwondering?

Een

Om te beginnen gaan we terug in de tijd, naar het begin, naar de verwondering als begin. We schrijven: het jaar 400 voor onze jaarrekening. Op het moment dat de filosofie zichzelf uitvindt en aan de wereld presenteert, doet ze een beroep op de verwondering. Het duidelijkst gebeurt dit bij Plato; in de dialoog *Theaetetus* legt die Socrates de volgende woorden in de mond:

“Want dat is de drijfveer van een filosoof: de verwondering. Dit is het enige begin van de filosofie. En degene die Iris de Hemelbode het kind van Thaumás noemde, was kennelijk geen slecht genealoog.”

De bedoeling lijkt duidelijk: het onbekende verklaren aan de hand van het bekende. Mogelijk ervaren we de filosofie of het filosoferen als iets vreemds, maar we zijn wel vertrouwd met de verwondering of de verbazing. Staan we niet allemaal eens stil om verwonderd te kijken naar het zomerse geel van een glooiend roggeveld of om verbaasd te

luisteren naar de heldere, rijk geschakeerde zang van een merel bij valavond in mei?

Van de verwondering worden twee dingen gezegd: ze is “begin”, in het Grieks: “archê”, en ze is “drijfveer”, in het Grieks: “pathos”. Het Griekse naamwoord “archê”, dat “begin” betekent, is verwant met het werkwoord “archein”, dat de betekenis van “beginnen” combineert met “vooropgaan, aanvoeren, leiden”. Het begin, waarvan sprake, is dus meer dan een initiële fase die in een later stadium achtergelaten wordt. Als Plato zegt dat de filosofie met de verwondering een aanvang neemt, dan bedoelt hij niet dat na de verwondering iets anders zou komen. Neen, de verwondering blijft, ze is de dragende grond, begin en einde, ze leidt en begeleidt de filosofie. Ze is niet alleen “initium” maar ook “principium”, de blijvende oorsprong van de filosofie, aanvang en begin maar ook en vooral beginsel.

Het Griekse naamwoord “pathos”, dat vertaald werd als “drijfveer”, mogen we zeker niet begrijpen vanuit de moderne kunsttheorie, die het pathetische gelijkstelt met het gezwollene en het hoogdravende. We mogen niet uit het oog verliezen dat “pathos” verwant is met “paschein”, dat de betekenis heeft van “lijden, dulden, ondergaan, verdragen”. Indien de verwondering door Plato een “pathos” genoemd wordt, dan wil dat dus zeggen dat de mens niet voor de verwondering kiest, maar dat omgekeerd de verwondering de mens overkomt. Heidegger stelt voor om “pathos” te vertalen door “Stimmung”, “stemming”. Hij beklemtoont zodoende eveneens dat de verwondering niet door een wilsbeslissing kan worden opgewekt, maar de mensen overvalt als een stemming: ze is een passie die de mensen ondergaan, ze is als blijheid of weemoed die de mensen stemt en afstemt op wat hen omringt.

Wat de mensen omringt, is allereerst het alledaagse en het gewone, het spel van dag en nacht, van aarde en hemel. Dat verklaart Socrates onmiddellijk nadat hij de verwondering heeft aangewezen als het beginsel van de filosofie: “En degene die Iris de Hemelbode het kind van Thaumaz noemde, was kennelijk geen slecht genealoog.” Plato legt hier (zoals altijd bij monde van Socrates) een verband tussen het Griekse woord “thaumazein”, dat “zich verwonderen” betekent, en de mythische figuur Thaumaz, die door de dichter Hesiodus de vader van Iris genoemd wordt. Iris is uiteraard de regenboog: zij treedt op als de boodschapper

van de goden, haar naam zou afgeleid zijn van “eirein”, het Griekse woord voor “spreken”.

De filosofie wordt dus geboren uit de verwondering, die de wonderen van het hemelse uitspansel aanschouwt: de sterrenbeelden, de regenboog, het azuurblauw van de ether. Die verwondering, die de mensen als een stemming overkomt, buigt zich niet zozeer over het buitengewone, maar wordt getroffen door het alledaagse en vertrouwde, door wat de hemel elke dag en nacht opnieuw ten toon spreidt. Ze vervalt niet in een verbijsterde sprakeloosheid, maar krijgt van Iris, de boodschapper tussen hemel en aarde, de gave van het woord aangeboden: de verwondering prijst en verheerlijkt, ze bewondert de schoonheid van de zinnelijk waarneembare wereld. Die bewondering komt onder meer tot uiting in het speciale woord waarmee de Griekse filosofie de totaliteit van al wat is aanduidt: “kosmos” betekent niet alleen “orde” en “regelmaat”, maar ook “sieraad”. De Griekse filosofie ervoer het heelal dus niet alleen als geordend volgens bepaalde berekenbare wetten, maar vooral en in de eerste plaats als een sierlijk geheel.

Verwondering en bewondering gaan samen. Getuige niet alleen het woord “kosmos” ter aanduiding van het heelal, maar ook de ervaring van het zijnde als het in schoonheid verschijnende. Deze ervaring betreft zich op het geheel der zijnden: alles wat is, verschijnt. Het treedt in de openbaarheid, het toont zich, het is verschijnsel; in het Grieks: φαινόμενον, fenomeen. De Griekse filosofie staat stil bij het wonder dat de verschijnselen verschijnen: schijn wordt hier niet begrepen als bedrog of illusie, maar als glans. De verschijnselen lichten op, ze staan in het licht van hun eigen glans, ze verschijnen in schoonheid.

Als we het voorgaande overdenken, dan zien we ons voor de vraag geplaatst of wij, mensen van de eenentwintigste eeuw, de verwondering, zoals die door Plato wordt beschreven, nog wel kennen. We gebruiken het woord “kosmos” nog, we vereren zelfs de kosmonauten als nieuwe helden, maar de ervaring gebiedt ons te zeggen dat we niet meer in een “kosmos” leven. Terwijl de “kosmos” voor de Griekse filosofie een gesloten en begrensd geheel vormde, is in de Moderne Tijd met filosofen als Giordano Bruno en astronomen als Johannes Kepler het (aanvankelijk louter speculatieve) vermoeden gegroeid dat het universum oneindig groot is. Copernicus, die met zijn stelling van het

heliocentrisme tot de grondleggers van het moderne in-de-wereld-zijn behoort, drukte de grootte van het zonnestelsel en het heelal nog uit in “x aantal miljoenen kilometers”; de hedendaagse astrofysica spreekt over miljarden lichtjaren. Zoals de Grieken wisten, vervult het oneindige en onbepaalde eerder met afschuw dan met bewondering. De verwondering en de “kosmos”-ervaring hangen samen; beide zijn ernstig in gevaar gebracht, om niet te zeggen: uitgeveegd door de recente wetenschappelijke ontdekkingen dat het heelal oneindig uitdijt en door de bevinding dat het ondanks de wetten die we menen op het spoor te zijn, meer lijkt op een chaos. De vaststelling dat het heelal miljarden jaren oud is en onmetelijk uitgestrekt, zou voor de Griekse filosofie een gruwel geweest zijn: het kolossale is duizelingwekkend, niet bewonderenswaardig.

Deze ervaring van huiver doemt al op aan het begin van de Moderne Tijd. Ze werd verwoord in een onvergetelijk fragment van de zeventiende-eeuwse natuurkundige en filosoof Blaise Pascal; op het moment dat de moderne astronomie haar eerste ontdekkingen doet, schrijft die: “Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie.” (“De eeuwige stilte van die oneindige ruimtes boezemt mij angst in.”) Uit deze bedenking van Pascal spreekt niet alleen de angst voor het huiveringwekkend uitgestrekte heelal, maar ook het vermoeden dat de plaats van de mens in het geheel der dingen zoek is: de mens is de kosmos ontnomen, hij is ontheemd, dolend in een angstaanjagende stilte. De activiteit die de mens toebedeeld is en van waaruit hij zijn plaats in het geheel der zijnden bepaalt, bestaat niet langer uit het schouwen, zoals dat het geval was bij de Griekse filosofie die in de “theôria” de schoonheid der verschijnselen bewondert. De Griekse “theôria”, die zich aan het schouwen hield, is veranderd in de moderne theorie, die verklaart en bewijst, en de fysische fenomenen met mathematische modellen berekent.

Het schouwen van de Griekse filosofie, dat omwille van zichzelf gebeurde en de schoonheid der verschijnselen recht deed, heeft plaats gemaakt voor de moderne theorie, die de fenomenen toetst en hun nut onderzoekt. Het moderne subject is geen schouwer, maar *homo faber*, die wil weten hoe de dingen functioneren en de werkelijkheid benadert om die te verbeteren. Hij droomt ervan niet alleen de genetische code te

breken, maar die ook aan de eigen behoeften en noden aan te passen. De bewondering en de geborgenheid lijken ver weg. Met de woorden van Lucebert:

“In deze tijd heeft wat men altijd noemde schoonheid
Schoonheid haar gezicht verbrand”

Wat de mens rest, is “het besef een broodkruimel te zijn op de rok van het universum”.

Twee

De verwondering spreekt, ze uit haar bewondering, ze prijst en verheerlijkt. De “theôria” looft de schoonheid der verschijnselen. Niet zo de moderne theorie. Die spreekt weliswaar, maar bij voorkeur in wiskundige formules: “ $e = mc^2$ ”. Het spreken van de moderne theorie, dat verklaringen biedt, wordt niet langer door de verwondering gedreven, maar heeft de verwondering ingeruild voor de vraag “waarom?”. De verwondering vraagt niet naar het waarom. Wie “waarom?” vraagt, heeft de belangeloosheid en de argeloosheid van de verwondering al opgegeven, en treedt de werkelijkheid tegemoet met de veronderstelling dat die causaal kan worden verklaard. De waarom-vraag wordt ingegeven door de zich aan elke bewijsvoering onttrekkende overtuiging dat de werkelijkheid veroorzaakt is; de verwondering, daarentegen, levert zich nagenoeg weerloos over aan de onverklaarbaarheid van het werkelijke, aan het geheimzinnige feit dat er zich dingen voordoen.

Hieruit blijkt eveneens dat de verwondering en de waarom-vraag aan twee verschillende houdingen ontspringen. De verwondering is een houding van overgave en passiviteit, afgedwongen door het overwicht der dingen. De waarom-vraag, daarentegen, is een houding van actief ingrijpen, die over de werkelijkheid een web gooit van causale verklaringen, noodzakelijke samenhangen en onontkoombare wetten.

Maar dit betekent meteen dat beide houdingen elkaar noch uitsluiten noch opheffen: ook als de waarom-vraag met valabele antwoorden voor de dag komt en erin slaagt feiten te verklaren, wordt de verwondering niet ongedaan gemaakt. Geen enkele wetenschappelijke verklaring heft het wonder van de werkelijkheid op. Of nog: wie openstaat voor het wonder van de werkelijkheid, verliest die ontvankelijkheid niet na het doornemen van wetenschappelijke traktaten.

De verwondering verdraagt het geduld dat bereid is alle verklaringen op te schorten. De wijsgeer ondergaat de verwondering, Plato heeft het over een “pathos”, Heidegger stelt “stemming” voor als vertaling, we zouden het ook kunnen hebben over een “lijden” of een “dulden”. Wie gehoor geeft aan de wil om te weten en te begrijpen, komt in verzet tegen de verwondering en zal de passiviteit van het lijden en dulden omzetten in activiteit. De verklaring die van de waarom-vraag vertrekt, heeft het lijden afgelegd: ze ontspringt aan de wil die in elk weten en begrijpen werkzaam is. Dit weten kenmerkt de moderne mens.

Maar wat komen we te weten als we “waarom?” vragen? Het antwoord op de waarom-vraag verklaart welke oorzaken ten grondslag liggen aan de mogelijkheid van een ding of een gebeurtenis, welke wetten de mogelijkheid van een ding of een gebeurtenis hebben bedongen. Het antwoord verklaart nooit de overgang van het mogelijke naar het feitelijke: de reden op grond waarvan iets zich heeft voorgedaan verklaart niet *dat* iets zich heeft voorgedaan. Ook Wittgenstein onderstreept dat de verklaring zich altijd opnieuw opzweept om het geheim van het feitelijke op te lossen, terwijl de verwondering zich aan het *dat* van het feitelijke houdt. Al in zijn *Tractatus Logico-Philosophicus*, waarvan de compositie teruggaat tot voor 1920, schreef die: “Nicht *wie* die Welt ist, ist das Mystische, sondern *dass* sie ist.” En ongeveer dertig jaar later herhaalt hij in zijn *Philosophische Untersuchungen*: “Wenn wir die Frage ‘warum’ unterdrücken, werden wir oft erst die wichtigen *Tatsachen* gewahr.” Het systematisch uitgewerkte weten is gebouwd, niet alleen op een loochening van de verwondering als beginsel, maar ook op een verwaarlozing van het feitelijke.

Dezelfde gedachte wordt weergaloos verwoord in een gedicht van Rutger Kopland. Het gedicht is getiteld: “Oneindig veel problemen”. Daarin schrijft Kopland het volgende:

“Alle gebeurtenissen bij voorbeeld, ja alle,
om ons heen en in ons, ze zijn gebeurd,
en men vraagt waarom.

Vergeef mij mijn enige antwoord: waarom niet?

Want alle gebeurtenissen zijn uitzonderingen
op al die regels volgens welke ze niet gebeuren.”

Zelden is op zo een eenvoudige manier zo iets fundamenteels gezegd: “alle gebeurtenissen zijn uitzonderingen op al die regels volgens welke ze niet gebeuren”. Het paradoxale, lichtjes absurde van deze uitspraak staat de stelligheid ervan niet in de weg: regels versperren de weg naar de gebeurtenissen; door te verklaren waarom iets gebeurt vergeten ze de gebeurtenis zelf. Regels verklaren, maar staan niet stil bij het unieke karakter van het gebeuren; integendeel, door de algemene uitleg die ze geven over de manier waarop dingen zich voordoen en over de reden waarom, vegen ze de singulariteit van de gebeurtenis uit. Precies omdat regels algemeengeldigheid hebben, zeggen ze niets over wat de gebeurtenis maakt tot gebeurtenis: het unieke gebeuren, het uitzonderlijke *dat*, de onverklaarbaarheid van het singuliere. Regels tekenen een programma uit, maar wezenlijk aan een programma is de voorspelbaarheid, terwijl een echte gebeurtenis breekt met het voorspelbare, niet kan worden geprogrammeerd, en indruist tegen de maat van de regel. Vandaar Koplants bedenking dat gebeurtenissen uitzonderingen zijn. Juist omdat regels vertrekken van de principiële verklaarbaarheid van alles, zien ze over het hoofd dat die verklaarbaarheid zelf iets geheimzinnigs heeft. Het geheim van de gebeurtenis komt in de regels met hun verklaringen niet ter sprake.

Drie

De verwondering spreekt. Bij Plato lezen we: “En degene die Iris de Hemelbode het kind van Thaumias noemde, was kennelijk geen slecht genealoog.” De verwondering overkomt de mens kennelijk niet zonder de gave van het woord. Maar wat, als de verwondering met verstomming slaat? Wat, als de aandacht voor het gegevene, voor de feitelijkheid van het *dat* eindigt in verbijstering? Wat, als de ontmoeting met de werkelijkheid een dodelijke botsing is?

Cornelis Verhoeven, die in de jaren zestig van de vorige eeuw een prachtig boek over de verwondering heeft geschreven, vindt het meest aangrijpende voorbeeld van deze met verstomming slaande ontsteltenis op het moment dat hij het oude Griekenland verlaat en de Joodse cultuur bezoekt. Hij citeert de evangelist Mattheüs, die het verhaal over de kindermoord te Bethlehem afsluit met een verwijzing naar de profeet Jeremia:

“Een stem is te Rama gehoord, geweend en veel geklaagd: Rachel, wenend om haar kinderen, weigert zich te laten troosten, omdat zij niet meer zijn.”

Rachel neemt geen genoegen met verklaringen en houdt koppig vast aan haar ontroostbaarheid. Om het even welk verhaal dat zou uitleggen waarom zij haar kinderen verloren heeft, schiet tekort tegenover de ervaring van dit onherstelbaar en ondraaglijk verlies. Daar passen geen woorden meer, alleen geweend en ontroostbaarheid, geschreeuw in de woestijn, tranen van een moeder die niet wil weten, maar zich laat verwoesten.

Zoals de feitelijke vaststelling “mijn kinderen zijn er” eindeloos veel verder reikt dan het volmaakte antwoord op de vraag waarom zij er zijn, zo vermog geen uitleg over het concrete verlies, noch het algemene weten omtrent de sterfelijkheid der mensen troost te bieden voor het rauwe feit dat zij er niet meer zijn. In Rachels idiosyncratische logica verwoordt “te zijn of niet te zijn” de tragiek van een onherleidbare feitelijkheid. Het lijkt de averechtse toepassing van de spreuk van

Angelus Silesius: zoals de vreugde verwijlt bij de roos die bloeit wijl ze bloeit, zo klaagt de rouw machteloos om de kinderen die niet meer zijn wijl ze niet meer zijn. Ὅτι οὐκ εἰσίν, schrijft Mattheüs; “quia non sunt” luidt de Latijnse vertaling.

Voor Rachel overtreft het bestaan alles: mijn kind is alleen maar mijn kind als het er is. Wie mijn kind in diepste wezen is, krijgt slechts betekenis tegen de achtergrond van het feit dat het er is, dat het bestaat. Nu de kinderen er niet meer zijn, wil Rachel niet getroost worden; elke uitleg, elke verklaring, elk woord verbleekt in het vreselijke licht van hun niet-zijn, verstomt tegenover het onherleidbare feit dat ze niet meer zijn. In de woorden van Verhoeven: “Tegen het zijn schampt elke verklaring af, tegen het niet-zijn elke vertroosting.”

Het lijkt een bitsig antwoord op de Bergrede: “Zalig zij die treuren, want zij zullen worden getroost!” Voor Rachel is troost onverenigbaar met trouw, alsof troost de gestorvenen zou verraden, alsof troost de rouwenden onherroepelijk zou afsnijden van de overledenen. “Zalig” staat er; in het Hebreeuws: “aschrej”. In de ervaring van ontroostbaren heeft dit woord zijn betekenis verloren en klinkt het als het schreien van de as. In deze schreeuw is elke troost, maar ook elke verzoening tot sintels vergaan.

In navolging van Plato lijkt de filosofie geen aandacht te hebben geschonken aan de ontredding en verbijstering die in de verwondering kunnen schuil gaan. Maar wat als de verwondering ons compleet ontreddert, als ze leidt naar een blijvende ontwrichting of verwonding?

De filosofie lijkt altijd de positie van Augustinus te hebben ingenomen. In zijn *Belijdenissen* schrijft die dat de verwondering het hart treft zonder het te kwetsen: “Percutit cor meum sine laesione”. “Zonder wonde”, “sine laesione” – zullen we hier halt houden en ons afvragen met een woordspeling die misschien zinnvoller is en verstrekkender dan we op het eerste gezicht vermoeden: is niet elke verwondering ook een verwonding? is niet elk wonder ook een wonde? Of in het Grieks: is niet elk *thauma* ook een *trauma*?

Wonder/wonde. Thaumata/trauma. Het begin is beide. Elke verwondering bergt en verbergt een wonde. Het komt er misschien op aan ons niet alleen te verwonderen over dat kleine verschil, die letter, maar ons ook te verwonden aan die tweespalt die we maar niet gespalkt krijgen. De verwondering uit zich. Niet zo het trauma. De wonde sluit zich, ook of misschien vooral als ze een open wonde blijft. De wonde zwijgt en doorkruist met haar zwijgen het spreken van de verwondering. Toch moet juist daarom naar de wonde geluisterd worden: niet naar wat ze te zeggen heeft, maar naar wat ze verzwijgt, naar wat in het zwijgen bewaard blijft als een onuitsprekelijk geheim.